NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 11 1964

Mère de l'Église

Jean GALOT (s.j.)

p. 1163 - 1185

https://www.nrt.be/fr/articles/mere-de-l-eglise-1685

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Mère de l'Eglise

1. Position du Concile devant Marie.

Le sort du schéma sur la Vierge Marie a fait l'objet d'une vive controverse au Concile. C'est de justesse, on s'en souvient, que l'assemblée a décidé de l'inclure dans le schéma sur l'Eglise. Alors que sur d'autres points s'est dessinée une large majorité, le vote n'a fait apparaître ici qu'un faible écart de voix : 1114 contre 1074 [1]. Les deux tendances qui s'affrontaient avaient donc une force presque égale.

Comme l'ont souligné les deux rapporteurs désignés par la Commission théologique, les cardinaux Santos et König, puis au moment du vote le cardinal Agagianian, la question posée aux Pères était essentiellement d'ordre pratique, de procédure [2] ; elle ne concernait pas directement la doctrine ni la dévotion mariales, mais la meilleure présentation qui pouvait en être faite : schéma séparé ou schéma intégré dans celui de l'Eglise.

A considérer sereinement la question en fonction du but et des travaux du Concile, l'intégration paraissait préférable, il faut le reconnaître. Puisque l'Eglise forme le thème principal des travaux conciliaires, ne convient-il pas que la place de la Vierge Marie y soit spécialement marquée et que les grandes lignes de la doctrine mariale soient exprimées dans le cadre d'une synthèse ecclésiologique ? Un schéma séparé n'aurait d'ailleurs guère eu de raison suffisante vu que le Concile n'a pas l'intention, semble-t-il, de définir de nouveaux dogmes mariaux. Par contre l'intégration présente l'avantage de souligner les liens étroits qui existent entre Marie et l'Eglise : il y a là un point de vue en grande partie nouveau sur lequel le magistère suprême se doit d'attirer l'attention. En ce domaine, le Concile peut récolter le fruit d'un approfondissement doctrinal récent, qui s'est notamment manifesté au Congrès mariologique international de Lourdes en 1958.

Cependant le projet d'intégration soulevait beaucoup d'appréhensions et d'opposition, car derrière la question de procédure, il y en avait une autre, d'ordre doctrinal : Marie doit-elle être simplement intégrée dans l'Eglise, et suffit-il de la considérer comme membre ou

---

1. 57e Congr. Gén., du mardi 29 oct. 1963. Outre les 1114 « placet » et les 1074 « non placet », il y avait 2 « placet iuxta modum » et 3 bulletins nuls.
2. Cfr *La Doc. Cath.*, 1963, c. 1574 (55e Congr. Gén.) ; c. 1585 (57e Congr. Gén.).

comme figure de l'Eglise pour définir son rôle dans l'économie du salut ?

Parmi les Pères du Concile, se révélaient les deux tendances actuelles en doctrine mariale, l'une qui cherche à comprendre Marie à partir de l'Eglise et qui a été appelée « ecclésiotypique », l'autre qui regarde plutôt l'union de Marie avec le Christ, et qu'on a dénommée « christotypique ». Les deux tendances se reflétaient respectivement dans les rapports présentés pour et contre l'intégration.

Le rapport du card. König, favorable à l'intégration, considérait simplement Marie au niveau de l'Eglise : « Marie est la figure de l'Eglise ; l'une et l'autre, par rapport au Christ, sont fruits de la Rédemption et moyens de salut ». « Les privilèges personnels de Marie ont un sens ecclésiologique : dans l'Eglise et pour l'Eglise [3] ».

Ces déclarations sont parfaitement admissibles par tous, mais suffisent-elles à déterminer le rôle de la Vierge ? Peut-on se borner à situer Marie par rapport à la rédemption en disant qu'elle est le fruit de la rédemption du Christ ? Le même rapport allait plus loin dans la voie « ecclésiotypique » en affirmant, pour la dévotion, une priorité de l'Eglise : « La dévotion mariale dérive historiquement de la méditation sur l'Eglise considérée comme mère, comme on le voit par exemple en étudiant les litanies de la Vierge [4] ». Nous ne nous arrêterons pas à discuter une telle affirmation, bien peu conforme à l'histoire primitive d'un culte qui s'est développé à partir du mystère de l'Incarnation et qui s'est attaché à la vénération de Marie comme Theotokos [5]. Mais l'argument témoigne de la tendance à vouloir comprendre la Vierge sur le modèle de l'Eglise.

Par contre le card. Santos, porte-parole de ceux qui auraient préféré un schéma séparé, insistait sur les « caractères particuliers et exceptionnels » de la vocation de la Vierge à la sainteté et de sa participation à la Rédemption. « S'il existe un lien étroit entre Marie et l'Eglise, déclarait-il, il existe aussi un rapport intime entre Marie et le Christ ; la mariologie ne se ramène donc pas à une partie de l'ecclésiologie [6] ». On pourrait difficilement contester le bien-fondé de ces considérations, car ce n'est pas uniquement ni même d'abord la plus parfaite chrétienne et la figure de l'Eglise que la piété s'est plue à honorer en Marie ; le culte et la doctrine ont avant tout reconnu en elle la mère du Christ. D'ailleurs même le rapport du card.

3. Cfr *La Doc. Cath.*, 1963, c. 1575.
4. *Ibid.*
5. Quant à la dévotion privée, faut-il mentionner la prière la plus ancienne, le *Sub tuum*, qui invoque elle aussi Marie comme mère de Dieu ? Pour le texte primitif de cette prière, qui semble remonter au IV^e^ siècle, cfr O. Stegmüller, *Sub tuum praesidium, Bemerkungen zur ältesten Ueberlieferung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1952, pp. 78-82.
6. *La Doc. Cath.*, 1963, c. 1574.

König admettait implicitement la nécessité de garder cette perspective fondamentale lorsqu'il avançait à titre d'argument pastoral : « Il faut instruire le peuple catholique du mystère de l'Incarnation et du rôle qu'y joue la Vierge Marie, afin que, dans sa dévotion, il aille à l'essentiel et ne s'attache pas à ce qui est secondaire ou accidentel [7] ».

Dès lors on se trouve en présence de deux tendances qui expriment chacune des vues légitimes et dont aucune ne pourrait être simplement sacrifiée à l'autre : d'une part le rôle de Marie doit être énoncé dans le cadre de l'Eglise de telle sorte qu'apparaissent sa solidarité avec nous et la finalité ecclésiale de ses privilèges ; d'autre part on ne peut méconnaître l'éminence de ce rôle, la supériorité que, par suite de son association unique avec le Christ, Marie possède à l'égard du reste de la communauté chrétienne.

La voie de conciliation a été tracée magistralement, bien que fort brièvement, par le Pape Paul VI dans le discours de clôture de la 2e session :

« Nous espérons que le Concile donnera à la question du schéma sur la Vierge le meilleur dénouement possible : qu'il reconnaîtra, d'un sentiment unanime et avec la plus haute piété, la place, de loin la plus excellente, qui est propre à la Mère de Dieu, dans l'Eglise qui est l'objet principal du présent Concile ; la place, disons-nous, la plus haute après le Christ, et de nous la plus proche, de telle sorte que nous pourrions l'honorer du nom de Mère de l'Eglise ; et que cela tournera à sa gloire et à notre réconfort [8]. »

En affirmant qu'il s'agit de situer Marie dans l'Eglise, le Pape note que lui revient la place la plus haute après le Christ, ce qui satisfait la tendance la plus favorable à la Vierge, et la place la plus proche de nous, ce qui répond aux vœux de l'autre tendance. Il espère ainsi qu'une unanimité pourra être atteinte sur cette base au Concile. De là résultera la vénération de Marie comme Mère de l'Eglise [9], titre qui manifeste à la fois son excellence et sa proximité avec nous.

2. Le titre de « Mère de l'Eglise ».

Nous ne pouvons nous engager ici dans une discussion d'ensemble des positions « ecclésiotypique » et « christotypique » en mariologie [10] ;

7. *Ibid.*, c. 1575.

8. *L'Oss. Rom.*, 4 déc. 1963, p. 2, col. 3 ; nous reproduisons la traduction donnée par R. Laurentin, *La Vierge Marie au Concile*, dans *Revue des Sc. Phil. et Théol.*, 1964, p. 38, traduction qui tient compte de la version italienne pour certaines nuances.

9. L'expression « Mère de l'Eglise » formait le titre du schéma séparé sur la Vierge ; du moins c'était le titre qui lui avait été donné lors de la réimpression du schéma pour la deuxième session, en remplacement du titre primitif : « La Bienheureuse Vierge Marie, mère de Dieu et mère des hommes ».

10. On trouvera un exposé critique des diverses opinions et un essai de synthèse dans l'ouvrage de Cl. Dillenschneider, *Le principe premier d'une théologie mariale organique*, Paris, 1955.

nous nous bornerons à examiner la légitimité du titre de « mère de l'Eglise » décerné à Marie.

Le titre suscite des réticences, sinon de l'opposition. On ne sera pas surpris que les théologiens habitués à considérer la Vierge Marie au niveau de l'Eglise répugnent à employer un titre qui implique une supériorité par rapport à l'Eglise.

D'une manière plus précise, quels reproches fait-on à ce titre [11] ? On objecte qu'il s'agit d'un titre relativement récent, peu employé dans la théologie, dans les enseignements du magistère, dans le culte, et insuffisamment fondé dans l'Ecriture et la Tradition. On assure qu'il est susceptible d'être mal compris et de donner lieu à certaines déviations doctrinales. On ajoute qu'il constituerait un nouvel obstacle dans la voie de l'œcuménisme. Dès lors il conviendrait de l'éviter, d'autant plus qu'il n'est pas nécessaire à l'énoncé de la doctrine mariale et qu'il n'est guère accessible à la dévotion : on pourrait se borner à parler de Marie mère des chrétiens, titre qui est plus solidement fondé sur l'Ecriture, beaucoup mieux attesté par la Tradition, et bien plus important dans la piété mariale.

Essayons d'apprécier dans le détail la valeur de ces critiques, en recherchant le fondement et la signification de l'expression « Mère de l'Eglise ».

L'origine du titre.

Le titre « Mère de l'Eglise » est employé pour la première fois vers le début du XII[e] siècle, par Bérengaud († 1125). Dans un commentaire de l'Apocalypse, celui-ci déclare, à propos de la femme dont il est question au ch. XII, v. 4 :

« En ce passage, nous pouvons par la femme comprendre aussi la bienheureuse Marie, du fait qu'elle-même est la mère de l'Eglise, puisqu'elle a engendré celui qui est le Chef de l'Eglise, et qu'elle est la fille de l'Eglise, puisqu'elle est le membre le plus important de l'Eglise [12]. »

On doit apprécier la manière équilibrée dont l'auteur fait usage du titre « mère de l'Eglise » : il s'empresse aussitôt de le compléter

11. Ces reproches s'expriment ou se reflètent dans l'article cité de R. Laurentin.

12. « Possumus per mulierem in hoc loco et beatam Mariam intelligere, eo quod ipsa mater sit Ecclesiae, quia eum peperit, qui caput est Ecclesiae ; et filia sit Ecclesiae, quia maximum membrum est Ecclesiae. » (*In Apocalypsin Expositio ; PL*, 17, 876 CD). Cfr H. Barré, *Marie et l'Eglise. Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, dans *Etudes Mariales*, 9 (1951), p. 78 ; *La maternité spirituelle dans la pensée médiévale*, dans *Etudes mariales*, 16 (1959), pp. 99 et 107. En commentant *Apoc.* XII, 1, Bérengaud avait simplement interprété la femme de l'Eglise : « Haec mulier Ecclesiam designat » (875 A). On corrigera en ce sens l'indication du P. Barré et de l'abbé Laurentin (*art. cit.*, p. 43, n° 17). Enfin même pour le verset 4, Bérengaud ajoute qu'on peut encore entendre par la femme l'Eglise : « Stat etiam ante mulierem, id est Ecclesiam... » (876 D).

par celui de « fille de l'Eglise ». Aurait-il connu les controverses actuelles qu'il n'aurait pu mieux s'exprimer. Pour caractériser les rapports entre Marie et l'Eglise, il estime indispensables les deux aspects, d'une part une maternité qui implique la supériorité de Marie et d'autre part une filiation qui entraîne une intégration dans l'Eglise et une subordination à son égard, subordination qui n'efface d'ailleurs pas une supériorité par rapport aux autres fidèles, puisque si Marie est membre, elle est le membre le plus important.

Qu'on note également la justification apportée au titre : la maternité par rapport à l'Eglise dérive de la maternité à l'égard du Christ, chef de l'Eglise. Le titre se fonde par conséquent sur le privilège le plus essentiel et le plus éminent de Marie. Il ne résulte pas ici de l'amour maternel que Marie nourrit à l'égard de l'Eglise, et ne veut pas d'abord désigner une maternité de niveau psychologique ; il remonte à la génération du Christ et se réfère donc à une notion plus ontologique de maternité.

Au début du XIII[e] siècle, le titre revient sous la plume d'un cistercien anglais, avec la même perspective équilibrée :

Marie est « fille de l'Eglise universelle », mais « elle-même paraît être mère de l'Eglise, car comme elle est de toute évidence la mère de la tête, ce n'est pas sans raison qu'on discerne aussi en elle la mère du corps. L'Eglise est donc mère de Marie, et Marie, mère de l'Eglise ».

L'auteur concentre son attention sur l'amour maternel plutôt que sur le fait de la génération :

« Et de même que la sainte Eglise, comme de juste, aime beaucoup Marie, Marie néanmoins aime davantage l'Eglise... Elle est notre mère la plus authentique, celle qui nous aime au maximum. Car rien ne prouve autant la véritable mère que l'amour véhément [13]. »

La maternité est donc envisagée dans le contexte psychologique de relations d'amour. Toutefois il suggère un rapport plus foncier, à la base des sentiments d'affection, lorsqu'il déclare que la mère de la tête est mère du corps.

Nous pouvons conclure que, dans ses premiers emplois, loin d'apparaître comme une enflure oratoire, le titre « mère de l'Eglise » nous est présenté avec un solide fondement. De plus, il n'est pas

13. *Distinctiones Monasticae*, III, 174, *De Matre* ; éd. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, III, 130-131. Cfr H. Barré, *Et. mar.*, 1951, p. 79 ; 1959, pp. 92, 117 : « ... Ipsa etiam mater esse videtur Ecclesiae, nam quum sit certissime mater capitis, non incongrue mater esse intelligitur et corporis. Mater igitur Ecclesia Mariae ; et Maria, mater Ecclesiae. Et sicut sancta Ecclesia multum, ut justum est, diligit Mariam, plus tamen Maria Ecclesiam. Ecce cui minus dimittitur, plus diligit. Illa est ergo nostra mater verissima, quae nos maxime diligit. Nihil enim sic veram matrem probat, sicut vehemens dilectio ».

exploité unilatéralement pour exalter la supériorité de Marie, puisqu'il est associé au titre de « fille de l'Eglise ». Les rapports de Marie et de l'Eglise sont donc aperçus dans leur complexité : la vérité ne se trouve pas uniquement dans le titre de « mère de l'Eglise » ni non plus dans le titre de « fille » ou de « membre de l'Eglise », mais dans l'union des deux à des points de vue différents et complémentaires.

Le contexte médiéval de la formation du titre.

Le titre de « Mère de l'Eglise » n'a jamais été d'un usage fréquent parmi les auteurs qui parlent de la Vierge Marie. On ne le rencontre que rarement. Pourquoi cette abstention ? Elle n'a rien d'intentionnel. Il n'y a pas de signe qu'on veuille éviter l'emploi du titre ; mais on n'est guère amené par la prière ni par la doctrine à en faire usage.

Le titre intéresse moins directement la dévotion que celui de « mère des chrétiens » ou « notre mère ». La piété saisit plus immédiatement l'importance d'une relation filiale personnelle avec Marie, relation qui concerne chaque chrétien en particulier. Elle se préoccupe moins de la maternité de Marie à l'égard de toute l'Eglise et d'une unanimité filiale de cette Eglise envers la mère du Christ.

Quant à la doctrine, il faut attendre l'époque récente pour une étude systématique du problème des relations entre Marie et l'Eglise. En dehors d'une telle étude, il est normal que le titre « Mère de l'Eglise » ne soit employé qu'occasionnellement.

De l'usage fort clairsemé, on ne pourrait d'ailleurs conclure que le titre est une expression isolée, sans grand contact avec ce qui forme l'essentiel de la doctrine mariale. Jusqu'au milieu du XIII[e] siècle, on ne connaît que les deux emplois que nous avons signalés [14], mais d'autres titres attribués à Marie montrent que la qualité de mère de l'Eglise fait partie d'une perspective plus ample, qu'elle appartient à un ensemble de déterminations où se manifeste le rôle de Marie dans l'économie du salut [15].

C'est ainsi que Marie a été souvent appelée par les auteurs médiévaux *« Mère de la miséricorde »*. Le vocable est pour la première fois employé dans une prière d'Odon de Cluny († 942) ; il ne signifie pas proprement l'affection miséricordieuse de Marie mais la maternité par laquelle, donnant le Sauveur

14. Il faut cependant mentionner l'expression analogue employée par Rupert de Deutz († 1135) : « Mère des Eglises ». Le pluriel lui est suggéré par l'image qu'il veut interpréter : « Fons hortorum, id est mater Ecclesiarum » (*Comment. in Cantic.*, IV ; *PL*, 168, 898 B ; cfr H. Barré, *Et. Mar.*, 1951, p. 133, n° 200 ; 1959, p. 107). Ce pluriel n'apporte pas un sens fort différent du singulier. « Ecclesia una de multis emissionibus tuis » (898 A), avait écrit Rupert juste auparavant.

15. Pour une étude systématique des titres attribués à Marie, touchant la maternité spirituelle, on se référera à A. Piolanti, *Mater unitatis. De spirituali Virginis maternitate secundum nonnullos saec. XII scriptores*, dans *Marianum*, 1949, pp. 423-439, et surtout aux articles du P. Barré.

au monde, elle apporte le pardon de la miséricorde divine[16]. Etant la mère de celui qui est miséricorde[17], elle devient la médiatrice de la diffusion de la miséricorde dans l'humanité. L'idée sous-jacente est donc celle-ci : la maternité de la Vierge ne concerne pas seulement la personne du Christ ; elle s'étend à l'œuvre accomplie par le Sauveur.

Cette idée apparaît encore plus nettement dans le titre « *Mère du salut* », que l'on trouve notamment chez saint Bernard[18]. Cette appellation est plus ancienne, car chez les Latins on la rencontre déjà dans une prière de Fauste de Riez († 480) : « Exulte, mère du salut humain ! » Sans doute l'auteur entend-il par là que Marie est Mère du Sauveur, mais il insinue que cette maternité ne se termine pas à la personne du Sauveur considérée dans son individualité particulière, et qu'elle a finalement pour terme le salut accordé à l'humanité : « Voici qu'en un seul enfantement, le tien, naît la vie de tous les siècles[19]. » C'est dans la même perspective que nous lisons dans une prière du VIII[e] siècle : « Sainte Marie, glorieuse mère de Dieu et toujours vierge, qui as mérité d'engendrer au monde le salut[20]. »

L'explicitation se fait davantage chez S. Anselme († 1109) : « Tu es la mère de la justification et des justifiés, la mère de la réconciliation et des réconciliés, la mère du salut et des sauvés[21]. » Guillaume de Newburgh († 1200) déclare de même : « La Vierge Mère engendrait pour nous le salut, et par le fait même nous engendrait au salut[22]. » En ayant pour objet le salut tel qu'il est personnifié dans le Christ, la génération maternelle de Marie a pour objet l'humanité en tant qu'elle est destinée à ce salut. C'est à ce titre maternel, regardant l'ensemble de l'œuvre salvifique, que Marie est appelée par S. Anselme « la réconciliatrice du monde[23] », ou dans une prière anonyme (XI[e]-XII[e] siècle) « celle qui a mérité de réparer le monde[24] ».

---

16. « O domina, mater misericordiae, tu nocte ista mundo edidisti Salvatorem ; oratrix pro me dignanter existe... Vehementer expavesco ne vita mea tuo displiceat Filio et quia, domina, per te mundo manifestavit, propter te, quaeso, absque dilatione misereatur mei ». *Vita S. Odonis*, I, 9 ; *PL*, 133, 47 BC. Cfr H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963, p. 112.

17. C'est ce que déclare plus explicitement Eadmer († 1141) : « Ipse enim misericordia nostra est, et tu eiusdem misericordiae mater es. » (*De conceptione*, 32 ; *PL*, 159, 314 D). Cfr Barré, *Et. mar.*, 1959, p. 98.

18. Cfr Barré, *Et. mar.*, 1959, p. 91.

19. Prière attribuée à Eusèbe de Gaule : *De Nativitate Domini ; Maxima Bibl. Patrum*, VI, 620-621) « Exulta, mater salutis humanae... Ecce in uno partu tuo universorum nascitur vita saeculorum » (Barré, *Prières*, p. 28). Sur l'identité de l'auteur, cfr E. Griffé, *Les sermons de Fauste de Riez. La « Collectio Gallicana » du Pseudo-Eusèbe*, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1960, 27-38.

20. « Sancta Maria gloriosa Dei genitrix et semper virgo, quae mundo meruisti generare salutem... » (*Book of Nunnaminster*, éd. W. de Gray Birch, Londres, 1889, p. 88 ; Barré, *Prières*, p. 55). Les termes sont repris dans l'*Oratio Alcufrido* du *Book of Cerne*, or. 57, éd. Kuypers, Cambridge, 1902, p. 155 ; Barré, *Prières*, p. 56.

21. *Oratio* 52, 8 ; *PL*, 158, 957 A ; Barré, *Prières*, p. 305.

22. *In Cant.* 7, 3 : « Pariebat nobis virgo mater salutem, atque eo ipso pariebat nos ad salutem. Sacro lacte suo nutriebat nobis vitam, atque eo ipso nutriebat nos ad vitam... Nec sibi ille nascebatur, nec sibi pascebatur, sed nobis, atque ideo nos in illo nascebamur, nos in illo pascebamur » (Ed. J. C. Gorman, *William of Newburgh's Explanatio Sacri Epithalamii in Matrem Sponsi*, Fribourg, 1960, p. 310).

23. *Oratio* 51, 3 ; *PL*, 158, 952 A : « mundi reconciliatrix » ; cfr *ibid.*, « Salutis mater » ; Barré, *Prières*, p. 301.

24. *Oratio ad S. Mariam*, Berne 705, f. 47 (add.) ; Barré, *Et. mar.*, 1959, p. 107.

De portée analogue est le vocable *« mère de la grâce »*, dont Godefroid de Saint-Victor († 1194) justifie l'emploi en le fondant non seulement sur le pouvoir d'intercession de Marie capable de nous obtenir du Père toute grâce, mais avant tout sur le fait que le Christ peut être dit la grâce en personne [25]. C'est la raison pour laquelle Richard de Saint-Laurent († vers 1260) maintient l'appellation en dépit des objections de certains, qui prétendaient que seule la Trinité était mère de la grâce [26]. Il ajoute que par Marie nous avons reçu la grâce de la vie terrestre et que par elle nous recevons le fruit de la gloire éternelle [27]. Aussi applique-t-il à Marie le titre de *« mère de la vie »* [28], vocable que bien avant lui S. Anselme († 1109) avait associé à celui de « mère de la grâce » [29].

Pour expliquer ce nouveau titre, Richard reprend un passage de Guerric d'Igny († 1157) « Elle est la Mère de la Vie dont vivent tous les hommes : en engendrant d'elle-même cette vie, elle a d'une certaine manière régénéré tous ceux qui allaient en vivre. Un seul était engendré, mais nous tous étions régénérés [30] ».

Guillaume de Newburgh développe à son tour l'idée que Marie a enfanté tous les chrétiens à la vie comme au salut, en suggérant qu'il y a là une maternité à l'égard de tout le Corps Mystique : « En enfantant le Sauveur, elle a enfanté tant d'hommes au salut ; en enfantant la Vie, elle en a enfanté tant d'hommes à la vie. Car par le fait même qu'elle leur a enfanté la Vie, elle les a enfantés à la Vie ; par le fait même qu'elle est la mère de la tête, elle est mère de tant de membres. Elle est mère du Christ, mère de la tête et des membres, parce que tête et corps sont un seul Christ [31] ».

L'extension universelle de la maternité est soulignée par S. Anselme dans les formules : « mère des choses recréées », « mère de la restauration de toutes choses [32] ».

Ces vues nous offrent le cadre de pensée dans lequel il faut comprendre le titre de « Mère de l'Eglise ». Elles montrent comment la mère du Christ est en même temps la mère du salut, de la grâce, de la vie, de la restauration apportées par le Christ au monde, et comment elle devient ainsi mère spirituelle des chrétiens. Entre la maternité divine et la maternité spirituelle, il y a un lien, la maternité qui concerne l'œuvre rédemptrice. S. Anselme le marque nettement,

---

25. *In Nativ. B. M.*, Paris Mazarine 1002, f. 107 ; Barré, *Et. mar.*, 1959, p. 115.

26. *De laudibus B. M.*, VI, I, 10.

27. *De laudibus B. M.* Richard cite Pierre le Mangeur : « Nam sicut per illam accepimus gratiam vitae, quae nunc est, ita per illam habemus spem vitae quae futura est, et habituri sumus fructum gloriae quae semper duratura est ».

28. VI, I, 11 : « Item Maria mater vitae ».

29. *Oratio 50* ; *PL*, 158, 948 C ; Barré, *Prières*, p. 299 : « O genitrix vitae, mater salutis ».

30. *In Assumpt.* I, 2 ; *PL*, 185. 188 BC (corr. generabamur) ; Barré, *Et. mar.*, 1959, p. 97. Richard de S. Laurent ne reprend pas le dernier membre de phrase, mais en développe plus longuement l'idée : « Etsi enim carnaliter genuit unicum filium, in eo tamen specialiter mater effecta est magnae multitudinis filiorum quorum primogenitus Christus » (VI, I, 11).

31. *In Cant.* 4, 13 ; éd. Gorman, p. 205.

32. *Oratio 52, 7* ; *PL*, 158, 956 AB ; Barré, *Prières*, p. 304 : « Deus igitur est pater rerum creatarum, et Maria mater rerum recreatarum. Deus est pater constitutionis omnium, et Maria est mater restitutionis omnium ».

car lorsqu'il déclare : « la Mère de Dieu est notre Mère », il vient justement d'invoquer Marie comme mère de la justification, de la réconciliation, du salut [33]. Or l'œuvre salvifique prend corps dans l'Eglise. Aussi Marie apparaît-elle en fait comme la mère de ce qu'on pourrait appeler la réalité fondamentale de l'Eglise : le Christ communiquant sa vie divine à la communauté humaine. C'est en cette qualité qu'elle est mère des hommes : elle est mère des chrétiens parce que mère de l'Eglise, mère des membres parce que mère du Christ total, qui est à la fois tête et corps.

Fondement patristique.

Les idées exprimées au moyen âge concernant la maternité spirituelle de Marie ont leur origine à l'époque patristique. Nous avons observé que, chez un auteur latin du V^e^ siècle, on trouve déjà l'expression « mère du salut ». En fait, saint Ambroise († 397) avait écrit, bien avant Fauste de Riez : « Une Vierge a engendré le salut du monde, une Vierge a enfanté la vie de toutes choses [34] ».

Cette affirmation s'accorde avec celle de saint Epiphane qui, vers 375, explique comment Marie est visée dans l'appellation d'Eve « mère des vivants » : « En vérité, c'est de Marie que la vie elle-même a été engendrée au monde ; de la sorte Marie devait engendrer le Vivant et devenir « Mère des Vivants [35] ». Saint Epiphane lui-même dépend sur ce point de saint Irénée ; selon les termes de celui-ci, le sein pur de Marie « régénère les hommes en Dieu [36] ». Conformément à des vues qui appartiennent à la substance de la théologie de l'évêque de Lyon, la Vierge « nous régénère, commente Mgr Jouassard, parce que son Fils est le chef de l'humanité et que toute l'humanité est engendrée avec lui et en lui dans le sein virginal de sa mère [37] ». C'est en ce sens que Marie vierge obéissante « est devenue pour le genre humain tout entier cause de salut [38] », comme Eve avait été cause de mort. Sans doute Irénée ne parle-t-il pas, en termes propres, de maternité de Marie à l'égard de l'Eglise, mais si l'on considère le fond des choses, la régénération de tous les hommes dans le Christ ne

33. *Oratio* 52, 8 ; *PL*, 158, 957 A ; Barré, *Prières*, p. 305.

34. *Ep.* 63, 33 ; *PL*, 16, 1198 B. Par là, il faut comprendre, observe J. Huhn, « non pas exclusivement la personne physique du Rédempteur, mais toute l'humanité rachetée, régénérée à la vie surnaturelle » (*Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954, p. 157). L'influence de Marie sur notre régénération apparaît encore dans d'autres textes de S. Ambroise : cfr A. Rivera, *Maria, madre de los miembros del Cuerpo mistico, en la tradición patristica*, dans *Maria et Ecclesia*, VI, 1959, pp. 61-53.

35. *Pan. Haer.* III, 2, 78 ; *PG*, 42, 728 C ; *GCS*, 37, 468.

36. « Purus pure puram aperiens vulvam, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit... » (*Adv. Haer.*, IV, 33, 11 ; *PG*, 7, 1080 B).

37. « *Le premier-né de la Vierge* » *chez saint Irénée et saint Hippolyte*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1932, pp. 518-519.

constitue-t-elle pas l'essence même de l'Eglise ? Or c'est à l'égard de cette humanité réengendrée dans le Christ que Marie est mère.

Dans le même sens vont les titres employés par certains Pères grecs, et selon lesquels la maternité de Marie s'étend non seulement à la personne du Christ mais à son œuvre. Marie est appelée par Sévérien de Gabala († après 408) « la mère du salut [39] », par Théodote d'Ancyre († après 446) la « mère de l'économie [40] », par Proclus de Constantinople († 446) « celle qui enfante le mystère [41] ». Economie et mystère désignent le plan divin, l'œuvre de l'Incarnation rédemptrice.

Précisons que, dans cette perspective patristique, il n'y a jamais l'ombre d'une substitution de Marie au Christ comme principe de salut : la personne du Sauveur demeure au centre, et l'influence de Marie sur l'œuvre salvifique ou sur la régénération de l'humanité est due à sa maternité à l'égard du Christ. Celui-ci reste la cause fondamentale de la nouvelle création et conserve toute sa souveraineté.

Considérons brièvement la position de S. Augustin. Elle embrasse plusieurs points de vue différents concernant les relations de Marie et de l'Eglise ; il importe de tenir compte de chacun d'eux [42].

D'une part saint Augustin nous présente Marie comme membre de l'Eglise :

« Marie est sainte, Marie est bienheureuse, mais l'Eglise est meilleure que la Vierge Marie. Pourquoi ? Parce que Marie est une partie de l'Eglise, un membre saint, un membre excellent, un membre suréminent, mais cependant un membre de tout le Corps. Si c'est de tout le Corps, le corps est évidemment plus que le membre. La tête est le Seigneur, et le Christ tout entier est tête et corps. Que dire ? Nous avons une tête divine, nous avons Dieu pour tête [43]. »

Les dernières paroles, souvent omises dans les citations, éclairent davantage la raison pour laquelle Marie est inférieure à l'Eglise : lorsqu'on regarde le Corps tout entier, avec la tête divine qu'est le Christ, l'Eglise doit être dite meilleure et plus ample que la Vierge Marie. L'évêque d'Hippone souligne que Marie est « née spirituellement » du Christ [44], qu'elle a été en ce sens plus disciple que mère du Christ [45]. A ce point de vue, elle se trouve dans une situation

38. *Adv. Haer.*, III, 22, 4 ; *PG*, 959 A.
39. *Or. 6 de mundi creatione*, 10 ; *PG*, 56, 4.
40. *Hom.* 4 ; *PG*, 77, 1393 C ; cfr *Hom.* 1 ; 1352 A.
41. *Or. 13 in S. Pascha*, 3 ; *PG*, 65, 792 C.
42. Pour la discussion de certaines interprétations du P. Congar (*Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1954, p. 3-38) et de A. Müller (*Ecclesia-Maria*, Fribourg, 1955), cfr Rivera, *art. cit.*
43. *Sermo Denis.*, 25, 7 ; éd. Morin (*Miscellanea Agostiniana*), 163.
44. *De S. Virg.*, 6 ; *PL*, 40, 399.
45. *Sermo Denis.*, *ibid.*

analogue à celle des autres membres de l'Eglise, et on doit dire qu'elle fait partie de l'Eglise à titre de membre.

Cependant saint Augustin ajoute que si, par rapport au Christ, la maternité de Marie est compensée par une dépendance spirituelle, par rapport à nous cette maternité a sa pleine valeur spirituelle. Spirituellement, dit-il, Marie n'est pas mère du Sauveur notre tête[46], mais « elle est assurément mère de ses membres, que nous sommes, parce qu'elle a coopéré par sa charité à la naissance des fidèles dans l'Eglise ; les fidèles sont les membres de cette tête ; or corporellement elle est la mère de la tête elle-même[47] ».

Par conséquent, si l'on regarde la communauté des fidèles, Marie se trouve, en qualité de mère, à l'origine de leur naissance spirituelle. Par la charité, soit la « charité de la foi » dans l'Incarnation[48], soit la collaboration à l'œuvre du Christ, elle a coopéré à cette naissance[49]. Cette maternité ne concernerait-elle que chacun des fidèles en particulier ou s'étendrait-elle également à la communauté comme telle ? Sans examiner le problème, saint Augustin reconnaît en Marie une « mère de l'unité[50] », ce qui semblerait indiquer que son rôle maternel contribue à unir les fidèles en communauté.

---

46. Encore faut-il nuancer cette affirmation par d'autres textes, car S. Augustin vient lui-même de dire que Marie est spirituellement « sœur et mère du Christ » par le fait qu'elle accomplit la volonté divine : « Maria ergo faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est, spiritualiter autem et soror et mater » (*De S. Virg.*, 5 ; *PL*, 40, 399). Et comme le remarque Müller (*op. cit.*, p. 203), saint Augustin affirme ailleurs, à plusieurs reprises, que Marie a conçu par la foi, ce qui implique une certaine maternité spirituelle (*Sermo* 214, 6 ; 215, 4 ; 291, 5 ; *C. Faust.*, 29, 4 ; *Ench.* 37 ; *PL*, 38, 1069, 1074, 1319 ; 42, 490 ; 40, 249).

47. « Ac per hoc illa una femina, non solum spiritu, verum etiam corpore, et mater est et virgo. Et mater quidem spiritu, non capitis nostri, quod est ipse Salvator, ex quo magis illa spiritualiter nata est ; quia omnes qui in eum crediderint, in quibus et ipsa est, recte filii sponsi appellantur ; sed plane mater membrorum ejus, quod nos sumus ; quia cooperata est charitate ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt ; corpore vero ipsius capitis mater » (*De s. virg.*, 6 ; *PL*, 40, 399).

48. Cfr *Sermo* 214, 6 ; *PL*, 38, 1069.

49. Il semble qu'il s'agisse de la collaboration à l'œuvre de salut dans son ensemble, donc à l'acquisition des grâces, car il s'agit d'un passé : Marie « a coopéré ». « Qu'il s'agisse directement de la coopération fondamentale du « fiat », ou qu'il s'agisse en outre du don subséquent de toute sa vie en notre faveur, il nous semble assez net que l'accent porte directement sur la coopération à l'acquisition des grâces rédemptrices » (H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Rome, 1954, p. 50). Mgr Jouassard note que suivant le texte, à la différence d'autres âmes, « la Vierge enfanterait plutôt l'ensemble des membres » (*Maternité spirituelle : première Tradition*, dans *Etudes mariales*, 16 (1959), p. 63).

50. « Caput vestrum peperit Maria, vos Ecclesia. Nam ipsa quoque et mater et virgo est : mater visceribus caritatis, virgo integritate fidei et pietatis. Populos parit, sed unius membra sunt, cuius ipsa est et corpus et conjux, etiam in hoc similitudinem gerens illius virginis, quia et in multis mater est unitatis » (*Sermo* 192, 2 ; *PL*, 38, 1012-1013).

Dans ce rôle maternel, elle est d'ailleurs imitée par l'Eglise. La priorité de Marie apparaît dans le fait qu'elle est un modèle auquel l'Eglise se conforme : l'Eglise est mère et vierge à l'imitation de Marie [51], elle est mère d'unité parce qu'elle porte la ressemblance de la Vierge [52].

Si l'on veut expliciter la pensée augustinienne, il faut donc attribuer à Marie trois qualités : membre de l'Eglise si on considère sa position par rapport au Sauveur, mère de l'Eglise si on regarde sa relation avec les fidèles, type ou modèle de l'Eglise si on compare les deux maternités.

Fondement scripturaire.

Dans le Nouveau Testament, que trouvons-nous au sujet d'une maternité de Marie à l'égard de l'Eglise ? Nous ne devons pas évidemment nous attendre à des déclarations nettes et explicites ; mais nous pouvons relever de précieuses orientations en ce sens. Aussi bien l'évangile de saint Luc que celui de saint Jean nous offrent des indices que le rôle maternel de Marie est destiné à s'étendre à l'œuvre de Jésus.

1. Dans l'évangile de saint Luc.

Dans le récit de l'Annonciation, l'ange Gabriel sollicite l'acquiescement à un message qui annonce la fonction messianique dévolue à l'enfant : « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père ; il régnera sur la maison de Jacob à jamais et son règne n'aura point de fin » (1, 33). Cette indication du rôle messianique est essentielle à la proposition de l'ange ; le consentement demandé à Marie doit porter sur l'entièreté du message et notamment sur ce point. La réponse : « Qu'il m'advienne selon ta parole ! » ne concerne donc pas seulement la conception et la mise au monde de l'enfant, mais tout son avenir messianique. En acceptant d'engendrer le Sauveur, Marie sait qu'elle va susciter l'avènement d'un royaume qui n'aura pas de fin. Sa maternité, telle qu'elle est présentée et voulue dès l'origine, aboutit au royaume, c'est-à-dire à l'Eglise.

Non seulement l'Eglise, sous forme d'un royaume messianique sans fin, se trouvait implicitement dans l'intention de la Vierge à l'instant de son acquiescement maternel, mais le mode de réalisation de sa maternité révélait déjà une continuité entre la naissance de

51. *De S. Virg.*, 2 ; *PL.*, 40, 397 : Ecclesia « imitatur matrem viri sui et domini sui » ; *Ench.*, 34 ; *PL.*, 40, 249.
52. *Sermo* 192, 2 : l'expression « mater est unitatis » vaut à la fois pour l'Eglise et pour Marie.

Jésus et celle de l'Eglise. « L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre » (1, 34). C'est dans des termes analogues que sera décrite l'instauration du royaume. Lorsqu'avant l'Ascension les disciples se verront confier par Jésus la charge d'établir le royaume, ce sera en vertu d'une opération semblable du Saint-Esprit : « Vous recevrez la puissance de l'Esprit Saint qui viendra sur vous » (Ac 1, 8). Marie n'aurait certes pas pu comprendre, lors de l'Annonciation, que l'action du Saint-Esprit qui allait la rendre mère préfigurait celle qui ferait surgir l'Eglise. Mais objectivement, en rapprochant les deux passages de saint Luc, nous devons constater que l'Esprit Saint agit déjà en Marie de la manière dont il agira dans les disciples pour constituer l'Eglise. C'est une même action qui se continue et se développe. En Marie, l'Esprit Saint commence à former le royaume ; lors de la Pentecôte il achèvera, dans l'ensemble de la communauté, ce qu'il a inauguré dans la Vierge. Il faut en conclure que, dans le plan d'action du Saint-Esprit, la maternité de Marie est dirigée vers l'Eglise. La loi interne d'accomplissement de cette maternité est celle de l'instauration du royaume, tout comme l'intention de la maternité, dans la proposition de l'ange et la conscience de Marie, est fixée sur ce but.

L'épisode de la Visitation vient confirmer et illustrer cette extension de la maternité de Marie à l'œuvre messianique du Christ ; il montre comment le rôle maternel dévolu à la Vierge dans le mystère de l'Incarnation se prolonge dans le rayonnement de grâce du Fils de Dieu fait homme.

Le récit souligne expressément que la transformation éprouvée par Elisabeth est due au contact avec Marie, plus précisément au salut que celle-ci adresse à sa parente : « Or il arriva, dès qu'Elisabeth eut entendu la salutation de Marie, que l'enfant tressaillit dans son sein, et Elisabeth fut remplie de l'Esprit Saint » (2, 41). Le lien entre la salutation et le tressaillement est affirmé par Elisabeth elle-même : « Car voici que, dès l'instant où le son de ta salutation est arrivé à mes oreilles, l'enfant a tressailli d'allégresse en mon sein » (2, 44). C'est donc la voix de Marie, qui, à la manière d'un signe sensible, quasi sacramentel, a suscité le tressaillement : en atteignant Elisabeth, elle a déterminé en elle un transport de joie et une effusion d'Esprit Saint. Marie apparaît ainsi comme la médiatrice par laquelle une grâce exceptionnelle se communique à Elisabeth.

Certes elle n'agit pas par elle-même dans l'âme de sa parente : elle ne fait qu'apporter la présence et l'action du Sauveur. Le Christ est l'auteur de l'effusion de l'Esprit Saint et de la transformation opérée en Elisabeth. Ainsi se précise la portée de la médiation de Marie : **loin de voiler l'action du Christ, son rôle d'intermédiaire** tend à la promouvoir et à la mettre en lumière. Il ne nuit d'aucune

façon à la position centrale de Jésus ; il permet bien plutôt à celle-ci de s'affirmer, de faire sentir son influence. Par Marie, c'est le Seigneur qui agit et se dévoile.

La maternité de la Vierge s'étend par conséquent à l'action spirituelle du Christ, à son œuvre de transformation des âmes. C'est ce qu'Elisabeth perçoit en s'exclamant : « D'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi ? » (1, 43). Elle apprécie le don divin de la venue de Marie, mère de son Seigneur ; elle reconnaît à la fois le rôle essentiel de ce Seigneur, le Messie, et l'importance de la démarche de sa mère, à travers laquelle s'est produite la révélation messianique. Dans la Visitation commence à se dessiner la contribution de la maternité de Marie à l'expansion du royaume du Christ.

Un autre aspect de la portée ecclésiale de la maternité de Marie se découvre à nous dans l'épisode de la présentation de Jésus au Temple. La prophétie de Siméon vient compléter le message de l'ange Gabriel : celui-ci avait révélé la destinée messianique de l'enfant, mais n'avait pas annoncé comment s'effectuerait l'établissement du royaume. Le vieillard inspiré par l'Esprit Saint annonce le sacrifice qui caractérisera l'œuvre du Messie. Or Marie y sera particulièrement associée : Siméon adresse sa prédiction à Marie seule, et insiste sur son étroite participation au sort douloureux de Jésus : « et toi-même, un glaive te transpercera l'âme » (2, 35).

Déjà dans l'Ancien Testament les douleurs messianiques avaient été regardées comme le prix de l'enfantement d'un peuple nouveau. Siméon fait allusion au but assigné à l'œuvre messianique et au sacrifice : le relèvement ou « résurrection » de la multitude, moyennant une option où doivent se révéler les pensées intimes. C'est donc à l'œuvre de ce relèvement que Marie sera associée par le glaive de douleur.

Lorsque par la présentation de son enfant Marie ratifie l'avenir prophétisé par Siméon et offre Jésus en vue d'un mystérieux sacrifice, elle accepte donc de collaborer maternellement, par la souffrance, à une œuvre de résurrection. Sa maternité ne devient douloureuse que parce qu'elle doit contribuer à la renaissance de l'humanité ; c'est dire à quel point elle déborde la simple personne du Christ pour s'appliquer à l'accomplissement de l'œuvre du salut.

2. Dans l'évangile de saint Jean.

Le Prologue nous suggère que l'évangéliste regarde la maternité virginale de Marie comme le cadre de la naissance des chrétiens aussi bien que de la naissance de Jésus. Avec bon nombre d'exégètes récents, on peut lire en effet le verset 13 : « lui qui est né non du

sang ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu ». Le rôle de la maternité virginale prend ici toute sa dimension : pour le Verbe fait chair, naître virginalement, c'est naître de Dieu. La naissance virginale coïncide avec la naissance divine. Or la naissance du Verbe fait chair est le principe de la naissance divine des chrétiens : du fait qu'il est né de Dieu et non d'une volonté charnelle, le Christ donne à ceux qui l'accueillent par la foi « le pouvoir de devenir enfants de Dieu ». On pressent dès lors que Marie doit jouer un rôle maternel dans la naissance spirituelle de tous les chrétiens, en prolongement de celui qu'elle a joué dans la naissance du Christ.

Certains ont reconnu dans le texte une indication sur le rôle maternel de Marie dans le baptême chrétien : « Notre naissance baptismale, écrit le P. H. Rahner en commentant ce passage du Prologue, est donc à l'imitation de cette naissance qui nous a donné le Sauveur, né de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit [53] ».

Plus significatifs sont le miracle de Cana et la déclaration de Jésus en croix. La place qui leur est donnée dans l'évangile de saint Jean est révélatrice. Ce ne peut être par simple hasard que l'évangéliste, en rapportant deux traits sur lesquels les autres évangélistes gardent le silence, souligne la présence de Marie au début et à la fin de la vie publique. Les deux moments se répondent, à titre de commencement et de consommation de l'œuvre accomplie par le Christ sur la terre. Cette correspondance tend à suggérer que le rôle maternel de Marie concerne l'ensemble de la mission publique du Sauveur.

La démarche de Marie à Cana manifeste un amour maternel qui de Jésus s'étend aux autres hommes. D'une part l'amour maternel que Marie porte à Jésus la pousse à demander un miracle qui déclenchera sa première révélation publique. Marie désire que la lumière qu'elle a reçue à l'Annonciation sur la personne et la mission de son enfant se communique à d'autres. D'autre part, l'objet précis de son intervention, réclamer du vin pour la noce, manifeste plus immédiatement sa sollicitude maternelle pour les époux et leurs invités. Derrière cette demande de faveur matérielle, il y a la préoccupation plus profonde du bien spirituel de tous ; la foi qui inspire la demande aspire à se transmettre, et se transmettra effectivement aux disciples une fois le miracle accompli. L'action de Marie consiste donc dans une collaboration maternelle à la première manifestation de la puissance divine du Christ, et dans une communication maternelle aux disciples de la foi en Jésus.

Saint Jean a souligné le résultat de la démarche de Marie : « Voilà quel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes que fit Jésus : il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui » (2, 11).

53. *Marie et l'Eglise*, Paris, 1955, p. 68.

On dirait qu'après avoir enfanté le Verbe fait chair, Marie a enfanté le premier miracle et avec lui la foi des disciples. Non pas que son rôle maternel se substitue de quelque façon à celui de Jésus : c'est le Sauveur qui agit et manifeste sa gloire, c'est lui qui suscite l'adhésion de foi à sa personne, mais c'est à Marie qu'il appartient d'introduire maternellement sa révélation dans le monde, comme elle y avait introduit sa personne par l'Incarnation.

La valeur symbolique du banquet de noces confirme la signification du geste de la mère de Jésus. La fête de Cana paraît l'image du banquet messianique ; on sait que le Maître a présenté le royaume des cieux sous cette image, identifiant l'Eglise à un banquet organisé par un roi pour les noces de son fils (Mt 22, 2). En commentant la présence de Marie aux « noces messianiques figurées à Cana », le P. Braun écrit : « Aux yeux de l'évangéliste, n'était-ce pas le signe du rôle maternel que la mère de Jésus aurait à jouer dans la communauté des croyants [54] ? »

Au Calvaire, la proclamation de la nouvelle maternité de Marie fait partie de la consommation du sacrifice rédempteur [55]. Jésus qui achève son immolation pour pouvoir donner aux hommes une filiation divine, leur laisse un gage et un signe de cette filiation en faisant du disciple bien-aimé un fils de Marie. Lui qui est indissolublement Fils du Père céleste et fils de la Vierge rend ses disciples fils du Père et fils de Marie [56].

Il est vrai que la déclaration de Jésus : « Femme, voici ton fils » (19, 26) a une valeur individuelle ; elle vise la maternité de Marie à l'égard de chaque disciple plutôt qu'une maternité à l'égard de toute l'Eglise prise collectivement. Jean représente tout disciple en tant qu'il est objet d'amour de la part du Sauveur et reçoit de lui, personnellement, Marie pour mère.

Cependant, selon la déclaration de saint Jean, Jésus voulait, par son sacrifice, « rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11, 52). Il y aurait là une indication qu'au pied de la croix Marie devient la mère non pas simplement de chaque disciple pris à part, mais de chacun réuni aux autres, et donc de l'unité qui les rassemblera dans l'Eglise.

Dans les Actes des Apôtres.

Saint Luc se borne à mentionner la présence de « Marie, la mère de Jésus » parmi l'assemblée qui attendait l'événement de la Pen-

54. F. M. Braun, *La mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai, 1953, p. 71.

55. Cfr A. Feuillet, *Les adieux du Christ à sa mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*, dans *N.R.Th.*, 1964, p. 469-489.

56. Feuillet insiste à bon droit sur le fait que l'amour maternel de Marie est expression de l'amour paternel de Dieu (*art. cit.*, p. 480 s.).

tecôte. Il ne nous explique pas quel sens il attribuait à cette présence. Cependant la mention elle-même est déjà pleine de sens. Il avait commencé son évangile en parlant de Marie et de son rôle unique dans la venue du Christ en ce monde. Or il y a un parallèle entre l'histoire de Jésus et l'histoire de l'Eglise. En prenant soin de signaler la présence de Marie, il suggère un prolongement de sa maternité dans la formation de l'Eglise. Marie exerce son action maternelle à l'origine de la Pentecôte comme elle l'avait fait à l'origine de la vie et de l'œuvre du Christ.

Le rôle de la maternité de Marie dans la venue du Saint-Esprit apparaît d'autant plus vraisemblable que saint Luc avait mis en lumière, dans son évangile, les rapports étroits entre Marie et l'Esprit Saint. Les deux épisodes de l'Annonciation et de la Visitation attestent ces rapports ; or ils préfigurent la Pentecôte. Nous avons déjà noté l'analogie entre la venue du Saint-Esprit annoncée par l'ange et celle que promet Jésus lors de l'Ascension ; de même la transformation d'Elisabeth « remplie de l'Esprit Saint » (1, 41) prélude à la transformation des disciples, « tous remplis de l'Esprit Saint » (Ac 2, 4). Le rapprochement semble insinuer cette vérité qu'ayant opéré auparavant avec le concours maternel de Marie, le Saint-Esprit opère à la Pentecôte avec ce même concours.

Cependant il faut ajouter que Marie est présente dans l'assemblée pour recevoir elle aussi l'Esprit Saint, à titre de membre de l'Eglise. Ici se fait jour le double aspect de sa relation à l'Eglise : mère de Jésus, elle a une position dominante par rapport à l'Eglise, mais disciple du Christ elle fait partie de cette Eglise et s'y intègre comme membre, en union avec les autres disciples.

Le titre dans l'ensemble de la doctrine mariale.

Un retour aux sources montre que le titre « mère de l'Eglise » n'est pas apparu accidentellement dans la doctrine mariale. Il est le fruit de tout un développement de pensée où s'est affirmée de plus en plus la vérité essentielle que la maternité de Marie ne se limite pas à la personne du Christ et qu'elle s'étend à toute l'œuvre du salut.

Pour suivre ce développement au-delà des premiers emplois du titre, il faudrait mettre en lumière l'appui que leur apporte la doctrine de la Corédemption. Dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle, le célèbre *Mariale* souligne le lien entre coopération immédiate à la Rédemption et maternité spirituelle. Il déclare que, contribuant à la Rédemption par la compassion, Marie « est devenue mère de tous par la recréation [57] ». « Le glaive a transpercé son âme et elle est associée de la Passion, aide de la Rédemption et mère de la régénération : de là,

57. Ps.-Albert le Grand, *Mariale*, q. 150 ; éd. Borgnet, 37, 219.

en raison de la fécondité spirituelle par laquelle elle est devenue mère spirituelle de tout le genre humain, ce n'est pas sans un douloureux enfantement qu'elle nous a tous appelés et régénérés à la vie éternelle dans son Fils et par son Fils [58] ». Un autre écrit, qui comme le *Mariale* a été longtemps attribué à S. Albert le Grand, reconnaît en Marie « la figure et la mère de l'Eglise » et explique que « dans ses chastes entrailles elle conçoit par la compassion les fils de l'Eglise [59] ».

Si l'Eglise a été engendrée au Calvaire, la coopération maternelle au sacrifice rédempteur a fait participer Marie à cette génération. La mère de Jésus a donc, par sa compassion, joué un rôle maternel dans la naissance de l'Eglise.

Observons toutefois que la qualité de « mère de l'Eglise » n'implique pas nécessairement la doctrine de la Corédemption, au sens d'une collaboration directe de Marie à l'offrande du Calvaire. Le premier à employer le titre, Bérengaud, ignorait cette doctrine. Pour admettre la maternité de Marie par rapport à l'Eglise, il suffit d'accepter la coopération globale de Marie à l'œuvre de l'Incarnation salvatrice. Les discussions actuelles des théologiens sur le fait et sur la nature de la Corédemption ne sont donc pas de nature à mettre en question le titre de mère de l'Eglise.

Quel est le minimum de signification que comporte le titre ? Il affirme que Marie comme mère du Christ a eu une influence maternelle sur la génération ou formation de l'Eglise, et qu'elle continue actuellement à exercer un rôle de sollicitude maternelle dans le développement de toute la communauté chrétienne.

C'est un complément indispensable aux deux titres essentiels que le culte et la doctrine ont reconnus à Marie : mère de Dieu et mère des hommes. Marie est mère de Dieu non pas pour son avantage personnel mais en vue d'une coopération maternelle à l'œuvre salvifique, et donc dans une maternité qui doit s'étendre à l'Eglise. Marie est mère des hommes, non pas simplement de chaque chrétien individuel mais de tous les chrétiens réunis en communauté. Si la maternité spirituelle de Marie est une vérité acquise dans la piété et dans la théologie, on ne comprendrait pas qu'on puisse restreindre son extension à une série d'individualités : cette maternité ne peut exister à l'égard des individus que parce qu'elle existe à l'égard de l'Eglise.

Si la dévotion s'est surtout attachée à l'aspect individuel de la maternité spirituelle, n'est-il pas souhaitable que l'on complète cette

58. Q. 29, III ; Borgnet, 37, 62.

59. *De mysterio missae*, tr. 3, c. 20, n. 11 ; éd. Borgnet, 38, 156 : « Maria, domina mundi, quia figura ecclesiae et mater, castis visceribus per compassionem filios Ecclesiae concipiens, in charitate formam, et per adoptionem filios Ecclesiae, fratres Filii sui perficiens, sic omnium mater est et domina ».

perspective et que l'on attire l'attention des fidèles sur son aspect communautaire ? Il ne doit pas être indifférent au chrétien que l'Eglise elle-même, dans sa mission et dans son expansion, bénéficie de l'amour maternel de Marie. Cet amour se porte à la fois sur chaque individu en particulier et sur la communauté dans son ensemble. C'est dans la direction communautaire que nous orientait déjà le titre de « Reine de l'univers », sur lequel l'encyclique du Pape Pie XII avait invité les fidèles à honorer Marie. On doit souligner que la maternité de Marie à l'égard de l'Eglise forme le cadre authentique et nécessaire de la maternité spirituelle, le fondement de l'amour maternel de la Vierge à l'égard de chaque chrétien.

Le danger d'équivoque.

Le vocable de « Mère de l'Eglise » comporterait-il des ambiguïtés qui rendraient son emploi peu recommandable ? Ce serait une erreur que d'y voir l'expression d'une volonté d'exalter à tout prix la Vierge Marie. De soi, nous l'avons observé, le titre manifeste une vérité indubitablement contenue dans la doctrine mariale telle qu'elle résulte de la Révélation.

Pourrait-on reprocher à ce titre de suggérer que Marie est extérieure à l'Eglise, ou encore qu'elle lui est de tout point supérieure ? En fait, si l'on envisage l'Eglise comme Corps Mystique avec la tête et les membres, Marie ne peut lui être dite supérieure. Le titre de « mère de l'Eglise » doit donc être compris compte tenu de certaines précisions.

Le débat d'autrefois sur le titre de « Mère de Dieu » ne reste-t-il pas significatif ? Bien plus encore que l'expression « Mère de l'Eglise », l'expression « Theotokos » comportait un risque d'être mal comprise : ne semblait-elle pas porter une créature au-dessus de Dieu lui-même ? Si un débat pouvait encore s'organiser aujourd'hui dans l'Eglise catholique sur ce vocable, manquerait-il de théologiens pour prétendre qu'un tel titre implique une exaltation excessive de la Vierge ?

Le Concile d'Ephèse a tranché la question. Le titre de « Mère de Dieu » n'a pas perdu pour autant, en lui-même, toute ambiguïté. Il pourrait être employé en un sens condamnable : mère de la divinité, mère de tout ce qui se trouve en Dieu. Mais il est entré dans les formules définitives de la foi chrétienne parce qu'au sens de « Mère du Christ qui est Dieu », il doit être affirmé pour que la vérité révélée soit pleinement admise. Vouloir s'abstenir du terme « Theotokos », ce serait mettre dans l'ombre la personnalité divine du Fils de Marie [60].

60. L'Abbé Laurentin, *art. cit.*, p. 42, observe lui-même que le fameux « homoousios » de Nicée était également un terme non exempt d'ambiguïté.

Le Concile a consacré la vérité et la valeur du titre et a suffisamment précisé sa signification pour bannir les risques d'équivoque.

Il en va de même pour le titre « Mère de l'Eglise ». On ne pourrait définir les rapports de Marie avec l'Eglise en faisant abstraction de cette maternité : ce serait méconnaître la perspective la plus essentielle de la doctrine révélée concernant le rôle maternel de Marie dans l'œuvre du salut.

Pas plus que l'appellation de « Theotokos » ne proclame une supériorité de Marie sur Dieu, le titre de « Mère de l'Eglise » ne suppose une supériorité absolue de Marie sur l'Eglise. La maternité implique un rôle joué à l'origine de l'Eglise et un amour maternel qui se prolonge actuellement ; elle n'empêche pas le fait que la réalité de l'Eglise, fondée sur le Christ, est à beaucoup d'égards bien plus vaste que la personne de Marie. A des points de vue différents, Marie dépasse l'Eglise, et l'Eglise dépasse Marie. En outre, si le terme « Theotokos » n'invite pas à regarder Marie comme cause principale de l'Incarnation, l'expression « Mère de l'Eglise » ne nous amène pas non plus à la tenir pour la cause principale de l'existence et de la formation de l'Eglise. Il s'agit d'une maternité qui coopère à l'œuvre de Dieu et du Christ, d'une collaboration humaine qui ne porte nullement atteinte à la souveraineté de l'action divine ni à la qualité de « tête » du Corps Mystique possédée par le Sauveur.

Que le titre ait besoin d'être précisé dans sa portée exacte, il n'y a pas là de raison suffisante pour l'écarter. Mais il faut déterminer avec soin le sens du titre, sa valeur et ses limites. Pour définir en ses divers aspects la vraie position de Marie, il faut ajouter ce que signifient dans son cas les qualités de membre de l'Eglise, et de type ou figure de l'Eglise. Membre de l'Eglise : après avoir joué un rôle dans la naissance de l'Eglise, Marie est entrée avec les autres disciples dans l'Eglise lors de la Pentecôte ; elle s'est trouvée dans la communauté qui a reçu le Saint-Esprit en vue de l'expansion du royaume dans le monde. Type ou figure de l'Eglise : la Vierge représente l'idéal de la vie chrétienne, elle est l'image parfaite de la sainteté comme de la maternité de l'Eglise [61].

Quant au véritable œcuménisme, il ne peut consister à voiler intentionnellement la doctrine, ce qui constituerait un manque de loyauté. Mais il oblige à présenter cette doctrine d'une manière qui facilite la compréhension et prévient les objections. Bien exposée, la doctrine du rôle maternel de Marie dans la vie de l'Eglise ne peut que répondre à l'orientation des chrétiens orthodoxes : si le thème de la maternité spirituelle a été « beaucoup moins scruté par la théologie ortho-

61. Nous ne nous étendons pas ici sur le rapport entre les qualités de type de l'Eglise et de mère de l'Eglise, que nous avons traité dans l'article : ***Marie et l'Eglise,*** dans *N.R.Th.*, 1959, p. 113-131.

doxe » que celui de la maternité divine, « il a été profondément senti par la liturgie et dans la piété ». Même les théologiens orthodoxes sont tous d'accord pour voir la maternité spirituelle proclamée dans Jean 19, 25-27 [62]. La qualité de « mère de l'Eglise » ne doit-elle pas normalement paraître aux chrétiens orientaux un prolongement du titre de Theotokos et l'expression la plus complète de la maternité universelle de Marie ?

Dans le regard contemporain sur l'Eglise.

Loin d'abaisser la maternité de l'Eglise, la maternité de Marie a pour effet de la mettre plus vivement en relief. Car si Marie est mère de l'Eglise, cette génération spirituelle entraîne une ressemblance telle que la maternité idéale de la Vierge se reflète dans la maternité de l'Eglise elle-même. Il n'y a pas à les opposer, mais à les voir l'une dans l'autre [63].

Une théologie de l'Eglise serait donc mal venue de prendre ombrage de la maternité de Marie. Le P. de Lubac, qui s'est consacré à l'étude de cette théologie de l'Eglise et qui a exploré la tradition à ce sujet, n'a pas manqué de souligner à la fois la supériorité de Marie, et les liens d'une appartenance réciproque qui l'attachent à l'Eglise. Il cite Scheeben : « La maternité de l'Eglise agit sur la base et par la vertu de celle de Marie ; celle de Marie continue d'agir dans et par celle de l'Eglise [64] ». Puis il écrit : « Si donc, en un sens, Marie appartient à l'Eglise, au point qu'on a pu quelquefois, sans doute avec excès, la dire « sa fille », cependant, avec plus de vérité, on l'appellera sa mère... Elle est mère de l'Eglise que nous sommes. Elle est la « mère du nouveau peuple [65] ». Si on la dit membre de l'Eglise, « elle est membre en un sens si éminent, si unique qu'on peut dire tout aussi bien, et peut-être avec plus de raison encore, que l'Eglise lui appartient [66] ».

Le Pape Jean XXIII, à qui on pourrait difficilement reprocher un défaut du sens de l'Eglise ou d'ouverture œcuménique a spécialement invoqué Marie sous le titre de mère de l'Eglise. Une comparaison avec les documents pontificaux antérieurs est éclairante. Auparavant, en remontant l'histoire, on ne trouve que deux déclarations expresses [67] : Léon XIII dit que Marie a été « en toute vérité, mère

62. C'est ce qu'écrit un théologien orthodoxe, A. Kniazeff, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, dans *Etudes mariales*, 19 (1962), p. 134.

63. C'est ainsi que Max Thurian discerne en Marie la « figure de l'Eglise-mère » (*Marie, Mère du Seigneur, Figure de l'Eglise*, Taizé, 1962, p. 231).

64. *Dogmatik*, V, n. 1819.

65. Bossuet, *4e sermon pour l'Annonciation*, éd Lebarq, t. II, p. 6.

66. *Méditation sur l'Eglise*, Paris, 1954, pp. 289-290.

67. On peut y ajouter un texte de Pie X, où est affirmée l'attitude maternelle que Marie a adoptée après le Calvaire à l'égard de « l'Epouse de son Fils ». *Epist. Ex omnibus locis, A.A.S.*, 1914, p. 376.

de l'Eglise [68] ; Benoît XIV affirme que l'Eglise catholique, instruite par le magistère du Saint-Esprit, à toujours fait profession de vouer à Marie, « comme à une mère très aimante », des sentiments de piété filiale, depuis qu'elle lui a été confiée par le Christ mourant [69].

Or dans les discours et messages de Jean XXIII, c'est au moins à cinq reprises que l'on trouve appliqués à Marie les noms de mère de l'Eglise ou mère du Corps Mystique [70]. Très consciemment, le Pape ajoute ce titre à ceux de « Mère de Dieu » et « notre Mère » ; il compte notamment sur la prière toute-puissante par laquelle Marie contribue, dans sa sollicitude maternelle, à l'expansion de l'Evangile dans le monde. Venant du Pontife auquel le Saint-Esprit a inspiré la décision de réunir un Concile pour la promotion de l'Eglise, le témoignage est impressionnant.

Le Pape Paul VI a suivi les traces de son prédécesseur [71], puisqu'en plusieurs occasions déjà, il a appelé Marie « Mère de l'Eglise [72] » et,

---

68. « Verissime quidem mater Ecclesiae » (*Adjutricem populi,* 5 sept. 1895, *Acta Leonis XIII,* 15, p. 302).

69. « Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta, eamdem... tamquam amantissimam matrem, extrema sui morientis sponsi voce sibi relictam, filialis pietatis affectu prosequi studiosissime semper professa est » (*Bulla aurea gloriosae Dominae,* 27 sept. 1748, *Bullarium romanum,* series 2, t. 2, n. 61, p. 428). En commentant ce texte, Dom Frenaud observe que le texte ne porte pas « sa mère très aimante » mais « une mère très aimante ». Cependant il note l'allusion à la déclaration de Jésus : « Voici ta mère ». « On peut donc légitimement conclure de ce contexte, écrit-il, que « l'amantissima mater » confiée par le Christ à l'Eglise, son épouse, sans cesser d'être la mère du Sauveur, devient aussi mère de cette Eglise, et par là même, mère spirituelle des hommes » (*La maternité spirituelle de Marie dans les lettres ou allocutions des Souverains Pontifes,* dans *Etudes mariales,* 16 (1959), p. 6). Ce qui confirme cette interprétation, c'est le comportement filial attribué à l'Eglise Catholique tout entière, comportement dont la suite de l'Encyclique indique les manifestations.

70. *Radiomessage au XVI^e Congrès Eucharistique d'Italie,* sept. 1959, *A.A.S.,* 1959, p. 713 : « la Madre del Corpo Mistico, di cui l'Eucaristia è simbolo e centro vitale » ; *Radiomessage à l'Equateur,* déc. 1959, *A.A.S.,* 1960, p. 52-53 : « Es la Madre de la Iglesia y contribuye con su oración omnipotente y con las gracias que derraman sus manos sobre el mundo à la siembra y expansión de la semilla evangelica » ; *Radiomessage au I^er Congrès marial interaméricain,* nov. 1960, *A.A.S.,* 1960, p. 280 : « Madre de la Iglesia » ; *Allocution à la Basilique libérienne,* déc. 1960, *A.A.S.,* 1961, p. 35 « Mater Ecclesiae et Mater nostra dulcissima » ; *Radiomessage au VII^e Congrès Marial National de France,* juillet 1961, *A.A.S.,* 1961, p. 505 : « Corporellement la Mère du Christ et spirituellement la Mère de son Corps Mystique, qui est l'Eglise, c'est vraiment la Mère de Dieu qui est notre mère. »

71. Cfr G. Geenen, *Maria et Ecclesia in doctrina Pauli VI,* dans *Marianum,* 1964, p. 43-52.

72. Avant le discours de clôture de la 2^e session, l'*allocution à la Basilique libérienne,* oct. 1963, *A.A.S.,* 1963, p. 873 : « Fa, o Maria, che questa sua e tua Chiesa, nel definire se stessa, riconosca Te per sua Madre e figlia e sorella elettissima, ed incomparabile modello... » ; l'*allocution à la Basilique de S. Clément,* nov. 1963, *A.A.S.,* 1963, p. 1039 : « Madre della Chiesa » ; l'allocution à la Basilique Vaticane, 27 mai 1964, *Oss. Rom.,* 28-5-1964 : « Madre della santa Chiesa » (cfr *Marianum,* 1964, p. 188-189 ; une brève allocution où le Pape, évoquant la fête de la maternité de la Vierge, a déclaré que le Concile actuel faisait songer à une maternité plus vaste de Marie, car elle n'est pas

comme nous l'avons rappelé au début, il a expressément manifesté le désir que ce titre puisse s'intégrer davantage dans la piété catholique. On sait comment, le 21 novembre, dans le discours de clôture de la troisième session, il a solennellement proclamé « Marie très sainte Mère de l'Eglise, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des pasteurs », et exprimé sa volonté « que, dorénavant, avec un tel titre très doux, la Vierge soit encore plus honorée et invoquée par tout le peuple chrétien [73] ». Le Souverain Pontife a donné par là plus de relief à la déclaration élaborée par le Concile dans la Constitution dogmatique sur l'Eglise : « L'Eglise Catholique, instruite par l'Esprit Saint, vénère Marie d'une affection de piété filiale comme une mère très aimante [74] ».

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

---

seulement Mère de Dieu, mais aussi Mère de l'Eglise et de toute l'humanité (*La Croix*, 13 oct. 1964).

73. Voici le texte du discours se rapportant à cette proclamation : « La réflexion sur ces rapports étroits entre Marie et l'Eglise, si clairement établis par la Constitution conciliaire, Nous persuade que ce moment est le plus solennel et le plus approprié pour satisfaire un vœu auquel Nous avions fait allusion à la fin de la session précédente, et que de très nombreux Pères conciliaires ont fait leur, demandant instamment que soit explicitement déclarée, pendant ce Concile, la fonction maternelle que la Vierge exerce envers le peuple chrétien. Dans ce but, Nous avons cru opportun de consacrer, dans cette séance publique, un titre en l'honneur de la Vierge, suggéré de divers côtés dans le monde catholique et qui Nous est particulièrement cher, parce qu'il synthétise admirablement la place privilégiée reconnue par ce Concile à la Vierge dans la sainte Eglise. C'est donc à la gloire de la Vierge et à notre réconfort que Nous proclamons Marie très sainte Mère de l'Eglise, c'est-à-dire de tout le peuple de Dieu, aussi bien des fidèles que des pasteurs, que nous l'appelons Mère très aimante, et Nous voulons que, dorénavant, avec un tel titre très doux la Vierge soit encore plus honorée et invoquée par tout le peuple chrétien. Il s'agit d'un titre, Vénérables Frères, qui n'est pas nouveau pour la piété des chrétiens, un titre qui est même propre, avec ce nom de Mère, en préférence à tout autre, et que les fidèles et l'Eglise tout entière veulent adresser à Marie. Ce titre en vérité appartient à l'authentique substance de la dévotion à Marie, trouvant sa justification dans la dignité elle-même de la Mère du Verbe incarné. Comme en fait la maternité divine est le fondement de la relation spéciale avec le Christ et de sa présence dans l'économie du salut opéré par le Christ Jésus, cette maternité constitue le fondement principal des rapports entre Marie et l'Eglise, car elle est Mère de Celui qui, depuis le premier instant de l'Incarnation dans son sein virginal, s'est uni comme chef son Corps mystique, qui est l'Eglise. Marie, donc, en tant que Mère du Christ, est Mère aussi de tous les pasteurs et fidèles, c'est-à-dire de l'Eglise. » (*La Croix*, 24 nov. 1964).

74. *Const. Dogm. de Ecclesia*, ch. VIII, n. 53 sub fine (cfr *L'Oss. Rom.*, 25 nov. 1964, p. 5) : « ... Eamque Catholica Ecclesia, a Spiritu Sancto edocta, filiali pietatis affectu tamquam matrem amantissimam prosequitur ». On constatera que ce texte reprend les termes de Benoît XIV cités plus haut. Les mots « tamquam matrem amantissimam », qui ne figuraient pas dans l'avant-dernière rédaction, ont été ajoutés à la suite du débat de la 3e session.