NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 Nº 8 1962

Fécondité virginale selon l'Esprit dans le Nouveau Testament

L. LEGRAND (mep)

p. 785 - 805

https://www.nrt.be/it/articoli/fecondite-virginale-selon-l-esprit-dans-le-nouveau-testament-1775

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Fécondité virginale selon l'Esprit dans le Nouveau Testament

Le Symbole des Apôtres voit dans les origines de Jésus le mystère d'une virginité rendue féconde par le Saint-Esprit : « Qui natus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine ». Tel est bien l'enseignement des évangiles de l'Enfance de Mt et de Lc qui, tout différents qu'ils soient dans le détail de leurs récits, convergent au moins dans la vérité fondamentale de la conception virginale et « spirituelle » de Jésus (Mt 1, 18; Lc 1, 34-35).

La mariologie s'est développée à partir de ces textes qui décrivent le rôle de la Vierge Θεοτόκος. La christologie, de son côté, y voit l'esquisse du mystère de Jésus, le Premier-Né de la Nouvelle Création selon l'Esprit.

Une autre visée est encore possible dans la ligne de ce que le P. Bouyer appelle « anthropologie surnaturelle » [1]. On a souvent souligné le parallélisme des deux premiers chapitres de Luc avec le début des Actes : même point de départ à Jérusalem, même insistance sur le rôle de l'Esprit avec prolifération du charisme prophétique, même atmosphère de joie s'exprimant en hymnes et cantiques, même multiplication d'interventions angéliques. En racontant l'enfance de Jésus, Luc voyait s'y profiler, comme aux débuts de l'Eglise, l'aurore du salut et l'avènement du Royaume, du monde nouveau selon l'Esprit. Il est donc légitime de rechercher dans ces chapitres une théologie de l'homme nouveau et dans la virginité de Marie un enseignement sur le sens de la virginité chrétienne. Certes il est bien entendu que les évangiles de l'Enfance n'appartiennent pas au genre littéraire de la parénèse. Ils ne visent pas à faire du « livre des origines de Jésus-Christ » (Mt 1, 1) une exhortation à la chasteté ou un panégyrique de la virginité.

1. C'est-à-dire « la théologie de l'homme et de sa destinée devant Dieu » (*Le Trône de la Sagesse*, Paris, 1957, p. 11).

Nous sommes « placés, par le dessein même de l'auteur, dans l'ordre théologal, non dans celui des mérites de la personne et des faveurs qui lui sont accordées [2] ». Mais précisément, il s'agira bien d'une recherche qui se situe au plan théologal. Suivant la pensée des évangélistes, on essaiera, non pas de mettre en relief les vertus de Marie qui auraient pu lui « mériter » le « privilège » de la maternité divine, mais de situer la place de sa virginité et de la virginité en général dans le cadre de la nouvelle économie. S'il est vrai que l'intérêt des évangélistes dépasse le cas individuel pour s'étendre à l'ensemble du fait chrétien, il est possible que le mystère de la fécondité virginale de Marie ait eu pour eux une signification de portée universelle et l'on est dès lors en droit de s'essayer à retracer cette signification.

I. L'ESPRIT

La fécondité miraculeuse de Marie est le fait de l'Esprit : les deux évangélistes de l'Enfance mettent bien ce point en évidence. Mais que voulait dire pour eux cette intervention de l'Esprit lors de l'Incarnation ?

Le texte de Mt ne donne guère d'éclaircissements. La conception de par l'Esprit n'y est mentionnée qu'en passant, comme un fait couramment admis sur lequel il n'est point besoin d'insister. Tout ce qu'on peut remarquer, c'est l'accent mis par l'auteur sur le mot γένεσις (1, 1, 18). Au verset 18, le mot frappe d'autant plus qu'il est inattendu. On attendrait plutôt γέννησις[3] et un bon nombre de Mss ne se sont pas fait faute d'introduire la correction [4]. Il doit y avoir une influence du livre de la Genèse : Mt 1, 1 commence l'Evangile selon les termes de Gen 2, 4 (βίβλος γενέσεως). On peut donc supposer que Mt donnait à l'Esprit dans la « genèse » du Christ le rôle qu'il eut « au commencement », lors de la « genèse du ciel et de la terre ». La conception de Jésus de par l'Esprit en Mt 1, 18 correspondrait à l'action créatrice de l'Esprit en Gen 1, 2. La naissance du Christ marquerait l'apparition des cieux nouveaux et de la terre nouvelle, de la nouvelle création annoncée par les prophètes (Is 43, 18 s.); 65, 17). Cette interprétation est bien possible. Mais on ne peut nier que le texte de Mt ne touche ce thème que très légèrement. La pointe du récit est ailleurs.

En Lc heureusement, la ligne théologique est mieux marquée. Lc

2. J. P. Audet, *L'Annonce à Marie*, dans *Revue Biblique*, 63 (1956), p. 349.
3. Cfr W. C. Allen, *The Gospel according to S. Matthew* (I.C.C.), Edimbourg, 1912, p. 9.
4. Principalement des Mss dépendant de la recension syro-byzantine (K) et déjà Irénée et Origène. Lagrange (*Evangile selon S. Matthieu*, Paris, 1948, p. 8) préfère la leçon γέννησις mais il n'est guère suivi. C'est le cas d'appliquer le principe : *Lectio difficilior potior.*

1, 35 en particulier met en jeu une série de thèmes qui encadrent l'intervention de l'Esprit et peuvent aider à en préciser la signification. Cependant les interprétations divergentes n'ont pas manqué [5].

On connaît l'interprétation comparatiste qui voit dans la conception virginale de Jésus une infiltration dans l'Evangile des récits de théogamie, de ces mythes scabreux qui racontaient les aventures des dieux séduisant leurs amantes terrestres. Très à la mode aux beaux jours de la *Religionsgeschichtliche Methode,* cette vue, qui jouit encore du patronage de R. Bultmann [6], a déjà été maintes fois réfutée. Comme le dit C. K. Barrett, « tous les cas de conception semi-divine d'individus nés d'un dieu et d'une femme n'ont aucun point de contact avec les récits de Luc et de Matthieu sur le point précis qui nous intéresse : la conception de Jésus ne fut pas le fait d'un acte de paternité de la part d'un dieu; elle fut due à l'action surnaturelle et non pas matérielle de l'Esprit Saint » [7].

Si plusieurs auteurs ont cherché dans le paganisme hellénistique l'explication de la conception virginale de Jésus, c'est que, disent-ils, le Judaïsme de l'époque néotestamentaire ne connaît rien de semblable au rôle créateur prêté par Lc et Mt à l'Esprit dans la venue de Jésus au monde. Fréquente dans l'Ancien Testament (Gen 1, 2; Ps 33, 6; 104, 30; 147, 18; Job 27, 3; 32, 8; 33, 4; Prov 8, 22 ss; Ez. 37, 1-14; Is 44, 3 s.), l'idée d'un Esprit créateur ne figurerait pas dans la littérature rabbinique ancienne [8]. Ainsi les commentaires rabbiniques ou les targumim de Gen 1, 2 entendent la *rûaḥ* planant sur les eaux primordiales soit du vent, soit allégoriquement de l'esprit d'Adam ou du Messie. L'Esprit est considéré principalement comme l'instrument de la révélation prophétique ou comme la force morale qui anime les justes [9]. C'est le même sens éthique qui prédomine à Qumrân [10].

Cependant Strack et Billerbeck eux-mêmes ont soin de noter des exceptions (Jdt 16, 14; Apoc Bar 21, 4) et d'autres textes encore peuvent être cités qui parlent du pouvoir de l'Esprit pour recréer et rendre la vie au monde aux jours du Messie [11]. On peut encore verser

5. Voir spécialement R. Laurentin, *Structure et Théologie de Luc I-II,* Paris, 1957, où l'on trouvera pp. 191-223 une riche bibliographie. De nombreuses études récentes ont rapproché Lc 1, 35 du verset de l'Exode (40, 35 dans la LXX) qui décrit la descente de la Gloire de Dieu sur le Tabernacle. Le verbe ἐπισκιάζειν exprime des deux côtés la présence divine et, comme ce verbe rend l'hébreu *shâkan,* on rejoint le thème de la *shekinah,* de l'habitation divine parmi les hommes dans son Temple et dans le Christ, Temple de la Nouvelle Alliance. Ce rapprochement est suggestif. Il n'éclaire cependant guère notre recherche car cette typologie n'intègre pas le rôle de l'Esprit. Dans la Bible, le thème de l'Esprit n'apparaît pas relié à celui de la *shekinah.*

6. *Theologie des Neuen Testaments* [2], Tübingen, 1954, p. 130.

7. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition,* Londres, 1947, p. 8.

8. Cfr Strack-Billerbeck, I, p. 48.

9. Cfr E. Sjöberg, dans *T.W.N.T.,* VI, pp. 384 s.; C. K. Barrett, *op. cit.,* p. 21.

10. Cfr E. Schweitzer, dans *T.W.N.T.,* VI, pp. 387-389; W. Foerster, *Der Heilige Geist im Spätjudentum,* dans *N.T. Stud.,* 8 (1962), pp. 122-134.

11. « Dieu dit à Israël : Dans ce monde, mon Esprit a mis en vous la Sagesse, mais, dans le monde à venir, mon Esprit vous fera revivre comme il est dit : Je mettrai mon Esprit en vous pour que vous puissiez vivre, Ez 37, 14 » (*Ex*

au dossier Sag 7, 22-27, un texte assez proche de l'époque néotestamentaire où la Sagesse, identifiée à l'Esprit (vv. 22, 25), est décrite comme renouvelant toute chose (v. 27), allusion évidente à Ps 104, 30. L'idée d'un Esprit créateur et vivifiant n'avait donc pas totalement disparu dans le Judaïsme. Faut-il, avec C. K. Barrett, faire le détour par Alexandrie et dire que la notion d'un engendrement par l'Esprit a dû se développer dans « un Judaïsme saturé d'influence hellénistique [12] » ? Ne peut-on simplement supposer que la préférence des rabbins pour le rôle de l'Esprit comme inspirateur des Ecritures et des Prophètes devait être une sorte de déformation professionnelle de scribes, de gens du livre et que, même si chez les lettrés — ceux du Judaïsme officiel comme ceux de Qumrân — elle n'apparaissait guère, la foi biblique en l'Esprit et en son pouvoir vivifiant et créateur devait être encore vivace dans le peuple [13] ?

Au temps du Nouveau Testament, on devait lire encore en Israël les grands textes bibliques sur le rôle de l'Esprit dans la Création nouvelle. A preuve en soient les nombreuses allusions du Nouveau Testament à la vision des ossements desséchés (S. Paul : I Thes 4, 8 = Ez 37, 14; 2 Cor 6, 16 = Ez 37, 27. Apocalypse : 11, 5 = Ez 37, 5, 10; 20, 4 = Ez 37, 1-14; 21, 3 = Ez 37, 27) [14]. L'Eglise primitive n'ignorait pas les textes de l'Ancien Testament annonçant l'intervention de l'Esprit aux derniers jours : ces textes étaient de ceux que les premières générations chrétiennes aimaient méditer. S. Paul particulièrement fait du thème de la nouvelle Création dans l'Esprit une des lignes maîtresses de sa théologie. Rom 8 décrit l'activité de l'Esprit rénovant le monde en la personne du Christ ressuscité et de ceux qui vivent en lui : « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (Rom 8, 11). La vie chrétienne — et d'abord la vie du Christ ressuscité — est vie « pneumatique », vie en l'Esprit et de par l'Esprit (I Cor 15, 44-50). Ce qui est arrivé à la Résurrection est l'accomplissement de la prophétie d'Ezéchiel : Israël, mort en la personne de Jésus, reçoit l'Esprit et sort du tombeau pour vivre d'une vie transformée. Du plan de la chair, Jésus et, en lui, l'humanité passent à la vie selon l'Esprit et sont régénérés, transformés et animés par la Puissance de l'Esprit qui les a désormais péné-

Rabba 48, 102d; cfr *Gen Rabba* 96, 60d; cité par C. K. Barrett, *op. cit.*, p. 21).

12. *Op. cit.*, pp. 23 s.

13. Ainsi, parmi les fresques de la synagogue de Doura-Europos sur l'Euphrate il y avait une représentation de la vision d'Ez 37. Sans doute, les peintures elles-mêmes ne remontent qu'au 3e siècle mais elles devaient reproduire des modèles plus anciens : cfr J. Finegan, *Light from the Ancient Past*, Princeton, 1951, p. 405.

14. Sur les rapports entre l'Apocalypse et Ezéchiel, cfr M. E. Boismard, *L'Apocalypse* (Bible de Jérusalem), Paris, 1950, p. 14.

trés (Rom 8, 14). Ainsi, de par le pouvoir de l'Esprit, le Christ ressuscité devient le « premier-né » de la nouvelle Création (Rom 8, 29; Col 1, 18; Heb 1, 6; cfr Apoc 1, 5) et vivre en lui c'est avoir accès à cette καινὴ κτίσις (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15; cfr Ep 2, 15; 4, 24) entièrement placée sous la mouvance de l'Esprit.

Luc, le disciple de Paul et l'évangéliste de l'Esprit, ne pouvait manquer d'avoir présentes à la pensée ces harmoniques du thème de l'Esprit quand il rapportait la conception de Jésus. Point n'est besoin de chercher ailleurs le fonds d'idées auquel se rattachait, pour lui et ses lecteurs, l'activité vivifiante de l'Esprit aux origines de la vie de Jésus. Il s'agissait bien pour eux de l'Esprit créateur et cela dans la ligne de la tradition biblique la plus authentique. L'Esprit qui descendit sur Marie pour donner naissance au Fils de Dieu était bien l'Esprit qui avait vivifié les os desséchés d'Israël. C'est aussi l'Esprit qui inaugure la Création nouvelle par la Résurrection et, en rappelant son rôle lors de la conception de Jésus, S. Luc retraça aux origines mêmes de Jésus la théologie du nouvel Adam et de la nouvelle Création que Paul et l'Eglise primitive avaient contemplée dans la gloire de la Résurrection.

Pour saisir la similitude que Luc perçut entre l'Incarnation et la Résurrection, conçues toutes deux comme œuvres de la puissance de l'Esprit, il n'est que de comparer Lc 1, 35 et le prologue de l'Epître aux Romains (Rom 1, 3-4). Le parallélisme est si étroit que les deux textes peuvent s'écrire synoptiquement, tous les termes clés du verset de Luc se retrouvant dans le texte de Rom [15]. Les deux textes s'articulent sur les mêmes thèmes, la filiation divine, la Puissance, la Sainteté et l'Esprit. La similitude est encore plus frappante si l'on observe que le contexte aussi est identique puisque celui de Rom (1, 3) comme celui de Lc (1, 32) insistent sur l'origine davidique de Jésus. En Lc comme en Paul, le mystère de Jésus est expliqué par la concomitance d'une hérédité humaine davidique et d'une intervention de l'Esprit et cette intervention de l'Esprit est orchestrée avec les mêmes thèmes des deux côtés.

Il y a là trop de points de contact pour parler de ressemblance fortuite. Il faut sans doute admettre que, rapportant la scène de l'Annonciation, Luc a dû se laisser influencer par la formule paulinienne, ou plutôt par la confession de foi ancienne que Rom 1, 3-4 incorporait. La tradition sur les origines de Jésus que Luc utilisait mentionnait le rôle de l'Esprit Saint. C'était assez pour déclencher une association d'idées dans la pensée de l'évangéliste : il laissa les termes de la confession de foi bien connue déteindre pour ainsi dire sur la tradition

15. Rom 1, 4
ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ
ἐν δυνάμει
κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης

Lc 1, 35
πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ
καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι
διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον
κληθήσεται υἱὸς Θεοῦ

qu'il rapportait. C'est d'ailleurs un trait typique de Luc que sa dextérité à retoucher délicatement un texte pour en faire mieux ressortir les implications théologiques [16].

Ce faisant, Luc reportait à la conception de Jésus ce que Paul avait rattaché à la Résurrection. Pour Paul et l'Eglise ancienne, l'Esprit était le principe de vie de l'éon futur. Parce que l'œuvre du πνεῦμα ζωοποιοῦν, la Résurrection était le commencement de cet éon. Animant le corps du Christ et l'Eglise unie à ce corps, l'Esprit inaugurait le « monde à venir » et en faisait une réalité présente dont déjà les prémices (ἀπαρχή : Rom 8, 23) ou le gage (ἀρραβών : 2 Cor 5, 5; 1, 22) nous sont donnés. C'est le même πνεῦμα ζωοποιοῦν que Luc voit à l'œuvre dans la conception du nouvel Adam et dans la nouvelle Genèse. Dès l'Incarnation, l'Esprit vivifiant exerçait son œuvre et produisait en Jésus la transformation eschatologique de l'humanité. Ainsi, avec la venue du Christ en ce monde, les temps eschatologiques ont commencé. L'Esprit est donné et a commencé à insuffler une vie nouvelle. Il crée en Jésus une humanité rénovée qui a accès à la vie des enfants de Dieu, délivrée du joug du démon, animée de la δύναμις divine. Jésus est la tête de file dans cette nouvelle existence (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς : Act 3, 15), le chef qui communique aux siens ce qu'il fut le premier à recevoir. Engendré de par l'Esprit, Jésus ouvre la voie vers ce nouveau monde où ne règnent plus la chair et ses misères mais la Puissance de l'Esprit et la joie des enfants de Dieu.

II. LA VIERGE

Ce qui se passe obscurément dans l'arcane du sein de la Vierge à l'Annonciation, c'est donc le mystère qui allait se manifester glorieusement au matin de Pâques. Dans la résurrection de Jésus et dans sa conception, c'est le même Esprit opérant la même œuvre. Dans le tombeau comme dans le sein virginal, le πνεῦμα ζωοποιοῦν inaugure la καινὴ κτίσις.

L'analogie avec la Résurrection donne la raison de la virginité de la Mère du Seigneur. Il convenait que celle-ci soit vierge pour la même raison pour laquelle il fallait que la naissance du Premier-Né en la nouvelle Création se fasse par une résurrection d'entre les morts. Dans le système paulinien, c'est la Croix qui représente le dépouillement absolu, la « kenôsis » de Jésus renonçant à toute forme de puissance et de gloire charnelles (Phil 2, 7). En Lc, c'est le sein virginal de Marie qui représente la faiblesse de la chair.

Certes il est permis de se demander si réellement Luc perçut cette analogie entre la virginité de Marie et la mort de Jésus. Ayant vu

16. Cfr E. Osty, *L'Evangile selon saint Luc* (Bible de Jérusalem), Paris, 1948, pp. 10-24.

dans l'Esprit le principe de vie nouvelle et dans la conception de Jésus une anticipation de la Résurrection, a-t-il compris aussi que la virginité de Marie était déjà une participation proleptique au mystère de la mort du Christ? A-t-il bien vu dans le sein virginal le type de la Croix?

Bien que l'idée apparaisse au premier abord plutôt forcée, il n'est pas exclu que Luc l'ait perçue consciemment.

Il considérait la virginité comme une des formes de participation à la Passion du Seigneur (Lc 14, 26; 18, 29) [17]. Il ne serait donc pas surprenant qu'il ait donné aussi ce sens à la virginité de Marie.

De plus le symbolisme occupe un place importante dans l'Evangile de l'Enfance de Luc. Comme l'Evangile lui-même et le récit de la tentation, les deux premiers chapitres de Lc sont construits sur le modèle de l'Ascension à Jérusalem : dès le début, les événements de la vie du Seigneur semblent « emportés par une force mystique vers Jérusalem, le théâtre de sa Passion et de son triomphe [18] ». Le récit de la naissance part de Galilée et se conclut à Jérusalem, plus précisément au Temple où l'Enfant se manifeste à la fois comme « signe de contradiction » et « lumière qui éclaire les nations » (2, 32. 34). N'est-ce pas déjà le sens paradoxal du mystère pascal? A la suite de quoi, le récit de l'Enfance reprend de nouveau Jésus en Galilée pour l'amener encore au Temple et cela au cours d'une fête de Pâque où il disparaît pour reparaître le troisième jour « auprès de son Père » (2, 49) [19]. Il serait bien étonnant que Luc et ses lecteurs n'aient pas perçu dans ces faits une préfiguration de la dernière Pâque. Comme la tentation au désert (Lc 4, 13), l'évangile de l'Enfance est une anticipation du καιρός, du moment fixé par le plan divin pour la pleine réalisation du mystère de salut. S'il est exact que l'évangile de l'Enfance soit ainsi sous-tendu par une typologie pascale et si, pour Luc, la virginité est une participation à la Passion tandis que l'intervention de l'Esprit lors de la conception de Jésus anticipe la Résurrection, il devient hautement probable que Luc ait vu la Croix se profiler derrière le mystère de la fécondité virginale de Marie. La virginité féconde de Marie annonce la mort vivifiante de Jésus. La Vierge, comme la Croix, représente la faiblesse de la chair transformée en puissance par l'action de l'Esprit de vie. Le binôme Vierge-Esprit est en ce cas, en Lc, le correspondant de l'antithèse chair-Esprit en Paul.

Que si l'on hésite à attribuer à Luc un paulinisme si explicite et si conséquent, il n'en reste pas moins que, même indépendamment de

17. Cfr notre article, *Christian Celibacy and the Cross*, dans *Scripture*, 14 (1962), pp. 1-11.

18. E. Osty, *op. cit.*, p. 18. Sur les références à la Passion en Lc 1-2, voir R. Laurentin, *op. cit.*, pp. 15, 31 s.

19. Voir discussion de ce texte et bibliographie dans R. Laurentin, *op. cit.*, p. 143.

toute influence paulinienne et sans aucun rapport avec le thème théologique de la chair, le virginité de Marie, dans l'Evangile de l'Enfance, signifie pauvreté et impuissance.

C'est bien le sens que, dans le *Magnificat* en particulier, Marie donne à sa virginité quand elle chante sa faiblesse et la Puissance du Très-Haut.

Dans le contexte où il est donné, en rapport avec la salutation d'Elisabeth (Lc 1, 43), le *Magnificat* est évidemment le chant d'exultation de la jeune mère pour la fécondité surnaturelle que Dieu lui a accordée. Comme dans le Ps 113, c'est « la mère qui se réjouit en (son) fils » d'autant que ce fils est le Messie (1, 34), le Fils de Dieu (1, 35), le Seigneur (1, 43).

Pour décrire le miracle de cette fécondité, tout le cantique souligne le contraste entre les « merveilles » faites par le Seigneur et la « bassesse de sa servante ». De verset en verset, il reprend le paradoxe d'une pauvreté faite riche, d'une misère rendue bienheureuse. Dans le contexte d'un hymne de remerciement d'une vierge rendue féconde, la « merveille » faite par Dieu ne peut être que celle de cet engendrement miraculeux. Par contraste, la « bassesse », l'humble position, on dirait presque l'humiliation (ταπείνωσις : v. 48) [20] de la servante ne peut être que celle d'être vierge, c'est-à-dire naturellement privée des joies de la maternité. La ταπείνωσις de Marie en 1, 48 correspond à l'ὄνειδος, à l'opprobre qu'Elisabeth voyait attaché à sa stérilité en 1, 25.

On peut être surpris de voir Marie attacher une valeur si négative à sa virginité. Cela correspond bien pourtant à l'opinion courante en Israël en ce temps là. La femme n'était pas grand'chose dans l'Orient ancien et les Hébreux n'avaient guère plus d'esprit chevaleresque que leurs voisins. La femme n'avait de valeur que comme mère à tel point que parfois elle était appelée par métonymie *« raḥam »* (ventre) (Jug 5, 30) [21]. Autrement dit, ce qu'Israël estimait et respectait dans la femme, c'était la maternité et non pas la féminité. Qu'était-ce donc qu'une vierge, sinon une « fille », une femme non encore mariée et qui n'avait donc pas encore atteint ce qui constituait sa raison d'être. Comme la stérilité, la virginité était une déficience, une cause de mépris.

Ce sens de la virginité ressort encore plus clairement si l'on ajoute la remarque que le *Magnificat* s'inspire de très près du cantique d'Anne, au début du livre de Samuel (Lc 1, 46 = I Sam 2, 1; Lc 1, 48 = I Sam 1, 11; Lc 1, 52 = I Sam 2, 7; Lc 1, 53 = I Sam 2, 5) et, dans le cas d'Anne, il est dit en propres termes que sa ταπείνωσις (I Sam 1, 11; 2, 7), sa misère, consiste à être sans en-

20. Le mot ταπείνωσις est un des mots les plus forts du vocabulaire de la pauvreté dans l'Ancien Testament. Il ne signifie pas humilité mais humiliation, correspondant presque toujours à l'hébreu *'oni*, détresse, misère.

21. Il en est de même dans la stèle de Mesha, ligne 17 : cfr J. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, I-II, Londres, 1926, pp. 70, 508. Rabbi Yuda disait : « On doit dire chaque jour trois bénédictions : Béni soit Celui qui ne m'a pas fait païen, ni femme, ni ignorant » (cité par J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques des Deux Premiers Siècles Chrétiens*, Rome, 1955, p. 116, n° 493. Voir aussi dans le même ouvrage les textes n°s 911 et 1590).

fants. Marie se compare à Anne. Son « humiliation » de vierge est analogue à celle d'Anne la stérile. En juive authentique, elle ne considère pas sa virginité comme une qualité, un titre de gloire ou de mérite, mais comme un anéantissement, une forme d'indigence, une condition humiliée.

C'est ce que Marie expose dans le *Magnificat*. Vierge, elle était humiliée mais son opprobre a été enlevé. Elle était méprisée mais maintenant elle est proclamée bienheureuse (1, 48). Pauvresse, elle a été exaltée (1, 52) ; miséreuse, elle est comblée (1, 53). Selon le cantique de Marie, ce qui s'est passé en la Vierge n'illustre pas tant sa vertu personnelle, sa pureté rayonnante que la miséricorde divine (1, 54) ainsi que l'annonçaient les promesses divines (1, 55).

La virginité de Marie, dans l'optique de Lc 1-2, est donc pauvreté totale, privation non seulement des biens de ce monde mais même de ce qui donnait aux Juives leur raison d'être et le droit au respect.

La venue de l'Esprit sur Marie, ce sera par conséquent la rencontre de Dieu et du Pauvre, la Puissance divine choisissant pour s'exercer « ce qu'il y a de faible... ce qu'on méprise... ce qui n'est rien » (I Cor 1, 27 s.) comme le disait S. Paul, résumant ainsi en quelques mots une des grandes lois de l'action divine. La Puissance de Dieu a une prédilection spéciale pour ce qui est faible et impuissant. Tout l'Ancien Testament est animé par ce paradoxe du pouvoir du faible, de l'exaltation du pauvre, de la fécondité de la délaissée. Finalement ce paradoxe atteint sa forme la plus violente dans le « scandale de la Croix », cette « faiblesse de Dieu plus forte que les hommes » (I Cor 1, 23, 25).

Ainsi faut-il comprendre la virginité de Marie. Sa valeur est analogue à celle de la mort de Jésus. Dans la théologie de l'évangile de l'Enfance, et même si Luc ne fut pas conscient de l'analogie, la virginité de Marie joue le rôle de la Croix dans la théologie paulinienne. La ταπείνωσις de la Vierge prend tout son sens dans sa similitude avec l'ἐταπείνωσεν du Calvaire (Phil 2, 8). Elle n'est pas bonne en elle-même car, d'elle-même, elle n'est qu'abaissement, humiliation. Comme la mort du Christ ne serait rien sans la Résurrection, la virginité de Marie, pour l'évangéliste, n'aboutirait à rien et ne serait que pure misère sans l'intervention vivifiante de l'Esprit.

Certes, comme la mort du Christ, la virginité de Marie n'a pas qu'une valeur négative. Elle n'est pas simple privation : elle est riche déjà de tout le détachement, l'abandon à Dieu en quoi doit se résoudre l'attitude de l'homme conscient de sa faiblesse dans ce monde marqué par la mort. La virginité de Marie est pauvreté, mais pauvreté au sens biblique du mot. Le thème biblique de la pauvreté dit bien plus que dénuement. Il est sous-jacent au développement religieux de l'Ancien Testament et, avant d'aboutir à la pauvreté de Jésus et à l'humilité de la Croix, il en a déjà la densité spirituelle. Telle qu'elle fut vécue par les grandes figures bibliques que furent Jérémie, Job, les opprimés

des Psaumes, le Serviteur souffrant d'Is 52-53, elle signifie sans doute renoncement à tout espoir humain mais aussi et surtout « en sa profondeur dernière,... 'désistement radical' (Régamey), humilité totale et, en conséquence, confiance éperdue devant Dieu [22] ». C'est dans la ligne de cette pauvreté que s'inscrit la virginité de Marie : son abaissement est celui des Pauvres de Yahvé. Sa virginité est une forme de cette pauvreté qui est « foi abandonnée, confiante et joyeuse; elle est proche de l'humilité, elle se résume en une attitude d'attente religieuse... Elle est silence, disponibilité, vide, appel [23] ».

Mais précisément, il n'y aurait que frustration et trompe-l'œil si cet appel et cette attente n'avaient un objet. Ce n'est qu'un moule en creux : il ne vaut que par ce qu'on y coule. La virginité de Marie, cette pauvreté si riche de foi et d'espérance, est le moule dans lequel s'inscrit déjà par préordination et va se couler en réalisation l'intervention de l'Esprit.

Dans l'évangile de l'Enfance, la virginité de Marie n'est donc pas une vertu qui aurait sa valeur propre. Luc ne décrit pas, en Marie, une forme héroïque de la vertu de chasteté. Ce qu'il voit en elle, c'est un radicalisme de foi et d'espérance, totalement dépouillées de confiance en la créature, totalement abandonnées en Dieu. La virginité de Marie n'a pas tant valeur de vertu morale que de vertu théologale. Elle manifeste une attitude devant Dieu plutôt qu'un effort de purification. Elle représente l'homme qui ne compte plus sur la chair, qui ne met pas son espoir en ce monde. Elle peut se comparer au néant sur lequel l'Esprit planait aux origines. Ou plutôt parce qu'elle est un néant qui serait conscient de soi et se renoncerait à soi-même, elle a une valeur analogue à la mort du Christ.

III. FECONDITE SPIRITUELLE DE LA VIERGE

Dans le texte de Luc, la Vierge et l'Esprit évoquent donc respectivement la Croix et la Gloire. Dans le sein de Marie, c'est déjà, comme au tombeau, la Puissance divine qui s'exerce sur la faiblesse de la chair pour faire naître le Premier-Né de la Nouvelle Création. Quand il raconte l'Annonciation, Luc n'entend pas tellement raconter un prodige que décrire l'avènement du monde régénéré. La fécondité virginale de Marie n'est pas seulement miraculeuse : elle est « spirituelle ». Œuvre de l'Esprit, elle inaugure l'ère de l'Esprit et la vie en l'Esprit. Né de Marie, l'enfant sera sans doute fils de David et d'Adam mais aussi, parce que né de l'Esprit, il sera animé d'une vie nouvelle : il sera Fils de Dieu.

C'est ce que dit la seconde partie de Lc 1, 35, un texte difficile qu'il

22. A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, p. 154.
23. *Ibid.*, p. 153.

faut lire, croyons-nous, dans l'optique du contexte théologique que nous avons retracé.

En Lc 1, 35b, après avoir annoncé l'intervention de l'Esprit, l'ange conclut : « C'est pourquoi (διὸ καὶ) le saint enfant qui va naître sera appelé Fils de Dieu ». Le texte semble très net : la filiation divine de Jésus sera la conséquence de la venue de l'Esprit. Cela ne laisse pas de susciter un problème sérieux et bien de l'encre a coulé pour expliquer le sens de ce διὸ καὶ et préciser le lien de conséquence qui unit le rôle de l'Esprit et la filiation divine de Jésus [24]. En quel sens peut-on dire que Jésus est le Fils de Dieu parce que né miraculeusement d'une vierge, de par l'Esprit?

Les commentateurs entendent d'ordinaire cette filiation divine de la filiation éternelle du Verbe et ont dès lors peine à expliquer comment la façon dont l'Incarnation s'est produite a pu avoir quelque rapport avec la relation éternelle du Fils et du Père.

C'est forcer le texte que de vouloir lui faire dire que la naissance virginale fera seulement connaître Jésus comme Fils de Dieu [25]. C'est s'opposer à la grammaire — et à la logique — que de traduire καὶ par « également » et supposer que le mode miraculeux de la naissance de l'enfant n'est qu'une des raisons subsidiaires — et des moins importantes — pour lesquelles Jésus sera déclaré Fils de Dieu [26]. D'autres traduisent : « C'est pourquoi l'enfant à naître sera appelé saint, Fils de Dieu » et soulignent que le « c'est pourquoi » porte directement sur la sainteté spéciale de l'enfant, la filiation divine n'étant qu'une précision surajoutée qui ne dépendrait pas bien nettement du διὸ καὶ [27]. Mais outre qu'une telle traduction ne se recommande guère, on ne voit pas pourquoi, de deux qualificatifs juxtaposés et dépendant d'une même conjonction, l'un dépendrait strictement et l'autre seulement de façon vague.

L'explication du P. Lyonnet a l'avantage de prendre les mots au sens obvie et de ne pas avoir recours à des acrobaties grammaticales ou logiques pour concilier le dogme et le texte. Le verbe ἐπισκιάζειν évoquant le thème de la présence divine, le sein de Marie allait devenir « le Tabernacle de Dieu même, l'unique endroit de la terre où Dieu allait demeurer », et, précisément pour cela, « l'enfant à naître doit être Fils de Dieu... non seulement être divin mais Dieu » [28] puisqu'en lui va être accompli le mystère du Temple. Cette explication est satisfaisante si l'on accepte d'articuler tout le texte sur le verbe ἐπισκιάζειν et de voir, dans cette allusion au thème de la *Shekinah*, le mot clef qui explique tout le verset, voire tout l'épisode. Mais n'est-ce pas faire porter un poids trop lourd à une allusion? Le texte de Lc 1, 35 met en avant explicitement un groupe de thèmes qui appartiennent au cœur même de la pensée lucanienne et de la christologie primitive. Il serait donc bien risqué de faire reposer tout le mouvement de la phrase en Lc 1, 35 sur les implications possibles d'une allusion alors que l'auteur met en pleine évidence une série de thèmes qu'il considère manifestement comme essentiels.

---

24. Pour une discussion élaborée de la question, voir A. Médebielle, art. *Annonciation*, dans *S.D.B.V.* 1, col. 275-278; 290-294.

25. « Διὸ explicari debet de causa cognitionis Filii Dei » : J. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 71.

26. Cfr P. Bover, « *Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei, Lc 1, 35* », dans *Biblica* 1 (1920), p. 94.

27. A. Médebielle, *art. cit.*, col. 292-294.

28. S. Lyonnet, *Le Récit de l'Annonciation et la Maternité Divine de la Sainte Vierge*, dans *Ami du Clergé*, 66 (1956), pp. 45 s.

En fait le sens obvie de Lc 1, 35 est bien que, parce que né de l'Esprit, l'enfant sera Fils de Dieu. On ne peut donc pas entendre ce verset de la filiation ontologique et éternelle du Verbe au sein de la Trinité. Comme le dit Lagrange en conclusion de son étude de ce verset : « Il vaut mieux reconnaître que le texte ne donne pas toute la doctrine de l'Incarnation que d'en forcer le sens [29] ». Mais si ce n'est pas au sens ontologique que Jésus est appelé Fils de Dieu, comment faut-il comprendre ce titre?

Si, comme nous l'avons suggéré, Lc 1, 35 est à rapprocher de la confession de foi sous-jacente à Rom I, 3-4 et en dépend même en partie, il s'ensuit que, dans le message de l'Annonciation, Jésus est décrit comme Fils de Dieu dans le même sens que dans la formule ancienne. Au v. 4, cette profession de foi présente Jésus « établi Fils de Dieu en puissance de par sa résurrection ». Il ne peut s'agir de Jésus selon sa divinité mais bien selon son humanité. Par son exaltation, le Christ rejoint dans son humanité la dignité divine qui était sienne quand il préexistait auprès du Père, dès avant l'Incarnation (v. 3). Cette humanité sera désormais le temple de la divinité, sera pénétrée de la Puissance divine et irradiée de la Gloire de Dieu (cfr Phil 2, 5-9). C'est donc l'homme Jésus qui, par sa résurrection, naît « dans l'ordre de l'Esprit », devient « pneumatique », divin. En ce sens aussi, l'Eglise primitive avait vu Jésus « devenir » Fils de Dieu à la Résurrection (Act 2, 36). En colorant le dialogue de l'Annonciation avec les thèmes de la confession de foi ancienne, Luc voyait dans la conception le moment de cette investiture divine de l'humanité de Jésus. De par sa naissance virginale ou plutôt « spirituelle », Jésus était Fils de Dieu non au sens ontologique et intemporel mais au sens concret et sotériologique. Dès sa conception, Jésus était, de façon cachée, ce que l'action de l'Esprit allait manifester à la Résurrection. Dans son humanité, il était Fils de Dieu, irradié de la Gloire divine et animé par la Puissance du Très-Haut.

On trouve en Jn 1, 12-13 un autre texte qui pourrait peut-être éclairer le rapport qui existe entre la filiation divine de Jésus et le mode surnaturel de sa génération.

---

29. *Evangile selon Saint Luc*[8], Paris, 1948, p. 36. Il va sans dire que le sens sotériologique de l'expression Fils de Dieu, tel que nous le proposons pour Lc 1, 35, n'en épuise pas la signification. Il est évident que le titre de Fils de Dieu, non seulement dans Jn mais aussi dans les Synoptiques (Mt 11, 27; Lc 10, 22) a, dans la bouche de Jésus, des harmoniques qui évoquent une relation ontologique et transcendentale du Christ avec le Père. Dans le Nouveau Testament, et déjà dans l'Ancien, la compréhension du titre de Fils de Dieu est très étendue. Entre le sens moral (Sag 18, 13) et le sens ontologique, il y a place pour toute une gamme de nuances et, pour chaque texte où le titre est employé, il s'agit d'en préciser les connotations exactes. Que, en 1, 35, Luc ait perçu que la filiation temporelle de Jésus s'enracinait dans une filiation éternelle, c'est bien vraisemblable de la part d'un disciple de Paul. Mais ce n'est là qu'un arrière-plan : le sens direct ne va pas si loin.

On connait les problèmes de critique textuelle que ce texte pose. La leçon courante lit : « Il a donné pouvoir d'être appelés enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, ceux que ni sang, ni vouloir de la chair, ni vouloir d'homme, mais Dieu a engendrés ».

Mais il appert de nombreux témoignages que certaines sections, au moins, de l'Eglise ancienne lisaient le texte au singulier : « ... à ceux qui croient en son nom, *lui* que ni sang, ni vouloir de la chair, ni vouloir d'homme, mais Dieu a engendré » [30].

Il est vrai qu'aucun Ms. grec ne donne ce texte au singulier. Mais n'a-t-on pas le droit de préférer au témoignage des mss, pour la plupart relativement tardifs, le témoignage indirect de la littérature la plus ancienne? Plusieurs études récentes ont mis en relief la valeur de ce témoignage [31]. Et si la découverte du papyrus Bodmer n'a pas confirmé directement la leçon patristique de Jn 1, 13, elle a au moins justifié l'intérêt porté aux versions et aux citations puisque le P. Boismard a pu dresser une liste de 49 leçons ignorées des mss grecs où le texte de P 66 vient confirmer le témoignage des Pères et des versions [32].

Si l'on accepte la leçon au singulier pour Jn 1, 13, le parallélisme avec Lc 1, 35 devient si évident qu'on peut même se demander s'il n'y a pas une réelle parenté littéraire entre les deux textes [33]. En ce cas, on est bien en droit de chercher en Jn 1, 13 des éclaircissements sur Lc 1, 35. Jn 1, 13, lu au singulier, fait au moins allusion à la naissance virginale et en explique la signification.

Jésus est bien né d'une femme. S. Jean accepterait Gal 4, 4 et, de fait, il se plaît à répéter que Marie était la mère du Seigneur (2, 1. 3. 5. 12; 19, 25. 26). Cette naissance prouve l'enracinement du Verbe dans la chair. Mais toute humaine et réelle qu'elle ait été, elle n'est pas de l'ordre de la chair. La mère du Sauveur était vierge : sans le dire en propres termes, Jean le suppose quand il dit que Jésus n'est pas né du sang ni de la volonté de la chair.

Qu'on se souvienne que, selon la mentalité hébraïque, le rôle de la

---

30. Ces témoins sont, pour la Vet. Lat., le codex Veronensis et le Liber Comicus, parmi les versions syriaques, plusieurs Mss de la Peschitta et le palimpseste de Dureton, parmi les Pères, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et peut-être aussi Ignace d'Antioche et Justin. J. Duplacy (*Où en est la Critique Textuelle du Nouveau Testament?*, Paris, 1959, p. 52, n. 238) y ajoute l'*Indiculus* du Ps. Jérôme (*P.L.*, 81, 639).

31. M. E. Boismard, *Critique Textuelle et Citations Patristiques*, dans *Revue Biblique*, 57 (1950), pp. 401-408; même auteur, *Le Prologue de Saint Jean*, Paris, 1953, pp. 56-65; F. M. Braun, *Qui ex Deo natus est (Jean 1, 13)*, dans *Aux Sources de la Tradition Chrétienne, Mélanges offerts à M. Maurice Goguel*, Paris, 1950, pp. 11-13; même auteur, *La Mère des Fidèles, Essai de Théologie Johannique* [2], Tournai-Paris, 1954, pp. 33-38. Voir cependant la position opposée de A. Houssiau, *Le Milieu Théologique de la Leçon* ἐγεννήθη *dans Jo 1, 13*, dans *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica*, II, Paris-Gembloux, 1959, pp. 170-188.

32. *Le Papyrus Bodmer II*, dans *Revue Biblique*, 64 (1957), pp. 391-393.

33. Le plus simple serait de supposer que Jean connaissait Lc et l'a utilisé. F. M. Braun, *La Mère des Fidèles*, p. 29, pense qu'il s'agit plutôt d'une dépendance mutuelle. C'est aussi, en général pour les deux évangiles de Lc et Jn, l'opinion de D. Mollat, *L'Evangile et les Epîtres de Saint Jean* (Bible de Jérusalem), Paris, 1953, p. 39.

femme, dans la conception des enfants, était purement passif. L'initiative vient entièrement de l'homme : c'est lui qui « prend » femme, « va » à elle, la « connaît ». Et quand l'enfant naît, c'est le « nom » du père qui revit (cfr 2 Sam 14, 7; Dt 25, 5-10), c'est la « maison » du père qui s'affermit et c'est la « semence », la lignée paternelle qui se continue [34].

Naître d'une vierge, c'est donc certes naître dans la chair mais non pas de la chair ni pour la chair; c'est naître en dehors de toute initiative et de toute lignée humaines, comme représentant d'une famille qui n'appartient pas à ce monde.

Né d'une vierge, c'est-à-dire sans principe actif humain de génération, Jésus vient d'en haut (Jn 3, 31). Il ne vient pas pour continuer une famille de ce monde mais pour amorcer la descendance des enfants de Dieu et le « nom » qu'il porte n'est pas le nom d'une lignée d'homme mais celui de Dieu même (cfr Phil 2, 9; Heb 1, 4). Fils d'Abraham, il l'est sans doute mais cela n'importe guère en comparaison avec son ascendance divine (Jn 8, 33-38; 53-58). Si « celui qui est de la terre est terrestre » (Jn, 3, 31), lui ne l'est pas. Il est « esprit », au sens biblique du terme : il appartient, et de façon suréminente, à l'ordre du monde rénové par l'Esprit (cfr Jn 6, 53-63) car il est né de l'Esprit et « ce qui est né de l'Esprit est esprit » (Jn 3, 6).

Aux origines de Jésus, le principe actif de génération fut l'Esprit et, dans cette opération, l'Esprit agit en tant qu'Esprit. Son action n'eut rien de théogamique; elle ne fut pas charnelle; elle ne fut pas destinée simplement à suppléer le principe masculin. Elle fut proprement « spirituelle ». Dans la conception de Jésus, ce ne fut pas seulement le mode qui fut miraculeux et surnaturel. L'acte de génération avait en lui-même une consistance spirituelle. Le principe actif de génération étant divin, l'issue le fut aussi. Elle inaugura un ordre nouveau d'existence, spirituel, venu d'en haut, divin. C'est cet ordre nouveau que Jésus contenait en lui-même. Tout en étant dans la chair, il n'appartenait pas à la chair : la faiblesse de sa chair rayonnait de la Gloire du Fils de Dieu. Son humanité était le Temple de cette Gloire (Jn 1, 14).

En Lc 1, 35 et, si l'on accepte la leçon patristique, en Jn 1, 13, Jésus est donc décrit comme Fils de Dieu en ce sens que, le premier et par excellence, — d'autres textes diront que c'est par droit de génération éternelle —, il reçoit la vie divine en son humanité. Sa chair, tabernacle de Dieu, est habitée par la Sagesse, la Puissance et la Gloire du Père et ainsi elle devient source de vie pour tous ceux qui croient en lui et le reçoivent.

34. Cfr J. Pedersen, *op. cit.*, pp. 68-74. Saint Thomas encore consacre tout un article de la Somme Théologique (III, q. 32, art. 4) pour expliquer que la Vierge n'a rien fait de façon active dans la conception du corps du Christ puisque, dit-il, « tota virtus activa est ex parte maris, passio autem ex parte feminae ».

Cela donne le sens profond de la conception virginale. Faite dans la chair mais non pas par le pouvoir de la chair, elle se situe à un niveau distinct. Selon la chair, le sein qui porta Jésus était inerte. En Marie, la fécondité humaine s'était renoncée à elle-même et voici qu'en réponse l'Esprit crée un nouvel ordre de fécondité qui transcende les aspirations, les réalisations et aussi les limites de la fécondité humaine. En la Vierge, la fécondité charnelle a reconnu sa faiblesse et disparaît : la fécondité de l'Esprit se manifeste. C'est plus qu'un prodige, c'est une étape dans l'économie du salut. Le vieil ordre de la chair laisse place à la nouvelle création selon l'Esprit. Par la conception virginale de Jésus, c'est un monde nouveau qui commence et la vie selon l'Esprit qui fait irruption dans la chair. Cette vie est vie divine que ni la chair ni le sang ne peuvent donner et que nulle génération humaine ne peut communiquer. On n'y naît que « d'en haut » (Jn 3, 3), par l'infusion de l'Esprit (Jn 3, 5). C'était pour déposer cette vie nouvelle dans la chair que l'Esprit était descendu sur Marie et la gloire de Marie fut d'avoir accepté de n'être que pur abandon à cette activité d'en haut [35].

Pour unique qu'elle ait été, la virginité féconde de Marie n'est donc pas un cas isolé, une espèce de météore tombé en terre biblique de quelque ciel hellénistique ou féerique. Elle a ses racines profondes dans l'histoire du salut. Elle exprime une vérité vers laquelle l'Ancien Testament déjà s'orientait obscurément en voyant les naissances sur-

35. « Le Saint-Esprit est venu en Marie... C'est pourquoi ce qui est né est saint et fils du Dieu Très-Haut, Père de tout, qui a opéré son incarnation et a manifesté la nouvelle génération, afin que nous héritions de la vie par cette génération comme nous avions hérité de la mort par la première... Et c'est pourquoi, à la fin, non par la volonté de la chair, ni par la volonté de l'homme, mais par le bon plaisir du Père, ses mains ont vivifié l'homme, pour qu'Adam devienne à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Commentant ce texte de saint Irénée (*Adv. Haer.*, V, 1, 3), A. Houssiau conclut : « L'allusion à Jo 1, 13 est... ambiguë ou plutôt ambivalente; le texte s'applique à la fois au Christ et aux chrétiens. Mais l'intérêt se porte avant tout sur le problème anthropologique, c'est-à-dire sur la génération spirituelle du croyant » (*op. cit.*, pp. 180 s.). Nous croyons précisément que cet « intérêt anthropologique », sans exclure l'application du texte à Jésus, correspond au sens le plus profond non seulement de Jn 1, 13 mais aussi de Luc 1, 35. Et même si c'était la leçon au pluriel qui était authentique en Jn 1, 13, l'autre texte aurait au moins valeur de témoignage patristique en faveur de l'interprétation proposée ici : derrière les enfants de Dieu, les Pères voyaient se profiler l'image du Fils de Dieu et le type de notre génération spirituelle est contenu dans la conception surnaturelle de Jésus. En quelques pages très intéressantes, E. Hoskyns, tout en acceptant la leçon au pluriel pour Jn 1, 13, a montré le lien intime qui unit, pour saint Jean, la régénération spirituelle des croyants et la conception virginale, lien qui explique la transition du v. 12 au v. 14 : « L'Evangéliste emploie une phraséologie qui s'appliquait en fait à la naissance virginale ou y faisait clairement allusion. Ainsi il l'appliquait et la transposait au miracle de la régénération spirituelle du chrétien mais de telle façon que la référence à la naissance miraculeuse de Jésus soit conservée et impliquée ». La conclusion est que « the singular *was born* is a corruption of the text, but a corruption that is neither unnatural nor unintelligent » (*The Fourth Gospel*, edited by F. N. Davey, Londres, 1947, pp. 165 s.).

naturelles marquer continuellement le développement du plan divin. Pour faire l'œuvre de Dieu, le pouvoir de la chair ne suffit pas et, pour bien montrer que toute l'histoire d'Israël est œuvre divine et continuelle Election, la race d'Abraham apparaît, dès les origines, comme une lignée qui se propage non selon la chair mais selon la Promesse, selon l'Esprit. Telle était déjà la leçon de la naissance d'Isaac telle que S. Paul la comprenait (Gal 4, 22-31 ; Rom 4, 13-17 ; 9, 6-12). Déjà l'Ancien Testament donnait à « entendre qu'il y a deux postérités de Juda et deux races, comme deux maisons de Jacob : l'une est née du sang et de la chair, l'autre de la foi et de l'Esprit [36] ».

Enraciné dans le mystère de l'élection des pauvres et encore plus dans celui du pouvoir vivifiant de la Croix, le mystère de faiblesse et de puissance contenu dans la maternité virginale de Marie a valeur universelle. Dans la vie de l'Eglise, il va s'étendre au monde entier.

IV. FECONDITE SPIRITUELLE DE L'EGLISE

Préfigurée en Sara et réalisée en Marie, la fécondité selon l'Esprit va prendre, en l'Eglise, ses dimensions universelles.

L'Eglise aussi est la stérile qui devient mère (Gal 4, 24). Comme Marie, l'Eglise est la Vierge qui rencontre l'Esprit (cfr Apoc 22, 17) et, dans cette rencontre, devient la Mère des vivants, le lieu où se développe la καινὴ κτίσις, le sein où naît l'homme nouveau. En elle, l'œuvre de l'Esprit s'irradie dans la chair et, par les sacrements, le monde est transformé et passe de la vie charnelle à la vie selon l'Esprit.

Tel est sans doute le sens latent de l'épisode de Marie au Calvaire dans l'évangile de Jean (19, 25-27).

S'il est exact que tout le IV[e] évangile entend « retracer la ligne qui joint le Christ de l'histoire au Christ Seigneur de la communauté » chrétienne [37] et que, par conséquent, les faits de la vie du Seigneur contiennent en eux-mêmes une relation profonde avec le développement ultérieur de l'histoire du salut [38], on est en droit de voir un symbole de l'Eglise en Marie, la « femme » associée à l'œuvre du salut (Jn 2, 1-11) et constituée mère du Disciple à l'heure de l'Exaltation (Jn 19, 25-27). Marie, unie de toute sa foi à l'anéantissement du Calvaire, reçoit l'Esprit, représenté par l'eau coulant du côté de Jésus (Jn 19, 34-37 ; cfr 7, 38-39), pour le communiquer aux disciples et étendre sur eux sa maternité spirituelle. Ainsi l'Eglise se tient en permanence avec Jésus au Calvaire ; elle en partage la déréliction et communie à tout ce que la Croix représente de dépouillement et d'impuis-

36. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 135, 1 (cité par A. Houssiau, *art.* cit., pp. 173 s.).
37. O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* [2], Zürich, 1950, pp. 38 s.
38. *Ibid.*, p. 56.

sance dans l'ordre humain. Et voici que, sur elle, descend l'eau de l'Esprit qui la féconde et, coulant d'elle par les sacrements, en fait la Mère d'où naît, dans le Christ qu'elle porte, la Création rénovée. La Vierge, participant pleinement aux affres de la Passion et recevant les prémices du don de l'Esprit, c'est l'Eglise prolongeant en ce monde la Croix et sa puissance vivifiante [39].

Si l'on estime que c'est là bien trop de symbolisme pour un évangile, que l'on se réfère à l'Apocalypse, un livre où l'emploi du symbolisme est plus évident. On y trouve au ch. 12 la description d'un « signe » qui rappelle en bien des points l'épisode de Marie au Calvaire et a certainement trait au thème de la maternité spirituelle (vv. 2, 5, 17).

Ce chapitre a été souvent commenté et de bien des façons [40]. Qui est cette femme en travail, à la fois souffrante et glorieuse, qui se dresse comme un « signe » sur la période finale de l'histoire du salut? Est-ce Marie ou l'Eglise? La difficulté d'une interprétation collective qui verrait dans la « femme » l'Eglise seulement, c'est le fait que la pensée de l'auteur semble se porter sur le Christ personnel ainsi qu'il ressort des vv. 5 (avec son allusion au Ps 2, 9) et 17 (où l'on distingue nettement « le reste des enfants » d'avec le premier enfant qui ne peut donc être que Jésus). Et si le premier enfant est Jésus, il est difficile de penser que l'auteur de l'Apocalypse ait pu parler de sa mère sans évoquer Marie.

Mais par ailleurs, « la description faite par l'auteur de l'Apocalypse de la naissance du Messie ne convient d'aucune façon à l'événement de Bethléem [41] ». Ce ne sont pas seulement les souffrances de la mère qui ne correspondent pas au dogme de la virginité *in partu* et au récit de Luc, c'est la signification apocalyptique de ces souffrances, l'atmosphère d'angoisse qui les entoure qui ne cadre pas avec l'ambiance joyeuse du mystère de Bethléem.

La solution suggérée récemment par A. Feuillet consiste à voir dans la « femme » « d'abord et avant tout une personnification du peuple de Dieu », tout en conservant, mais plutôt en arrière-plan, une perspective mariale [42]. L'enfantement est celui du Calvaire (cfr Jn 16, 19-22). La naissance messianique est celle du matin de Pâques (cfr Act 13, 33; Heb 1, 5; 5, 5) où apparaît le « Premier-Né d'entre les morts » (Col 1, 18; Apoc 1, 5). Au début du chapitre (vv. 1-5), le peuple de Dieu, comme Marie, donne naissance au Messie : c'est l'Evangile. Ensuite (vv. 6, 13-17), il se réfugie au désert où, au milieu des persécutions mais fort de la protection divine, il attend la consommation finale : c'est l'histoire de l'Eglise.

Cet enfantement messianique se réfère évidemment au Protévangile mais aussi, comme le suggèrent Feuillet et Cerfaux [43], à la prophétie

---

39. Sur cette interprétation ecclésiologique de l'épisode de Marie au Calvaire, cfr E. Hoskyns-F. N. Davey, *op. cit.*, p. 530; R. H. Lightfoot, *St John's Gospel*, Oxford, 1956, pp. 317-320; A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le Chapitre XII de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, 66 (1959), p. 82.

40. A. M. Dubarle recense les partisans des principales interprétations dans *La Femme Couronnée d'Etoiles*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, sans date, p. 512, n. 1.

41. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 58.

42. *Ibid.*, p. 72.

43. A. Feuillet, *art. cit.*, p. 67; L. Cerfaux-J. Cambier, *L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens*, Paris, 1954, pp. 103, 110-112.

de la Vierge Mère en Is 7, 14. Le mot « signe » lui-même, placé au début du chapitre, évoque cette prophétie. La vision se rapporte donc bien au mystère de la virginité féconde annoncée par le prophète ; mais cette fécondité est perçue à travers celle de la Croix. La fécondité de l'Israël fidèle, qui donna naissance au Messie par l'enfantement du Calvaire, se continue en la fécondité de l'Eglise persécutée. Toute la scène est marquée, comme en surimpression, par les traits de la Vierge Marie, mère du Sauveur et des croyants. La virginité de Marie, le Calvaire, les persécutions apparaissent donc comme trois niveaux du même mystère. Aux trois niveaux, c'est la vierge fille de Sion, délaissée et prostrée (cfr Amos 5, 2; Joel 1, 8), abîmée dans son impuissance mais qui, par la puissance divine, voit ses douleurs se transformer en mal d'enfantement et son angoisse en espérance (cfr Is 66, 7-9). Ainsi l'Eglise persécutée, délaissée et cependant toujours féconde, continue-t-elle le mystère de l'abaissement de la Vierge et de sa maternité, de l'anéantissement de la Croix et de sa puissance.

C'est ce même mystère que la virginité chrétienne continue de proclamer et de représenter à la face du monde. Le même chapitre 12 de l'Apocalypse montre les martyrs associés au mystère de vie et de mort qui anime l'Eglise : « eux aussi sont vainqueurs grâce au sang de l'Agneau et grâce au témoignage de leur martyre car ils ont méprisé la vie jusqu'à en mourir » (v. 11). Les vierges aussi rendent le même témoignage (Apoc 14, 4) [44]. Comme aux martyrs, il leur est donné de reproduire intégralement dans leur chair la fécondité spirituelle de la Vierge, de la Croix et de l'Eglise.

Ils ont renoncé à la fécondité de la chair. Ils refusent de reposer leur confiance sur ce monde parce qu'ils savent que ce monde n'a pas d'espérance solide à leur offrir. Comme les martyrs, ils « ont méprisé leur vie » et non seulement leur vie individuelle mais aussi cette sorte de survie que procure une descendance. Ils acceptent sans frémir que leur « nom » même disparaisse, qu'aucune trace d'eux-mêmes ne subsiste en ce monde. Mais ce n'est pas là attitude négative de mépris ou d'indifférence. Leur renoncement est pétri d'espérance. Ils ont rencontré l'Esprit et ils savent que désormais la vraie fécondité du monde nouveau est celle de l'Esprit à l'œuvre dans l'Eglise, sa foi et ses sacrements.

Le célibat chrétien est isolement et arrachement mais la souffrance de cet arrachement est le signe de la nouvelle fécondité des vierges visitées par l'Esprit. Leur mort quotidienne est un long enfantement. Comme Marie et l'Eglise, ils enfantent le Messie. Tel est sans doute le sens qu'il faut donner aux paroles de Jésus à la dernière Cène :

44. Cfr L. Legrand, *art. cit.*, pp. 11-12. Saint Grégoire disait de la virginité : « La paix aussi a son martyre : si nous n'avons plus à tendre le cou au glaive, nous immolons les désirs charnels de notre âme par le glaive de l'Esprit » (*Hom. in Ev.* 1, 3, 4 : *P.L.*, 76, 1089).

« Vous allez pleurer et vous lamenter tandis que le monde se réjouira.
Vous serez dans la tristesse mais votre tristesse se changera en joie.
La femme sur le point d'accoucher peine, car son heure est venue;
mais quand elle a enfanté, elle oublie ses douleurs
dans la joie qu'un homme soit né.
Vous aussi, maintenant, vous êtes tristes; mais je vous reverrai
et votre cœur se réjouira et nul ne pourra ravir votre joie » (Jn 16, 20-22).

On voit d'ordinaire dans ce texte une simple métaphore contrastant la souffrance présente et le bonheur à venir. En fait ces versets disent bien plus : ils expliquent le sens de la souffrance des disciples. Jésus fait allusion à la prophétie de l'enfantement de Sion en Is 26, 16-17 et 66, 7-9. Les souffrances des disciples, comme celles de Sion, sont donc douleurs d'enfantement [45]. Leurs tourments sont la marque de leur fécondité spirituelle. Cette interprétation prend toute sa force si l'on met ce texte en parallèle avec Apoc 12. Des deux côtés, on a le « signe » de la « femme en mal d'enfantement ». En Apoc 12, ce signe donne le sens du destin collectif du Peuple de Dieu; Jn 16 ne fait qu'appliquer le signe au disciple individuel mais ce signe garde le même sens.

Comme la Vierge des évangiles de l'Enfance et de l'Apocalypse, le disciple du Christ engendre le Messie. Il l'engendre en lui-même ou plutôt l'Esprit en lui l'engendre (Rom 8, 9-10). Fécondée par l'Esprit, la foi du disciple porte le Christ; le Christ habite en son cœur (Eph 3, 17) et devient sa vie (Phil 1, 21). Cette fécondité est le fait de tout chrétien dans la mesure de son adhésion à la Croix du Maître. Mais parce que le célibat consacré est une des formes les plus radicales de cette union à la Croix, c'est dans le célibat que l'Esprit manifeste le plus intensément son œuvre. Alors que, en général, la vie d'enfant de Dieu, pour réelle et efficace qu'elle soit, reste cachée derrière le voile de la chair, elle transparaît dans la chair déjà transfigurée des vierges. Par le signe charismatique de la continence, l'Esprit manifeste pleinement la profondeur de l'action par laquelle il imprègne ce monde de chair de la gloire radieuse des fils de Dieu. Le célibat chrétien est donc le charisme par lequel il est donné au disciple de ne connaître que cette fécondité selon l'Esprit et de l'incarner dans toute sa vie.

L'Esprit peut ajouter le charisme de l'apostolat par lequel la fécondité déborde au dehors et s'étend sur le monde. Si le disciple consacré au célibat reçoit ce charisme additionnel, il participe pleinement à la fécondité de la Vierge et de l'Eglise. Partageant la paternité divine, il engendre des hommes nouveaux (I Cor 4, 14 s.; 2 Cor 6, 13; I Thes

45. R. H. Lightfoot (*op. cit.*, p. 317) suggère même que ce texte s'appliquerait d'abord à Marie au Calvaire (en tant que type de l'Eglise) et cela expliquerait l'emploi, au v. 21, des mots « heure » et « homme » (alors qu'on attendrait plutôt « enfant ») : dans le cas de la maternité spirituelle de Marie, de l'Eglise et du disciple, ce qui naît, c'est bien un « homme », l'Adam nouveau, le Premier-Né.

2, 8-11; Phm 10). Comme l'Apôtre, dans la douleur, il enfante le Christ dans ses enfants spirituels (Gal 4, 19). Même les vierges qui ne reçoivent pas le charisme extérieur de l'apostolat ont mystérieusement part, de par leur virginité, à la fécondité de l'Esprit. Car le Christ qui naît en leurs cœurs ne peut être que le Christ total. Leur charité ne peut que prendre toutes les dimensions de la charité du Christ et ainsi c'est tout le plérôme divin, c'est-à-dire l'Eglise et le monde nouveau, qu'ils portent en eux (cfr Eph 3, 17-20). Bien que distincts, les deux charismes de virginité et d'apostolat sont donc apparentés par une connaturalité profonde. Ce n'est pas par hasard que l'Apôtre fut vierge et que la Vierge fut la mère de tous les croyants.

CONCLUSION

La virginité chrétienne est fécondité. Fécondité supérieure, dans l'ordre de la création rénovée.

Non certes que d'elle-même elle soit féconde. Comme la Croix qu'elle rappelle et dont elle dépend, elle serait vide de sens et n'exprimerait que l'échec de ce monde, elle ne serait que démission ou désespoir s'il n'y avait l'Esprit et sa puissance vivifiante (cfr 2 Cor 15, 19).

La fécondité de la virginité est le fait de l'Esprit. C'est lui qui exerce sa puissance créatrice en la chair inerte de la vierge. C'est lui d'ailleurs qui prépare en la vierge un matériau humain qui ne demande qu'à se plier en tout sens à son action. La virginité est réceptivité absolue à la fécondité de l'Esprit : c'est la chair s'effaçant devant la puissance divine et se prêtant à elle pour en épouser parfaitement les intentions et les actions.

C'est ce que les auteurs du Nouveau Testament, Luc notamment, entendent décrire en Marie. Elle est la pauvresse et la servante. Elle représente la chair impuissante mais déjà purifiée par l'humilité. Elle est toute faiblesse mais faiblesse qui est foi et espérance ainsi qu'elle l'était chez les *Anawim* de l'Ancien Testament, ainsi qu'elle le sera surtout chez le Serviteur Souffrant sur la Croix. Que l'Esprit descende sur elle et le résultat est bien plus qu'un prodige : c'est l'aurore du salut car, né de par l'Esprit, le fils de la Vierge sera la première cellule charnelle du monde nouveau issu de l'Esprit, pénétré de la Puissance et de la Gloire divines et uni à Dieu par une relation filiale.

La Vierge représente l'humanité qui, de par l'Esprit, devient prégnante de vie divine. Cette humanité transformée vit et se développe en l'Eglise en qui se prolonge l'activité vivifiante de l'Esprit et qui continue à donner le Christ au monde. L'Eglise continue à présenter au monde le signe de la vierge qui enfante. Comme la Vierge, elle est apparemment stérile : elle ne peut ni ne veut se flatter d'aucune productivité selon le jugement du monde. Elle n'entre pas dans la

compétition des puissances de ce monde pour plus de pouvoir et plus de prestige. Ce n'est pas elle qui crée les techniques nouvelles, ni qui ouvre à l'humanité des continents inexplorés et des planètes inconnues. Il ne lui revient pas d'agrandir cet univers ni de le fertiliser. Ce qu'elle enfante, par la puissance de l'Esprit, c'est le Christ et, dans le Christ, le monde régénéré, la création rénovée annoncée par les prophètes. Son but n'est pas d'aménager et de propager la vie présente mais de la renouveler en l'Esprit. La vie à laquelle elle engendre est la vie divine, don de l'Esprit.

Tout chrétien a part à cet engendrement, peut et doit en être l'instrument. Mais cette fécondité spirituelle de Marie et de l'Eglise trouve *son expression intégrale dans la vie des vierges :*

« Car ce qui s'est passé corporellement en Marie immaculée, quand la plénitude de la divinité a brillé dans le Christ par la Vierge, se passe aussi en toute âme gardant la virginité régulièrement. Alors que le Seigneur ne vient plus corporellement..., il établit sa demeure dans cette âme spirituellement et amène le Père avec Lui, comme le dit l'Evangile quelque part. Tel est donc le pouvoir de la virginité qu'elle demeure au ciel auprès du Père des esprits... qu'elle obtient le salut de l'humanité, qu'elle attire Dieu à s'unir à la condition humaine [46] ».

Tel est le charisme des vierges. Il leur est donné de concevoir le Verbe en eux et de le donner au monde. Ils témoignent de la nouvelle fécondité que l'Esprit inaugura en Marie, consomma en la Croix et continue en l'Eglise. C'est à eux qu'il est donné de chanter par toute leur vie le chant de la Jérusalem d'en-haut :

Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas;
éclate en cris de joie, toi qui ne connaissais pas les douleurs.
Car voici que la délaissée aura bien plus d'enfants
que celle qui a un époux (Is 54, 1; Gal 4, 27).

Bangalore 12 (India) L. LEGRAND, M.E.P.
St Peter's Seminary.