NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

77 N° 6 1955

Aux origines de la foi en l'Assomption

Jean GALOT (s.j.)

p. 631 - 636

https://www.nrt.be/fr/articles/aux-origines-de-la-foi-en-l-assomption-2418

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Aux origines de la foi en l'Assomption

Dans un ouvrage intitulé : « L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI[e] au X[e] siècle », le P. A. Wenger vient de publier une série de documents qui jettent une clarté nouvelle sur certains aspects du développement de la croyance en l'assomption dans l'Eglise orientale, et il nous livre en même temps des études sur l'origine, la valeur et la signification de ces documents. Il nous fait d'abord connaître un récit grec apocryphe du VI[e] siècle, où se trouvent affirmées l'assomption corporelle et la résurrection de Marie. Ce récit, découvert par le P. Wenger dans un manuscrit du Vatican (*Vat. gr. 1982,* f. 181-189 v.), paraît bien être la source du discours de Jean de Thessalonique, source dont l'existence avait été postulée par Dom Capelle [2]. Sa publication est accompagnée de celle d'un ancien récit latin de la mort de Marie, traduction d'un original grec inconnu mais apparenté à plusieurs autres que nous connaissons et notamment à celui que nous venons de mentionner [3]. Ensuite vient l'édition d'une homélie de Théoteknos, évêque de Livias en Palestine, dont la date peut être estimée entre 550 et 650, plus probablement dans la seconde moitié du VI[e] siècle. Nous parlerons immédiatement de l'importance de ce document [4]. En outre le P. Wenger publie deux versions différentes de la légende du vêtement de la Vierge déposé à la basilique des Blachernes, à Constantinople; ces récits, qui datent également du VI[e] siècle, ont l'intérêt de montrer le caractère mystérieux que l'on attribuait à la mort de Marie, la présence du seul vêtement de la Vierge supposant la disparition de son corps [5]. Plus tardives, car elles sont du VIII[e] siècle, sont les quatre homélies de Cosmas Vestitor sur la Dormition; elles ont exercé indirectement une influence sur les idées assomptionnistes en Occident, grâce à une homélie latine anonyme qui en dépend, qui fut publiée au XII[e] siècle par Gerhoh de Reichersberg, et fut notamment utilisée par Jacques de Voragine dans la Légende Dorée [6]. Enfin, après l'édition de ces œuvres intéressantes pour l'histoire de la doctrine de l'Assomption dans le moyen âge latin, le P. Wenger nous présente la conclusion de la vie de Marie écrite par Jean le Géomètre, moine byzantin, vers la fin du X[e] siècle [7]; cette

1. A. Wenger, A.A. — *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI[e] au X[e] siècle. Etudes et documents.* Coll. Archives de l'Orient chrétien, 5. Paris, Institut français d'études byzantines, 1955, 25 × 17 cm., 426 p. Prix : 3.500 frs.

2. Dom B. Capelle, *Vestiges grecs et latins d'un ancien « transitus » de la Vierge,* dans *Analecta Bollandiana,* LXVII (Mélanges Paul Peeters, I, 1949), p. 21-48.

3. *Cod. Augiensis 229,* f. 184 v.-190 v., de Karlsruhe, Landesbibliothek. A la suite de cette version latine, le P. Wenger publie une version en vieux français (*Paris français 988,* f. 165 v.-167 r.), traduction du *transitus* Colbert.

4. L'homélie de Théoteknos se trouve dans *Sinaït. gr. 491,* f. 238 r.-246 r. Le P. Wenger en a découvert également une version arabe, *Vat. arab. 698,* f. 41-48, dont la traduction lui a été communiquée par Mgr Van Lantschoot.

5. Il s'agit de la légende de Galbios et Candidos; la première recension provient de *Paris gr. 1447, Vatic. Palat. gr. 317* et *Vatic. Ottob. gr. 402*; la seconde de *Sinaït. gr. 491,* f. 252-258.

6. Les homélies de Cosmas se trouvent dans *Cod. Augiensis LXXX,* f. 49 r.-69 r.; l'homélie anonyme de Reichenau, *ibid.,* f. 107 r.-122 v.

7. Le P. Wenger édite le texte d'après *Vatic. gr. 504* et *Paris gr. 215*; il n'a

conclusion, qui comporte des vues théologiques remarquables, notamment sur la coopération de Marie à la rédemption, décrit la mort de la Vierge et son assomption.

Parmi ces textes inédits qui ont tous leur valeur puisqu'ils nous permettent une meilleure connaissance des développements de la foi en l'assomption, et qui sont mis à notre portée avec une étude critique approfondie, nous voudrions signaler principalement l'intérêt offert par l'homélie de Théoteknos. Cette homélie en effet apparaît comme la première affirmation catholique de l'assomption. Avant elle, on ne rencontre d'affirmation à ce sujet que dans le sermon de Théodose, patriarche monophysite d'Alexandrie[8]; mais ce sermon place un intervalle de 206 jours entre la mort de Marie et son assomption glorieuse, espace de temps durant lequel son corps aurait été soumis à la corruption. Au contraire, Théoteknos ne parle pas d'un tel délai, et il déclare expressément que tout en ayant connu la mort, le corps de Marie n'a pas connu la corruption. Il est donc le premier à exprimer la vérité de l'assomption telle qu'elle est actuellement comprise. Faut-il s'étonner que ce soit de Palestine que nous vienne ce premier témoignage doctrinal, puisque c'est à Jérusalem que tout naturellement on s'est posé le problème de la mort et du sort final de Marie?

L'assertion de Théoteknos revêt même une netteté impressionnante. A plusieurs reprises, il précise qu'il s'agit d'assomption du corps et de l'âme : le corps « fut élevé aux cieux avec l'âme pure et sans tache[9] ». On ne relève dans l'homélie aucune trace de doute ni d'hésitation, ni aucun indice de controverse à ce propos : à lire ces déclarations, on a l'impression que l'auteur explique et décrit une vérité admise sans conteste par le peuple chrétien.

Fait unique dans la littérature byzantine, l'homélie de Théoteknos porte dans son titre le nom même d'« assomption ». Il est remarquable que l'évêque de Livias se soit servi du terme que l'Eglise applique actuellement à la glorification céleste de Marie, alors que nulle part ailleurs dans les textes byzantins on n'emploie le mot « assomption » pour la fête du 15 août. Cette fête, établie au V[e] siècle à Jérusalem, était d'abord appelée du nom de Mémoire de la Vierge; ensuite, au VI[e] siècle, elle prit le nom de « Dormition ». Théoteknos parla d'assomption, sans doute parce que le terme « Dormition » ne s'était pas encore imposé universellement. Il y avait une certaine hardiesse à préférer le vocable « assomption », car en grec ce terme désigne proprement l'ascension du Christ.

Le grand intérêt de l'homélie est de nous montrer comment et pourquoi la vérité de l'assomption s'est manifestée dans la foi chrétienne. Le problème que posent les origines de la foi en l'assomption est celui de l'influence des apocryphes : cette foi fut-elle le résultat des récits légendaires et fantaisistes qui se mirent à circuler dès le V[e] siècle? Certes, les grands docteurs du VIII[e] siècle, saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène, affirment l'assomption pour des raisons dogmatiques, en la fondant sur les perfections exceptionnelles de Marie. Mais ces raisons avaient-elles déjà été aperçues et dégagées avant eux? A cet égard, l'homélie de Théoteknos se présente comme un test significatif, puisqu'elle est encore proche de la naissance et de la diffusion des apocryphes. Or qu'y voyons-nous? L'influence des apocryphes se fait sentir dans bon nombre d'éléments légendaires utilisés par l'homélie : Marie, qui doit recevoir la palme céleste, est entourée au moment de la mort par les

---

malheureusement pas pu consulter *Gênes 32*, f. 242-309; de ce dernier manuscrit, une copie se trouve à la Bibliothèque des Bollandistes, *196*, f. 59-182 v., copie dont il aurait été utile, à défaut de l'original, de signaler les variantes.

8. M. Chaine, *Sermon de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge*, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 29 (1933-1934), p. 272-314.

9. Wenger, *op. cit.*, p. 105 et 279.

apôtres, venus sur les nuées, et par les anges; le cortège funèbre, qui se dirige vers Gethsémani avec l'accompagnement de concerts angéliques, est attaqué par des Juifs, qui sont aussitôt frappés de cécité, et qui, devant ce châtiment miraculeux, se mettent à croire; le sépulcre est gardé par les apôtres, mais soudain « il y eut un tonnerre et un tremblement de terre, et ils virent la Vierge sainte élevée aux cieux [10] », son âme et son corps y étant escortés par des anges. Cependant, Théoteknos fait preuve d'une grande sobriété en rapportant ces événements; des récits exubérants des apocryphes, il retient seulement un cadre qui lui permet d'exposer sous une forme concrète la vérité de l'assomption. Et de plus, ce n'est pas sur ces récits qu'il appuie son adhésion à cette vérité, car, comme le fait remarquer le P. Wenger [11], chaque fois qu'il emprunte un fait aux apocryphes, il prend soin de le justifier par un motif doctrinal. Il procède systématiquement ainsi, et dans ce procédé on doit reconnaître la très ferme intention de fonder par des raisons théologiques l'affirmation de l'assomption.

Cette réflexion théologique n'a pas encore l'ampleur et la richesse de développement qu'elle prendra chez les docteurs du VIII[e] siècle; mais tout en restant plus rudimentaire, elle avance déjà les mêmes idées essentielles, si bien qu'on peut dire en toute vérité que déjà Théoteknos possédait la substance des arguments en faveur de l'assomption tels qu'ils seront proposés dans la suite, tels encore qu'on les retrouve dans la récente Bulle de définition. Dans sa forme abrupte, l'homélie témoigne éloquemment d'une foi en l'assomption pareille à la nôtre : c'est là une belle attestation de la continuité du développement du dogme, des origines à nos jours.

Il vaut la peine de retracer les lignes fondamentales de ce premier témoignage. Dès le début de l'homélie, apparaît une vue théologique intéressante. Au lieu de faire directement mention de la fête de l'assomption, Théoteknos commence par rappeler l'allégresse que cause chez les chrétiens la résurrection du Seigneur. Le prodige de l'assomption, qui réclame un cantique nouveau, a eu lieu « après la résurrection d'entre les morts, l'ascension au ciel et la session à la droite [12] ». C'est suggérer que l'assomption de Marie est conçue de façon parallèle à la résurrection et à l'ascension du Christ. L'évêque de Livias suit instinctivement ce que la théologie mariale appellera le principe d'analogie, principe d'après lequel on attribue à Marie, dans une certaine mesure et en tenant compte de sa condition de créature, les perfections du Christ. La glorification de la Vierge se modèle sur celle de son Fils. Vue féconde pour une théologie de l'assomption, car elle indique que l'on doit retrouver d'une certaine manière dans l'assomption la signification et le rôle que comportent, pour le Christ, résurrection et ascension.

Dans ce parallèle, la primauté de la résurrection du Christ est bien mise en lumière. Car c'est le Christ glorieux qui entreprend la glorification de sa mère. Pour Théoteknos, la glorification du Christ demeure donc au centre de l'économie du salut, et la glorification de Marie, loin de lui faire concurrence, n'en est qu'un prolongement, prolongement qui est une nouvelle gloire pour le Seigneur. Il importe de bien noter cette perspective, car des adversaires de la dévotion mariale lui ont reproché d'être une usurpation des honneurs dus au Christ : en maintenant la glorification du Christ comme premier fondement de la joie chrétienne en « la fête des fêtes » du 15 août, Théoteknos montre qu'à ses origines la vénération de l'assomption ne s'écartait pas d'une perspective essentiellement christocentrique. La Vierge a été élevée elle-même à la gloire céleste pour pouvoir contempler parfaitement son Fils, ressuscité et siégeant à la droite du Père, et pour en éprouver une plénitude de joie [13].

10. *Ibid.*, p. 285.
11. *Ibid.*, p. 106.
12. *Ibid.*, p. 273 (2).
13. *Ibid.*, p. 275-277 (7 et s.).

« Il convenait », dit Théoteknos, que Marie puisse assister au triomphe permanent du Christ, devant qui tous les genoux fléchissent [14]. Il s'agit donc d'un argument de convenance; c'est identiquement la manière de raisonner de la théologie mariale actuelle. On ne prétend pas que l'assomption puisse se déduire par nécessité strictement logique d'autres privilèges mariaux, mais qu'elle convient particulièrement comme suite et couronnement de ces privilèges, et qu'en l'admettant on aperçoit davantage la cohérence et l'harmonie du plan divin de salut. Les titres de Marie ne contraignaient pas Dieu à lui accorder la gloire de l'assomption; ils témoignent d'une intention divine de lui donner librement cette gloire, pour achever sa perfection et l'associer intégralement à la victoire du Christ.

Les arguments invoqués par l'homélie reposent globalement sur le principe de la maternité divine. La qualité de Mère de Dieu devait entraîner une glorification de l'âme plus grande que celle qui a été promise aux disciples : « Si en effet le Seigneur, en voyant les apôtres s'affliger de sa passion, leur a dit : « Je m'en vais pour vous préparer une place », à combien plus forte raison aura-t-il préparé une place à celle qui l'a engendré [15]... ». Et comme cette maternité a fait de Marie, non seulement dans son âme mais dans son corps, « le temple du Seigneur », elle postulait une glorification non seulement spirituelle mais corporelle : « Il convenait que son corps très saint, ce corps qui a porté Dieu, ce corps qui a accueilli Dieu, corps divinisé, incorruptible, illuminé par la lumière divine et plein de gloire, fût transporté par les apôtres, en compagnie des anges, confié pour peu de temps à la terre et élevé au ciel en gloire avec l'âme agréable à Dieu [16] ».

L'argument capital de la maternité divine nous est présenté avec ses conséquences et extensions; il prend de nouvelles nuances importantes selon qu'il implique une participation à la rédemption, une excellence suprême de dignité, et une sainteté exceptionnelle.

Dès la première fois qu'il est énoncé, il est replacé dans le cadre général de l'économie du salut : la maternité divine a été réalisée par le Seigneur afin que le prince du mal, qui avait triomphé par la femme, voie son pouvoir détruit par la femme. On comprend que le Christ ait introduit dans la gloire céleste cette femme victorieuse du démon, qui a délivré le genre humain de la malédiction d'Eve [17]. L'assomption répond ainsi au rôle joué par Marie dans la rédemption.

Théoteknos souligne avec plus d'insistance à quel point la maternité divine place Marie au-dessus de toutes les autres créatures. Il se plaît à affirmer sa supériorité sur les apôtres, et sur les personnages de l'Ancien Testament qui ont eu une fin glorieuse, Enoch et Elie. Dès lors, puisque Marie leur est supérieure, elle a dû recevoir une élévation supérieure dans les cieux : elle « demeure plus haut que Enoch et Elie, que tous les prophètes et tous les apôtres, plus haut que les cieux, à l'exception seulement de Dieu qui, dans sa bienveillance, a tout disposé en vue de notre salut [18] ». C'est là proclamer, en même temps que l'assomption, la royauté de Marie « notre sœur et notre souveraine [19] », l'excellence de sa dignité qui lui fait dominer l'ensemble de la création et ne la tient inférieure qu'à Dieu seul.

L'évêque de Livias n'a pas manqué non plus de redire, pour justifier l'assomption, que la Mère de Dieu fut d'une pureté et d'une sainteté parfaites : « Elle, la sainte et toute belle, la vénérable qui fut jugée digne de toute joie; elle,

14. *Ibid.*, p. 277 (8).
15. *Ibid.*, p. 277 (10).
16. *Ibid.*, p. 277 (9).
17. *Ibid.*, p. 273-275 (4).
18. *Ibid.*, p. 279 (15).
19. *Ibid.*, p. 291 (35).

mère et vierge; elle, pure et sans souillure [20] ... ». Dans les affirmations multipliées de la perfection de Marie, on peut distinguer trois aspects qui constituent chacun un titre à la glorification.

D'abord cette perfection est conçue de manière si absolue qu'elle paraît impliquer le privilège de l'Immaculée Conception. Toute souillure, quelle qu'elle soit, est exclue; et Théoteknos dit expressément, concernant la génération de Marie : « Elle naît comme les chérubins, celle qui est d'une argile pure et sans tache [21] ». Marie n'a donc pas été faite d'une argile souillée par le péché, de *celle qui a été transmise par Eve au genre humain. Elle est d'une pureté angélique*, qui caractérise son corps aussi bien que son âme : l'assomption corporelle n'a fait que manifester « la gloire de la chair immaculée », « du corps sans tache de la toute sainte [22] ».

La pureté de Marie éclate encore dans sa virginité, qui s'allie à sa maternité divine : le Seigneur « a pris chair d'une vierge; le sein de Marie a porté son fruit et sa virginité ne s'est pas flétrie [23] ». Aussi son corps qui « est demeuré vierge » ne pouvait-il pas être soumis à la corruption [24], et l'assomption s'appelle « assomption de la Toujours-vierge [25] ».

Enfin, la sainteté virginale de Marie qui fonde son assomption nous est présentée dans sa relation avec les personnes de la Trinité : « La Sainte a plu à Dieu le Père; la Vierge a plu au Verbe subsistant, engendré du Père avant les siècles; la Vierge a plu à l'Esprit vivifiant, qui éclaire tout et nous rend tous citoyens du ciel [26] ». C'est pour avoir plu de façon exceptionnelle à la Trinité en se mettant « au service de la grâce divine », qu'elle « est passée, l'âme avec le corps, au paradis de délices [27] ».

On remarque la solidité du raisonnement dogmatique, d'ailleurs fort simple et sans esprit de système. L'assomption résulte de la sainteté immaculée de Marie, de sa virginité perpétuelle, et de cette complaisance de la Trinité en l'âme que l'on pourrait appeler plénitude de l'amitié divine et de la grâce sanctifiante. Cette perfection que possède la Vierge dans son âme et dans son corps se rattache toujours fondamentalement à sa maternité divine, vérité que, d'un bout à l'autre de l'homélie, Théoteknos nous remet devant les yeux : « elle qui a allaité celui qui fit couler le miel du rocher; elle qui a nourri dans ses bras celui qui n'a pas besoin de nourriture; elle qui a été jugée digne de produire de sa chair, virginalement, son Créateur comme fils [28] ».

Toutefois la justification de l'assomption n'est pas encore complète. Il y manque un élément essentiel, que n'a pas négligé de souligner l'évêque de Livias. Il déclare et répète en effet que Dieu « a tout disposé en vue de notre salut [29] »; l'événement de l'assomption n'est donc pas simplement envisagé comme un fait personnel à la Vierge, mais comme une merveille réalisée par le Seigneur pour nous. C'est une glorification dans le but de permettre à Marie d'accomplir une mission. La mère de Dieu « est partie pour le ciel comme ambassadrice de tous. Et parce qu'elle a son franc-parler chez Dieu, elle nous procure des dons spiri-

20. *Ibid.*, p. 275 (5).
21. Addendum à la p. 274 (6) : restitution d'après la version arabe.
22. *Ibid.*, p. 283 (20); p. 277 (11).
23. *Ibid.*, p. 289 (32).
24. *Ibid.*, p. 283 (21).
25. *Ibid.*, p. 289 (31).
26. *Ibid.*, p. 277 (12).
27. *Ibid.*, p. 279 (13); cfr Addendum, qui complète le texte grec et permet de corriger la traduction, ainsi que la note 1, p. 106 : il s'agit bien d'une affirmation de l'assomption en corps et en âme.
28. *Ibid.*, p. 275 (5).
29. *Ibid.*, p. 273 (1); p. 279 (15).

tuels [30] ». L'assomption rend donc Marie pleinement capable d'assurer sa fonction de médiatrice des grâces. Théoteknos nous explique comment cette fonction de médiatrice prolonge la maternité divine. Etant la mère du Christ, Marie est celle qui nous donne le Seigneur, et par le fait même celle qui nous donne la sagesse et l'enseignement de l'Esprit Saint, la paix et la charité, le pain de vie [31].

On voit que la fonction d'ambassadrice du genre humain, qui est reconnue à la Vierge montée au ciel, ne consiste pas simplement en des interventions multipliées pour nous obtenir des faveurs ou la satisfaction de nos demandes. L'évêque de Livias comprend cette médiation comme un rôle beaucoup plus essentiel : c'est la vie de la grâce en nous, assurée d'abord par l'illumination divine puis surtout par la charité à l'égard du Seigneur et du prochain, et principalement soutenue par le sacrement de l'Eucharistie, qui nous est donnée par la Mère de Dieu.

D'autre part cette préoccupation de souligner ce que l'on peut nommer la nature ontologique de la médiation de Marie, n'empêche pas Théoteknos d'apercevoir son aspect affectif de sollicitude aimante. Mère de Dieu, la Vierge est aussi mère des hommes; pour justifier la présence de tous les apôtres autour d'elle au moment de la mort, l'évêque nous dit : « Elle est la mère de tous, puisque le Fils unique et Verbe de Dieu a appelé frères ses propres disciples [32] ». Ce rôle de mère, qu'elle avait commencé à exercer dans sa vie terrestre à l'égard de tous les disciples de son Fils, elle peut le poursuivre pleinement grâce à l'assomption. C'est sur cette idée que se termine l'homélie : « Pendant qu'elle était sur terre, elle (la Mère de Dieu et Toujours-vierge) veillait sur tous, elle était comme une providence universelle pour tous ses sujets. Elevée au ciel, elle demeure pour le genre humain un rempart inexpugnable, intercédant pour nous auprès de son fils et Dieu [33] ».

On ne peut qu'admirer, dans leur simplicité, la sûreté des vues de Théoteknos de Livias; certes, comme le fait observer le P. Wenger, son homélie n'est pas un chef-d'œuvre et ne nous offre pas de beaux développements oratoires; elle n'en exprime que davantage la foi en l'assomption dans son état primitif, avec une théologie élémentaire, mais très solide et au fond très complète de ce privilège marial. Dès ses origines, la croyance en l'assomption, loin d'être aveuglément provoquée par des légendes, se réclamait de toute la lumière de la révélation.

La brève analyse de cette première attestation doctrinale de l'assomption suffirait déjà à montrer la valeur de la publication du P. Wenger. La découverte de l'homélie de Théoteknos est d'un très grand prix pour l'histoire des origines de la foi en l'assomption et pour la théologie de ce dogme. Les autres documents encore inconnus qui sont édités critiquement avec une traduction française fournissent aussi un appréciable appoint à la connaissance de la tradition : le P. Wenger fixe quelques chaînons importants du développement de la croyance. Dans les études qui accompagnent ces éditions, il a réussi à préciser l'authenticité ou la filiation de plusieurs pièces du dossier patristique, et peut nous présenter un tableau général des apocryphes de la Dormition suivant leurs rapports de dépendance. Son ouvrage, fruit d'un heureux travail de recherche, et d'une étude vaste et consciencieuse des textes et de leurs sources, apporte une contribution de premier ordre à la mariologie et doit être considéré comme un complément indispensable du livre du P. Jugie sur la mort et l'assomption de Marie.

J. GALOT, S. J.

30. *Ibid.*, p. 289 (31-32).
31. *Ibid.*, p. 289 s. (32-35).
32. *Ibid.*, p. 277 (9).
33. *Ibid.*, p. 291 (36).