NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 N° 10 1954

Le problème de la mort de Marie

Jean GALOT (s.j.)

p. 1028 - 1043

https://www.nrt.be/fr/articles/le-probleme-de-la-mort-de-marie-2481

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le problème de la mort de Marie

A la suite de la parution du livre du P. Jugie sur la mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, le problème de la mort de Marie s'est posé à la théologie contemporaine. En même temps qu'il éclairait, par une solide étude historique, les fondements de la doctrine de l'Assomption, l'auteur de ce magistral ouvrage déployait force arguments pour montrer que Marie avait été dotée du privilège de l'immortalité et que, sans subir la mort, elle était passée directement de la vie terrestre dans la gloire céleste. Le silence de la Bulle *Munificentissimus Deus* sur la mort de la Vierge a encouragé plusieurs théologiens à prendre le parti du P. Jugie; en définissant l'Assomption, le document pontifical s'est en effet soigneusement abstenu de définir le fait de la mort. Sur ce point, il laissait volontairement le champ libre à la discussion. Et c'est ainsi que, malgré l'opposition de la grande majorité des auteurs, le nombre des défenseurs de l'immortalité de Marie s'est accru ces dernières années. Dans son plus récent ouvrage, le P. Roschini prenait ouvertement position pour la thèse de l'immortalité et, en mentionnant une série d'auteurs qui s'étaient rangés sous la même bannière, affirmait : « L'opinion immortaliste continue ses conquêtes [1] ».

Nous voudrions examiner brièvement le bien-fondé de cette opinion. D'abord, est-il vrai que la Bulle de définition de l'Assomption n'implique aucune affirmation de la mort de la Vierge? Certains théologiens ont prétendu que la mort y était affirmée, soit implicitement, soit explicitement, et qu'elle tombait par conséquent, au moins d'une manière indirecte, sous la définition [2]. Certes, le terme employé par la formule de définition n'est pas celui de mort : « une fois terminé le cours de sa vie terrestre, Marie fut élevée en corps et en âme à la gloire céleste » (*expleto terrestris vitae cursu*). Mais d'après ces auteurs, la fin de la vie terrestre désignerait la mort, en raison des considérations antérieures de la Bulle, où la mort est mentionnée à plusieurs reprises. La mort ferait ainsi partie du contenu formel implicite de la définition.

Il est exact que la Constitution papale fait plusieurs fois état de la mort de la Vierge; mais on a justement fait observer que cette mort est simplement rapportée comme représentant l'opinion de Pères

1. G. M. Roschini, *La Madonna secondo la Fede e la Teologia*, Rome, 1953, III, p. 276. L'auteur avait déjà développé la même opinion dans un article : *Il problema della morte di Maria SS. dopo la Costituzione Apostolica « Munificentissimus Deus »*, dans *Marianum*, 1951, p. 148-163.

2. Cfr par exemple l'article du P. J. F. Bonnefoy, O.F.M., dans *Ephemerides Mariologicae*, I, 1951, p. 89-130; et celui du P. L. M. Simon, O.M.I., dans *Marianum*, 1952, p. 328-339.

de l'Eglise ou de théologiens, par exemple de saint Thomas, ou des témoignages liturgiques, ou encore la conviction du peuple chrétien [3]. Nulle part, le Pape ne reprend expressément à son compte ces opinions, et s'il s'appuie sur elles, c'est uniquement comme preuve de l'Assomption elle-même, indépendamment du fait de la mort. Par les expressions employées dans la définition, il a manifestement voulu faire abstraction de la mort : il a évité de dire « *post mortem* », qui aurait été plus simple et plus naturel que « *expleto terrestris vitae cursu* », et, en parallèle avec la résurrection du Christ, il a parlé, non de la résurrection de Marie, mais de sa glorification. Il a donc suffisamment montré son intention de ne pas inclure la mort dans la définition.

Inversement, certains immortalistes prétendent trouver dans la Bulle une confirmation de la thèse de l'immortalité. Le silence du Pape sur la mort de Marie, qui leur paraît éloquent, est à leur avis un coup porté à l'opinion la plus commune, favorable à cette mort. Ils voient dans ce silence volontaire une espèce de désaveu ; et ils rappellent en outre avec complaisance le geste de Sa Sainteté Pie XII, qui en 1947 supprima de sa propre main, dans une prière sur l'Assomption soumise à son approbation, les termes : « après votre très pieuse mort ». Il s'agissait de la prière proposée par les Congrégations Mariales en vue de la définition de l'Assomption et qui était destinée à être récitée partout en public. Après la définition, la correction autographe fut publiée avec l'assentiment du Souverain Pontife [4]. Les immortalistes y voient une indication que le Pape, avant et après la Bulle, préférait la thèse de l'immortalité [5].

Cependant, cette correction atteste simplement que le Pape a voulu s'en tenir à ce qu'il avait l'intention de définir, c'est-à-dire à l'Assomption elle-même, et qu'il voulait éviter d'appuyer de son autorité l'opinion qui professe la mort de la Vierge. Son attitude a été parfaitement logique. Il ne faut pas interpréter une abstention comme une désapprobation ou un désaveu. Nous avons déjà signalé les multiples mentions de la mort qui se trouvent dans la Bulle : elles sont le signe que le Pape n'a pas voulu exclure ni mettre en suspicion cette mort.

Quant aux raisons de cette abstention, ce serait encore faire œuvre partisane que de les faire résider dans le manque de preuve historique du fait de la mort : « *in deficientia historicae demonstrabilitatis criticae facti mortis B. Virginis* [6] ». En effet, il n'y a pas plus de preu-

3. A ce sujet, cfr G. Aldama, S. J., *Los primeros comentarios de la Bula « Munificentissimus Deus »*, dans *Estudios Eclesiasticos*, 1951, p. 375-406.

4. *Acies ordinata*, 1950, p. 380-381.

5. G. M. Roschini, *op. cit.*, p. 262 ; T. Gallus, S. J., *Quaestio mortis B.V. Mariae post bullam « Munificentissimus Deus »*, dans *Divus Thomas* (Plac.), 1952, p. 15.

6. T. Gallus, *Ad quaestionem mortis post Bullam « Munificentissimus Deus »*, dans *Marianum*, 1953, p. 137.

ve historique de l'Assomption que de la mort. Si le Pape s'est abstenu, c'est qu'il a estimé que le problème de la mort n'avait pas encore reçu de solution suffisamment sûre et éprouvée. Devant l'opinion émise par le P. Jugie et la controverse qu'elle suscitait, il a jugé plus sage de ne pas dirimer cette question. Et cette prudence produira certainement d'heureux effets : en autorisant la libre discussion du problème, elle incitera les théologiens à en approfondir l'étude et à en préparer une solution plus clairvoyante et mieux fondée. Il ne faut donc vouloir s'approprier l'autorité pontificale ni dans un camp ni dans l'autre, mais considérer le silence de la Bulle comme une invitation à scruter avec plus de rigueur le problème de la mort ou de l'immortalité de Marie.

Quelle réponse a été jusqu'à présent donnée à ce problème dans la tradition de l'Eglise? Le P. Jugie a pris beaucoup de peine pour rassembler, au long des siècles, quelques témoignages en faveur de l'immortalité. Dans l'antiquité, il a prétendu retrouver les traces d'une tradition qui aurait existé dans l'Eglise de Jérusalem sur l'immortalité de la Vierge, et s'est principalement appuyé sur une homélie attribuée à Timothée de Jérusalem, du IV[e] siècle, où l'on peut lire : « La Vierge est, jusqu'à ce jour, immortelle [7] ». Mais l'attribution n'est pas certaine, car Dom Capelle la reporte sur un inconnu de l'époque byzantine, entre le VI[e] et le VIII[e] siècle [8]. Et surtout le sens demeure obscur. « Timothée, dit le P. Jugie, a-t-il voulu accorder à la Vierge une simple immortalité provisoire, analogue à celle que certains attribuent à Hénoch et à Elie, qui ne sont pas encore morts, mais qui mourront un jour, à la fin des temps, victimes de l'Antéchrist [9]? » Il répond négativement, mais c'est une interprétation de ce genre que Dom Capelle juge assez vraisemblable : Marie n'a pas subi la mort jusqu'à présent; elle pourrait y être soumise un jour. Opinion extravagante, mais qui n'étonne pas chez cet auteur déconcertant, dont la pensée paraît fort illogique [10]. Et il faut signaler que sa source la plus habituelle d'information sur la vie de Marie réside dans des récits apocryphes, dont il fait fréquemment usage, même lorsqu'ils contredisent les données évangéliques [11].

---

7. Texte publié par M. Jugie, A.A., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge, Etude historico-doctrinale, Studi e Testi,* 114, Vatican, 1944, p. 72.

8. B. Capelle, O.S.B., *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem,* dans *Ephemerides Liturgicae,* 1949, p. 5-26.

9. *Op. cit.,* p. 75.

10. Dom Capelle, dans l'article cité, a montré le caractère désordonné des productions de cet auteur. Et le P. M. Gordillo, S. J., souligne que, dans le contexte de notre passage, on ne comprend pas comment Timothée conclut de la négation de la mort sanglante à l'immortalité (*La muerte de María madre de Dios en la tradición de la Iglesia de Jerusalén,* dans *Estudios Marianos,* 1950, p. 59, n. 111).

11. Dom Capelle en cite des exemples, et conclut que les renseignements de l'auteur « sont souvent suspects et n'engagent que lui-même » (p. 24).

On ne peut se fonder sur ce texte pour conclure à l'existence d'une tradition de l'Eglise de Jérusalem, d'autant plus que saint Epiphane, qui au IVe siècle a vécu longtemps aux alentours de Jérusalem, déclare qu'on se trouve dans l'ignorance complète sur la manière dont s'est terminée la vie de Marie : « Personne ne sait quelle a été sa fin [12] ». Cette déclaration montre qu'il n'existait aucune tradition à Jérusalem sur la mort ou l'immortalité de Marie. Nous n'avons aucune attestation historique de la fin de la Vierge. Remarquons que cette absence d'attestation favorise plutôt la mort : si Marie a eu une mort d'apparence ordinaire, on comprend que personne n'ait songé à en parler spécialement; si elle avait été immortelle, elle aurait été visiblement élevée en gloire, ou tout au moins elle aurait soudainement disparu de ce monde, et pareille élévation ou disparition aurait suscité une immense surprise et son souvenir aurait normalement été légué à la tradition chrétienne. L'ignorance mentionnée par saint Epiphane fait supposer que la fin de Marie n'eut aucune apparence extraordinaire, que ce fut une mort simple, ressemblant extérieurement à celle des autres hommes.

Le P. Jugie relève encore le témoignage de Tusarède, au VIIIe siècle, mais celui-ci se borne à dire que l'histoire est muette sur la mort de Marie, et il n'affirme pas l'immortalité [13]. Quant à François de Mayron, scotiste du XIVe siècle, il compare dans un sermon le sort de Marie à celui d'Hénoch, et dit que la Vierge « s'est envolée vivante vers la gloire céleste »; cependant, dans d'autres sermons, il affirme nettement que Marie est morte, comme le Christ, et indique par là quel sens relatif doit être attribué à la comparaison avec Hénoch, qui doit se concilier avec le fait de la mort [14].

Dès lors, jusqu'à l'époque moderne, on ne trouve aucune affirmation sérieuse et certaine de l'immortalité de Marie. Chaque fois que la question est posée par les auteurs, c'est unanimement la mort de la Vierge qui est affirmée. Pour les temps modernes, on enregistre quelques négations rares et isolées de cette mort. Au XVIIe siècle, un certain Bartolomé Beverini écrit un traité destiné à combattre pareille négation, proposée par un inconnu appelé conventionnellement Athanase; dans cet ouvrage manuscrit, conservé à la bibliothèque de Lucques, la doctrine de l'immortalité de la Vierge est repoussée comme proche de l'hérésie [15]. Au XVIIIe siècle, un autre ouvrage manuscrit, qui eut pour auteur un maître de l'Université de Salamanque,

12. *Haer.*, 78, 24; *P.G.*, XLII, 737 A.

13. « De gloriosa Maria, quod nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari » (*P.L.*, XCIX, 1235 C, 1239 B).

14. Cfr M. Jugie, *op. cit.*, p. 402; C. Balić, O.F.M., *Testimonia de Assumptione B.V. Mariae ex omnibus saeculis*, I, Rome, 1948, p. 253 s.

15. Ouvrage analysé par le P. Balić : *La controversia acerca de la muerte de Maria Santísima desde la Edad Media hasta nuestros dias*, dans *Estudios Marianos*, 1950, p. 103 s.

peut-être le P. Ignace de Camargo, voulut prouver l'immortalité; l'auteur rapporte que le tribunal de l'Inquisition a condamné un écrit qui niait la mort de Marie, mais il estime que c'est en raison de l'insuffisance des preuves apportées, et il veut en fournir de plus développées et de plus solides [16]. Au XIX[e] siècle, la théorie de l'immortalité fut de nouveau défendue par le chanoine Arnaldi, de Gênes; si elle recueillit l'une ou l'autre approbation, elle provoqua une réaction très énergique de l'archevêque de Gênes, qui adressa une lettre pastorale à son diocèse où il dénonçait « les sophismes et les erreurs du Pseudo-Adricomio », Adricomio étant le pseudonyme d'Arnaldi [17]. Voilà toutes les autorités dont peuvent se réclamer les partisans de l'immortalité. Il est très possible qu'on en découvre d'autres, mais ce ne seront jamais que des cas isolés, comme ceux que l'on connaît déjà.

La conclusion de cet examen de la tradition, c'est qu'on peut parler d'une véritable unanimité dans l'opinion de l'Eglise au sujet de la mort de Marie; unanimité complète jusqu'aux temps modernes, unanimité à quelques exceptions près dans la suite. C'est la doctrine commune de la théologie, de la prédication et de la liturgie, comme le montrent notamment les témoignages recueillis en faveur de l'Assomption [18].

Voyons maintenant plus exactement pourquoi cette doctrine s'est établie dans l'Eglise. Elle ne repose pas, nous l'avons dit, sur une tradition historique qui remonterait à l'époque de la mort de Marie et proviendrait de ses témoins. Grâce à saint Epiphane, nous sommes certains que pareille tradition était inexistante à Jérusalem au IV[e] siècle. Quel est alors le fondement de la croyance à la mort de la Vierge?

Les récits apocryphes furent les premiers à attirer l'attention sur cette mort. Ils la racontaient en des descriptions remplies de faits prodigieux, fruits d'imaginations débordantes. En même temps que la mort, ils décrivaient, sous une forme non moins légendaire, la glorification de Marie. Ces écrits suggérèrent à certaines Eglises d'Orient l'institution de la fête de la Dormition de la Vierge, c'est-à-dire de sa mort. Cette fête, apparue au VI[e] siècle, fut étendue à l'Empire byzantin par l'empereur Maurice, qui la fixa au 15 août; de là, elle passa en Occident, où elle se transforma en fête de l'Assomp-

---

16. *Ibid.*, p. 109 s. Tout le traité a été publié par le P. Balić : *Tractatus de Immortalitate B.V. Mariae*, Rome, 1948. Cfr p. 242 la mention de la condamnation par l'Inquisition. Cette condamnation avait été portée en 1683 (p. XXXII, n. 2).

17. C. Balić, *La controversia acerca de la muerte...*, p. 111 s.; M. Jugie, *op. cit.*, p. 515 s.

18. Cfr, par ex., les *Testimonia* publiés par le P. Balić, ou, en français, les textes présentés par Dom R. J. Hesbert et Dom E. Bertaud, *L'Assomption de Notre-Dame*, Paris, 1952.

tion [19]. On voit donc qu'aux origines liturgiques de l'Assomption, se trouve la vénération de la mort de Marie; la célébration de l'Assomption corporelle s'est dégagée progressivement de la célébration de la mort. Les premiers textes liturgiques énoncent très clairement la mort ainsi que l'incorruptibilité du corps de Marie, tandis qu'ils demeurent obscurs sur l'Assomption elle-même. C'est bien la mort qui a constitué le fond premier de développement du culte de l'Assomption.

Dira-t-on que le caractère légendaire des récits apocryphes rend suspecte cette croyance à la mort de Marie? L'objection vaudrait également pour la croyance à l'Assomption, qui a même origine. Mais la question est de savoir si ces écrits légendaires ont constitué le véritable fondement de la croyance du peuple chrétien ou s'ils ont été simplement une occasion de l'éveil de cette croyance, le fondement authentique devant être cherché ailleurs. Ou encore ne faut-il pas discerner, dans ces écrits, une intuition fondamentale qui a une base de foi, l'intuition que Marie a dû avoir une mort glorieuse, et d'autre part le revêtement légendaire sous lequel cette intuition s'est exprimée et qui était une concession à la mentalité populaire et à son désir de merveilleux palpable et bouleversant? C'est ce discernement qu'a opéré l'Eglise. Elle a retenu l'intuition fondamentale, et a laissé tomber la légende. Elle a fêté la mort glorieuse de la Vierge, parce que cette mort répondait aux données de la foi.

Dès que la réflexion théologique s'est exercée sur la fête de la Dormition, ce sont ces données de la foi qu'elle s'est efforcée de dégager. Il est frappant de constater que les premiers docteurs, qui ont admis l'Assomption, ont appuyé cette croyance non pas sur les légendes des apocryphes *mais sur des raisons dogmatiques; ils ont* montré que l'Assomption était la suite normale de la perfection virginale de Marie, de sa maternité divine, de l'union intime qui la liait à son Fils. Or ce qui s'est passé pour l'Assomption s'est également vérifié pour la mort elle-même. Ces premiers docteurs ont justifié le fait de la mort de la Vierge par des raisons dogmatiques. Et ici, la chose est d'autant plus remarquable que si l'on aperçoit aussitôt la nécessité de justifier l'existence du privilège de l'Assomption, on aurait pu croire superflu de justifier un fait aussi naturel et ordinaire que celui de la mort. Mais la grandeur de Marie fait qu'on s'étonne qu'elle ait dû passer par le sort commun des hommes et qu'on cherche à l'expliquer.

Avant même ces docteurs, on peut mentionner Théodose, patriarche des jacobites d'Alexandrie († 567 ou 568), qui en enseignant l'Assomption corporelle de Marie, énonce déjà la raison fondamentale

19. M. Jugie, *op. cit.*, p. 508 s.; B. Capelle, *Le témoignage de la liturgie*, dans les *Études Mariales*, Paris, 1950 (VII), p. 35-62.

pour laquelle la Vierge a été soumise à la mort : c'est que le Christ lui-même a goûté la mort. Voici comment Jésus parle à sa mère : « Ma mère toute belle, lorsqu'Adam a transgressé mon précepte, je l'ai frappé de cette sentence en lui disant : « Adam, tu es poussière et tu retourneras en poussière ». Moi aussi, qui suis la vie de tous les hommes, j'ai goûté la mort dans la chair que j'ai prise de toi, selon la chair d'Adam ton ancêtre. Mais comme ma divinité lui était unie, je l'ai ressuscitée d'entre les morts [20] ». C'est donc en vertu de la sentence de mort portée contre Adam, sentence qui atteint tous les hommes, que Marie doit mourir ; mais plus précisément, c'est parce que celui-là même qui a porté la sentence s'y est soumis. Et il s'y est soumis pour vaincre la mort, pour ressusciter la chair. Tout le contexte indique bien qu'il s'agit d'une mort semblable à celle du Christ, en vue d'une résurrection pareille à la sienne.

A cette raison capitale, s'en ajoute une autre. Jésus déclare à sa mère qu'il aurait préféré lui éviter le passage de la mort. Mais dans ce cas, « des hommes mal intentionnés penseraient de toi que tu es une puissance céleste descendue sur terre et qu'en apparence seulement tu t'es prêtée à la réalisation du plan de l'Incarnation [21] ». La mort de Marie doit donc attester qu'elle est une personne vraiment humaine, physiquement mère de Dieu. Cette mort rend témoignage à la réalité de l'Incarnation. Saint Jean Damascène († 749) reprendra cette considération : « ce n'est pas une déesse que nous célébrons, à la manière des fables prestigieuses des Grecs, puisque nous proclamons sa mort : mais nous reconnaissons la Mère du Dieu Incarné [22] ». Et saint Germain de Constantinople (733) exploite la même idée avec plus de force encore : « Comment, en effet, ta chair aurait-elle pu se trouver réduite en poussière et en cendre, alors que, par l'Incarnation de ton Fils, tu as délivré l'homme de la corruption de la mort? Si tu as donc quitté la terre, c'est pour attester, sans illusion possible, la réalité du mystère de cette étonnante Incarnation, c'est pour qu'à la vue de ton abandon de ce siècle, on croie que le Dieu né de toi est parfaitement homme, fils d'une vraie mère soumise aux lois des nécessités naturelles selon les dispositions d'un décret divin, conformément aux lois communes de la vie [23] ».

Mais c'est surtout la première raison, l'analogie avec la mort du

20. M. Chaîne, *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. 308-309.

21. *Ibid.,* p. 309. Cfr Balić, *Testimonia,* p. 45.

22. *In Dormitionem Hom.* 2, 15; *P.G.,* XCVI, 743.

23. *In Dormitionem Hom.* 1; *P.G.,* XCVIII, 345 C. Nous nous inspirons de la traduction Hesbert-Bertaud, p. 40. On pourrait joindre à ce texte une considération du même genre faite par S. André de Crète (740), *In Dormitionem Oratio 13*; *P.G.,* XCVII, 1082 : « Sic enim (en soumettant Marie au même sort que le sien, la mort), non tantum suam probaverit Matrem, verum etiam oeconomiae ex ea veritatem astruxerit ».

Christ, qui est mise en lumière par les docteurs. L'argument se répète sur un mode presque invariable, celui-là même que nous avions déjà remarqué chez Théodose. D'abord il y a l'affirmation que Marie est soumise à la loi de la mort, parce que cette loi vaut universellement pour tout le genre humain. Ensuite vient la véritable preuve de cette universalité, qui réside non pas exactement dans le fait que la mort est la suite d'un péché qui a frappé l'ensemble de l'humanité, mais dans le fait que le Christ, bien que Dieu, est passé par la mort. Enfin, le Christ est allé à la mort pour remporter une victoire sur elle, en faire surgir la vie; en y soumettant sa mère, il veut la faire participer à cette victoire.

Ainsi raisonne saint Germain de Constantinople : « Douée d'un corps semblable au nôtre, tu ne pouvais échapper à la mort, terme commun de tous les hommes. Le genre humain en son entier est justiciable de la mort. Et c'est pourquoi ton Fils même, notre Mère à tous, a, lui aussi, goûté dans sa chair une mort toute semblable. Il a montré par là que, comme son tombeau d'où est sortie la vie, le sépulcre où tu reposais était capable, lui aussi, de recevoir la vie [24] ».

En se demandant pourquoi la Vierge doit se conformer à cette loi de la nature, elle que sa virginité avait placée au-dessus des lois naturelles, saint Jean Damascène répond en soulignant qu'il s'agit d'une victoire sur la mort par la mort : « Comment ce corps qui est pur, est-il, lui aussi, soumis à la mort? C'est qu'il lui faut rejeter ce qu'il a de mortel pour revêtir l'incorruptibilité. Le Maître de la nature en personne n'a pas refusé l'expérience de la mort; il meurt dans sa chair, et anéantit la mort par la mort. Par la corruption, il fait don de l'incorruptibilité, et il fait de l'anéantissement la source même de la *résurrection* [25] ».

Saint André de Crète affirme à son tour : « Personne n'a dominé le décret porté autrefois par Dieu, pas même celui qui était Dieu par nature et qui par le signe familier de sa bonté transforme et métamorphose toutes choses [26] ». Marie a donc subi le même sort, mais chez elle la mort a pris une tout autre signification que celle d'une « amère condamnation » : la malédiction a précisément été vaincue dans cette mort. Aussi la mort de la Vierge a-t-elle une portée supérieure : « S'il faut dire la vérité, la mort, qui est naturelle aux hommes, est parvenue jusqu'à elle; non toutefois pour l'emprisonner, comme nous, ni pour la soumettre — loin de là — mais seulement pour lui procurer l'expérience du sommeil, de celui qui nous emporte ici-bas vers l'objet de notre espérance ainsi que dans un transport extatique, quand nous sommes transformés à l'image de Dieu; ou encore, si l'on veut, comme le sommeil que ressentit le premier homme

24. *Hom.* 1; *P.G.*, XCVIII, 345 D.
25. *Hom.* 1; *P.G.*, XCVI, 713 D.
26. *Or.* 13; *P.G.*, XCVII, 1081 B.

lorsque, pour compléter l'espèce humaine, Dieu lui retira une côte et pourvut à son remplacement. C'est de cette façon, à mon sens, que la Vierge s'endormit, comme naturellement, et fit l'expérience de la mort. Mais elle n'en demeura pas captive, sinon pour obéir aux lois de la nature, et se conformer à l'ordre des choses que, dès l'origine, la Providence, qui gouverne tout, avait fixé pour nous, et aussi pour manifester clairement comment pour elle avait été changé le passage de la corruption à l'incorruptibilité ...Il n'y a pas d'homme, dit l'Ecriture, qui vive sans voir la mort. Mais, puisque la créature humaine que nous célébrons aujourd'hui est supérieure aux autres hommes, il est clair que si elle a obéi comme nous à la loi de la nature, ce n'est pas cependant tout à fait comme nous, mais d'une manière éminente; et cela, pour une raison supérieure à celle qui nous contraint à la subir nous-mêmes totalement [27] ».

En passant par la mort, la Vierge la transfigure, comme déjà le Christ l'avait transfigurée : « Ce n'est pas la mort qui t'a rendue bienheureuse, dit saint Jean Damascène; c'est toi qui as illuminé la mort, en lui enlevant sa tristesse, et en montrant dans cette mort une joie [28] ».

Dans ces premières déclarations sur la mort de Marie, nous constatons donc un vif souci de justifier dogmatiquement le fait de cette mort. Deux raisons sont données : d'abord la mort de la Mère de Dieu atteste la réalité de sa nature humaine, de sa maternité, et par conséquent de l'Incarnation. Et surtout elle s'explique par le fait que le Christ lui-même s'est soumis à la loi universelle qui condamne les hommes à mourir. Semblable à la mort du Christ, elle prend une valeur supérieure, celle d'une victoire sur la mort elle-même, d'un *triomphe de la vie et de la joie*.

Sans poursuivre ici l'examen de la tradition, notons simplement que la raison fondamentale de l'analogie avec la mort du Christ s'est conservée dans la tradition avec la croyance à la mort de Marie. Bornons-nous à signaler le témoignage de saint François de Sales, pour qui la mort et la résurrection glorieuse de la Vierge sont affirmées avec égale assurance par la sainte tradition [29]. Voici comment il justifie la mort : « L'âme très sainte de Nostre Dame ayant quitté son corps très pur, il fut porté au sépulcre et rendu à la terre ainsy que celuy de son Fils, car il estoit bien raisonnable que la Mère n'eust pas plus de privilège que le Fils [30] ».

A la lumière de ces raisons données par la tradition, nous sommes en mesure d'apprécier l'argument essentiel qui est avancé en faveur de la thèse de l'immortalité. Certes, le P. Jugie a multiplié les argu-

27. *Or.* 12; *P.G.*, XCVII, 1052 C-1053 A. Trad. Hesbert-Bertaud, p. 52.
28. *Hom.* 1; *P.G.*, XCVI, 717 C.
29. *Œuvres complètes*, t. VII, Annecy, 1896, p. 452.
30. *Ibid.*, t. IX, p. 184.

ments, mais des comparaisons avec Hénoch, Elie, ou avec les contemporains de la Parousie ne sont guère de nature à entraîner une conviction. L'argument principal, le seul qui puisse prétendre dirimer la question, est celui qui se fonde sur le privilège de l'Immaculée Conception. « En vertu de son exemption parfaite de la faute originelle, écrit le P. Jugie, Marie avait un droit certain à l'immortalité corporelle, la mort étant, dans l'état présent de l'humanité, une peine du péché originel, et la mortalité, une partie même de ce péché, en tant qu'il est constitué par un état peccamineux de la nature dans l'homme non encore justifié [31]. » Le péché originel a fait perdre à l'homme les dons préternaturels d'impassibilité et d'immortalité, et cette privation, selon le P. Jugie, revêt un caractère peccamineux dans l'homme non encore justifié, car elle déplaît à Dieu et est contraire au plan divin primitif. Or Marie a été préservée du péché originel et de toutes ses conséquences peccamineuses, ainsi que des peines dues à ce péché; elle n'a donc pas dû subir la privation du don d'immortalité, et possédait, comme Adam avant la chute, le droit d'être immortelle.

Signalons d'abord l'exagération de tenir la mortalité pour une partie du péché. Etre mortel n'a rien en soi de peccamineux, et l'on ne voit pas pourquoi l'on devrait distinguer à ce point de vue l'homme justifié et celui qui ne l'est pas, en niant que la mortalité soit peccamineuse dans le premier cas et en l'affirmant dans le second. Même si c'est une conséquence du péché originel, on ne peut soutenir que la mortalité appartienne proprement au péché, puisque le Christ a revêtu une chair innocente et mortelle.

La faille capitale de l'argument consiste à considérer la mort uniquement comme la suite du péché et à penser que si Marie a dû subir la mort, c'est à ce titre qu'elle y a été soumise. La réalité est plus complexe. Nous avons noté que, dès les origines, la croyance à la mort de Marie, tout en s'appuyant sur l'universalité de la sentence de mort portée à la suite du péché d'Adam, invoquait néanmoins la raison décisive que le Christ s'y était soumis. Et en s'y soumettant, il avait transformé cette mort en victoire et en source de vie. Autrement dit, la mort a été incluse dans le plan divin de rédemption; en la prenant sur lui, le Christ en a changé la signification et en a fait un instrument de salut, l'emblème de son triomphe sur le péché et la voie de sa résurrection. On ne peut donc déclarer sans plus que dans l'état présent de l'humanité, la mort est une peine du péché originel, car l'humanité ne se trouve pas dans un régime de souveraineté du péché, mais dans un régime de rédemption. Il reste toujours vrai que la sentence de mort a frappé Adam et sa postérité à la suite de la faute originelle; mais cette condamnation a été englobée dans un

31. *Op. cit.*, p. 569.

ordre supérieur, celui de l'œuvre du salut. Et il faut se rappeler qu'avant même de punir Adam, Dieu lui avait promis un rédempteur et avait annoncé la victoire sur le péché. La mort fait donc partie de l'ordre de la rédemption, et elle en fait même partie à un titre exceptionnel, en raison du rôle que le Christ lui a fait jouer dans notre rachat. La foi chrétienne a pour symbole la croix, signe d'une mort qui a procuré la vie.

Dès lors, le privilège de l'Immaculée Conception ne fonde pas le droit à l'immortalité. Car ce privilège n'exempte Marie du péché originel que pour l'introduire plus profondément et plus totalement dans l'œuvre rédemptrice. Aussi ne confère-t-il pas à la Vierge le don préternaturel d'impassibilité ; bien au contraire, la plénitude de grâce doit préparer plus expressément Marie à de grandes souffrances, qui s'associeront à celles du Christ. Et puisque le Christ est passé non seulement par les souffrances mais par la mort, cette plénitude de grâce, loin de pourvoir Marie du don préternaturel d'immortalité, la destinera à une mort pareille à celle de son Fils. Cette mort permettra à Marie d'achever sa coopération à la rédemption, et, avec le Christ, de vaincre la mort par la mort. Aussi le raisonnement qui fait reposer la mort de la Vierge sur l'analogie avec le Christ répond-il parfaitement à la signification actuelle de la mort, dont le Christ a fait un moyen de sanctification et de salut, et à la mission de Marie dans le plan rédempteur. Contribution à ce plan, le privilège de l'Immaculée Conception n'implique pas l'immortalité mais la mort.

Toutefois, une difficulté surgit. Les immortalistes font remarquer que la rédemption objective s'est achevée au Calvaire et qu'à ce moment le Christ lui-même a dit : « Tout est consommé ». Donc à ce moment aussi s'est achevée l'œuvre corédemptrice de Marie, sans qu'elle ait à mourir. Le P. Jugie admet même que le droit à l'immortalité aurait pu être supprimé chez Marie dans sa coopération à la rédemption : « A ce titre, elle aurait dû régulièrement mourir avec Jésus au Calvaire, et l'on peut affirmer qu'elle est morte en quelque façon, en ce sens que sa compassion, sans une sorte de miracle, était capable de la faire mourir de douleur [32] ». Mais elle n'est pas morte physiquement, et une fois le drame rédempteur terminé, elle a repris son droit à l'immortalité.

Un autre immortaliste, le P. De Rosa, se souvenant d'une parole souvent citée de Benoît XV : « Avec son Fils souffrant et mourant, elle a souffert et est presque morte [33] », appelle lui aussi la compassion une mort. C'est une mort « in fieri », distincte de la mort complète « in facto esse ». En attribuant à la Vierge cette mort « in fieri », il croit satisfaire au « sensus fidelium », au sentiment du peuple chré-

32. *Op. cit.*, p. 570.
33. Litt. Ap. *Inter Sodalicia, A.A.S.*, X, 1918, p. 182 : « Scilicet ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua ».

tien qui, d'après la Bulle sur l'Assomption, croit à la mort de Marie [34].

Mais il n'y a pas équivalence. Et les fidèles qui croient à la mort de Marie, l'admettent au sens propre, et non pas simplement au sens de la compassion du Calvaire. Si vive qu'elle soit, la souffrance de la Vierge au pied de la croix n'est pas une mort; elle était plus pénible que la mort, mais il restait encore à Marie, bien après le drame du Golgotha, à faire cet acte complet de renoncement et d'abandon que constitue la mort, et que le Christ avait accompli en se remettant entre les mains du Père.

Si l'œuvre rédemptrice était terminée au Calvaire, à quel titre Marie fut-elle soumise à la mort? La consommation de la rédemption objective ne signifie pas la fin de l'œuvre rédemptrice. Car la rédemption objective, qui concerne l'obtention des grâces de salut pour l'humanité, se poursuit dans la rédemption subjective, c'est-à-dire dans l'application à chaque individu des grâces obtenues. Or dans cette application individuelle des mérites du Rédempteur, chacun doit revivre en lui la passion du Christ, afin d'avoir part à sa gloire. Et il doit le faire non seulement pour lui-même, mais pour l'Eglise. C'est ce que souligne saint Paul lorsqu'il déclare se réjouir dans ses épreuves, offertes pour les chrétiens : « Je complète ce qui manque à la passion du Christ dans ma chair, pour son corps qui est l'Eglise [35] ». Ce qui est vrai des fidèles l'est plus encore de la Vierge. Elle la première a vécu dans tout le cours de sa vie la passion de Jésus, et après la résurrection, elle a continué à compléter ce qui manquait encore dans sa chair, dans sa vie terrestre, pour que la passion du Christ y soit réalisée au maximum. Après avoir coopéré intimement, près du Crucifié, à la rédemption objective, elle a achevé sa participation à la rédemption subjective [36]. Après le Calvaire, elle n'a pas été dispensée de la souffrance, parce qu'aussi longtemps qu'elle demeurait sur terre, elle avait à vivre la passion du Christ. Et parce qu'elle avait à réaliser en elle non seulement ces souffrances mais cette mort rédemptrice, elle avait également à mourir. Elle fut certainement heureuse d'offrir ses souffrances et sa mort pour l'épanouissement de l'Eglise. Marie vient ainsi en tête de tous les chrétiens qui ont à vérifier en eux la passion et la mort du Christ afin de contribuer par là au développement du Corps Mystique.

---

34. M. De Rosa, O.M.I., *Il trionfo della personalità*, dans *Marianum*, 1952, p. 320-328. Le passage de la Bulle qui parle de ce sentiment des fidèles est celui-ci : Christifidelibus « haud difficile... fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum, ex hac vita decessisse ».

35. *Col.*, I, 24.

36. L'encyclique *Mystici Corporis* a distingué dans les souffrances de Marie la coopération à la rédemption objective et la participation à la rédemption subjective; pour cette dernière, elle a appliqué à la Vierge la parole de saint Paul (Ed. S. Tromp, S. J., *Pont. Univ. Greg. Textus et Documenta, Ser. theol.*, 26, Rome, 1948, p. 65 et 142-143).

C'est donc sur les exigences de l'ordre de la rédemption que se fonde le fait de la mort de la Vierge. En passant par les souffrances et par la mort, le Christ a établi une voie unique de rédemption, qui implique ces souffrances et cette mort pour tous ceux qui lui sont unis et participent à l'œuvre de salut. Cette voie fut celle de Marie, qui a donné l'exemple des souffrances et de la mort supportées en union avec le Rédempteur, offertes pour la croissance de l'Eglise.

Comment alors faut-il se représenter la mort de la Vierge? Parmi les arguments avancés en faveur de l'immortalité, le P. Jugie cite l'embarras d'assigner à cette mort une cause plausible. Il pense que Marie, comme Jésus, n'était pas soumise aux maladies, et qu'elle n'a pas connu l'infirmité de la vieillesse, infirmité qui n'aurait d'ailleurs pu l'atteindre qu'après une longévité pareille à celle des premiers hommes, dont parle la Genèse [37]. D'autre part il est peu probable que Marie ait terminé sa vie par le martyre. Reste, suivant l'opinion d'un certain nombre, qu'elle soit morte d'amour. Ce genre de mort n'est pas acceptable non plus, dit le P. Jugie, en raison de la maîtrise parfaite que Marie avait sur tous les mouvements de son âme, et du contrôle qu'elle gardait sur ses élans d'amour, dont aucun par conséquent ne pouvait lui donner la mort [38].

Arrêtons-nous quelque peu à cette hypothèse d'une mort d'amour, puisqu'elle a souvent été proposée. Pourquoi cette mort d'amour? Saint François de Sales nous l'indique : « Puisqu'il est certain que le Fils est mort d'amour et que la Mère est morte de la mort du Fils, il ne faut pas douter que la Mère ne soit morte d'amour [39] ». Cette mort, il la décrit parfois comme causée par un amour violent : « Vous avez vu qu'elle fut blessée d'une plaie d'amour sur le mont du Calvaire voyant mourir son Fils; dès lors cet amour lui donna tant d'assauts, elle ressentit tant d'élancements, cette plaie reçut tant d'inflammation, qu'enfin il fut impossible qu'elle n'en mourut. Elle ne faisait que languir, sa vie n'était plus qu'en défaillances et ravissements... Elle portait toujours en son cœur les plaies de son Fils; pour quelque temps elle les souffrit sans mourir, mais enfin elle en mourut sans souffrir. O amor vulneris, o vulnus amoris! O passion d'amour, o amour de la Passion! ...Donc enfin, après tant de vols spirituels, après tant de suspensions et d'extases, ce saint château de pudicité, ce fort d'humilité ayant soutenu miraculeusement mille et mille assauts d'amour, fut emporté et pris par un dernier et général assaut; et l'amour qui en fut le vainqueur, emmenant cette belle âme comme sa prisonnière, laissa dans le corps sacré la pâle et froide mort [40] ».

37. *Op. cit.*, p. 558.
38. *Op. cit.*, p. 575.
39. *Sermon pour la fête de l'Assomption* (1602), *Œuvres complètes*, t. VII, Annecy, 1896, p. 449.
40. *Ibid.*, p. 449-450.

Mais plus tard, saint François de Sales préféra une représentation plus paisible de la mort d'amour. Il opposa aux autres saints qui moururent d'amour avec « force assauts » et « force extases » le cas tout différent de Marie : « Ce fut tout autre chose en la très sainte Vierge. Car, comme nous voyons croître la belle aube du jour, non à diverses reprises et par secousses, mais par une certaine dilatation et croissance continue qui est presque insensiblement sensible, en sorte que vraiment on la voit croître en clarté, mais si également que nul n'aperçoit aucune interruption, séparation ou discontinuation de ses accroissements; ainsi le divin amour croissait à chaque moment dans le cœur virginal de notre glorieuse Dame, mais par des croissances douces, paisibles et continues, sans agitation ni secousse ni violence quelconque... L'amour, de soi-même, est doux, gracieux, paisible et tranquille : que s'il fait quelquefois des assauts, s'il donne des secousses à l'esprit, c'est parce qu'il y trouve de la résistance; mais quand les passages de l'âme lui sont ouverts sans opposition ni contrariété, il fait ses progrès paisiblement, avec une suavité non pareille... Si que la mort de cette Vierge fut plus douce qu'on ne se peut imaginer, son Fils l'attirant suavement à l'odeur de ses parfums, et elle s'écoulant très aimablement après la senteur sacrée d'iceux dedans le sein de la bonté de son Fils [41] ».

C'est cette seconde représentation de la mort que reprit Bossuet lorsqu'il la décrivit comme résultant de « la seule perfection d'amour de la Sainte Vierge » : « Il ne fut pas nécessaire que son amour s'efforçât par des mouvements extraordinaires. Comme la plus légère secousse détache de l'arbre un fruit déjà mûr, comme une flamme s'élève et vole d'elle-même au lieu de son centre, ainsi fut cueillie cette âme bénite pour être tout d'un coup transportée au ciel : ainsi mourut la divine Vierge par un élan de l'amour divin; son âme fut portée au ciel sur une nuée de désirs sacrés... [42] ».

Il n'y a pas à nier la force poétique de cette idée. Néanmoins, il semble qu'elle ne réponde pas à la réalité. Il est vrai que Marie a dû mourir dans une intense ferveur d'amour; mais cela ne signifie pas que l'amour doive être considéré comme la cause immédiate, physique, de sa mort. Dans une telle mort d'amour, ferait défaut un élément essentiel de la mort elle-même et de sa valeur religieuse : celui de la soumission à la volonté divine, qui impose le renoncement à la vie terrestre. Une mort d'amour supposerait que Marie aurait causé sa mort par ses propres élans; or la mort n'est pas un événement que l'on provoque soi-même, mais que l'on reçoit de la main du Père et

41. *Traité de l'amour de Dieu,* L. VII, ch. XIV, *Œuvres complètes,* t. V, Annecy, 1894, p. 54-57.

42. *Œuvres oratoires,* éd. J. Lebarq, III, Paris, 1916, p. 495, où la comparaison avec la flamme a été rayée du texte comme rompant le mouvement de la pensée.

par lequel on s'abandonne à lui. Même le Christ, qui par sa divinité avait pouvoir sur la mort, a manifesté cette soumission avec tout ce qu'elle avait de pénible : sa mort fut l'acte suprême de son obéissance au Père.

D'autre part, il ne suffirait pas de faire appel à la seule volonté de Dieu comme cause de la mort, selon l'opinion de Suarez : « sola Dei voluntate et arbitrio [43] ». Car cette volonté se sert des lois naturelles pour déterminer la mort. La question est de savoir quelle fut la cause physique et directe de la mort de Marie. Et la réponse ne paraît embarrassante que si l'on veut soustraire la Vierge à la maladie ou à la vieillesse. Or il n'existe aucune raison solide d'exempter Marie de ces infirmités, qui n'ont rien de peccamineux ni de honteux; pas plus qu'elle n'a été dispensée de la souffrance, elle n'était à l'abri des maladies et des troubles organiques. Il est dès lors très simple d'admettre que Marie a terminé sa vie par la maladie ou une déficience de l'organisme due à l'âge, c'est-à-dire qu'elle est morte comme la grande majorité des hommes.

Nous restons ainsi dans la tonalité de toute l'existence de la Vierge, qui eut pour caractéristique des dehors tout ordinaires. La mort de Marie dut se produire à l'image de sa vie, comme un effacement. Elle fut tellement simple qu'elle passa inaperçue. Ce fut le dernier témoignage de son humilité. Sous ces apparences banales, cette mort eut néanmoins une valeur extraordinaire, comme d'ailleurs toute la vie qui l'avait précédée. L'abandon de Marie fut parfait, et s'est exprimé probablement dans les paroles qu'elle avait entendues au Calvaire : « Père, je remets mon âme entre vos mains ». C'était le même abandon au Père, mais cette fois dans les mains de son Fils, car le Christ était là pour recevoir sa mère. On n'a pas de peine à s'imaginer avec quelle ferveur Marie avait dû souhaiter cette réunion; et cependant, cet abandon lui coûtait, comme autrefois l'abandon avait coûté à Jésus malgré son désir de retrouver le Père. La Vierge était attachée à ceux qu'elle considérait comme ses enfants; elle était affectionnée aux apôtres et à l'Eglise naissante; devoir quitter tout cela lui était pénible. Elle a donc éprouvé ce que les hommes éprouvent habituellement au moment de leur mort, le déchirement de la rupture. Elle a offert ce sacrifice pour ceux qu'elle quittait, pour l'Eglise.

Par la simplicité de sa mort, la Vierge rendait témoignage à la réalité de l'Incarnation, selon la remarque des premiers docteurs qui ont réfléchi à cet événement. La Mère de Dieu montrait qu'elle appartenait vraiment à notre monde, qu'elle était intégralement de notre race, et l'attestait par le fait même pour son Fils. « Nous présenter ainsi Marie, n'est-ce pas la faire trop semblable au commun des filles

43. In III p., q. XXXVIII, a. IV, disp. XXI, sect. I, 3; *Œuvres complètes*, éd. Vivès, t. XIX, Paris, 1860, p. 313. Cfr Jugie, *op. cit.*, p. 575.

d'Eve? demandait le P. Jugie à propos de la mort d'amour. N'est-ce pas trop l'humaniser [44]? » En réalité, une mort d'amour ne serait pas encore assez humaine. Et il fallait que Marie le soit parfaitement. Aussi doit-on penser de préférence qu'elle a eu une mort bien ordinaire : par là elle a achevé sa coopération à l'Incarnation.

Elle a également achevé la coopération de sa vie terrestre à la rédemption, en revivant dans son être cette mort par laquelle le Christ avait racheté le monde. Elle nous fait comprendre comment une mort d'apparence banale est une reproduction en nous de la mort admirable du Sauveur et qu'elle tire de là sa valeur; Marie a fait de sa mort un acte d'intense ferveur dans l'union au Christ. En la rappelant à lui de cette manière, Dieu a voulu la poser en exemple : exemple de la soumission suprême dans le renoncement absolu, exemple de l'amour qui s'abandonne dans le désir d'une intimité plus complète avec Dieu, exemple du dernier sacrifice offert pour l'Eglise.

Enfin, après le Christ et avec lui, Marie est passée par la mort pour remporter sur elle une victoire. Ce fut un passage à la splendeur de l'Assomption. Pour nous, n'est-ce pas un réconfort de savoir que la Mère de Dieu a connu, avant nous, la mort? Ne nous a-t-elle pas rendu la mort plus familière et plus honorable? Mais surtout, en la transformant en victoire, n'a-t-elle pas encouragé notre espérance dans l'au-delà? A méditer ce fait, on trouve qu'il n'y a rien de plus éloquent que la mort simple et obscure de Marie, et qu'il manquerait quelque chose de souverainement important dans sa vie et dans la nôtre s'il n'y avait pas eu cette mort.

Jean GALOT, S. J.

44. *Op. cit.*, p. 575.