NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

81 N° 2 1959

Marie et l'Église

Jean GALOT (s.j.)

p. 113 - 131

https://www.nrt.be/en/articles/marie-et-l-eglise-1903

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Marie et l'Eglise

En choisissant comme thème « Marie et l'Eglise », le Congrès Marial de Lourdes a voulu concentrer ses travaux et ses méditations sur un des sujets le plus volontiers traités par la théologie actuelle, et sur l'aspect de la doctrine mariale qui suscite le plus d'intérêt dans la pensée contemporaine. A notre époque, où les préoccupations communautaires ont pris une telle ampleur, on aime à préciser l'envergure communautaire de la personne de Marie, à comparer la Vierge et l'Eglise, à étudier leurs rapports et, en un certain sens, leur implication réciproque, à s'efforcer de mieux les comprendre l'une par l'autre.

Le rapprochement ne s'explique pas seulement, remarquons-le tout de suite, par les orientations intellectuelles et les goûts d'une époque communautaire. Si la théologie offre actuellement comme caractéristiques parallèles un développement considérable de la mariologie et un grand effort d'approfondissement de la doctrine de l'Eglise, un lien spécial entre Marie et l'Eglise paraît déjà ressortir du développement même du dogme marial. Il n'y a pas en effet de terrain dogmatique où l'on perçoive davantage l'action de tout le peuple chrétien sur le progrès de la doctrine : la vérité de l'Immaculée Conception avait été longtemps portée par la foi et la dévotion des fidèles, en dépit de l'opposition de grands théologiens et de difficultés théoriques, avant d'aboutir à la définition de 1854 ; et lors de la proclamation de l'Assomption, en 1950, le Souverain Pontife Pie XII invoquait comme critère fondamental de l'authenticité de ce privilège l'assentiment unanime des fidèles. Plus visiblement qu'en d'autres domaines, la communauté ecclésiale tout entière contribue à la mise en lumière des grandeurs de Marie. Ainsi encore la médiation de Notre-Dame dans la distribution des grâces, qui n'a fait l'objet d'aucune définition dogmatique, est une vérité profondément vécue dans la dévotion des fidèles. Avant de s'exprimer dans les documents du magistère, les privilèges de Marie s'inscrivent, pour ainsi dire, dans le cœur de l'Eglise, et se trouvent être une possession de foi des plus humbles chrétiens

L'attitude des protestants fournit une confirmation de cette solidarité étroite qui unit Marie et l'Eglise. En comparant l'extension actuelle de la doctrine chez les catholiques avec les indications parcimonieuses de l'Ecriture concernant Marie, ils croient la tâche facile de montrer l'illégitimité d'une telle extension. Le reproche n'a pas manqué d'être formulé à propos de la définition de l'Assomption, vérité sur laquelle ni les livres saints ni la tradition des premiers siècles ne contiennent d'affirmation explicite. Et le même reproche est souvent adressé plus globalement à l'ensemble de la dévotion mariale dans le catholicisme, vu que cette dévotion s'est notablement accrue depuis l'origine et dépasse très largement le niveau qu'elle pouvait atteindre chez les premiers disciples et dans la communauté primitive, et vu qu'elle ne peut s'autoriser simplement de la lettre de l'Ecriture pour justifier toutes ses prétentions. Or en critiquant ce développement de la doctrine et du culte marials, c'est l'Eglise même que le protestantisme met en question, l'Eglise comme véritable possesseur et interprète de la vérité révélée. Ce n'est même pas d'abord l'Eglise hiérarchique, avec l'infaillibilité de son autorité doctrinale suprême, qui est visée par ces critiques, mais l'Eglise dans sa réalité de communauté croyante. Rejeter l'expansion de la doctrine mariale, c'est ne pas comprendre que la foi ne s'identifie pas purement à un texte sacré, mais qu'elle existe de manière vivante et dynamique dans la communauté des fidèles. La défiance à l'égard de Marie provient, au fond, de la défiance vis-à-vis de l'Eglise.

Cependant, le lien entre Marie et l'Eglise est encore bien plus profond que la manifestation de leur solidarité dans le développement du dogme marial. C'est un lien fondé sur le rôle dévolu à Marie et à l'Eglise dans l'économie du salut. Bien avant la période où s'est produit le grand développement du culte marial, on avait déjà remarqué ce lien plus fondamental. Dans les premiers siècles, les Pères qui traitent de la Vierge Marie se plaisent à la mettre en parallèle avec l'Eglise en soulignant une analogie de fonction ou de disposition intérieure.

I. — MARIE, TYPE DE L'EGLISE

« Type de l'Eglise », l'expression est de saint Ambroise. Voulant expliquer la raison profonde de la situation de Marie au moment de l'Annonciation, il déclare : « Elle est bien fiancée, mais vierge, parce qu'elle est le type de l'Eglise, qui est immaculée mais qui est épouse. Une vierge nous a conçus de l'Esprit, une vierge nous enfante sans douleur [1]. » L'évêque de Milan fixe succinctement par là les deux

1. *Exp. ev. Luc.*, II, 7, *CSEL* (Corpus de Vienne), 32/4, 45.

points essentiels de l'analogie entre Marie et l'Eglise, virginité et maternité, et en laisse pressentir un troisième, la sainteté immaculée.

En partant de cette déclaration caractéristique, essayons de mettre au point ce que l'on doit entendre par l'expression « type de l'Eglise » appliquée à Marie.

A. L'ANALOGIE : IMAGE VISIBLE ET RÉALITÉ

Le type est l'image d'une réalité à venir. Non seulement il comporte une analogie avec cette réalité, mais il la représente à la manière d'une image ou d'une figure, c'est-à-dire sous des traits visibles, sensibles. Ainsi la manne est le type de l'Eucharistie, type invoqué par le Christ lui-même, parce qu'étant « le pain descendu du ciel » elle représente sensiblement ce que sera la réalité spirituelle du pain eucharistique, pain d'origine céleste [2].

Or c'est bien en ce sens que les Pères découvrent en Marie le type de l'Eglise : Marie est l'image de la réalité de l'Eglise, et représente cette réalité d'une manière sensible, visible. La maternité virginale de Marie, inscrite dans la chair et néanmoins opérée par le Saint-Esprit, fait comprendre la maternité virginale de l'Eglise, qui, elle, n'est nullement d'ordre physique et sensible. C'est notamment ce que veut dire saint Augustin lorsqu'il écrit : « Il fallait que notre chef naquît, selon la chair, d'une vierge, pour accomplir ce miracle insigne par lequel il devait signifier que ses membres naîtraient, selon l'Esprit, d'une vierge, l'Eglise [3]. » Etant corporelle, la maternité de Marie est le signe visible de la maternité de l'Eglise.

Il importe de noter la valeur de ce signe. En effet, il est plus difficile de comprendre la maternité et la virginité de l'Eglise, car maternité et virginité conviennent plus à une personne qu'à une communauté. Dans le cas d'une communauté, d'une personne morale, la maternité virginale ne peut avoir qu'une signification dans une certaine mesure métaphorique [4]. Mais cette signification prend une consistance plus ferme, un relief plus saisissant, si elle a pu d'abord s'incarner dans une réalité visible. Par sa maternité virginale, Marie ne nous met pas seulement sous les yeux le Sauveur qu'elle donne à l'humanité, mais la nouvelle naissance des chrétiens, la nouvelle vie qui surgit dans les âmes. Lorsqu'à Bethléem elle « met au monde son fils premier-né », fils qu'elle a reçu virginalement de Dieu, elle annonce l'enfantement spirituel qui sera l'œuvre de l'Eglise. Elle nous présente une réalisation concrète, inscrite dans sa chair humaine, d'une maternité qui transmet, en toute pureté et sainteté, la vie divine qu'elle a

2. Cfr *Jean*, VI, 31-33, 41, 50-51.
3. *De sancta virginitate*, 6, *P.L.*, 40, 399.
4. Dans la comparaison qu'il institue, Mgr Philips souligne avec raison en premier lieu cette différence fondamentale, entre personne et collectivité (*Marie et l'Eglise*, dans *Revue du Clergé Africain*, 1958, p. 435).

accueillie d'en haut. Sans la maternité de Marie, nous ne pourrions apercevoir à quel point l'Eglise est véritablement notre mère. C'est dans le visage de la Vierge que nous voyons se dessiner le visage de l'Eglise.

Au titre de représentation sensible d'une réalité spirituelle, Marie se rapproche des types de l'Ancien Testament. Mais elle s'en distingue profondément, car les figures de l'Ancien Testament n'étaient que l'ombre des réalités à venir [5]. Type de l'Eglise, Marie n'est pas simplement l'ombre d'une réalité future : elle est une réalité présente, qui possède en elle-même une valeur définitive. Alors que la manne ne contenait rien en elle-même de la réalité de l'Eucharistie, et n'avait de consistance religieuse et de valeur que celles qu'elle empruntait d'avance au corps eucharistique du Sauveur, Marie réalise vraiment en soi le mystère de la maternité virginale qui se déploiera ensuite dans l'Eglise.

Elle réalise même ce mystère d'une manière qui, sous certains aspects, est supérieure à sa réalisation dans l'Eglise. Comme type, elle n'est pas une esquisse imparfaite qui fait présager une perfection plus accomplie : bien au contraire c'est la perfection de la maternité virginale qui se pose en elle, et dont l'Eglise ne reproduira qu'imparfaitement la figure idéale. Marie est le modèle, dans sa première éclosion mais aussi dans sa splendeur ultime et insurpassable. Aussi peut-on l'appeler prototype de l'Eglise.

1. *Marie, image de la maternité de l'Eglise.*

L'immense supériorité de la maternité de Marie réside dans le fait que c'est une maternité à l'égard du Christ lui-même. Marie est mère du Chef, de celui qui est Tête du Corps Mystique, tandis que l'Eglise est la mère des membres.

Dans le désir d'identifier la position de l'Eglise et celle de Marie, on a parfois voulu réduire cette différence. Dans son étude sur les rapports entre Marie et l'Eglise selon la pensée patristique. A. Müller a voulu établir une stricte équivalence de maternité entre l'une et l'autre [6]. Il invoque une série de textes de Pères, et notamment le mot de saint Augustin, d'après lequel le chrétien, par l'acte de foi, conçoit le Christ, et par la profession de foi, enfante le Christ [7]. Il en conclut

---

5. J. Huhn (*Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954, p. 147 s.) a bien marqué cette différence dans l'interprétation de l'expression « type de l'Eglise » chez saint Ambroise; il montre qu'il ne s'agit pas ici de quelque chose d'imparfait et de provisoire, comme dans certaines figures de l'Ancien Testament.

6. *Unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV^e^ et V^e^ siècles*, dans *Etudes Mariales*, 1951, p. 27-38; *Ecclesia-Maria*, Fribourg, 1955 (2^e^ éd.).

7. « Qui corde credit ad iustitiam, concepit Christum; qui ore confitetur ad salutem, parit Christum » (*Sermo* CXCI, 4; *P.L.*, 38, 1011).

que l'Eglise, en engendrant les membres du Christ par la foi, est mère du Christ lui-même; et comme pour sa part Marie a conçu le Christ par la foi [8], sa maternité est identique à celle de l'Eglise.

Müller n'hésite plus dès lors à affirmer que « la maternité divine de Marie et l'événement de grâce dans l'Eglise sont une seule et même chose » [9]. La grâce accueillie par le chrétien comporte donc une sorte de privilège de maternité divine, n'ayant toutefois qu'une extension partielle : « en recevant et acceptant la grâce, le chrétien devient mère du Christ en un sens limité, partiel relativement au Corps Mystique du Christ » [10]. Dans cette perspective, Marie n'a pas reçu une autre grâce que celle de l'Eglise, mais par privilège elle est la seule à avoir reçu cette grâce dans sa valeur universelle, tandis que les autres individus ne la reçoivent qu'en partie. « C'est l'Eglise tout entière qui a reçu la grâce d'être la mère du Christ total, chef et corps, mais cette grâce suprême n'a été réalisée que dans l'individu Marie, ce qui fait que l'Eglise s'est parfaite en Marie, et, sans celle-ci, serait imparfaite [11]. »

Mais n'est-ce pas aller trop loin dans l'assimilation de la maternité de l'Eglise à celle de Marie? N'est-il pas excessif de regarder la grâce habituelle du chrétien comme incluant une maternité divine? Il semble que Müller ait pris trop à la lettre, avec un souci trop poussé de construction dogmatique, les textes de saint Ambroise et de saint Augustin qui présentent le chrétien comme mère du Christ. Cette idée, qui paraît avoir surtout son point de départ dans l'affirmation de Jésus, d'après laquelle celui qui fait la volonté du Père des cieux est pour lui un frère, une sœur, une mère [12], doit être accueillie selon sa valeur de métaphore et ne peut être systématisée immédiatement comme exprimant l'essence de la grâce chrétienne et la situation du fidèle à l'égard du Christ. Quel est d'ailleurs le chrétien qui prendrait, vis-à-vis du Sauveur, l'attitude d'une mère? Le bon goût à lui seul interdirait ici de franchir la marge qui existe entre l'emploi occasionnel d'une image, dans les écrits patristiques, et son utilisation à titre de principe fondamental de la théologie.

Le privilège de la maternité divine n'est pas un privilège de toute l'Eglise; il est le privilège exceptionnel de Marie, et c'est à elle exclusivement que s'applique le vocable de Théotokos. Entre ce privilège et la grâce ordinaire du chrétien, il y a bien plus qu'une différence

8. « Non cocubuit et concepit, sed credidit et concepit » (Augustin, *Sermo CCXXXIII*, 3, 4; *P.L.*, 38, 1114).
9. *Art. cit.*, p. 36.
10. *Ibid.*
11. *Art. cit.*, p. 37.
12. *Mt.*, XII, 50. Le texte est notamment cité par Ambroise, *Exp. ev. Luc.*, X, 25, *CSEL* 32/4, 465, et par Augustin, *De s. virg.*, 3 et 5, *P.L.*, 40, 398 et 399. Cfr la critique de Müller par J. Lecuyer, *Marie et l'Eglise comme Mère et Epouse du Christ*, dans *Etudes Mariales*, 1952, p. 34.

d'extension, totale ou partielle. Le privilège de Marie surpasse incomparablement, radicalement, la condition habituelle du fidèle. Cette transcendance de la maternité divine montre que l'on ne pourrait pas s'efforcer de comprendre le mystère de Marie en partant simplement du mystère de l'Eglise.

Par contre, sur le plan de la maternité, ce qui se trouve dans le même ordre, c'est la maternité spirituelle de Marie vis-à-vis des chrétiens et la maternité de l'Eglise. En ce domaine, la comparaison pourra se faire avec plus de fruit. La maternité de Marie a l'avantage d'être celle d'une personne physique, individuelle, avec qui peuvent s'établir des relations personnelles de mère à enfant. Elle exercera par là un attrait, une séduction que la maternité, plus abstraite, d'une société ne peut susciter au même degré. Mais pour sa part, le rôle maternel de l'Eglise possède une ampleur qui déborde celle de la maternité de Marie, car il met en jeu la capacité de conférer la grâce par l'économie sacramentelle : à la différence de l'Eglise, Marie ne détient pas de pouvoir de confection ni d'administration des sacrements, comme elle ne dispose pas non plus de pouvoir dans la ligne du gouvernement hiérarchique.

C'est donc relativement aux chrétiens que l'on peut établir un parallèle de même niveau entre la maternité de Marie et celle de l'Eglise, dégager leurs similitudes et leurs dissemblances. Relativement au Christ, la position de Marie offre de si profondes divergences avec celle de l'Eglise que la maternité de toutes deux ne peut former qu'un parallèle beaucoup plus réservé et beaucoup plus délicat à préciser.

2. *Marie, image de la virginité de l'Eglise.*

Ces divergences ont également leur retentissement sur la comparaison de la virginité. Considérons ici ce qui fait l'essence de l'amour virginal, l'union sponsale avec Dieu. Peut-on regarder, aussi bien Marie que l'Eglise, comme épouses de Dieu? C'est bien ce qu'implique leur virginité à toutes deux. L'Eglise réalise ce qui avait été annoncé dans l'Ancien Testament, un peuple indissolublement uni à Yahweh par les liens d'un amour matrimonial. Et ces noces de Dieu avec les hommes ont commencé à se réaliser en la Vierge Marie, qui, sous cet aspect encore, est le type de l'Eglise. La première, Marie fut, et dans une plénitude qui ne sera plus jamais dépassée ni rejointe, l'épouse de Dieu. En elle s'accomplit de manière parfaite la promesse que le prophète Osée met dans la bouche de Yahweh : « Je te fiancerai à moi pour toujours » (II, 21). Dans les prophéties qui annonçaient ces épousailles, il n'y avait qu'une personnification littéraire, car l'épouse visée n'était autre qu'Israël, le peuple idéal de l'avenir. Dans l'accomplissement de l'annonce, il y a personnification réelle, puisque l'union de Dieu avec son nouveau peuple se noue en la personne de Marie;

l'épouse idéale est d'abord une personne individuelle avant d'être une collectivité. La vérité que l'on percevait, dans l'Ecriture, en une personne allégorique, se découvre maintenant dans une personne physique, concrète et vivante. En la Vierge qui réserve son cœur à Dieu et veut vivre unie à lui, nous comprenons mieux ce qu'est l'Eglise, épouse humaine unie à l'Epoux divin.

Cependant, dans cette ressemblance, une différence profonde subsiste, due à la position privilégiée de Marie à l'égard du Christ. A la suite de saint Paul [13], on appelle l'Eglise l'épouse du Christ. Les Pères, qui lui ont reconnu ce titre d'épouse, ont évité de l'appliquer à Marie [14]. C'est qu'en effet Marie n'est pas et ne peut pas être, relativement à son fils, dans la position d'une épouse. Et, à ce point de vue, elle se distingue de l'Eglise.

On sait que Scheeben a voulu mettre à la base de sa mariologie le principe de la maternité sponsale, et définir Marie comme épouse maternelle du Verbe, plus fondamentalement encore épouse que mère. C'est en suivant ce principe que Müller identifie Marie et l'Eglise sous la même qualité d'épouse et mère du Christ [15]. Mais la tradition a toujours considéré que le privilège essentiel de Marie consiste dans la maternité divine : fondamentalement, Marie est « mère de Dieu », comme l'a proclamé le concile d'Ephèse, et être la mère de quelqu'un ne signifie pas être son épouse [16]. On n'est pas mère et épouse vis-à-

13. *Eph.*, V, 22-33.

14. Ainsi s'explique le fait que les Pères n'établissent pas un rapport de Marie au Christ comme d'Eve à Adam, bien qu'ils posent un parallèle de Marie avec Eve comme du Christ avec Adam. Ce fait significatif a été souligné par le P. Congar dans un article écrit en réaction aux idées émises par Müller, *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 38 (1954), p. 3.

15. Dans la conclusion de son ouvrage *Ecclesia-Maria* (p. 217 s.), Müller fonde cette assertion sur une conception d'ensemble du plan de salut. Il estime que l'œuvre salvifique doit être considérée comme une union sponsale entre Dieu et les hommes, réalisée parfaitement dans l'Homme-Dieu Jésus-Christ, et se réalisant dans tous les hommes par une participation mystico-réelle à cette union. Les hommes rachetés acquièrent donc la qualité d'épouse du Christ en même temps que celle de mère du Christ. Epouse du Christ, car dans l'union sponsale, la nature humaine du Christ joue vis-à-vis du Logos le rôle féminin, et il en va de même des hommes vis-à-vis du Christ lui-même. Mère du Christ, parce que chaque racheté ajoute un membre au Corps du Christ. Or cette union sponsale, observe Müller, s'accomplit de la manière la plus parfaite en Marie : Marie en effet est parfaitement rachetée, et parfaitement mère du Christ, au point d'être sa mère corporelle. Elle vient ainsi en tête de tous ceux qui participent au Christ dans une union materno-sponsale.

Le P. Congar (*art. cit.*), tout en admettant que les épousailles de la nature humaine avec Dieu sont le but du plan de salut, et qu'elles s'accomplissent d'abord, de façon décisive, dans le sein de Marie, fait remarquer qu'on ne rencontre pas chez les Pères l'idée d'une union sponsale entre Dieu d'un côté et Marie de l'autre, représentant l'humanité; on n'y trouve pas non plus la notion d'une acceptation féminine de la Rédemption, car si les Pères affirment un rôle du sexe féminin dans l'économie du salut, ils ne développent pas, à la manière de certains contemporains, une métaphysique de la féminité.

16. Pour une analyse et une appréciation plus détaillées de la doctrine de la

vis de la même personne. Si Marie peut être légitimement appelée épouse de Dieu, on ne dira donc pas qu'elle a cette qualité d'épouse à l'égard de son fils, mais, en s'inspirant du récit de l'Annonciation, on rapportera au Saint-Esprit cette relation d'épouse. La maternité à l'égard de Jésus a résulté en effet de la coopération de la Vierge avec l'Esprit Saint. Marie a été épouse du Saint-Esprit de manière à devenir mère du Verbe incarné. Et c'est le titre de mère de Dieu qui est le plus décisif, car c'est en vue de la maternité que Marie fut unie à l'Esprit Saint, et la qualité de mère, à la différence de celle d'épouse, doit s'entendre en un sens littéral et plénier, même dans l'ordre corporel.

De son côté l'Eglise non plus ne doit pas être dite épouse et mère de la même personne : elle est l'épouse du Christ et la mère des chrétiens, ces deux qualités ayant chez elle la valeur réelle mais métaphorique qu'elles revêtent dans une communauté. Brièvement, la comparaison de Marie et de l'Eglise nous montre donc dans la première l'épouse du Saint-Esprit, la mère du Verbe incarné, la mère des chrétiens, et dans la seconde l'épouse du Christ et la mère des chrétiens. Des deux côtés, il y a une union sponsale avec Dieu et une maternité à l'égard des fidèles ; mais chez Marie il y a le fait exceptionnel de la maternité à l'égard du Christ, qui est l'objectif de l'union sponsale et le fondement de la maternité à l'égard des hommes.

Notons que l'analogie de virginité entre Marie et l'Eglise et plus particulièrement l'attribution de la qualité d'épouse mettent en relief l'aspect féminin de l'Eglise. En ce qui concerne Marie, il est évident que toute sa mission est féminine. En elle, c'est le rôle de la femme dans le plan de salut qui se révèle dans toute sa grandeur. Mais il est tout aussi évident que l'Eglise n'est pas entièrement féminine, et il faut dès lors se demander pourquoi on se plaît à la désigner sous des titres féminins, à voir en elle une épouse du Christ et une mère des chrétiens [17]. Cette question en engage une autre, plus générale, car pour donner une signification à la féminité de l'Eglise, il faut déterminer ce qu'est la féminité, ce que sont les valeurs spécifiquement féminines. Aussi voit-on s'élaborer à notre époque une théologie de la femme [18].

---

maternité sponsale, qu'on nous permette de renvoyer à notre article *La nouvelle Eve, d'après Scheeben,* dans *Etudes mariales,* 1956, p. 49-66.

17. Sur l'aspect féminin de l'Eglise, dans un parallèle de sa virginité avec celle de Marie, cfr A.-M. Henry, *Virginité de l'Eglise, virginité de Marie,* dans *Etudes mariales,* 1953, p. 29-49. Le problème est également touché, du point de vue du sacerdoce, dans R. Laurentin, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce,* Paris, 1953, II. p. 72 s.

18. Cfr H. Rondet, *Eléments pour une théologie de la femme,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 1957, p. 915-940 ; parmi les études antérieures, citons A.-M. Henry, *Le mystère de l'homme et de la femme,* dans *Vie Spirituelle,* 80 (1949), p. 463-490, et J. Daniélou, *La typologie de la femme dans l'Ancien Testament, ibid.,* p. 491-510.

Bornons-nous ici à constater qu'en caractérisant l'Eglise comme une épouse, on la considère comme distincte du Christ. Il y a une autre manière de regarder l'Eglise, dans le prolongement du Christ et dans la ligne d'une identification avec lui ; ainsi par exemple le Corps Mystique sera envisagé comme formant un tout avec le Christ. La qualité d'épouse souligne la distinction du Christ et de son Eglise : celle-ci est mise en face du Sauveur ou à côté de lui, non seulement comme celle qui reçoit de lui sa sainteté, mais encore comme celle qui collabore avec lui à la sanctification de l'humanité. Sous cet aspect, Marie apparaît une fois de plus comme le type de l'Eglise, étant celle qui reçoit du Christ une totale sainteté et qui collabore d'une manière éminente à l'œuvre rédemptrice.

3. *Marie, image de la sainteté de l'Eglise.*

Lorsque saint Paul nous présente l'Eglise comme épouse du Christ, il la voit resplendissante de pureté, « sans tache ni ride ni rien de tel, sainte et immaculée » [19]. Comme telle, elle paraît semblable à la sainteté immaculée de Marie.

Néanmoins, sur le plan de la sainteté, la position de Marie dans le parallèle reste dominante ; la supériorité observée dans la comparaison de la maternité s'affirme d'une nouvelle façon. Dans le tableau évoqué par saint Paul, c'est le baptême qui confère à l'Eglise sa pureté. Or Marie n'a pas eu besoin du baptême, puisqu'elle a été rachetée d'une manière plus noble, par préservation de la tache originelle. En vertu du privilège de l'Immaculée Conception, Marie a été élevée à un niveau d'absolue pureté, qui dépassera toujours celui que les chrétiens, souillés par le péché d'origine avant la sanctification du baptême, peuvent atteindre. Si la sainteté de Marie est le type de la sainteté de l'Eglise, c'est à la façon d'un idéal inaccessible, bien que ce soit la sainteté d'une âme rachetée. Et ce caractère unique de la pureté de Marie est dû à sa mission unique de maternité divine, en vue de laquelle fut accordé le privilège de l'Immaculée Conception. C'est donc là encore que se trouve la source de la différence entre Marie et l'Eglise.

Vis-à-vis de l'Immaculée, l'Eglise se présente d'ailleurs comme une communauté de pécheurs. Les chrétiens ne sont pas seulement inférieurs à Marie par le mode de rédemption, mais par le degré de pureté : alors que le péché n'a jamais jeté d'ombre sur l'âme de Marie, il entre dans la vie actuelle de tous les fidèles, au moins sous la forme de faiblesses et de fautes vénielles. On peut certes discuter dans quelle mesure et à quel titre le péché pénètre dans la réalité de l'Eglise [20]. Le P. Congar a raison d'affirmer : « L'Eglise en son sens con-

19. *Eph.*, V, 27.
20. Cfr R. Laurentin, *Sainteté de Marie et de l'Eglise*, dans *Etudes ma-*

cret, mais adéquat, est à la fois sainte et pleine de péchés, indéfectible et faillible, parfaite et sujette à de multiples imperfections historiques. Ce qui, en elle, est du Christ, est saint et sans défaut. Ce qui, en elle, relève de la liberté humaine est défectible. » [21] Car prétendre que l'Eglise est simplement exempte de péché, c'est viser une entité abstraite : l'Eglise concrète est une Eglise de pécheurs. Et les pécheurs demeurent dans l'Eglise : il ne semble même pas exact de dire que, pour autant qu'ils pèchent, les chrétiens sortent de l'Eglise, ni de mettre la frontière de l'Eglise dans nos propres cœurs, de telle sorte que nous soyons partiellement à l'intérieur de l'Eglise et partiellement en dehors [22]. Ce qui est précisément admirable dans le mystère de l'Eglise, c'est que l'Eglise nous tient, nous retient, lorsque nous avons commis le péché. Bien entendu, la responsabilité du péché ne peut être attribuée qu'aux individus, non à l'Eglise; mais on ne peut dissocier l'Eglise concrète de la réalité du péché, et il est essentiel à l'Eglise d'ici-bas d'être une société de pécheurs.

Si l'on voulait établir une certaine équivalence entre la pureté de Marie et celle de l'Eglise, c'est plutôt l'Eglise triomphante qu'il faudrait regarder, celle qui est composée d'élus à l'âme absolument pure. Ici plus spécialement, on peut reconnaître en Marie « l'icone eschatologique de l'Eglise [23]. » Icone eschatologique, en un sens d'ailleurs différent de l'icone de l'Assomption : par l'Assomption Marie réalise maintenant dans l'au-delà ce que toute l'Eglise sera à la fin des temps, lors de la résurrection de la chair; par sa pureté immaculée, elle a réalisé sur terre et dans la voie de la foi ce que l'Eglise réalise au ciel, dans la vision.

Jusqu'à présent, nous avons souligné l'aspect de pureté, d'exemption du péché. La sainteté consiste plus fondamentalement dans la communication de la vie divine. Or le privilège de l'Immaculée Conception confère à Marie, outre l'immunité vis-à-vis du péché originel, une plénitude de grâce. Aussi Marie se distingue-t-elle par une perfection dans l'amour. En elle, la sainteté atteint son maximum : Dieu

---

riales, 1953, p. 13 s., avec la confrontation des opinions de Mgr Journet et du P. Congar.

21. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* Paris, 1950, p. 128.

22. Dans ce sens iraient les affirmations de Mgr Journet : « L'Eglise retient en elle tout ce qui dans ses membres est authentique, et laisse en dehors d'elle tout ce qui est péché ». « La frontière de l'Eglise et du monde... passe à travers nos propres cœurs » (*Réforme dans l'Eglise et réforme de l'Eglise,* dans *Nova et Vetera,* 1952, p. 149). Au préalable l'auteur a distingué une « notion empirique, phénoménale, descriptive, statistique de l'Eglise, incluant pêle-mêle toutes les vertus et tous les péchés de ses membres », et une « notion théologique de l'Eglise », Eglise sans péché, sainte et immaculée (*ibid.*). Mais on peut se demander si la notion théologique de l'Eglise peut faire abstraction de sa condition empirique d'Eglise de pécheurs.

23. L'expression est du P. L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu,* Chèvetogne, 1950, p. 33, et a été notamment reprise par R. Laurentin, *Court Traité de Théologie mariale,* Paris, 1953, p. 95.

a offert à Marie la plus belle grâce qu'il puisse offrir à une personne créée, et Marie a intégralement reçu ce que Dieu désirait lui donner. Elle s'est ouverte entièrement à la libéralité divine. Dans le cas de l'Eglise, on doit dire que d'une manière habituelle l'ouverture des âmes à la grâce n'est pas complète, si bien que Dieu désire donner plus qu'il ne parvient à le faire : la liberté humaine freine la générosité divine et pose de plus étroites limites à la sainteté.

Parfaitement docile à la grâce, Marie reste un modèle inégalé de sainteté. Les vertus ont atteint en elle leur plus fort développement, principalement la foi et la charité. Elle conserve même dans l'au-delà cette excellence incomparable, au regard de l'Eglise triomphante, puisque la grandeur de sa gloire correspond à la grandeur de sa charité.

Toutefois, il importe de ne pas perdre de vue que cette supériorité de Marie n'empêche pas une profonde communauté de destinée avec les chrétiens et avec toute l'Eglise. Comme l'Eglise, Marie reçoit toute sa sainteté du Christ. Comme elle, elle est rachetée[24], c'est-à-dire qu'elle n'est sauvée du péché que par une faveur gratuite de Dieu et en vertu des mérites du Rédempteur. En ce sens on peut dire de Marie ce que chaque chrétien doit dire de lui-même : sans l'intervention de la grâce, nous ne savons pas de quels désordres et de quelles infamies nous nous rendrions coupables. D'elle-même, Marie n'aurait été que faiblesse, entraînée dans la dégradation du mal. C'est le Christ crucifié qui a soulevé l'âme de sa mère, depuis le premier instant, et l'a soustraite à la misère du péché. Et s'il l'a soulevée si haut, à un niveau inaccessible, c'est pour signifier qu'il voulait nous hausser nous aussi vers la perfection. En une créature, il a posé un idéal, concrètement vécu et réalisé dans une existence humaine, afin que *dans tous les autres rachetés soit stimulée la tendance à se rapprocher* de cet idéal. La perfection de Marie entraîne vers la perfection l'Eglise tout entière.

B. LA CONNEXION DANS L'ÉCONOMIE DU SALUT

Le type se présente comme la figure d'une autre réalité : aussi avons-nous dégagé les analogies entre Marie et l'Eglise, analogies qui font de la première l'image de la seconde. Or ce rapport d'analogie a été établi par le plan divin du salut. Le P. Congar a même reconnu, dans la référence au dessein de Dieu, la caractéristique foncière du type : le lien essentiel entre figure et réalité représentée se trouve,

24. Le fait d'être rachetée n'implique pas, remarquons-le, que Marie ait eu une dette de péché, mais simplement qu'elle aurait contracté la souillure du péché si elle n'en avait été préservée par les mérites du Rédempteur. Une dette de péché qui affecterait Marie jetterait une ombre sur sa sainteté personnelle; or il n'y a point d'ombre. Mais, absolument pure, Marie ne doit sa pureté qu'au Sauveur, de telle sorte que sa sanctification est par là de même essence que la nôtre. Sur la question de la dette de péché, cfr *Virgo Immaculata*, XI, Rome, 1956.

dit-il, dans la volonté divine[25]. Cette volonté, qui enchaîne tout le développement de l'économie du salut, a suscité le type comme élément du développement. Outre le rapport de ressemblance, il nous faut donc analyser la connexion entre Marie et l'Eglise dans la marche du plan salvifique, où se découvre la raison profonde de leur similitude.

1. *L'Eglise visée en Marie.*

La connexion se caractérise d'abord par la *finalité* du plan divin qui, en créant la figure de Marie, a préparé la constitution de l'Eglise, et son visage. Déjà saint Ambroise supposait cette finalité lorsqu'il donnait comme motif de la maternité virginale le principe que Marie était le type de l'Eglise. Dans la pensée de l'évêque de Milan, c'est parce que l'Eglise devait être immaculée, vierge et mère, que Marie le fut.

Il est bien certain que Marie, tout entière, existe en vue de l'Eglise. De ce point de vue, on peut parler d'une primauté de l'Eglise dans le plan divin : la perfection de Marie a été forgée par Dieu pour aboutir à la perfection de l'Eglise : celle-ci est l'objectif ultime, premier dans l'intention divine.

Ce serait cependant trop dire que Marie a reçu toute sa perfection pour représenter celle de l'Eglise, pour en être le type. S'il en était ainsi, Marie aurait été simplement calquée sur l'Eglise à venir ; elle n'aurait pas eu cette supériorité de la maternité divine et de la conception immaculée. Une telle supériorité ne s'explique pas par le rôle d'image de l'Eglise ; elle ne se justifie que par une autre mission, plus élevée, dévolue à Marie, celle d'une collaboration exceptionnelle à l'œuvre de l'Incarnation rédemptrice.

Mais notons immédiatement que par cette mission plus haute, Marie reste finalisée vers l'Eglise. Tous les privilèges qu'elle a reçus lui ont été accordés en vue des hommes à racheter. Marie ne tient de supériorité que pour nous en faire bénéficier. C'est ce qui la rapproche le plus de nous. Et c'est par là que Marie est engagée à fond dans une communauté de destin avec l'humanité. Elle n'est immaculée que parce qu'il y a des pécheurs, et elle n'est mère de Dieu que pour être mère spirituelle des hommes, mère du Christ pour être mère des chrétiens. Ainsi, tout ce qu'elle possède de richesses intimes et personnelles doit enrichir l'Eglise.

---

25. *Art. cit.*, p. 15. Il faut d'ailleurs ajouter que le lien n'est pas à chercher simplement dans la pensée divine transcendante, car la volonté divine réalise son objectif, et inscrit le lien dans la réalité concrète du monde créé (cfr la remarque de Mgr Philips, *art. cit.*, p. 432). Par conséquent, c'est dans la réalité concrète de Marie et de l'Eglise que se découvre leur connexion établie par le plan divin.

2. *L'Eglise commencée en Marie.*

Si les Pères ont parfois appliqué à Marie et à l'Eglise les mêmes affirmations, c'est qu'ils avaient saisi cette vérité que l'Eglise avait commencé en Marie. Il est prudent de ne pas se servir du mot d'identité pour rendre leur pensée : les Pères distinguaient fort bien Marie et l'Eglise, et précisément parce que cette distinction était évidente, ils ne craignaient pas de paraître parfois les confondre dans une même perspective, pour souligner à quel point ils voyaient déjà en Marie la réalité de l'Eglise. Ainsi par exemple, dans un sermon attribué à S. Cyrille d'Alexandrie, lorsqu'on glorifie « Marie toujours vierge, c'est-à-dire la Sainte Eglise », par qui nous viennent tous les biens spirituels, il s'agit de la personne de Marie, qui par sa maternité divine est à l'origine de toute l'œuvre du salut, mais en qui l'on reconnaît plus spécialement une sorte d'incarnation de l'Eglise, puisque c'est par l'Eglise que nous parvient le salut [26]. La médiation de l'Eglise est aperçue dans celle de Marie.

En Marie, l'Eglise commence donc à se former. Soucieux d'écarter, dans l'interprétation de la doctrine patristique, l'idée que Marie serait source de l'Eglise ou exercerait sur elle une influence, le P. Congar a placé le lien qui les unit dans le plan divin, les a considérés comme deux moments de ce dessein supérieur et a voulu exclure entre elles une autre continuité que celle-là. De cette manière, il n'y aurait pas de dépendance de l'Eglise à l'égard de Marie, mais seulement à l'égard du plan divin. C'est le raisonnement que l'on peut faire à propos de certains types de l'Ancien Testament, qui se bornent à représenter, en vertu du plan divin, une réalité à venir, mais n'ont pas de liaison directe avec elle dans le déroulement de l'histoire du salut, et n'exercent pas d'influence sur elle : la manne, par exemple, figure l'Eucharistie, mais n'est pas en continuité avec elle dans l'économie salvifique et n'exerce pas sur elle de causalité; elle représente simplement le sacrement à venir par suite de l'intention divine. Dans le cas de Marie, au contraire, il y a une continuité directe, celle que perçoivent les Pères lorsqu'ils reconnaissent en Marie la réalité de l'Eglise, avec la tendance à l'exprimer comme une seule et même réalité. Et de plus, dans cette continuité, ils affirment, au moins implicitement, la position dominante de Marie, par le fait de sa qualité de mère du Christ. Aussi le P. Congar est-il amené lui-même à déclarer que le mystère de Marie est « décisif et enveloppant » pour le

26. *Hom. div.*, 4, *P.G.*, 77, 996 BC. Dans cet hymne d'action de grâces, il ne faut pas prendre le « c'est-à-dire » au sens d'une équation mathématique. Il signifie qu'en Marie médiatrice du salut l'auteur voit, selon une perspective grandiose, l'Eglise elle aussi médiatrice du salut. Quant aux expressions « fils » et « époux », l'une se rapporte à Marie et l'autre à l'Eglise; les deux qualités sont associées, puisque Marie et l'Eglise sont aperçues l'une dans l'autre, mais elles n'entraînent pas que le Christ soit fils et époux à la fois de Marie et de l'Eglise.

mystère de l'Eglise [27], et que la maternité de Marie engage celle de l'Eglise; n'est-ce pas admettre l'influence et la causalité de l'une sur l'autre?

Dans l'état de pensée de la théologie contemporaine, comment pourrait-on esquisser cette formation de la réalité spirituelle de l'Eglise en Marie?

Deux moments essentiels de la vie de Marie viennent surtout en considération, l'Annonciation et le Calvaire, car ils nous montrent le concours de Marie à l'Incarnation et au sacrifice rédempteur.

Lors de l'Annonciation, Marie a donné son consentement en lieu et place de tout le genre humain. L'affirmation de S. Thomas [28] a été reprise par plusieurs encycliques de Léon XIII, et se retrouve dans la conclusion de l'encyclique de Pie XII sur le Corps Mystique [29]. Elle montre les véritables dimensions, universelles, du « fiat » prononcé par Marie : Marie personnifiait à ce moment toute l'humanité.

Il ne suffirait pas d'expliquer cette portée universelle du consentement en disant que Marie a accepté le salut *en faveur de l'humanité* [30]. Que son acceptation ait bénéficié à tout le genre humain, c'est une vérité tellement évidente qu'elle n'a pas besoin d'être spécialement affirmée. Mais saint Thomas prétend bien affirmer davantage : il dit que Marie tenait la place de toute la nature humaine, et il pense qu'elle a engagé toute l'humanité dans son consentement, car il s'agissait du consentement au mariage spirituel entre le Fils de Dieu et la nature humaine [31]. En Marie, c'est donc l'humanité qui dit son « oui » à l'Incarnation du Verbe. La Vierge personnifie ainsi l'Eglise, c'est-à-dire l'humanité qui coopère à l'œuvre de l'Incarnation.

Et comme le fiat de l'Annonciation révèle cette coopération dans ce qu'elle a de plus grandiose, on ne s'étonnera pas qu'il y ait ici un profond sujet de divergence entre la théologie catholique et la théologie protestante. Le protestantisme se méfie d'un tel concours de l'homme à l'œuvre du salut divin. Aussi Karl Barth dénonce-t-il dans la doctrine mariale catholique l'hérésie par excellence de l'Eglise romaine, hérésie qui se fait jour notamment dans l'interprétation du consentement de Marie au message de l'ange : si ce consentement est donné au nom de l'humanité, un lien étroit est établi entre la coopération de Marie et celle des autres hommes. C'est cette coopération, aussi bien des chrétiens et de l'Eglise que de Marie, que la doctrine

27. *Art. cit.*, p. 37.
28. *S. Th.*, III[a], q. 30, a. 1, in c.
29. *Corporis Mystici*, éd. S. Tromp, Rome, 1948, p. 65.
30. Cette interprétation minimisante est celle du P. K. Rahner, dans sa recension de l'ouvrage *Unus Mediator* de A.-M. Köster, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1952, p. 230 s.
31. Sur le sens de l'expression et sur son fondement dans le dépôt révélé, cfr C. Dillenschneider, *Toute l'Eglise en Marie*, dans *Etudes mariales*, 1953, p. 108 s.

réformée se doit de rejeter. Barth définit la position catholique en déclarant que Marie exprime l'idée selon laquelle « la créature humaine collabore (*ministerialiter*) à son salut, sur la base d'une grâce prévenante; par conséquent, elle constitue aussi très exactement le principe, le prototype et la somme de l'Eglise elle-même » [32]. Le théologien protestant a donc bien aperçu que la coopération de Marie engage celle de toute l'Eglise; ils les bannit toutes deux parce que ce concours de l'homme dans l'œuvre salvifique lui paraît incompatible avec la souveraineté de Dieu, et parce qu'il ne veut reconnaître qu'une seule médiation entre Dieu et l'homme, celle du Christ. Sa pensée atteste à quel point le mystère de l'Eglise est solidaire de celui de Marie, et comment le « oui » de l'Annonciation entraîne la collaboration de l'Eglise au salut.

Le consentement de Marie à l'Incarnation est notamment caractérisé par sa foi, comme le souligne la louange adressée par Elisabeth sous l'inspiration divine : « Et heureuse celle qui a cru que s'accomplirait ce qui lui avait été dit de la part du Seigneur [33] ! » Cet acte de foi, qui montre la profondeur de sa collaboration à l'œuvre du salut, a été lui aussi accompli au nom de tous les hommes. Il est le commencement de la foi de l'Eglise, commencement qui contient en germe tous les développements futurs de cette foi. Que la tradition ait saisi cette portée universelle de la foi de Marie, nous en possédons un témoignage liturgique dans une antienne du commun des fêtes de Marie : « Réjouis-toi, Vierge Marie : seule tu as terrassé toutes les hérésies dans le monde entier ». Un tel éloge paraîtrait excessif si l'on perdait de vue l'idée sous-jacente : en croyant aux paroles de l'ange, Marie a terrassé d'avance toutes les hérésies, parce qu'en elle s'est formée la foi de l'Eglise, qui sera victorieuse de toutes les erreurs [34]. Dans l'acte de foi de l'Annonciation, toute l'histoire de l'Eglise est d'une certaine manière précontenue; cet acte détient la force inébranlable qui accompagnera sans cesse la foi de la communauté chrétienne.

Le concours de Marie à l'Incarnation se poursuit par son concours à la Rédemption. Si Marie a prononcé le « oui » de l'Annonciation au nom de tous les hommes, c'est également en leur nom à tous qu'elle

---

32. *Dogmatique*, tr. fr., Genève, 1954, I, p. 133. Nous ne pouvons que faire allusion aux doctrines protestantes, sur lesquelles on consultera notamment J. Hamer, *Marie et le protestantisme à partir du dialogue œcuménique*, dans H. du Manoir, *Maria*, V, 1958, p. 983-1006. Pour K. Barth, nous nous référons à cet article, p. 994.

33. Lc, I, 45.

34. Le texte primitif du répons, d'où vient l'antienne actuelle, comporte la référence à la foi de l'Annonciation : « Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti quae Gabrielis archangeli dictis credidisti... ». C'est le texte que l'on trouve dans le plus ancien antiphonaire connu, celui de Compiègne. Cfr Dom L. Brou, *Marie, « destructrice de toutes les hérésies », et la belle légende du répons Gaude Maria Virgo*, dans *Ephemerides Liturgicae*, 62 (1948), p. 321.

profère le « oui » silencieux du Calvaire, consommation du premier fiat. Près de la croix, la mère de Jésus participe au sacrifice de son fils, et joint à son offrande celle de l'humanité rachetée, qu'elle représente d'une manière unique. C'est cette participation que la théologie récente a de mieux en mieux éclairée, en l'appelant du nom de Corédemption et en y discernant une collaboration directe à la rédemption objective, de telle sorte que Marie a vraiment contribué à nous mériter le salut. Une telle participation revêt par là un caractère exceptionnel et privilégié, mais elle engage en même temps toute l'Eglise dans la coopération à l'œuvre rédemptrice par l'union au sacrifice du Sauveur.

Observons que la coopération de Marie à l'Incarnation et à la Rédemption domine celle de l'Eglise, parce qu'elle regarde le principe même de l'œuvre salvifique, tandis que le concours de l'Eglise ne concernera que les applications de cette œuvre, les conséquences et prolongements d'une Incarnation et d'une Rédemption déjà acquises. Mais c'est précisément par là que la réalité de l'Eglise commence à se former en Marie, car dans le principe sont incluses, en un sens, toutes les applications.

II. MARIE, MERE DE L'EGLISE

En considérant les analogies qui font de Marie l'image de l'Eglise, nous avons constaté la position dominante de Marie. Aussi ne peut-on se borner, pour exprimer leurs rapports, à l'expression « type de l'Eglise » ; car il faut exprimer cette supériorité de Marie, résultant du fait qu'elle est à la source même de l'Eglise. On en vient ainsi à affirmer que Marie est mère de l'Eglise ; encore faut-il préciser le fondement et la signification de cette assertion [35].

L'affirmation fournit un élément de réponse à la question : Marie est-elle au-dessus de l'Eglise, ou dans l'Eglise ?

Ceux qui tiennent que Marie est dans l'Eglise invoquent la déclaration de S. Augustin, d'après laquelle Marie est inférieure à l'Eglise du fait qu'elle en est une partie : elle est « un membre saint, un membre excellent, un membre suréminent, mais cependant un membre de tout le Corps » [36]. Il est certain que si l'on envisage le Corps mystique, l'unité de tous ceux qui vivent de la vie du Christ, Marie en fait partie ; il s'agit d'un ensemble dans lequel se trouve le Christ lui-même, à titre de Tête du Corps [37]. Il est également certain qu'à regarder l'Eglise au moment de sa constitution formelle, à la Pentecôte, on doit

35. Les *Etudes mariales* de 1953 contiennent une étude consacrée à ce thème : Th. Koehler, *Maria, Mater Ecclesiae*, p. 133-157.

36. *Sermo Denis.* 25, 7 (éd. Morin, *Miscell. Agost.*, p. 163).

37. Cfr M.-J. Nicolas, *Marie et l'Eglise dans le plan divin*, dans *Etudes mariales*, 1953, p. 166.

compter Marie parmi ses membres : « membre suréminent », mais véritable membre, et n'exerçant pas de pouvoir dans l'ordre du gouvernement hiérarchique. Cependant, cette situation de membre ne saurait rendre tout ce que Marie a été et demeure pour l'Eglise.

Il y a une causalité de Marie relativement à la naissance et à la formation de l'Eglise, et cette causalité demeure inscrite à jamais dans sa personne. Elle est fondamentalement impliquée dans sa qualité de mère du Christ, d'où a dérivé celle de mère des chrétiens. Déjà saint Irénée, en voyant toute l'humanité récapitulée dans le Christ, voyait par le fait même cette humanité naître de la Vierge, avec Jésus. C'est en ce sens qu'il comprenait l'expression « premier-né de la Vierge » : Jésus est le premier-né, suivi d'une multitude, car lorsqu'il naît de Marie, « c'est toute l'humanité régénérée qui naît avec lui et en lui [38]. » Nous ne prétendons pas que dans la doctrine d'Irénée, il soit expressément question d'une influence de Marie sur l'Eglise. Cette influence ne commencera à être aperçue avec clarté que dans la théologie médiévale [39]. Mais, telle qu'elle sera formulée plus tard, elle répondra bien au fond implicite de la pensée de l'évêque de Lyon, qui supposait une priorité déterminante de Marie.

Du fait que la causalité que Marie exerce sur la formation de l'Eglise s'enracine dans sa maternité divine et s'exprime dans sa maternité spirituelle à l'égard des chrétiens, c'est bien comme une maternité qu'elle se définit au mieux. Notons que la maternité vis-à-vis de l'Eglise dit quelque chose de plus que la maternité vis-à-vis des chrétiens. Celle-ci implique une relation maternelle à l'égard des individus ; si Marie est mère de l'Eglise, on doit entendre par là qu'elle est mère de la communauté.

Pourquoi doit-on aller jusque-là ? Si Marie est mère du Christ, elle possède déjà le fondement d'une maternité, au moins indirecte, à l'égard de l'Eglise, puisque c'est du Christ que résulte non seulement chaque vie chrétienne dans son individualité, mais l'ensemble de l'Eglise. Et si nous considérons la formation proprement dite de l'Eglise, issue du sacrifice rédempteur, nous y reconnaissons un rôle de Marie qui fonde une maternité plus immédiate. L'Eglise est née du côté transpercé du Sauveur, c'est-à-dire de l'offrande du Calvaire. Or

38. Mgr G. Jouassard, *« Le premier-né de la Vierge » chez saint Irénée et saint Hippolyte*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, 12 (1932), p. 517. Cette interprétation des textes d'Irénée nous paraît nécessaire pour équilibrer les vues développées par A. Müller, trop enclin à souligner l'identité entre Marie et l'Eglise et à négliger le caractère unique et primordial de la maternité virginale de Marie. Pour le sens de certains textes, cfr Mgr G. Jouassard, *La Théologie Mariale de Saint Irénée*, dans *L'Immaculée Conception* (VII[e] Congrès *Marial National*), Lyon, 1954, p. 276, n. 15.

39. Pour le développement de la doctrine des rapports entre Marie et l'Eglise au moyen âge, cfr H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII[e] siècle*, Rome, 1954 ; et les travaux du P. H. Barré, en particulier *Marie et l'Eglise, Du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, dans *Etudes Mariales*, 1951, p. 59-143.

dans cette offrande, Marie s'est jointe à son fils pour contribuer à obtenir le salut du genre humain et la constitution de l'Eglise. Certes, elle n'a rempli cette mission qu'en totale dépendance vis-à-vis du Christ, et à un titre secondaire par rapport à lui; mais elle n'en a pas moins joué un rôle efficace dans la naissance de l'Eglise, le rôle d'une maternité dans la douleur.

De cette maternité, le P. Braun a même cru trouver l'indication dans l'Evangile. Il estime que par les mots : « Femme, voici ton fils ! » [40], le disciple bien-aimé est de quelque manière identifié à Jésus, en qui tous les disciples sont ramenés à l'unité; dès lors Marie est proclamée mère de la communauté chrétienne, de l'Eglise [41]. On peut se demander si ce n'est pas dépasser le sens du texte, car si une analyse peut montrer que dans cette scène le disciple bien-aimé représente tout disciple de Jésus, et que par conséquent Marie est déclarée mère de chaque chrétien, on voit moins bien à quel titre ce disciple pourrait représenter la communauté comme telle. Il paraît plus vraisemblable que le Christ a indiqué, d'une manière symbolique, la vérité qui concerne plus immédiatement la vie de chaque chrétien : chacun a Marie pour mère. On ne s'étonnera pas qu'il ait laissé pour l'instant dans l'ombre la vérité de nature plus abstraite et plus spéculative, que Marie devient mère de l'Eglise. Mais ce que le texte évangélique ne suffit pas à établir, la réflexion théologique sur la Corédemption le met en lumière. Par sa participation au sacrifice de la croix, Marie n'a pas seulement engendré les chrétiens à la vie de la grâce; elle a contribué à former leur unité, leur communauté. En effet, elle a collaboré à l'obtention de tout le fruit de l'œuvre rédemptrice, et donc de la nouvelle unité humaine : le sacrifice du Calvaire, auquel elle concourait, avait notamment pour objectif « de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » [42]. C'est par conséquent de cette unité, incarnée dans l'Eglise, que Marie est la mère.

Si l'on était tenté de trouver trop forte l'appellation de mère de l'Eglise, d'une Eglise qui, sous bien des aspects, est plus vaste que Marie, et qui doit avant tout au Christ son existence, il faudrait se rappeler que ce titre est moins surprenant que celui de mère de Dieu, exprime un mystère moins stupéfiant que la maternité divine. La qualité de mère de l'Eglise ne suppose pas que Marie soit de tous points supérieure à l'Eglise, pas plus que le titre de Théotokos ne signifie qu'elle soit en tout supérieure au Verbe incarné, ce Verbe dont elle a tout reçu, même sa maternité. Que l'Eglise déborde largement Marie par son ampleur, cela ne s'oppose donc pas à ce qu'elle ait vraiment Marie pour mère, puisque le fait de dépasser toute créature par sa

40. Jn, XIX, 26.
41. *La Mère des fidèles*, Tournai, 1953, p. 109-113. Pour la discussion de ce point, cfr notre ouvrage *Marie dans l'Evangile*, Paris, 1958, p. 169 s.
42. *Jean*, XI, 52.

grandeur divine n'empêche pas le Christ d'être authentiquement, même dans sa personne divine, le fils de Marie.

De plus, la maternité à l'égard de l'Eglise n'implique pas que Marie soit l'origine principale de la communauté chrétienne, sa source prédominante. Déjà dans toute génération humaine, la mère n'est pas la seule cause de l'existence de l'enfant; elle contribue en partie à la formation de son corps, mais c'est Dieu qui est directement auteur de l'âme du nouvel être, et néanmoins la femme qui met l'enfant au monde est vraiment sa mère. Dans le cas de l'Eglise, c'est le Christ qui est la cause prédominante; c'est lui qui essentiellement fonde l'Eglise et imprime en elle sa marque, et c'est lui qui lui donne ses pouvoirs divins. Aussi l'Eglise est-elle faite avant tout à l'image du Christ. Mais justement pour être faite à l'image du Christ, elle a été faite également à l'image de sa mère. Venu en ce monde grâce à la coopération de Marie, le Fils de Dieu a requis cette coopération pour la venue au monde d'une Eglise faite à sa ressemblance. Il a voulu que, comme lui, cette Eglise ait une mère, la sienne.

Dès lors, dans la génération de l'Eglise, Marie joue un rôle, rôle dont elle doit à son fils toute la puissance et toute l'efficacité. Par cet enfantement, elle imprime dans l'Eglise sa propre ressemblance, lui transmet ses propres traits. C'est ainsi que l'Eglise porte en elle le reflet de Notre-Dame. A côté de ce qui assimile son visage à celui du Christ, il y a ce qui évoque la Vierge de l'Annonciation et du Calvaire; il y a dans l'Eglise la maternité, et tout ce qui est collaboration avec le Christ, adhésion à lui par la foi, union à lui par l'amour, offrande de douleur associée à la sienne. L'Eglise prolonge à la fois le Christ et la coopération de Marie avec lui.

Finalement, pour caractériser les rapports de Marie et l'Eglise, c'est le titre de mère de l'Eglise qui est le plus adéquat. Il indique la position dominante de Marie, sa supériorité; il exprime la causalité exercée par Marie sur la formation de l'Eglise, et spécifie qu'il s'agit d'une causalité maternelle, pareille à celle d'une génération; il montre par le fait même comment la réalité spirituelle de l'Eglise s'inaugure en Marie; il justifie la ressemblance de l'Eglise avec Marie, cette ressemblance qui est une note distinctive de la génération. Marie est type de l'Eglise parce qu'avant tout elle en est la mère. Et cette maternité cadre parfaitement avec les autres aspects de la mission de Marie dans l'économie du salut, la maternité divine, la Corédemption et la maternité spirituelle. En fait elle forme le joint entre d'une part la maternité divine et la Corédemption, et d'autre part la maternité spirituelle. Pour être complètement mère dans l'œuvre du salut, Marie devait être non seulement mère du Rédempteur et mère des chrétiens, mais encore mère de l'Eglise.

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