NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

109 N° 6 1987

L'Esprit et le féminin: la mariologie de Leonardo Boff. À propos d'un livre récent

Jean-Marie HENNAUX (s.j.)

p. 884 - 895

https://www.nrt.be/en/articles/l-esprit-et-le-feminin-la-mariologie-de-leonardo-boff-a-propos-d-un-livre-recent-231

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

L'Esprit et le féminin: la mariologie de Leonardo Boff

À PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Leonardo Boff a consacré plusieurs écrits à la Vierge Marie. Un de ceux-ci, son commentaire de l'*Ave Maria*, vient d'être traduit en français[1]. Composé avec ferveur et très bien documenté, ce livre accueille des courants très riches: ceux de l'Écriture, de la liturgie, de la patristique (surtout orientale), de la théologie dogmatique, de la mystique et de la dévotion populaire. Sa minceur relative ne doit pas donner le change. En fait, à partir d'une intuition profonde et sûre — celle de l'union toute particulière de Marie et du Saint-Esprit, — l'auteur y développe des prises de positions audacieuses, susceptibles selon lui de renouveler la mariologie et qui touchent des points névralgiques du débat théologique actuel: le mystère trinitaire, Marie et l'Esprit, le féminin de Dieu, le féminin de l'homme, la femme. Nous regrouperons nos réflexions autour des thèmes théologiques qui nous paraissent les plus importants, quitte à laisser dans l'ombre des aspects intéressants de l'ouvrage[2].

I. — L'union de Marie et du Saint-Esprit

L'intuition mariologique centrale de L. Boff est celle de l'union absolument unique existant entre Marie et l'Esprit Saint[3]. Marie est la «contemplée»: à la lumière de *Lc 1*, 35 («L'Esprit-Saint viendra sur toi») et du mystère de l'Immaculée Conception, il faut dire que ce qui définit Marie, ce qui constitue son identité et son nom propre, c'est qu'elle est «*le* temple de l'Esprit» (38). «L'Esprit demeure en elle comme dans *son* temple» (38); elle a été faite «temple de l'Esprit, tabernacle eschatologique et sanctuaire définitif, si réellement et radicalement qu'elle se trouva unie à lui de manière incomparable» (13).

1. L. BOFF, *Je vous salue Marie. L'Esprit et le féminin*, traduit du brésilien par Christine et Luc DURBAN, coll. Théologies, Paris, Cerf, 1986, 15 × 24, 92 p., 64 FF.

2. Sauf indication contraire, dans les citations, les soulignements seront de nous.

3. Dans l'Encyclique *Redemptoris Mater*, Jean-Paul II commente l'expression «pleine de grâce» (*Lc, 1*, 28) à la lumière des «bénédictions *spirituelles*» dont nous avons été bénis «aux cieux, dans le Christ» (*Eph 1*, 3): «Dans le mystère du Christ, elle (Marie) est *présente* dès avant la fondation du monde, elle est celle que le Père a choi-

L'auteur a conscience, sur ce point, d'innover, au moins partiellement : « Nous défendons l'hypothèse (qui n'est pas la doctrine officielle de l'Eglise) qu'il existe une relation ontologique entre la personne divine de l'Esprit Saint et Marie, de telle sorte que celle-ci devient réellement (sans métaphore ni euphémisme) le temple de l'Esprit » (36).

Cette relation ontologique, L. Boff donne en maints endroits de la mieux découvrir et de s'en émerveiller. On se demande toutefois s'il ne cherche pas trop à la penser sur le modèle de l'Incarnation et en parallélisme avec elle : « L'Esprit s'est pneumatisé en elle (Marie), c'est-à-dire qu'il a *pris forme humaine* ; il a dressé sa Tente (*shekina*) au milieu de nous dans la personne de Marie, comme le Fils l'a dressée parmi nous en Jésus de Nazareth » (36) ; « Marie personnifie l'Esprit Saint » (39) ; « L'Esprit... *a pris corps* dans la bienheureuse Vierge Marie » (47) ; « Comme le Fils, l'Esprit semble posséder lui aussi une mission particulière et une personnification pleine » (59) ; « D'une certaine façon (L.B. met cette expression entre guillemets), l'Esprit s'autoréalise dans une dimension distincte de la dimension intratrinitaire (union du Père et du Fils), *assumant comme sienne la nature humaine de Marie* » (59) ; « il existe une communication vraiment unique de l'Esprit Saint lui-même à Marie, tout aussi concrète et réelle que la communication du Fils éternel lui-même à Jésus de Nazareth » (67-68) ; finalement, L. Boff fait au P. Manteau-Bonamy[4] le reproche suivant : « selon cet auteur, l'Esprit Saint n'assume pas la chair de la Vierge comme le Fils assume la chair de Jésus » (74).

---

sie *comme Mère* de son Fils dans l'Incarnation — et, en même temps que le Père, le Fils l'a choisie, *la confiant de toute éternité à l'Esprit de sainteté*» (*Redemptoris Mater*, 8 ; le dernier soulignement est de nous).

Dans le ch. VIII de *Lumen gentium* consacré à la Vierge Marie, Vatican II souligne plus d'une fois son union au Saint-Esprit. Le concile rappelle que le Fils de Dieu « a pris chair de la Vierge Marie par l'action du Saint-Esprit » (*LG*, 52) ; elle est « la Mère du Fils de Dieu, et par conséquent la fille de prédilection du Père et le sanctuaire du Saint-Esprit » (53) ; « rien d'étonnant... à ce que l'usage se soit établi chez les saints Pères d'appeler la Mère de Dieu la Toute-Sainte, indemne de tout tache de péché, ayant été pétrie par l'Esprit Saint et formée comme une nouvelle créature » (56) ; « Dieu ayant voulu que le mystère du salut des hommes ne se manifestât ouvertement qu'à l'heure où il répandrait l'Esprit promis par le Christ, on voit les Apôtres, avant le jour de la Pentecôte, « persévérant d'une même cœur dans la prière avec quelques femmes dont Marie, Mère de Jésus, et avec ses frères », et l'on voit Marie appelant elle aussi de ses prières le don de l'Esprit qui, à l'Annonciation, l'avait déjà elle-même prise sous son ombre » (59) ; « par sa foi et son obéissance, elle a engendré sur la terre le Fils du Père, sans perdre sa virginité, enveloppée par l'Esprit Saint » (63).

4. Cf. H.-M. MANTEAU-BONAMY, O.P., *La Vierge Marie et le Saint-Esprit* , Paris, Lethielleux, 1972, 2e éd. augmentée. Une des différences entre Manteau-Bonamy et Boff est celle-ci : tous deux voient à l'Annonciation une mission *visible* de l'Esprit ; **pour le premier, cette visibilité est signifiée par « l'ombre de la Shekinah » mentionnée par *Lc 1*, 35 ; pour le second, Marie est la *visibilité même* de l'Esprit.**

Cette ligne, où l'union de Marie et de l'Esprit ressemble trop à une incarnation de l'Esprit en Marie, n'est pas la meilleure, croyons-nous, pour penser la «relation ontologique» (pleinement acceptable) existant entre la Vierge Marie et la Troisième Personne. Le Saint-Esprit ne doit-il pas demeurer le «Sans-Forme» dont parlait J. Monchanin[5]? Cela, afin que soit préservé son mystère essentiellement multiforme et qu'il soit considéré comme totalement relatif à la «Forme» unique de la Révélation, le Logos. Ne doit-il pas être sans visage, pour apparaître comme la lumière en laquelle peut être contemplé le Visage de l'Unique? Par ailleurs, si L. Boff a raison de voir Marie comme le terme d'une mission du Saint-Esprit, réfléchir cette mission en parallèle constant avec l'Incarnation, n'est-ce pas se condammer à la penser en extériorité par rapport à la mission du Verbe plutôt qu'en intériorité avec elle? Enfin, Jésus ne doit-il pas être reconnu comme le premier pneumatophore dans l'histoire du salut? Et l'Incarnation, événement unique, peut-elle devenir une sorte d'«analoguant» admettant un «analogué»?

II. — Marie à hauteur divine

Concevoir l'union de Marie et du Saint-Esprit sur le modèle de l'union hypostatique pose un problème, nous venons de le voir. La «pneumatisation» de l'Esprit en Marie est quasiment calquée, chez L. Boff, sur l'Incarnation du Verbe. Il y a malheureusement d'autres signes que le présent livre ne se garde pas assez du danger de faire de Marie une *déesse*. L'auteur affirme évidemment que tout ce qu'il attribue à Marie, celle-ci l'a reçu par grâce et ne le possède pas par nature. Mais sa manière de parler n'est pas pleinement cohérente avec cette affirmation.

«La Vierge fut visitée par l'Esprit Saint, d'une façon si profonde et personnelle que cela implique une réelle élévation à la hauteur divine» (65 et *passim*, 35, 36, 69...); «nous devons dire que la personne de Marie ainsi que les différentes fonctions liées à sa réalité de femme deviennent divines» (68); Marie «fut créée dans l'Esprit, de sorte qu'elle pos-

5. Dans *L'Inde et la contemplation* (*Dieu vivant* 3 (1945) 15-49), Jules MONCHANIN parle de l'Esprit en ces termes: «Personne incirconscrite, qui n'apparaît qu'à travers les formes fluides — le souffle, l'eau, le vol, le feu, les métamorphoses. Personne qui se perçoit, non comme le Verbe, à travers le visible, mais à travers les phénomènes spirituels, les charismes et le plus grand de tous, l'*agapè*, la communion des saints, la mystérieuse immanence de tous en chacun et de chacun en tous... (p. 23-24). La Trinité s'achève en l'Esprit, et l'Esprit se manifeste au monde. Toute sa personnalité vue à travers son épiphanie est de métamorphose: spiritualisation de l'homme, de l'univers. Les métamorphoses sont centrées par le Ressuscité et en Lui, lieu des formes... Le Sans-Forme-à-travers-toute-forme resplendit le Toute-Forme» (p.27). On pourra lire aussi du même auteur *Théologie et Mystique du Saint-Esprit, dans Dieu vivant* 23 (1953) 71-76.

sède avec lui une éternelle connaturalité» (75); prédestinée de toute éternité à être un seul Temple avec l'Esprit, «Marie est non seulement le temple de Dieu, mais aussi *le Dieu du Temple*» (75). Telle semble être la formule ultime pour exprimer le mystère de Marie, éternellement «contemplée». Cette formule ne tient pas compte de la différence ontologique abyssale existant entre Dieu et la créature, différence non supprimée par la divinisation, et que le IV[e] Concile du Latran (1215) exprimait de la manière suivante: «Entre le Créateur et la créature on ne peut établir une ressemblance si grande qu'elle n'implique une dissemblance plus grande encore.» Leonardo Boff réfléchit sur le plan de la causalité exemplaire de Dieu par rapport au créé (l'homme, la femme, le masculin, le féminin), mais il ne tient pas suffisamment compte du plan de la causalité efficiente.

III. — La nature et la grâce

Quand on parle de la divinisation de l'homme opérée par la grâce du Saint-Esprit, il est bon de distinguer être et essence, acte et nature. L'homme est ontologiquement transformé par la grâce, mais il reste un homme. *Gratia non tollit naturam*. L'essence de l'homme ne devient pas divine; son acte et ses actes sont élevés, mais sans perdre leur structure naturelle[6]. L. Boff ne fait pas ces distinctions.

Dans le Christ, les deux natures sont unies, mais sans confusion. La même règle vaut pour la mariologie. Or ici l'auteur tend sans cesse à diviniser l'*essence* de Marie, c'est-à-dire *le féminin*. Cela, parce qu'il veut montrer en Marie une assomption divine du féminin. Dans ce livre, en effet, le théologien de la libération veut travailler à la libération de la femme. «Comme le masculin en Jésus est divinisé par le Fils, le féminin en Marie est divinisé par l'Esprit Saint» (14); Marie «appartient au dessein premier du Mystère, qui désire diviniser le féminin à travers son assomption divine par l'Esprit Saint» (70); «nous confirmons l'hypothèse selon laquelle Marie a été assumée par l'Esprit Saint en vue de diviniser le féminin» (71); «le principe féminin... est divinisé et devient porteur de Dieu, Temple vivant de Dieu» (77). Il y a sans doute un sens acceptable à toutes ces propositions, mais elles restent ambiguës. Il semblerait parfois que le féminin a été divinisé en Marie une fois pour toutes et qu'il y a dans le féminin comme tel (le «féminin», pour L.B., déborde la femme; il est présent dans

6. L'homme justifié *participe* à la nature divine, mais il ne change pas de nature; son essence ne devient pas une essence divine. La différence ontologique, dont parle Latran IV, que nous venons de citer, demeure.

l'homme aussi) un élément divin. Ne risque-t-on pas d'oublier que la révélation du féminin par l'Esprit en Marie constitue une *vocation*, pour la femme, et *surnaturelle*? Il est tout à fait juste, répétons-le, de voir Marie «unie ontologiquement» (77) au Saint-Esprit, mais il est nécessaire de préciser que son essence reste humaine.

IV. — La conception virginale et la maternité divine

Une semblable confusion de la nature et de la grâce nous paraît présente, *salvo meliore judicio*, dans l'explication de la *maternité divine* de Notre-Dame. Celle-ci, d'après L. Boff, doit être rendue capable (par sa divinisation) d'engendrer le divin. C'est son union à l'Esprit Saint qui lui donne cette capacité. L'Esprit «agit en elle de façon si profonde qu'il élève ses facultés maternelles, au point qu'elle devient la Mère de Dieu» (28). «*Seul Dieu peut engendrer Dieu*. Marie est élevée à cette hauteur divine par l'Esprit qui la prend pour demeure» (36); «la maternité divine de Marie se présente comme la conséquence de cette affirmation: Jésus, son Fils, est Dieu. Cependant nous pouvons considérer cette vérité à partir d'un autre pôle, celui de l'Esprit-Saint, sous l'action duquel Marie, vierge, va devenir Mère» (67); «Quelle doit être la condition d'une mère dont le Fils est Dieu? Il faut qu'elle soit élevée à la hauteur divine. Ainsi ce qui naît d'elle *ne peut être que* Fils de Dieu (*Lc 1*, 35). La maternité de Marie est divine à sa source, en elle-même, et non seulement dans sa conséquence, parce que son fils est Dieu» (69).

Ce qui guide ici la pensée, c'est que le divin seul peut engendrer le divin. Il faut donc que Marie soit divine pour être Mère de Dieu. Mais cette réflexion suppose que la maternité de Marie doit pouvoir exercer une causalité réelle sur la *divinité* du Fils qu'elle conçoit et met au monde. Elle doit être Dieu pour engendrer Dieu. Telle n'était pas la pensée du Concile d'Ephèse. Selon celui-ci, la maternité de Marie n'a pas pour terme la nature divine du Fils (celle-ci étant éternellement engendrée par le Père seul), ni non plus, la nature humaine du Christ; en effet, la relation de maternité n'a pas pour terme la nature, mais la personne; Marie est mère de la personne du Verbe incarné, c'est pourquoi elle doit être dite Mère de Dieu. L. Boff rappelle lui-même ces affirmations du Concile d'Ephèse (66-67), mais c'est précisément cette explication qui, à ses yeux, est insuffisante. La maternité de Marie doit s'expliquer aussi, sinon principalement, à partir de son union à l'Esprit, de sa divinisation par l'Esprit.

Cette pensée, notons-le, n'était pas étrangère à certains Pères de l'Eglise qui ont affirmé que Marie fut davantage mère par sa foi que par son

corps, foi qui lui venait de sa divinisation[7]. L. Boff cite cet adage patristique (61), mais lorsqu'il parle du « pèlerinage de foi » de Marie, et non pour expliquer sa maternité divine. Chez lui, c'est la fonction maternelle, c'est la maternité elle-même qui est divinisée (cf. 68 surtout : Marie, « avec toutes ses capacités maternelles, est assumée par Dieu-Esprit Saint. Il transforme sa maternité en maternité divine » ; et 74-75 : quand l'auteur dit que l'Esprit assume la chair de Marie, il veut dire, semble-t-il, qu'il assume la fonction maternelle pour la diviniser). Nous retrouvons ici ce que nous disions plus haut : la divinisation du féminin comme tel. Ce n'est donc pas seulement en fonction de sa foi, de son espérance et de sa charité théologales, que Marie collabore à l'Incarnation du Fils de Dieu, mais aussi en fonction d'une élévation et d'une divinisation de son *corps* féminin. Cette élévation remplace la causalité divine efficiente (la création de l'humanité du Verbe) de l'explication traditionnelle, explication qui voit par ailleurs dans l'âme seule le sujet possible de la grâce divine (celle-ci pouvant rejaillir sur le corps, par la médiation de l'âme). Chez L. Boff, le corps féminin de Marie, assumé par le Saint-Esprit, devient capable d'engendrer Dieu. Cet engendrement n'est plus à proprement parler « miraculeux », au sens où l'on a traditionnellement vu dans la conception virginale une intervention miraculeuse ponctuelle du Dieu *Créateur*[8]. Notre auteur ne fait pas intervenir l'action créatrice de Dieu. Il ne pense pas au Dieu qui crée, mais au Dieu qui divinise. Une fois admise l'assomption de la chair de Marie par l'Esprit, cette assomption produit en quelque sorte son fruit naturel : la conception du Fils de Dieu. Cette conception n'est, si l'on peut dire, qu'une consé-

7. Cette idée est présente dans *Lumen gentium* (ch. VIII) : « La Vierge Marie... reçut lors de l'Annonciation angélique le Verbe de Dieu à la fois dans son cœur et dans son corps » (53) ; « il plut au Père des Miséricordes que l'Incarnation fût précédée par une acceptation de la part de cette Mère prédestinée » (56) ; « en concevant le Christ,... elle apporta à l'œuvre du Sauveur une coopération absolument sans pareille par son obéissance, sa foi, son espérance, son ardente charité » (61). Sous l'action de l'Esprit, Marie a conçu spirituellement son Fils avant de le concevoir charnellement. Ou mieux : elle n'a exercé son activité charnelle de conception qu'à l'intérieur de sa conception spirituelle, c'est-à-dire à partir de la foi par laquelle elle pensait, en y adhérant de tout son être, la révélation du Fils de Dieu qui lui était faite. D'où l'importance du « message » qui lui est adressé, dans le récit de l'Annonciation. Cette foi est évidemment inséparable de son espérance et de sa charité. Marie conçoit le Verbe de toute son âme, avant de le concevoir par son corps. Boff n'a pas une juste idée des rapports de l'âme et du corps.

8. Par cette action créatrice de Dieu dans l'incarnation, nous entendons la part divine dans la formation du corps du Christ et la création de son âme. (Nous concédons que cette manière de parler est déficiente : Dieu ne crée pas un corps et une âme, séparément. Il crée l'humanité). Marie conçoit son fils selon le processus biologique de toute maternité humaine ; en cela, la conception du Christ est naturelle, mais elle est miraculeuse et surnaturelle du fait qu'elle est virginale. En tant que virginale, la conception atteste l'intervention divine.

quence normale de l'assomption. C'est bien en ce sens que L. Boff veut interpréter le *dio kai* de *Lc 1*, 35 (« L'Esprit Saint viendra sur toi... : *c'est pourquoi* celui qui naîtra sera appelé Fils de Dieu »).

On le voit : pour L. Boff, la conception virginale est l'effet de la « pneumatisation » de l'Esprit en Marie, c'est-à-dire de l'assomption de la chair de Marie par l'Esprit, ou encore de la divinisation de sa capacité maternelle. Elle n'est pas l'effet — en plus de l'engendrement du Fils par le Père dans le sein de Marie et de l'assomption de la chair par le Verbe — d'une action *créatrice* des Trois Personnes[9]. Nous l'avons dit : notre auteur néglige cet aspect de causalité efficiente miraculeuse, habituellement *attribuée* d'une manière particulière au Saint-Esprit, du fait que la raison de la conception virginale réside dans l'amour. L. Boff veut dépasser ce plan de l'attribution et parler d'une *mission* du Saint-Esprit. Nous lui donnons raison sur ce point (nous allons y revenir) ; mais sa théologie peut aider, précisément, à comprendre pourquoi cette attribution n'est pas arbitraire : en raison, justement, de la mission de l'Esprit à la Vierge Marie. L'action créatrice commune aux Trois Personnes est, pour l'Esprit, intérieure à sa mission, mission sanctificatrice de Marie et consécratrice du Verbe incarné. Cet aspect d'efficience, avec la différence ontologique qu'il implique entre le Créateur et le créé, évite toute confusion entre l'action *créatrice* de l'Esprit dans la conception virginale et l'action concevante de Marie. L. Boff, pour sa part, n'a pas su l'éviter, nous semble-t-il. Quand nous disons dans le Credo : *conceptus de Spiritu sancto*, le *de* ne désigne pas la *causa materialis*, mais bien la *causa efficiens*. Il faut entendre l'action de l'Esprit Saint comme une action spirituelle et non pas comme une intervention physico-psychique. Un autre signe de cette confusion chez L. Boff est que, pour lui, l'Esprit est « la mère divine de l'homme Jésus » (75). Nous y reviendrons.

Puisque l'Esprit assume la chair de Marie dans la maternité divine, une dimension physique est donnée à l'union de la Vierge et de la Troisième Personne. Ne risque-t-on pas ainsi de favoriser une interprétation mythologique du « mariage de Marie avec l'Esprit Saint » (une seule fois : 64, avec « mariage » entre guillemets), dans le sens des « mariages divins » de l'Antiquité ?

Par contre, L. Boff a raison, croyons-nous, de vouloir compléter les exégèses habituelles, uniquement christologiques, de *Lc 1*,35 et de lire dans ce verset, à la suite du P. Manteau-Bonamy, l'affirmation d'une

9. L'acte par lequel le Verbe assume son humanité contient l'acte par lequel il la crée.

mission de l'Esprit à Marie[10]. Mais cette exégèse pneumatologique ne peut exclure la première. Pourquoi, en effet, l'Esprit est-il envoyé à Marie? Pour la sanctifier en vue de sa maternité et pour consacrer de son onction, dès la conception, la chair assumée par le Verbe de Dieu. Sa mission est donc totalement suspendue à la mission du Verbe qui s'incarne. Elle en est inséparable. L'Esprit est envoyé par le Père qui envoie son Fils et par le Fils qui est envoyé pour s'incarner. De plus, cette mission de l'Esprit à Marie, comme fruit de la rédemption, dépend de l'Incarnation rédemptrice et de la Croix. Il n'y a donc pas lieu de séparer les deux exégèses, christologique et pneumatologique, de *Lc 1*, 35, comme L. Boff a tendance à le faire quand il discute avec H. Manteau-Bonamy, S. Lyonnet et L. Legrand (73-74), ou quand il écrit: «Marie est donc Mère de Dieu pour deux raisons: premièrement, parce qu'elle est assumée par l'Esprit Saint qui divinise sa maternité; deuxièmement, parce qu'elle donne la vie au Fils éternel qui, lui aussi, divinise la maternité de sa mère» (68). A la vérité, ces deux raisons n'en sont qu'une. Et il est important de ne pas distendre leur unité. L. Boff la distend lorsqu'il affirme par exemple: «la sainteté de Marie ne se présente pas comme un simple reflet de la source de sainteté que serait Jésus. Marie n'est pas la personnification d'un «mystère de la lune» (*mysterium lunae*) qui reçoit sa lumière d'un «mystère du soleil» (*mysterium solis*). Sa sainteté est originelle, car elle est sainteté de l'Esprit» (60). Mais précisément, l'Esprit a son origine dans le Fils...

A notre sens, Leonardo Boff sépare trop mission du Verbe et mission de l'Esprit, et la priorité chronologique de l'action de l'Esprit tend à devenir, chez lui, priorité ontologique. Il pourrait, nous le savons, nous objecter ici ce qui suit: de toute éternité le Père conçoit son Fils comme *donné* au monde, comme incarné. Il ne peut le concevoir ainsi comme Don fait aux hommes que *dans le Saint-Esprit*, qui est précisément, en Dieu, le *Don* comme tel. En effet, le Père et le Fils se donnent l'un à l'autre dans l'Esprit, — qui est leur don mutuel en Per-

10. A l'Annonciation, il y a une *mission* de l'Esprit à Marie, parce qu'à ce moment, la Vierge inaugure la mission qui sera celle de *toute* l'Eglise: «concevoir, enfanter et nommer le Christ Jésus» (cf. *Lc 1*, 31). La mission de l'Esprit est en effet tout entière ordonnée à la mission de l'Eglise. Avant d'apercevoir dans toute sa profondeur, comme *Lumen gentium* l'a fait, le lien du mystère de Marie et du mystère de l'Eglise, on ne pouvait non plus reconnaître dans l'intervention de l'Esprit à l'Annonciation une *mission* au sens fort du mot. *Lumen gentium*, 59, a explicitement rapproché la mission de l'Esprit à la Pentecôte et la venue de l'Esprit à l'Annonciation. *Ad gentes* est plus explicite encore: «C'est à la Pentecôte que commençèrent les actes des Apôtres, tout comme c'est par la descente du Saint-Esprit sur la Vierge Marie que le Christ fut conçu, et par la descente du même Esprit Saint sur le Christ en prière que le Christ fut poussé à commencer son ministère» (1.4). Cf. aussi *Presbyterorum ordinis*, III, 18.

sonne. Etant, en Dieu, le Don comme tel, le Saint-Esprit est principe de tout don divin « en dehors » de la divinité. Il est par rapport à nous, dit saint Thomas, le « don premier ». Il apparaît ainsi comme au principe de toute l'« économie » de la grâce, à la source de la dispensation du Mystère de Dieu dans l'histoire. C'est donc dans l'Esprit que de toute éternité le Père conçoit son Fils comme « Christ » (Sauveur donné aux hommes, oint par l'Esprit). Celui qui, en Dieu, est le Troisième, et achève ainsi le mouvement de l'Amour trinitaire, se trouve donc être au principe de toute communication divine.

Mais ce mouvement de communication divine (création et divinisation), précisément parce qu'il est communication de *Dieu*, ne peut contredire ou inverser ce que Dieu est en *lui-même* dans l'ordre des processions éternelles. C'est pourquoi l'ordre des missions suit, logiquement et ontologiquement, l'ordre des processions. Boff ne tient pas assez compte de ce principe, nous semble-t-il.

V. — L'Esprit, divine Mère du Christ

A la fin de son livre, L. Boff se pose la question : « Lorsque nous disons que Marie est assumée par l'Esprit, que l'Esprit prend en elle une forme historique, pouvons-nous pour autant conclure que l'Esprit est la mère divine de l'*homme* Jésus ? » (75-76 ; souligné par l'auteur). A cette question il répond : « Nous croyons que cela s'impose logiquement » (76).

L. Boff ne cherche pas à fonder cette maternité du Saint-Esprit dans les relations trinitaires éternelles. Ainsi, par exemple, Scheeben écrivait dans *Les Mystères du Christianisme :* « La troisième personne apparaît en Dieu comme l'intermédiaire entre le Père et le Fils d'une manière semblable à celle dont la mère apparaît comme l'intermédiaire entre le père et l'enfant chez les hommes. La mère est le lien d'amour entre le père et l'enfant ; en Dieu, le Saint-Esprit est le lien d'amour entre le Père et le Fils. La mère communique à l'enfant la nature du père, elle réalise l'unité entre le père et l'enfant ; le Saint-Esprit fait apparaître l'unité de nature entre le Père et le Fils, non qu'il communique au Fils la nature du Père, mais parce qu'il est lui-même le fruit de leur unité et de leur amour réciproque [11]. » Pour L. Boff, quand il est dit que l'Esprit est la Mère divine de Jésus, « il est question d'une maternité *temporelle* touchant l'*humanité* de Jésus car, dans sa dimension éternelle, la filiation divine de Jésus ne vient pas

11. M.-J. SCHEEBEN, *Les Mystères du Christianisme*, trad. A. KERKVOORDE, O.S.B., **Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 192.**

de l'Esprit mais du Père» (76-77). Ainsi la filiation de Jésus vient du Père dans sa dimension éternelle, tandis que, dans sa dimension temporelle, elle vient du Père et de l'Esprit [12].

Notons-le : de la même manière qu'il faisait intervenir la maternité de Marie dans l'engendrement de la *nature divine* du Christ, l'auteur considère la maternité de l'Esprit comme s'exerçant à l'égard de la *nature humaine* du Verbe incarné. Malgré sa visée personnaliste, il ne réfléchit guère à partir du *principe personnel* posé par Ephèse, mais il raisonne davantage en fonction des natures.

Qu'en raison de la création de son humanité, de sa justification, de son onction, de sa transfiguration, de son inspiration, de sa résurrection, Jésus soit appelé fils de l'Esprit, cela — que l'on pourrait peut-être encore expliquer [13] — n'irait cependant pas sans grave inconvénient. Cela mettrait en effet dans le Christ une double filiation par rapport à Dieu et cela obscurcirait sa filiation par rapport au Père. Les arguments de saint Thomas contre une paternité du Saint-Esprit vis-à-vis du Christ valent tout autant contre une maternité de la Troisième Personne (cf. III[a], q.32, a.3). Mais c'est avant tout en raison de sa *conception* par Marie que L. Boff veut voir Jésus dépendre de l'Esprit comme d'une mère. Dans un rapport de filiation mère-fils, il y a communication de la substance de la mère au fils. C'est donc que, dans la conception virginale, il y a eu communication, par la chair de Marie, de la substance de l'Esprit à Jésus, et que l'Esprit a fécondé Marie à la manière d'un époux (puisque Jésus est, selon la chair, fils de l'Esprit). Par conséquent, la chair de Marie a été identifiée à la substance du Saint-Esprit. Nous retrouvons ainsi l'aspect physique de la «pneumatisation» de l'Esprit en Marie, le mélange

12. Outre le point de vue de l'éternité et le point de vue du temps, on peut encore considérer le point de vue de la *prédestination*. C'est le plan où se situe le P. Manteau-Bonamy. Le Père n'engendre pas le Fils dans l'Esprit, mais c'est dans l'Esprit (Amour et Don, principe de toute l'économie salvifique) que le Père prédestine («conçoit» dit aussi le P.M-B.) le Christ. De toute éternité, le Père voit son Fils dans l'Esprit comme donné, comme incarné, comme Oint ou Christ, comme fils de Marie. Le Saint-Esprit étant l'Amour ou le milieu d'amour dans lequel le Père *conçoit* ou prédestine ainsi le Christ, il peut être appelé la «conception incréée» du Christ, c'est-à-dire l'Amour dans lequel le Père conçoit le Christ et dans lequel le Christ est conçu comme Christ. Il est envoyé personnellement à Marie à l'Annonciation et se communique à elle pour qu'elle puisse être dans le temps l'amour ou le milieu d'amour où le Père puisse engendrer son Fils. Marie est donc dans le temps ce que l'Esprit est au plan de la prédestination. Comme la mission visible d'une personne divine est ordonnée à la *manifestation* de cette personne, Marie manifeste dans notre histoire ce qu'est l'Esprit éternel. Elle est épiphanie de l'Esprit. Parce que le Christ est prédestiné dans l'Esprit, la mission du Fils doit être précédée dans le temps par une mission de l'Esprit.

13. Origène et saint Jérôme citent sans le critiquer (trois fois en tout) l'*Evangile aux Hébreux* qui, à propos du Baptême ou de la Transfiguration de Jésus, parle de l'Esprit comme de la mère du Christ. L. Boff cherche à s'appuyer sur eux (76).

de Dieu et de sa créature, ainsi que la confusion de la grâce et de la nature. Ces points sont évidemment inacceptables[14].

VI. — La Mission du Verbe et la Mission de l'Esprit

Faire de Jésus le fils de l'Esprit revient à inverser l'ordre des missions divines. Ces missions, — nous l'avons vu plus haut —, l'auteur a d'autre part tendance à les penser en parallèle, en distance, en séparation. Ce qui le mène à cela, croyons-nous, c'est son idée que le Verbe et l'Esprit sont situés l'un par rapport à l'autre comme l'archétype du masculin et l'archétype du féminin. Du coup, le Verbe et l'Esprit se font face comme l'homme et la femme; ils ne sont plus intérieurs l'un à l'autre. Il est bien vrai que Dieu a créé l'Homme, homme et femme, et que, par conséquent, l'image de Dieu est à la fois masculine et féminine. Il est vrai aussi que l'on peut considérer le Saint-Esprit comme personnifiant l'aspect féminin et maternel de Dieu[15]. Mais il ne s'ensuit pas que le vis-à-vis de l'homme et de la femme soit le lieu ultime où penser la relation du Verbe et de l'Esprit.

L'anthropologie de L. Boff appellerait pourtant une théologie de la périchorèse puisqu'elle reconnaît la présence du féminin *dans* l'homme comme celle du masculin dans la femme.

Par contre, au moins par deux fois, l'auteur parle de la Première Personne de la Trinité en l'appelant d'une manière indifférente, «Père et/ou Mère d'infinie tendresse» (34 et 57). Il y a certes dans le Père un aspect maternel[16], mais il ne convient pas de mettre sur le même pied, en parlant de Lui, l'aspect paternel et l'aspect maternel. Jésus appelle sans cesse Dieu son père; il ne l'appelle jamais sa mère. Cela doit signifier quelque chose.

Nous craignons que la problématique de la complémentarité des sexes et de la différence sexuelle, ainsi que le souci de l'égalité des sexes, n'imposent à L. Boff un cadre contraignant et réducteur dans sa recherche théologique. Il ne suffit pas de penser Dieu à partir de l'homme et de la femme, il faut encore penser le masculin et le fémi-

14. Si Marie est l'incarnation de l'Esprit (cf. plus haut: I), la chair de Marie est évidemment la chair de l'Esprit et Jésus doit être dit fils de l'Esprit!

15. Cf. JEAN-PAUL II: «L'Esprit Saint... est l'Amour du Père et du Fils, et , comme tel, il est le Don trinitaire tout en étant la source éternelle de toute largesse divine aux créatures. En lui précisément, nous pouvons concevoir comme personnifiée et réalisée d'une manière transcendante la miséricorde» (*Dominum et vivificantem*, 39).

16. Cf. ID., *Dives in misericordia*, 4 et 5.

nin à partir et à la lumière de Dieu[17].

VII. — Pour conclure

La convergence des remarques que nous avons présentées montre qu'il ne s'agissait, en aucune des citations de Boff, d'exagérations momentanées de langage, mais bien d'une théorie qui se développe selon toutes ses conséquences.

L'auteur maintient une différence essentielle entre la «pneumatisation» de l'Esprit en Marie et l'Incarnation du Verbe en Jésus. Bien qu'il ne le précise nulle part, il n'y a pas identité personnelle entre Marie et l'Esprit. La formule de leur union serait plutôt: *deux personnes dans une même nature,* féminine et maternelle. L'Esprit «assume pleinement la nature humaine de Marie», qui est «la forme humaine de l'Esprit».

En lisant *Je vous salue Marie*, on songe souvent à la parole d'un autre fils de saint François, saint Maximilien Kolbe: «L'Immaculée révèle l'Esprit Saint.» Marie est épiphanie et transparence de l'Esprit. C'est la même intuition que L. Boff veut faire valoir, mais il ne reprend pas l'expression kolbienne (et montfortienne) de «Marie, épouse de l'Esprit». Chez Boff, l'Esprit est plus «épouse» (86) qu'époux. Il est totalement vu du côté de l'Église. Il est totalement féminin.

Tous ces mystères sont difficiles à penser théologiquement. L. Boff a eu le mérite de s'y essayer. Au prix de quelques erreurs, nous semble-t-il. Il pourra, espérons-le, reprendre son intuition et la présenter d'une manière satisfaisante. Son essai montre en tout cas que le théologien brésilien ne méprise pas les sentiers d'une pensée contemplative et spirituelle.

B-1040 Bruxelles
Avenue Boileau, 22

Jean-Marie HENNAUX, S.J.

17. Cf. M.-J. SCHEEBEN, *Les Mystères...*, cité n. 11, p. 198: «Cette idée transfigurée et surnaturelle de la femme est moins une image visible et indépendante qui nous fait connaître la troisième personne divine, qu'un reflet en soi invisible de son essence, qui ne peut lui-même être compris que par l'essence du Saint-Esprit.»