NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 N° 5 1957

Vierge entre les vierges

Jean GALOT (s.j.)

p. 463 - 477

https://www.nrt.be/es/articulos/vierge-entre-les-vierges-2320

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vierge entre les vierges

Il y a dans l'Evangile, au seuil du Nouveau Testament, une phrase toute simple, à l'image de celle qui l'a prononcée, mais qui s'offre à nous comme un mystère. Au message de l'ange, qui lui annonce que le Messie sera son fils, Marie répond : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? » (*Luc*, I, 34). Mystère que cette réponse, car le récit de saint Luc nous avertit par ailleurs que Marie était à ce moment fiancée à Joseph, et l'on comprend difficilement qu'elle ait eu en même temps l'intention de demeurer vierge et de ne point connaître d'homme. La difficulté s'accroît encore par le fait qu'une intention de virginité paraîtrait constituer une exception en Israël; l'Ancien Testament ne favorisait pas la virginité et exaltait bien plutôt la fécondité maternelle. Puisque l'idéal de la femme juive était de devenir mère d'une nombreuse famille, ce qui lui permettrait peut-être de compter parmi ses descendants le Messie, d'où la jeune fille de Nazareth, qui devait être si fervente dans l'attente messianique, aurait-elle tiré un idéal opposé à celui qui régnait autour d'elle? N'est-il pas surprenant qu'en se fiançant à Joseph, elle ait expressément exclu la fécondité de son mariage et renoncé à toute maternité?

Enfin, notre étonnement est encore plus grand de voir Marie opposer à l'annonce de l'ange sa résolution de virginité. Elle dont on ne peut mettre en doute la soumission absolue à la volonté divine, paraît faire des difficultés à la proposition qui vient de lui être transmise de la part de Dieu, et objecte précisément cette virginité si peu conforme à tout le passé d'Israël : autant le message de l'ange contient ce qui était attendu, autant la répartie de Marie semble apporter du nouveau. D'où vient cette audace de la jeune fille, qui ne craint pas de dresser une nouveauté qui lui est personnelle devant l'immense projet divin?

N'est-on pas tenté de chercher une explication plus naturelle et plus humaine du texte évangélique? Ne vaudrait-il pas mieux, pour revenir à plus de vraisemblance, nier que Marie ait eu auparavant une véritable intention de virginité? On entendrait par exemple la déclaration « je ne connais pas d'homme » comme se rapportant simplement à l'état actuel de Marie, état de fiancée, et comme n'ayant dans sa pensée qu'une valeur provisoire. N'est-il pas normal d'admettre que Marie voulait se marier comme les autres jeunes filles juives? Dès lors, elle objecterait uniquement à l'ange que le mariage n'a pas encore eu lieu, et que par conséquent elle ne voit pas comment la conception de l'enfant annoncé pourrait se produire immédiatement.

S'il s'agissait d'un récit d'histoire profane, sans doute serait-on

heureux de saisir la possibilité d'expliquer une parole à moindres frais, par une interprétation qui élimine l'exceptionnel. Mais ici, le texte inspiré nous fait pénétrer dans un mystère, et il faut prendre garde à l'abus qu'il y aurait à ramener ce mystère à nos normes humaines. Aussi, pour nous mettre dans l'authentique perspective de ce mystère, nous voudrions considérer ce texte tel que l'Eglise nous le présente, avec toute la richesse de sa tradition, et puisqu'il s'agit de l'intention de virginité de Marie, d'essayer de comprendre les raisons fondamentales qui, en dehors même de notre texte, la justifieraient. Une fois cette lumière acquise, nous pourrons revenir plus sûrement au passage de saint Luc et à son sens littéral.

LA TRADITION ET SES ORIGINES

D'une manière générale, la tradition affirme l'existence d'une résolution de virginité chez Marie avant l'Annonciation, et emploie à ce sujet le terme quelque peu anachronique de vœu de virginité. L'anachronisme ne doit pas nous arrêter, car substantiellement il s'agit d'une affirmation de la résolution intime prise par Marie devant Dieu de demeurer vierge.

Cette tradition n'a commencé qu'avec saint Augustin, mais après lui elle n'a jamais rencontré d'opposition, et on peut la dire unanime à partir du moyen âge. La seule discussion qui s'est produite chez les scolastiques médiévaux concerne le caractère absolu ou conditionnel du vœu. Pierre Lombard, à la suite de Gratien, avait attribué à saint Augustin un texte selon lequel Marie, avant l'Annonciation, n'avait pas encore prononcé de vœu de virginité, mais avait cependant eu le propos de demeurer vierge, à moins que Dieu ne lui indiquât une autre voie; plus tard seulement, mariée à Joseph, elle avait prononcé avec lui le vœu absolu de virginité [1]. Ce passage, muni à tort de l'autorité de S. Augustin, entraîna un certain nombre de théologiens à n'admettre qu'un vœu conditionnel avant les fiançailles. Telle est la doctrine de saint Thomas, qui d'ailleurs affirme que Marie a prononcé le vœu absolu de virginité après les fiançailles mais avant l'Annonciation [2]. Ce fut l'opinion généralement adoptée par les Frères Prêcheurs, tandis que les disciples de saint François s'en tenaient à l'affirmation d'un vœu absolu dès avant les fiançailles. A vrai dire, sur le fond du problème, cette divergence n'avait guère de répercussion, car elle conservait de part et d'autre l'assertion d'un propos de virgi-

1. *IV Sent.*, d. XXX, a. 2; *P.L.*, CXCII, 217. Le texte du Pseudo-Augustin parle d'un consentement de Marie à l'union de la chair. Mais ceux qui utilisent ce texte en exprimant leur propre pensée parlent d'un consentement de Marie au mariage et n'affirment pas un consentement à l'union de la chair.

2. III[a], q. 28, a. 4, ad 1.

nité chez Marie, et, comme le faisait remarquer Scot [3], un vœu émis sous la condition « s'il plaît à Dieu » est en fait un vœu absolu, car tout vœu est prononcé avec cette condition implicite.

Ce n'est que chez Calvin qu'apparaît la négation proprement dite du vœu de virginité, et ensuite chez bien d'autres protestants. Chez les théologiens catholiques, nous pensons que cette négation a été proposée pour la première fois au XX^e siècle, par le P. Landersdorfer [4].

Une tradition aussi longue et aussi commune est-elle suspecte par ses origines? Certes, dans ses débuts, elle offre des points de contact avec le récit de la Présentation de Marie au temple, du moins en ce qui concerne le Pseudo-Matthieu, un apocryphe du VI^e siècle qui affirme, à propos du séjour de Marie au temple, le vœu de virginité [5]. Mais primitivement, les apocryphes qui racontaient la présentation de Marie ne parlaient pas de ce vœu; et lorsque saint Augustin, bien avant le Pseudo-Matthieu, se mit à souligner le vœu de virginité chez Marie, il s'inspirait de tout autres motifs que d'un tel récit. En outre, il faut se souvenir que, même dépourvus de toute valeur historique, les apocryphes ont été l'expression d'une croyance du peuple chrétien, plutôt que la source de cette croyance. Les récits légendaires de la présentation de Marie au temple, par exemple, partaient de cette conviction que Marie avait dû être consacrée à Dieu dès son enfance. On n'oubliera pas que la croyance en l'Assomption s'est manifestée dans des apocryphes à l'origine, ce qui n'a pas infirmé la valeur de cette croyance. Les événements fictifs racontés par les apocryphes

3. *IV Sent.*, d. XXX, a. 2. En fait, l'affirmation du vœu conditionnel avait pour but moins de justifier l'attitude de Marie que de tenir le principe qu'un vœu absolu de virginité, prononcé actuellement, exclut le mariage. Cfr par exemple S. Albert le Grand, *IV Sent.*, d. XXX, a. 8-11 (éd. Borgnet, XXX, p. 218-224).

4. Dans un article de la *Biblische Zeitschrift*, 7(1909), p. 30-48, intitulé *Bemerkungen zu Lk I, 26-38*, le P. Landersdorfer écartait l'existence d'un vœu de virginité en recourant à un malentendu entre Marie et l'ange : Marie aurait compris que l'ange lui annonçait la conception comme un fait déjà accompli, et aurait répondu : « Comment cela serait-il, puisque je n'ai pas connu d'homme? » Elle ne parlerait donc que de son passé virginal.

On a parfois présenté Cajetan comme s'il s'écartait lui aussi de l'opinion commune; dernièrement encore, le P. N. M. Flanagan l'a rangé dans le même type d'explication que le P. Landersdorfer (*Our Lady's Vow of Virginity*, dans *Marian Studies*, VII, 1956, p. 108). C'est un texte de son *Commentaire sur saint Luc* (I, 34) qui a provoqué cette interprétation : « Non dixit : non cognoscam, sed : non cognosco; quia intellexerat verba angeli tunc implenda : maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam, quoniam usque in praesens viri cognitionem non habeo; hoc est : quia virgo sum. » Mais Cajetan s'efforce simplement d'expliquer pourquoi Marie emploie le présent et non le futur, et il l'explique par son état actuel de virginité, sans nier pour autant le vœu de virginité. Dans son *Commentaire de la Somme* (III, q. 28, a. 4), Cajetan s'en tient à la doctrine de S. Thomas.

5. E. Amann, *Le Protévangile de saint Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 303-305 : « Voilà ce que j'ai appris dans le temple de Dieu depuis mon enfance : oui une vierge peut être chère à Dieu. Et c'est pourquoi j'ai résolu dans mon cœur de ne jamais connaître d'homme. »

dans leur narration de la présentation de Marie ne doivent pas jeter de discrédit sur la vérité fondamentale qui a voulu s'exprimer par là, la consécration de l'âme de Marie à Dieu dès son plus jeune âge.

On n'est pas non plus fondé à considérer la tradition comme suspecte ou moins assurée en raison de son caractère tardif. Qu'on ne trouve pas d'affirmation du vœu de virginité de Marie avant saint Augustin, il n'y a pas à s'en étonner. Car il faut tenir compte du développement assez lent de la doctrine mariale dans les premiers siècles. Avant que ne se présentât la question du vœu de virginité, il importait que le fait même de la virginité perpétuelle de Marie fût apparu en pleine lumière. Or ce n'est qu'avec saint Jérôme, lors de la controverse avec Helvidius, que la virginité après l'enfantement fut clairement affirmée comme un point de foi, et c'est par l'attaque de saint Ambroise contre Jovinien que se dégagea clairement l'affirmation de la virginité de Marie dans l'enfantement [6]. Dès que la doctrine de la virginité perpétuelle fut ainsi pleinement élucidée et proclamée, vint chez saint Augustin, héritier des idées de saint Ambroise, l'assertion du vœu de virginité. Cette assertion forme en quelque sorte le couronnement de tout un progrès doctrinal, l'achèvement de tout le travail de réflexion par lequel les Pères avaient scruté le mystère de la virginité de Marie, et essayé d'en déterminer la signification et l'ampleur.

LE FONDEMENT DOCTRINAL DU VŒU DE VIRGINITÉ

Si l'affirmation du vœu de virginité est en continuité avec tout un développement doctrinal, quel est l'élément qui a fait progresser la doctrine jusqu'à son aboutissement? Le rôle du texte de saint Luc paraît secondaire; ce ne sont pas seulement les exigences de l'interprétation de la phrase : « Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? », qui ont provoqué l'affirmation du vœu de virginité. Certes, le passage a été explicitement invoqué par saint Augustin lorsqu'il a attribué à Marie le vœu de virginité. Après avoir cité les paroles évangéliques, il ajoute : « Assurément elle ne parlerait pas ainsi si elle n'avait pas voué auparavant sa virginité à Dieu [7] ». Mais si l'attention de saint Augustin a été attirée sur ce point, c'est qu'à la suite de saint Ambroise, il voulait montrer en Marie le modèle des vierges chrétiennes. Dans le traité de *la sainte virginité*, il se demande pourquoi Marie n'a pas simplement reçu de Dieu, au moment de l'Annonciation, l'ordre de demeurer vierge. En effet, c'eût été possible. Mais Marie était destinée à servir d'exemple aux vierges saintes; si elle avait reçu par le message de l'ange l'injonction de garder la virginité,

6. Cfr G. Jouassard, *Marie à travers la Patristique : Maternité divine, Virginité, Sainteté,* dans H. du Manoir, *Maria,* I, Paris, 1949, p. 101-114.
7. *De sancta virginitate,* 4; *P.L.,* XL, 398; cfr *P.L.,* XXXVIII, 1097 et 1318.

on aurait pu croire que la virginité était exclusivement réservée à celle qui possède le privilège d'être à la fois vierge et mère. Pour que nous ne puissions le croire, et pour que nous comprenions que sa manière d'agir devait susciter des imitations, Marie consacra sa virginité à Dieu à un moment où elle ignorait encore la conception future. Après avoir mentionné ce motif de l'exemple, saint Augustin termine par une considération qui regarde davantage la valeur interne de la consécration virginale : cette consécration s'est effectuée librement et non par injonction divine « afin que l'imitation de la vie céleste dans un corps terrestre et mortel se fasse par vœu, non par précepte; par choix d'amour, non par nécessité de service [8] ». Par là, il insinue ce qui fait la supériorité du vœu de virginité sur une virginité de fait ou contrainte : la libre consécration virginale dénote un plus grand amour, un choix personnel. En l'affirmant chez Marie, il y voit l'origine de la consécration des vierges par libre choix et par vœu.

Par conséquent, outre le texte de l'Annonciation, il y avait pour saint Augustin un motif doctrinal de reconnaître le vœu de virginité de Marie. Ce motif peut s'énoncer comme suit : Marie devait posséder en elle la perfection de la virginité que s'efforcent de pratiquer à leur tour les vierges chrétiennes. Or cette perfection réside non pas dans la simple virginité de fait, mais dans le vœu de virginité, inspiré par un libre amour. Marie n'a donc pas seulement eu, avant l'Annonciation, une virginité de fait qui se serait transformée, après le message de l'ange, en virginité consentie par obéissance; elle s'est consacrée d'elle-même au Seigneur bien avant que sa maternité virginale lui soit annoncée. Plus brièvement, Marie a voué librement sa virginité à Dieu avant l'Annonciation, parce qu'elle est parfaitement vierge.

L'argument de l'exemple à donner par Marie aux vierges chrétiennes doit être saisi dans toute sa portée. Il ne s'agit pas seulement d'un modèle qui susciterait des imitations individuelles. C'est toute l'institution de la virginité chrétienne que saint Augustin voit dans le prolongement du vœu de virginité de Marie, et il la voit dans une perspective ecclésiale. Car après avoir affirmé ce vœu, il en vient à considérer la maternité qui a accompagné la virginité de Marie, et il souligne que cette maternité se vérifie également dans l'Eglise, et que les vierges chrétiennes y ont spécialement part [9]. On peut donc, sans faire dévier la pensée du saint docteur, appliquer à la virginité ce qui est dit de la maternité dans le cadre des relations entre Marie et l'Eglise. Si Marie possède en elle d'une manière éminente la maternité spirituelle qui se retrouve dans l'Eglise, elle détient d'abord d'une manière supérieure, à l'état pur, la virginité qui sera celle de l'Eglise et qui se réalisera chez les vierges chrétiennes. Plus qu'aucune de ces vierges,

8. *Ibid.*
9. *Ibid.*, 5, 6; *P.L.*, XL, 399.

Marie a donc eu la volonté de demeurer vierge; en elle s'est accomplie toute la perfection qui réside dans le vœu de virginité, pour que cette perfection puisse se répandre ensuite dans l'Eglise. Si l'on a pu dire qu'à l'époque patristique jusqu'à saint Augustin, l'idée fondamentale des rapports entre Marie et l'Eglise consiste en ce que Marie est la personne en qui se récapitule toute l'Eglise dans l'ordre de la perfection morale [10], on ne s'écarte pas de cette tradition primitive en déclarant que Marie récapitule la virginité de l'Eglise, qu'elle constitue le sommet de cette virginité.

Remarquons que cette vérité permet d'aller plus loin, dans l'affirmation du vœu de virginité, que le seul texte évangélique. Celui-ci peut imposer uniquement le fait qu'avant l'Annonciation Marie avait la volonté de demeurer vierge; il ne nous dit pas à quand remontait ce propos. Tout au plus suggère-t-il, par l'absolu simple mais net de la déclaration : « je ne connais pas d'homme », que Marie n'avait jamais dû avoir d'autre projet. La perfection virginale que nous devons reconnaître en Marie comme type achevé de la virginité chrétienne, nous fait affirmer davantage : Marie s'est consacrée à Dieu dans la virginité dès qu'elle a été capable de comprendre le sens de cette consécration, c'est-à-dire très tôt dans sa vie. Les considérations de la tradition sur la virginité modèle de Marie nous amènent ainsi à donner un sens plénier au texte évangélique et à y discerner l'expression d'une résolution de virginité, ancienne et totale.

Faut-il ajouter que la raison doctrinale qui a poussé saint Augustin à affirmer le vœu de virginité de Marie et qui a d'ailleurs été conservée par la tradition garde actuellement toute sa valeur? Si Marie est parfaitement vierge, si elle est « la » Vierge par excellence, il faut admettre que la virginité s'est enracinée profondément dans son âme par une aspiration très forte éprouvée dès la jeunesse et par une résolution très solide où la volonté s'engageait à fond. La vie religieuse de Marie ne s'est jamais développée que dans la perspective d'une appartenance entière au Seigneur, et par conséquent dans une attitude foncièrement virginale. Prétendre que Marie a improvisé cette attitude au moment de l'Annonciation ou qu'elle l'a seulement adoptée par après, en raison de la nature de sa maternité qui l'y obligeait désormais, c'est méconnaître la perfection de sa virginité. Dans la vie des saints, et plus simplement dans la vie des âmes consacrées, on rencontre bien des exemples d'une résolution de virginité qui s'est formée avant l'âge adulte, dans les jeunes années, parfois dès l'âge de la première communion. Si Marie avait eu dans sa jeunesse le désir de se marier, elle aurait été moins profondément vierge que ces âmes consacrées; comment pourrait-on encore l'appeler, dans la plei-

10. E. M. Llopart, *María y la Iglesia en los Padres preefesinos*, dans *Maria-Ecclesia Regina et Mirabilis* (*Scripta et Documenta*, 6), Montserrat, 1956, p. 93.

ne résonance de l'expression *Virgo virginum*, « Vierge entre les vierges »? Elle ne serait plus le modèle intégral de la virginité chrétienne, et sainte Catherine de Sienne se serait trompée lorsqu'à l'âge de sept ans elle voua sa virginité à Dieu dans la persuasion que la Mère de Dieu lui en avait donné l'exemple et qu'elle avait été la première à ouvrir ce chemin des vierges [11].

Nier le propos de virginité de Marie, c'est donc enlever à la mère du Sauveur quelque chose de sa perfection virginale. C'est aussi lui enlever quelque chose de sa perfection tout court. On ne remédie pas à la négation en assurant que Marie a toujours été parfaitement abandonnée à la volonté divine. Voici comment on raisonnerait : la perfection morale réside dans la conformité au bon vouloir divin; dès lors, si Marie possédait cette conformité, elle ne saurait être plus parfaite; la volonté de consommer le mariage, qu'elle aurait eue, aurait renfermé la même valeur morale que la volonté de demeurer vierge, à la condition d'être entièrement soumise à la volonté divine. Mais raisonner de la sorte, ce serait faire un chemin exactement inverse de celui qu'a suivi la tradition avec saint Augustin. Dans la parfaite virginité de Marie, la tradition a voulu reconnaître un témoignage de l'excellence de la virginité chrétienne. Or on remettrait précisément en question cette excellence pour nier le propos virginal de Marie; on établirait une équivalence morale entre le mariage et la virginité, pourvu qu'il y ait accomplissement de la volonté divine, et par là on se permettrait d'attribuer à Marie la volonté de contracter un mariage normal [12].

Ce renversement de doctrine, non seulement s'écarte formellement du courant traditionnel, mais ne paraît pas se justifier par des raisons intrinsèques. Car même si dans les deux cas il y a volonté de se conformer au bon plaisir divin, volonté en dehors de laquelle il ne pourrait pas y avoir de valeur morale, et si cette volonté est entière, il reste que les deux voies n'ont pas la même valeur et que la voie de la virginité est supérieure. De soi en effet la virginité com-

---

11. Raymond de Capoue, *Vie de Sainte Catherine de Sienne*, trad. Cartier, Paris, 1853, p. 13-14. Cfr les articles du P. Neubert, *La chronologie depuis les fiançailles de Marie jusqu'à la naissance du Christ*, dans *Marianum*, 4 (1942), p. 17 et du P. Leurent, *La consécration de Marie à Dieu*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 31 (1955), p. 228.

12. Précisons que, malgré des ressemblances verbales, la position que nous critiquons ici diffère notablement de celle qu'expose le R. P. K. Rahner, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, dans les *Recherches de Science Religieuse*, 42 (1954), p. 517, note 73. Pour lui, nous semble-t-il, le propos formel de virginité n'a pu parvenir à la conscience claire de la Vierge que comme une réponse *temporellement postérieure* à l'Incarnation; avant cela, comme il le dit lui-même, « son attitude, à cette période de sa vie, aurait été incluse virginalement et « aufgehoben » dans la disposition absolue et sans réserve où elle était de s'en remettre à la décision souveraine de la volonté de Dieu, en pure servante qu'elle était depuis le commencement ».

porte un don plus absolu de l'âme à Dieu. Dieu ne la veut pas pour tous, car il y a de la variété et des degrés dans les appels divins, ainsi que dans les grâces accordées. Chacun doit s'efforcer de répondre à la volonté divine qui concerne sa destinée personnelle, mais à égalité de ferveur dans cette réponse, les degrés subsistent : la décision de se consacrer au Seigneur par la virginité renferme une plus grande valeur de sainteté et suppose d'ailleurs une grâce plus élevée. Précisément, Marie a reçu le degré de grâce le plus élevé, où elle a été appelée à une consécration virginale plénière, bien plus parfaite que ne l'aurait été une volonté de mariage.

Cette comparaison, soulignons-le, n'implique aucune dépréciation du mariage, et ce serait singulièrement mal comprendre le vœu de virginité que d'y voir le signe d'un mépris ou d'un dédain à l'égard du mariage. Le fait que l'état de virginité soit meilleur n'enlève rien à la grandeur et à la valeur du mariage. Bien plus, si l'on se met au point de vue total de l'Eglise, perspective dans laquelle il importe de considérer le propos de virginité de Marie, on se rend compte que loin de rabaisser le mariage, la virginité contribue à en élever la sainteté. Par la solidarité de la grâce qui existe à l'intérieur de l'Eglise, l'état de virginité apporte un soutien notamment à la chasteté conjugale, cette chasteté dont les exigences apparaissent avec un tel relief à notre époque. En prenant la résolution de demeurer vierge et en la gardant parfaitement, Marie a préparé cette chasteté du mariage chrétien, et c'est comme vierge qu'elle est le soutien de la sainteté de l'union matrimoniale. Tant par sa conduite personnelle que par les consécrations virginales que son exemple a suscitées, elle donne un grand appui à la pureté des mariages.

VIRGINITÉ ET MATERNITÉ

Néanmoins, on pourrait objecter que ce qu'il y avait de plus fondamental en Marie, c'était sa destination à la maternité. Dès lors, n'importait-il pas avant tout que Marie se prépare à cette maternité? Or la perspective du mariage semble plus apte à une telle préparation. On pourrait ajouter, avec le P. K. Rahner, que la virginité de Marie n'avait de sens que comme conséquence de sa maternité divine, et ne devait donc entrer dans sa pensée et dans sa volonté qu'après le message de l'Annonciation, que Marie est donc restée vierge, parce qu'elle est devenue la mère du Seigneur. On ferait remarquer en outre que la virginité n'a pris sa valeur que dans le régime chrétien, et qu'elle ne se concevait pas dans l'économie de la religion juive. Elle est, comme le dit encore le P. Rahner, « une réponse au royaume eschatologique de Dieu déjà venu [13] ». Elle n'avait donc pas

13. *Le principe fondamental de la théologie mariale*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 42(1954), p. 517 s., n. 73.

à intervenir avant l'Annonciation, durant la période qui précédait cette venue.

Mais s'il faut admettre que la virginité de Marie est conséquence de sa maternité, on ne peut en conclure que le consentement à la virginité s'est réalisé temporellement après le consentement à la maternité ou en même temps que lui. Il faut en effet distinguer l'ordre des conséquences dans l'intention divine et l'ordre de leur déroulement temporel.

Il est bien vrai que selon le plan divin Marie a été appelée à la consécration virginale en raison de sa destinée de mère du Fils de Dieu : c'est parce qu'il la voulait mère du Christ que Dieu la voulait vierge. Il en va d'ailleurs ainsi de la grâce de l'Immaculée Conception, elle aussi impliquée dans la grâce de la maternité divine et conséquence de celle-ci : parce que mère du Christ, Marie devait être exempte de toute atteinte du péché. Or la grâce de l'Immaculée Conception a précédé temporellement la maternité divine, et bien qu'elle ait été accordée avant l'Annonciation, elle appartenait déjà au régime chrétien, puisqu'elle avait pour objectif de faire participer Marie à l'œuvre rédemptrice. Anticipativement, Marie se trouvait placée dans l'économie du Nouveau Testament. Dans sa sainteté qui s'établissait en elle depuis le moment de sa conception, commençait précisément à se former la sainteté de l'Eglise.

De même dans sa virginité devait se préformer la virginité de l'Eglise. Ne faut-il pas reconnaître dès lors que la grâce de l'appel à la virginité, bien que commandée par la maternité divine, pouvait précéder temporellement cette dernière, toucher Marie longtemps avant l'Annonciation, et être néanmoins une grâce du régime chrétien? Non seulement cette antécédence temporelle était possible, mais il convenait qu'elle existât, car il convenait que Marie se préparât depuis longtemps par une attitude virginale consciente à la maternité divine qu'elle ignorait encore.

Il y a en effet un lien intime entre la consécration virginale et la maternité divine. En décidant de demeurer vierge, Marie renonçait délibérément à toute maternité humaine. Comme les autres jeunes filles juives, et plus encore qu'elles, elle avait dû éprouver une grande aspiration à la maternité, maternité par laquelle il lui aurait été possible de contribuer à la venue du Messie. Mais cette aspiration, elle refusa de la satisfaire. Par la résolution de virginité, elle abandonnait la fécondité de sa vie à Dieu, ainsi que sa contribution à la venue du Messie. Elle pouvait escompter que le sacrifice de ses espoirs humains de maternité hâterait cette venue, et elle pouvait se réjouir qu'une autre femme connût bientôt le bonheur de la maternité messianique. Sa décision de demeurer vierge était donc un effacement; c'est bien à tort que l'on prétendrait que la voie commune du mariage aurait représenté pour Marie une attitude plus humble et plus effacée. Ma-

rie renonçait à l'honneur de devenir mère, ainsi qu'à tout espoir de compter le Messie parmi ses descendants. Il n'y avait pas d'humilité plus profonde que celle-là.

Certes, ce renoncement à la maternité était exceptionnel. Mais il procédait d'une disposition d'âme qui avait été louée dans l'Ancien Testament, celle de la pauvreté devant Dieu. En s'écartant de toute ambition humaine de posséder une nombreuse famille, et en se dépouillant de sa faculté de devenir mère, Marie se comportait en « pauvre ». Elle se présentait au Seigneur dénuée de la noble richesse que convoitaient les autres femmes, celle d'une postérité. Jamais encore, la « pauvreté » n'avait été poussée si loin, car jamais elle n'avait pénétré si avant dans un cœur féminin, jusqu'à lui ravir son désir le plus intime, celui de la maternité. Marie faisait aboutir à un sommet l'attitude de pauvreté dont les Livres Saints lui avaient fait connaître la valeur aux yeux de Dieu.

Si par sa virginité, Marie se rangeait parmi les pauvres de l'Ancien Testament, elle se situait également dans le prolongement de cette lignée de femmes dont la stérilité avait été spécialement bénie par Dieu et rendue féconde. De Sara, la femme d'Abraham, à Anne, la mère de Samuel, et à Elisabeth, la mère de Jean-Baptiste, se manifeste la volonté divine d'accorder à une femme stérile un enfant prédestiné à un grand rôle. Par la stérilité humaine, Dieu veut montrer l'origine divine de cette progéniture choisie. Déjà l'idée que la femme doit attendre de Dieu sa fécondité se trouve, semble-t-il, à l'arrière-plan du récit de la chute dans la Genèse [14], et cette idée a pris un relief plus accusé au fur et à mesure que s'est imposée la vérité que le salut doit provenir non pas des hommes mais de Dieu. Les hommes que Dieu voulait susciter pour venir en aide à l'humanité devraient donc leur naissance à une intervention divine, rendue plus saisissante par la stérilité de la mère. C'est dans cette ligne de développement que s'inscrit la fameuse prophétie d'Isaïe sur la vierge qui a conçu et qui enfante l'Emmanuel [15], prophétie où le Messie apparaît comme surgissant non pas dans le cadre normal des générations humaines ou de la dynastie royale mais par une conception surhumaine et virginale, signe donné par Dieu. Cette ligne de développement a précisément abouti à Marie. Il serait donc inexact de dire que la mentalité juive n'aurait pu préparer Marie à la voie de la virginité. Marie avait pu suffisamment apprendre, par l'Ancien Testament, qu'une stérilité humaine pouvait plaire particulièrement à Dieu et devenir un

14. Cfr G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 76 (1954), p. 1046 s., où la présence du serpent est mise en rapport avec les cultes païens de fécondité, cultes qui poussaient les femmes à invoquer le serpent pour leur fécondité, au lieu de s'en remettre à Yahwé.

15. Sur le sens de cette prophétie, cfr J. Coppens, *La prophétie de la ʿAlmah, Is., VII, 14-17*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 28(1952), p. 648-678.

instrument des actions divines en ce monde. Sans rien soupçonner de la maternité à laquelle elle était destinée, elle avait saisi que sa virginité serait agréable à Dieu, et qu'elle pourrait recevoir de lui, s'il le voulait, une fécondité d'ordre supérieur.

Dès lors, on peut voir en Marie non seulement une récapitulation de la virginité qui sera celle de l'Eglise, mais aussi et auparavant une récapitulation de ce que l'Ancien Testament avait compté de « pauvres » et de femmes voulues par Dieu humainement stériles en vue d'une fécondité miraculeuse. Marie rassemblait en elle toute cette destinée de pauvreté et de stérilité, mais en la portant à la perfection de la pauvreté la plus intime et de la stérilité humaine délibérément voulue. Sa résolution de virginité se trouvait ainsi en continuité avec l'Ancien Testament, tout en le dépassant et en le menant à un sommet.

Si l'on reconnaît dans la consécration virginale de Marie le résumé et le couronnement de l'aspiration messianique d'Israël en un salut venu exclusivement de Dieu, en même temps que l'image parfaite de la future virginité de l'Eglise, on comprend mieux qu'au moment de l'Annonciation Marie a consenti à l'Incarnation au nom de toute l'humanité dont elle représentait le passé et l'avenir dans ce qu'ils ont de plus élevé. On aperçoit mieux également la grandeur de l'âme virginale de Marie, les dimensions universelles que le Seigneur avait voulu conférer à sa virginité.

LA QUESTION POSÉE À L'ANGE

On ne peut abandonner cette perspective grandiose et universelle, la perspective du mystère, lorsqu'on aborde le récit de saint Luc et qu'on s'efforce de pénétrer le sens de la question posée par Marie à l'ange.

Certes, il s'agit de scruter le sens littéral de cette question. Mais ce sens littéral s'inscrit dans un contexte surnaturel, un contexte de grâce. C'est dans cet ordre de grâce, et d'une grâce tout à fait privilégiée et exceptionnelle, que Marie a prononcé ces paroles. Et c'est d'ailleurs sous la motion d'une inspiration surnaturelle que saint Luc les a reproduites, c'est-à-dire sous la lumière du Saint-Esprit qui voulait insérer le dialogue avec l'ange dans l'ensemble de la vérité révélée et se réservait d'éclairer l'Eglise sur sa signification profonde.

Si l'on tient compte de ce contexte de grâce où se trouvait Marie, estimera-t-on peu vraisemblable qu'elle ait eu, au moment où l'ange s'adressait à elle, une disposition déjà ancienne et fortement enracinée de garder la virginité? Ne devons-nous pas plutôt tenir pour normal, si nous considérons la grâce de l'Immaculée Conception et l'extraordinaire plénitude de sainteté possédée par Marie, que celle-ci ait eu la volonté d'appartenir plus totalement au Seigneur en demeurant vierge? Illuminée et travaillée par cette grâce, comment Marie n'au-

rait-elle pas éprouvé cette aspiration à la consécration virginale, que tant d'âmes allaient éprouver dans la suite? Comment le Saint-Esprit ne lui aurait-il pas suggéré ce don de soi qu'il comptait proposer à l'avenir à tant de jeunes filles, et qui convenait si admirablement à la mission qui lui était propre? Et comment Marie n'aurait-elle pas répondu à cette invitation de la grâce? Le fait de l'Immaculée Conception renverse donc les vraisemblances que comporterait une situation purement humaine et naturelle. Nous ne pouvons pas en faire abstraction lorsque nous analysons la psychologie de Marie au moment de l'Annonciation.

Il n'était pas nécessaire que Marie ait eu sous les yeux une institution de virginité. Elle n'avait besoin ni d'un cadre juridique, ni de formule ou cérémonie pour déclarer à Dieu son amour; c'est dans le secret de son cœur, comme tant d'autres le feront après elle, qu'elle prit la résolution de demeurer vierge. Il ne faut d'ailleurs pas exclure qu'elle ait pu trouver, même dans le milieu juif de son époque, une certaine estime de la virginité; en effet l'idée d'une consécration à Dieu dans une chasteté totale n'était pas inconnue, puisque les Esséniens la pratiquaient, et que nous voyons le Précurseur Jean-Baptiste suivre la même voie. On ne peut écarter la possibilité que ce courant d'ascétisme ait touché Marie et que la grâce se soit servie de ces idées pour encourager la jeune fille de Nazareth dans ses dispositions virginales.

Les motifs pour lesquels Marie a accepté de se fiancer à Joseph, malgré son propos de virginité, demeurent plus obscurs. Comme c'était la coutume, le mariage a dû être proposé à Marie par son père. On peut présumer que dans cette volonté paternelle, qui paraissait fort sage, Marie a reconnu une indication de la Providence et qu'elle a espéré trouver dans ce mariage une protection de sa virginité, vu qu'aucune institution n'existait pour la mettre à l'abri.

Si l'on examine les termes employés par Marie : « Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme? », on se rend compte que leur sens littéral se justifie de la manière la plus satisfaisante s'ils expriment la volonté de demeurer vierge. Car une exégèse qui voudrait n'attribuer qu'une valeur provisoire à l'affirmation « Je ne connais pas d'homme », en la rapportant uniquement à la période de fiançailles, aboutirait à réduire à bien peu de chose la difficulté soulevée par Marie, à en faire une objection mesquine et assez vaine. Cette exégèse supposerait d'abord que l'ange aurait spécialement attiré l'attention de Marie sur le fait que la conception de l'enfant devait avoir lieu immédiatement, et que c'est à cette imminence excluant tout délai que Marie aurait opposé son état de simple fiancée. Mais aussi bien le message de l'ange que la réponse de Marie ne portent aucun indice d'une insistance mise sur un futur immédiat; l'ange ne dit pas « tu concevras à l'instant même », et Marie ne précise pas : « Comment

cela sera-t-il dès maintenant? », car là ne réside pas la valeur surprenante du message ni le fond de la difficulté.

De plus, si Marie avait eu l'intention de consommer le mariage avec Joseph, elle aurait trouvé que le message de l'ange venait juste à point pour lui prédire la destinée de l'enfant qui naîtrait de ce mariage. Elle aurait trouvé que le « comment » de la conception était tout indiqué et n'aurait pas eu d'objection. Même si elle avait compris que la conception devait avoir lieu sans retard, la difficulté n'aurait pas été grande. La date du mariage aurait pu être avancée. Certes, une période de douze mois était régulièrement prévue pour les fiançailles; mais des textes rabbiniques montrent que cet intervalle pouvait être écourté et même que le mariage pouvait avoir lieu immédiatement après les fiançailles [16]. Il faut se rappeler en outre la nature des fiançailles chez les Juifs; particulièrement intéressante est la déclaration de Philon, un contemporain de Marie : il estime que les fiançailles ont la même valeur que le mariage, et c'est ainsi qu'il explique que le péché commis avec la fiancée d'un autre est un adultère [17]. Les fiançailles étaient donc regardées comme un contrat conclu de manière définitive; il y avait d'autant moins de difficulté à hâter le jour où le fiancé introduisait la fiancée dans sa maison.

Dès lors, si Marie avait opposé à la parole de l'ange la difficulté de hâter ce jour, c'eût été une objection bien misérable à un message si grand. Elle aurait dit : « je ne connais pas d'homme », alors qu'elle avait l'intention d'en connaître un prochainement; ce serait peu naturel, et la réponse aurait été vraiment étroite et futile. Une telle répartie n'aurait-elle pas été indigne de la grande âme de Marie?

En face de l'ange qui lui proposait de devenir la mère du Messie, Marie a fait état d'une difficulté beaucoup plus grave. Son objection est bien plus forte que d'invoquer un délai avant le mariage. Elle est d'ailleurs formulée en termes absolus : « je ne connais pas d'homme ». C'est dit sans indication d'époque, sans modalités et sans restrictions. Marie affirme sa virginité, et une virginité qui, dans sa pensée et dans sa volonté, doit perdurer, car elle y voit l'obstacle à la maternité annoncée.

Puisque Marie envisageait tout l'avenir, on pourrait encore se demander pourquoi elle n'a pas parlé au futur : « je ne connaîtrai pas d'homme ». C'est que le présent paraît mieux convenir, car, tout spontanément, Marie se réfère à son état actuel : « je suis vierge », en sous-entendant que cela vaut pour l'avenir comme pour le passé.

16. Cfr notamment Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, II, p. 398, où se trouve un texte du rabbin R. Cijja (280), texte invoqué par Holzmeister, *« Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? »*, dans *Verbum Domini*, 19(1939), p. 71 et Brodmann, *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk I, 34, in der Auseinandersetzung von heute*, dans *Antonianum*, 30(1955), p. 36.

17. *De Spec. leg.*, III, 12(311).

C'est la manière la plus simple pour elle de s'exprimer. C'est aussi la manière la plus délicate. Comme le remarque le P. Lagrange, « il y avait une raison de s'en tenir au présent, c'était de ne pas affirmer trop carrément une résolution qui, précisément après les paroles de l'ange, *pouvait paraître contraire aux desseins de Dieu* [18] ». Ainsi l'affirmation de virginité n'était pas faite avec moins de modestie que de force d'âme.

Et si l'on se pose la question de savoir ce que l'auteur inspiré, saint Luc, devait penser en transcrivant les mots prononcés par Marie, il faut répondre que selon toute probabilité il y voyait l'expression d'un idéal dont on avait compris la valeur et la beauté dès la première génération chrétienne. N'avait-il pas été le compagnon de saint Paul, qui avait loué avec une grande ferveur cet idéal de virginité qui était le sien, et qui permettait notamment à la femme une consécration totale au Seigneur de son corps et de son âme [19]? Il serait étonnant que saint Luc, en nous transmettant le récit de l'Annonciation, n'ait pas reconnu dans les paroles de Marie la première affirmation de cet idéal et n'ait pas vu, dans la mère du Christ, celle qui, avant toutes les autres, a voulu vivre virginalement pour le Seigneur, et « être sainte de corps et d'âme ».

LE RÔLE DE LA FOI

Dans la simplicité de la déclaration de Marie, il ne faut donc pas perdre de vue la grandeur de son âme et de la grâce qui l'habitait. Cette simplicité ne signifie pas banalité et insignifiance, ni petitesse de vues. Et il importe d'apercevoir dans la question posée toute la richesse de son sens.

Cette question témoigne d'une audace qui nous surprend, puisqu'elle fait une objection au message divin; mais c'est l'audace de la foi. La foi en effet va assurer, dans la psychologie de Marie, le passage de sa virginité à sa maternité. Entre la consécration virginale et la maternité divine, il y a d'abord un lien ontologique, puisque la virginité consiste à renoncer à la fécondité humaine et à faire place de cette manière à la fécondité divine. Mais il y a également un lien psychologique, parce que la disposition d'âme requise pour le consentement à la maternité divine est celle que suppose l'abandon virginal, une disposition de foi. La décision de demeurer vierge s'enracine dans une confiance placée en Dieu seul. Cette confiance est fondamentale et forme l'élément animateur du propos de virginité. En renonçant à une maternité humaine, Marie avait couru le risque de

18. *Evangile selon saint Luc*, p. 33.
19. *I Cor.*, VII, 32-34.

remettre dans les mains divines tous ses espoirs de fécondité; elle avait confié au Seigneur son avenir.

Or nous voyons que justement c'est cette confiance, cette foi en la toute-puissance de Dieu, qui est réclamée de Marie à l'instant solennel de l'Annonciation. Le message divin, qui lui annonce d'abord le fait de sa maternité sans lui en dévoiler encore le mode, est présenté de telle sorte qu'il suscite une protestation virginale. C'est cette protestation qui se produit, car Marie a conscience que sa virginité répond depuis longtemps à la volonté divine. Mais précisément parce qu'elle est authentiquement virginale, cette protestation est en même temps une protestation de foi et de confiance. Elle ne s'accompagne d'aucun doute ni d'aucune hésitation. Marie est certaine que « cela sera », et demande seulement le « comment ». Elle affirme dans cette demande sa volonté de demeurer vierge, car elle croit en la toute-puissance divine, capable de concilier sa virginité avec la maternité annoncée. C'est l'attitude virginale qui, ayant fixé l'âme de Marie dans une disposition de totale confiance en Dieu, a fait surgir en elle, en réponse au message de l'ange, cet acte de foi audacieux qui allait se muer aussitôt après en assentiment à la maternité divine.

Pour que Marie pût devenir, par une collaboration complète à l'action transcendante de Dieu, mère du Verbe incarné, il fallait d'abord que, dans la foi nue, elle eût été intégralement vierge, la Vierge entre les vierges.

Louvain. Jean GALOT, S. J.