

Marian Library Studies

Volume 9

Article 5

1977

Le mystère de La Mort de Marie Dans L'économie du Salut. Au-delà du Fait, le Sens.

Bertrand de Margerie

Follow this and additional works at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies

Recommended Citation

Margerie, Bertrand de (1977) "Le mystère de La Mort de Marie Dans L'économie du Salut. Au-delà du Fait, le Sens.," *Marian Library Studies*: Vol. 9, Article 5, Pages 189-236.

Available at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol9/iss1/5

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact frice1@udayton.edu, mschlangen1@udayton.edu.

Le mystère de la mort de Marie dans l'économie du salut Au-delà du fait, le sens

Avant et après la définition dogmatique de l'Assomption de la Mère de Dieu, en 1950, le fait de la mort de Marie et sa signification ont été l'objet de nombreuses discussions et publications¹. Pendant la période post-conciliaire, au contraire, ce sujet semble oublié. Mais il demeure important.

Nous présumons que la mort de la Mère du Seigneur est une vérité contenue dans le dépôt de la Révélation, enseignée par la Tradition, un fait non seulement *historique*², objectif, réel, mais encore *dogmatique*, en étroite relation avec d'autres vérités révélées et lui-même requis pour l'explication et la défense de la Révélation³. Ceci admis, nous nous proposons de montrer à la lumière de saint Augustin surtout, quel est le *sens* de cette mort de la Vierge dans l'économie du salut de l'humanité, et donc de chacun d'entre nous, non sans avoir tout d'abord rappelé le témoignage et les affirmations des Pères sur cette mort. Puis nous essayerons de dégager la *réponse* de l'Église à Marie (mourant pour elle), à la lumière notamment de saint Jean Damascène.

En d'autres termes, nous nous proposons d'éclairer la pensée de saint Augustin sur la mort de Marie à la lumière de sa doctrine sur le sacrifice

¹ Voir de bonnes et récentes bibliographies sur ce sujet chez J. GALOT, S.J., *Maria*, Paris, 1964, t. VII, p. 234-237; G. M. ROSCHINI O.S.M., *Maria santissima nella storia della salvezza*, Isola dei Lir, 1969, t. III, p. 624-632.

² Au sens de "rapporté par une tradition digne de foi", quoique mélangée à d'autres données fantaisistes: cf. E. COTHENET, "Marie dans les Apocryphes", *Maria*, Paris, 1961, t. VI, p. 145-146.

³ Cf. B. APERRIBAY, O.F.M., *Estudios Marianos*, IX (1950) 17-42; S.J. BONANO, C.M.F., *Marian Studies* 8 (1957) 25-28.

du Christ et des chrétiens, sur le sacrifice de l'Église et, plus généralement, d'élaborer une *théologie patristique et notamment augustinienne de la mort de la Mère du Rédempteur*. Il nous semble qu'une tentative de ce genre n'a pas encore été faite¹. Il nous paraît intéressant de déployer toutes les virtualités contenues dans certaines déclarations des Pères de l'Église sur la mort de Marie. Les efforts d'une théologie plus récente paraîtront ainsi mieux fondés. Le lecteur percevra mieux, nous l'espérons, ce qu'Amobroise, Augustin, Jean Damascène peuvent aujourd'hui nous dire de neuf sur le passage de Marie par la mort vers l'immortalité.

I. *Le sens de la mort de Marie à la lumière des Pères.*

Saint Ambroise

Saint *Ambroise* est sans doute l'un des premiers, sinon le premier, qui ait entrevu un possible sens corrédempteur de la mort de Marie et c'est peut-être d'une manière incomplète qu'il l'a rejeté. Voici son texte:

Le Fils était suspendu à la croix; la Mère s'offrait elle-même aux persécuteurs. S'il s'agissait seulement d'un désir de mourir avant son Fils, nous aurions à louer l'amour maternel qui la mouvait, son aspiration à ne pas survivre à son Fils. Mais si son désir était de mourir en même temps que son Fils, elle voulait passionnément ressusciter avec lui; car elle n'ignorait pas le mystère de la résurrection future de son Enfant. Sachant aussi que la mort de son Fils était offerte pour le bien commun, elle se tenait debout, prête à ajouter quelque chose par sa propre mort, s'il se pouvait faire, au don accordé pour le bénéfice de tous. Mais la passion du Christ n'avait pas besoin d'aide . . .².

¹ L'idée de cette tentative nous a été en partie suggérée par le très utile travail de W. J. BURGHARDT, S.J., "The testimony of the patristic age concerning Mary's death", *Marian Studies* 8 (1957) 58-99. On y trouvera rassemblés les textes des Pères, notamment ceux d'Ambroise et d'Augustin que nous allons commenter de manière détaillée, prolongeant ainsi le travail de Burghardt. Ces textes ont été commentés par d'autres auteurs, que nous mentionnons au passage, soit sous l'angle de l'assomption de Marie, soit sous celui de la corédemption mariale, mais non sous l'angle de la mort de Marie et de son rôle dans l'économie du salut; sinon per transennam.

² SAINT AMBROISE, *De Institutione Virginis*, VII.49; PL 16, 318-319; "Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris, stabat intrepida . . . Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemptionem. Stabat non degenera mater spectaculo, quae non metuebat peremptorem. Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat. Si hoc solum esset, ut ante filium prosterneretur, laudandus pietatis affectus, quod superstes filio esse nolebat; sin vero ut cum filio moreretur, cum eodem

Saint Ambroise interprète donc la présence de Marie au pied de la croix comme signifiant un désir de mourir, soit avant son Fils, soit en même temps que lui. Le moment est secondaire; ce qui compte surtout, ce sont les dispositions intimes de Marie au pied de la Croix, telles que saint Ambroise les analyse. Or, ce que le texte cité—comme deux autres analogues¹—soutient avec éclat, et qui a peu, disons mieux, pas du tout, retenu l'attention des commentateurs jusqu'ici, c'est que Marie *désirait* mourir pour le salut du monde. Voilà ce qu'il nous faut examiner avec plus de détails maintenant, en distinguant (en relation avec ce désir) ce qu'Ambrôise rejette, ce qu'il envisage, ce qu'il affirme et ce qu'il insinue, et cela dans le contexte total de sa pensée.

gestiebat resurgere, non ignara mysterii quod genuisset resurrecturum: simul quae publico usui impendi mortem filii noverat, praestolabatur si forte etiam sua morte publico muneri aliquid adderetur. Sed Christi passio adiutorio non eguit, sicut ipse Dominus longe ante praedixit: "Et respexi, et non erat auxiliator; et attendi et nemo suscipiebat; et liberabo eos brachio meo (Is 53,5)". Quomodo ergo extorqueri potuit integritas Mariae, quae fugientibus apostolis supplicia non metuebat, sed ipsa se offerebat periculis". C'est nous qui soulignons.

¹ *Epistola* 63, 109-110, PL 16, 1218: "Nec Maria minor quam matrem Christi decebat. Fugientibus apostolis, ante crucem stabat, et piis spectabat oculis filii vulnera; quia expectabat non pignoris mortem, sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per filii mortem mundi redemptionem *aula regalis*, etiam sua morte putabat se aliquid publico addituram muneri. Sed Jesus non egebat adiutore ad redemptionem omnium, qui omnes sine adiutore servavit. Unde et dicit: Factus sum sicut homo sine adiutorio inter mortuos liber (Ps 87,5). *Suscepit quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium*". C'est nous qui soulignons. L'expression de *aula regalis* signifie que Marie elle-même est pour Ambroise le palais, la cour du Dieu incarné, du Roi éternel: "*aula regis aeterni*", suivant l'expression de l'*epistola* 3 (PL 16, 1173 C): cf. C. W. NEUMANN, S.M., *The Virgin Mary in the works of Saint Ambrose*, Fribourg, 1962, p. 195: "the context in each case shows that Mary's inviolable integrity is intended in such expressions; . . . Mary is described as one reserved to God, not only because she is the sacred vessel in which God's son took on a human body, but because she is a storehouse of divine mysteries her virginity has been transferred, so to say, from the physical plane to that of the spirit". Ce dernier sens, sans exclure le précédent, est évidemment celui qui s'applique ici. L'expression d'"*aula regalis*" est donc identique à une exaltation de Marie dans sa virginité, avec toutefois, dans notre contexte (le "munus publicum" de la Rédemption du monde) la connotation, l'insinuation suivante: Marie se demandait si elle n'aurait pas un rôle analogue et aussi public à la mort du Christ qu'à sa naissance, dans la consommation de la Rédemption que dans son commencement, lors de l'Incarnation. Et c'est pour cette raison, comme il ressort non seulement de notre texte, mais encore du texte parallèle de la note précédente, que Marie se trouvait *debout* au pied de la croix, ce que saint Ambroise comprend comme un symbole physique de son acceptation d'une mort éventuelle infligée par les bourreaux de son Fils, comme il appert des

Ce qu'il rejette? G. Jouassard l'a exprimé ainsi:

(Ambroise) craindrait, semble-t-il, que cette Mère ait voulu proposer ses bons offices au Crucifié pour l'aider dans son acte de salut. Il écarte brutalement l'idée et nie qu'il y ait eu association de la Mère avec le Fils dans cet acte¹.

Semblablement, Huhn² a reconnu qu'Ambroise, dans les passages que nous étudions, a directement rejeté l'idée que Marie serait le principe fondamental de notre Rédemption; mais il ajoute, à juste titre, que dans la théologie ambrosienne Marie est la seconde Ève qui joue un rôle décisif dans la Rédemption lors de son premier moment, à l'Incarnation du Verbe³.

Précisons. Ambroise n'admet pas que Marie, par sa mort, ou autrement, ait pu ajouter quoi que ce soit à l'œuvre rédemptrice du Christ en croix; ni que sa coopération soit nécessaire au Rédempteur, comme si elle

mots: "mater se persecutoribus offerebat".—Notons enfin que l'extrait de la lettre 63 cité ici se retrouve à peu près intégralement dans l'exposition sur l'évangile de saint Luc, livre X, 132 (PL 15, 1837); cf. T. KOEHLER, S.M., "Les principales interprétations traditionnelles de Jo 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles", *Études Mariales*, XVI (1959) 129-134, où l'auteur a réuni et commenté l'ensemble des onze textes de saint Ambroise sur Jo 19, 25-27.

¹ G. JOUASSARD, *ibid.*, p. 61. Nous pensons qu'il faudrait nuancer les derniers mots: ce n'est pas purement et simplement toute association de Marie avec Jésus dans l'œuvre de la rédemption qu'Ambroise rejette, comme la suite de notre étude le montre.

² Josef HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius*, Würzburg, 1954, 169-180 et notamment 173. A cette occasion, l'A. rejette les interprétations et exégèses, qui lui paraissent forcées, suivant lesquelles Ambroise aurait été un partisan de la corédemption mariale directe au pied de la croix. Elles avaient été présentées par PAGNAMENTA, *La Mariologia di S. Ambrogio*, Milani, 1931, pp. 369 ss., et par VISMARA, dans son étude sur Jo 19, 26-27: *Salesianum* 7 (1945) p. 13. Ces auteurs voyaient une affirmation corédemptrice dans le "*suscepit affectum parentis*" cité par notre note p. 191 n. 1. Nous verrons pourquoi ces auteurs, qui ont exagéré, n'avaient peut-être pas complètement tort.

³ HUHN, *op. cit.* (note précédente), p. 173-180. L'auteur y cite notamment ces affirmations du Docteur de Milan: "ad omnium salutem eum concepit et peperit" (PL 16, 328; *De inst. Virg.* 98); "operata est mundi salutem et concepit redemptionem universorum", (*Epist.* 49, 2: PL 16, 1154); "redemptionem genti genuit humanae", (*Myst.* 13; PL 16, 393). Ces textes sont très forts. Si on les compare aux textes que nous étudions ici (p. 190 n. 2 et 191 n. 1), il faut dire au moins qu'Ambroise a voulu affirmer un rôle indirect de Marie à la Croix, puisqu'elle a donné à son Fils l'humanité qui lui a permis de remplir son "publicum munus" de Rédempteur. Ne pouvant rien ajouter au "munus publicum" du Christ, elle a cependant, en quelque manière, conçu ce "munus publicum" en le concevant. Ambroise souligne ce consentement (assensus) de Marie à l'Incarnation (PL 16, 848) en son *Expositio Fidei* que Huhn (*op. cit.*, n. 7, p. 178) juge authentique.

s'imposait à lui. Rien cependant dans ses différents textes n'exclut que le Christ en croix ait librement voulu l'associer, non comme une aide¹, mais comme un instrument dépendant qui n'ajouterait rien à son œuvre. On comprend donc très bien que le IIe concile du Vatican ait cité (en note)² saint Ambroise pour souligner que Marie n'ajoute rien à la médiation du Christ et ait simultanément insisté sur la coopération unique et privilégiée de Marie à l'acte rédempteur du Seigneur³. Coopérer n'est pas ajouter mais, ici, participer⁴ de manière dépendante à l'acte d'un autre. La doctrine ambrosienne de la nouvelle Ève, en soulignant l'importance du consentement de Marie à l'Incarnation, ne nie pas la permanence de ce consentement au pied de la Croix; au contraire, puisqu'elle suppose que Marie désirait mourir avec son Fils.

Ce qu'Ambroise envisage? C'est précisément que Marie se soit demandée, à titre d'hypothèse considérée par elle comme désirable, si par hasard elle ne pourrait ajouter quelque chose par sa mort à la mission publique du Rédempteur (*praestolabatur si forte etiam sua morte publico muneri aliquid adderetur*). Nous dirions aujourd'hui: "cette pensée a traversé la tête de Marie" pendant la Passion. Nulle part saint Ambroise ne dit d'une manière affirmative que Marie ait fait sienne cette pensée. Il se borne à envisager chez Marie une hypothèse; il ne nie pas que Marie ait considéré cette pensée mais se limite à affirmer qu'elle ne faisait pas partie du dessein du Christ.

Ambroise envisage encore chez Marie au pied de la croix un désir hypothétique de ressusciter avec le Christ, nous pourrions donc dire: désir anticipé d'une résurrection privilégiée, de son assomption future. On ne peut que noter cette suggestion avec un grand intérêt. Elle ne signifie pas du

¹ Rappelons le texte déjà cité (p. 190 n. 2): "non quaesivit alterius auxilium".

² Cf. *Lumen Gentium*, 62, note 17: "cf. S. AMBROSIUS, *Epist.* 63; PL 16, 1218". Le texte même du concile, auquel renvoie la note, suit: "Virgo in Ecclesia titulis Advocatae, Auxiliatricis, Adjutricis, Mediatricis invocatur. Quod tamen ita intelligitur, ut dignitati, et efficacitati Christi unius Mediatoris nihil deroget, nihil superaddat. Nulla enim creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari unquam potest; sed . . . unica mediatio Redemptoris non excludit sed suscitatur variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem". C'est à la lumière de la doctrine de la participation, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre les textes très forts de saint Ambroise, cités par notre note p. 192 n. 3, sur le rôle de Marie dans le mystère de l'Incarnation Rédemptrice.

³ *Lumen Gentium*, 61.

⁴ *Ibid.*, 62 (cf. note p. 193 n. 2); cf. Paul VI *Signum Magnum*, AAS 59 (1967) 467-468. Nous avons longuement commenté ce texte si important en notre étude sur "la Maternité spirituelle de Marie dans les Liturgies de l'Église", en 1974, dans les *Ephemerides Mariologicae*.

tout qu'Ambroise aurait affirmé explicitement, dans le *De Institutione Virginis* (ch. 7), que nous étudions, l'Assomption de la Vierge, ni même que ce texte l'affirme indirectement¹. Mais on doit tout de même noter qu'Ambroise, tout en affirmant ailleurs que le Christ seul est déjà ressuscité d'une résurrection perpétuelle, semble avoir deviné ici la possibilité d'une assomption glorieuse de Marie, en avoir indiqué les causes (le principe d'association: en mourant avec le Fils, Marie se disposerait à ressusciter avec Lui; et aussi la maternité divine: . . . ut cum Filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii, quod genuisset resurrecturum)². Le texte est même composé de telle manière que le désir de mourir paraît lié à celui de ressusciter de manière anticipée avec le Christ. Mais cela demeure envisagé, non affirmé: la seule chose affirmée est que Marie désirait ressusciter avec le Christ et pour cette raison était debout au pied de la Croix. Saint Ambroise est certainement le premier qui ait présenté une telle vue, et là est la part de vérité contenue dans la thèse du P. Roschini³. Il faut même noter que cette affirmation du désir de l'assomption chez Marie est présentée par saint Ambroise seulement dans le *De Institutione Virginis*, tandis que le désir de la mort en union avec le Christ est l'hypothèse indiquée encore dans les deux autres textes parallèles et antérieurs auxquels nous nous sommes déjà référés⁴. On voit donc le progrès de la pensée ambrosienne: après avoir envisagé en 386, dans sa lettre à l'Église de Verceil, et, entre 385 et 390, dans ses commentaires sur saint Luc, l'hypothèse du désir d'une mort corédemptrice chez Marie, il considère chez elle, en 392, pour l'affirmer, le désir de l'assomption: "cum eodem gestiebat resurgere". La contemplation du mystère de la compassion de Marie debout au pied de la croix (onze textes) le conduit (trois textes) à considérer sa mission (possible): mourir avec le Christ pour le salut du genre humain,

¹ Cf. J. HÜHN, *op. cit.* (n. 7), p. 259-269.

² Saint AMBROISE, *De Institutione Virginis*, VII.49; PL 16, 318. Cf. p. 190 n. 2.

³ G. M. ROSCHINI, O.S.M., *Alma Socia Christi*, Romae, X (1953) 323-326. Sans le nommer, le P. Roschini faisait allusion à l'interprétation plus nuancée de M. JUGIE, A. A., *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge*, Città del Vaticano, 1944, p. 68-69, où l'on trouvera une autre traduction française, légèrement différente de la nôtre, du texte ambrosien du *De Institutione Virginis* que nous étudions ici (Jugie traduit "cum eodem gestiebat resurgere" par "elle tressaillait de joie à la pensée de ressusciter avec lui" ce qui nous paraît moins exact que "désirait". Car le verbe "gestire" avec l'infinitif signifie "désirer").

⁴ Cf. p. 191 n. 1.

désir lui-même stimulé par celui d'une résurrection privilégiée avec le Rédempteur (un seul texte)¹.

L'hypothèse envisagée par Ambroise en 392, à savoir une union plus intime de la Vierge avec le mystère pascal de son Fils, lui a peut-être été suggérée par la considération de Lc 2,35: "un glaive te transpercera l'âme"². Ambroise aura pensé que la Vierge, se souvenant de la prophétie de Siméon, se voyait associée avec Jésus pour "le relèvement d'un grand nombre en Israël"; et, tout en rejetant personnellement l'hypothèse d'une mort violente de Marie³, que l'histoire n'attestait pas, et qu'Epiphane avait examinée peu d'années auparavant⁴, il aura profité de cette discussion pour la faire passer du niveau d'une conjecture sur la passé de la Vierge à celui d'une conjecture dans l'âme de Marie sur son propre avenir. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'on peut comprendre le mieux la genèse mentale de la considération ambrosienne du désir de mourir dans l'âme de Marie, debout au pied de la croix.

Notons enfin, sur cette hypothèse envisagée par Ambroise, qu'il sous-entend évidemment chez Marie le désir de mourir non seulement avec son Fils, mais en union avec le sens rédempteur de sa mort, et donc pour le salut du monde: "praestolabatur si forte etiam sua morte publico muneri aliquid adderetur". Bien qu'Ambroise ajoute que ce désir ne correspondait pas à la volonté du Christ, il est clair aussi qu'il n'y voyait aucune faute ni même aucune imperfection. Sa réflexion théologique et sa doctrine sur la sainteté sans ombre de la Vierge ne laissent aucun doute sur ce point⁵.

¹ Nous suivons les datations indiquées par T. KOEHLER, *art. cité* (n. 1 p. 191), sauf pour le *De Institutione Virginis*, que J. HUHN, sans doute le meilleur spécialiste de saint Ambroise, pense être de 392 ("Das Mariengeheimnis beim Kichenvater Ambrosius", *Alma Socia Christi*, Romae, V. 1, 1952, p. 112).

² Cf. J. HUHN, *Das Geheimnis . . .* (*op. cit.* n. 2 p. 192) p. 249. Ambroise lisait avidement le grec; il connaissait donc la position de plusieurs Pères grecs sur Lc 2,35; cf. J. M. ALONSO, C.M.F., "La espada de Simeon en la exégesis de los Padres", *Maria in S. Scriptura*, Romae, 1967, t. IV, p. 183 ss; notamment p. 260-262.

³ Cf. Saint AMBROISE, *Expositio Ev. sec. Lucam*, II.61; PL 15, 1574; CSEL 32, 74: "nec littera (Lc 2,35) nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse; non enim anima, sed corpus materiali gladio transverberatur". Cf. HUHN, *op. cit.* (n. 2 p. 192) p. 259.

⁴ Saint EPIPHANE, *Panarion*, n. 23; GCS 37, 474; PG 42, 737 CD - 740 AB.

⁵ Cf. HUHN, *Das Geheimnis . . .* p. 238-253; "Das Mariengeheimnis . . ." (cité n. 1) p. 127, où l'A. cite cette expression d'Ambroise: "Maria quae nescit errorem" (*Expositio Ev. Secundum Lucam*, II.28; PL 15, 643) en expliquant à la lumière d'un autre texte qu'erreur signifie pour lui faute; le thème de la sainteté exceptionnelle de Marie est l'objet

Nous aurons l'occasion de montrer sous peu que c'est seulement le désir d'une mort corédemptrice en tant qu'elle ajouterait quelque chose à la passion du Christ qu'Ambroise ne saurait admettre, et nullement le désir d'une mort corédemptrice au moyen duquel la Vierge participerait de manière privilégiée au sacrifice de son Fils.

Voyons maintenant, après ce qu'Ambroise a rejeté et ce qu'il a envisagé, plus nettement ce qu'il a affirmé, en relation avec la présence de Marie au pied de la croix. Nous arrivons ainsi à la partie la plus importante de notre analyse de la pensée ambrosienne. Que nous dit-il sur l'attitude de Marie au pied de la croix à l'égard de sa propre mort? et sur les dispositions du Seigneur Jésus vis-à-vis d'une telle attitude?

"Marie contemplait les plaies de son Fils, par lequel, elle le savait, le monde allait être racheté. Elle se tenait debout . . . elle qui ne craignait pas le meurtrier. Pendant que le Fils pendait sur la croix, la Mère s'offrait aux persécuteurs. Spectabat . . . stabat . . . mater se persecutoribus offererat". Ambroise insiste: "pendant que les apôtres fuyaient, elle ne craignait pas les supplices, mais s'offrait elle-même aux périls: *"ipsa se offererat periculis"*. Ces affirmations s'éclairent mutuellement: Marie vainquait la crainte de la mort par l'oblation d'elle-même à la fois aux périls et aux persécuteurs, c'est-à-dire (et nous ne pensons pas forcer les vues du saint, mais dégager ce qu'elles enveloppent)² que Marie s'offrait à Dieu, à l'image de son Fils, en union avec Lui, pour souffrir la mort de la part des persécuteurs, en vue de leur salut. Pouvait-elle, en effet, s'offrir à leurs coups et aux périls sans en même temps s'offrir pour eux, et s'offrir pour eux sans s'unir dans cette intention à son Fils, dont les plaies seraient le salut du monde? Ainsi, pour Ambroise, l'attitude de Marie debout au pied de la croix devient l'image et le symbole de sa contemplation oblatrice: *stabat, spectabat, se offererat*. L'oblation externe et visible aux persécuteurs ne faisait que traduire et manifester l'oblation intérieure et invisible pour eux à Dieu. Autre-

d'un petit traité en trois livres qu'on appelle *Sur les Vierges, à Marcelline* (PL 16, 187-232) présenté par G. JOUASSARD, "Un portrait de la Sainte Vierge par saint Ambroise", *La vie spirituelle*, no. 395, 1954, p. 477-489; inspiré par saint Athanase, mais où Ambroise a corrigé ce qui dans le texte d'Athanase laissait encore entendre fautes et imperfections chez Marie.

¹ Saint AMBROISE, *De Institutione Virginis*, VII. 50; PL 16, 319.

² C'est-à-dire affirmé de manière implicite, ce qui est encore affirmer, et beaucoup plus qu'insinuer (ce qui pourrait être dit d'une simple hypothèse). C'est pour cela que nous exposons ces considérations ici, et non en parlant (plus loin) de ce qu'Ambroise insinue et prépare.

ment, elle n'avait pas de raison d'être. Et qu'une telle oblation fût liée à celle de son Fils, c'est ce que montre le soulignement de son caractère maternel: c'est bien en tant que Mère de Jésus, en tant que Mère d'un Fils unique qui mourait pour eux sur la croix, que Marie s'offrait aux persécuteurs de son Fils: *Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat*. La juxtaposition des deux mots n'est certainement pas l'effet du hasard, mais manifeste une intention. Il suffit d'ailleurs de se rappeler la doctrine d'Ambroise sur le consentement de Marie à l'Incarnation et sur son effet salvifique pour mieux saisir le motif, à ses yeux, de l'oblation de Marie au pied de la Croix. Puisqu'Elle avait conçu et engendré son Fils pour le salut de tous, et ainsi opéré ce salut, engendré cette Rédemption¹, comment ne désirerait-elle pas, au pied de la croix, que les persécuteurs, les bourreaux de son Fils s'approprient ce salut et cette Rédemption? et comment ne s'offrirait-elle pas à cette intention? Enfin, la sainteté en général comporte, aux yeux d'Ambroise, une offrande aussi constante que possible de soi à Dieu². C'est nécessairement sur ce fond de tableau que se situait l'offrande de la Vierge à ses persécuteurs, offrande externe qui manifestait visiblement son oblation intime à Dieu, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut. Plus que tout autre saint, Marie s'offrait à Dieu: toute autre offrande (aux persécuteurs, par exemple) ne pouvait qu'être intégrée à cette oblation première et fondamentale et subordonnée à elle.

Si Ambroise affirme donc l'oblation de Marie au pied de la croix, il ne le fait que pour mieux souligner la transcendance de celle du Christ. C'est avec insistance qu'il nous présente le Christ comme l'unique Rédempteur.

La passion du Christ n'a pas eu besoin d'aide . . . Jésus n'avait pas besoin d'aide pour opérer la Rédemption de tous, lui qui a sauvé tous les hommes sans aide³.

Saint Ambroise affirme donc ici que Marie elle-même, nullement exclue de cette Rédemption de tous, a eu besoin d'être rachetée par le Christ et l'a été en toute réalité. Ce n'est pas seulement à l'Annonciation que Marie

¹ Voir les textes cités par la note 3 p. 192.

² Cf. Saint AMBROISE, *In Ps. CXVIII Expositio*, PL 15, 1501: "quotidie se sanctus offert . . . Audi in quo te offere debeas Christo. Non in his quae videntur, sed in occultis et in abscondito; ut pater tuus qui videt in abscondito reddat tibi . . .", C'est au Christ lui-même, son Fils, que Marie s'offrait en s'offrant aux persécuteurs pour leur salut.

³ Voir les notes 2 p. 191 et 1 p. 193 et les textes qui y sont cités avec précision.

reçoit comme un don la foi qui sauve, c'est encore plus au Calvaire: ainsi qu'Ambroise le dit ailleurs:

Il n'est pas étonnant que le Seigneur qui allait racheter le monde ait commencé son opération par Marie: afin que celle par laquelle le salut serait préparé pour tous, fût elle-même la première à puiser le fruit du salut des mains de son Fils: *Dominus redempturus mundum operationem suam inchoavit a Maria ut per quam salus omnibus parabatur, eadem prima fructum salutis hauriret ex pignore*¹.

Voilà donc déjà au quatrième siècle lumineusement entrevue la solution du problème de la corédemption mariale par celui qu'on nous présente comme son ennemi: Marie a été la première à être rachetée par le Christ précisément parce qu'elle devait, sur la base de ce rachat privilégié, contribuer au salut de tous!

A la lumière du texte que nous venons de citer, on comprend mieux l'importance et le sens exact d'une autre affirmation explicite de notre saint, dans la lettre 63, à propos de Marie au pied de la Croix et de son oblation: le Christ *suscepit quidem affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium*. Le Christ "accepta l'affection de sa Mère, mais ne rechercha pas son aide"². On pourrait encore traduire, avec Don Gabriel Tissot: "Il a certes agréé l'intention de sa Mère, mais il n'a pas souhaité d'aide humaine"³. Autrement dit, l'unique Rédempteur n'a pas voulu que sa Mère mourût au pied de la croix, comme une corédemptrice égale à Lui-même, mais Il a reçu et accepté sa compassion (autre sens, très adapté ici, du mot "affectus") et son oblation à la mort, son désir de mourir avec Lui pour le salut du monde, qu'elle devait aussi opérer par Lui et en dépendance de Lui⁴. Le mot *suscipere* ne désigne-t-il pas, dans le langage chrétien, l'acceptation d'un sacrifice, et l'*affectus* de Marie n'était-il pas inséparable de son oblation aux persécuteurs et pour eux: *mater se persecutoribus offerebat*?

Cette intelligence du texte ambrosien paraît d'autant plus vraisemblable que l'on peut citer en sa faveur un texte parallèle où l'évêque de

¹ Saint AMBROISE, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, II.17; PL 15, 1559.

² Voir note 1 p. 191.

³ AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, Sources Chrétiennes no. 52, vol. II, Paris, 1958, p. 200.

⁴ Cf. note n. 1 p. 191 et n. 3 p. 192: le premier texte concerne l'attitude de Marie au pied de la Croix, le second à l'Annonciation.

Milan nous présente explicitement l'Église comme l'Ève nouvelle, aide du Christ: dans ses commentaires sur l'Évangile de saint Luc:

Que Dieu vienne, qu'il construise la femme, celle-là coadjutrice d'Adam, celle-ci du Christ, non parce que le Christ recherche une aide, mais parce que nous cherchons et désirons parvenir à la grâce du Christ par l'Église¹.

On remarquera l'étonnante similitude des expressions (*non quia Christus adjumentum requirit*) entre ce texte et les textes sur Marie au pied de la croix que nous avons déjà cités: *Christi passio adjutorio non eguit . . . Jesus non egebat adjutore ad redemptionem omnium . . . non quaesivit alterius auxilium*. Inversement, ce texte sur l'Église nouvelle Ève, *mère de tous les vivants*², signifie que le Christ, sans avoir besoin d'elle, a voulu se servir d'elle pour conférer sa grâce par l'Église: or, Marie est le type, virginal et maternel, de l'Église vierge et mère des fidèles, suivant saint Ambroise³. Il y a mieux, c'est tout particulièrement en se tenant debout, lors de la mort de son Fils, à son côté, qu'elle représente l'Église, mère des fidèles. On peut donc comprendre et conclure que saint Ambroise, en proclamant l'Église *coadjutrice du nouvel Adam (adjutricem Christi)*⁵, mais sa coadjutrice non nécessaire, loin de vouloir exclure Marie d'un tel rôle, l'y reconnaissait au contraire en tout premier lieu. Huhn a montré comment Ambroise admet une maternité spirituelle de Marie par rapport aux fidèles⁶: si donc l'Église est la coadjutrice du Christ dans la distribution de la grâce, Marie l'est encore plus: c'est par Marie que nous pouvons tous puiser le fruit du salut préparé à travers elle pour tous; car nous désirons, de par la

¹ Saint AMBROISE, *Expositio Ev. secundum Lucam*, II.87; PL 15, 1585: "Veniat ergo Deus, aedificet mulierem, illam quidem adjutricem Adae, hanc vero Christi. Non quia Christus adjumentum requirit, sed quia nos quaerimus et desideramus ad Christi gratiam per Ecclesiam pervenire".

² *Ibid.*, 86: "Mater ergo viventium Ecclesia est, quam aedificavit Deus in ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis structura compaginata crescit in templum Dei". Il faut lire la suite, magnifique, du passage. Pour Ambroise, l'Église est la nouvelle Ève au point d'être la véritable mère de tous les vivants qui participent du Christ-Vie.

³ Cf. J. HUHN, "Maria est typus Ecclesiae secundum SS. Ambrosium et Augustinum", *Maria et Ecclesia*, Romae, 1959, t. III, p. 170-178.

⁴ Saint AMBROISE, *Exp. Lc.* 7,5: PL 15, 1700 C; c'est le seul endroit où saint Ambroise présente Marie au pied de la croix comme type de l'Église. Là encore, il voit "Marie dans l'Église et l'Église en Marie", suivant la formule de Huhn (*Das Geheimnis*, p. 168).

⁵ Cf. note 1.

⁶ J. HUHN, *Das Geheimnis* . . . p. 166-169; T. KOEHLER, *op. cit.*, p. 133, n'est pas d'accord avec lui.

volonté du Christ, recevoir par elle la grâce et le salut qui nous ont été préparés par elle (*per quam omnibus salus parabatur . . . nos quaerimus, et desideramus ad Christi gratiam per Ecclesiam pervenire*)¹.

Voilà donc singulièrement confirmée notre interprétation précédente du *suscipit affectum parentis*. Elle reçoit encore une nouvelle confirmation de la vision ambrosienne de la pénitence. Pour l'Évêque de Milan, l'affirmation si fortement soulignée du Rédempteur unique n'exclut nullement celle de la corédemption de tous par tous et de chacun par l'Église universelle. Le pénitent est racheté du péché, lavé par les larmes et par les pleurs de tout le peuple (*fletibus plebis redimitur a peccato*), car le Christ a donné à son Église de racheter un seul par tous: n'a-t-elle pas, en effet, obtenu l'avènement du Seigneur Jésus afin que tous fussent rachetés par un seul? Citons l'original latin, dont la force et la concision sont presque intraduisibles: *Donavit enim Christus ecclesiae suae ut unum per omnes redimeret, quae Domini Jesu meruit adventum, ut per unum omnes redimerentur*². Si toute l'Église peut racheter chacun de ses membres, ne faut-il pas dire aussi que sa représentante au pied de la Croix, la Vierge Marie, a, par ses larmes³, sauvé l'humanité? qu'elle l'a rachetée par l'*affectus* de sa compassion acceptée par le Christ, Rédempteur unique? et par le désir de mourir avec Lui?

Sans doute, nous dira-t-on, mais alors, si telle est la pensée d'Ambroise, comment réconcilier ses divers éléments, distinguer le rôle subordonné de Marie de celui du Christ, et de celui de l'Église, ne pas réduire la corédemption mariale au niveau de la corédemption ecclésiale? La réponse

¹ Nous réunissons ici deux textes différents cités par nos notes 1 p. 198 et 1 p. 199.

² Saint AMBROISE, *De paenitentia* I. 15.80; PL 16, 490; RJ 1296.

³ On pourrait nous objecter ce texte d'Ambroise: "Stabat et sancta Maria juxta crucem Filii et spectabat Virgo sui unigeniti passionem. Stantem illam lego, flentem non lego" (*De Obitu Valentiniani Consolatio*, I.39; ML XVI, 1371). Cependant Ambroise n'y nie pas les larmes de Marie au pied de la croix. De plus, Ambroise a magnifiquement parlé ailleurs des larmes du Christ, en soulignant que c'est de Marie que Jésus tenait, avec la nature humaine, la capacité de pleurer: "Eo lacrymavit, quo matrem Sion dixit, genitus in Judaea, susceptus ex Virgine" (*De Excessu fratris*, I.10, 11; PL 16, 1294); voir encore *De Virginibus* III, 21-22 (PL 16, 226); enfin, le thème des larmes rédemptrices, qui rachètent les péchés, est fréquent dans les écrits d'Ambroise, notamment dans le *De Paenitentia*; l'expression se trouve en toutes lettres dans le *De Excessu Fratris* I, 5; PL 16, 1292; *lacrymae redemptrices*. Pourquoi? "Fleverunt et pauperes, . . . lacrymis suis ejus (de son frère) delicta laverunt". Ambroise ne songerait donc pas à nier que Marie a pleuré son Fils ni que ses larmes ont été plus puissantes encore que celles des pauvres pour le rachat de l'humanité.

n'est pas difficile. Marie, à la différence de l'Église, coopère au salut de l'humanité en coopérant à la genèse même du Verbe *incarné*, son Fils, elle humanise le Salut éternel, et collabore ainsi à ce que d'aucuns appellent la Rédemption objective, tandis que l'Église ne collabore qu'à la rédemption subjective du genre humain. Mais la collaboration de Marie avec le Rédempteur demeure entièrement subordonnée à son agir. Comme nous l'avons déjà dit, elle ne se situe pas sur un pied d'égalité avec Lui.

Sans exclure qu'Ambroise ait implicitement affirmé ce que nous allons exposer, voyons maintenant ce qu'il a plus sûrement insinué et préparé. Il s'agit de l'immaculée conception de Marie et de la cooblation, par Marie, de sa propre mort future en union avec celle de son Fils, pour le salut du monde. Dans les trois textes majeurs de saint Ambroise sur le désir que Marie avait, au pied de la croix, de mourir avec son Fils, ses insinuations d'ailleurs sur l'immaculée conception sont présupposées, tandis que la cooblation de la mort future y est préparée de loin, sans être insinuée. C'est seulement dans le contexte total de la pensée ambrosienne qu'on peut l'y retrouver. Commençons donc par ce point, pour examiner ensuite les insinuations immaculistes qui lui donnent plus de poids.

Si Ambroise, qui nie explicitement que Marie soit morte d'une mort violente¹, n'affirme pas explicitement la mort de la Vierge, une telle pensée constitue néanmoins l'horizon évident de sa pensée: la mort n'est-elle pas à ses yeux la loi commune², un aspect de la condition humaine³ que le Christ est venu assumer pour notre consolation⁴ et pour en faire *le grand mystère de la piété*⁵? Cette loi commune est sans exception⁶. Il n'y a donc aucune raison de nier la mort de Marie, dans la théologie ambrosienne. De plus, les trois textes majeurs que nous étudions montrent à l'évidence que la mort constituait l'horizon de Marie au pied de la croix, puisqu'ils insistent sur son désir de mourir avec son Fils. Ils soulignent son oblation à la mort, aux persécuteurs, aux périls.

Or, nous pouvons et devons comprendre que, dans le cadre de la théologie ambrosienne de la mort et de la nécessité de mourir, une telle oblation

¹ *Expositio in Ev. Lucae*, II, 61; CSEL, 32, 74; PL 15, 1574.

² *De Excessu fratris*, II, 4; PL 16, 1317: *lex communis*.

³ *Ibid.*, I, 4; PL 16, 1291-1292.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*; voir encore II, 46: "non solvendus ordo naturae; quod enim commune est omnibus, exceptum in singulis esse non potest".

de sa mort future par la Vierge mortelle ne pouvait pas disparaître avec la Résurrection de son Fils. Les persécuteurs et les périls auxquels Marie s'était offerte avaient certes disparu, mais non sa mort à venir, ni la nécessité de l'accepter, de l'offrir en union avec celle, passée, de son Fils. Aussi bien aucun de ces trois textes ne nous suggère-t-il l'idée d'une interruption ou d'une rétractation dans cette oblation à la mort et dans cette ofrande de sa propre mort. La virginale *cour des mystères divins* voulait toujours mourir avec son Fils et désirait ardemment ressusciter avec lui¹. Elle ne cessait de voir de ses yeux maternels les plaies de son Fils et rédempteur ressuscité (*piis spectabat oculis Filii vulnera*²).

L'interruption ou la rétractation de cette oblation, par Marie, de sa propre mort future nous est d'autant moins suggérée par saint Ambroise qu'il conçoit la vie de toute vierge — donc a fortiori celle de Marie, modèle de toutes les vierges—comme une sorte de sacrifice eucharistique du corps et de l'esprit, le Christ s'immolant de quelque manière en elles comme sur l'autel, suivant l'heureuse présentation de Mgr. Jouassard³.

Vos esprits sont pour Dieu, un autel où, chaque jour, le Christ est immolé pour la rédemption de son corps. Car si le corps de la vierge constitue un temple pour Dieu, qu'en sera-t-il de son esprit qui, débarrassé en quelque sorte des cendres que sont nos membres corporels et purifié par la main du Prêtre éternel, fait monter la flamme du feu divin ?⁴

Dans le corps et l'esprit de la Vierge Marie, le désir continu, après la Résurrection de son Fils, de la mort en union avec sa mort passée, pour le salut du monde, fait sans cesse monter en elle la flamme du feu divin de sa charité. Dans le sacrifice de sa mort, se consommerait celui de sa virginité.

En union avec la mort de son Fils, écrivions-nous à l'instant. En effet, si Ambroise voit dans toute vierge l'hostie offerte par sa mère, en même temps que le don de Dieu⁵. s'il voit dans son propre frère défunt l'hostie immaculée, agréable à Dieu⁶, qu'il doit lui offrir, comment n'en

¹ Cf. note 2 p. 190.

² *Ibid.*

³ G. JOUASSARD, *art. cité* (p. 196) p. 485, n. 19.

⁴ SAINT AMBROISE, *De Virginitibus*, II.18; PL 16, 211; trad. Jouassard.

⁵ SAINT AMBROISE, *De Virginitibus*, I.7. 32; PL 16, 198.

⁶ SAINT AMBROISE, *De Excessu fratris*, I. 1; PL 16, 1289-1290: "hostiam meam, hostiam incontaminatam, hostiam Deo placentem, domnum et fratrem meum Satyrum".

pas conclure que, pour lui, le Christ, en continuant de s'immoler à travers Marie et à travers son désir d'une mort virginale, lui inspirait d'offrir à Dieu, ensemble, leurs deux morts, inséparables au point de n'en faire qu'une seule¹, pour le monde entier, pour la mort sainte de tous les mourants? Si, en chaque vierge, l'esprit est un *autel où, chaque jour, le Christ est immolé et s'immole pour la rédemption de son corps*, comment ne pas dire que, aux yeux d'Ambroise, la mort du Christ se consommera et se prolongera d'une façon tout à fait particulière et en tout premier lieu en celle de Marie, pour la rédemption de son corps qui est l'Église?²

Tout cela paraîtra conforme à la théologie ambrosienne si l'on est enclin à admettre, avec J. Huhn, que l'Évêque de Milan a, pour le moins, insinué dans son commentaire sur le Ps. 118 l'immaculée conception de la Vierge Marie:

Reçois-moi dans la chair tombée en Adam, reçois-moi non de Sarah, mais de Marie, afin que la brebis perdue devienne une vierge intacte (*virgo incorrupta*), une vierge par grâce intègre par rapport à toute tache de péché (*virgo per gratiam ab omni integra labe peccati*)³.

En effet, sans supprimer en rien l'axiome ambrosien du Christ seul Rédempteur⁴, car nul ne peut l'égaliser dans son 'intégrité au point de donner, comme lui, sa vie pour ses serviteurs⁵, la reconnaissance de l'Immaculée conception permet de percevoir plus facilement le rôle privilégié de Marie dans l'économie de la Rédemption, telle qu'Ambroise la présente. Ce n'est pas seulement la divinité du Christ qu'Ambroise invoque pour justifier sa mission de Rédempteur unique, mais le fait que

tous gisent sous le péché, sous la chute (*prolapsioni*) d'Adam, seul est choisi rédempteur celui qui ne peut-être sujet au péché antique,

¹ Moralement, non ontologiquement, bien sûr.

² Cf. le texte cité par la note 4 p. 202. Citons une phrase de l'original latin: ". . . mentes altaria confidenter dixerim, in quibus quotidie pro redemptione corporis Christus immolatur". Si, certainement, le corps s'oppose à l'esprit, et s'il désigne donc le corps de la vierge, il n'est nullement exclu qu'il signifie aussi le corps du Christ, qui est l'Église; cf. Col 1, 24 etc.

³ Saint AMBROISE, *Expositio in Ps. 118*, 22, 30: CSEL 62, 504. Les derniers mots latins cités s'opposent à la "caro quae in Adam lapsa est" dont il est question peu avant. Voir J. HUHN, *Das Geheimnis* . . . p. 239-243; "Das Mariengeheimnis", p. 126-127.

⁴ Cf. J. HUHN, *Das Geheimnis* . . . , p. 171-172.

⁵ Saint AMBROISE, *In Ps. 48*, 13: CSEL 64, 368.

justement parce qu'il est Dieu, né d'une vierge, seul né immaculé (*solus immaculatus*)¹, le seul que les chaînes de la génération humaine n'aient pas tenu captif des délits².

Il n'est donc pas interdit de penser, en explicitant les données de la théologie ambrosienne, que le seul Rédempteur, en rachetant Marie au point d'en faire par sa grâce une vierge intacte et intègre par rapport à toute tache de péché, non seulement actuel, mais encore originel, et en faisant ainsi la première des rachetés, voulait la rendre apte à offrir toute sa vie et même sa mort en sacrifice associé, de manière à la fois dépendante et indissoluble, à sa propre oblation sur la croix, dans l'acte même par lequel elle consentirait à l'Incarnation sacrificielle et pascale, pour le salut du monde³. Si l'on noue ensemble les différents thèmes de la sotériologie et de la mariologie ambrosiennes, grâce au moyen terme de son ecclésiologie⁴, on voit poindre le consentement corédempteur de Marie à sa propre mort unie à celle de son Fils dans l'acte par lequel elle acceptait de l'engendrer pour la rédemption du monde. C'est donc dès l'annonciation que *Marie a conçu la rédemption de tous et opéré le salut du monde* parce que, en engendrant le Rédempteur en tant que tel, et grâce à un acte de libre et méritoire consentement, elle acceptait implicitement de le voir mourir pour elle et pour tous et même de mourir pour Lui et avec Lui, dans la même intention d'universelle rédemption.

Plus d'un lecteur sera tenté de penser que nous tirons trop d'un passage *complètement hypothétique* d'Ambroise, pour reprendre le mot de Burghardt; cependant, le même auteur pense aussi que le Docteur de Milan était *intrigué par les motifs de Marie s'offrant à la mort*⁵. Il nous semble pouvoir jeter quelque lumière sur ce doute et sur l'ensemble du passage considéré

¹ Saint AMBROISE, *De fide* IV.44; PL 16, 625; ce texte paraît plutôt nier toute autre conception immaculée en dehors de celle de Jésus. Mais en réalité il parle, non de la conception, mais de la naissance de Jésus: "solus immaculatus ex alvo virginis processisti".

² Saint AMBROISE, *Expositio in Ps. 118*, 6, 22: CSEL 62, 119.

³ Nous synthétisons ici plusieurs textes mentionnés dans des notes précédentes (p. 197 n. 2 et p. 202 n. 4 notamment).

⁴ Cf. notes 3-6 p. 199, 1-2 p. 200.

⁵ W. BURGHARDT, S.J., *op. cit.*, p. 66-67: "Ambrose . . . takes for granted the sheer fact that Mary died; what mystifies him is the motivation of Mary in offering herself to death". Puis l'auteur ajoute: "The reasoning is not without merit; but the passage is so thoroughly hypothetical that the apodictic is to be avoided".

(du "*De Institutione Virginis*") en rappelant que là comme dans les deux textes parallèles Ambroise, s'exprimant à l'imparfait, paraît présumer la *permanence* comme *l'antériorité* (par rapport à la Passion) de la connaissance que Marie avait de la future mort rédemptrice de son Fils. Ambroise n'avait-il pas analysé avec une particulière exactitude la prophétie de Siméon?¹ Rien d'étonnant donc, si, à ses yeux, la Vierge savait, bien avant le Calvaire, que son Fils mourrait pour le salut du monde:

Piis spectabat oculis Filii vulnera; quia exspectabat non pignoribus mortem, sed mundi salutem. Aut fortasse quia *cognoverat* per Filii mortem mundi redemptionem aula regalis . . .²

Notons avec intérêt ce plus-que-parfait qui paraît indiquer une connaissance antérieure. Dans ces conditions, comment s'étonner si, bien avant la scène du Calvaire, Marie désirait mourir, en union avec son Fils, pour le salut du monde? Une mère, sachant que son Fils va mourir et que son âme maternelle en sera transpercée d'un glaive de douleurs, ne désire-t-elle pas mourir avec Lui? La Mère du Seigneur, sachant que son Fils mourrait pour le salut du monde, sachant qu'elle l'avait engendré en ce but, ne voudrait-elle pas associer sa mort maternelle au sacrifice rédempteur de son Fils? De telles pensées, une telle analyse du mystère des sentiments intimes du Cœur de Marie nous paraissent tout à fait compréhensibles, presque naturelles, chez le théologien et le contemplatif de Marie qu'était l'Évêque de Milan. Elles jaillissent comme spontanément de sa contemplation incessante du mystère de la Vierge, Mère du Rédempteur unique. Nous n'avons fait que déployer leur contenu en le situant au sein de la totalité de l'œuvre ambrosienne.

Si le lecteur éprouve encore quelque doute, qu'il veuille bien comparer avec nous le rôle de la mort de son frère dans la vie d'Ambroise et celui de la mort de Marie dans la vie de tous les hommes. Il est certain que le décès de Satyre, en 377, a été l'occasion d'un grand approfondissement du thème de la mort dans la pensée d'Ambroise, bien avant la plupart de ses onze commentaires sur Marie au pied de la croix. S'il désirait que son âme meure dans l'âme de son frère³, niera-t-on qu'il ait contemplé dans l'âme de Marie au pied de la croix le désir de mourir dans l'âme de son Fils?

¹ Cf. notes 3 à 5 p. 195.

² Cf. note 1 p. 191.

³ Cf. *De Excessu Fratris*, II.43; PL 16, 1326.

S'il proclamait, à l'occasion de la mort de son frère, que "la religion est défendue, la foi comblée, l'Église fortifiée par la mort des martyrs"¹, trouvera-t-on étrange qu'il ait entrevu dans la mort de Marie et dans son désir de mourir avec son Fils la force, la défense et la vie de l'Église universelle? S'il voulait célébrer la mort des martyrs dont il ignorait la vie², combien plus n'aurait-il pas, si toutefois il y avait pensé, désiré célébrer la mort de Marie³ dont il connaissait et exaltait la vie?

Si Ambroise proclamait qu'il offrait, en la prêchant, la mort du Christ, n'a-t-il pas saisi que Marie l'avait fait avant lui, et avait, bien suparavant, offert pour le monde *la victoire et le sacrement*, le mystère de la mort de son Fils, par laquelle *la mort elle-même s'était rachetée en recherchant l'immortalité*?⁴ et qu'une telle offrande entraînait avec elle le désir de s'associer à cette mort victorieuse et sacramentelle, signe efficace du passage offert à tous les mourants, à travers la mort, vers l'immortalité?

Ainsi apparaît-il que c'est toute la pensée d'Ambroise qui le préparait à deviner le rôle particulier de la mort de Marie, associée à celle de son Fils, dans l'économie du salut de l'humanité. Il demeurait certes gêné par l'absence ou par la non-application ici de catégories adéquates (participation dépendante) à l'expression de son intuition, qu'il ne voyait pas bien comment concilier avec le rôle unique du Sauveur: d'où l'impression première produite par son texte, du rejet de cette intuition. Pourtant, ainsi que nous l'avons dit, on perçoit en le lisant de plus près qu'il n'a rejeté que l'association de Marie *sur pied d'égalité indépendante* au sacrifice du Christ. Il a même le mérite de nous faire comprendre que Marie ne devait pas mourir d'une mort violente sur le mont Calvaire précisément pour que l'on ne pût

¹ *Ibid.*, 45, col. 1327: "morte martyrum religio defensa, cumulata fides, Ecclesia roborata est".

² *Ibid.*: "Quorum vitam nescimus, horum mortem celebramus."

³ Il y avait déjà en Orient, à ce moment, une célébration liturgique de Marie, ainsi que l'a montré Giamberardini au congrès mariologique de Lisbonne en 1967 (*De Primordiis Cultus Mariani*, Romae, 1970, t. V, p. 79-95).

Mais il n'est pas exclu que déjà auparavant, les judéo-chrétiens de Jérusalem aient célébré la Mémoire de Marie auprès de sa tombe à Gethsémani: cf. B. BAGATTI, O.F.M., "Scoperte archeologiche alla Tomba di Maria a Getsemani," *Marianum* 34 (1972) 193-199. On ne peut exclure non plus qu'Ambroise ait eu quelque information sur ce pèlerinage judéo-chrétien à la tombe de la Vierge. Cf. note 1 p. 233

⁴ *De Excessu Fratris*, II.46; PL 16, 1327: "mors ejus vita est omnium. Morte ejus signamur, mortem ejus orantes annuntiamus, mortem ejus offerentes praedicamus: mors ejus victoria est, mors ejus sacramentum est, mors ejus annua solemnitas mundi est . . . Immortalitatem mors sola quaesivit, atque ipsa se mors redemit."

un instant être tenté de croire qu'elle était la Rédemptrice du monde, une déesse à vénérer. Mais en même temps Ambroise a obscurément perçu que le Christ crucifié avait accepté l'oblation compatissante et l'aide dépendante de sa Mère, la nouvelle Ève, et même associé ainsi sa mort future à la sienne pour le salut du monde, bien plus encore qu'il n'insérait à l'avance le sacrifice des autres membres de son Église dans celui qu'il offrait actuellement pour elle: *suscepit mortem et affectum Parentis, et sic aedificat mulierem adjutricem, Ecclesiam*, pourrait-on dire en paraphrasant Ambroise, en intégrant les différents éléments de sa doctrine. On pourrait encore le faire ainsi: *suscepit affectum Parentis, mortem futuram offerentis, in et cum sacramento suae ipsius mortis, ut sic aedificaretur Ecclesia, mulier adjutrix*¹.

Bref, il était dans la logique de la pensée de saint Ambroise que la mort de Marie fût, à ses yeux, non un mal, mais un bien², non seulement pour elle, mais pour le monde entier. En contemplant avec les yeux de sa chair les plaies de son Fils, les yeux de son âme, illuminés par la foi, voyaient le salut du monde: *piis spectabat oculis Filii vulnera . . . mundi salutem*³. Elle acceptait dans la foi reconnaissante d'être sauvée par Lui sans qu'il ait besoin d'elle pour sauver le monde (*Jesus non egebat adjutore ad redemptionem omnium*⁴). En adorant Celui qui était l'unique Sauveur du monde, parce que son Créateur (*qui omnes sine adjutore servavit*⁵), celle qui, au pied de la Croix, ne cessait pas d'être la *cour royale des célestes mystères*⁶ offrait à son Fils sa future mort de Mère de Dieu et voyait acceptée, en dépendance de la sienne, cette oblation. Son esprit était ainsi déjà et toujours plus un autel où le Christ, qui s'immolait devant elle d'une manière sanglante, s'immolait aussi en elle d'une façon non sanglante⁷. Le salut qu'elle avait préparé⁸ était maintenant consommé; elle opérait par Lui, qu'elle avait donné au monde, le salut de monde⁹ que Lui seul effectuait, et elle l'opérait maintenant non moins qu'à l'annonciation. En un mot, Marie,

¹ Cf. notes 1 p. 191, 1 p. 199 et 4 p. 206.

² *De Excessu Fratris*, II. 36, 39: PL 16, 1324-1325.

³ Cf. note 1 p. 191.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. note 1 p. 191 et *De Institutione Virginis*, VII. 50: "aula coelestium sacramentorum" (PL 16, 319). Nous avons combiné les deux textes.

⁷ Cf. les textes cités par les notes 4 p. 202 et ² p. 203.

⁸ Voir note 1 p. 198.

⁹ Cf. les textes cités par les notes 1 p. 192 et 1 p. 198.

debout, intrépide, sur le mont Calvaire, ne se montrait pas, là, moindre qu'il ne convenait à la Mère du Christ' *nec Maria minor quam Matrem Christi decebat*¹.

Saint Augustin

Le fils spirituel de l'Évêque de Milan, saint Augustin dont la pensée mariale a été très étudiée², nous a laissé des affirmations peu nombreuses mais importantes sur la mort de la Mère de Jésus. Présentons-les dans l'ordre chronologique probable.

Les textes qui nous intéressent directement sont au nombre de trois. Dans le *De Catechizandis Rudibus*, en un contexte exaltant l'humilité du Christ, Augustin écrit nerveusement à propos de Marie: *vierge en concevant, vierge en enfantant, vierge en mourant: virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens*³. C'est une autre façon de dire: *virgo ante partum, in partu et post partum*. L'accent est sur la virginité.

Un second texte, à propos des noces de Cana, dans les commentaires sur l'Évangile de saint Jean, souligne de lien entre la mortalité de Marie et la mort du Christ en sa nature humaine, reçue d'elle:

Il reconnut sa mère quand ce qu'elle avait engendré mourait. Ce par quoi Marie avait été faite ne mourait pas, mais mourait ce qui avait été fait d'elle: non enim moriebatur per quod facta erat Maria, sed moriebatur quod factum erat ex Maria.

Puis le docteur d'Hippone ajoutait une allusion à Jo. 19,26:

Celui qui devait mourir avant sa mère et ressusciter avant la mort de sa mère, la confie (à Jean). Un homme confie une personne humaine à un autre homme. Voilà ce qu'avait engendré Marie: *commendat matrem, prior matre moriturus et ante matris mortem resurrecturus; commendat homo homini hominem. Hoc pepererat Maria*.⁴

¹ Cf. note 1 p. 191.

² Cf. surtout J. MORÁN, O.S.A., "La Mariología de S. Agustín a través de la bibliografía", *Revista española de Teología*, 23 (1963) 333-366, notamment 361 sur la mort de Marie dans la pensée de Saint Augustin; et BESURRI, qui complète la bibliographie pour les publications postérieures à 1963, *De Primordiis Cultus Mariani*, Romae, t. 5 (1970) 256-258.

³ SAINT AUGUSTIN, *De Catechizandis Rudibus*, 22.40; PL 40, 339. Écrit en l'an 400 environ.

⁴ SAINT AUGUSTIN, *In Joannis Ev. tr.* 8, n. 9; PL 35, 1455-1456; Augustin y dit encore magnifiquement: "*creator Mariae, creatus ex Maria*."

D'après l'éditeur des *Tractatus in Jo. Ev.* dans la collection CCSL, c'est le 25 mars

Enfin, dans un commentaire sur le psaume 34, Augustin nous livre sa pensée sur la cause de la mort de Marie, de façon succincte d'ailleurs :

Pour le dire plus brièvement, Marie née d'Adam est morte à cause du péché, Adam est mort à cause du péché, et la chair du Seigneur, venue de Marie, est morte pour abolir les péchés (Etenim ut celerius dicam, Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata)¹.

Peu auparavant, dans le même passage, Augustin avait souligné la relation entre la condition mortelle de l'homme et le péché: *mors non est nisi de peccato et utique corpus illud (Christi) mortale erat*². Il est difficile de dire avec certitude si, aux yeux d'Augustin, la mort de Marie aurait été due au péché originel originé³ ou seulement au péché originel originant.

413 que saint Augustin aurait prononcé le sermon contenant le texte cité ici: CCSL, v. 36, Turnhout, 1954, p. 81. Suivant le P. LE LANDAIS ("Deux années de prédication de saint Augustin. Introduction à l'étude de l'In Joannem", *Études Augustiniennes*, Paris, 1953, p. 5-95), cette homélie aurait été prononcée entre 414 et 416. Et suivant A. M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de Chronologie augustiniennes*, Paris, 1965, p. 52, dès 407.

¹ SAINT AUGUSTIN, *Enarratio in Ps. 34, 13*; ML 36, 335. D'après l'éditeur de CCSL' v. 38, p. xvii (Turnhout, 1956) cette *enarratio* date de 414. Bien que trois manuscrits lisent le texte ainsi: "Maria ex Adam, Adam mortuus propter peccatum," en omettant toute mention de la mort de Marie (cf. BURGHARDT, *op. cit.*, p. 68, n. 29; T. GALLUS, S.J., "Ad testimonium 'explicitum' s. Augustini de morte B. Virginis", *Divus Thomas* (Placentia) 30, 1953, p. 265-269), l'éditeur des *Enarrationes* dans le CCSL retient la "lectio" que nous avons donnée et qui paraît "potior" parce que "difficilior" (CCSL, v. 38, p. 314); contre le P. Gallus, le P. S. J. Bonano, C.M.F., a montré qu'elle n'implique aucune "tautologie" (*Ephemerides Mariologicae*, 8, 1958, 427). Notons enfin que la 73^e proposition de Baius, condamnée par S. Pie V en 1567, paraissait faire allusion à notre texte: "Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque ejus afflictiones in hac vita sicut et aliorum justorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis" (DS 1573). Baius semble donc avoir compris que saint Augustin avait vu dans le péché originel originé contracté par Marie la raison de sa mort; saint Pie V n'a certainement pas eu en vue de se prononcer sur le sens du texte augustinien en condamnant la doctrine de Baius.

² SAINT AUGUSTIN, *Enarr. in Ps. 34*, PL 36, 355.

³ On sait que les interprètes de saint Augustin sont divisés sur le point de savoir s'il a ou non professé la croyance en l'Immaculée Conception de Marie. D'une part, sa théologie des conséquences du péché originel semble l'exclure; d'autre part, sa théologie de la maternité divine et de la sainteté de Marie semble la postuler. On trouvera une présentation succincte et modérée des pièces du débat dans J. MORÁN, *art. cit.* (n. 73), p. 341-351; voir encore l'exposé de Mgr JOUASSARD sur la problématique de saint Augustin, dans *The Dogma of the Immaculate Conception*, Notre-Dame Univ. Press, 1958, p. 67-75 et I. M. DIETZ, O.S.A., *Virgo Immaculata*, Romae, t. IV, 1970, 61-112.

En toute hypothèse, sa double mention successive de la mort de Marie et de la mort d'Adam ne constitue pas du tout une "tautologie", car le cas d'Adam est unique, en ce sens que lui seul est mort pour avoir personnellement commis le péché originel originant. Une différence importante subsiste donc entre sa mort et celle de Marie, si l'on pense qu'aux yeux d'Augustin elle aurait contracté le péché originel originé. La différence est évidemment beaucoup plus grande dans l'hypothèse contraire. Et, en tout cas, aux yeux d'Augustin, la mort du Christ, sacrifice du Rédempteur, est due à la fois au péché d'Adam et à sa mission d'expier avec lui tous ceux qui en ont découlé: *mors non est nisi de peccato . . . propter delenda peccata*. On pourrait dire que le péché originel originant a été la cause efficiente de la mort d'Adam et de celle de Marie; tandis que le Christ a assumé la nature défigurée par le péché pour l'abolir. Ainsi apparaît-il que, entre les deux Adams, Marie est *médiatrice de mortalité*. Elle confère la mortalité au deuxième Adam pour qu'il puisse, par sa mort, conférer l'immortalité au premier. A l'image du deuxième Adam, son Fils, et après Lui, Marie mortelle est morte.

Une telle interprétation de notre troisième texte augustinien sur la mort de Marie se trouve confirmée par une coïncidence. Ce texte se présente comme un commentaire, ou, pour mieux dire, la conclusion d'un commentaire d'Augustin sur Rm 8,3: *Dieu, en envoyant son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché, et en vue du péché, a condamné le péché dans la chair* (misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati, ut de peccato damnaret peccatum in carne). Augustin comprend cette *similitudo* comme étant la mortalité elle-même, la nature humaine en tant que mortelle: *cilicium fortasse appellat carnis suae mortalitatem. Quare cilicium? Propter similitudinem carnis peccati*, explique-t-il dans cette *enarratio* sur le Ps 34, verset 13¹. Or, dans un autre texte, Augustin écrit:

Ainsi la chair du Christ a contracté la mortalité, de la mortalité du corps de sa mère, parce qu'il a trouvé son corps mortel. Mais il n'a pas contracté la contagion du péché originel, parce qu'il n'a pas trouvé la concupiscence de l'acte matrimonial: *caro itaque Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale corpus ejus invenit:*

¹ Cf. Saint AUGUSTIN, *De Gen. ad litt.* X, 32 (PL 34, 421): "corpus Christi, quamvis carne feminae assumptum est, quae de illa carnis peccati propagine concepta fuerat, tamen quia non sic in ea conceptum est quomode fuerat illa concepta, nec ipsa caro peccati, sed similitudo carnis peccati." Dans ce texte, il est clair que la chair de Marie était, aux yeux d'Augustin, chair de péché, mais non celle de Jésus.

contagium vero peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit¹.

Ce texte et la pensée de saint Augustin sur la mort de Marie s'éclairent si on les compare à la pensée de Julien d'Éclane disciple de Pélage.² Citons ici un texte de l'évêque pélagien que nous connaissons, non directement, mais grâce à son adversaire d'Hippone:

Christi caro, quia de Maria natus est, cujus virginis caro sicut ceterorum omnium ex Adam fuerat propagata, nihil distat a carne peccati et sine ulla distinctione Apostolus dixisse creditur eum fuisse missum in si-

¹ Saint AUGUSTIN, *Contra Julianum*, 15.54, PL 44, 814. Ce texte est cependant très postérieur à celui de l'*Enarr. in Ps. 34*. On retrouve dans ce texte, d'une manière implicite, la dialectique Adam-Marie-Jésus qui est si fréquente dans la pensée de saint Augustin: citons, par exemple: "Quia D.N.J.C. de Adam corpus accepit, non de Adam peccatum traxit; templum corporeum inde sumpsit, non iniquitatem quae de templo pelenda est: ipsam autem carnem quam traxit de Adam (Maria enim de Adam, et Domini caro de Maria) Judaei crucifixerunt" (*In Jo Ev. 10, 11-12*; PL 35, 1472 ss.); "Caro factus; unde caro? Ex Maria virgine. Unde Maria virgo? Ex Adam. Ergo ex illo primo captivo; et caro in Christo de massa captivitatis . . ." *Enarr. in Ps. 70, II, 10*: PL 36, 898; Deux choses importent pour saint Augustin: d'une part souligner que le Christ, qui vient réparer le péché d'Adam, est un descendant d'Adam, qui a la même chair que lui; d'autre part, souligner qu'il n'a pas hérité de son péché, et justement parce qu'il est né, non de la concupiscence charnelle, mais de la Vierge Marie. Ainsi apparaît-il que Marie joue un rôle décisif dans la dialectique des deux Adams. (Il serait intéressant, sur ce point, de comparer la dialectique irénéenne des deux Adams à celle de saint Augustin). On comprend ainsi que, même dans le texte fondamental que nous étudions ici, de l'*Enarr. 34* (Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata), Marie soit un chaînon essentiel, à ne pas passer sous silence, bien qu'Augustin soit pressé, puisqu'il veut nous donner un résumé de sa pensée et commence donc par "ut celerius dicam"! Ce n'est pas d'ailleurs seulement sous l'angle de la virginité, c'est encore, ainsi que nous l'avons dit, et même presque surtout, sous celui de la mortalité que Marie constitue un lien médiateur entre les deux Adams. Précisons même: c'est grâce à sa virginité que Marie peut transmettre sa mortalité au nouvel Adam. Nous pensons approfondir ainsi ce que dit Dietz, un peu rapidement, et le compléter (cf. *op. cit.* n. 78, p. 109, n. 184: après avoir fait allusion aux manuscrits qui portent seulement "Maria ex Adam", et non les mots "mortua propter peccatum," D. ajoute: Das würde also wieder lediglich die Abhängigkeit von Adam aufzeigen wollen. Der Zusammenhang zeigt im übrigen, wie das "ut celerius dicam" andeutet, dass der Gedanke Augustinus in diese Richtung geht").

² Le traité "*Contra Julianum*" est de 421 ou 422. C'est un article de M. QUERA, S.J., "Sobre el derecho de María a la inmortalidad," *Estudios Eclesiásticos*, 29 (1955) 388 qui attire notre attention sur ces textes significatifs.

militudinem carnis peccati . . . Nulla sit caro peccati ne hoc sit et Christi¹.

Autrement dit, pour Julien, pour éviter de dire que la chair du Christ est chair du péché, *caro peccati*, il faut dire qu'aucune, ni celle de Marie, ni celle d'aucun enfant, ne l'est. Nous connaissons déjà la réponse de saint Augustin, citée plus haut². Elle revient à dire: la chair de Marie, conçue dans la concupiscence du mariage, est chair du péché; celle du Christ, Fils de la Vierge, ne l'est pas. Mais elle est mortelle, et a reçu la mortalité d'Adam à travers Marie. D'elle, le Christ a reçu, non le péché, mais sa suite: la mortalité, pour vaincre et détruire la mort.

On peut donc penser que dans le contexte de ses luttes anti-pélagiennes, Augustin a encore plus nettement mis l'accent sur la mortalité de Marie comme condition du sacrifice rédempteur par lequel le second Adam répare le péché du premier. C'est sous l'angle de la mortalité de Marie en tant qu'elle conditionne la mort rédemptrice du Christ que saint Augustin considère et affirme la mort de Marie. En effet, cette mortalité de Marie implique normalement sa mort. L'affirmation de la réalité de la mortalité du Christ et de Marie culmine donc pour Augustin en une affirmation de la mort de Marie dans sa relation au péché d'Adam et au sacrifice du nouvel Adam. La mort de Marie n'est pas pour Augustin un simple fait historique, comme elle pouvait l'être pour saint Épiphane³; elle est un vrai fait dogmatique, en liaison avec un mystère révélé, celui du péché originel. La liaison est clairement affirmée, alors qu'elle ne l'était pas encore par saint Ambroise, bien qu'elle résultât de manière implicite de l'ensemble de sa théologie. Mais elle n'est pas seulement en liaison avec le péché originel, elle est encore verbalement et réellement associée à celle

¹ Cité par saint Augustin, *Contra Julianum*, c. 15, no. 52; PL 44, 813.

² Cf. note 1 p. 211.

³ D'une façon hypothétique, d'ailleurs: cf. D. FERNANDEZ, C.M.F., *De Mariologia Sancti Epiphani*, Romae, 1968, p. 223-226. Cependant, plus proche de saint Augustin, son père spirituel, saint Ambroise, ne rattache pas explicitement la mort au péché d'Adam, mais il le fait tout de même implicitement en y voyant l'origine de la mort humaine en général; néanmoins, il paraît nier qu'elle soit une peine pour n'y voir qu'une remède prescrit par Dieu à Adam pécheur: un remède qui, précisément, fait disparaître la peine: "mors pro remedio data est, quasi finis malorum" (*De Excessu fratris*, II, 37-38; PL 16, 1325; cf. 47, col. 1327: non enim a principio Deus mortem instituit, sed pro remedio dedit . . . finis malorum, ut mors restitueret, quod vita amiserat). Il ne semble pas que saint Augustin ait retenu cette pensée d'origine stoïque. Il paraît aussi certain, par conséquent, que saint Augustin a été le premier Père de l'Église à présenter la mort de Marie comme un fait dogmatique et non seulement historique.

du Christ. Si le péché d'Adam (originel originant seulement ou même originel originé, nous ne savons trop) est la cause de la mortalité et de la mort de Marie, sa cause "déficiante", la mortalité et la mort du Christ sont sa cause finale: *caro Domini ex Maria mortua est propter peccatum, propter delenda peccata*¹.

Il y a eu, par conséquent, à la faveur de la controverse anti-pélagienne, une accentuation par Augustin de sa réflexion théologique antérieure sur la mort de Marie. Le Christ ne pouvait, dans le plan concret de la Providence, mourir pour notre salut s'il n'était mortel, il ne pouvait être mortel qu'en naissant d'une mère mortelle, Marie, et Marie mortelle devait normalement mourir². De façon indirecte mais réelle et même éloquente, la mort de Marie était introduite dans l'économie du salut comme une condition sine qua non de la mort rédemptrice du Christ; et si Augustin ne fit pas explicitement le pas décisif et ne fut pas jusqu'à dire que Marie n'était pas seulement morte *propter peccatum* mais encore *propter delenda peccata*, bien que en dépendance de la mort de son Fils, nous verrons cependant qu'il posa les jalons d'une telle affirmation.

Ainsi son dialogue avec les pélagiens amenait-il l'Évêque d'Hippone à retourner contre eux la dialectique Adam-Marie-Jésus et à mieux reconnaître le rôle de la mortalité de Marie dans la mort rédemptrice de Jésus. *Les pélagiens disent encore*, écrira plus tard (428-429) Augustin dans son *Liber de haeresibus ad Quodvultdeum, que, quand bien même Adam n'aurait pas péché, il aurait subi la mort et qu'il est mort non pas à cause de sa faute, mais par la condition de sa nature*³. Voilà qui éclaire singulièrement l'in-

¹ Nous associons ici les deux textes cités par nos notes 1 et 2 p. 209, et d'ailleurs tous deux empruntés à la même *Enarr. in Ps. 34, 13*.

² Il est remarquable de voir que, juste avant de nous parler de la mort de Marie ("Maria ex Adam mortua propter peccatum") saint Augustin avait pris la peine de souligner à propos du corps mortel du Christ: "utique corpus illud mortale erat. Nam nisi mortale esset, non moreretur; si non moreretur, non resurgeret . . ." (PL 36, 335). L'affirmation de la mort de Marie était pour Augustin la conséquence de son affirmation de sa mortalité, condition nécessaire de son affirmation de la mortalité et de la mort du Christ Rédempteur.

³ Saint AUGUSTIN, *Liber de Haeresibus*, écrit en 428, donc bien après le texte que nous étudions ici: XXXVIII, PL 42, 47-48: "ipsum quoque Adam dicunt etiamsi, non peccasset, fuisse corpore moriturum, neque ita mortuum merito culpa sed conditione naturae." Dans une christologie pélagienne, ni Adam ni Marie ni le Christ n'étaient morts "propter peccatum," ce à quoi s'oppose directement la pensée de saint Augustin dans l'*Enarr. in Ps. 34, 13*. Augustin nous présente le Christ des Pélagiens comme une sorte

sistance d'Augustin, dans l'*Enarratio in Ps. 34*, sur la mort d'Adam et de Marie *propter peccatum*. De même, pour les pélagiens, le Christ était surtout un modèle extérieur plutôt que le Rédempteur, puisque, pour eux, point n'était besoin de la grâce du salut; d'où aussi l'insistance d'Augustin à nous présenter la *caro Domini ex Maria mortua propter delenda peccata*, pour abolir le péché: avant d'être un modèle à imiter, le Christ en mourant avait expié et aboli le péché d'Adam et les nôtres.

Avant la controverse pélagienne, saint Augustin paraît considérer, dans les textes précités du *De Catechizandis Rudibus* et des Commentaires sur l'Évangile de Saint Jean, la mort de Marie comme un fait historique sans souligner sa relation avec le péché originel¹. Il nous présente la Vierge mortelle, destinée à mourir, dans l'acte même de sa mort: *mortalis, moritura, moriens*². Elle confère au Christ une nature humaine et mortelle. Mais le péché originel n'est pas mentionné dans ce contexte. Après le déclenchement de la controverse, Augustin fait un pas de plus, et décisif: *Maria ex Adam mortua propter peccatum*, morte à cause du péché, après la mort et la Résurrection de son Fils³. Non pas, évidemment, à cause d'un péché actuel et personnel de Marie, que saint Augustin nie fermement⁴, mais donc à cause du péché d'Adam, dont les pélagiens niaient qu'il eût introduit la mort dans le monde.

Médiatrice de la mortalité du Christ, ainsi que nous le disions plus haut, la mort de Marie apparaît, dans le passage cité de l'*Enarratio in Ps. 34* comme un lien et un moyen terme entre la mort d'Adam pécheur et la mort rédemptrice du Christ, entre la mort de la créature pécheresse et la mort du Créateur. La mort sainte⁵ et sanctifiante⁶ d'une créature, Marie,

de Christ protestant libéral avant la lettre, dirions-nous aujourd'hui. Voir aussi DTC, XII.1 (1933) 676.684, art. Pélagianisme.

¹ Il s'agit donc de la période entre 400 et 412 ou 414.

² Cf. le texte cité par notre note n. 4 p. 208 (qui présente implicitement Marie comme "*mortalis*" et "*moritura*") et celui cité par la note 3, p. 208.

³ Cf. note 4 p. 208: "prior matre moriturs et ante matris mortem resurrecturus."

⁴ Contre Pélage, justement, et l'Évêque d'Hippone est même le premier à nier d'une façon absolue toute faute personnelle en Marie; Ambroise lui-même ne l'avait pas fait (cf. Mgr JOUASSARD, "Le Problème de la sainteté de Marie chez les Pères", *Études Mariales* 5, 1947, 24-25).

⁵ Si Augustin pense que Marie n'a jamais commis un péché personnel, il faut conclure que, pour lui, sa mort aussi fut sainte.

⁶ Ceci est aussi une conséquence logique de la doctrine augustinienne du mérite. C'est la doctrine du mérite gratuit, exposée notamment dans l'*Enarr. in Ps. 83*, 16 et dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I.2.21 (cf. RJ 1477 et 1575; doctrine reprise

rend possible la mort du Créateur pour sa créature pécheresse, afin qu'elle soit définitivement arrachée à celui qu'Augustin appelle le médiateur de la mort, le démon¹. Mère vierge, Marie ne transmet pas au Christ le péché originel; mère mortelle, elle lui transmet sa mortalité pour qu'il puisse expier le péché du premier Adam. Marie est mortelle (et mourra) afin que le Fils de Dieu puisse mourir pour elle et pour tous les hommes en vue d'abolir la mort.

Il faut noter ici que, dans la théologie augustinienne de la mort de Marie, le thème anti-pélagien de la mortalité de Marie, comme fruit du péché d'Adam et condition de son expiation par le Christ auquel Marie la transmet, vient relayer, préciser et approfondir un thème antérieur, anti-manichéen, de la véritable maternité de Marie qui transmet au Christ la possibilité d'une mort véritable et non fictive, pour nos péchés, et par conséquent d'une véritable résurrection pour notre justification vraie et non fictive:

si (Marie) est une fausse mère, la chair (du Christ) n'est pas vraie, sa mort n'est pas vraie, fausses sont les blessures de sa passion, fausses les cicatrices de sa résurrection, il n'a pas souffert une vraie mort pour nos délits, ni montré de vraies cicatrices pour notre justification: si enim *falsa mater, falsa caro, falsa mors, falsa vulnera passionis, falsae cicatrices resurrectionis*².

C'est dans ce contexte anti-manichéen que, continuant de commenter les noces de Cana, selon l'évangile de saint Jean, Augustin nous livrait sa deuxième affirmation de la mort de Marie:

commendat matrem discipulis, commendat matrem *prior matre moriturus*, et *ante matris mortem resurrecturus*; commendat homo homini hominem³.

La séquence des idées, leur enchaînement sont clairs: la réalité de la mort de Jésus est liée à la réalité de sa génération par Marie, dont la chair est

par Trente; cf. B. DE MARGERIE, S.J., *Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale*, Paris-Bruxelles, 1969, p. 335 ss).

¹ Cf. Saint AUGUSTIN, *De Trinitate* IV.12.15: PL 42, 897-898.

² Saint AUGUSTIN, *In Jo. Ev. Tract.* VIII, 7; PL 35, 1454. Qu'Augustin ait ici en vue les manichéens ne fait aucun doute; il dit explicitement, peu avant (5; PL 35, 1452): "quidam, quos cavendos praemonuit Apostolus, . . . derogantes Evangelio, et dicentes quod Jesus non sit natus de Maria Virgine, hinc argumentum sumere conarentur erroris sui, ut dicerent: quomodo erat mater ejus, cui dixit, *Quid mihi et tibi est, mulier?*." Augustin répond longuement à l'objection et sa réponse serait incompréhensible s'il ne visait les manichéens, dont il prononce le nom, col. 1455.

³ Voir la note 4 p. 208. Notons l'équivalence, ici, entre "homme" et "mortel."

réelle et mortelle. La réalité de la mort de Marie conditionne, aux yeux d'Augustin en polémique avec les Manichéens, la réalité de son corps, de celui de Jésus et de la mort de Jésus pour notre salut. Augustin nous dit en termes équivalents: "vera mater vere mortua, vera caro et vera mors Filii, vera vulnera verae liberationis nostrae". Ces mots ne résumeraient-ils pas sa pensée? En tout cas, dans le même *tractatus* de l'Évangile selon saint Jean, Augustin nous dit explicitement:

Veritas Christus . . . vera caro, verus homo, verus Deus, *vera nativitas, vera passio, vera mors, vera resurrectio*¹.

Ce qui est donc sous-jacent à la polémique anti-manichéenne de saint Augustin, c'est la liaison de la mort de Marie avec un point plus fondamental encore de l'économie du salut que le péché d'Adam, à savoir: sa corrélation avec le mystère de la maternité divine, par rapport à un Dieu rédempteur:

selon qu'il était Dieu, le Christ n'avait pas de mère, selon son humanité, il en avait une. Elle était donc mère de sa chair, mère de son humanité, mère de l'infirmité qu'il assuma pour nous: mater carnis, mater humanitatis, mater infirmitatis quam suscepit propter nos².

Sous ce rapport, déjà pendant sa période plus nettement anti-manichéenne et avant la polémique anti-pélagienne, la mort de Marie n'est pas pour saint Augustin un simple fait historique, mais un fait dogmatique, puisqu'elle est la mort, non d'une femme ordinaire, mais de la Mère du Dieu Sauveur, inséparable de la mort rédemptrice de son Fils. Mais en même temps les mêmes textes anti-manichéens de saint Augustin se poursuivent par une diatribe anti-fataliste qui insinue aussi la transcendance de la mort du Christ par rapport à celle de sa Mère. Car Augustin souligne que le Christ est le seul à choisir l'heure de sa mort:

commendat matrem prior matre moriturus . . . si esset homo qui non haberet in potestate horam suam, posset ante mori quam discipulos elegisset . . . venit hora non necessitatis, sed voluntatis, non conditionis, sed potestatis³.

Pour Augustin, l'heure de Jésus, c'est celle d'une passion volontaire (*voluntate patiar*⁴), l'heure où il dépose sa vie pour la reprendre (cf. Jo 10,

¹ Saint AUGUSTIN, *In Jo. Ev. Tract. VIII*, 5; PL 35, 1453.

² Saint AUGUSTIN, *In Jo. Ev. tract. VIII*, 9; PL 35, 1455.

³ *Ibid.*, col. 1456-1458.

⁴ *Ibid.*, col. 1457.

18), le Christ choisit l'heure de sa mort comme Il choisit sa mère et ses disciples, cette heure est en sa puissance (*ista . . . ostendunt hominem qui potestatem habeat quando moriatur*¹). Aucun autre être humain, pas même la Mère du Christ, n'a en sa puissance le choix de l'heure de sa mort; il faut même dire que saint Augustin, en nous présentant dans la Personne du Verbe éternel et incarné le Créateur et le Prédestinateur de sa Mère, laisse entendre également que ce Verbe, qui a choisi de mourir avant elle, a encore fixé l'heure de la mort de Celle qui lui a communiqué, avec l'infirmité de la chair, la possibilité même de mourir:

Antequam de illa natus esset, *in praedestinatione noverat matrem*; et antequam ipse Deus crearet, de qua ipse homo crearetur, noverat matrem . . . Ipse Dominus Mariae, ipse Filius Mariae: ipse Creator Mariae, ipse creatus ex Maria².

En effet, c'est peu après qu'Augustin ajoutait: *Commendat matrem prior matre moriturus et ante matris mortem resurrecturus*. Il n'est pas illégitime d'inférer que, pour Augustin, le mystère de la mort de la Mère de Jésus est partie intégrante du mystère de sa Prédestination par son Fils, Créateur et Rédempteur. C'est le mystère d'une mort dépendante et non pas souveraine, comme celle de Jésus.

En tout cas, la polémique anti-manichéenne oblige le Docteur d'Hippone à insister non seulement sur la réalité de la maternité de Marie à l'égard de Jésus mais aussi sur son caractère de mère mortelle d'un Dieu immortel rendu par elle mortel, à préciser qu'elle n'est nullement la *mère de la divinité (mater divinitatis)*³ tout en étant la Mère de Dieu:

non moriebatur aeternitas divinitatis, sed moriebatur infirmitas carnis; non moriebatur per quod facta erat Maria, sed moriebatur quod factum erat ex Maria⁴.

Il est particulièrement frappant de constater que cette polémique contre le "docétisme manichéen"⁵ amenait Augustin à anticiper, plus de trois siècles à l'avance, les pensées et les homélies de saint Jean Da-

¹ *Ibid.*, col. 1456.

² *Ibid.*, col. 1455-1456; cf. *Contra Faustum*, XXIII.10; PL 42, 472.

³ SAINT AUGUSTIN, *In Jo. Ev. Tract.* VIII, 10; PL 35, 1456; cf. col. 1455: "divinitatem meam non genuisti." Il est probable qu'Augustin voulait éviter toute apparence de complicité avec le polythéisme païen et ses divinités - mères.

⁴ *Ibid.*, col. 1455-1456: nous avons seulement inversé la séquence des idées.

⁵ Expression du cardinal M. Pellegrino, dans son introduction à: "*La Vergine Maria*," *Pagine scelle* (de Saint Augustin), Rome, 1954, p. 18.

mascène:¹ "(Dieu) ne tient pas d'elle la naissance intemporelle de sa divinité", "nous ne l'appelons pas une déesse—loin de nous ces fables de l'imposture grecque—puisque nous annonçons aussi sa mort" et c'est précisément pour cela que "nous la reconnaissons pour la Mère de Dieu incarné".

Une image magnifique condense la pensée augustinienne sur la mort de Marie dans sa liaison à la mort de Jésus pour le salut de l'humanité: le sein de Marie, c'est déjà le tombeau du Christ, le sépulcre d'où il s'élançe pour renaître à une vie nouvelle:

comme aucun autre mort ne reposa dans le tombeau où fut posé le corps du Seigneur, ainsi le sein de Marie ne conçut rien de mortel ni après ni avant².

Plus nerveusement encore, saint Augustin, dès le début de sa carrière de prédicateur, dans une *Enarratio* sur le Ps. 148, s'était écrié:

Mais comment Dieu est-il mort? Où est-il mort? Dieu peut-il mourir? Il a reçu de toi ce dont il pourrait mourir pour toi. Il ne pourrait mourir s'il n'était chair; il ne pourrait mourir s'il n'était un corps mortel: . . . où s'est-il revêtu de la mort? Dans la virginité de sa mère. *Ubi se induit morte? In virginitate matris*³.

C'est donc Marie, en tant que mortelle et destinée à la mort, mais aussi en tant que vierge engendrant miraculeusement son Créateur, qui confère à l'Éternel la possibilité de mourir à l'instant même où elle le conçoit dans son sein. Le thème de la mort de Marie est donc inséparablement lié, pour Augustin, aux mystères de sa maternité divine et virginale, qui présuppose elle-même sa sainteté exceptionnelle, comme aux mystères du péché originel et de l'Incarnation Rédemptrice du Fils éternel et unique du Père, avec Lui spirateur de l'Esprit. La réalité historique de la mort de la Vierge Mère connote, pour le Docteur d'Hippone, tous ces mystères et leur réalité. Voilà ce à quoi Augustin a été conduit tout à la fois par sa contemplation et par ses polémiques contre le manichéisme et contre le pélagianisme. La mort de Marie est insérée comme un fait, secondaire en un sens, capital en un autre, dans la totalité indissociable du mystère

¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur la Dormition*, II.11; SC 80, Paris, 1961, p. 161-163; voir aussi B. DE MARGERIE, S.J., *Le Cœur de Marie, cœur de l'Église*, Paris, 1967, p. 51.

² Saint AUGUSTIN, *In Jo. Ev. tr.* 28, 3; PL 35, 1623.

³ Saint AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 148, 8; PL 37, 1942; le texte daterait déjà de l'an 395, d'après F. MORIONES, *Enchiridion Theologicum S. Augustini*, BAC, 1961, Madrid, p. 721. Nous citerons cet ouvrage par les sigles: EA.

chrétien. C'est dans le sein mortel de Marie toujours vierge que le Verbe du Père s'est revêtu d'une mort qu'il devait consommer en sa présence, sur le Calvaire, pour donner la vie de l'Esprit à toute l'humanité, y compris à sa Mère prédestinée, en associant la mort de sa Mère à sa mort rédemptrice.

Nous voulons, par ces derniers mots, esquisser une considération plus précise, au sein de la totalité de la théologie augustinienne pleinement élaborée, de la nature intime et de la fécondité spirituelle de la mort de Marie. Nous prolongerons ici, à la lumière d'Augustin lui-même, la pensée explicite du Docteur de la grâce et de la prédestination pour déployer toute la signification qu'il aurait reconnue à la mort de Marie s'il avait pu encore plus réfléchir à ce mystère. Ne lui serait-elle pas apparue comme étant, par excellence, une mort dans le Christ, une mort prédestinée, personnellement et socialement, liée simultanément au grand don de la persévérance finale et au Sacrifice rédempteur de Jésus en faveur de toute l'Église, le geste suprême de la coopération charitable de la Vierge pour la renaissance des fidèles dans l'Église, bref, comme une mort vivifiante pour tous les membres du Christ? Tentons de déployer ce faisceau, à l'aide des traités d'Augustin sur le Don de la persévérance, sur la Prédestination des saints, sur la Sainte Virginité, sur la Cité de Dieu et de ses commentaires sur l'Évangile de saint Jean.

Tout d'abord, en effet, il faut souligner que pour saint Augustin, la mort de Marie ne pouvait être—et plus que toute autre, indéniablement—qu'une "mort dans le Christ" (cf. Ap 14,13) après qu'il lui eût été donné de "souffrir pour le Christ" (cf. Mt 10, 22; Ph 1,29). Ne dit-il pas, dans son *De dono perseverantiae* que la persévérance jusqu'à la fin est un *grand don* de Dieu, donné dans le Christ?¹ N'y ajoute-t-il pas que ce don est accordé à la prière, et à la prière de l'Église: *l'Église prie pour que les croyants persévèrent et Dieu leur donne la persévérance jusqu'à la fin?* L'oraison dominicale, enseignée par le Seigneur, n'est-elle pas essentiellement une demande de la persévérance?² Marie, qui plus que toute autre personne créée, vivait dans le Christ a demandé et obtenu la grâce de la persévérance finale; elle l'a reçue aussi en considération de la prière pour elle de toute l'Église; n'était-elle pas un membre éminent, suréminent, mais seulement un membre de tout le corps de l'Église?³ La mort de Marie dans l'amour

¹ Cf. Saint AUGUSTIN: "magnum Dei munus": *De Corr. et gratia*, 6,10; PL 44, 921.

² Saint AUGUSTIN, *De dono perseverantiae*, 7, 15; PL 45, 1002; *ibid.* 2, 3; PL 45, 996.

³ Saint AUGUSTIN, *Sermo* 25 (Denis), VII; PL 46, 938; le sermon daterait de 417-418 d'après Moriones (*op. cit.*, p. 714).

exauce sous ce rapport la prière de toute l'Église pour elle; elle est le don pénultime que le Verbe fait à sa mère, à celle qu'il a choisie et prédestinée pour être sa mère selon l'humanité¹.

Prédestinée par la Trinité à devenir la mère du Verbe incarné, Marie l'a été antérieurement à tout mérite personnel, d'une façon absolument gratuite². Ainsi, le Verbe la prédestine éternellement à devenir, comme sa mère, le membre suréminent, absolument unique de son Corps qui est l'Église³; Il la prédestine à entrer, par une mort sainte, dans l'amour, en la joie de sa vision; Il la prédestine à engendrer selon la chair son propre Prédestinateur prédestiné⁴. La prédestination de Marie par le Verbe est l'éternelle "prescience et préparation des bienfaits divins par lesquels elle est certainement, infailliblement libérée"⁵: maternité divine dans la virginité jusqu'à la mort, mort dans le Christ. Le Christ a été prédestiné comme Fils et Tête de Marie, son membre et sa Mère, jusqu'en leur double mort:

Et illum et nos (Deus) praedestinavit: quia et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut ejus corpus essemus, non praecessura merita nostra sed opera sua futura praescivit⁶.

Rien ne nous autorise à exempter la mort sainte et virginale de Marie de l'acte prédestinateur de Verbe éternel à son égard; au contraire: n'est-ce pas grâce à son ultime acte de consentement à la grâce de son Fils que Marie consumma sa destinée en le voyant face à face, âme à âme, personne à personne? N'insistons pas, cependant, car nous savons que l'eschatologie d'Augustin est demeurée floue, y compris son eschatologie mariale⁷.

Cette mort prédestinée de Marie ne peut être séparée, dans la pensée d'Augustin, de la mort de son Prédestinateur et Fils, d'autant moins qu'il est aussi, par elle, son Rédempteur⁸. La Vierge, en se disposant à mourir,

¹ Cf. Saint AUGUSTIN, *In Jo. Ev. tr.* 8, 9; PL 35, 1455; saint Thomas d'Aquin dira plus tard, très exactement: "personae habentis divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem" (*Somme Théologique*, III.35.4.2).

² Saint AUGUSTIN, *De Corr. et gratia*, 7, 12: PL 44, 923; EA 1677 (cf. 1693).

³ Cf. note 3 p. 219.

⁴ Saint AUGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum*, XV.30-31; PL 44, 981-983; EA 1693.

⁵ Saint AUGUSTIN, *De dono perseverantiae*, 14.35; PL 45, 1014; RJ 2000.

⁶ Voir les références à la note 4 sur cette page.

⁷ Cf. E. LAMIRANDE, *L'Église céleste selon saint Augustin*, Paris, 1963. ch. VI.

⁸ Cf. Saint AUGUSTIN, *In Jo. Ev. tr.* 8, 4; PL 35, 1452: "Dominus autem securus moriens; dedit sanguinem suum pro ea quam resurgens haberet, quam sibi jam conjunxerat in utero Virginis"; le Christ est ici présenté comme le Rédempteur de l'Église

savait que son Fils avait sauvé le monde par sa propre mort. La mort du Christ, pour Augustin, est à la fois le sacrifice unificateur offert par l'unique Médiateur pour la réconciliation avec Dieu et entre eux de tous ses membres, le sacrifice de la paix, et aussi le signe visible de l'invisible sacrifice, du vrai sacrifice, par lequel l'homme consacré, et voué à Dieu, en tant qu'il meurt au monde pour vivre à Dieu, est lui-même un sacrifice¹. Toute la vie de Marie, culminant dans sa mort virginale, est une œuvre sainte, un sacrifice offert, dans le Christ, pour la béatitude de l'humanité entière et la sienne propre². En participant au sacrifice sacramentel de l'Église dans l'Eu-

en relation avec la Vierge; nous avons rappelé (cf. no. 3 p. 217) que, pour Augustin, Marie est un membre suréminent de l'Église, mais seulement un membre de tout le corps; on peut donc en conclure qu'il affirme, au moins implicitement, que le Christ est mort pour racheter Marie, sa Mère.

¹ Cf. Saint AUGUSTIN, *De Trin.* IV.13, 17 (PL 42, 899); *ibid.*, IV.14, 19; (PL 42, 901) *De Civitate Dei*, X.6: "ipse homo Dei nomine consecratus, et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est" (PL 41, 283); *ibid.* X.5: "sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum est, id est: sacrum signum . . ." (PL 41, 282-283); EA 2093; le sacrifice du Christ lui-même est présenté comme sacrement et exemple d'une double mort, spirituelle et corporelle, par Saint Augustin (*De Trin.* IV.3,6; PL 42, 891). Cf. Y. DE MONTCHEUIL, S.J., "L'unité du sacrifice et du sacrement dans l'Eucharistie", *Mélanges Théologiques*, Paris, 1946, p. 53-55; B. DE MARGERIE, S.J., *Le Christ pour le Monde*, Paris, 1971, p. 232; G. de Broglie, *Rech. Sc. Rel.* 48 (1960) 138-162.

² Cf. Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, X.6: "Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum sc. ad illum finem boni quo veraciter beati esse possimus" (PL 41, 282; EA 2092). Cf. G. LAFONT, O.S.B. "Le sacrifice de la Cité de Dieu", *Rech. de Sc. Religieuses*, 53 (1965) 207: "Si l'on voulait trouver une expression qui rendît exactement la pensée de saint Augustin sur le sacrifice dans ces chapitres V et VI (. . . sans compter les textes parallèles . . .) on pourrait parler de *sacrificium trifforme*; un unique sacrifice, mais à trois formes, celles qu'il revêt dans le Chef, dans le Corps, dans le Sacrement. Dans les trois cas, c'est le Corps du Christ qui est offert par le Christ-Prêtre; dans les trois cas, c'est la charité qui est en œuvre, considérée dans son intention cultuelle et sa recherche de communion. C'est ce qui nous permet de comprendre que l'expression *verum sacrificium* se rencontre chez Saint Augustin appliquée indifféremment à l'un quelconque de ces trois modes du *sacrificium trifforme*. Ce *verum* s'oppose au sacrifice-signe, à *l'umbra futuri* qui est le sacrifice de l'A. T.". Cette remarquable explication nous permet de mieux saisir le sens du sacrifice de la mort de Marie en théologie augustinienne: dans la mort de Marie s'achève et se prolonge la mort du Christ pour son corps qui est l'Église; et l'Église offre cette mort, en s'offrant elle-même, lors de chaque célébration du sacrifice eucharistique. Car comment pourrait-elle s'offrir elle-même en plénitude sans offrir à Dieu la mort et la dernière, suprême et récapitulatrice oblation de son membre le plus éminent? Nous rejoignons ainsi la théologie, plus ancienne, d'Irénéée: "Maria . . . oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis" (*Adv. Haer.* III.22.4; RJ 224).

charistie, elle s'offrait totalement, sans exclure sa mort future, par le Christ, en Lui, au Père, pour le monde.

Ainsi la Vierge mortelle devenait-elle la Vierge mourante, *virgo moriens*,—pour reprendre ici l'expression du *De catechizandis rudibus* que nous avons déjà vue—, s'offrant tout entière, toute sa vie, y compris sa fin, la séparation de son âme et de son corps, dans la mort, en union avec celle de son Fils.

Dans ce contexte, l'on pourra penser, si l'on admet qu'Augustin croyait par ailleurs à l'Immaculée Conception, que son affirmation de la mort de Marie à cause du péché ("*mortua ex Adam propter peccatum*")¹ n'exclut en aucune façon, à ses yeux, que la Mère du Rédempteur soit aussi morte, comme lui, *propter delenda peccata*, c'est-à-dire pour abolir et pour expier, en dépendance de son Fils et par sa grâce, les péchés du monde, y compris celui d'Adam. Le péché d'Adam, le péché originel "originant" apparaîtrait ainsi à l'origine et au terme de la mort de Marie: en tant que commis, il serait la cause efficiente ou "déficiente" de la mort de la Vierge Mère du Seigneur, en tant qu'expié il en serait la cause finale.

Dans ce contexte, l'oblation constante et ultime de sa propre mort, par la Mère d'un Dieu mourant et mort, constituerait l'un des actes et comme le point culminant de toute la série des actions par lesquelles cette Vierge *a coopéré par sa charité afin que les fidèles naissent dans l'Église* et elle est donc

la mère des membres que nous sommes, par l'esprit: *spiritu . . . mater membrorum ejus quod nos sumus; quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia mascerentur, quae illius capitis membra sunt: corpore vero ipsius capitis mater*².

¹ Notons en passant qu'Augustin n'écrit pas "*propter peccata*" mais "*proper peccatum*". Même s'il admettait le péché originel originé chez Marie, ce qui est très douteux, il ne pensait en tout cas pas que sa mort fût le résultat d'un ou de plusieurs péchés personnels. Et même l'expression "*Maria ex Adam mortua propter peccatum*", si on la compare avec les mots suivants; "*Adam mortuus proper peccatum*", insinue que Marie est morte seulement à cause du péché originel originant d'Adam. Le "ex Adam" peut, en effet, en vertu des règles grammaticales, être considéré comme un complément soit de Marie soit de "mortua" et Augustin a pu vouloir qu'il fût un complément de tous deux. Étant donnée la complexité naturelle de son esprit, il est permis de penser qu'il a voulu dire les deux choses simultanément.

² SAINT AUGUSTIN, *De Sancta Virginitate*, 6 (PL 40, 399).

Le P. Dietz a montré, par une analyse très précise, que le choix du parfait *cooperata est*, et non du présent¹, montre bien que saint Augustin entend parler non de la coopération actuelle de Marie dans la distribution de la grâce, mais de sa coopération passée, pendant le temps de *toute l'existence terrestre* de la Vierge, à l'œuvre du Rédempteur, son Fils². C'est assez dire que ce que nous avons appelé "l'oblation continue et ultime" de sa mort par Marie n'est pas exclue de sa coopération corédemptrice à notre régénération spirituelle dans le nouvel Adam, dont elle constitue même un point culminant. Et une telle oblation n'a de valeur salvifique que parce qu'elle est inspirée par la charité de Marie à l'égard du genre humain, dont elle désire le salut: *cooperata est caritate*. Nous pouvons dire, en déployant tous les indices de la pensée augustiniennne, que pour notre docteur la mort aimante et virginale de la Mère de Jésus fait renaître à la vie divine tous ceux auxquels le péché d'Ève avait, à travers Adam, communiqué la mort spirituelle et corporelle, tout le genre humain³; ou, si l'on préfère, Marie, par l'oblation aimante de sa mort, donne la vie spirituelle et divine au genre humain et même, indirectement, à travers celle-ci, lui obtient la vie physique de la résurrection glorieuse: mors Mariae, vita mundi.

Poussons encore plus loin notre analyse: la mort de Marie résulte du péché d'Adam, elle consiste en une division et séparation de son âme et de son corps qui réfléchit la séparation et la division d'Adam d'avec son Dieu; inversement, la mort de la Vierge inséparablement unie à celle de son Fils, Créateur et Rédempteur, mérite non seulement le privilège de son Assomption⁴, mais encore l'union des morts de ses fils avec celle de

¹ Ildefons M. DIETZ, O.E.S.A., "Maria und die Kirche nach dem Hl. Augustinus", *Maria et Ecclesia*, Romae, 1959, t. III, p. 232. Toute cette étude (p. 201-239) constitue sans doute le commentaire le plus approfondi du passage de saint Augustin cité à la note précédente.

² DIETZ, *op. cit.* à la note précédente, *ibid.* D. oppose à juste titre notre texte à un autre passage du même traité de *Virginitate*, au présent: "cui sancto partui *cooperantur* et matres . . . per hoc tamen *cooperantur*, ubi et ipsae virgines matres Christi sunt" (*De S. V.*, 7, PL 40, 400). Les deux "*cooperantur*" au présent s'opposent au "*cooperata est*" concernant Marie. Si Augustin avait simplement voulu signifier le rôle de Marie dans ce que nous appellerions aujourd'hui la distribution des grâces et la rédemption subjective, il aurait pu également parler de Marie et de sa coopération au présent.

³ Cf. *Sermo* 232, II,3: PL 38, 1108: "per feminam mors, per feminam vita".

⁴ On sait qu'en général l'eschatologie d'Augustin est assez floue et que notamment il est en régression par rapport à Cyprien, qui affirmait la possibilité de la vision béatifique immédiatement après la mort; cf. B. DE MARGERIE, S.J., "L'intérêt théologique du *De mortalitate* de saint Cyprien", *Sciences Ecclésiastiques* XV (1963) 193-211; on peut

son Fils unique, l'unité de tous ses fils entre eux dans le Corps mystique de Jésus: la *Vierge mourante*, *Virgo moriens*, consomme, précisément en rendant son dernier souffle, par amour, sa maternité spirituelle et devient "mère de l'unité, *mater unitatis*, suivant une belle expression qu'Augustin applique à l'Église précisément en tant qu'elle porte la similitude de la Vierge Mère du Christ¹.

Nous pourrions donc synthétiser notre compréhension d'une théologie augustinienne, pleinement élaborée, de la mort de Marie de la manière suivante: VIRGO MORTALIS, MORIENS, MORTUA EX ADAM PROPTER PECCATUM (ADAE) ET EX CARITATE PROPTER DELENDA PECCATA ALIORUM, UT NASCERETUR ECCLESIA, SIC FIT MATER UNITATIS.

Par voie de conséquence, il serait essentiel à cette même théologie augustinienne, pleinement élaborée, de la mort de Marie, d'affirmer que le "sacrifice de l'Église", célébré dans l'Eucharistie, inclut l'offrande actuelle, par toute l'Église et par Marie, de sa mort passée en union avec la mort de l'Agneau de Dieu, Souverain Prêtre de la Cité céleste, et avec toutes les morts de tous les saints passés, pour le salut de tous les mourants présents et à venir: *Ecclesiae sacrificium . . . quae cum ipsius capituli corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre*². Nous ne pouvons offrir au Père la mort de son Fils bien-aimé sans offrir avec elle celle de tous ses membres mystiques, y compris celle du "membre le plus éminent"³ de son Corps. MORS MARIAE, PERENNE SACRIFICIUM ECCLESIAE.

On pourrait nous objecter, entre autres, que, pour les Pères et notamment pour saint Augustin, la Rédemption fut consommée par la mort de Jésus et que donc la mort de Marie ne pouvait constituer une association—postérieure—et une participation à l'œuvre de la Rédemption objective. Telle paraît être la manière de voir du P. Galot⁴. Il semble qu'à ses yeux la tradition patristique n'ait pas songé, dans l'association de Marie au sa-

penser, d'autre part, avec S. Robert Bellarmin, que Marie a mérité "de congruo" le caractère anticipé de sa Résurrection, donc le privilège de son Assomption, qui est cependant un don gratuit de Jésus ressuscité à sa Mère (cf. S. Tromp, S.J., *Marianum* XIII, 1951, p. 146-147).

¹ Saint AUGUSTIN, *Sermo* 192, 2, 2: PL 38, 1012; EA 1256: "Ecclesia populos parit, sed unus membra sunt . . . etiam in hoc similitudinem gerens illius Virginis quia et in multis mater est unitatis".

² Saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X.20; PL 41, 298; EA 2113.

³ Saint AUGUSTIN, *Sermo* XXV (Denis), 7: PL 46, 938: "Maria . . . excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum".

⁴ J. GALOT, S.J., "Le Mystère de l'Assomption", *Maria*, Paris, 1964, t. 7, p. 205.

crifice de Jésus, à sa "mort qui devait survenir par après". Galot ajoute: *Dès lors cette mort n'apparaît pas avec assez d'évidence comme élément de la Rédemption objective.*

Il nous paraît au contraire que les intuitions d'Ambroise et d'Augustin orientaient à l'avance les esprits vers la solution de la difficulté. Comment la mort de Marie, physiquement, historiquement postérieure, a-t-elle pu être associée à l'œuvre de la Rédemption objective, consommée par le Christ sur la Croix? Il n'est pas difficile de voir qu'autre chose est le fait *physique* de la mort de Marie, événement historique, et autre chose son oblation *morale*, antérieure et postérieure¹. Marie, au pied de la croix, désirait mourir et offrait à l'avance, au Père, en union avec la mort de son Fils, pour le monde entier, sa propre mort, la séparation de son âme d'avec son corps mortel: voilà ce qu'insinue saint Ambroise; une telle oblation fut par elle renouvelée lors de la célébration de la Cène sacrificielle dans l'Église, et nous l'offrons maintenant à notre tour chaque fois que nous célébrons l'Eucharistie; voilà ce que nous pouvons et devons dire à la lumière des enseignements de saint Augustin. La mort de Marie était intentionnellement présente lors de sa compassion au pied de la Croix et offerte au Père avec elle, comme déjà la Résurrection de Jésus préexistait, non pas physiquement, mais intentionnellement et moralement, en sa mort².

Ou, si l'on préfère, Ambroise et Augustin attirent notre attention plutôt sur la Vierge mortelle et mourante,—*Virgo moriens*³—, que sur la

¹ Cf. E. SAURAS, O.P., "La muerte de María y la Corredención", *Estudios Marianos*, IX (1950) 109-212.

² *Ibid.*; voir encore E. SAURAS, O.P., *La Asunción de la Santísima Virgen*, Valencia, 1950, p. 262-264.

³ L'expression d'Augustin (cf. n. 74) évoque de façon étonnante un texte de saint Ephrem (*Hymni et Sermones*, éd. Lamy, 2, 584): "Virgo Eum peperit et virginalia illaesa servavit; . . . parturivit et virgo permanet; . . . mortua est et ejus virginalia non fuerunt reserata," que J. M. Bover, S.J., commente très heureusement: "Ce texte présente une grande importance. Le rapprochement entre la virginité et la glorification corporelle de Marie revient avec insistance chez les Saints Pères, au point que la Théologie doit le recueillir comme une donnée précieuse de la Tradition. Notons que dans le texte de saint Ephrem ce rapprochement de deux privilèges mariaux se fait au moyen d'antithèses . . . Marie est demeurée vierge malgré sa maternité, son corps est demeuré sans corruption malgré sa mort" (*La Asunción de María*, Madrid, 1951, p. 23). Ephrem écrivait bien avant Augustin, puisque le Docteur syrien mourut en 373. Si l'on se rappelle avec E. Cothenet (*María*, t. VI, Paris, 1961, p. 144 ss.) que "dès la fin du I^{er} siècle on a commencé à s'interroger sur les derniers moments de la Vierge" et que les auteurs d'apocryphes sont unanimes à affirmer le fait de sa mort à Jérusalem et de son ensevelissement à Gethsé-

mort physique de Marie, *Maria ex Adam mortua*, plus sur la mort de Marie *in fieri* que sur sa mort *in facto esse*¹. On peut dire très justement qu'au pied de la croix Marie anticipait moralement sa mort physique², en offrant toute la "mortalité" de sa vie en union avec la mort de son Fils pour le salut du monde. Une telle vue, préparée par Ambroise et Augustin de manière à la fois différente et convergente, préparait à son tour l'affirmation du deuxième concile du Vatican. D'une part, en effet, Vatican II affirme que

l'humble servante du Seigneur, en concevant le Christ, en l'engendrant, en le nourrissant, en l'offrant au Père dans le temple, en compatissant à son Fils mourant sur la croix, a coopéré d'une façon tout à fait singulière, par l'obéissance, la foi, l'espérance, et une ardente charité à la restauration de la vie surnaturelle des âmes³.

Il s'agit ici de l'association de Marie à l'œuvre de notre Rédemption objective. Une telle association dans la compassion inclut aussi l'oblation par Marie de son avenir et de sa mort. Ce que, d'autre part, Vatican II nous confirme indirectement en ajoutant presque tout de suite après:

mani (*ibid.*, p. 145), on ne sera pas étonné des affirmations d'Ambroise et d'Augustin qui n'ignoraient pas tout des écrits apocryphes ni de la conviction (qu'ils reflétaient) d'une grande partie de l'Église (pour le moins) au sujet de la mort et de la sépulture de la Vierge. Il semble qu'on n'ait pas assez souligné l'importance du témoignage d'Ephrem, antérieur à celui d'Épiphanie, sur lequel on a beaucoup plus écrit. Relevons avec intérêt, dans ce contexte, une réflexion stimulante du P. M. J. NICOLAS, O.P.: "C'est en se posant la question de la mort de Marie et de son destin après sa mort que l'Église, dans sa piété, dans sa prière, dans sa prédication et contemplation quotidiennes, a manifesté sa foi sur ce point: la Vierge, du sein de laquelle le Christ ressuscité avait pris chair, n'a pu que le rejoindre tout de suite dans la gloire de la chair. L'être qui a été créé dans l'innocence originelle n'a pu demeurer dans les liens de la mort qui est l'expression même du péché dont elle a été préservée" (*Il est né de la Vierge Marie*, Paris, 1969, p. 109). Il semble bien qu'historiquement ce soit la contemplation même de la mort de la Vierge Marie, toujours vierge pendant et après l'enfantement, qui ait conduit à l'affirmation, à la découverte de l'incorruptibilité de son cadavre et de l'Assomption glorieuse en son sens de résurrection corporelle anticipée. Cela ne pose-t-il pas un problème aux immortalistes? Cf. note 3 p. 206

¹ Cf. BASILIO DE S. PABLO, C.P., "Las reclamaciones de la muerte en la Inmaculada", *Virgo Immaculata*, Romae, 1957, t. X, p. 173-174.

² Saint FRANÇOIS DE SALES, en son sermon de 1602 pour l'Assomption, a magnifiquement montré comment la mort du Christ en croix a causé la mort de Marie (*Œuvres*, t. 7, p. 443-451). C'est dans ce contexte que nous évoquons ici la "mortalité" de Marie. Pour saint Grégoire le Grand, n'est-ce pas toute la vie (mortelle) qui est une "abondance de mort"? (Je ne me souviens plus de l'endroit précis où il emploie cette formule: "vita, prolixitas mortis").

³ *Lumen Gentium*, 61.

Au-delà du fait, le sens

cette maternité de Marie dans l'économie de la grâce continue incessamment, depuis le consentement fidèlement offert lors de l'Annonciation, soutenu sans hésitation sous la croix, jusqu'à la consommation définitive de tous les élus¹.

On ne saurait nier que ce consentement salvifique de Marie à l'œuvre divine de régénération s'est encore maintenu après la mort de Jésus en croix jusqu'à sa propre mort; il enveloppe tout le reste de la vie terrestre de Marie après la mort de Jésus. Intentionnellement, moralement, tout cela était inclus dans la compassion corédemptrice de Marie au pied de la Croix. Telle une nouvelle Rachel², elle meurt pour vivifier le monde et avec son Fils, et dans l'acte même par lequel elle donnait la vie surnaturelle "au reste de ses enfants" (cf. Apoc 12,17).

Fermons cette parenthèse, destinée à faire mieux comprendre comment les vues d'Ambroise et d'Augustin sur la mort désirée par Marie au pied de la croix et sur le sacrifice de la Cité de Dieu préparent et éclairent l'ample présentation de la maternité spirituelle de la Vierge lors de Vatican II. L'Évêque de Milan et son fils spirituel ont même disposé l'Église à voir dans le dernier souffle conscient et volontaire, surtout aimant, de la Vierge mourante le sommet de sa maternité spirituelle et de son activité méritoire en faveur du monde.

II. La réponse de l'Église à Marie mourant pour elle.

Nous voudrions, en terminant, dire quelques mots sur la réponse de l'Église à l'amour que lui témoigne la Vierge mourante, telle qu'elle appert chez saint *Jean Damascène* et dans la liturgie qu'il vivait: celle de l'Église grecque de Jérusalem. Voici comment le Docteur de Damas terminait sa dernière homélie sur la mort et l'Assomption de la Vierge, prononcée devant le tombeau de Marie, à Gethsémani:

Tous, en esprit, quittons ce monde avec celle qui s'en va. Oui, tous, par l'élan du cœur, avec celle qui descend au tombeau, descendons aussi! . . . Rangeons-nous autour du tombeau immaculé et puisons la grâce divine. Venez, embrassons en esprit et portons le corps toujours virginal!

¹ *Ibid.*, 62.

² Cf. Gn 35, 18. Pie IX avait déjà fait ce rapprochement sur lequel l'exégèse contemporaine est venue jeter des lumières nouvelles, auxquelles nous avons fait allusion en notre article sur "La maternité spirituelle de Marie dans les Liturgies", *Eph. Mar.*, 1974.

Entrons dans le sépulcre; mourons avec lui, en rejetant les passions du corps, mais en vivant avec lui une vie sans convoitise et sans souillure¹.

Or, il semble bien que ce développement si lyrique du théologien presque centenaire n'était que la préparation oratoire d'une véritable mise en scène liturgique, par tout le peuple de Dieu présent, à Gethsémani, du mystère de la mort bienheureuse de Marie et du transfert de cette Arche de la nouvelle et éternelle Alliance à la Jérusalem céleste. En effet, d'une manière générale, la liturgie byzantine

nous fait assister à sa bienheureuse mort, à sa mise au tombeau et à son transfert au ciel où elle est accueillie par les transports de toutes les hiérarchies angéliques.

Quelle est l'origine de cette liturgie byzantine de l'Assomption? Dom Mercernier, qui vient de nous la résumer, pense non sans raison qu'elle

doit être cherchée dans une fête de la Mère de Dieu déjà célébrée à Jérusalem au milieu du v^e siècle . . . en un lieu nommé Kathisma entre Jérusalem et Bethléem. Sa célébration fut plus tard (environs de 500) transférée dans une église existant près de Gethsémani, où l'on montrait aux pèlerins le tombeau de la Mère de Dieu dès le milieu du v^e siècle. Ce sera en ce milieu qu'elle aura revêtu le caractère qu'elle a actuellement de fête de la Dormition de Notre-Dame².

Ce "caractère" est sans doute plus éclatant encore dans le propre liturgique grec de Jérusalem, dans l'émouvante cérémonie de la vigile de la fête, le 14 août: citons-en³ les aspects principaux, qui paraissent réaliser le programme tracé par saint Jean Damascène (à la lumière de la liturgie de son temps, très probablement):

Le patriarche avec les autres évêques et tout le clergé descend dès le matin à Gethsémani, à l'église dite du tombeau de la Vierge . . . Le patriarche encense, en en faisant le tour, une sorte de lit funèbre de la Vierge, placé au milieu de la nef. Le clergé se range tout autour. Le patriarche entre dans le tombeau de Marie, vénéré au fond de l'église, encense le tombeau et entonne la première division des *Encomia*, c'est-à-dire de la longue hymne qui célèbre la sépulture de la Vierge comme une hymne analogue célèbre l'ensevelissement du Christ aux Matines du Samedi-Saint.

¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur la Nativité et la Dormition*, SC 80, p. 193-195; *troisième Homélie sur la Dormition*, 5 (Paris, 1961).

² Dom E. MERCENIER, O.S.B., *La prière des Églises de rite byzantin*, II,1, *Fêtes fixes*, Chevetogne, Belgique, 1953, p. 414 et 412.

³ S. SALAVILLE, "Marie dans la Liturgie byzantine", *Maria*, t. I, Paris, 1949, p. 284.

Arrêtons-nous un instant pour écouter cette hymne, sans doute la même que celle qui fut rédigée sur le modèle de l'hymne acathiste et qui remonte "au VII^e ou VIII^e siècle", c'est-à-dire, justement, à l'époque de saint Jean Damascène. Ainsi que l'observe S. Salaville, A.A., "du point de vue littéraire, cette hymne ne manque pas de grandeur"¹: car elle nous fait écouter successivement les Anges, les Apôtres, chacun d'entre eux, et enfin tout le genre humain saluer la Vierge morte en rattachant à son trépas le triomphe de sa glorieuse Assomption. L'expression est d'une grande richesse doctrinale. Presque tous les chants de salutation de chacun des douze apôtres expriment d'une manière ou d'une autre l'étonnement devant la mort de celle qui est la Mère de la Vie pour passer ensuite à l'éloge de son rôle dans l'univers, dans l'Église, dans le mystère du salut. Faute de pouvoir tout citer, bornons-nous à mentionner les invocations suivantes:

Salut, manifeste de la tendresse du Père ! Salut, Mère du Fils coéternel !
Salut, toi dont la tombe est un phare sur la terre !²

Revenons au "propre liturgique grec de Jérusalem". Pendant les *encomia*, le Patriarche sort de l'édicule du tombeau, encense le lit, le clergé et le peuple. Pendant le chant des Laudes (*Ainoi*), le clergé baise l'icône³ de la Vierge placée sur le lit. Puis le lit est replacé dans l'église, où il restera jusqu'au dernier jour de la fête, c'est-à-dire jusqu'au 24 août. Tous les jours, durant cet intervalle, les fidèles viennent baiser ce monument symbolique et passent au-dessous par dévotion. Pendant que les pèlerins accomplissent cet acte pieux, on chante trois tropaires dont nous citons le premier:

Du haut du ciel, ô toute sainte Mère de notre Dieu, abaissez vos regards sur nous, qui sommes rassemblés ici dans votre auguste sanctuaire pour y vénérer avec dévotion votre tombeau sacré; envoyez sur nous votre grâce, vous qui êtes le salut des fidèles, afin que nous puissions employer pieusement le temps de notre vie et obtenir de participer à la gloire de votre Fils.

Le 24 août, à la fin de la messe, l'image de la Vierge est transportée processionnellement au monastère dit de Gethsémani, situé en face de la basilique du Saint-Sépulcre⁴.

¹ *Ibid.*, p. 316.

² *Ibid.*, p. 319-320.

³ Cette partie de la cérémonie pourrait être postérieure à la crise iconoclaste, mais ce n'est pas sûr.

⁴ *Ibid.*, p. 284-285.

On notera à quel point l'ensemble de cette cérémonie constitue un exercice liturgique et marial de "préparation à la mort", pour reprendre une expression traditionnelle de l'Occident chrétien. Mais une préparation qui sans doute accentue plus que celles de l'Occident le passage à la vie immortelle. Pour saint Jean Damascène, le tombeau de Marie est *un lit nuptial* et

le plus éclatant de tous . . . Il procure, non l'union des corps aux époux de la terre, mais à ceux qu'enchaînent les liens de l'Esprit, la vie des âmes saintes, c'est-à-dire auprès de Dieu une condition meilleure et plus douce que toute autre¹.

Ainsi que nous l'avons abondamment vu, la liturgie byzantine célèbre la mort et la mise au tombeau de la Mère de Dieu. Il semble que l'on puisse et même doive en dire autant de toutes les autres liturgies des rites orientaux de l'Église Catholique et des Églises orientales séparées d'elles, si nous en croyons les témoignages produits lors du congrès assomptionniste oriental de Jérusalem en 1950². Dans tous ces rites, la célébration liturgique de la mort de la Vierge et de sa mise au tombeau est très ancienne, toujours antérieure à la fin de l'époque patristique, et de beaucoup. C'est à ce titre qu'elle mérite d'être mentionnée ici. Il faut souligner aussi que l'Église nestorienne, séparée de Rome avant même le concile de Chalcédoine³, procède de la même manière. Il semble bien qu'aujourd'hui, seules les liturgies des rites latins s'abstiennent de glorifier la mort et la sépulture de la Mère du Sauveur et de les présenter aux fidèles comme un chemin vers la vie éternelle. Elles ont néanmoins pendant longtemps, de six à douze siècles, dans le cas de la liturgie romaine⁴, exalté avec une magnifique

¹ Saint JEAN DAMASCÈNE, *op. cit.* (n. 138), p. 183 (*hom.* III,2).

² *Atti del Congresso Assunzionistico Orientale*, Gerusalemme, 1951, notamment p. 106-111, 141 ss (Coptes), 202-203 (Maronites), 226-227, 231 (Syriens). Les Éthiopiens Catholiques continuent de célébrer la fête liturgique de la mort de Marie le 16 janvier dans leur rite, si nous comprenons bien (cf. NICOLLET, *Maria*, t. I. Paris, 1949, p. 384-395). Une étude d'ensemble, précise et documentée, sur la signification historique et doctrinale de la célébration de la mort de Marie dans les liturgies des rites orientaux serait désirable et importante. Voilà un sujet de thèse difficile . . .

³ Cf. M. GORDILLO, S.J., *Mariologia Orientalis*, Romae, 1954, Institut Oriental, Or. Christ. Analecta no. 141, p. 192-196, 203-207. L'attitude des nestoriens quant à la glorification corporelle de Marie a été moins claire.

⁴ La secrète de la Messe de l'Assomption y faisait allusion jusqu'en 1951: (*Dei genitricis oratio*) "quam, etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in coelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus". Voir sur ce texte John P. O'CONNELL, *Marian Studies* 8 (1957) 135.

précision¹ la mort de Marie. Les liturgies orientales présentent-elles aujourd'hui encore et la liturgie romaine a-t-elle présenté dans le passé la mort de Marie comme un fait non seulement historique mais encore dogmatique, connexe avec d'autres vérités révélées? comme une vérité de foi?

Tout en reconnaissant que seul le Magistère suprême pourrait apporter une réponse définitive à cette question², nous pensons devoir y répondre affirmativement. Déjà, les écrits apocryphes présentaient la mort de Marie non seulement comme un fait historique, mais encore comme un fait dogmatique³. Nous pouvons considérer qu'il y a là un indice de la foi commune dans l'Église de leur temps. C'est sous cet angle qu'il nous intéresse. Mais il est beaucoup plus important de souligner la force de l'affirmation liturgique de la mort de Marie, affirmation qui non seulement dépasse en valeur celle des docteurs privés, mais encore atteint un degré exceptionnel d'autorité puisqu'elle est commune à tous les rites, à toutes les Églises (au sens propre et théologique de ce terme)⁴ en communion ou non avec

¹ C'est le cas de l'oraison *Veneranda* que la liturgie romaine retint pendant six siècles: voir D. BERNARD CAPELLE, O.S.B., *Travaux Liturgiques*, Centre Liturgique, Abbaye du Mont-César, Louvain, 1967, t. III, p. 387-407. Nous devons corriger, sous ce rapport, une affirmation erronée de notre article "Suggestions Mariales . . ." *Eph. Mar* 15 (1965) 478 à propos de cette collecte qui n'a pas proclamé pendant douze siècles, mais seulement pendant six, la mort de Marie, dans la liturgie romaine. De même, nous ne dirions plus aujourd'hui que cette mort a été seulement "subjectivement corédemptrice" (*ibid.*) mais inclinerions plutôt à penser que son oblation a été une participation à la Rédemption objective. Les mêmes corrections devraient être faites dans notre volume "*Cœur de Marie, Cœur de l'Église*", Paris, 1967, p. 84.

² Ainsi que le dit John P. O'CONNELL, *Marian Studies*, 8 (1957) 141.

³ Malgré la nécessité d'une étude plus approfondie pour justifier une telle affirmation, c'est déjà ce que semble impliquer la conclusion atteinte par A. C. RUSH, C.S.S.R., "Mary in the Apocrypha of the NT", *Mariology*, Juniper B. Carol Ed., Milwaukee, 1955, t. I, p. 170: "The *Transitus Mariae* literature, then, takes for granted that Mary died. It also adduces reasons for her death. Among these reasons we find the universality of death, the conformity of Mary to Christ, and the reality of Mary with the consequent reality of the redemptive work of Christ". Incontestablement, les deux dernières raisons montrent la connexion du fait historique de la mort de Marie avec les mystères fondamentaux de la Rédemption et autorisent à dire que, pour les apocryphes, il s'agit aussi d'un fait dogmatique. Le même auteur est revenu sur ce sujet dans un article de l'*American Ecclesiastical Review* - vol. 142 (1960) 257-266 dont le titre même est une citation de l'écrit apocryphe du PS.-Evodius: "*mors Mariae, vita eterna*", cf. p. 264, notes 50 et 51.

⁴ Cf. Mgr J. HAMER, O.P. "La terminologie ecclésiologique de Vatican II et les ministères protestants", *DC* 68 (1971) 628: "Le (II^e) Concile du Vatican a mis en relief le caractère ecclésial des communautés protestantes, mais nulle part il ne les a reconnues ni explicitement ni implicitement comme Églises . . . Il n'a, par exemple, pas dit que *seules*

l'Église romaine et à celle-ci¹. De ce point de vue, il faut aussi souligner que le silence actuel de la liturgie latine sur la mort de Marie n'a aucune signification doctrinale négative².

Rien ne s'oppose, par conséquent, notamment du point de vue du témoignage des Pères de l'Église et des liturgies de l'époque patristique, à ce que l'Église vienne à célébrer à nouveau explicitement, dans le rite latin, le mystère de la mort de Marie comme son ensevelissement, comme elle n'a jamais cessé de la faire et le fait toujours aujourd'hui dans ses rites orientaux.

En attendant ce jour, nous pensons que les prêtres et les fidèles du rite latin, soucieux de communion avec l'Église d'Ambroise, d'Augustin, de Jean Damascène comme avec les Églises orientales d'aujourd'hui, pourront exalter le mystère de la mort de l'Immaculée Mère, virginale et incorruptible, du Dieu Sauveur en célébrant, le 14 août au matin, la messe pour obtenir la grâce d'une mort sainte à l'image de celle de Marie et en entendant le soit, au cours de la synaxe eucharistique de la vigile de l'Assomption, des homélies dédiées à la mise en relief de cette "mort très paisible"³, "holocauste de suavité"⁴, suivant la belle expression de saint François de Sales. Cela préparerait les fidèles soit à l'institution d'une fête de la Dormition précédant l'Assomption, soit plutôt à la reconnaissance explicite de l'inclusion de la mort de Marie dans le mystère célébré lors de la fête de l'Assomption⁵, s'il plaît à Dieu et à l'Église.

les communautés qui ont gardé le sacrement de l'Ordre et une Eucharistie valides portent légitimement le nom d'Églises. Mais il n'a pas dit davantage que des communautés qui ne réalisent pas ces deux conditions peuvent à bon droit porter le nom d'Église. Le Concile, sur ce point, s'est abstenu et a adopté un vocabulaire qui ne limite pas le débat des théologiens mais n'en préjuge pas non plus".

¹ Cf. Dom G. FRÉNAUD, O.S.B., "La portée doctrinale de la liturgie mariale", *Cahiers marials* 2 (1958) 306-308 et B. DE MARGERIE, S.J., "La maternité spirituelle de Marie dans les Liturgies", *Eph. Mar.* 1974.

² Cf. J. P. O'CONNELL, *op. cit.* (p. 231 n. 2) p. 135-138.

³ Saint JEAN DAMASCÈNE, *Hom. I in Dorm.*, PG 96, 715.

⁴ Saint FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, VII, ch. 13 et 14.

⁵ Cf. J. A. DE ALDAMA, S.J., "La muerte en el concepto integra de la Asunción", *Estudios Marianos* IX, 1950, 229-230: l'A. montre, à l'aide de plusieurs citations, qu'aux yeux de la théologie classique la mort fait partie du concept intégral du mystère de l'Assomption; le P. Jugie lui-même a reconnu ce fait: *Année Théologique* 11, 1951, 101-102. Voir la note suivante.

L'Esprit-Saint, qui n'a pas cessé de faire célébrer, depuis le v^e siècle, la mémoire de la mort de la Mère de Dieu¹ par la liturgie de nombreuses Églises au sein de l'Église universelle, ne semble-t-il pas orienter les fidèles dans ce sens? Comment ne pas citer ici la touchante cérémonie, très spontanée, dont l'auteur de cette étude a lui-même été le témoin ému dans une chapelle de carmélites mexicaines, à Mexico, le 14 août 1972? Les moniales, comme saint Jean Damascène et les fidèles de l'Église grecque orthodoxe de Jérusalem, étaient agenouillées autour d'une sorte de lit funèbre de la Vierge Mère de Dieu, sollicitant sa bénédiction et récitant ces vers touchants que nous citerons en espagnol:

9. "... Ya que no me llevas
En tu compañía,
Escucha mis ruegos,
Oh Dulce María.

14. Oh Madre amorosa
De hablarte ya dejo,
Ay de mí, triste infeliz!
Cuan triste me quedo.

¹ On peut même soutenir que la fête de la mort de Marie a été, historiquement, la toute première célébration liturgique de la Mère de Dieu (du moins si l'on fait abstraction de sa mention dans le canon): si E. Cothenet écrit (*Maria*, Paris, 1961, t. VI, p. 145): "Dès la fin du iv^e siècle existait à Jérusalem une fête mariale, la "Mémoire de la Mère de Dieu": à cause du sens liturgique de "mémoire" (mnémè), anniversaire de la mort des martyrs, cette fête allait bientôt devenir la commémoration de la dormition de Marie", marquant ainsi qu'il hésite encore quant à l'identification proposée, que Dom Capelle semble refuser (*Maria*, t. I, Paris, 1949, p. 221-225). G. Giamberardini, O.F.M., paraît avoir justifié de manière solide et convaincante cette thèse du caractère primitif de la fête de la mort de Marie: il suffit pour cela de comparer le vocabulaire qui désigne la fête du 15 août et celui des fêtes des autres saints: les mots "*memoria, natalis, dormitio, mors*", et même le mot "*assumptio*" désignent toujours la même réalité du passage de la terre au ciel. L'auteur cite de nombreux textes à son appui, notamment celui-ci de Grégoire de Tours: "Cum anniversarius assumptionis ejus dies cum summo celebaretur honore," à propos de la mort de S. Avit (*De gloria Confessorum*, PL 71, 901). Voir le détail de la démonstration tentée par G. Giamberardini dans son étude sur "La Teologia assunzionistica nella Chiesa Egiziana", Actes du Congrès de Jérusalem (cf. note 2 p. 230), p. 108-111. Giamberardini cite même un texte antérieur de Capelle admettant en 1926 que la primitive "*festivitas Mariae*" commémorait la mort de Marie. Nous pouvons donc dire avec S. J. Bonano, C.M.F.: "Between the end of the 4th and the beginning of the 5th centuries a feast of Mary was celebrated in the East under the title "Memory of Holy Mary", the object of which was her death, for the same term "Memoria" is used by the Church to commemorate the death of the Martyrs. This primitive feast may have been for many churches the origin of the feast of Mary's death-Assumption" (*Eph. Mar.* 8, 1958, 435).

- | | |
|---|--|
| 10. Dame vida santa
Empleada en servir
A ti, oh Madre, y verte
Antes de morir. | 15. Adiós, Madre Linda,
Mi encanto, mi anhelo.
Llévame a la gloria,
Y allá nos veremos. |
| 11. Ya la hora es llegada,
Ay, Ay, qué dolor !
Que espira mi Madre,
Que se va mi amor. | 16. Ay Angeles santos,
Ya me habéis dejado
Huérfana, sin Madre
Y os la habéis llevado ! |
| 12. No te he de dejar
Mi Madre y Señora,
Si no me bendice
Tu mano en esta hora. | 17. Mas, pues, la podéis
Decidla que muero,
Por amarla mucho,
Y que verla espero. |
| 13. Como otro Jacob
Hemos de luchar,
Si no me bendices
No te he de dejar. | 18. Avecillas tiernas
Venid a cantar,
Que el llanto me impide.
No puedo acabar. |

Entre deux strophes, les moniales répétaient la strophe-refrain:

Adiós embeleso
De mi corazón.
No nos dejes, Madre,
Sin tu bendición !

On ne saurait refuser de voir en une telle cérémonie¹ une réponse aimante et aimable, en style carmélitain, de cette communauté à la mort

¹ Décrite en un livre anonyme, sans doute rare aujourd'hui, "*Gradas ó Ejercicios Marianos para prepararse a una dulce y santa muerte por medio de la devoción al tránsito y asunción gloriosa de María Santísima*", Mexico, 1860, (réédition d'un volume déjà publié avec approbation ecclésiastique en 1839) p. 158-162. L'auteur anonyme fait allusion à saint Jean Damascène et à la Vénérable Marie d'Agréda qui, dans sa *Mística Ciudad de Dios*, Barcelona, 1912, III^e partie, t. IV, 744-745, p. 638-640, met sur les lèvres de la Vierge une promesse, en faveur de tous ceux qui pratiqueront la dévotion à son bienheureux "transitus", d'aide spéciale à l'heure de la mort. Ce trait se retrouve dans la littérature apocryphe (cf. *María*, t. V, p. 956-958; t. VI, p. 128). Nous pourrions ajouter ici que nos développements antérieurs sur l'ultime oblation, par Marie, de sa mort comme moment suprême de sa maternité spirituelle, à la lumière de saint Augustin et de Vatican II, rejoignent en fait les intuitions de la littérature apocryphe. Citons ce texte du Ps.

Au-delà du fait, le sens

d'amour de la Vierge Immaculée. Nous ne savons pas s'il s'agit d'un cas isolé ou si l'ensemble des Carmels dans le monde pratique des paraliturgies analogues.

Comment ne pas souhaiter, comment ne pas demander que le rite latin de l'Église universelle, en continuité avec la pensée des deux grands docteurs et Pères de l'antiquité latine, Ambroise et Augustin, en harmonie avec saint Jean Damascène et l'ensemble unanime des rites orientaux, retrouve le chemin de la tombe glorieuse et vivifiante de la Mère de Dieu dans son itinéraire vers la vie éternelle? Comment ne pas désirer que les fidèles du rite latin voient ainsi plus nettement, dans le mystère de la mort vivifiante de leur Mère, une médiation salvifique entre leur propre mort en Adam (I Cor 15,22) et leur vie dans la mort du Christ Rédempteur? Qu'ils chantent avec les Chaldéens *Marie admirable dans sa vie mortelle, stupéfiante dans sa mort vivifiante*¹? Suivant le mot du Ps. Augustin², théologien de l'Assomption,

si la mort de tous les saints est précieuse, celle de Marie est la plus précieuse qui soit; car une grâce insigne l'a accompagnée, celle de sa véritable maternité divine.

Bertrand de MARGERIE, S.J.

Jean l'Évangéliste présenté par Jugie (*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Cité du Vatican 1944, p. 118): "Le Sauveur lui annonce que son corps va être transporté dans le Paradis, tandis que son âme sera reçue dans les cieus, dans les trésors du Père. Marie demande alors à son Fils de bénir les hommes et d'exaucer quiconque le priera en se réclamant d'elle. Jésus lui répond: "Toute âme qui invoquera ton nom ne sera pas confondue mais trouvera miséricorde, consolation et assistance en cette vie et en l'autre devant mon Père qui est dans les cieus". Nous pouvons dire, à cette lumière, que l'époque patristique connaissait déjà, sur le plan spirituel, la puissance de l'intercession de Marie mourante en faveur du genre humain, ou, pour être plus bref et moins exact, la mort de Marie comme moment suprême de sa maternité spirituelle.

¹ Dom GUÉRANGER, *L'Année Liturgique*, vol. 4, le 15 août; cf. S. J. BONANO, *Eph. Mar.* 8 (1959) 436. L'expression de "thanatos zôtikos" (mors vitalis) ou "zoëphoros" (porteuse de vie) est utilisée par saint Jean Damascène (*Homélie sur la Dormition* II, 2) précisément pour marquer qu'à la différence de la mort naturelle, celle de Marie n'aboutit pour son corps ni à la dissolution ni à la corruption. Ce point de vue a été heureusement souligné par Scheeben, *Dogmatik*, V 2, 1745-1746.

² Ps.-AUGUSTIN, *Liber de Assumptione*, PL 40, 1147.

