

Supplément au SOP n° 101, septembre-octobre 1985

MARIE, MERE DE DIEU

conférence donnée par Elisabeth BEHR-SIGEL
au Colloque oecuménique international
organisé par le Centre d'études oecuméniques de Strasbourg
et la Fédération luthérienne mondiale
sur le thème
"Marie et la place des femmes dans l'Eglise",
le 2 juillet 1985 à Strasbourg

Document 101.C

L'ATTITUDE DE L'EGLISE ORTHODOXE
A L'EGARD DU MYSTERE MARIAL

Le chrétien occidental, catholique ou protestant, qui pénètre dans une église orthodoxe, qui y assiste à une célébration liturgique, ne manque pas d'être frappé par les manifestations d'une très vive piété mariale.

Invoquée comme Theotokos, Mère ou littéralement Génitrice de Dieu - celle qui met Dieu au monde - Marie est partout présente. Son nom parcourt la prière. Des cierges brûlent devant ses icônes, plus nombreux parfois que devant celles du Christ. Cependant Marie n'est presque jamais représentée sans son Fils dont elle est inséparable. L'icône de la Theotokos désigne essentiellement l'Incarnation du Verbe Divin.

Non seulement aux fêtes qui lui sont consacrées - l'Annonciation, la Dormition (il y en a plusieurs autres) - mais au cours de chaque liturgie, dans la Prière des Heures, aux grandes fêtes qui évoquent les principales étapes de l'histoire du Salut - Noël, Pâques, l'Ascension, Pentecôte - la Mère de Dieu, la Vierge Marie est toujours solennellement nommée. "Par la prière de ta Sainte Mère, sauve-nous" : cette prière adressée au Christ, traverse toute la liturgie orthodoxe.

Une des expressions les plus fortes de cette piété mariale est l'Acathiste (du verbe kathizomai qui signifie "être assis", avec a privatif). C'est un long poème marial lu ou chanté aux Matinées du samedi (célébrées le vendredi soir) de la 5ème semaine du carême pascal : une glorification de la Mère de Dieu que l'on est censé écouter debout.

Avec l'exubérance lyrique de la glorification liturgique de Marie, dans l'Eglise orthodoxe, contraste la sobriété des énoncés dogmatiques la concernant. Hormis ce qui, sur la base des récits évangéliques, est dit dans le Symbole de foi de Nicée-Constantinople de la naissance du Fils de Dieu "du Saint Esprit et de la Vierge Marie" et le titre de Theotokos officiellement donné à la Mère de Jésus par le Concile oecuménique d'Ephèse (3ème concile oecuménique, tenu en 431), rien n'est dogmatiquement affirmé au sujet de Marie par l'Eglise orthodoxe depuis l'époque patristique.

Ainsi l'Orthodoxie n'a-t-elle pas connu de "développement dogmatique", dans le domaine de la théologie mariale, tel qu'on le constate dans la sphère de l'Eglise catholique romaine. Pas de nouveaux dogmes tels ceux de l'Immaculée Conception et de l'Assomption proclamés par Rome au 19ème et au 20ème siècles. Pas de développement non plus d'une mariologie systématique donnant lieu à d'innombrables ouvrages. Dans les exposés de la foi de l'Eglise orthodoxe, tel l'ouvrage désormais classique du Père Serge Boulgakov, "L'Orthodoxie", la mariologie tient une place modeste : quelques pages au début d'un chapitre sur le culte des saints.

Il faut noter cependant que la mariologie orthodoxe a connu un renouveau créatif dans la pensée religieuse russe du début du

XXème siècle. La mariologie y est interprétée en fonction du thème de la Sophia - Sagesse divine, vision du monde et de l'humanité en Dieu - dont Marie serait, en quelque sorte, la personnification, le coeur terrestre. De ce courant sophiologique, introduit dans la pensée religieuse russe par le philosophe Vladimir Soloviev, le père Serge Boulgakov, auteur de l'ouvrage cité, est le représentant le mieux connu en Occident, grâce à la traduction d'une partie de ses oeuvres (1). Penseur génial, sorte d'Origène moderne, il s'est efforcé d'intégrer à la mariologie orthodoxe classique les intuitions de son maître à penser Vladimir Soloviev.

Ainsi, contrastant avec la dogmatisation de la dévotion mariale dans la sphère catholique romaine - dogmatisation qui en précise le sens mais provoque aussi des réactions négatives de rejet, on constate la paisible persistance dans l'Eglise orthodoxe, d'une piété mariale traditionnelle ancrée, comme nous le verrons, dans la christologie et essentiellement véhiculée par la poésie liturgique. Ce traditionalisme n'exclut pas des tentatives de repensée créative. Mais elles ne donnent pas lieu à des formulations dogmatiques nouvelles. Avec la concision de l'unique dogme marial concentré dans le titre de "Mère de Dieu", contraste par ailleurs, à l'intérieur même de l'Orthodoxie, la richesse parfois exubérante de l'expression liturgique de la dévotion mariale.

L'attitude de l'Eglise orthodoxe à l'égard du mystère marial paraît donc différente à la fois de celle de l'Eglise catholique romaine (dont elle est cependant proche) et de l'attitude protestante la plus commune : ni dogmatisation contraignante s'accompagnant d'une élaboration intellectuelle poussée, ni rejet ou occultation. Ancrée dans un dogme dont l'intentionnalité est christologique, la piété mariale orthodoxe s'épanouit dans la prière liturgique, s'y exprimant sous forme de symboles poétiques proposés - non imposés - à une méditation qui en sonde le sens, en découvre progressivement la richesse des significations.

Dans le modelage de ces attitudes différentes, l'histoire et les influences culturelles ont certainement joué un rôle. Cependant quelque chose de plus fondamental s'y révèle également.

Mon intention n'est pas de systématiser ces oppositions. En leur intention positive, des approches différentes peuvent comporter chacune sa part de vérité qu'il s'agit de discerner, de rassembler dans la plénitude catholique - kat'holon - à laquelle nous tendons.

En vue de cette réconciliation exigeante qui ne peut être que le fruit d'un approfondissement commun, je commencerai par rappeler la signification christologique du titre de Theotokos, Mère de Dieu, donné à Marie dans les Actes du 3ème Concile oecuménique. Il enracine la parole sur Marie dans le tuf de la parole évangélique sur son Fils, dans la proclamation lapidaire fondamentale : Iesous Christos Kyrios.

J'essaierai ensuite de montrer comment tout ce qui est dit de Marie dans la prière liturgique des Eglises de rite byzantin se rattache organiquement à cette donnée de base, tout en laissant une part de liberté à l'interprétation et à l'appropriation à la fois personnelle et communautaire du mystère, selon les temps et les lieux. Ainsi une lumière pourrait aussi émaner de ce mystère,

éclairant nos recherches actuelles sur l'image de la femme, véhiculée par l'enseignement de l'Eglise et, au-delà, sur la place du principe féminin dans l'histoire du Salut.

II

LE TITRE DE THEOTOKOS APPLIQUE A LA MERE DE JESUS. SA SIGNIFICATION CHRISTOLOGIQUE AU CONCILE OECUMENIQUE D'EPHESE

L'application du titre de Theotokos à Marie est ancienne et ses origines sont obscures. On trouve le terme sur un papyrus qui date probablement de la fin du 3ème siècle. Il est possible que l'antique prière "Sous ta protection je me réfugie, ô Mère de Dieu..." date de cette époque. Après le 1er concile de Nicée (325) les témoignages de l'emploi du titre de Theotokos pour désigner Marie abondent et cela dans différents camps théologiques. On trouve l'expression même chez des Ariens. Elle ne semble donc pas avoir de sens théologique très précis. Sa connotation est plutôt affective et dévotionnelle. Le titre Theotokos donné à Marie n'acquiert sa véritable signification théologique et spirituelle que dans le contexte des débats qui précèdent le concile oecuménique d'Ephèse (431), dont celui-ci, au confluent d'une dévotion populaire et d'un problème théologique majeur, est le lieu.

En apparence il semble s'agir d'un problème théologique très abstrait. Mais l'enjeu véritable est existentiel. Comme l'écrit le père Georges Florovsky, l'un des grands théologiens orthodoxes de l'époque contemporaine, il s'agit de "l'incarnation du Verbe en tant que salut" (2).

Après les conciles oecuméniques de Nicée I (325) et de Constantinople I (381) l'intérêt des théologiens s'est déplacé du problème trinitaire au problème christologique. Il s'agit cependant toujours du scandale que représente, du point de vue de la philosophie, l'incarnation de Dieu. A Nicée l'interrogation naissait d'en-bas : comment cet homme Jésus peut-il être Dieu ? A Ephèse, elle part d'en-haut : comment le Fils de Dieu, le Verbe Divin est-il devenu Jésus ? Au sein de la "grande Eglise" on ne met plus en doute la vraie divinité du Christ affirmée à Nicée face aux Ariens, ni la vraie humanité du Christ affirmée face aux Docètes.

Mais la question se pose : comment doit-on comprendre l'unité de celui qui est constitué de deux natures ou de deux êtres parfaits ou complets, dont on dit qu'il est à la fois Dieu et homme ? Elaborée par les Cappadociens dans le contexte du débat trinitaire, la distinction entre ousia et hypostasis, substance et personne, n'est pas encore clairement appliquée à la christologie. De là des controverses qui se cristallisent autour du titre de Theotokos, Mère de Dieu, conféré à Marie en particulier dans les milieux monastiques.

Les protagonistes de la discussion sont, comme on sait, deux théologiens éminents : le patriarche de Constantinople, Nestorius, et le patriarche d'Alexandrie, Cyrille. Le premier est issu de l'Ecole théologique d'Antioche qui a le souci de ne pas laisser l'humanité du Christ se dissoudre dans sa divinité. Pour cela, pense Nestorius, il faut avoir soin de distinguer dans le Dieu incarné ce qui appartient à la divinité et ce qui appartient à l'humanité sans

nier)
 aller toutefois jusqu'à leur conjonction dans le Sauveur. Le terme-clé "conjonction" - sunapheia - indique qu'il y a union mais non cet échange vital que désignent le terme tiré du grec perichorèse ou le latin circumincessio. Mais parler de conjonction, n'est-ce pas, par le biais, introduire la division en Christ ?

Mis en cause, Nestorius reconnaît que la conjonction des deux natures s'exprime dans un prosopon commun. Que signifie exactement pour lui ce mot ? Visage, individu, personne ? En fait, Nestorius est très proche de la séparation en Christ entre le Logos divin et l'homme Jésus assumé par le Logos. Jésus pour lui est une individualité humaine assumée par la Divinité qui trouve en lui un temple parfaitement adapté. Il y a en Christ symétrie du divin et de l'humain juxtaposés mais sans communication des idiomes. Ceci qu'il s'agisse de la naissance, de la souffrance et de la mort d'un sujet humain ou de la transfiguration de la chair par la communication de la vie divine (3). Il en résulte que l'on ne saurait appeler la Mère de Jésus Theotokos, Mère de Dieu. Elle ne peut être que Christotokos c'est-à-dire Mère, tout au plus, de ce prosopon commun qui provient de la conjonction du Logos éternel et d'une individualité humaine mortelle.

L'adversaire de Nestorius, Cyrille d'Alexandrie, homme très passionné, apparaît comme une personnalité discutable. Son vocabulaire comme celui de Nestorius manque de précision. Cependant par le mouvement profond de sa pensée, Cyrille se situe dans la ligne d'Athanase et des grands Cappadociens, qui est la ligne même de l'Orthodoxie. Le titre de Theotokos appliqué à la Mère de Jésus est pour lui le signe et la pierre d'angle d'une saine christologie comme le dit, dans un langage qui n'est plus le nôtre, une de ses lettres proclamées à Ephèse, au terme d'un débat houleux et parfois confus, expression juste de la foi de l'Eglise. Je n'en citerai qu'un passage significatif :

"... Nous confessons un seul Christ et un seul Seigneur non pas en adorant un homme avec le Verbe, pour ne pas introduire le soupçon d'une division en disant "avec". Mais nous adorons un Seul et Même... Voilà ce qu'enseigne partout la foi orthodoxe, voilà ce que nous trouvons dans l'enseignement des Pères. C'est pourquoi ils ont osé appeler Theotokos la Vierge sainte, non que la Nature du Verbe, sa divinité ait pris de la Vierge le principe de son existence mais puisque d'elle est né ce saint corps animé d'une âme raisonnable auquel le Verbe s'est uni selon l'hypostase".

De la gangue d'un langage dont certaines expressions restent ambiguës (elles ne deviennent orthodoxes que dans l'interprétation qu'en donne le concile de Chalcédoine) il s'agit de dégager l'intentionnalité essentielle, christologique, normative pour la foi de l'Eglise, du titre de Theotokos appliqué dans ce texte à Marie. On peut dans un langage plus actuel l'explicitier ainsi : Le Fils monogène du Père, incarné dans Notre Seigneur Jésus-Christ est l'unique sujet non seulement de sa divinité mais aussi de son humanité. Il n'y a pas deux êtres séparés en Christ, pas davantage un être mixte mais un homme parfait qui l'est parce que le Fils de Dieu s'est fait Fils de Marie sans cesser d'être Dieu. Dieu qui est ensemble le suprêmement Autre et Amour sans limites - franchissant l'abîme de sa propre transcendance - assume avec sa créature un rapport d'identité personnelle qui respecte l'altérité de celle-ci. Il se fait le même sans cesser d'être l'Autre et sans que l'autre se dissolve en lui.

C'est en ce rapport qui dépasse toute intelligence, rapport instauré et offert par Dieu mais accepté par l'humanité en la personne de Marie que se trouve la racine du Salut et de la création nouvelle.

S'indignant de prédications qui appliquaient à Marie le titre de Theotokos, Nestorius écrivait à un partisan de Cyrille d'Alexandrie, Proclus de Cyzique : "C'est une chose de dire que Dieu qui est le Verbe du Père s'est joint au Fils de Marie (...) et une autre d'affirmer que la Déité a eu besoin de naître au terme de neuf mois" (4). Scandale, en effet, pour des esprits éclairés, qu'une telle affirmation ! Mais n'est-elle pas dans la logique de la foi qui transcende les logiques humaines ? Tel est le sens de la réplique de Proclus : "Si Dieu n'était pas né d'une femme, il ne serait pas mort. Et s'il n'était pas mort, il n'aurait pas vaincu celui qui a le pouvoir de la mort" (5).

"Ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri et ce qui est uni à Dieu est sauvé", écrit Grégoire de Nazianze résumant la sotériologie des Pères de l'Eglise. "Le Christ, c'est Dieu tout entier qui sauve l'homme tout entier", dira plus tard Maxime le Confesseur. Dieu sauve l'homme en s'enhypostasiant dans une existence humaine individuelle assumant, hormis le péché, toutes ses caractéristiques propres dont la principale est la temporalité : le fait, en l'état déchu de l'humanité, de naître et de mourir, de naître pour mourir.

Mais c'est précisément en cette kénose, en cet abaissement ineffable que se trouve la racine de la rédemption et de la glorification de l'humanité. Dieu en naissant d'une femme se rend vulnérable et mortel. La grotte où naît Jésus, préfigurant le tombeau, est peinte en couleurs sombres sur l'icône orthodoxe traditionnelle de la Nativité. C'est "par la mort" - par sa mort - que "le Christ a terrassé la mort, donnant la vie à ceux qui sont dans les tombeaux", comme le chante la liturgie pascale byzantine. Ainsi le nom de Theotokos donné à Marie invite à contempler tout le mystère du Dieu philanthropos qui "lorsque vint la plénitude des temps envoya son Fils né d'une femme, sujet de la loi, pour racheter les sujets de la loi et faire de nous des fils adoptifs" (Gal. 4, 4-5).

Saluée avec enthousiasme par le peuple et, en particulier par les femmes, la proclamation d'Ephèse ouvre largement la porte à la glorification de Marie dans l'Eglise, une glorification où les savants furent souvent précédés par les simples. En même temps, ancrant la mariologie dans la christologie, faisant du titre de "Mère de Dieu" le principal nom donné à Marie dans l'Eglise, Ephèse a fixé les limites de cette glorification, ou plutôt en a précisé le fondement et le sens : Marie est inséparable de son Fils et c'est de sa maternité, reçue de Dieu par l'Esprit Saint - maternité à la fois physique et spirituelle - qu'elle tire toute sa gloire, une gloire qui rejaillit sur nous, sur toute l'humanité dont la Mère de Dieu révèle la vocation la plus haute, mais aussi, au sein de cette humanité, sur toutes les femmes.

III

LA GLORIFICATION LITURGIQUE DE MARIE

Ainsi, tout ce qui dans l'Eglise est dit de la Mère de Dieu ne trouve son véritable sens qu'en relation avec le mystère central

du Salut : Dieu avec nous, Emmanuel. L'Eglise orthodoxe n'a pas cru nécessaire de formuler d'autres dogmes dont le but serait d'expliquer le contenu de la proclamation d'Ephèse en l'appliquant à la personne même de Marie. Tout ce qu'à partir de cette donnée fondamentale elle croit au sujet de Marie est énoncé dans le langage poétique et symbolique de la doxologie liturgique.

La fonction de ce langage n'est cependant pas purement décorative et ornementale bien qu'une certaine rhétorique n'en soit pas toujours absente. Il est beau mais sa visée essentielle n'est pas esthétique. La poésie liturgique est porteuse d'un message théologique, théoanthropologique et spirituel dont l'approfondissement peut se situer à divers niveaux. "... Les expressions exaltées de piété et de dévotion mariale (...) représentent une manière légitime et organique de mettre les concepts quelque peu abstraits de la christologie des 5ème et 6ème siècles à la portée du simple fidèle" (6). En même temps leur symbolisme laisse la voie ouverte à de nouveaux approfondissements, dans la participation à la prière commune et dans la communion des saints.

La place faite à la Mère de Dieu dans la liturgie byzantine a déjà fait l'objet d'investigations sérieuses. Dans un rapide survol, je n'en évoquerai que quelques aspects. Mes remarques n'ont aucune prétention à l'érudition scientifique (7).

Il va de soi que la glorification liturgique de Marie est liée en premier lieu au thème de l'Incarnation. Le rôle de la Mère de Dieu est souligné pour la réalisation du grand dessein de Dieu. La fête mariale par excellence, dans l'Eglise orthodoxe, est celle de l'Annonciation. Du reste, exaltation de cette annonce, le Magnificat de Marie est chanté à chaque office des Matines. Comme Noël, l'Annonciation est fête ensemble du Fils de Dieu qui se fait homme et de celle par qui advient l'humanisation du Verbe Divin, l'irruption de Dieu dans l'histoire humaine.

Le triple sens de cette fête orientée tout à la fois à la glorification de Dieu, à celle de Marie avec son Fils et dans la perspective du salut des hommes, s'exprime dans un chant des Matines de l'Annonciation : "Le Fils éternel de Dieu devient le Fils de l'homme pour que, ayant pris ce qu'il y a de moins bon, il me donne ce qu'il y a de meilleur. Jadis Adam fut trompé : voulant devenir Dieu, il ne le devint pas ; mais Dieu devient homme pour rendre Adam Dieu. Que la créature se réjouisse ! Que la nature tressaille parce que l'archange se présente avec respect à la Vierge et lui lance son "réjouis-toi", salut opposé à la peine. Toi qui, poussé par ton coeur plein de pitié, t'es fait homme, gloire à Toi !"

La glorification de Marie est fondamentalement glorification du Dieu miséricordieux, ami de l'homme, qui aime tellement sa créature qu'il s'anéantit pour elle. L'incarnation est reprise de l'oeuvre bonne de la création que le péché d'Adam a détourné de sa fin. Sa signification est universelle, cosmique.

Ainsi la fête de l'Annonciation telle qu'elle est célébrée dans le rite byzantin, possède d'une façon évidente une triple, voire quadruple signification : théologique, anthropologique, sotériologique, enfin proprement mariologique. Concernant sa personne,

Marie n'est jamais considérée seule, en dehors de sa vocation spécifique dans l'histoire du salut, une histoire dont le Dieu Un en Trois Personnes est le véritable acteur, mais à laquelle, en la personne de Marie, il associe sa créature.

Célébrant avec émerveillement celle qui est appelée à "contenir Celui que rien ne peut contenir", l'hymnographe appelle la communauté des fidèles à se tourner vers le Dieu Amour qui s'abaisse ineffablement, se faisant homme pour que l'humanité puisse réaliser la vocation pour laquelle elle a été créée : devenir participante de la vie divine. À la joie suscitée par l'annonce de la réalisation de ce dessein, toutes les créatures sont appelées à s'unir :

"Que les cieux se réjouissent, que la terre soit transportée de joie car le Fils coéternel, sans commencement comme son Père, pris de pitié et de compassion pour les hommes, s'anéantit lui-même et vient habiter un sein virginal sanctifié par l'Esprit. O merveille ! Dieu parmi les hommes, Celui que rien ne peut contenir, dans le sein d'une femme, l'Eternel dans le temps et, ce qui dépasse toute intelligence, sa conception sans semence et son anéantissement ineffable (...) Dieu s'anéantit, s'incarne, s'assimile à la créature lorsque l'ange annonce sa conception à la Vierge : "Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi !", lui qui est miséricorde sans limites" (Stichères des Laudes de l'Annonciation).

Marie, dans cette perspective, n'est pas une déesse représentant la douceur féminine, à côté ou face à un Dieu viril redoutable. Elle représente l'humanité associée, dans la personne d'une femme, d'une mère humaine, à l'accomplissement du dessein divin d'amour. En cette femme, en cette mère fécondée et sanctifiée par l'Esprit, l'Agapé divine prend corps.

La conception virginale n'élève pas Marie au-dessus de l'humanité dont, selon la conception orthodoxe souvent soulignée, elle reste solidaire. Sa maternité virginale signifie que l'initiative du salut appartient au Seigneur dont l'irruption dans l'histoire transcende les lois de la nature humaine déchue, sans toutefois anéantir la créature. La Vierge, dans le symbolisme de l'hymnographie comme dans l'iconographie byzantines est souvent présentée sous le symbole du "buisson ardent" qui brûle du feu divin sans être consumé (Ex. 3, 2).

En même temps, la conception du fils de Marie sans semence provenant de l'Adam - c'est-à-dire de l'humanité blessée par le péché - marque l'avènement d'une généalogie nouvelle dont le principe est le Fils de Dieu devenu Fils de l'Homme. Elle relie ceux qui croient en lui, "qui ne sont pas nés de la chair, ni de la volonté d'un homme" (Jn 1, 13) à leur véritable Père, au "Père qui est dans les cieux".

Théocentrique, christocentrique, toujours située dans la perspective de l'histoire du salut, la glorification liturgique de la Mère de Dieu la concerne pourtant aussi personnellement, c'est-à-dire en tant que personne douée de liberté. Marie n'est pas un instrument passif. Elle n'est pas seulement le sein par lequel transite le Verbe qui se fait chair. Sa seule gloire ne consiste pas dans le fait d'avoir allaité le Fils de Dieu. En la fête de l'Annonciation, comme à toutes les grandes fêtes mariales, l'Eglise orthodoxe propose comme lecture, reliant les deux textes l'un à

l'autre, Luc 10, 38-42 et Luc 11, 27-28. Elle explicite ainsi en quoi consiste pour elle la "bonne part" de Marie qui nous autorise à la nommer "bienheureuse".

Comme Marie de Béthanie, assise aux pieds du Seigneur et écoutant sa parole, Marie de Nazareth a reçu avec foi la Parole de Dieu que lui apportait l'ange. C'est à cause de son accueil dans la foi de la Parole que celle-ci a pris chair en elle, prenant d'elle son humanité. Par l'engagement libre de sa foi, Marie, fille de Sion, fille d'Abraham le croyant, participe à la réalisation du projet de Dieu.

Entièrement dans la ligne de cette interprétation, l'hymnographie de l'Annonciation insiste sur le consentement de Marie, condition indispensable de l'incarnation, qui fait d'elle, à cause de sa foi, la première collaboratrice de Dieu. Tel est le sens des louanges qui lui sont adressées par la bouche de l'ange : "Salut, par qui la joie brillera. Salut, réconciliation d'Adam tombé. Salut, consolation des larmes d'Eve" (6ème ode de Matines).

La participation de l'humble servante à l'oeuvre de Dieu est celle d'une liberté créée selon la synergie mystérieuse de la volonté divine et de la volonté humaine chère à la pensée chrétienne orientale. Il faudrait citer ici toute l'homélie de Nicolas Cabasilas dont voici un passage significatif :

"Dieu revêtit l'homme, et la Vierge devint Mère du Créateur. Dieu ne prévint pas Adam quand il voulut tirer Eve de son côté : mais il le priva de sentiment, tandis qu'il commença par avertir la Vierge, et attendit son acte de foi, avant d'accomplir son oeuvre. A la création d'Adam, il s'adresse à son Fils : "Faisons l'homme", dit-il ; mais lorsqu'il fallut introduire dans le monde, comme dit Saint Paul, cet admirable conseiller, son Fils premier-né, et former le second Adam, il fait participer la Vierge à son dessein. Et cette grave décision, comme dit Isaïe, Dieu la prononça, et la Vierge la ratifia : l'Incarnation du Verbe ne fut pas seulement l'oeuvre du Père, de sa Vertu et de l'Esprit, le Père décidant, l'Esprit survenant, la vertu du Père couvrant la Vierge de son ombre ; mais elle fut aussi l'oeuvre de la volonté et de la foi de la Vierge. De même que, sans ces trois, un tel dessein ne pouvait s'opérer, de même, sans le consentement et la foi de l'Immaculée, le conseil divin ne pouvait se réaliser...

"Quand Dieu a instruit de la sorte et persuadé la Vierge, il fait d'elle sa Mère et emprunte la chair d'une femme consciente et consentante, pour que, de même qu'il a été conçu parce qu'il l'a voulu, de même Marie conçut de sa propre volonté et devint mère par une libre adhésion ; pour qu'admise à participer aux plans de Dieu, elle ne fût pas un simple instrument passif, entre les mains de l'artiste, mais qu'elle s'offrit d'elle-même et devint la coopératrice de Dieu pour la providence du genre humain, associée ainsi à la gloire qui devait en résulter.

"Fuis, de même que le Sauveur n'était pas homme et près de l'homme seulement par la chair, mais aussi par l'âme, l'intelligence et la volonté, et tout ce qui est de l'homme, de même il devait avoir une mère parfaite, qui préparait sa naissance non seulement par le corps, mais aussi par l'esprit, la volonté et par tout son être, et qu'ainsi la Vierge devint mère de corps et d'âme,

et apportât tout l'homme à l'ineffable enfantement" (extrait d'une homélie de Nicolas Cabasilas, voir référence note 30).

Débordant sa personne, le consentement de Marie est celui de l'humanité tout entière, du moins en désir et en espérance. Ainsi le chante l'Eglise à Noël : "O Christ, que pouvons-nous t'offrir en signe de gratitude, toi, venu sur terre en notre humanité ? Chacune de tes créatures exprime son action de grâces, les anges t'apportant leur chant, le ciel une étoile, les mages leurs cadeaux, les bergers leur émerveillement, la terre une grotte, et nous, la Mère Vierge".

C'est à partir et autour de cette donnée fondamentale, la participation selon la Grâce, de Marie et, en elle, de l'humanité, à l'oeuvre de salut, à l'incarnation du Fils de Dieu, que s'organisent d'autres aspects de la glorification liturgique.

Commémorant la Présentation de Jésus au Temple (appelée aussi Sainte Rencontre) l'Eglise chante, associant Jésus et Marie : "Allons nous aussi (...) à la rencontre du Christ et accueillons-le. Ornez votre chambre (...) et accueillez Marie, la porte du ciel".

Ainsi les fidèles sont appelés à accueillir, comme Siméon et Anne, ensemble la mère et l'enfant. Cela veut dire aussi : accueillir l'enfant qui est le Fils de Dieu selon l'esprit de foi et d'humilité de Marie.

L'Evangile de la fête rappelle la prophétie de Siméon disant à Marie : "un glaive te transpercera l'âme" (Lc 2, 35). Dans ces paroles, l'Eglise orthodoxe discerne le mystère de la participation de la Mère et, avec elle, des croyants à la Passion du Christ. Marie de laquelle le Dieu-Homme naît dans la grotte de Bethléem (dont l'obscurité annonce déjà le tombeau) sera présente aussi à la Passion, à la Croix. Elle est la Compatissante par excellence, celle qui intériorise la Passion de son Fils, qui la partage spirituellement.

Ce thème de la "Compassion" de la Mère de Dieu s'exprime avec une intensité poignante pendant les offices des trois derniers jours de la Semaine Sainte, dans l'hymnologie de la Mère de Dieu au pied de la Croix (Stavrotheotokia). En se lamentant sur les souffrances de son fils, elle en atteste la réalité, la réalité de l'humanité et de la Passion de l'Un de la Sainte Trinité. Mais il s'agit d'un témoignage qui est aussi participation, communion. A la suite de la Mère de Dieu, le croyant orthodoxe se sent appelé à accueillir la souffrance et la mort comme grâce d'une participation à la souffrance et à la mort du Christ. Un appel qui est particulièrement sensible dans certaines expressions de la spiritualité orthodoxe russe, dans la vénération, par exemple, des strastoterpets, de ceux qui, comme Marie, ont souffert leur "passion" personnelle, avec le Christ et en lui.

Avec l'Annonciation, l'autre grande fête mariale orthodoxe est celle de la Dormition. Recueillant une tradition apocryphe, l'hymnographie de la fête évoque d'une part, la mort naturelle de la Mère de Dieu, sur laquelle elle ne laisse planer aucun doute. D'autre part, elle laisse entendre que Marie, après sa mort, a été

mystérieusement glorifiée dans son corps. "Ouvrez larges vos portes et (...) accueillez la Mère de la lumière intarissable (...) Car en ce jour, le ciel ouvre son sein pour la recevoir (...). Les anges chantent la très sainte Dormition que nous fêtons avec foi (...) Que tout fils de la terre tressaille en esprit (...) et célèbre avec joie la vénérable assumption de la Mère de Dieu". Telles sont quelques expressions caractéristiques des offices de la fête.

Cette assumption n'a fait l'objet d'aucune définition dogmatique. Son rejet ouvert paraîtrait cependant aux orthodoxes blasphématoire. Le terme désigne une réalité "qui se situe en dehors et au-dessus de l'histoire", écrit le Moine de l'Eglise d'Orient (8). L'assumption de la Mère de Dieu a la valeur d'un "signe eschatologique" (9). En Marie, Mère de la lumière intarissable, élevée au ciel dans la mouvance de la Résurrection et de l'Ascension de Son Fils, les croyants sont appelés à contempler la glorification de la créature à la fin des temps quand tout sera accompli, quand, selon l'expression de l'apôtre Paul "Dieu sera tout en tous".

L'assumption de Marie anticipe cette fin - le telos - pour laquelle l'humanité a été créée. Elle nous y fait participer par la foi alors que nous gémissons encore dans les douleurs de l'enfantement de la création nouvelle. Elevée au ciel (à la différence du Christ qui lui s'élève lui-même vers le Père) Marie est pour nous signe d'espérance. Elle est notre "terre promise", le grand signe de la venue du royaume céleste en puissance.

Egalement fondées sur des traditions apocryphes véhiculées en particulier par le pseudo-évangile de Jacques, les fêtes de la Nativité de Marie et de sa Présentation au Temple sont pourtant porteuses d'une signification spirituelle profonde.

Selon ces traditions, Marie serait née de Joachim et d'Anne, en réponse à la prière de son père qui s'était retiré au désert, alors qu'Anne était restée longtemps stérile. Aux Vêpres de la fête sont lues des leçons de l'Ancien Testament qui dans leur interprétation typologique par l'Eglise se rapportent à Marie, la désignent: elle est l'échelle dressée entre le ciel et la terre, vue en rêve par Jacob pendant la nuit qu'il passa à Louz (Gen. 28, 10-17) ; elle est bethel, la "maison de Dieu", nom donné par Jacob à la pierre sur laquelle reposa sa tête pendant qu'il dormait. La lecture de Proverbes 9, 1-11 désigne Marie comme "la maison à sept colonnes" que s'est bâtie la Sagesse : une identification qui sera développée et approfondie par l'Ecole sophiologique russe du 19ème et 20ème siècles, de Vladimir Soloviev à Serge Boulgakov.

Comme la naissance de Samuel dans l'Ancien Testament, celle de Jean-Baptiste dans le Nouveau Testament, la naissance de Marie, nullement miraculeuse, signifie la victoire du Dieu Vivant sur la stérilité humaine. Elle est aussi considérée comme l'aboutissement d'une longue préparation, comme la réalisation des promesses faites aux "justes" de l'Ancien Testament. La prière liturgique la célèbre comme "la fleur de Jessé", "le rameau germé de sa racine". Dieu a purifié progressivement les ancêtres : une idée qui est développée à propos de la naissance de Marie par le grand théologien byzantin du 14ème siècle, Grégoire Palamas.

Dans une perspective encore plus vaste, universaliste, Marie est fille d'Eve. "La voyant", dit un texte liturgique, "Eve tres-saillie de joie et proclame bienheureuse sa fille lointaine. Ma délivrance est proche, dit-elle. C'est par elle que je serai libérée des chaînes de l'enfer".

Ici affleure le thème de Marie, nouvelle Eve, thème introduit dès le second siècle par Irénée de Lyon dans la méditation du mystère du salut. Dans la perspective de ce dernier, qui est aussi celle de la liturgie byzantine, le parallèle n'a rien d'humiliant pour Marie. Il ne fait nullement d'elle le modèle d'une obéissance passive, comme le voudrait une exégèse appauvrissante. La figure de Marie est celle d'une libératrice. Ainsi le dit Irénée : ce que la Vierge Eve lia par l'incrédulité, Marie l'a délié par la foi (10). Elle est la part d'Adam, c'est-à-dire de l'humanité totale que Dieu s'est réservée depuis l'origine des temps. Ainsi s'exprime à son sujet le grand mystique byzantin Syméon le Nouveau Théologien (11).

Tout en affirmant la sainteté de Marie depuis sa naissance, l'idée de son "immaculée conception" reste dans l'ensemble étrangère à la mariologie orthodoxe. L'Eglise orthodoxe non seulement n'a pas dogmatisé à ce sujet, mais la proclamation par le magistère romain du dogme de 1854 a suscité chez les théologiens orthodoxes des réactions négatives. Les motivations de ce refus sont probablement complexes et peut-être en partie psychologiques, liées à un réflexe anti-romain.

L'Immaculée Conception en tant qu'opinion théologique (theologoumenon) a été tolérée au sein de l'Eglise orthodoxe des temps passés et même soutenue par quelques théologiens respectables (12). On trouve sinon le terme, du moins l'expression d'une croyance très voisine chez le patriarche Photius et chez Grégoire Palamas. L'Immaculée Conception est enseignée ouvertement par le dernier patriarche de l'empire byzantin, Georges Scholarios, mort en 1456.

Aujourd'hui cependant la presque totalité des théologiens orthodoxes en refusent l'idée, considérant que, dans sa formulation par l'Eglise latine, elle est incompatible avec la pleine solidarité de Marie avec le genre humain. Ne risque-t-elle pas de faire d'elle une demi-déesse, un être intermédiaire entre la Divinité et l'humanité ? Le fond du problème réside peut-être en deux conceptions différentes des suites du péché originel (13).

La fête de la Présentation de Marie au Temple s'inspire également d'un récit de l'évangile apocryphe de Jacques. Selon la légende, Marie aurait été amenée, à l'âge de trois ans, au Temple de Jérusalem et y serait demeurée. L'Eglise orthodoxe ne se prononce pas sur l'historicité de ce fait. L'office du jour en développe, par contre, le sens spirituel à travers divers chants et lectures.

Il y a d'abord la sainteté de Marie. Cette sainteté est symboliquement signifiée par l'entrée de la petite fille au "Saint des Saints" du Temple. Effectivement, l'un des noms les plus fréquemment donnés à la Mère de Dieu, dans l'Eglise orthodoxe, est celui de Panaghia, la "Toute-Sainte". La prière la plus habituelle

que lui adressent les fidèles célèbre sa sainteté comme dépassant celle des anges :

"Toi, plus vénérable que les chérubins et plus glorieuse incomparablement que les séraphins, (...) toi, véritablement Mère de Dieu, nous t'exaltons".

En quoi consiste cette sainteté ? Sa proclamation n'est-elle pas en contradiction avec cette autre proclamation de la liturgie eucharistique adressée aux fidèles, aux prêtres comme à l'ensemble du peuple de Dieu, avant la communion : "Un seul est Saint, un seul est Seigneur, Jésus-Christ, à la gloire du Père" (I Cor. 8, 6 et Ph. 2, 11) ? La réponse à cette question se trouve peut-être dans le deuxième thème véhiculé par l'hymnographie et les lectures de la fête de la Présentation de Marie au Temple, thème de la comparaison entre le temple de pierre et le temple vivant qu'est la Mère de Dieu. Un tropaire de la fête désigne Marie comme le Temple de l'Esprit Saint : "Aujourd'hui le temple très pur est conduit dans la maison du Seigneur apportant avec elle la grâce de l'Esprit divin".

Personne humaine, imprégnée de la grâce de l'Esprit qui la couvre, la rendant capable d'enfanter le Dieu-Homme, Marie est plus sainte que le Temple de Jérusalem. Sa sainteté la situe au-delà du sacré signifié par le Temple : "C'est le temple vivant qui sanctifie le temple bâti" (14).

La théologie orthodoxe qui, dans la majorité de ses représentants, refuse le dogme de l'Immaculée Conception au sens d'exemption, en vue des mérites du Christ, du péché originel, insiste par contre sur la sanctification de Marie par la venue sur elle de l'Esprit : une première fois lors de l'Annonciation qui représente sa Pentecôte personnelle, puis, au milieu des apôtres, "des disciples et des femmes" (Act. 1, 14), en l'événement fondateur de l'Eglise. Dans cette perspective est écarté tout danger de pélagianisme, tout risque d'attribuer trop à la nature et à la volonté humaine aux dépens de la Grâce divine, risque dont la prise de conscience amène certains Pères de l'Eglise (dont saint Jean Chrysostome) à insister sur la faiblesse humaine de Marie.

"La Toute-Sainte" dans la pensée orthodoxe est la personne humaine intégralement sanctifiée par l'Esprit en son corps comme en son âme (15). Elle est la pneumatophore par excellence, celle en laquelle l'oeuvre créatrice et rédemptrice de Dieu Un en Trois Personnes atteint son but, son accomplissement ultime. En elle, le projet de Dieu qui se fait homme, qui se fait sarcophore, pour que l'humanité devienne porteuse de l'Esprit, pneumatophore, est déjà réalisé par anticipation. Signe eschatologique, Marie marche en avant indiquant à tous la fin à laquelle ils doivent tendre. Aussi son intercession est-elle particulièrement demandée par ceux et celles qui aspirent à "l'acquisition de l'Esprit Saint", selon l'expression prêtée à saint Séraphin de Sarov, un grand mystique russe du 19ème siècle (16).

En dernier, il faut au moins signaler une fête mariale particulièrement chère aux Russes : celle du "Pokrov", de la Protection ou de l'Intercession de la Mère de Dieu.

Elle se rattache à une apparition de la Mère de Dieu, dans l'église des Blachernes à Constantinople au 5ème siècle. Accompagnée d'une nombreuse suite ayant à sa tête Jean-Baptiste, elle aurait été vue par un "fol en Christ", André, et son compagnon Ephraïm. Ayant enlevé son voile (pokrov), elle l'aurait étendu sur les deux hommes et sur la ville de Constantinople en signe de protection.

Au-delà de certaines exagérations de la piété populaire qui pourraient suggérer que Marie est la source de grâce, qu'elle plaide la cause des humains auprès d'un Dieu justicier, il faut discerner ici l'idée de la communion des saints telle que la proclame le Symbole des apôtres et dont la Mère de Dieu est en quelque sorte la personnification.

Cette conception de son rôle est illustrée par l'icône de la Deésis qui se trouve dans les églises orthodoxes dans la partie supérieure de l'iconostase, au-dessus des Portes Royales. Vers le Christ, juge du monde, assis au centre convergent deux cortèges de suppliants : l'un à gauche, conduit par Jean-Baptiste, l'image de sainteté virile, en quelque sorte vétéro-testamentaire; l'autre à droite, conduit par la Mère de Dieu, figure de l'Eglise rayonnante de la nouveauté de l'Esprit.

Le Dieu juste n'est cependant pas un Dieu justicier et comptable que l'intercession de Marie chercherait à rendre indulgent. Commentant la signification de la fête du "Pokrov", le Moine de l'Eglise d'Orient écrit : "Elle (la Mère de Dieu) nous couvre de son voile. Mais ce voile n'est pas autre chose que la tunique de Jésus lui-même, cette tunique que les malades touchaient pour être guéris. Quand il nous semble que Marie nous touche, c'est Jésus qui nous touche" (17).

"La Vierge de la tendresse" (18) - nom donné à une autre icône célèbre - est révélation, dans une figure féminine, de la philanthropie de Dieu qui en elle prend corps. Le voile de la Vierge de l'Intercession est l'image de la tendresse maternelle de l'Esprit planant sur le chaos de notre monde, comme l'Esprit planait sur les eaux originelles (Gen. 1, 2).

IV

MARIE, FIGURE ET PERSONNIFICATION DE L'EGLISE

La tradition orthodoxe, comme la tradition catholique romaine, établit un lien entre Marie et l'Eglise. Elle hésite cependant à la proclamer "Mère de l'Eglise" comme le fit le pape Paul VI au concile de Vatican II. En le faisant, l'Eglise orthodoxe craindrait de mettre sur le même plan notre adoption, en Christ, par le Père et notre adoption par Marie. Comme l'écrit le père Alexis Kniazev (19), "Marie ... c'est plutôt la personnification de l'Eglise et non la Mère de l'Eglise, un titre qui semblerait lui attribuer un pouvoir et une puissance qui appartiennent à l'unique Sauveur, le Christ". Il faudrait parler de la maternité de Marie dans l'Eglise plutôt que de Mère de l'Eglise.

Cette distinction devient plus claire dans l'éclairage d'une

vision de l'oeuvre du salut et d'une ecclésiologie qui associent toujours sans les confondre l'économie du Fils et l'économie de l'Esprit (20).

Marie, personne humaine intégralement sanctifiée par l'Esprit qui descend sur elle personnellement à l'Annonciation, puis à nouveau, à la Pentecôte au milieu des disciples, est figure et personnification de l'Eglise pneumatophore, matrice de l'humanité nouvelle. "Cause de ce qui l'a précédé (il s'agit de la longue préparation du Fils à travers l'Ancienne Alliance) (...) elle préside en même temps à ce qui est venu après elle (...) C'est par elle que les hommes et les anges reçoivent la grâce. Aucun don n'est reçu dans l'Eglise sans l'assistance de la Mère de Dieu, prémices de l'Eglise glorifiée" (21).

Marie est le visage de l'Eglise, épouse du Christ, selon le symbolisme nuptial hérité de l'Ancien Testament et appliqué par Paul aux relations du Christ avec le peuple de la Nouvelle Alliance. Elle est le "coeur" de l'Eglise, son centre mystérieux qui la dynamise, l'orientant à la fin ultime qui est ... "Dieu tout en tous" (I Cor. 15, 28 ; Col. 3, 11). Dans l'Eglise et pour l'Eglise elle est le signe qui anticipe cette fin : signe du royaume de Dieu déjà advenu, de la création déjà sauvée, en même temps qu'en attente de "Celui qui vient".

Passée déjà de la mort à la vie, la Mère de Dieu reste solidaire de la création qui gémit encore dans les douleurs de l'enfantement. Elle y participe spirituellement. Un lien mystérieux l'unit à "la femme vêtue de soleil et couronnée d'étoiles" de l'Apocalypse: femme que beaucoup de Pères de l'Eglise identifient à l'Eglise enceinte des filles et fils de Dieu, qui crie "dans le travail et dans les douleurs de l'enfantement" (Ap. 12, 1-2).

Au-delà des limites institutionnelles de l'Eglise, la Mère de Dieu contient en elle virtuellement toute l'humanité sauvée. Elle prie pour tous, pour la révélation du Christ total en lequel tout et tous seront réconciliés, ainsi que le signifie l'icône dite précisément de "la Vierge du Signe". Elle représente la Mère de Dieu en orante, debout les mains levées au ciel. Dans son sein elle porte le Christ, le Dieu-humanité.

Le mérite d'avoir tenté de déchiffrer le sens de ce grand signe muet revient, dans la sphère de l'Orthodoxie moderne, à l'Ecole sophiologique russe du début du 20ème siècle, de Vladimir Soloviev qui en fut l'initiateur à Paul Florensky et Serge Boulgakov. A travers des expressions différentes et balbutiantes parfois, elle voit en Marie la personnification terrestre de la Sophia céleste, c'est-à-dire de l'idée du monde et de l'humanité en Dieu : idée dynamique, vivante, aux potentialités infinies de personnalisations.

La sophiologie a été critiquée, voire condamnée par l'autorité ecclésiastique, dans certaines de ses expressions (22). Mais elle exprime une intuition profonde de la piété populaire. De son côté, Vladimir Lossky, critique à l'égard de la pensée du Père Boulgakov, écrit que le mystère de l'Eglise - milieu où l'humanité est appelée à réaliser sa vocation divine - s'inscrit "dans les deux personnes parfaites : la personne divine du Christ et la personne humaine de la Mère de Dieu".

C'est pourquoi, conclut-il, l'Eglise nous exhorte à chanter: "Chantons, fidèles, la gloire de l'univers, la porte du ciel, la Vierge Marie, fleur de la race humaine et génératrice de Dieu, celle qui est le ciel et le temple de la Divinité, celle qui a renversé les bornes du péché, celle qui est l'affranchissement de notre foi. Le Seigneur qui est né d'elle combat pour nous. Sois plein d'audace, ô peuple de Dieu, car il a vaincu les ennemis, lui qui est tout-puissant" (23).

V

MARIE, VISAGE DE L'HUMANITE NOUVELLE

Résumant ce qui précède, je dirai que Marie, dans la vision orthodoxe, est essentiellement l'humble servante en laquelle le Seigneur accomplit des merveilles, qu'il associe comme une personne libre - libérée par la grâce - à l'accomplissement de son dessein d'amour, faisant d'elle la digne mère du Fils de Dieu, la souveraine et le guide du peuple de Dieu en sa marche vers le Royaume, "le signe", dans une personne humaine totalement sanctifiée par l'Esprit, de la venue du Royaume, de la création tout entière glorifiée en espérance.

Quelle est, dans cette vision, la signification de la féminité de Marie ? Elle est à la fois évidente et pourtant peu explicite, difficile à expliciter.

Marie, dans la tradition orthodoxe, n'est ni une déesse tutélaire, ni le modèle des femmes. Théologiens et simples fidèles contemplent en elle le visage de l'humanité nouvelle. Elle est l'archétype et le guide de ceux et celles qui, aspirant à enfanter dans leur coeur le Christ, lui demandent d'intercéder pour eux, d'appeler sur eux le don de l'Esprit. Ceux-là, hommes ou femmes, sont "de sa race", selon une parole entendue d'elle par le grand mystique russe du 19ème siècle, Séraphin de Sarov (24).

En naissant de la Vierge, la séparation de la nature humaine en hommes et femmes est surmontée, enseigne Maxime le Confesseur au 7ème siècle (25). A l'autre bout de la chaîne, le père Serge Boulgakov, au 20ème siècle, souligne à propos des icônes de la Mère de Dieu "le symbolisme ascétique de l'écriture ... iconographique" par opposition au "naturalisme des images occidentales de la Vierge, notamment des madones de Raphaël (26). Ce qui triompherait en ces dernières dont il reconnaît la valeur esthétique, ce serait "la féminité, la femme, le sexe". "L'Eternel Virginal" dont, dans la tradition de l'Eglise, Marie est la révélation est "au-dessus du sexe" qui appartient aux "tuniques de peau". Le "Féminin" - celui de la femme participant au péché - est absent de la toujours Vierge Marie" (27).

Est-ce à dire que la Theotokos, instrument d'un enfantement surnaturel, est conçue comme un être angélique asexué ? Dans le climat d'une spiritualité monastique où prédominent les motifs ascétiques, où le sexe - et en particulier le sexe féminin - est souvent synonyme de péché, la piété mariale n'a pas toujours échappé à la tentation de l'angélisme.

Concernant Marie, cet angélisme m'apparaît comme une véri-

...

table hérésie qui s'apparente au docétisme dans le domaine de la christologie. Il a pour effet de séparer radicalement la Mère de Dieu des femmes ordinaires qui ne sauraient ni se reconnaître en elle, ni à leur tout être reconnues en elle.

Le théologien orthodoxe contemporain, Paul Evdokimov, croit ainsi pouvoir constater dans certains milieux ecclésiastiques, une tendance au mépris des femmes, concomitante de la montée en flèche de l'exaltation de la Mère de Dieu. Cependant, il s'agit là d'un phénomène morbide étranger à l'enseignement de l'Eglise qui affirme précisément la pleine humanité de la Theotokos : personne humaine parfaite, supérieure aux anges, intégrant la polarisation sexuelle à la totalité de l'existence personnelle où elle est transcendée sans être abolie ou niée. Tel est le message délivré dans leur langage muet mais éloquent, par les grandes icônes mariales.

Il est caractéristique qu'une double renaissance de la théologie et de l'iconographie orthodoxes au 20ème siècle, dans la dynamique de la pensée religieuse russe, s'est accompagnée d'un effort de re-pensée créative du "féminin" comme principe spirituel et catégorie fondamentale de l'existence humaine dans la relation à l'Autre et aux autres, à Dieu et aux prochains. De ce principe dont le fondement se trouve à l'intérieur même de la vie trinitaire, la personne de Marie est l'expression parfaite. Telle est l'idée qui oriente des recherches multiples au sein d'un courant de pensée dont Paul Evdokimov est le représentant le mieux connu en Occident, mais qui a des racines plus anciennes et comporte des expressions très diverses.

Dans le surgissement de ce courant, la sophiologie du père Serge Boulgakov - lui-même héritier de Vladimir Soloviev - a sans aucun doute joué un rôle de catalyseur, même si ses représentants les plus récents tiennent à se distancer de cet ancêtre redoutable.

Une analyse globale approfondie de cet ensemble complexe reste à entreprendre. Elle dépasserait le cadre de cette communication. Je rappellerai seulement que pour Paul Evdokimov (dont la pensée est d'ailleurs loin d'être rectiligne) le fondement transcendant archétypal du "féminin", personnifié dans la Theotokos, se trouverait, non dans la Sophia, la Divine-Humanité céleste de Boulgakov, mais dans la maternité hypostatique de l'Esprit, la Rouach de genre féminin, de certaines langues sémitiques.

Généreuses, ces spéculations comportent aussi des risques surtout quand, dans un climat polémique - l'opposition à l'ordination des femmes (28) - elles donnent lieu à des systématisations simplifiantes. N'est-il pas dangereux d'hypostasier le "masculin" et le "féminin" au détriment de la catégorie fondamentale de la personne comme image de Dieu en l'homme (anthropos) ? La question doit, en tout cas, être posée.

...

Conclusion

LA FEMINITE DE MARIE, LE ROLE DE MARIE DANS L'HISTOIRE DU SALUT

Quel est le modèle féminin véhiculé par la vision orthodoxe de Marie, Mère de Dieu ? Quelles sont les chances oecuméniques de la compréhension orthodoxe du rôle de Marie dans l'histoire du salut ?

En conclusion, j'essaierai de fournir quelques éléments de réponse à ces deux questions qui m'ont été posées, étant entendu qu'il s'agit seulement de remarques destinées à amorcer une réflexion commune qui devra se poursuivre.

Comme le montre ce qui précède, la première question n'a été guère ou seulement très récemment conscientisée dans le cadre de la théologie orthodoxe. Ce qui ne veut pas dire que la réalité visée par elle n'a pas sa place dans l'existence ecclésiale. Mais ce n'est pas la première place. Dans la vision orthodoxe, Marie n'est pas principalement perçue comme le modèle des femmes ou comme l'archétype de la féminité au sens banal ou sociologique du terme.

Pour s'en convaincre il suffit de regarder un peu méditativement une icône authentique de la Theotokos. Celle par laquelle le seigneur des cieux advient dans le monde comme frère des hommes est en sa personne révélation de la vocation la plus haute non des seules femmes mais de toute l'humanité. La signification de la personne de Marie est à la fois unique et universelle, cosmique et eschatologique. En Marie est annoncée, proclamée et anticipée la fin - telos - de toute la création. Elle personnifie l'appel à la sainteté adressé à chacun et à tous, la vocation d'enfanter, par l'Esprit, en soi et pour le monde, la créature nouvelle en Christ. Le "réjouis-toi" lancé par l'ange à la jeune fille de Nazareth s'adresse à la femme unique de laquelle le Verbe Divin prend chair, mais aussi à travers elle, à toute l'humanité, hommes et femmes.

Que cette création nouvelle - dont Marie est la racine humaine - ait le visage d'une femme ne saurait cependant être dépourvu de sens : d'un sens qui dépasse la seule nécessité biologique. En Marie, représentante des "pauvres d'Israël" qui met au monde le Fils de Dieu, "les puissants sont jetés de leurs trônes et les humbles sont élevés". Ainsi le dit le Magnificat chanté aux Matines de rite byzantin. Parmi ces humiliés, il faut compter les femmes dont Marie, l'humble servante, est solidaire. En elle, avec elle, les femmes croyantes se savent sauvées, honorées et glorifiées.

Parfois occultée par une exaltation mal comprise de la Mère de Dieu, la conscience du lien qui les unit à Marie reste vive chez les femmes orthodoxes. Elle les fortifie dans le sentiment de leur dignité quel que soit leur statut social au sein de sociétés plus ou moins patriarcalistes où les Eglises orthodoxes historiques sont installées. Respectées, à travers Marie, conformément à

la tradition biblique, dans leur fonction maternelle, les femmes orthodoxes se sentent également appelées dans le sillage de Marie à une consécration totale au Christ qui, selon l'enseignement de l'Eglise, peut se réaliser par diverses voies : celle du mariage ou celle du monachisme, ou encore d'autres qui ont existé ou qui restent à découvrir.

Significativement, une théologie profonde du mariage (impliquée déjà dans le rite) a été élaborée dans l'Orthodoxie contemporaine précisément en relation avec le courant de pensée qui tend à valoriser le "féminin" comme principe spirituel présent aussi en Dieu (29).

L'image de Marie, véhiculée par la mariologie et la liturgie orthodoxes, explicitée par de grands spirituels tels Syméon le Nouveau Théologien et Nicolas Cabasilas est celle d'une femme associée par Dieu à la réalisation de son dessein d'amour, "non comme un instrument passif entre les mains de l'artiste, mais comme une personne à part entière, libre, instruite par Dieu lui-même qui, sollicitant l'adhésion de "sa volonté et de sa foi", l'appelle à devenir sa "coopératrice" (30).

Occultée par les stéréotypes culturels patriarcalistes, cette image n'en brille pas moins dans les profondeurs de la conscience ecclésiale. Dégagée de sa gangue elle pourrait éclairer nos recherches tâtonnantes à propos de la place et des ministères de la femme dans l'Eglise.

Un spirituel russe du 19ème siècle exhortait un de ses disciples, un futur ecclésiastique, à discerner en chaque femme ensemble l'icône du Christ imprimée en elle en vertu de son humanité et "l'icône de celle dont l'Agneau de Dieu a daigné prendre chair" (31). Telle lui paraissait être la seule attitude capable de relever le défi d'un féminisme naissant dans les milieux de l'intelligentsia russe, féminisme qu'il s'agirait pour l'Eglise non de condamner, pensait-il, mais de baptiser, de purifier et d'éclairer.

Au-delà de sa signification pour les femmes, la féminité de Marie pourrait avoir un sens qui concerne l'anthropos, l'humanité tout entière. Dans sa relation à Dieu, source et donateur de vie, toute personne humaine et l'humanité en sa totalité sont appelées à une attitude d'ouverture, de désappropriation altruiste de soi qui rend transparent au rayonnement de l'Autre : une attitude que notre langage qualifie de féminine peut-être parce que les femmes - peu importe que ce soit par nature ou par culture, en vertu de leur vocation maternelle ou d'un statut social millénaire - y sont peut-être plus spontanément disposées.

Cette ouverture à l'Autre et aux autres, l'homme (anèr) ne la découvre souvent qu'à travers une femme : mère, soeur, épouse, amante. Dans la féminité de la Mère de Dieu, elle se révèle comme structure fondamentale de l'humanité selon sa vocation la plus haute qui est la sainteté. Il en résulte au sein de l'Eglise une responsabilité propre des femmes mais non, me semble-t-il, une répartition des rôles, des diaconies en fonction du sexe. Cette répartition, comme l'enseigne l'apôtre Paul, relève des charismes qui, peut-être colorés différemment selon le sexe, sont essentiellement dons de Dieu à une personne pour l'édification de la communauté (32).

En ce qui concerne le rôle de Marie dans l'histoire du salut, sa place dans le culte et dans la piété chrétiennes, catholiques et protestants (mais ces termes recouvrent-ils des réalités monolithiques ?) paraissent souvent s'opposer radicalement. C'est la raison, sans doute, pour laquelle il a été peu question de Marie dans le dialogue oecuménique tel qu'il s'est développé au cours des dernières 20 années.

Cette difficulté devra cependant être abordée un jour. La compréhension du rôle de Marie telle qu'elle est formulée et vécue au sein des Eglises orthodoxes, pourrait-elle aider à sortir de l'impasse ? J'aime le penser. Il ne faut pourtant pas sous-estimer la difficulté : la réponse doit donc être nuancée. Je me contenterai de signaler quelques pistes à explorer.

Il faut déjà commencer par établir une distinction entre différents niveaux : ceux du dogme, de la théologie, de l'expression liturgique et de la piété populaire, où des clivages existent à l'intérieur même de chaque communauté ecclésiale.

Au niveau dogmatique, l'Eglise orthodoxe s'en tient sobrement à ce qui est dit de Marie dans le Symbole de foi oecuménique de Nicée-Constantinople et au titre de Theotokos que lui donne le concile d'Ephèse plus tard confirmé par Chalcedoine. Un titre à visée essentiellement christologique.

Cette plate-forme commune de toutes les communautés chrétiennes qui se situent dans la continuité de l'Eglise des premiers siècles constitue le fondement de la piété mariale orthodoxe. L'Eglise orthodoxe ne saurait se sentir en totale communion de foi avec une communauté qui récuserait cet héritage. Il y va pour elle de la fidélité au dépôt de la foi apostolique, de la foi au Dieu qui se fait homme pour sauver l'humanité.

Que l'Eglise orthodoxe n'ait pas cru devoir dogmatiser au-delà de la proclamation d'Ephèse indique qu'elle préserve "une échelle de valeurs théologiques qui donne la préséance aux vérités fondamentales de l'Évangile" (33). Cela ne signifie pas qu'elle rejette ou ignore le message spirituel véhiculé par les dogmes mariaux romains des 19^{ème} et 20^{ème} siècles.

Du point de vue formel, la proclamation du dogme de l'Assomption de Marie fait difficulté pour les orthodoxes mais non son contenu, à condition que ne soit pas évacuée l'idée de la mort naturelle de Marie, que soulignent les textes liturgiques orientaux. Vis-à-vis du dogme de l'Immaculée Conception la position des théologiens orthodoxes est, dans l'ensemble, beaucoup plus critique. Mais il me semble qu'ils pourraient être invités à l'admettre en tant qu'élaboration théologique propre à l'Occident qui, sans être en contradiction avec elle, n'engage pas la foi de l'Eglise universelle.

L'Eglise orthodoxe ne fait de l'adhésion explicite à des dogmes mariaux une obligation de conscience ni pour ses fidèles, ni pour ceux qui désirent entrer en communion avec elle. Pour les introduire au mystère de Marie, elle compte sur la pédagogie de la liturgie. A une approche conceptuelle contraignante, elle préfère l'imprégnation et l'initiation progressives à l'aide des images et des symboles de la poésie liturgique. Le symbole ne définit pas. Il suggère et donne à penser. L'expression poétique convient pour

désigner une réalité qui appartient essentiellement au siècle à venir. Comme le reconnaît le théologien réformé Denis Muller (34), l'opacité partielle du symbole - et d'une façon générale de tout langage poétique - en constitue la richesse, l'ouvrant à la pluralité des compréhensions personnelles orientées à la vérité catholique.

La répugnance orthodoxe à couler dans des formulations dogmatiques la spontanéité de la piété mariale populaire peut faciliter le dialogue avec des communautés chrétiennes qui se sont développées historiquement en opposition aux exagérations et déviations de la dévotion mariale du Moyen-Age finissant.

Cependant à son tour, l'exubérance de la poésie liturgique sur Marie dans l'aire de l'Orthodoxie byzantine risque de déconcerter, voire de choquer la sobriété réformée. L'utilisation de traditions apocryphes, en particulier, ne se trouve-t-elle pas en contradiction avec l'un des principes fondamentaux de la Réforme du 16ème siècle, son Sola Scriptura, l'Écriture telle que l'ont fixée les canons, fondement unique de la foi de l'Église.

Un effort pour comprendre l'autre est nécessaire des deux côtés. Sur le sens et les limites de cette utilisation des apocryphes, la théologie orthodoxe devra sans doute s'expliquer plus clairement qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. De leur côté, la pensée de la foi issue de la Réforme ne devrait-elle pas renoncer à ses a priori et admettre la possibilité et l'existence d'une piété évangélique envers Marie ? Terrain commun, l'exégèse scientifique, en son orientation actuelle où la recherche de la signification prend le pas sur celle de la matérialité des faits souvent inatteignables scientifiquement, pourrait contribuer au rapprochement des points de vue (35).

Dans une perspective différente, la théologie féminine telle qu'elle s'est développée en Amérique - mais aussi ailleurs - attire l'attention de milieux traditionnellement opposés ou étrangers au culte marial sur la figure de la Mère de Dieu : "Marie dont l'attitude fut si capitale dans notre histoire, la grande Histoire", écrit une femme-écrivain protestante (36).

Les mêmes milieux surtout féminins se trouvent cependant souvent mal à l'aise devant une image mièvre, sentimentale ou pauvrement moralisante de Marie, véhiculée par une certaine pastorale occidentale. La vision orthodoxe de Marie, telle que l'expriment un Nicolas Cabasilas ou encore, dans leur langage muet mais éloquent, les grandes icônes mariales, peut ici être d'un grand secours.

En même temps, l'ancrage solide de la mariologie orthodoxe dans la christologie peut aider à éviter les dérapages paganisants auxquels n'échappe pas toujours l'utilisation idéologique de la figure de Marie par quelques courants de la théologie féminine.

Je souhaite que les Églises orthodoxes sachent accueillir avec discernement des esprits, mais sans crainte pusillanime, ces signes nouveaux, parfois hors des limites institutionnelles de l'Église, du rayonnement mystérieux de Marie.

Notes

1. Un exposé succinct de sa sophiologie a été traduit en anglais et publié à Londres dès 1937, sous le titre "The Wisdom of God". Une traduction française, par Constantin Andronikoff, vient seulement de paraître aux Editions de l'Age d'Homme : "La sagesse de Dieu".
2. G. Florovsky, The Lamb of God, Scottish Journal of Theology, March 1961, p. 16.
3. O. Clément, Présentation de l'Eglise orthodoxe (Formation théologique par correspondance, Institut de théologie orthodoxe, Paris).
4. Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius beransgegeben von F. Loofs. Halle 1905, pp. 337-338.
5. PG 55, 680-692 cité par Elizabeth Brière, "Rejoice, sceptre of Orthodoxy" : Christology and the Mother of God, Sobornost 1985, 7/1.
6. J. Meyendorff, Initiation à la théologie byzantine, Paris 1975, p. 223.
7. Parmi d'autres on peut citer J. Ledit, Marie dans la liturgie byzantine, Paris 1976 ; Un moine de l'Eglise d'Orient, L'an de grâce du Seigneur, I et II, Beyrouth 1972-1973, un ouvrage destiné à l'édification des fidèles mais profond et solide ; Alexis Kniazev, The Great Sign of the Heavenly Kingdom, St Vladimir's Theological Quarterly, 1969, 1 et 2.
8. Op. cit. II p. 158.
9. A. Kniazev, op. cit. pp. 21 sq.
10. Adversus Haereses, Sources chrétiennes 34, pp. 378-382.
11. Cf. Archevêque Basile Krivochéine, Dans la lumière du Christ, Chevetogne 1980, p. 336.
12. Voir à ce sujet L. Gillet, The Immaculate Conception and the Orthodox Church, Chrysostomos, VI, 5, London, 1984.
13. Cf. J. Meyendorff, Initiation à la théologie byzantine.
14. Un moine de l'Eglise d'Orient, op.cit. I, p. 72.
15. Par une démarche différente de celle de la théologie latine, cette conception affirme identiquement la sainteté de Marie comme oeuvre en elle de la Grâce.
16. Séraphin de Sarov qui n'avait dans sa cellule qu'une seule icône, celle appelée "Mère de Dieu de la tendresse" apparaît comme un fils spirituel moderne du grand mystique byzantin Syméon le Nouveau Théologien. Ce dernier affirmait avoir reçu l'illumination de l'Esprit où il a rencontré personnellement le Christ, après avoir instamment prié la Mère de Dieu.

Sur Séraphin de Sarov voir I. Goraïnov, St Séraphin de Sarov,

- Paris 1980. Sur Syméon le Nouveau Théologien cf. B. Krivochéine, op. cit., pp. 333 sq.
17. Lev Gillet, Marie, Mère de Jésus, Contacts n° 108, 1979/4.
 18. Voir le commentaire de cette icône dans M. Evdokimov, Lumières d'Orient, Limoges 1981, p. 176.
 19. Cf. A. Kniazev, Notes sur la 3ème session du Concile du Vatican : Marie, Mère de l'Eglise, Le Messager orthodoxe n° 27-28, 1964, pp. 57-59.
 20. Voir à ce sujet Vladimir Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient, 1ère éd., Paris 1944, p. 176 sp.
 21. Op. cit. p. 191. Vladimir Lossky résume en ces termes une homélie de Grégoire Palamas.
 22. Voir à ce sujet E. Behr-Sigel, La Sophiologie du Père Serge Boulgakov, Revue d'histoire et de philosophie religieuse, 1932/2, pp. 130-157. Cette étude a été réimprimée dans Le Messager orthodoxe n° 57, 1972, pp. 21-48.
 23. Dogmatikon du 1er ton de l'Octoèque, cité par V. Lossky, op. cit. pp. 191-192.
 24. Cf. E. Behr-Sigel, Prière et sainteté dans l'Eglise russe, 2ème éd., Bellefontaine 1982, p. 121.
 25. De ambiguis, PG 91, 1308-1309.
 26. S. Boulgakov, Pensées sur l'art, Le Messager orthodoxe n° 57, 1972, p. 63.
 27. ibid.
 28. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'ouvrage collectif édité par Th. Hopko, Woman and the Priesthood, New-York 1983. Ce livre et en particulier les contributions du père Hopko représentent dans la sphère de la théologie orthodoxe un effort intéressant pour répondre à l'un des grands défis du monde moderne.
 29. Le porte-parole, en Occident, de cette théologie orthodoxe du mariage est Paul Evdokimov (cf. Olivier Clément, Orient-Occident, deux passeurs, Genève 1985). Mais ce dernier s'est laissé inspirer par le théologien-prophète Alexandre Boukharev (1822-1871) dont les intuitions ont fécondé la "renaissance religieuse russe" du 20ème siècle. Cf. E. Behr-Sigel, Alexandre Boukharev, un théologien de l'Eglise orthodoxe en dialogue avec le monde moderne, Paris 1977.
 30. Nicolas Cabasilas, cité dans Bulletin de la Crypte n° 131, mars 1985.
 31. E. Behr-Sigel, Alexandre Boukharev..., p. 104.
 32. J'ai développé cette thèse dans l'article "L'altérité homme/femme", à paraître prochainement dans M. Gourgues et G.-D.

Mailhiot éd., L'Altérité hommes/femmes : vivre ensemble diffé-
rents, Montréal (Bellarmin- le Cerf) ; cf. aussi Contacts
n° 130, 1985.

33. J. Meyendorff, Initiation à la théologie byzantine, p. 200.
 34. D. Muller, Parole de Dieu, langage et symbole, Irénikon,
1985/2.
 35. Cf. M. Carrez, Identité protestante et identité chrétienne,
Les quatres fleuves n° 20 (Beauchesne).
 36. Francine Dumas, Marie, cette inconnue, Réforme, 17-25 août 1985.
-