

La mariologie de saint jean Damascène. Examen critique d'un ouvrage récent

In: Échos d'Orient, tome 36, N°187, 1937. pp. 318-346.

Citer ce document / Cite this document :

Grumel Venance. La mariologie de saint jean Damascène. Examen critique d'un ouvrage récent. In: Échos d'Orient, tome 36, N°187, 1937. pp. 318-346.

doi : 10.3406/rebyz.1937.2909

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1937_num_36_187_2909

La mariologie de saint Jean Damascène

Examen critique d'un ouvrage récent (1)

Fruit d'un concours international ouvert par l'Institut catholique de Paris, la présente dissertation a été assez estimée pour en emporter le prix et assez aussi pour prendre place dans la collection des *Orientalia Christiana Analecta* de l'Institut Pontifical Oriental de Rome. Remarquable par son ampleur, qui fait augurer que rien de ce qui touche le sujet n'a été laissé dans l'ombre, elle l'est également par l'attention vigilante et pénétrante qui s'y révèle à faire ressortir des textes cités tout leur contenu marial. Le plan, très simple, est le suivant : I. La vie de Notre-Dame dans la pensée de Dieu (prédestination), manifestation de cette pensée par les prophéties et les figures (ch. 1^{er}). II. La vie de Notre-Dame sur terre : *l'histoire* (ch. II), *le dogme* : maternité divine et conséquences (ch. III, IV, V). III. La survie : *terrestre* : corédemption, assomption, héortologie, — *céleste* : médiation, culte (ch. VI-VII). Ce cadre, dont on peut critiquer quelque détail (ainsi : pourquoi la corédemption est-elle placée dans la survie ? et pourquoi l'héortologie est-elle dans la survie terrestre, et le culte dans la survie céleste ?), est assez compréhensif pour recevoir commodément les divers points de la doctrine mariale de saint Jean Damascène, et même de toute doctrine mariale. Notre auteur en a tiré un heureux parti.

Une introduction assez longue (p. 11-44) précède l'exécution de ce plan. L'auteur y parle successivement de l'esprit critique de saint Jean Damascène, de la sûreté de sa doctrine, qu'il déclare plus originale qu'on ne le dit communément, et à ce propos, il avance son œuvre sur la doctrine des images : « Il est le premier, dit-il, qui ait écrit avec quelque ampleur sur le sujet, et qui ait laissé peu à dire à ceux qui l'ont suivi. » C'est vrai, mais l'ampleur diminue quand on songe que près de la moitié de cette œuvre est constituée par des *μαρτυρίαι*. Quant au fond de la doctrine, tout l'essentiel avait déjà été dit par saint Germain de Constantinople (cf. *Échos d'Orient*, t. XXI, p. 165-175). Il indique également un progrès chez Damascène, au sujet de la christologie; nous y reviendrons plus loin. Suit une notice biographique d'après les données connues, puis un appendice « pour éclairer le lecteur sur les possibilités d'études pour un moine de Palestine aux VII^e et VIII^e siècles ». L'auteur a consulté dans ce but un bon nombre de vies de saints dont il donne la liste, et a inséré

(1) C. CHEVALIER, S. J., *La mariologie de saint Jean Damascène* (*Orientalia Christiana Analecta* 109). Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Roma, 1936. In-8°, 262 pages.

ses conclusions sous les trois chefs suivants : les usages monastiques ; les livres ; la science dans les monastères. Cet aperçu historique ne laisse pas que d'être quelque peu déconcertant. On avance divers témoignages, dont plusieurs sont pris dans des époques antérieures, pour montrer l'insécurité des monastères, nuisible à la vie intellectuelle, insécurité ainsi dramatisée : « A chaque instant, il fallait fuir, laissant le travail inachevé et les livres à l'abandon » : tout cela pour faire ressortir le mérite de notre Docteur, capable d'une œuvre littéraire aussi abondante, et voilà qu'on nous dit à un autre endroit que « longtemps le monastère de Saint-Sabas (celui où Damascène vivait et travaillait), situé à l'écart, échappa à l'œil des brigands. Son heure vint pourtant ». Or, cette heure ne vint qu'en 797, bien longtemps donc après la mort du Saint. Incohérence ! On trouve « merveilleux qu'il ait pu mettre au net un si grand nombre d'ouvrages... sans rien redouter » (p. 26). Sans doute a-t-on ici en vue ses discours sur les images, susceptibles de lui attirer des persécutions, mais cela ne constitue pas un grand nombre d'ouvrages. Le courage de saint Jean Damascène est relevé en ces termes, qu'on ne manquera pas de trouver bien catégoriques : « On aurait vite dit que la Palestine était soustraite à Constantinople et que Damascène pouvait afficher ses opinions sans rien craindre de la lointaine Byzance : bien que conquise par les musulmans, Jérusalem restait sous la dépendance romaine (c'est-à-dire byzantine) au point de vue religieux ; les patriarches n'étaient proclamés qu'avec l'assentiment de l'empereur ; la situation politique est d'une complexité dont rien d'actuel ne donne une idée. Ne vit-on pas les impôts levés à moitié par une administration qui servait à la fois Damas et Constantinople (sous Ab-el-Malik) ? » (P. 26.) Quoi qu'il en soit du temps qui suivit la conquête jusqu'à la fin du VII^e siècle, époque sur laquelle je préfère, pour être bref, ne point discuter, il est certain que le tableau ci-dessus tracé ne convient aucunement à la période iconoclaste du siècle suivant, la seule ici à considérer. Les empereurs sont alors en guerre quasi continuelle avec les Arabes, et les patriarches nommés de leur temps l'ont été à coup sûr sans eux ; la preuve en est qu'ils étaient orthodoxes et n'ont pris aucune part au concile iconoclaste d'Hieria (754), et que la communion était rompue entre Byzance et les autres patriarchats. Le gouvernement de Damas ne pouvait que voir d'un bon œil cette séparation religieuse, qui affaiblissait l'influence byzantine sur ses sujets melchites. Le R. P. Chevalier dit aussi (même page en note) que la situation monastique des cloîtres établie par Justinien reste la même après la conquête, et il précise que « les religieux sont soumis à l'archevêque et à l'empereur ». Pour preuve, on renvoie à l'article de Granic dans BZ, t. XXIX. Mais cet article, où nous espérons trouver la source de si utiles renseignements, se tait sur l'époque qui suit la conquête.

Tout aussitôt après le passage que nous avons cité et qui se rapporte

au temps qui suit la conquête arabe, notre auteur poursuit : « Aussi, la main des potentats du Bosphore bannit les religieux fidèles (ici renvoi à la vie de saint Théodose, vi^e siècle) et soutient les hérétiques qui n'étaient si insolents que par l'appui qu'ils recevaient de l'autorité romaine. Lorsque, en 516, dix mille moines se réunirent au Hierateion à la fin du grand jeûne, pour la fête de la Dilation, l'empereur cherche à les gagner par des aumônes; Sabas et Théodose furent particulièrement tentés (1). Damascène lui-même fut peut-être condamné à l'exil. Il lui fallut donc un réel courage pour braver la foudre qui grondait toute proche. » (P. 26-27.) Le lecteur aura le droit de s'étonner, c'est le moins qu'on puisse dire, de ces juxtapositions historiques.

Au sujet des livres et de la science dans les monastères, le R. Père brosse un tableau intéressant piqué d'anecdotes sur les possibilités de l'instruction et l'estime qu'on en avait. J'ai été surpris de n'y trouver aucune mention d'un article concernant spécialement la vie littéraire du couvent de Saint-Sabas, le seul à ma connaissance sur ce sujet, à savoir, *Les écrivains de Mar-Saba*, du R. P. S. Vailhé, *Échos d'Orient*, t. II, p. 1-11; 33-47.

Aux pages 40-42, le R. P. Chevalier dresse une liste imposante de tous les auteurs cités par saint Jean Damascène dans ses ouvrages autres que les *Sacra Parallela*. Malheureusement, il s'y est glissé quelques inadvertances. On a pris pour des auteurs cités des personnages dont rien n'est cité, mais qui sont simplement nommés. Ainsi saint Germain de Constantinople, marqué pour deux citations, et qui est simplement nommé une fois sans être cité. Ainsi Gennade de Constantinople, qui est acteur dans un trait raconté par un historien. Ainsi Pantaléon et Marin, dont les reliques sont signalées dans un sanctuaire. Ainsi Macédonius de Constantinople, et un Julien (sans doute d'Halicarnasse). Et je n'ai point tout examiné. J'ai cherché en vain la citation d'Élie de Crète. La « littérature » de Damascène reste assez riche pour n'avoir pas à s'augmenter d'unités imaginaires.

*
* *

Il est temps d'en venir à la matière propre de l'ouvrage. Le chapitre 1^{er} : LA VIE ÉTERNELLE DE LA VIERGE, traite successivement de la *Prédiction* de Marie, des *Prédictions* qui la concernent, et des *Figures* qui l'annoncent. L'emploi de ces dernières est très abondant chez saint Jean Damascène. Notre auteur y voit, en s'appuyant sur un passage de saint Jean Chrysostome, plus qu'un besoin du cœur, à savoir, une méthode d'argumentation propre aux Orientaux, une preuve par analogie. Un appendice sur l'Eden, comme figure de Marie, rattache la pensée de notre Docteur à la tradition antérieure de l'Orient.

(1) Cette phrase, que je ne vois appuyée que par une fausse référence, me paraît contenir plus d'une confusion.

Le chapitre II a pour objet la VIE DE LA SAINTE VIERGE. On y trouve la pensée de Damascène tour à tour sur l'ascendance de Marie et ses parents, sur sa naissance et son nom, sur saint Joseph, le virginal mariage, la vie de la Sainte Famille, le veuvage de Marie, sa Dormition et son Assomption, son tombeau. Sur tout cela, nous avons un exposé ample et très complet. Au sujet de l'Histoire euthymiaque, on nous renvoie à une note de Lequien, en paraissant oublier que le problème a été élucidé d'une manière exhaustive et péremptoire dans un article du R. P. Jugie : *Le récit de l'Histoire euthymiaque et l'Assomption de la Sainte Vierge* (*Échos d'Orient*, t. XXV, 1926, p. 385-392).

Avec le chapitre III, MATERNITÉ DIVINE, nous entrons dans la partie la plus importante de l'ouvrage. On ne peut séparer ce mystère de celui de la christologie, et c'est pourquoi le R. Père, dans son exposé, embrasse le système christologique de notre Docteur. Après une accumulation de petits textes qui ne font qu'affirmer la maternité divine de Marie, il avance les grands textes, qui déclarent les circonstances ou les particularités. Pour plusieurs de ceux-ci, le texte grec a été placé en regard de la traduction française, ligne par ligne. Le tout est suivi d'un résumé doctrinal où sont spécifiés successivement, avec clarté, le rôle de Marie, celui du Père, celui du Fils et celui du Saint-Esprit. Marie, « au moment de l'Incarnation, reçoit une haute sanctification qui, sans enlever de faute ou de tache, la rend plus pure ». Dans l'ordre physique, elle reçoit « puissance : 1° de contenir Dieu; 2° d'engendrer l'homme ». La conception se produit sans commotion des organes; le développement de l'embryon suit la voie normale; l'enfantement se fait sans douleurs. Le rôle du Père est l'ἐὐδοξία éternelle et l'envoi, dans le temps, de l'archange. Le rôle du Fils est d'être le principe actif et formel de l'Incarnation. L'organisme se forme tout d'un coup (comment concilier cela avec le développement normal de l'embryon, affirmé ci-dessus?). « L'hypostase du Fils de Dieu devient l'hypostase de la nature humaine; à cause de cela, selon la doctrine d'Aristote, il peut être appelé semence divine. » Trois choses se font en même temps (ἅμα) : « prise de la chair, prise d'une âme tout à fait humaine, union avec le Verbe » (1). Le rôle du Saint-Esprit est de relever et de sanctifier Marie et de lui donner la puissance de recevoir la divinité et d'engendrer l'humanité (p. 121-123).

Cet exposé appelle plusieurs observations, dont certaines fort importantes, que nous croyons devoir soumettre au lecteur.

L'action par laquelle le Saint-Esprit sanctifie Marie au moment de l'Incarnation s'exprime sous la plume de Damascène par le mot *καθαίρων*.

(1) Cette manière de libeller les trois, ἅμα est défectueuse, car l'union du Verbe est déjà exprimée par le terme de « prise », puisque c'est le Verbe qui « prend ». Il faut dire : Trois choses sont produites simultanément : la chair, l'âme raisonnable et leur union avec le Verbe.

En quoi consiste cette *κάθαρσις*? Le saint Docteur ne nous le dit pas, et le R. Père nous avertit « qu'il faudra éclairer ce problème par d'autres endroits, spécialement par l'*Adv. Nestorianos*, n° 43 » (p. 102, note 2). J'y suis allé voir, et n'y ai rien trouvé de plus, le mot se présentant pour le même objet et dans le même contexte, et notre auteur lui-même, citant ce passage, n'y fait aucune réflexion. Mais, à la note 2 de la page 102, il nous livre une remarque sur l'emploi du mot *κάθαρσις* chez notre Docteur. « Dans l'homélie sur le Samedi-Saint, nous dit-il, Damascène explique *κάθαρσις, καθαίρειν* d'une manière positive : c'est non l'ablation d'une imperfection, mais un accroissement de grâce correspondant à un don de Dieu qui se prépare. Il s'agit, dans le passage auquel nous faisons allusion, d'un don de lumière, grâce d'intelligence, et dont le sommet n'est jamais atteint, puisque, à quelque degré qu'on s'arrête, un possible supérieur s'ouvre. Ce texte qui n'a pas, que nous sachions, attiré l'attention des commentateurs, semble important; il élimine toute objection contre l'existence d'une imperfection en Marie, imperfection que l'Esprit-Saint aurait dû enlever au moment de l'Incarnation. La *κάθαρσις* en ses degrés inférieurs peut supposer la purification d'une faute, *ἀπρόσιτον γὰρ βεβήλοις τὸ θεῖον*. Les cœurs purs seuls voient Dieu; mais ici, Damascène nous prépare à saisir le mystère de l'économie (de la Rédemption), et il nous explique pourquoi nous n'en comprenons pas davantage, et la raison qu'il nous en donne, c'est que notre *κάθαρσις*, notre illumination n'est pas assez poussée. » Si vraiment ce passage de saint Jean Damascène renferme de telles précisions, ne méritait-il pas d'être traduit? Le R. Père ne l'a pas fait, et c'est dommage. Pour ma part, j'ai lu et examiné très attentivement le texte grec sans aboutir au même résultat. Voici la traduction des lignes essentielles : « Le mystère de l'économie ne peut être embrassé par l'intelligence, mais par la foi seulement, et il réclame une pureté (*ἀγνείας*) d'âme qui résulte de la crainte divine et de l'amour. Car il n'est pas possible d'acquérir la purification (*κάθαρσιν*), si ce n'est par la crainte divine et l'amour. Et il n'est pas possible, à son tour, de recevoir l'illumination divine si l'œil de l'âme n'est auparavant purifié (*κεκαθαρμένον*), car le divin est inaccessible aux impurs. » (1) En d'autres termes, le divin étant inaccessible aux impurs, il faut, pour recevoir l'illumination divine, que l'œil de l'âme soit auparavant purifié, et cette purification s'opère par la crainte divine et l'amour. Le Docteur continue en disant que, puisque Moïse s'est purifié en montant au Sinaï, qui n'était qu'une figure, combien plus ne devons-nous pas nous purifier pour recevoir les lumières du Verbe divin. Rien en tout cela qui exprime l'idée d'une purification positive au sens où l'entend notre auteur. C'est bien plutôt le contraire qui se présente à l'esprit.

(1) *P. G.*, t. XCVI, col. 601 AB.

Le R. Père appuie encore la signification positive du mot *κάθαρσις* sur un autre passage. « En expliquant les effets du baptême, dit-il, Damascène parle d'une *προκάθαρσις* : Quoique la rémission des péchés soit donnée à tous également par le baptême, la grâce de l'Esprit est versée selon la proportion de la foi et selon la préparation personnelle : *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως καὶ τῆς προκαθάρσεως*. Or, cette préparation n'enlève pas le péché, le Docteur le fait remarquer. » Et de conclure : « Il n'est donc pas nécessaire de penser à une faute quand est prononcé le mot de *κάθαρσις*. » (P. 103, en note.) Conclusion surprenante. La *προκάθαρσις* dont il s'agit ici n'enlève pas le péché, fort bien ! mais toute sa raison d'être est de préparer, le mot l'indique, à la *κάθαρσις* qu'opère le baptême et qui consiste dans la rémission des péchés. L'exemple est donc bien mal choisi. Je crains qu'en tout ceci le R. Père ne se soit laissé influencer outre mesure par une préoccupation apologétique.

Ces remarques n'ont point pour but de décider que la *κάθαρσις* de la Vierge au moment de l'Incarnation signifie pour Damascène l'abolition d'une faute ou d'une tache (je suis bien persuadé du contraire), mais simplement de rappeler que c'est nuire aux meilleures causes que de les étayer de preuves insuffisantes. Comme il s'agit ici d'une expression que Damascène n'est pas le premier à employer pour cet objet, n'eût-il pas été mieux d'examiner la signification qu'elle a chez ses devanciers, de rechercher les cas analogues où ce terme intervient, et si cela ne suffisait pas à faire la lumière, de se contenter de la preuve indirecte que fournit la doctrine certaine de notre Saint sur la pureté initiale de la Mère de Dieu ? Appuyé là-dessus, on pouvait expliquer la *κάθαρσις* sans avoir à s'écarter du sens primitif de ce mot. *Καθαίρειν* veut dire donner une pureté qui manque. Marie était pure de corps et d'âme avant la visite de l'archange, mais il lui manquait la pureté proportionnée au sublime mystère qui allait s'accomplir en elle, et que Dieu lui destinait pour ce moment. C'est cette pureté que le Saint-Esprit lui apporte (1).

Le R. Père a fait ressortir avec une grande clarté le système physiologique de saint Jean Damascène sur l'Incarnation du Verbe. Mieux que tous ses prédécesseurs, ce Docteur en explique le processus, qu'il raccorde à la philosophie d'Aristote ; le point principal est en ceci, que le Verbe joue le rôle de semence, et que c'est là la raison pour laquelle il fait fonction d'hypostase pour la chair. Il eût été bon d'ajouter, pour mesurer à sa juste valeur le mérite de Damascène, que cette idée du Verbe-semence, dont on lui fait honneur, il n'en a point eu l'initiative ou du moins la primeur. Je la retrouve chez saint Maxime le Confesseur à plu-

(1) On pouvait s'aider, pour établir le sens positif d'*augmentation de pureté* du mot *κάθαρσις*, d'un passage de Denys le Mystique, qui l'applique à l'action des anges supérieurs sur les anges inférieurs. Le P. Jugie l'a fait dans son article sur l'Immaculée-Conception du D. T. C. ; le P. Chevalier l'a oublié ou a cru pouvoir l'omettre.

sieurs reprises : δίκην σπορᾶς (*P. G.*, t. XCI, col. 60); αὐτὸν ἀντὶ σπορᾶς συλλαβοῦσα τὸν Λόγον (*Ibid.*, col. 537 A); αὐτὸς ὁ Λόγος ἀντὶ σπορᾶς, μᾶλλον δὲ σπορᾶ τῆς οἰκείας θέλων εὐρέθῃ σαρκώσεως (*Ibid.*, col. 553 D); σπορὰ δηλαδὴ τῆς οἰκείας αὐτὸς γενέσθαι καταξιώσας σαρκώσεως (*Ibid.*, col. 592 CD); mais ce Père se contente d'affirmations passagères. Nul doute cependant qu'il ne rattachât lui aussi cette conception à la doctrine du Stagirite, dont, autant et plus peut-être que le Docteur de Damas, il était imbu, ainsi que nous le verrons plus loin.

Ajoutons que l'explication de Damascène se trouve déjà esquissée dans un fragment d'Érechtius, évêque d'Antioche de Pisidie, au temps du patriarche Proclus. Notons que la terminologie de cet auteur, antérieure à la définition de Chalcédoine, est apparentée à celle de saint Cyrille d'Alexandrie, où le mot φύσις a le sens de nature-hypostase, et δύο φύσεις équivaut à deux hypostases. Voici le texte en question : « Si quelqu'un ose dire ceci (i. e., que celui qui est né de Marie a deux natures), oppose-lui seulement l'*Emmanuel*, et le souvenir de ce nom sera un frein qui lui fermera la bouche, car ce n'est pas deux natures, mais le Dieu incarné que la Vierge a enfanté mystérieusement, quand elle reçut la visite de l'Esprit. Car, si le Christ était un rejeton de la semence humaine, nous conviendrions que le fruit est conforme en nature à la racine, mais s'il est du Saint-Esprit, selon la parole de l'archange, celui qui est engendré est Dieu, puisque est Dieu aussi celui qui est agent de la naissance. » (1) Texte grec des mots soulignés : « Εἰ μὲν γὰρ ἀνθρωπίνης σπορᾶς βλάστημα ἦν ὁ Χριστός, συνετίθεμεν ἅν τὸν καρπὸν κατὰ τὴν φύσιν μιμεῖσθαι τὴν ρίζαν · εἰ δὲ ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἁγίου, κατὰ τὴν ἀρχαγγέλου φωνήν, θεὸς ὁ τεχθεὶς, ἐπειδὴ καὶ θεὸς ὁ τῆς γεννήσεως πρόξενος. » (2) On ne voit pas énoncée ici l'idée du Verbe-semence, mais on voit celle-ci, exprimée de longs siècles avant saint Jean Damascène, que la semence humaine aurait entraîné l'hypostase humaine et empêché que le Fils de Marie fût le Fils de Dieu, et qu'ainsi seule une conception virgine rend possible l'Incarnation du Verbe.

Un autre progrès de notre Docteur, selon le R. Père, est d'avoir dit que la chair unie au Verbe a eu son organisme achevé tout d'un coup : οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὕφ' ἐν τελειωθέντος (p. 107, cf. note 1 de la même page). Or, cette même pensée se trouve exprimée dans l'*Adversus Nestorianos* attribué à Léonce de Byzance et qui, s'il n'est pas de lui, appartient du moins à son siècle. Voici ce qu'on y lit, l. IV, c. ix : « Ni sa première naissance ni sa seconde naissance ne ressemblent à celle d'aucun autre être, car rien d'autre n'est né avec les caractères d'éternité, d'absolue ressemblance, de complaisance,

(1) Ce passage a été conservé, outre le texte grec, dans la tradition monophysite où il se trouve en syriaque (*P. O.*, t. XIII, p. 169-170). Cette tradition compte Érechtius parmi ses Pères, à côté de saint Proclus et de saint Cyrille d'Alexandrie.

(2) *P. G.*, t. LXXXVI-2, col. 3321.

d'immutabilité, d'inséparabilité, d'indéficience, d'indivisibilité qui appartiennent à la première naissance; et rien d'autre non plus n'est né avec les caractères de la seconde naissance, qui fut sans semence, sans corruption et au-dessus de la nature, où ce qui est né a été conçu du Saint-Esprit, et *sans aucun laps de temps* (ἀχρόνως), a été achevé, formé, organisé, accompli selon tout son concept essentiel dans le chaste sein de l'Immaculée pour être le temple et le tabernacle du Verbe, la chair humaine prise d'elle seule étant *achevée et unie à lui instantanément* (ἐν ἀκαρεϊ). » (1) On le voit, ces lignes sont tout aussi nettes et affirmatives que celles de saint Jean Damascène, qui peut-être ne les a pas connues, mais à qui elles enlèvent du moins le mérite de la priorité.

Nous avons dit plus haut, en résumant d'après le R. Père le processus de l'Incarnation chez saint Jean Damascène, que l'embryon a eu son développement selon la norme commune, et aussi que l'organisme s'est formé tout d'un coup, et nous nous sommes demandé comment ces deux choses pouvaient se concilier. En cherchant cette conciliation dans une lecture attentive de tous les passages cités, nous nous sommes aperçu que, si le second de ces deux points est affirmé catégoriquement, il n'en est pas de même du premier, qui n'apparaît nulle part, excepté peut-être dans une traduction, à la faveur d'une virgule mal placée. Le passage : οὐ ταῖς κατὰ μικρὸν προσθήκαις ἀπαρτιζομένου τοῦ σχήματος, ἀλλ' ὅφ' ἐν τελειωθέντος a été traduit : *non par des additions successives*, (c'est la virgule en question) *l'embryon se garnissant d'organes, mais étant achevé tout d'un coup* (p. 107). La virgule, après « successives », coupe notre passage en deux segments, dont le premier, n'ayant rien de commun avec le second, se rattache à la partie de phrase qui le précède. A cause de cela sans doute, l'affirmation « l'embryon se garnissant d'organes » aura été entendue d'un développement normal de l'embryon. C'est la seule manière dont je puisse m'expliquer comment cette idée a pu être attribuée à saint Jean Damascène. Si je me trompe, je ne demande qu'à être éclairé. On conviendra du moins sans peine que cette virgule malencontreuse bouleverse la construction et rend la phrase incohérente.

Au sujet du rôle du Saint-Esprit dans l'Incarnation, le R. Père écrit que le Saint-Esprit « crée » en Marie « la puissance de recevoir la divinité, la puissance d'engendrer l'humanité ». Notons d'abord que le terme « créer » n'est point dans Damascène pour cet objet (il emploie ici le mot παρέχον), mais pour la conception virginale elle-même, qu'il caractérise par ces mots : οὐ σπερματικῶς ἀλλὰ δημιουργικῶς διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Mais

(1) P. G., t. LXXXVI, col. 1669. Voici, dans le texte grec, la fin de cette citation : ... καὶ Πνεύματος συλληφθέν, καὶ ἀχρόνως τελειωθέν, καὶ μορφωθέν, καὶ διοργανωθέν, καὶ εἰς πάντα τὸν ἑαυτοῦ οὐσιώδη λόγον ἀπαρτισθέν ἐν τῇ ἁγίᾳ μήτρᾳ τῆς ἀμιάντου, εἰς ναὸν καὶ εἰς σκῆνωμα τοῦ Λόγου τῆς ἀνθρωπίνης σαρκὸς ἐξ αὐτῆς μόνης τελειωθείσης καὶ συναρθείσης αὐτῇ ἐν ἀκαρεϊ.

surtout relevons que « puissance d'engendrer l'humanité » est une glose qui déforme la pensée de Damascène. Voici le texte : Πνεῦμα ἅγιον ἐπλήθην ἐπ' αὐτήν... καθαῖρον αὐτήν, καὶ δύνανται δεχτικὴν τῆς τοῦ Λόγου θεότητος παρέχον, ἅμα δὲ (le R. Père omet dans sa citation ces deux particules) καὶ γεννητικὴν. Ce que le R. Père traduit ainsi : « Le Saint-Esprit survint en elle, la purifiant et lui fournissant une puissance réceptrice de la divinité du Verbe et une puissance d'engendrer. » (P. 102-103.) Une *puissance d'engendrer* sans complément est vague et ne satisfait pas l'esprit, surtout accouplé à *puissance réceptrice*, qui en a un. Aussi le R. Père a senti le besoin de suppléer et d'expliquer en disant : puissance d'engendrer *l'humanité*. Explication inutile, car le mot grec γεννητικὴν a un complément : c'est le même que celui de δεχτικὴν, à savoir : τῆς τοῦ Λόγου θεότητος. Ce que Marie reçoit, c'est la θεότης τοῦ Λόγου, mais c'est pour l'engendrer. Il faut donc entendre le texte de Damascène en ce sens : Le Saint-Esprit donne à Marie puissance de recevoir la divinité du Verbe en même temps que puissance de l'engendrer. Il va sans dire que l'expression ἡ τοῦ Λόγου θεότης désigne ici la personne divine du Verbe.

Autre remarque. Le R. Père écrit : « Les trois ἅμα réalisés, le développement se fait sans miracle ultérieur, selon nos idées; mais Damascène y voyait un autre prodige, la suppression des principes de vie successifs et leur remplacement dès l'origine par l'unique âme humaine. » J'avoue ne pas comprendre, car comment ce miracle *ultérieur* peut-il avoir lieu si l'âme humaine du Christ est déjà existante? Or, elle l'est, puisqu'elle est comprise dans les trois ἅμα. Damascène ne peut penser là-dessus autrement que nous, ou nous autrement que lui. Ce miracle qu'il indique se fait au moment même de l'Incarnation et constitue précisément l'un des trois ἅμα.

Cette doctrine des trois ἅμα n'est point propre à Damascène, comme notre auteur le fait justement remarquer; mais il est une autre série semblable que le R. Père, bien qu'il l'ait couchée dans une traduction, n'a aucunement signalée à l'attention du lecteur, et qui est de plus grande importance, vu qu'elle est établie directement à l'adresse des nestoriens, que la première n'atteint pas. Voici ce texte remarquable : « Le Verbe lui-même est devenu chair, étant conçu de la Vierge et apparaissant Dieu avec la nature assumée, celle-ci étant déjà déifiée par lui dès son amenée à l'être, de sorte que ces trois choses sont ensemble : la nature assumée (1), son existence et sa déification par le Verbe : ὡς ὁμοῦ γενέσθαι τὰ τρία, τὴν πρόσληψιν, τὴν ὑπαρξιν, τὴν θέωσιν αὐτῆς ὑπὸ τοῦ Λόγου. » (P. G., t. XCIV, col. 1032 B.) Je ne sais si notre Docteur a le premier frappé cette formule, mais elle méritait certainement d'être relevée et commentée.

(1) Le R. Père traduit πρόσληψις par « prise de nature ». Mais le sens ici, à cause θέωσις αὐτῆς, ne peut-être que concret. Il est l'équivalent de πρόσλημμα.

Ce qui ne le méritait pas moins, c'est la suite immédiate du texte, où apparaît une vue peu courante touchant la Maternité divine de Marie. Passage également traduit par le R. Père, mais sans qu'il y ajoute aucune réflexion. Je lui emprunte sa traduction : «... La Sainte Vierge est Théotocos, non seulement à cause de la nature du Verbe, mais aussi à cause de la divinisation de l'élément humain, dont ensemble et la conception et l'existence se sont faites miraculeusement, conception du Verbe, existence de la chair dans le Verbe. » (P. 118-119.) Ainsi donc, c'est à un double titre et pour une double raison que Marie est reconnue et dite Mère de Dieu : 1° la nature divine de celui qu'elle conçoit, le Verbe ; 2° la divinisation de l'élément humain qui résulte de cette conception et existe dans le Verbe, divinisation simultanée avec le début de cette existence. Les deux raisons sont inséparables, mais cependant distinctes. Ce texte de Damascène, comme celui qui précède, et dont il est une conséquence, jette un jour particulier sur la manière dont saint Jean Damascène concevait les rapports de nature, d'existence et de personnalité, et les transportait dans la théologie du mystère. Ils appelaient à ce titre et appellent encore un examen approfondi.

La christologie du célèbre Docteur de Damas manifeste assurément une précision, une plénitude et une cohésion dont l'équivalent n'existe pas avant lui. Il est cependant un point sur lequel, loin de marquer un progrès, elle est en recul. Il s'agit de la comparaison de l'âme et du corps, si célèbre dans la controverse théologique. Dans son résumé du *Il adv. Nestorianos*, le R. Père présente ainsi le chapitre x : *Comparaison de l'âme et du corps ; nous sommes une personne faite de deux natures incomplètes. Application au Christ* (p. 105). Exposé malheureux, car, d'après cela, le Christ serait de deux natures incomplètes. En réalité, le mot « incomplètes », comme l'idée qu'il exprime, est absent du chapitre. Bien plus, pour saint Jean Damascène, il n'est point de natures incomplètes. Ce concept lui est étranger. Le corps et l'âme sont chacun une nature, et de leur union ne résulte pas une nature, mais seulement une hypostase. Il y a entre eux union hypostatique seulement. Si l'on peut parler d'une nature humaine, c'est seulement dans un sens logique, parce qu'il y a beaucoup d'hommes, et que de leur similitude résulte une espèce. Cette conception est celle de Léonce de Byzance, dont Damascène dépend ici étroitement. A l'un comme à l'autre, l'anthropologie hylémorphiste d'Aristote est étrangère. Elle ne devait pas l'être à saint Maxime le Confesseur, car celui-ci expose de la manière la plus nette le concept de natures incomplètes, appartenant à l'âme et au corps, dont l'union forme une nature complète, union par conséquent physique avant (priorité logique) d'être hypostatique. Pour l'application de la comparaison au Christ, nous nous contentons, puisque saint Jean Damascène ne fait que répéter Léonce de Byzance, de renvoyer à notre article : *L'union hypos-*

tatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur. (*Échos d'Orient*, t. XXV [1926], p. 393-406.) On s'explique difficilement que saint Jean Damascène n'ait pas suivi sur ce point les conceptions de saint Maxime, qu'il cite assez souvent (le R. Père a compté 35 de ces citations).

Un paragraphe sur la grandeur de Marie termine le chapitre de la Maternité divine. On y lit cette réflexion : « Attribuer la première place à Marie, à cette époque, montre chez Damascène un instinct théologique délicat. Jusqu'à son temps, il ne manquait pas de Docteurs qui eussent mis les apôtres en tête. » Nous lisons bien : « à cette époque », « jusqu'à son temps ». Le R. Père connaît donc des auteurs contemporains de saint Jean Damascène qui refusaient la première place à la Sainte Vierge, et même en nombre tel, que de la lui donner parût une exception méritoire. Plus d'un lecteur lui eût su gré de fournir quelques noms. Ici n'en apparaît aucun. Il cite bien, dans le chapitre suivant, plusieurs Pères qui ont en effet mis la Sainte Vierge à un rang inférieur aux apôtres, et même ont admis en elle des fautes de fragilité, mais le plus récent d'entre eux est Cyrille d'Alexandrie. Entre ce Père et notre Docteur, trois siècles se sont écoulés, dont on ne nous cite aucun témoignage, et c'est là-dessus qu'on nous invite à admirer « la sûreté de l'instinct théologique de Damascène, qui ne se laisse point influencer par le poids de ces grands noms : Basile, Chrysostome ». N'est-il pas plus simple de penser que Damascène n'a fait que traduire sur ce sujet la mentalité théologique de son milieu et de son temps, fruit d'une évolution de trois siècles, et qu'il n'était que l'écho de saint Sophrone de Jérusalem, qui, avec autant de lyrisme que lui, avait chanté, un siècle auparavant, le primat en sainteté de la Mère de Dieu ?

Le chapitre IV concerne les CONSÉQUENCES NÉGATIVES DE LA MATERNITÉ DIVINE. En premier lieu, l'exemption du péché actuel et de la concupiscence ; en second lieu, l'exemption du péché originel. Au sujet du premier point, l'auteur expose d'abord les opinions outrées de plusieurs anciens Pères, et tout à coup nous fait apparaître la doctrine de saint Jean Damascène, comme si rien ne l'avait préparée.

Les témoignages puisés chez ce Père en faveur de l'impeccabilité de Marie ne sont point tous pertinents. Le premier : « La très sainte colombe, l'âme innocente et sans faute, s'envola de l'arche, c'est-à-dire de son habitation terrestre », n'est pas assez explicite. Il peut désigner simplement la sainteté de Marie au moment de la mort. On peut bien soutenir que Damascène avait en vue la sainteté de Marie durant toute sa vie, mais c'est parce que nous avons d'autres textes qui conduisent à cette interprétation.

Les deux derniers concernent seulement la vie de Marie avant l'Incarnation du Verbe et n'ont donc point de portée universelle. Ils laissent

hors de considération précisément les circonstances où certains Pères anciens ont cru apercevoir une défaillance. Les autres textes sont probants, mais l'un d'eux ne l'est plus dans la traduction qui en est faite. En rendant l'aoriste par l'imparfait, on en limite le sens. Dire qu'en Marie n'habitait aucune pensée terrestre, c'est indiquer une habitude pour l'époque dont il s'agit, et pas autre chose. Mais dire qu'en Marie n'habita point de pensée terrestre, comprend absolument tout le passé de la vie de Marie, et si cela est énoncé en considérant Marie au moment de sa mort, comme c'est ici le cas, le témoignage est absolument probant.

Aux témoignages utilisés, on eût pu ajouter celui-ci, très net : *Elle est une terre où l'épine du péché n'a point poussé* : Γῆ ἐστίν, ἐφ' ἣν τῆς ἁμαρτίας ἄκανθα οὐκ ἀνέτειλε. (P. G., t. XCVI, col. 685 A.) Et cet autre : « Réjouis-toi, bois incorruptible, qui n'as point admis le ver de la corruption du péché : Χαῖρε, ξύλον ἄσπετον, ἡ φθορᾶς ἁμαρτικῆς μὴ προσηκαμένη σκώληκα. » (XCVI, 693 C.) Et cet autre encore : « Salut..., ô absolument inaccessible au péché : Χαῖρε..., ἡ κατὰ στέρησιν ἄβυσσος τῇ ἁμαρτίᾳ. » (XCVI, 689 B.)

On ne peut dissenter de l'exemption du péché actuel en Marie sans parler de l'épreuve qu'elle endura au pied de la Croix, épreuve où plusieurs Pères ont cru qu'elle avait failli. « Damascène, dit le R. Père, insiste sur le côté affligeant sans supposer la torture accompagnée de la moindre tentation. Il exclut l'épreuve autre que déchirante. Sa phrase, presque calquée sur celle de saint Cyrille d'Alexandrie, réfute l'opinion du patriarche. » (P. 139.) Et de citer en note les deux auteurs : Cyrille : « Je suis mère de celui qu'on insulte sur la croix. Quand il se disait Fils de Dieu, ne se trompait-il pas ? » Damascène : « Celui qu'elle savait Dieu, à cause de sa naissance, elle le voyait condamné à mort comme un scélérat. » Fort bien, mais cette dernière citation est inachevée, et le texte complet donne une autre impression : « Celui qu'elle connut Dieu à cause de sa naissance, dit notre Docteur, en le voyant mis à mort comme un malfaiteur, elle était déchirée par les λόγισμοι comme par un glaive, et c'est ce que signifie : *Et un glaive traversera ton âme*. Mais la joie de la résurrection chasse son affliction en proclamant Dieu celui qui est mort dans sa chair (1) ». Par ce texte est signifié : 1° que le glaive annoncé par le vieillard Siméon à Marie trouve son accomplissement dans les λόγισμοι qui assaillirent la Vierge au pied de la croix, et cela est une idée de saint Cyrille; 2° que ces λόγισμοι sont des pensées provoquées par le contraste qui apparaissait entre la divinité de Jésus et sa mort ignominieuse, et cela est également dans saint Cyrille, mais tandis que celui-ci détaille ces λόγισμοι et les fait consister dans le scandale et le doute,

(1) Καὶ ὃν ἔγνω Θεὸν διὰ γεννήσεως, τοῦτον ὡς κακοῦργον ἀναιρούμενον βλέπουσα, ὡς ῥομφαία τοῖς λογισμοῖς ἐσπαράττετο· καὶ τοῦτό ἐστι· Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία. Ἀλλὰ μεταβάλλει τὴν λύπην ἢ χαρὰ τῆς ἀναστάσεως, θεὸν τὸν σαρκὶ θανόντα κηρύττουσα (P. G., t. XCIV, col. 1161 D).

Damascène ne les explicite pas; 3^o que l'épreuve ne finit qu'avec la Résurrection du Christ, qui proclamait sa divinité; d'où il suit que cette épreuve fut une tentation d'ordre intellectuel. Mais tentation n'est pas synonyme de faute, et n'implique pas toujours défaillance.

Saint Cyrille croit que Marie a failli par fragilité féminine, et que l'apôtre saint Jean lui a été donné pour l'éclairer. Et saint Jean Damascène? Cela dépend de la signification du mot λόγισμοι qu'il emploie, et que nous avons évité de traduire. Le R. Père, en relevant ce mot sous la plume de saint Cyrille, qui l'applique à la même circonstance, déclare qu'il « ne désigne pas une pensée passagère, mais un raisonnement persistant et donc consenti » (P. 133, note 2.) S'il en est ainsi, Damascène, loin de corriger son lointain devancier, n'aurait fait que le suivre. Comment concilier cela avec les autres textes de notre Docteur, signifiant que Marie est à l'abri du péché? Le R. Père devra donc changer son interprétation de λόγισμοι et reconnaître qu'entre pensée passagère et raisonnement consenti, il y a un milieu, qui est pensée persistante et obsédante, non consentie. Il devra aussi, le texte complet que nous avons cité y oblige, renoncer à dire que « Damascène insiste sur le côté affligeant, sans supposer la torture accompagnée de la moindre tentation », et qu'« il exclut l'épreuve autre que déchirante ».

Une autre circonstance où se présente une apparence d'imperfection en Marie est la réponse qu'elle fit à l'ange, lui annonçant qu'elle concevrait et enfanterait le Sauveur de son peuple. Le *Quomodo fiat istud* qui sortit de ses lèvres exprime-t-il un doute répréhensible comme fut celui de Zacharie? La pensée de saint Jean Damascène, très clairement énoncée dans son premier sermon sur la Dormition, est qu'elle est une parole de prudence (P. G., t. XCVI, 709 CD). Le R. Père a relevé ce témoignage, le résumant ainsi : « Si Marie semble hésiter après la proposition de l'ange, ce n'est pas qu'elle manque de foi, mais sa prudence réfléchit aux déceptions du paradis terrestre. » (P. 136.) (1) Mais il y a un autre endroit de Damascène qui peut faire objection. Dans les *Sacra Parallela* (Δ, XXVI), sous le titre : Περὶ δυσπιστίας · καὶ ὅτι ὁ ἐπ' εὐλόγῳ αἰτίᾳ δυσπιστήσας, θεῷ συγγινώσεται, sont énumérés divers cas d'incrédulité puisés dans l'Écriture. Parmi eux, se lit le πῶς ἔσται de la Vierge, inséré entre l'incrédulité de Zacharie et celle de l'apôtre Thomas (2). Il y a là une difficulté que le R. Père aurait dû signaler. Elle ne saurait du reste prévaloir contre le commentaire exprès du passage évangélique tracé dans le susdit sermon sur la Dormition, joint aux affirmations catégoriques qui exemptent Marie de tout péché.

(1) Les guillemets qui entourent cette phrase sont du R. Père et font croire à une citation de Damascène. De plus, la proposition, « ce n'est pas qu'elle manque de foi », est une conséquence tirée du texte, mais n'y est aucunement exprimée.

(2) P. G., t. XCV, col. 1409-1412.

La seconde partie de ce même chapitre iv traite de l'exemption du péché originel, privilège que nous désignons par le terme d'Immaculée Conception.

Le R. Père pense que ce terme σύλληψις ἄχραντος ne pouvait avoir de sens pour un philosophe grec et situe le point de recherche en ceci : L'âme de la Sainte Vierge fut-elle sainte dès le premier instant de son existence ? La réponse affirmative à cette question se prouve d'abord d'une manière indirecte en montrant : « 1° que la multiplication et la qualité des louanges dont Damascène comble Marie lui construisent une sainteté à part; 2° que Marie est plus pure et plus sainte que ceux qui n'ont pas eu le péché originel; 3° qu'elle est l'antithèse de la chute d'Adam ». L'argument direct viendra ensuite.

Au sujet du premier argument, on ne peut dire qu'il constitue une preuve, même indirecte, car, avant la définition pontificale, Docteurs et théologiens étaient d'accord pour proclamer en Marie une sainteté incomparable, sans pourtant tous lui reconnaître, tel saint Bernard, le privilège de l'immunité initiale. L'auteur insiste sur les formes négatives comme ayant une valeur particulière. Il ne faut pas en exagérer la portée, mais les examiner un à un et dans leur contexte. Ainsi, ἄχραντος, ἀμίαντος, ἄφθοartos peuvent très bien désigner le résultat de la purification spéciale reçue au moment de l'Incarnation du Verbe, et par suite, ne regarder que la période postérieure, ou bien ne viser que le miracle de sa fécondité virginale. Je note en outre que les deux exemples apportés pour ἄφθορος concernent, l'un : la préservation de la corruption du tombeau; l'autre : la conception virginale. On attendait un exemple dans l'ordre moral.

Au sujet du deuxième, si une plus grande sainteté que celle des anges est un indice indirect appréciable de la sainteté initiale de Marie, une plus grande sainteté que celle d'Adam et d'Ève n'a pas cette conséquence. Qui peut, en effet, décider si saint Jean-Baptiste ou saint Joseph ont été inférieurs en sainteté à nos premiers parents avant leur chute ? Que Marie leur soit supérieure laisse donc intacte la question de sa sainteté initiale. Et Damascène ne la fait point intervenir quand il compare Ève et Marie. Il oppose simplement l'obéissance ou la prudence de celle-ci à la désobéissance ou à l'imprudence de celle-là.

Ici se place un appendice sur la sainteté du corps de Marie (p. 148-149). Saint Jean Damascène accumule les épithètes les plus hautes pour la célébrer, mais ces louanges concernent-elles le corps de Marie avant la purification reçue au moment de l'Incarnation ? Nous ne pouvons le présumer que si nous voyons la sainteté initiale de ce corps enseignée par ailleurs. Elles ne peuvent servir à la prouver. Au nombre des qualificatifs donnés au corps de Marie, le R. Père range ἀδιάλυτος. Mais ce terme, dans le contexte, désigne, non une qualité, un état, ce qui serait de

l'aphthartodocétisme, mais un fait. « Sa virginité étant demeurée intacte quand elle enfanta, son corps fut gardé incorrompu quand elle quitta cette vie. » (*P. G.*, t. XCVI, col. 716 B.) Et ce fait est rattaché comme conséquence au miracle de sa virginité féconde, non à une sainteté antérieure à celui-ci.

La troisième preuve indirecte est bien conduite et n'appelle aucune remarque essentielle. Je relève simplement en passant que le R. Père s'avance trop en tirant argument du mot *θυγάτριον* dans un endroit de saint Jean Damascène : « O fille digne de Dieu (*θυγάτριον*, donc avant l'Annonciation), redressement de la première mère, *τῆς προμήτορος Εὔας ἡ ἐπ'ανόρθωσις*, car, par votre enfantement, la tombée se relève. » (*P. G.*, XCVI, 672 C.) Or, le même mot *θυγάτριον* est employé quelques lignes plus bas pour désigner la Vierge-Mère : *ὦ θυγάτριον γηγενές, θεογενικαῖς ἀγκάλαις τὸν Κτίστην βασιτάσσα!* La réflexion ci-dessus : « *θυγάτριον*, donc avant l'Annonciation », est par suite sans fondement.

Nous passons maintenant à l'argumentation directe. Plusieurs textes sont avancés qui n'ont pas tous la même valeur. Examinons-les l'un après l'autre.

Voici le premier : « Engraisnée par l'Esprit, éloignant son âme de tout désir terrestre et charnel, ayant gardé vierge son âme avec son corps, comme il convenait à celle qui devait recevoir Dieu dans son sein. » (*P. G.*, XCIV, 1160 A.) Et voici le commentaire : « La période que Marie passa exempte de tout désir terrestre et charnel doit s'estimer à la convenance de la pureté exigée par la Mère de Dieu. Or, cette convenance est indépendante du temps, donc Marie fut toujours exempte de ces désirs, c'est-à-dire de toute faute même de pensée. » (P. 157.) Syllogisme irréprochable, mais qui n'aboutit qu'à l'exemption du péché personnel.

Le deuxième texte est ainsi présenté : « La Vierge, l'unique, virginisante d'âme et de corps : *Τὴν παρθένον, τὴν μόνην, καὶ νοῦ, καὶ ψυχῇ, καὶ σώματι ἀειπαρθενεύουσαν.* » (*P. G.*, XCVI, 668 C.) Donc vierge avant l'Annonciation, vierge avant la naissance, vierge de cœur dès qu'elle eut un esprit et une âme. » (P. 158.) Le commentaire dépasse ici le texte. Celui-ci parle de virginité avant, pendant et après l'enfantement, et *ἀειπαρθενεύουσα* résume ces trois états. « Vierge avant la naissance » est une glose. La virginité qui précéda l'enfantement est une virginité de vertu, gardée *ἐκ σωφροσύνης*, *ἀειπαρθενεύουσα* veut donc dire ici « qui toujours et depuis toujours a eu une conduite et des pensées vierges ». Cela comprend assurément le premier instant de la vie consciente de Marie, mais laisse hors de cause le premier instant de son existence. Comme conséquences du texte cité, le R. Père donne celles-ci : « a) Marie n'admit aucune imperfection volontaire, elle est pure de corps et d'esprit; b) et pas même la moindre impureté, elle était pure de corps, elle échappait aux atteintes de la concupiscence. » Ni l'une ni l'autre de ces conséquences ne signifie l'exemp-

tion du péché originel, ni la première, qui n'exprime que l'exemption du péché personnel, ni la seconde, car on peut très bien concevoir qu'en effaçant dans une âme le péché d'origine, Dieu y supprime en même temps la concupiscence.

Le troisième texte : « Dieu, dans sa prescience, t'ayant vue digne, t'aima; aimée, il te prédestina, et sur la fin des temps t'amena à l'être et te montra Théotocos, nourricière de son Fils » (*P. G.*, XCVI, 672 D) ne peut valoir que comme preuve indirecte, en ce sens qu'il requiert en Marie une sainteté plus grande qu'en toute autre créature et proportionnée en quelque sorte à sa dignité de Mère de Dieu. Nous en tirons, nous, la conséquence de la sainteté initiale, mais le texte n'est pas suffisant pour nous livrer la pensée de Damascène sur ce point précis.

Le quatrième : « τὸ λαθὼν τὰ πεπυρωμένα βέλη τοῦ πονηροῦ, cachée aux traits brûlants du mauvais » (*P. G.*, XCVI, 672 B) serait meilleur si l'on insistait sur l'aoriste λαθὼν, qu'il ne suffît pas de traduire *cachée*, ce qui indique un état actuel, mais qu'il faut rendre par le passé, *qui as été cachée*. Mais encore cela peut-il signifier simplement que Marie a été à l'abri des tentations du démon, ce qui n'est pas encore l'exemption du péché originel, mais l'exemption de toute faute personnelle.

Le cinquième témoignage est fort bon : « Marie ne devait pas mourir, parce qu'elle n'avait pas péché. » (*P.* 159.) Il eût gagné à être reproduit dans le texte même du Saint. Celui-ci met sur les lèvres d'Adam et d'Ève cette exclamation : « Comment pouvez-vous goûter la mort, ô vous l'Immaculée ? » Un tel étonnement, qui est évidemment celui de notre Docteur, marque une conviction très forte que Marie ne tombait pas sous la malédiction encourue par les premiers parents, et par suite était indemne de la tache transmise par eux. Un autre endroit auquel le R. Père se réfère sans l'exploiter (*P. G.*, XCVI, 713 D) indique que si Marie meurt, c'est par conformité avec son divin Fils. « Il fallait que ce corps (de la Vierge) revêtît l'incorruption en déposant ce qui est mortel, puisque le Seigneur lui-même de la nature n'a point refusé l'expérience de la mort. » (1) N'était cette raison, elle échappait donc au sort commun des enfants d'Adam.

Le sixième témoignage est excellent et méritait un plus grand développement.

Le septième et dernier, réservé pour la fin, est fort bien mis en relief. Marie y apparaît comme l'adversaire, l'antagoniste de la souillure des premiers parents, τῆς προγονικῆς πορνείας ἀντίπαλος, comme fiancée à Dieu pour enfanter Dieu et coopératrice de Dieu pour le relèvement de la nature humaine.

Au terme de cette démonstration vient un paragraphe intitulé : *Saint*

(1) Δεῖ γὰρ αὐτὸ τὸ θνητὸν ἀποθέμενον τὴν ἀφθαρσίαν ἀμφιάσθαι, ἐπεὶ καὶ ὁ Δεσπότης τῆς φύσεως τὴν τοῦ θανάτου πεῖραν οὐκ ἀπηνήγατο. (*P. G.*, XCVI, 713 D).

Jean Damascène théologien doit être prudent. Un tel énoncé nous surprend. Il donne à entendre que le saint Docteur avait conscience de présenter un enseignement nouveau sans attache avec la tradition. Et ceci est grave. Le R. Père explique cette « prudence » par l'autorité des grands noms de Basile et de Chrysostome, et par cet autre motif : « Faut-il ajouter, pour mieux comprendre notre Docteur, que Nestorius se présentait comme ardent défenseur de l'Immaculée Conception? Ce n'était donc pas se donner pour auteur de la Foi Orthodoxe que d'afficher trop visiblement une opinion compromise par ses défenseurs. » (P. 164.) Crainte étrange que celle d'enseigner une doctrine vraie, parce que des hérétiques l'enseignent aussi. Et quant à Nestorius, on peut s'étonner de le voir présenter comme un *ardent défenseur* de l'Immaculée Conception, alors, premièrement, que la controverse à ce sujet était, de son temps, inexistante; et, deuxièmement, qu'il n'est même pas sûr qu'il ait pensé à ce privilège, ainsi que l'indique le R. P. Jugie dans son article du D. T. C., col. 905-906, et ce passage est précisément celui où notre auteur a lu, je ne sais comment, que Nestorius est un ardent défenseur de l'Immaculée Conception. Les textes de Nestorius cités par le R. P. Jugie établissent l'antithèse d'Ève et de Marie, et si vraiment notre Docteur les a connus, il n'a pas laissé de développer complaisamment le même thème, sans rien craindre pour sa réputation d'auteur de la *Foi Orthodoxe*.

Les textes que le R. Père croit procéder de la prudence du théologien sont les suivants : D'abord, ceux qui signifient une purification de la Vierge au moment de l'Incarnation du Verbe. Mais en les expliquant comme il le fait et comme il se doit, ils ne constituent aucune opposition ou discordance avec les autres textes de Damascène, et par suite, il n'y a pas lieu de parler à leur propos de la prudence du théologien. Ensuite, le texte suivant : « Comme fille d'Adam, elle est soumise à rendre des comptes comme son père. Son Fils lui-même, qui est la vie, ne s'y est point refusé. » Cette traduction est très inexacte. Le texte grec a ceci : « Comme fille du vieil Adam, elle passe par le châtiment paternel, puisque son Fils aussi, qui est la vie elle-même, ne l'a point refusé. » (1) Le R. Père est embarrassé par le texte cité. Il ne trouve qu'à lui opposer l'affirmation souvent répétée du Saint, que « Marie est de soi exempte de péché » (p. 165), ajoutant qu'« il se sentait théologien, responsable de ses énonciations devant ses frères, qui attendaient de lui la lumière ». (P. 166.) Ainsi donc, quand Damascène parlait en théologien, c'est-à-dire par souci de l'exacte vérité, il enseignait que Marie était sujette à la mort en vertu de la sentence prononcée contre Adam. Mais une affirmation de ce genre a beaucoup plus d'importance et de poids que cent autres

(1) Ὡς θυγάτηρ μὲν τοῦ πάλαι Ἀδάμ τὰς πατρικὰς εὐθυνὰς ὑπερέρχεται, ἐπεὶ καὶ ὁ ταύτης Υἱὸς ἡ αὐτοζωὴ ταύτας οὐκ ἀπηγγαγό (P. G., t. XCVI, 725 C).

en sens contraire énoncées en dehors de ce souci, sous la pression du sentiment. Loin d'être ruinée par elles, elle les ruine. En réalité, une telle dualité, qui lui ferait injure, n'existe pas chez notre Saint. Et le texte en question peut très bien s'interpréter en harmonie avec toutes ses autres affirmations. Il contient un *ἐπεὶ καὶ* (= puisque) que le R. Père a omis de traduire, et qui est capital. Marie passe par la mort, *puisque* son Fils lui-même ne s'y est point refusé. C'est-à-dire, selon toute apparence, qu'elle ne serait point morte si son Fils n'était pas mort. Et qu'on doive l'interpréter ainsi, nous en avons pour garant un texte presque semblable que nous avons déjà cité, et que voici de nouveau : « Il fallait que ce corps (de la Vierge) revêtît l'incorruption en déposant la mortalité, *puisque* (*ἐπεὶ καὶ*) le Seigneur lui-même de la nature n'a point refusé l'expérience de la mort. » (P. G., XCVI, 713 D; cf. ci-dessus, p. 333.) La raison de la mort de Marie est donc dans celle de Jésus. Il n'y a pas d'exception pour elle, parce qu'il n'y en a pas eu pour son Fils. Ce qui a pu donner le change au R. Père est l'expression *ὡς θυγάτηρ μὲν τοῦ πατρὸς Ἀδάμ*. Mais elle doit s'entendre non d'une dette à acquitter par Marie pour le péché originel, mais simplement de la condition mortelle qu'elle tenait d'Adam, et qui la rendait capable de mourir : interprétation qui s'impose, sous peine d'ôter tout sens à *ἐπεὶ καὶ*. Si Damascène exprime cette condition mortelle par la formule *ὡς θυγάτηρ*, etc., c'est par procédé oratoire; elle fait, en effet, pendant à cette autre : *ὡς δὲ Θεοῦ ζῶντος μήτηρ*. Le sens est : Fille d'Adam mortel, elle meurt, puisque son Fils aussi est mort; mère du Dieu vivant, elle ressuscite.

De tout ceci, il résulte qu'il n'y a pas lieu de distinguer dans notre Saint deux attitudes : l'une, du théologien, qui n'ose affirmer le privilège de Marie et émet des propositions qui s'y opposent, et l'autre, du dévot qui se plaît à les proclamer. Il n'y en a qu'une, celle du chrétien, à la fois théologien et dévot, qui, pénétré de l'extrême pureté que requiert la dignité de Mère de Dieu, a l'intime conviction et, pour ainsi dire, l'évidence de la sainteté perpétuelle, spécialement initiale, de Marie, conviction et évidence qui affleurent partout, animent la louange, et parfois éclatent en traits de fulgurante clarté.

Plusieurs de ces traits, et qui méritent de compter parmi les plus caractéristiques, n'ont pas été relevés par le R. Père. J'en note ici trois, sans prétendre être complet. Ils sont tirés de la II^e homélie sur la Nativité de la Sainte Vierge.

Le premier texte est celui-ci : « Elle est une terre, non point maudite comme la première, dont les fruits sont pleins d'épines et de ronces, mais sur laquelle est la bénédiction du Seigneur, et dont le sein porte un fruit béni. » (1) La terre maudite l'a été à cause du péché d'origine.

(1) Γῆ ἐστίν, οὐχ ὡς ἡ πρότερον καταραμένη, καὶ ἥς καρποὶ πληρεῖς ἀκανθῶν καὶ τριβόλων· ἀλλ' ἐφ' ἣν εὐλογία Κυρίου, καὶ ἥς εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας. (P. G., XCVI, 685 A.)

Marie échappe à cette malédiction, donc audit péché qui l'a méritée.

Le second est encore plus frappant et oppose expressément Marie à la corruption générale. Après avoir montré Dieu à l'origine étendant le ciel, affermissant la terre, limitant la mer, achevant la beauté du monde et plaçant l'homme dans le paradis, et rappelé ensuite la chute originelle, notre Docteur continue ainsi : « Tout (ou : tous, *ἀπάντων*) étant envahi par la corruption, Dieu, prenant en pitié l'œuvre de ses mains pour ne point la laisser aller à sa ruine complète, procède à la création d'un autre ciel nouveau, d'une terre et d'une mer nouvelles, dans lesquelles il daigne s'enfermer pour recréer le genre humain, lui que rien ne peut enfermer. Et c'est tout cela qu'est la Vierge bienheureuse et digne de mille louanges. O merveille! Elle est ciel, etc. » (1) Il est bien évident que ce texte excepte Marie de la corruption générale et fait d'elle le commencement d'un monde nouveau.

Le troisième est le plus caractéristique, et à coup sûr le plus catégorique de tous les textes qui affirment le glorieux privilège. Il est surprenant que le R. Père, qui commente le passage où il s'insère (p. 160), n'en ait point fait cas. Il cite bien, à propos du bienheureux père de Marie cette exclamation : *Ὁσφύς τοῦ Ἰωακείμ παμμακάριστε*, mais cela pourrait s'entendre simplement en raison de la grandeur future de Marie (2). Ce qui importe, et qui est péremptoire, c'est ce qui suit immédiatement et achève l'exclamation : *Ὁσφύς τοῦ Ἰωακείμ παμμακάριστε, ἐξ ἧς κατεβλήθη σπέρμα πανάμωμον*. « O lombes de Joachim absolument très heureux d'où a été émis un sperme absolument irréprochable. » (3) *Ἀμωμος* signifie à l'abri de tout reproche, de tout blâme, de toute critique, donc sans défaut et sans tache; *πανάμωμος* indique cette pureté au superlatif et est l'un des titres les plus communément donnés à la Mère de Dieu.

Or, le voici appliqué avant même la conception de la Vierge au sperme d'où elle va sortir. C'est bien en effet du sperme proprement dit qu'il s'agit ici, comme il ressort du terme *κατεβλήθη*, et comme le confirme la suite immédiate du texte qui concerne tout le reste du processus de la génération : *Ὡς μήτρα τῆς Ἀννης αἰοῖδιμε, ἐν ᾗ ταῖς κατὰ μικρὸν ἐξ αὐτῆς προσθήκαις ᾠζήθη, καὶ διαμορφωθὲν ἐτέχθη βρέφος πανάγιον*. « O glorieuse matrice d'Anne, dans laquelle, par des accroissements reçus d'elle, peu à peu, s'est augmenté, et après avoir été formé, a été mis au jour un très saint

(1) τῇ φθορᾷ κατεσχημένων ἀπάντων, καὶ Θεοῦ κατοικτιζομένου μὴ εἰς παντελῆ ἀνυπαρξίαν χωρῆσαι τὸ τῶν οἰκείων χειρῶν πλάσμα, ἄλλου καινοῦ οὐρανοῦ, γῆς τε καὶ θαλάσσης ποίημα [προάγει] (ou tout autre mot convenable), ἐν οἷς χωρηθῆναι εὐδοκεῖ δι' ἀνάπλασιν τοῦ γένους ὁ ἀχώρητος. Καὶ ταῦτά ἐστιν ἡ μακαρία καὶ πολυύμνητος παρθένος. Ὡς τοῦ θαύματος! Οὐρανόσ μὲν, etc. (*Ibid.*, 684 A).

(2) Le R. Père donne en note (p. 160) un commentaire de cette expression, qu'il emprunte à Piazza. Le commentaire serait bon, dans son fond, n'était qu'il argumente en s'appuyant sur *ὁσφύς παμμακάριστε*, au lieu de *σπέρμα πανάμωμον*, comme nous le faisons ici.

(3) P. G., XCVI, 664 B.

produit (βρέφος = foetus). » (1) Comme on le voit, la pureté accompagne, imprègne toute la génération de Marie, de manière à n'y laisser aucun point, aucun moment qui fasse tache et où la louange doive se taire. Non seulement l'enfant dans le sein maternel, mais le foetus qui n'est pas encore formé, est déjà saint, et non seulement le foetus, mais le sperme lui-même d'où il sortira. Ni le sperme ni le foetus informe ne sont encore la Vierge, et déjà celui-ci, et auparavant celui-là est immaculé. Impossible d'exprimer le glorieux privilège avec plus de clarté et de réalisme, réalisme qu'aucun Docteur latin ne dépassera ou même n'égallera. Comme c'est par la génération que se transmet la faute originelle, il est évident que si le sperme est pur, pur sera le corps qui en est issu, et pure l'âme pour qui il est fait et qui doit l'animer.

On voit par tout ceci que si le mot d'Immaculée Conception, tel que nous le comprenons, ne se trouve pas sous la plume de notre Docteur, tout l'équivalent y est. L'expression ἄχραντος σύλληψις n'y est pas, et pour cause. Elle ne pouvait pas y être, mais cela pour une raison tout autre que celle qu'avance le R. Père. « Ἀχραντος σύλληψις, nous dit-il, ou quelque autre terme du même genre, n'avait pas de sens pour un philosophe grec. L'aristotélicien, admettant que le premier principe vital de l'embryon n'est pas une âme humaine, comment parlerait-on de conception sainte? Dira-t-on d'un végétal qu'il est saint? En réalité, la conception était pour eux hors de l'humanité. » (P. 140.) Ces considérations, malheureusement, ne tiennent pas compte des textes. Celui que nous avons cité en dernier lieu parle du saint foetus, ἅγιον βρέφος, qui s'accroît par des additions successives, s'organise et enfin naît. Souvenons-nous ici que ces additions et cette lente organisation, Damascène les écarte expressément du Corps du Sauveur pris de Marie, afin d'affirmer l'infusion immédiate en lui de l'âme raisonnable. S'il les fait intervenir maintenant dans la conception de la Vierge, c'est donc que pour lui elle se fit selon la loi commune, c'est donc que, dans ce βρέφος, dit ἅγιον, l'âme humaine ne fut pas infuse aussitôt. C'est à Damascène, par suite, que s'adresse l'apostrophe : « Dira-t-on d'un végétal qu'il est saint? » Et quant à cette autre : « Comment parlerait-on de conception sainte? » c'est la liturgie qui y répondra, elle qui plus d'une fois chante la θεία σύλληψις, l'ἁγία σύλληψις de la Mère de Dieu (8 et 9 décembre).

Ces dernières expressions, sans doute, ne sont d'aucune force pour la démonstration de l'immunité initiale de Marie, vu qu'elles sont employées également pour la conception de saint Jean-Baptiste. Mais elles existent, et l'on a le droit de penser qu'appliquées à Marie elle ne détonneraient point sous la plume de saint Jean Damascène, pour qui tout fut pur et sans tache dans la production de la Vierge, jusques et y compris le sperme

(1) *Ibid.*

d'où elle fut conçue, et qui, au surplus, est précisément l'auteur du canon de la Conception du Précurseur, où ces expressions figurent. Pour ce qui est de l'expression ἄχραντος σύλληψις, s'il est vrai qu'on ne saurait s'attendre à la trouver chez notre Docteur ni chez aucun autre Père grec pour signifier l'Immaculée Conception de la Très Sainte Vierge, ce n'est point parce qu'elle n'a pour eux aucun sens, mais parce qu'elle éveille un tout autre sens, à savoir, celui de conception virginale. Ἀχραντος, d'après son étymologie (ἀ privatif et χράινω), veut dire : qui n'a pas été touché. Il signifie pur, mais pur de tout contact, de toute souillure provenant d'un contact. Ἀχραντος σύλληψις appelle donc le sens de conception sans commerce charnel. Et, de fait, nous voyons l'épithète ἄχραντος appliquée dans ce sens précis à la σύλληψις virginale de Marie sous la plume, par exemple, de Jean le Géomètre : Καὶ τάχα ὥσπερ ἄνδρὸς ἄχραντον, οὕτω καὶ λόγων ἀμέθεκτον ὁ τεχθεὶς Λόγος τὴν σύλληψιν διεφύλαξεν (1). On voit donc pourquoi la formule ἄχραντος σύλληψις est absente de la langue des Pères pour désigner l'immunité originelle en l'être qui est conçu. C'est en d'autres termes que le privilège devait être exprimé (2).

Nous nous sommes étendus très longuement sur ce point de l'Immaculée Conception. C'est qu'en effet, en raison de l'intérêt primordial que présente pour les théologiens la tradition patristique touchant ce dogme, nous n'avons pas cru qu'en invoquant l'autorité d'un grand nom comme celui de saint Jean Damascène, il y eût trop de précautions à prendre ou de précisions à apporter dans l'utilisation de son témoignage. Les chapitres suivants nous retiendront moins longtemps. Nous nous contenterons de les analyser brièvement en marquant au passage ce qui nous paraîtra appeler quelque réserve ou correction.

Notons auparavant que le chapitre iv se termine par un appendice sur le péché originel (p. 166-169). Les textes avancés pour prouver que saint Jean Damascène connaissait le dogme du péché originel sont probants, mais celui-ci y est plutôt impliqué que directement affirmé. En voici un qui a été oublié et qui l'affirme directement en le distinguant des fautes personnelles. Il est tiré d'un sermon sur l'Annonciation, qui n'est malheureusement connu jusqu'à présent que dans une version arabe, dont Le Quien a publié une traduction latine : « Nos enim eramus prius avitae ac primogeniae rebellionis rei, et adjecto insuper gravissimorum peccatorum reatu, facti eramus tenebrarum incolae ac regionum mortis... » (3)

Le chapitre v expose les CONSÉQUENCES POSITIVES DE LA MATERNITÉ DIVINE (p. 170-191). L'énoncé des sous-titres : *La grâce en Marie*, — *Les prophéties*, — *Les miracles*, — *Les vertus : Humilité, Obéissance, Foi, Joie*,

(1) A. BALLERINI, *Sylloge monumentorum*, t. II, p. 177.

(2) Si les Grecs catholiques désignent aujourd'hui le privilège marial par l'expression ἄχραντος σύλληψις, c'est sans aucune attache avec la tradition, mais par simple imitation et décalque de la formule latine *Immaculata Conceptio*.

(3) P. G., XCVI, 643 C.

Prudence, — La Virginité : avant, pendant, après l'enfantement, — montre qu'aucune difficulté spéciale ne s'y rencontre. Au sujet de la grâce en Marie, on nous parle de la sanctification par les sacrements. Cela consiste à nous indiquer les effets de la Communion d'après Damascène, et à appliquer cela à la Sainte Vierge, le saint Docteur étant étranger lui-même à cette application. Le paragraphe sur les prophéties consiste à dire qu'il est peu probable que Damascène ait fait allusion à un pouvoir prophétique en Marie. Celui sur les miracles concerne les miracles opérés par la Vierge après son Assomption, et dont Damascène se fait l'écho.

Le chapitre VI (p. 192-210) est intitulé : *Part de Marie à la Rédemption. — Dormition et Assomption. — Vie liturgique*. Nous trouvons ambigu ce titre : Part de Marie à la Rédemption. S'agit-il de la part reçue ou de la part apportée ? D'après le développement, c'est cette dernière qui est envisagée. L'on y distingue le concours médiat et le concours immédiat. Pour le concours médiat, la question est claire, il consiste dans le fait de la Maternité divine. Quant au concours immédiat, le R. Père eût bien fait de le définir. « *Immédiat*, nous dit-il, car elle a souffert avec son Fils et à cause de son Fils sur le Calvaire, douleur immense acceptée, avec une foi et une résignation si parfaite, subie avec tant de mérite, que la compenser est une des raisons qui nous permet (*sic*) d'induire l'ascension de Marie au ciel, P. G., XCVI, 741 B » (p. 196). Rien en tout cela qui signifie un concours à la Rédemption : le mérite de Marie n'est mis en relation qu'avec sa récompense à elle, nullement avec le salut du monde. Pour saint Jean Damascène, la coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption consista dans le *fiat* sublime du jour de l'Annonciation, considéré, non à titre de mérite, mais en raison du résultat.

A la fin du paragraphe se place un appendice : *Le préachat* (p. 196-198), que nous jugeons parfaitement inutile, aucune des expressions avancées ne poursuivant la moindre indication de notre Docteur à ce sujet. Elles peuvent toutes s'entendre ou des préfigurations prophétiques de la Vierge, ou de sa préparation immédiate à la maternité divine par l'action du Saint-Esprit. Elles laissent absolument intacte la question, ici essentielle, de savoir si la sainteté initiale, ou la sainteté tout court de Marie, est un effet des mérites du Christ. La rédemption préventive de Marie, incluse expressément dans le dogme catholique, ne s'impose pas *a priori*. On peut fort bien concevoir le cas de l'Immaculée comme relevant uniquement du bon plaisir de Dieu, qui destinait à son Fils une mère digne de lui. Et qui sait si telle n'était pas la pensée de notre Docteur, qui présente simplement Marie comme une création nouvelle, l'opposant à la corruption commune, sans que jamais ne surgisse dans son esprit le problème de concilier cela avec l'universalité du péché d'origine, sans que jamais n'apparaisse au sujet de la Vierge l'idée de rédemption.

Le paragraphe : *Mort de Marie et Dormition* (question dogmatique, où il est question aussi des convenances de l'Assomption) est fort bien traité sous tous ses aspects (p. 198-206).

Le paragraphe intitulé *Héortologie* (p. 206-210) répond à ce qui est annoncé en tête du chapitre sous l'expression *Vie liturgique*. L'auteur rappelle d'abord, sur le témoignage de Jean d'Eubée, les grandes fêtes alors célébrées universellement, et relève celles qui concernent la Sainte Vierge : Nativité, Annonciation, Présentation et Dormition (placée par distraction au 9 décembre). Tout le passage concernant la fête de la Présentation souffre de confusions regrettables. On commence par dire qu'elle est la plus ancienne et qu'elle est presque entièrement christologique; on dit aussi qu'Ethérie la signale. Tout cela, évidemment, ne convient qu'à la Présentation de Jésus au Temple. Et tout aussitôt, on ajoute : « Parlent également à tout le moins du fait saint Grégoire de Nysse, saint Théodote d'Ancyre, saint Ephrem, les apocryphes et le Koran. Saint Jean Damascène connaît lui aussi l'événement : *Elle est amenée au Temple... Elle est offerte au Temple de Dieu.* » (P. 207.) Or, tous ces témoignages, à partir de Grégoire de Nysse, concernent, non la Présentation de Jésus au Temple, mais celle de la Sainte Vierge enfant. La confusion continue dans les lignes suivantes : « Puisque la fête existait au v^e siècle, il semble impossible qu'elle n'y fût pas observée au viii^e. » (*Ibid.*) Mais la fête du v^e siècle est celle de la Présentation de Jésus, non celle de la Présentation de Marie. Le témoignage de saint Germain de Constantinople, allégué ensuite, concerne celle-ci, non celle-là. Notre auteur semble avoir traité les divers témoignages comme si les deux fêtes étaient la même.

Au sujet de l'Annonciation, je lis : « Damascène voudrait-il insinuer que la date de l'Annonciation a servi de point de départ pour instituer les autres fêtes : la Nativité de Notre-Seigneur, la naissance de saint Jean-Baptiste et plus tard la Visitation ? » (P. 208.) Que vient faire ici la Visitation, puisque cette fête n'a jamais existé dans le rite byzantin ?

Au sujet de la fête de la Conception d'Anne, le R. Père écrit : « Les éloges notés par Jean d'Eubée ne suffisent pas à prouver que Damascène connût une fête de la Conception d'Anne. Les idées aristotéliennes déconseillaient plutôt une solennité qui eût commémoré la création d'une âme végétative. » (P. 209.) Jugement a priori ! car les idées aristotéliennes n'ont pas empêché notre Docteur, nous l'avons déjà dit, de consacrer à la Conception de saint Jean-Baptiste un canon que l'Église grecque chante encore aujourd'hui.

Au sujet de l'homélie de saint Jean Damascène sur la Nativité de la Sainte Vierge (*P. G.*, XCVI, 661-680), le R. Père dit que son contenu dogmatique n'ajoute rien aux textes connus (p. 210). Or, c'est elle qui nous fournit les témoignages les plus directs et les plus décisifs touchant

le privilège de la sainteté initiale de Marie; c'est d'elle que le R. Père dit lui-même à un autre endroit qu'elle est tout entière une thèse sur l'Immaculée Conception (p. 160).

Le chapitre VII et dernier (p. 211-251) a pour titre : MARIE ET L'ÉGLISE et porte les sous-titres suivants : *Intercession*, — *Médiation universelle*, — *Marie, mère des hommes*, — *Dévotion, culte, cérémonies*, — *Hyperdulie*, — *Les images*, — *Conclusion*. Le paragraphe concernant l'intercession est bien conduit, et dans l'ensemble, heureusement traité, malgré quelques inexactitudes de traduction. Seulement, je ne puis m'empêcher de trouver étranges, après les citations de la page 212, des réflexions comme celles-ci : « Qu'on veuille bien juger ces idées d'après le temps : qu'on se représente les puissantes impératrices de Constantinople, une Hélène, une Pulchérie, une Théodora, n'apparaissant en public que lourdes d'or et de pierreries; vraies déesses, etc. », car enfin les idées exprimées dans ces citations sont de tous les temps et conviennent même particulièrement au nôtre. Toujours on demandera à Marie « le salut, la correction des vices de l'âme, le soulagement des maladies du corps, la tranquillité de la vie, l'illumination de l'esprit », etc. On comprend et on fait cela sans penser aux impératrices lourdes d'or.

Quant à la médiation, on eût bien fait de la définir, car les textes cités ou ne dépassent pas ce qui convient à l'intercession ou ne signifient que le concours de Marie au salut du monde par le fait de sa maternité divine. Le texte cité à la page 225 ne dépasse pas ce dernier sens, ou du moins on ne peut assurer qu'il le dépasse.

A propos du culte et des cérémonies, le R. Père s'écarte en des questions qui n'ont rien de spécial à son sujet et avec lesquelles il se montre assez peu familier. Au sujet du chant byzantin, il nous renvoie à une bibliographie qui remonte à quelque quarante ans, sans soupçonner les travaux spéciaux, dont la liste est déjà longue, parus après la guerre. Une référence sans précision au *Byzantinisches Archiv* nous laisse perplexes, aucun des volumes de cette collection ne concernant cette matière. Il nous dit que « les canons s'écrivent sur des rythmes savants, guidés par des acrostiches qui, eux-mêmes, forment une strophe » (p. 234). Non, les acrostiches forment un vers et non pas une strophe : ils n'ont qu'un but mnémotechnique; et les canons n'ont pas tous des acrostiches.

L'auteur (page 220 et note 1 de cette page) ne semble pas s'être rendu compte d'une manière précise de ce qu'était la quadruple cinquantaine d'invocations dont parle le Pseudo-Damascène à la fin de l'homélie sur l'Annonciation. Il évoque, pour en avoir une idée, les *εκατοντάδες* que Jean le Géomètre adresse à la Sainte Vierge. Ce n'était point nécessaire. Les *πενταχοντάδες* du Pseudo-Damascène sont dans son homélie elle-même. C'est en les achevant que l'orateur s'écrit : « Salut, salut, ô vous, à cause de qui nous avons tissé aujourd'hui cette quadruple cinquantaine d'invo-

cations joyeuses : σήμερον... ταύτην ἐξυφάναμεν τὴν τετραπλὴν τῶν χαροποιῶν προρρήσεων πενταχοντάδα. » (1) Par où il désigne évidemment la longue litanie de χαῖρε ou χαίροις qui précède, et que rappelle l'épithète χαροποιῶν. Quant à leur nombre, on en compte actuellement quelque cent cinquante, mais il ne faut pas perdre de vue que le manuscrit qui a servi à l'éditeur souffre d'une lacune considérable (2), et il n'est pas douteux qu'un manuscrit complet nous livrerait le surplus d'invocations nécessaires pour parachever la quadruple cinquantaine.

Touchant les images, forme du culte de Marie, le R. Père nous développe tout au long l'iconologie de saint Jean Damascène (p. 239-247). Ce n'était pas nécessaire. Il nous dit que l'emploi du mot προσκυνῶμεν, appliqué communément au culte de Dieu et à celui de la Sainte Vierge, était fâcheux et prêtait à une confusion que le latin évitait aisément (*adoratio, honor*); c'est là oublier que les Latins faisaient du mot *adoratio* exactement le même emploi que les Grecs du mot προσκύνησις, et que la langue grecque a plus de ressources pour exprimer les nuances du culte (λατρία, προσκύνησις, τιμή) que la latine, qui a dû lui emprunter le mot *latric*. Parler d'un culte absolu des images chez saint Jean Damascène nous paraît impropre. C'est culte *réel* qu'il vaut mieux dire, par opposition au culte fictif de certains théologiens, pour qui la personne seule, et non l'image, est atteinte dans le culte rendu à celle-ci.

A la page 247, après une citation, je lis : « A qui objecterait que ce texte est de saint Basile, et non de Damascène..., on répondra aisément que ce texte est long, insistant, qu'il exprime un sens piquant qui n'a pu échapper à Damascène. » Mais personne ne fera cette objection, car le texte n'est pas de saint Basile, mais de Damascène lui-même, commentant un texte de saint Basile.

La conclusion résume clairement la trame et les résultats de cette copieuse dissertation. Nous n'y ferons aucune réflexion, pour ne point répéter ce que nous avons exposé dans ces pages.

*
* *

Il nous reste encore à formuler quelques remarques générales. D'abord cette dissertation est beaucoup trop touffue et gagnerait à un sérieux élagage, soit dans l'introduction, soit dans le corps de l'ouvrage, où nous avons signalé des parties inutiles. On y trouve beaucoup de citations superflues d'auteurs antérieurs à Damascène, et de Damascène lui-même. Pourquoi multiplier les textes où il est simplement affirmé, par exemple, que Marie est mère de Dieu, ou nié qu'elle ne le soit pas. Il suffisait d'utiliser les passages où ce dogme est développé *ex professo*.

(1) P. G., XCVI, 660 D.

(2) P. G., XCVI, 649 C et note 22..

Une autre remarque concerne la méthode. Nous avons vu notre auteur alléguer en faveur de l'Immaculée Conception certains textes où Damascène célèbre la sublime pureté et sainteté de la Mère de Dieu. Nous tenons pour indubitable, nous aussi, que, dans la perspective de ce Père, ils incluaient la sainteté et pureté initiales. Mais nous ne leur reconnaissons ce sens plein qu'après la démonstration préalable que tel est bien le sentiment du saint Docteur. D'abord, la preuve certaine : elle expliquera et illuminera les effusions du lyrisme. Pareillement, c'est appuyés sur la démonstration qu'il faudra traiter les textes qui font objection. Il est vain de vouloir en tirer directement la conformité au dogme. Il suffit qu'apparaisse un sens possible qui ne lui soit pas opposé. La démonstration impose de le préférer à celui qui est contraire. Ce disant, je pense à la *καθαρσις* de la Vierge au moment de l'Incarnation du Verbe et à son épreuve au pied de la croix.

La saine méthode déconseille enfin un certain apriorisme auquel nous avons vu que les textes ne se plient point.

D'autres taches et défauts déparent l'ouvrage. Ça et là, une information insuffisante qui est cause qu'on fait de Jean le Géomètre, qui vivait au *x^e* siècle, un contemporain de Nicéphore (802), et qu'on traite le *Libellus orthodoxiae*, publié par le P. Gordillo comme un écrit authentiquement damascénien, où l'on puise des témoignages pour divers points de la doctrine du Saint (1). Je passe sur les nombreuses fautes du style ou de composition, sur l'abondance des erreurs typographiques soit dans le français, soit dans le grec, qui ferait une fâcheuse réputation aux *Orientalia Christiana*, si elle ne constituait une exception, et j'attire l'attention sur les déficiences par trop fréquentes que présente la traduction des textes cités. J'en ai déjà signalé quelques-unes. En voici d'autres :

P. 45. Deuxième texte : « Dieu prévoyant ta dignité t'aima en conséquence, et aimée te prédestina et te produisit en ces derniers temps ; il t'a faite Théotocos et nourricière de son Fils. » *Ta dignité* est pour rendre *σέ... ἀξίαν*. Cette traduction est ambiguë. Elle peut signifier : *prévoyant que tu serais digne*, ce qui est le vrai sens ; ou bien : *prévoyant ta future dignité de Mère de Dieu*, ce qui est le sens voulu par le traducteur ; cf. p. 47. Ce sens est inacceptable, car il aboutit à ceci : Dieu, prévoyant ta dignité de Mère de Dieu..., t'a faite Mère de Dieu. Le point-virgule qui est dans la traduction marque un arrêt de sens qui n'est pas dans le texte (2).

P. 51 : « Les portes du paradis... reçoivent la graine d'où germa... » *Ἀρουρα* n'a jamais signifié graine. A un autre endroit (p. 202), le R. Père traduit convenablement ce mot par *champ*.

(1) Cf. M. JUGIE, *Echos d'Orient*, t. XXVIII, p. 35-41.

(2) Ce texte a été traduit très convenablement par le R. Père dans un autre endroit (p. 158) : « Dieu, dans sa prescience, t'ayant vue digne, t'aima ; aimée, il te prédestina, et sur la fin des temps t'amena à l'être et te montra Théotocos nourricière de son Fils. »

P. 57 : La première citation de Proclus, sans référence à une édition, semble souffrir d'une lacune : « O Vierge qui ouvres le paradis à Adam et plus que le paradis, le premier fut le champ de Dieu, le second produisit Dieu lui-même. »

P. 58 : Dans la citation de saint Jean Damascène : «... en ce paradis, le serpent n'a pas obtenu d'entrée, le serpent dont nous *adorions* la fausse divinité », le mot souligné est pour rendre ὀρεχθέντες, mais ce mot vient de ὀρέγω, qui signifie *désirer*.

P. 70, note 3 : τῷ γράμματι εἶδοι ne peut grammaticalement s'appliquer qu'à saint Joseph et non au démon.

P. 99 : Ce qui est donné comme la 15^e erreur des Messaliens : « Qu'il y eut en Marie une semence du Verbe » ne correspond point au texte grec : Ὅτι σπέρμα καὶ Λόγος ἔπεσεν εἰς Μαρίαν. Ceci veut dire qu'un double principe est survenu en Marie, un sperme et le Verbe, pour qu'elle soit la mère de Jésus. C'est directement une négation de la maternité virginale de Marie.

P. 109 καὶ ἐν αὐτῷ τὸ εἶναι λαχούση est mal rendu par : « qui obtient en lui personnification ». Τὸ εἶναι est simplement l'existence.

P. 115 : Dans le résumé du *II adversus Nestorianos* publié par Diekamp, le numéro 5 est ainsi interprété : « Il ne peut y avoir de φύσις ἀνυπόστατος, de nature sans principe de personnalité, mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait autant de personnes que de principes d'opération (natures). » Cette glose, qui trahit l'École, est très loin du texte grec (où du reste ne se lit pas l'expression φύσις ἀνυπόστατος). Qu'on en juge par cette traduction littérale : « De même qu'il est impossible que nature et nature soient une nature, de même il est impossible qu'hypostase et hypostase soient une hypostase ; s'il était possible qu'hypostase et hypostase soient une hypostase, et personne et personne, une personne, il serait aussi possible que nature et nature soient une nature dans le Christ. » En résumé, un et un font deux, et non pas un, qu'il s'agisse d'hypostases et de personnes ou qu'il s'agisse de natures.

P. 116 : Le résumé du numéro 49 du même traité est mal libellé : « Le Λόγος a la Vierge pour mère, et pourtant il n'est pas né de la femme. » Le sens est : Nous pouvons dire et que la Vierge a enfanté Dieu, et que le Fils et Verbe de Dieu n'est point né d'une femme, selon qu'il s'agit de la naissance temporelle du Christ ou de sa naissance éternelle.

Même page : Deux distractions : l'une qui a fait lire ἰδίως au lieu de αἰδίως, et traduire par suite : *proprement* au lieu de *éternellement* ; l'autre, qui a fait oublier οὐράνωθεν, et occasionné ainsi cette traduction incomplète et obscure : Le Verbe... « ne tirant pas son corps et ne la (= Marie) traversant pas comme un canal ». Il faut : *ne tirant pas son corps du ciel*.

P. 117 : Les trois dernières lignes contiennent cette traduction : «... Dans sa personne à lui, il a fait subsister une chair animée d'une âme raison-

nable et pensante, lui-même devenant la personne *de cette âme*. » Les mots soulignés représentent le grec αὐτῇ, mais ce pronom, dans le texte, se rapporte à la *chair animée*.

P. 119-120. Que veut dire ceci : « Elle (Marie) donna au Fils de Dieu d'être muni de chair et d'humanité par le sang pur et sans souillure de la Vierge, *suppléant le rôle de la première Mère* » ? Je passe sur l'incorrection que représente l'emploi du substantif : *de la Vierge*, au lieu du pronom requis ici, puisqu'il s'agit de désigner la même personne que le sujet; et j'examine les mots soulignés. Comme ils ont besoin d'explication, on leur donne en note ce commentaire : « Ève aurait dû enfanter sans souillure et sans douleur. » Ce n'est pas ce que veut dire saint Jean Damascène. Il y a en grec : τὸ τῆς προμήτορος ἀποπληροῦσα χρέος. Le mot χρέος signifie dette. Le sens est : payant la dette de la première mère. Comment cela ? La suite immédiate l'explique. Ève fut formée d'Adam seul sans union, et contracte ainsi une dette envers lui. Marie rend la pareille en enfantant le nouvel Adam sans union. C'est la même pensée exprimée déjà par saint Cyrille de Jérusalem (voir citation de la page 151).

P. 121, ligne 6, il est dit : «... La personne même du Verbe *fournit aussi la personne à la chair*. » Traduction pour le moins impropre; le mot grec est χρηματίσαι, qui ne signifie point ici *fournir*, mais dont le sens ici ne peut être que : *faire fonction de*. A savoir : la personne du Verbe fait fonction de personne pour la chair.

P. 136, au milieu, je lis cette traduction : « De celle chez qui l'aiguillon de la mort, je veux dire le péché, a été supprimé, que dire, sinon qu'elle est le principe d'une vie perpétuelle et meilleure. » Cela ne rend pas du tout la perspective du texte et du contexte. Voici notre traduction : « La mort des pécheurs est mauvaise; mais pour celle en qui l'aiguillon de la mort, le péché, était mort, que dirons-nous, sinon que sa mort a été le commencement d'une vie sans fin et meilleure. » Et le texte continue : « Précieuse en vérité est la mort des saints du Seigneur Dieu des vertus; précieux par-dessus tout est le passage de la Mère de Dieu. » (P. G., XCVI, 728 C.)

P. 146 : « Moi qui suis corrompu de corps et d'âme. » Dans le texte, il y a : φθαρέντα τὸν νοῦν, φθαρέντα τὴν ψυχὴν, — donc, corrompu d'esprit et d'âme.

P. 155, ligne 4-5 : « Tu es le pont vivant et l'échelle du ciel, ta mort ne sera qu'un pont vers l'immortalité. » Ceci pour traduire : Σοὶ πρὸς ζωὴν γέφυρα, καὶ κλίμαξ πρὸς οὐρανόν, καὶ πρὸς ἀθανασίαν ὁ θάνατος πορθμεῖον γενήσεται. C'est-à-dire : « La mort sera pour toi un pont vers la vie, une échelle pour le ciel, une barque qui mène à l'immortalité. » (P. G., XCVI, 733 C.)

P. 169, après le milieu : *honneur* est évidemment une faute typographique pour *bonheur*, car le grec correspondant est μακαριότητα.

P. 208 : L'expression ὑπέρξενος, appliquée à la fête de l'Annonciation

ne veut pas dire que celle-ci est récente. Son sens est : extraordinaire, surprenante, merveilleuse. La fête existait déjà au temps de saint Sophrone de Jérusalem, qui lui a consacré un discours.

P. 212 : Προστάτις, qui veut dire patronne, comme le R. Père le rappelle lui-même en note, ne saurait être traduit par *chef*.

P. 218 : Le deuxième texte, au début, est mal traduit : « T'aimer ne nous expose pas à la crainte; se taire est plus facile. » Σιωπήν est le complément de στέργειν. « Il nous est plus facile, parce que sans danger, de garder le silence sous l'effet de la crainte. Στέργειν μὲν ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον φόβῳ ῥᾶον σιωπήν. »

Ces remarques sur la traduction des textes n'ont pas d'autre but que de prévenir une utilisation sans contrôle des témoignages contenus dans l'ouvrage. Le recours aux sources, surtout dans les problèmes plus délicats, sera toujours requis. A ce propos, je regrette que l'auteur n'ait pas mieux surveillé ses références. Il a consulté pour son étude l'édition de Le Quien, en quoi certes il sera loué; il a, comme il s'exprime, transposé ses citations en Migne, en quoi il sera et loué et remercié; mais cette transposition a donné occasion à de nombreuses erreurs qui rendent malaisé le repérage des textes. On a, en effet, souvent traité les colonnes de Migne comme si elles étaient divisées en cinq sections, de A à E, à l'instar de celles de Le Quien, d'où confusion et perte de temps pour le lecteur. Ce défaut apparaît dès la première page du chapitre premier.

*
* *

Cet examen, que je ne prévoyais pas devoir être si long, aura, entre autres résultats, précisé la place de saint Jean Damascène dans l'histoire de la christologie, et mis en plus saillant relief sa doctrine sur l'Immaculée Conception. Si d'assez nombreuses faiblesses ont dû y être relevées, je ne voudrais pas qu'on crût l'ouvrage du R. Père sans mérite ou de peu de mérite. Il s'y trouve bien des renseignements utiles, plusieurs parties bien conduites et bien remplies, où rien ne laisse à désirer. Pour l'ensemble, on y louera le travail de recherche minutieuse et attentive, aboutissant à un relevé quasi exhaustif des textes damascéniens relatifs à Marie; et pareillement le travail de synthèse les constituant en corps de doctrine, en mariologie; un tour d'esprit prime-sautier plus d'une fois heureux, et qu'on appréciera davantage quand il sera au service d'une pensée plus mûre et d'une plus longue expérience. La carrière du R. P. Chevalier promet d'être féconde à mesure que se développeront plus harmonieusement les qualités dont il a fait preuve.

V. GRUMEL.

