

La Marie apocryphe de Jacques Duquesne

Cette recension a donné lieu à une vive réaction de M. Duquesne qui m'a adressé une longue lettre manuscrite dans laquelle il se contredisait par rapport à son livre. Je lui ai répondu et lui ai proposé de publier sa réaction et ma réponse à sa réaction. Il a refusé.

Dix ans après la publication d'un *Jésus* controversé, J. Duquesne récidive avec un Marie dont « certains seront peut-être choqués » et qu'il a « longtemps hésité à [...] publier » (p. 13). Pas suffisamment longtemps, sans doute.

Le livre comporte deux parties, l'une intitulée « enquête » et l'autre « Marie après ». Dans la première partie se pose le problème du statut épistémologique de l'ouvrage : d'où parle l'auteur ? Est-ce de l'intérieur ou à l'extérieur de la foi catholique dont il discute les dogmes. S'agit-il de la contemplation d'un mystère dans la logique de l'*intellectus fidei* ou bien d'une « enquête » journalistique où l'emportent le souci du scoop (qui consiste d'ailleurs, le plus souvent, à ressasser quelques souverains poncifs) et de la provocation (qui demeure, en tout état de cause, un bon outil promotionnel), voire d'un procès instruit à la foi catholique ? La seconde partie se présente comme une histoire de la mariologie qui s'identifie à l'histoire de la mariolâtrie, dont les origines remonteraient à la proclamation d'Ephèse. Le propos pamphlétaire apparaît ici plus crûment, s'épargnant une justification scientifique dont la première partie se targuait. Les notes reportées à la fin de l'ouvrage sont tellement développées (plus de cinquante pages) qu'elles constituent une véritable troisième partie. L'auteur y défend son parti pris herméneutique en se référant à plusieurs exégètes, notamment historico-critiques.

L'auteur est avant tout un publiciste qui passe volontiers du journalisme au roman. De là, peut-être, ce mélange des genres où le fait est constamment déconsidéré au profit de sa signification supposée. Dans son inspiration fondamentale, l'auteur en reste à une problématique du dépassement du Christ de la foi au nom du Jésus de l'histoire. Il s'en explique dans un appendice sur les sources qui figure dans le premier ouvrage mentionné. J. Duquesne se situe dans la perspective de l'exégèse de Rudolf Bultmann, même s'il exprime son désaccord avec le théologien luthérien sur l'impossibilité de rejoindre effectivement le Jésus de l'histoire. Selon Bultmann, nous n'avons jamais accès qu'à un Christ revu et corrigé par les communautés croyantes primitives, dites « postpascales », lequel Christ ne laisse pas apparaître les traits de Jésus tel qu'il vécut et tel qu'il parla et agit, et, finalement, tel qu'il fut, réellement, en son ton temps. Mais Bultmann ne s'en offusquait pas davantage dans la mesure où notre foi ne s'adresse précisément qu'au « Christ de la foi ». Ici, J. Duquesne « décroche », en estimant d'une part que le soupçon de Bultmann est trop radical et que la critique historique a son mot à dire et d'autre part que le Christ de la foi passé au crible du Jésus de l'histoire permet de parvenir à un Jésus symbolique. Lequel Jésus symbolique ferait l'objet d'une foi épurée, c'est-à-dire enfin démystifiée.

Au service d'un tel dessein, l'auteur recourt invariablement à une triple méthode : - mise en cause de la crédibilité historique des témoignages fondateurs ; - réduction du fait historique à sa pure dimension symbolique - laquelle du reste est arbitraire ; - apaisement du lecteur par l'ostension de la relativité de l'impact sur notre foi d'une telle mise en cause et d'une telle exténuation, en ce que la « vérité » niée ne serait pas essentielle à notre foi. Repérons d'abord de ces mécanismes méthodologiques.

- Première phase : Luc n'a pas relaté l'événement de l'annonce faite à Marie, il en a « conté la scène » (p. 24). Du reste, Luc est un grand conteur, notamment dans les Actes des Apôtres « quand il conte le détail des périples de Paul », où « il s'inscrit alors dans une relation grecque de littérature de voyage, dont l'Ulysse d'Homère est une illustration connue » (p. 25). Il est clair, dès lors, que le récit conté relève du genre mythologique. La critique interne de Lc 1, 26-38 révèle, selon notre journaliste d'investigation, que l'évangéliste ne se soucie pas de faire œuvre d'historien. J. Duquesne ne dit jamais si l'ange Gabriel fut effectivement envoyé par Dieu à une vierge, ou non : si Luc fait intervenir Gabriel, c'est parce qu'il a « connu cet ange Gabriel grâce au livre de Daniel » (p. 26). Daniel intéresse J. Duquesne dans la mesure où l'expression « Très-Haut », que l'on retrouve deux fois dans les paroles de Gabriel à Marie, est souvent utilisée par Daniel pour désigner Dieu, et en raison d'« un parallélisme troublant entre l'annonce à Zacharie et une rencontre de Daniel et Gabriel » (p. 26). Quant au reste de la péripécie, « Luc a composé le texte de ses annonces en se laissant inspirer par des écrits anciens » (p. 27). L'avantage de J. Duquesne est sa franchise, qui est même parfois déconcertante : « Il s'agit donc de textes soigneusement composés qui tiennent plus de la littérature que de l'histoire » (p. 27). Le « récit poétique » (p. 27) n'est pas, par conséquent, un rapport sur un événement qui s'est effectivement passé de cette manière. Gabriel ? Une réminiscence biblique. Le Magnificat ? Une anamnèse liturgique. Il ne fait certes pas de doute que l'unité de l'histoire du salut implique une constance dans l'agir de Dieu et que résonnaient, dans la

manière même des préparations divines, comme par anticipation, les modalités de leur réalisation à venir dans l'Incarnation du Verbe. De là les parallélismes justement relevés par J. Duquesne, à la suite du reste de tous les exégètes. Cette conception restaure à la fois tout son dynamisme à l'économie salvifique et le soubassement historique des événements rédempteurs – non réductibles alors à de pures reprises littéraires !

- Deuxième moment : Reprenant la catégorie préférée qu'il nous avait savamment servie dans son Jésus, celle de « théologoumène », soit « une sorte d'image destinée à faire comprendre une affirmation de foi » (p. 62), J. Duquesne nous prévient, au sujet de ces fameux textes « qui tiennent plus de la littérature que de l'histoire », qu'« il importe moins de s'attacher à la précision des faits qu'à leur sens » (p. 27). Tout le monde reconnaît que la transcendance et l'universalité des événements rédempteurs dépassent leur factualité. Ce n'est pas exactement ce que dit, et « répéterai[t] volontiers dix fois » (p. 27) J. Duquesne : quand il écrit qu'« il faut toujours passer du fait [que les textes évangéliques] exposent au sens qu'il a revêtu pour leurs auteurs » (p. 59), le passage en question est hégélien, c'est-à-dire dialectique par voie d'opposition à l'égard du moment précédent ! Si donc le soubassement historique de l'Annonciation est nié, peu nous chaut ! Il reste le sens : « Il faut le répéter : le récit de l'Annonciation par Luc est du domaine du symbolique » (p. 30). Et quel est ce sens ? « [...] tout ce texte respire joie » (p. 27). Magnifique ! J. Duquesne va même jusqu'à évoquer « une jeune femme qui n'a rien demandé » (p. 27) et, audace suprême, à consentir qu'« à partir de ce moment, il y a un avant et un après » (p. 28). Qu'en est-il de l'Immaculée Conception que le *sensus fidei* du peuple chrétien, ratifié par le Magistère, a déduit de la plénitude de grâce en Marie comprise comme incluant aussi le moment initial de son existence ? Elle contredirait l'aptitude de Marie à pouvoir répondre « non », et donc sa liberté de répondre « Fiat », et elle soustrairait Marie à la condition humaine, la réduisant à un pur instrument : « A en croire ce dogme, Dieu n'a pas donc pas voulu s'incarner dans le ventre d'une femme semblable à toutes les femmes, c'est-à-dire tachée par la faute d'Adam et Eve. Marie est ainsi hors de l'humaine condition ». L'auteur confond ici l'Immaculée Conception avec la question de la peccabilité en Marie. Les théologiens, qui entendraient lui signaler la distinction entre ces questions, sont a priori disqualifiés à cause de « ces acrobaties intellectuelles dont [ils] ont le secret » (p. 34). L'Immaculée Conception fait encore l'objet de la vindicte de J. Duquesne dans un chapitre qui situe ce dogme dans le développement de la mariolâtrie (pp. 141-151). C'était sans doute la manière propre à J. Duquesne de saluer le 150^e anniversaire de la définition de Pie IX !

- Troisième temps : Il s'agit enfin de rassurer le lecteur. Mais non, la foi n'est pas en péril, au contraire ! Par exemple : « Nier le sens très physiologique que l'on attribue d'ordinaire à la conception virginale n'est pas affaiblir le message qu'elle transmet, bien au contraire » (p. 62). Ainsi, à « la recherche du sens », « le symbole de la conception virginale » (p. 61) nous montre que « Dieu a besoin des femmes aussi » (p. 60), ou encore que « c'est grâce à l'intervention de l'Esprit-Saint que l'union (sic) de Joseph et de Marie entraîne la naissance d'un humain hors du commun » (p. 62). Avec une telle négation de la réalité physique de la maternité divine et virginale, n'est-ce pas quand même tromper le monde que de prétendre que la foi est sauvée ?

Après cette illustration de la méthode, évoquons maintenant la phobie de l'auteur à l'égard de la virginité de Marie à laquelle la première partie de l'ouvrage est essentiellement consacrée. J. Duquesne s'attaque tous azimuts à ce « tabou » (p. 12).

- Le premier front lui fait mettre en cause « la thèse du vœu de virginité perpétuelle » (p. 30) de Marie, telle que, par exemple, Jean-Paul II la comprend à partir du récit de Luc : « Marie affirme sa propre virginité ; non seulement comme un fait mais aussi, implicitement, comme un dessein » (Audience du 4//04/90). Pour J. Duquesne, cette théorie « trouve sans doute origine dans le protévangile de Jacques » (p. 30), c'est-à-dire un de ces écrits apocryphes tantôt dénoncés quand certaines croyances – comme la naissance miraculeuse de Marie d'une femme stérile (p. 17-23) – semblent s'inspirer d'eux davantage que des écrits canoniques où elles ne figurent pas, tantôt reconnus comme autorisés quand ils peuvent insinuer le doute sur une conviction de l'Eglise – ainsi du recours à l'Evangile selon saint Thomas ou à celui du pseudo-Matthieu quand il évoquent Jacques, « le frère du Seigneur » (p. 84).

- Le deuxième assaut contre la virginité de Marie tient dans une révision du rôle de Joseph. Ce dernier est-il le père de Jésus ? « Bien que la théologie classique ait paru longtemps l'ignorer, un père 'enfante' aussi. Pas seulement par l'acte sexuel, la fécondation de l'ovule par le spermatozoïde [merci pour la leçon sur les choses de la vie !]. Mais par les relations qu'il noue, peu à peu, avec l'enfant » (p. 35). Retournons l'argument : Joseph enfante-il non seulement par les relations qu'il noue peu à peu avec Jésus mais aussi par l'acte sexuel ? Le sens psychologique et dérivé s'estompe bientôt derrière le sens biologique et obvie : « [...] Jésus a été élevé et enfanté par un couple » (p. 36). Si, « quand 'l'Ange du Seigneur' parle à Joseph, il utilise la forme passive : 'Ce qui a été engendré en elle », il ne dit pas clairement que l'Esprit-Saint 'a engendré' ». Selon J. Duquesne, « ce passage de la forme active à la forme passive indique bien que l'intervention divine dans cette naissance n'est pas de même nature que celle des pères humains » (p. 44). Le journaliste-romancier nous laisse ainsi entendre

que la paternité divine, d'un autre ordre que la paternité humaine prise dans tout son réalisme, est compatible avec celle très concrète de Joseph dans le cas de Jésus. Quand Paul, dans Rm 1, 3, affirme que Jésus est issu de la lignée de David selon la chair, « le terme chair à cette époque représente la personne tout entière, corps compris bien sûr. Jésus, en ce sens, est donc vraiment fils de Joseph » (p. 50). A l'appui, une suspicion sur les évangiles de l'enfance, sur laquelle nous reviendrons, sans explication de l'incise de Lc 3, 23 : « Il était, croyait-on, fils de Joseph », qui n'appartient pourtant pas à ces évangiles de l'enfance. J. Duquesne s'intéresse aux généalogies de Jésus chez Matthieu et Luc. Ce dernier propose une liste « essentiellement symbolique », où le chiffre sacré 7, figure deux fois (77 personnages) et où l'on trouve « un Jésus ignoré » à la 49^e place (soit le carré de 9) (p. 39). Matthieu, qui veut établir la filiation davidique de Jésus, « utilise, aussi, la symbolique des chiffres » : Invariablement quatorze (2x7) générations d'Abraham à David, de David à la déportation à Babylone, de la déportation à Babylone au Christ. La généalogie de Matthieu comprend quatre femmes (Tamar, Rahab, Ruth, Bethsabée) « pas très recommandables » (p. 40) afin que, selon K. Stendhal que cite J. Duquesne, « le non conformisme de ces quatre femmes prépar[e] au non conformisme, bien plus saint, évidemment, de Marie, vierge et mère » (p. 40). On sait gré à J. Duquesne d'avoir rapporté cette solution... qui, pour lui, ne résout rien : « Il y a quand même un problème : c'est Joseph qui descend de David et de Marie. [...] Matthieu veut affirmer à la fois que Jésus descend de David et qu'il n'est pas le fils de Joseph, mais de Marie dont on ignore les origines et qui est vierge » (p. 41). Au-delà de la difficulté, on pourrait noter que l'argument plaide précisément en faveur de la conception virginale de Jésus : « Quelle est la plus grande des préoccupations de Matthieu et de Luc ? Nous montrer que Jésus est fils de David. Comment l'est-il ? Par Joseph, son père ! C'est la raison d'être de la généalogie qu'ils nous donnent l'un et l'autre. Or, tout en nous présentant Jésus comme le fils de David par Joseph, ils affirment explicitement l'un et l'autre que Joseph n'est pour rien dans la naissance de Jésus » (P. Descouvemont, Guide des difficultés de la foi catholique, Paris, Cerf, 1989, p. 353).

- Le troisième angle d'attaque destiné à en finir avec la virginité de Marie est précisément la suspicion dont sont frappés les évangiles de l'enfance. Résumons. En dehors de Luc et Matthieu (excusez du peu), « aucun texte du Nouveau Testament » (p. 46) n'évoque la conception virginale. C'est sans doute faire l'impasse sur Jn 1, 13. C'est aussi omettre de relever que le fait de la non concordance stricte entre les récits est un argument en faveur de la véracité historique, dans la mesure où ils ne sont pas interdépendants au point de ne référer qu'à une seule tradition. Pour J. Duquesne, « ces chapitres des Evangiles consacrés à la naissance sont considérés par la plupart des spécialistes comme des textes poétiques. Ou de la théologie ? Pas de l'histoire » (p. 48). Il est bien vrai que le Jésus ou la Marie de Duquesne sont ceux des « spécialistes » livrés aux tâtonnements de la critique historique, voire de leurs préjugés rationalistes, et non ceux révélés par une Ecriture inspirée par l'Esprit Saint et proposés à notre foi par le Magistère lui-même divinement assisté. Ces évangiles de l'enfance, selon J. Duquesne, devraient être lus dans le contexte « des histoires de vierges fécondées par les dieux, [lesquelles] n'étaient pas rares dans le monde ancien » (p. 50). Et l'on nous mentionne savamment la manière dont, selon Suétone, Apollon engendra Auguste « d'une certaine Atia dont le dieu aurait fréquenté la couche sous la forme d'un serpent (comme le tentateur d'Eve) » (p. 50), Zeus qui, d'après Eschyle, « aurait rendu enceinte, par un souffle mystérieux, une prêtresse de son épouse Héra, nommé Io » (p. 50), Zarathoustra « que sa mère, selon certains textes, aurait conçu en absorbant un breuvage à base de lait » (p. 51). Luc et Matthieu ont donc présents à l'esprit, à moins que ce ne soit à la manière d'archétypes inconscients, ces référents mythologiques. J. Duquesne ne se demande pas si ces mythes ne correspondaient pas plutôt, chez les païens, à un pressentiment de l'économie rédemptrice. Il est dommage, à ce propos, que la recension de J. Duquesne ne soit pas exhaustive, et ne cite pas le beau texte de la quatrième Bucolique de Virgile. Il ne note pas non plus deux sérieuses différences entre ces légendes et les récits de l'enfance, soit, dans ces derniers, « l'absence de toute explication technique sur le 'mode' de cette conception virginale et [le fait que ce n'est pas] le Père – un principe masculin – qui donne à la Vierge d'être féconde, [mais] l'Esprit-Saint – au féminin en hébreu (ruah), au neutre en grec (pneuma) » (P. Descouvemont, loc. cit.). Is 7, 14 (« Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel »), cité par Mt 1, 22-23, ne serait-il pas une source plus sûre que la littérature païenne mentionnée ci-dessus ? « Pas de chance. Cette citation est fautive. Tout le monde est d'accord » (p. 53). Il s'agit, selon J. Duquesne, de « la traduction grecque établie dans la Septante [...] qui est erronée. Matthieu, qui a repris le texte grec, mérite donc l'absolution. » (p. 53). C'est ici d'abord tout le statut de la Septante qu'il faudrait évoquer : traduction grecque, certes - à partir de laquelle saint Jérôme traduisit lui-même en latin - qui consonne avec les plus anciens manuscrits que l'on a récemment découverts (par exemple, près de la Mer Morte) bien davantage qu'avec les traductions hébraïques « modernes » auxquelles J. Duquesne se réfère. Il en va aussi, avec l'erreur supposée de Matthieu, de la mise en cause de l'inerrance biblique et aussi de l'autorité de l'Eglise quand elle « canonise » une version de la Bible (la Vulgate, en l'occurrence, qui dépend largement de la Septante). Ceci étant, même si les Evangiles s'inspirent de mythes païens, même si Is 7, 14 est

un faux, il n'en reste pas moins, y compris pour J. Duquesne, qu'« à bien lire Luc et Matthieu, on ne trouve chez eux la moindre allusion à une union sexuelle de Marie » (p. 54). Ici, J. Duquesne, pour atténuer la portée de ce fait, ne voit que trois solutions : - Suggérer que, puisque « Gabriel parle au futur », « l'intervention d'un homme dans la conception, après la visite de l'ange, est toujours possible » (p. 55) ; - Ironiser sur l'expression d'Augustin et d'Ephrem de Syrie pour lesquels la conception de Jésus avait été effectuée per aurem et non per uterum (c'est-à-dire par la foi qui vient de la Parole de Dieu qu'on entend) (p. 55) ; - Considérer que Lc 35 « a été ajouté plus tard à la version originale et que l'auteur de cet ajout a modifié en conséquence le verset 27 qui qualifie Marie de 'Vierge' au moment où l'ange lui parle » (p. 56).

- La quatrième charge contre la virginité de Marie prend appui sur la...génétique. J. Duquesne nous enseigne à nouveau les choses de la vie et nous apprend patiemment que le génome est composé de paires de chromosomes féminin (X) et masculin (Y), les rôles dévolus à chacun étant égaux. « Un homme doit toujours son chromosome Y à son père » (p. 56). Si donc « la partie paternelle ne vient pas de Joseph mais de Marie seule, nous nous trouvons dans une situation de parthénogenèse (conception sans fécondation par une cellule mâle) ; mais dans ce cas, extrêmement rare, Jésus serait une fille » (p. 57). Et notre théologien de salon se mue alors en ardent confesseur d'un article du Credo... contre un autre article du Credo : « On ne peut guère croire en l'Incarnation et en la conception virginale » (p. 58). On passera sur le fait que J. Duquesne confond croire en l'autorité de Dieu qui sous-tend tous les articles de notre foi et croire à tel ou tel mystère. Poursuivons : « pour que Jésus soit 'vrai homme', il est indispensable qu'il soit né d'un père humain et d'une mère humaine dans une relation sexuelle normale, l'intervention de l'Esprit-Saint n'étant pas charnelle » (p. 58). Face à la science contraignante, exit le mystère de la conception virginale. La foi de l'Eglise a toujours cru au caractère unique de la naissance de Jésus, qui « n'a pas été la naissance d'une nouvelle personne humaine, mais la naissance du Fils de Dieu en personne, préexistant depuis toujours à ses parents » (J. Descouvemont, op. cit., p. 355). Ainsi la conception virginale nous aide-t-elle « à bien comprendre qu'à aucun moment Jésus n'a été une simple créature que Dieu aurait ensuite 'adoptée' comme son Fils » (Ibid. p. 356). La foi de l'Eglise ne s'est jamais dissimulé le mode miraculeux de la conception de Jésus. Saint Thomas d'Aquin rappelle à juste titre que « Dieu n'est pas soumis à l'ordre des causes secondes : c'est cet ordre qui lui est soumis, procédant non par nécessité de nature, mais par choix de sa volonté. Dieu eût pu en effet instituer un ordre de choses différent. C'est pourquoi il peut agir en dehors de tel ordre institué, quand il le veut ; il peut, par exemple, produire des causes secondes sans leur concours, ou produire certains effets qui dépassent la puissance des causes secondes » (Somme de Théologie, I, q. 105, a. 6). La cause seconde, en dehors de laquelle Dieu agit dans le mystère de l'Incarnation, est celle qui est habituellement dévolue au père dans la génération. Du point de vue du fidèle qui contemple ce mystère, l'admiration est suscitée par le fait précisément que Dieu agit en dehors des causes qui nous sont connues (cf. Somme de Théologie, I, q. 105, a. 7). Ce mystère admirable échappe au regard rationaliste. L'absolue gratuité divine apparaît dans cette conception, non dépourvue cependant de la collaboration d'une cause seconde : avant tout la foi de Marie. Quant au sein virginal de Marie, il est « la chambre nuptiale où s'accomplissent les noces les plus merveilleuses qui soient : les noces du Verbe éternel avec la sainte Humanité de Jésus, avec son âme et son corps » (J. Descouvemont, op. cit., p. 355).

- La cinquième offensive contre la virginité de Marie consiste à diagnostiquer l'obsession (cf. p. 62) des promoteurs de la virginité de Marie. Jusqu'ici, c'est surtout J. Duquesne qui nous a paru « obsédé » dans son dénigrement de la virginité de Marie. C'est l'histoire du malade qui décèle des symptômes de sa pathologie dans son entourage ! Quelle serait l'obsession des promoteurs de la virginité de Marie – et ils sont quand même légions ? Une compréhension gnostique et manichéenne de la sexualité et, au-delà, une vision de la femme comme occasion de pécher. J. Duquesne observe certes que « dès le début du IIe siècle, Ignace, né à Antioche et martyrisé à Rome, avait propagé la foi en la conception virginale » (p. 64). Il impute cependant à Justin, imprégné de ces idées manichéennes et gnostiques, de s'être accroché « à la traduction grecque – fautive – du texte d'Isaïe (7, 14) » (p. 65) et d'avoir développé un parallèle entre Eve et Marie - « vierge non souillée » par le serpent (symbole phallique), ce qui revient à équiper le sexe et le péché (pp. 66-68), jusqu'à mépriser « les femmes et le corps » (p. 69). Irénée aurait pris le relais de Justin, en opposant l'obéissance de Marie à la désobéissance d'Eve, qui sous-tendrait ici l'idée de la corédemption, puis en affirmant la prédestination de Marie. J. Duquesne précise qu'« une troisième idée est avancée : celle du péché que l'on appellera ensuite 'originel' » (p. 70). Comme si l'Epître aux Romains n'était pas déjà explicite à cet égard. Tertullien est ensuite accusé d'avoir affirmé que « la femme est tentation, la tentation est femme » (p. 71). J. Duquesne ne se soucie pas de préciser que, par cette position, Tertullien est en rupture avec l'Eglise. En résumé, à force d'avoir combattu les idées gnostiques, des chrétiens auraient fini pas être contaminés par elles. Ils se seraient engagés à renoncer au mariage, se seraient voués à la continence parfaite. On invoque alors un passage d'une lettre de Clément de Rome dans laquelle il morigène la jactance de quelques vierges corinthiennes. Cela suffit à décrire

« une majorité silencieuse », qui reconnaît la légitimité du mariage et de la vie sexuelle, « face à une minorité caquetteuse qui voudrait transformer l’Eglise en monastère de vierges ou d’eunuques » (p. 76). De là, on évoque la misogynie de l’Eglise dans son invitation à la pudeur à l’adresse des femmes. La cerise sur le gâteau viendrait de Jérôme, « enfant gâté d’une riche famille, aux amours nombreuses et faciles jusqu’à la nuit de son baptême » qui, à partir de ce moment n’avait plus que « mépris pour les femmes » (p. 77) sous couvert d’éloge de la virginité. Et l’on aboutit évidemment à « la règle de n’admettre parmi les prêtres que des hommes vierges ou qui s’engageraient à s’abstenir de relations sexuelles » (p. 78). Il est dommage que J. Duquesne n’ait pas considéré tout ce que le regard de l’Eglise sur Marie a pu opérer dans l’histoire de la promotion de la femme. Il est aussi paradoxal de considérer ces auteurs qui, pour défendre la réalité de la chair, « spiritualisent » complètement la virginité de Marie au point, au nom de la « recherche du sens », de lui ôter tout son fondement biologique !

- Sixième colonne contre la virginité de Marie dans sa parturition. Quand, Tertullien prétend que, si Marie a conçu vierge, « elle est devenue par femme par l’enfantement », voilà alors « une position réaliste que l’Eglise n’a jamais vraiment suivie » (p. 73). L’analogie d’Ambroise avec la porte restée scellée quoique franchie d’Ezéchiel sert à étayer une innovation de l’évêque de Milan (cf. p. 73). De même si Origène évoque la Vierge prius ac posterius, c’est parce que, s’étant lui-même fait castrer à vingt ans, pour lui « la virginité était libératrice, et la sexualité toujours confondue avec le mal » (p. 74). J. Duquesne estime que si « les catholiques doivent croire, selon les textes officiels, [...] que la virginité de Marie est compatible avec sa maternité », libre « à chacun de se forger une opinion » ! « De croire ou de pas croire à un accouchement miraculeux », c’est-à-dire « sans douleur » ou avec, donc « sans déchirure » ou avec lésion (p. 74). On se demande alors à quoi correspond encore la virginité compatible avec la maternité. Quant à Vatican II, il aurait opté pour « une sorte de langue de bois théologique » (p. 74) en affirmant que le Fils premier-né de Marie n’a pas porté atteinte à son intégrité virginale mais l’a consacrée !

- Comme il y a sept sacrements, il fallait qu’il y eût un septième assaut contre la virginité de Marie. L’estocade finale, ce sont « les frères de Jésus ». Marie, « mère de famille nombreuse, voilà une affirmation qui ne pose plus de problème aux historiens et aux exégètes », nous dit ce collaborateur de La Croix (p. 80). On nous ressort le « fils premier-né » de Lc 2, 7, tout en reconnaissant que l’argument « n’est pas tout à fait probant » (p. 86) – en réalité, il n’est pas du tout probant dans la mesure où, dans les langues de l’ancien Orient, le premier fils est toujours nommé « premier-né » même s’il n’en vient un second ensuite ! - et le fait que Joseph prit Marie chez lui « et ne la connut pas jusqu’au jour où elle enfanta un fils » (Mt 1, 25). Ici, J. Duquesne doit encore consentir que cela « n’implique pas qu’il la ‘connût’ ensuite » (p. 86). Mais le théologien de salles de rédaction ne s’en tient pas quitte. Les « frères de Jésus » sont bien ses propres frères pour trois raisons. D’abord, ils ne croient pas en Jésus (Jn 7, 1-3), donc ce ne sont pas des « frères par l’esprit ». A quoi l’on peut répondre que ses frères par l’esprit passèrent par bien des moments de doute et d’incrédulité ! Ensuite parce que Mc 6, 3 parle, avec Jacques dont Jésus est le frère, des « sœurs » de Jésus : Jacques n’est donc pas seulement un disciple puisque sa fraternité avec Jésus est mise sur le même plan que celle des sœurs de Jésus, lesquelles, en tout état ne cause, ne sont pas disciples ! A quoi on peut objecter que ces femmes ont un statut de fidèles de Jésus, qui permet bien de les désigner comme les « sœurs » de Jésus. Et le fait, relevé par Duquesne, que ces « sœurs » ne soient pas nommées, au lieu d’être un nouvel indice de misogynie (comme le suggère l’auteur p. 87), confirme qu’elles avaient un lien de parenté avec Jésus précisément moindre que Jacques. Enfin, le troisième argument-choc de J. Duquesne est puisé chez... l’historien juif Flavius Josèphe évoquant la lapidation de « Jacques, frère de Jésus ». Le « rôle capital de Jacques dans la communauté de Jérusalem » signifierait à lui seul qu’il ne peut s’agir d’un « disciple lointain » (p. 87). On ne saisit pas très bien la valeur contraignante de l’argument ! Quant au fait que Jacques n’était pas n’importe qui, et même qu’il était en lien de parenté collatérale avec Jésus, voilà ce que personne ne met en doute. Jacques Duquesne récuse la position, qualifiée de « très polémique » (p. 89, l’A., qui s’oppose frontalement à toute la Tradition de l’Eglise, n’aime guère être lui-même contredit), de P. Grelot (dans son Jésus de Nazareth) établissant que frère peut signifier « cousin », qui n’existe dans aucune langue sémitique. Pour J. Duquesne, cependant, Paul (Gal 1, 18, 19) connaissait le grec qui distingue adelphos (frère) d’anepsios (cousin), et utilise bien, pour Jacques, le premier terme. Comme le montre cependant P.-L. Carle (Les quatre frères de Jésus et la maternité virginale de Marie), à partir de l’historien chrétien Hégésippe (IIe siècle), Jésus avait quatre cousins, désignés sous le terme polyvalent de frères. Jacques le petit, qui sera évêque de Jérusalem, était le premier d’entre eux. Ils avaient pour père Clôpas (ou Alphée qui a la même consonance en araméen), frère de Joseph. J. Duquesne, pour réfuter cet argument déjà énoncé par Jérôme - que l’auteur de Marie n’aime décidément pas -, se lance dans une explication embrouillée mettant en cause l’identité de Clôpas et d’Alphée et, de ce fait, celle de Jacques le mineur, dont il est question en Mc 15, 40, et de « Jacques, le fils d’Alphée » dont le même évangéliste fait mention quand il donne la liste des Douze (Mc 3, 18).

Quoiqu'il en soit, Jn 19, 25 mentionne bien trois Marie au pied de la croix : Marie, mère de Jésus, la (belle-)sœur de sa mère, Marie, femme de Clôpas – qui est selon Mt 27, 56, la « mère de Jacques et de Joseph » et Marie-Madeleine. Comment alors J. Duquesne va-t-il prouver que le mère de Jacques et de Joseph est aussi celle de Jésus ? En niant l'historicité du récit de Jn 19, 27 selon lequel Jésus confia sa mère au disciple bien-aimé qui, dès ce moment, la prit chez lui, ce qui donne à penser qu'elle n'avait pas d'autres enfants qui la puissent accueillir ! La vie est plus simple avec des paralogismes et autres cercles vicieux. Si Jésus a eu tant de frères et sœurs, il n'aurait pas eu à confier sa mère à un étranger à la famille ! Or c'est que Jn 19, 27 prétend. Donc Jn 19, 27 n'est pas historique. Ici, J. Duquesne nous refait son tour de passe-passe théologouménéal : ce passage du récit de la crucifixion n'est pas historique mais symbolique (p. 91) : la femme à laquelle Jésus s'adresse, ce serait Israël, ce qui nous conduit « bien loin de l'idée suivant laquelle Marie, après la mort de Jésus, s'en alla vivre dans la maison du 'disciple que Jésus aimait' » (p. 92), faute d'avoir eu d'autres enfants qui l'auraient pu recueillir. Alors, qui croire : Jean ou Duquesne ?

L'auteur veut trop prouver. A multiplier les preuves, on ne prouve rien, car cela signifie que chaque preuve est insuffisante. Mais un faisceau de preuves insuffisantes ne constitue jamais une seule preuve satisfaisante ! Nous sommes en présence d'un sophisme par « conglobation ». L'enquête de J. Duquesne évoque plutôt un montage de la CIA pour charger un innocent. Pour un thriller, ça passe ; pour un argument théologique, c'est un peu léger !

Concluons. Pour reprendre le titre de son dernier chapitre, qu'a fait J. Duquesne de Marie ? Il a cherché sans doute à rendre humaine celle que l'Eglise aurait idolâtrée et soustraite à sa condition pour les raisons susdites. Il a essayé « de retrouver Marie de Nazareth débarrassée de toutes les images que l'on en a données depuis vingt siècles, de toutes les fleurs sous lesquelles des dévots et des marchands de superstitions l'ont ensevelie » (p. 169). Une femme qui n'est plus bénie entre toutes les femmes, mais une « femme parmi les femmes » (p. 170). Pour le coup, Marie est réaliste, style Nouvelle Vague du cinéma français, c'est-à-dire très prosaïque : « le soir, allongée, elle [reste] à l'affût, guettant les messages qu'il lui adress[e] à coups de talons ou de petits poings. [...] Et à Joseph. Elle a hésité : lui demanderait-elle de poser la main sur son ventre pour qu'il partage sa joie [...] » (pp. 99-100). On dirait du Maria Valtorta, le naïf en moins, le cynisme en plus. A Cana, dont « la réalité de l'épisode est discutable » (p. 108), quand Jésus l'appelle « femme » (Jn 2, 4), « le lien qui l'unit à Marie passe désormais au second plan, [...] il n'est plus le fils » (p. 108). Puis, le torchon brûle : « leurs relations vont se brouiller » (p. 108). Elle, qui « a certainement éduqué ses enfants (sic) suivant les mêmes règles » (p. 109) de respect de la Loi, découvre en Jésus un « révolutionnaire » (p. 109). Elle et ses autres enfants veulent alors « le ramener à la maison avant que toute l'affaire finisse mal » (p. 110). Ils essayent d'approcher de lui tandis qu'il parle aux foules. « Ils lui font parvenir un message : il doit savoir qu'ils sont là et veulent lui parler. [...] Désolé, il a mieux à faire qu'à s'expliquer avec ses costauds de frères qui seraient bien capables de l'emmener. Il ne les renie pas, mais il a des priorités. » (p. 111). Ici, c'est même hyperréaliste, genre « télé-réalité ». C'est la *Marie* apocryphe selon J. Duquesne.

Christian Gouyau, *Kephas* 12 (2004)