

Simon C. MIMOUNI

École pratique des Hautes Études
Section des sciences religieuses, Paris

LA QUESTION DES COLLYRIDIANNES OU DES COLLYRIDIANNS D'ÉPIPHANE DE SALAMINE

Outre la question des collyridiennes ou des collyridiens d'Épiphane de Salamine, dans cette contribution sera abordée également¹, dans un excursus en forme d'annexe, la question du sort final de Marie chez ce Père de l'Église²

Les collyridiennes constituent un groupe de femmes chrétiennes mentionné par Épiphane dans son *Panarion*, en 79, et considéré par lui comme hérétique.

Ce même auteur, dans une autre de ses œuvres, l'*Ancoratus*, en 13, 2, parle encore de ce groupe mais au masculin et non pas au féminin.

Il paraît avoir connu ce groupe en Arabie au IV^e siècle à partir d'une source orale (*Panarion* 79, 1, 2), mais il sait aussi qu'il est originaire de Thrace et de Scythie supérieure – une information invérifiable par ailleurs.

L'hérésie des collyridiennes ou des collyridiens n'est pas la seule déviation mariale relevée par Épiphane : en effet, il connaît aussi les « anticomaritanes » qui tendent à considérer Marie comme une femme ordinaire, lui refusant le privilège de la virginité – groupe dont il est question en *Panarion* 78.

D'ailleurs, dans le passage de l'*Ancoratus*, en 13, 1, il oppose les deux déviations mariales en ces termes :

« Il y a ceux qui disent de Sainte Marie, la toujours vierge, qu'après la naissance du Sauveur, elle a eu des relations conjugales avec Joseph : nous les avons appelés anticomaritanes. Il y a ceux qui offrent un gâteau de sacrifice (κολλυρίς) au nom de Marie : on les appelle les collyridiens ».

Ainsi, selon l'hérésologue, ces deux déviations consistent pour l'une à refuser de reconnaître les privilèges de Marie, notamment sa virginité et pour l'autre à exalter Marie en la plaçant au centre d'un culte.

¹ Cette contribution est une « suite » d'un article déjà publié, voir S.C. MIMOUNI, "Les aspects prophétiques des développements mariologiques au II^e siècle et leurs trajectoires au IV^e siècle quelques remarques et réflexions", *Annali di storia dell' esegesi* 23 (2006), p. 13-26.

² En ce qui concerne cette tradition, pour un panorama d'ensemble voir S.C. MIMOUNI, *La Dormition et l'Assomption de Marie. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995 et S.J. SHOEMAKER, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assomption*, Oxford, 2002.

De plus, toujours selon lui « Ces deux hérésies font un égal dommage : les uns en dépréciant la Sainte Vierge ; les autres en l'honorant au-delà de la mesure à garder » (*Panarion* 79, 1, 5).

Entre le minimalisme des antidicomarianites et le maximalisme des collyridiennes/collyridiens, Epiphane affirme deux points : d'une part, la virginité perpétuelle à partir d'une longue lettre adressée aux chrétiens d'Arabie et qu'il insère en *Panarion* 78 et d'autre part, en *Panarion* 79, il établit ainsi ce qu'est, d'après lui, le sens réel et vrai du culte marial. Bref, ce qui paraît être au centre de ces deux notices du *Panarion*, c'est la défense de la doctrine de la virginité de Marie – une doctrine qui, selon Epiphane, ne doit souffrir d'aucun débordement.

La question des collyridiennes/collyridiens, en quelque sorte des philomarianites, dépend d'une certaine manière de celle des antidicomarianites, même si ici on n'examinera que la première, laissant de côté la seconde.

D'ailleurs, au VI^e siècle, Léonce de Byzance, dans le *Contra Nestorianos et Euty-chianos* III, 6 (PG 86/1, col. 1364B), parlera également de la coutume des collyridiennes qu'il désignera sous l'appellation de « philomarianites ».

Dans l'ensemble, les chercheurs se sont peu penchés sur la question des collyridiennes/collyridiens. On peut consulter trois articles : le premier est dû à F.X. Dolger en 1929³ ; le deuxième à G.M. Albarelli en 1940⁴ et le troisième à F. Galot en 1970⁵. En 1991, C. Riggi s'est intéressé aux notices 78 et 79 du *Panarion* d'Epiphane en proposant un point sur ces questions fort épineuses qu'il situe dans un contexte de « théologie assumptionniste »⁶. En 1993, S. Benko, dans une synthèse plus générale, mais pas moins intéressante, consacrée aux origines païennes de la mariologie et aux déesses-mères, est revenu sur cette question⁷.

Il est parfois question des collyridiennes/collyridiens dans certaines contributions abordant soit la théologie de la dormition et de l'assomption de Marie soit le sacerdoce féminin.

Observons aussi que la notice d'Epiphane sur les collyridiennes/collyridiens a souvent été sollicitée, au cours de la seconde moitié du XX^e siècle, par les partisans d'un sacerdoce féminin dans l'Eglise catholique.

D'après Epiphane, les collyridiennes ou collyridiens vouent une véritable adoration à la Vierge Marie qu'ils considèrent à l'égal de Dieu – voir comme un substitut de Dieu (*Panarion* 78, 23, 3).

³ F.X. DOLGER, "Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien", *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 107-142 et p. 160.

⁴ P.G.M. ALBARELLI, "L'eresia dei *Colliridiani* et il culto paleo-cristiano di Maria", *Marianum* 3 (1941), p. 187-191.

⁵ F. GALOT, "Déviation du culte marial et sainte tradition : Saint Epiphane et les Collyridiens", in: *De Primordiis Cultus Mariani*, III, Rome, 1970, p. 291-301.

⁶ C. RIGGI, "La Lettera agli Arabi di Epifanio, pioniere della teologia mariana (Haer. 8-79)", in: S. FELICI (ED.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età post-nicena)*, Rome, 1991, p. 89-107.

⁷ S. BENKO, *op. cit.*, Leyde, 1993, p. 170-195.

D'un point de vue plus précis, s'il faut en croire l'évêque de Salamine, l'erreur des collyridiennes, à la différence de celle des anticomarianites, semble porter sur le culte plutôt que sur la doctrine : en effet, les collyridiennes sont décrites comme des femmes qui « font des offrandes à Marie » (*Panarion* 79 – titre).

La description du culte des collyridiennes ou collyridiens produite par Epiphane, en deux endroits de son œuvre (en *Panarion* 79, 1, 6 et en *Panarion* 78, 23, 4), est en ces termes :

« Certaines femmes ornent un tabouret, ou un siège quadrangulaire (τετράγωνον δίφρον), le recouvrent d'une nappe, lors d'un jour de fête de l'année, y posent un pain (ἄρτον) et l'offrent (ἀναφέρουσι) au nom de Marie et toutes prennent leur part de ce pain ».

« On raconte que certaines femmes... confectionnent au nom de la Toujours Vierge, un pain (ἄρτον) et se réunissent en un même lieu et accomplissent au nom de la Sainte Vierge une action aberrante et entreprennent une action blasphématoire et interdite et accomplissent en son nom par des femmes une action sacerdotale (ιερουργεῖν) ».

Autrement dit, le culte consiste à déposer un pain, un certain jour de l'année non précisé, sur un siège carré, et non pas un autel, et ensuite à le partager et à le manger avec respect – on n'est pas loin de l'eucharistie, et d'ailleurs Epiphane, comme on va le voir, s'en offusque car il considère ainsi ce culte.

Ce pain s'appelle κολλυρίς (*collyris*) qui est sans doute un diminutif de κολλύρα (*collyra*) il s'agit d'un petit gâteau ou d'un petit pain de bonne farine, semblable à celui que l'on offre aux enfants en certaines occasions, dont il est déjà question en 2 S 6, 19 sous la forme d'un κολλυρίδα ἄρτου (*collyrida artou*).

C'est lui qui donne le nom au groupe : ce nom de κολλυρίδες (*collyrides*) pourrait bien d'ailleurs avoir été inventé par Epiphane lui-même afin de porter le discrédit sur ces fidèles et sur leurs gâteaux ou pains.

En *Ancoratus*, en 13, 2, il est rapporté encore que les collyridiens célèbrent pour Marie un culte s'exprimant en offrande de gâteaux de farine dits κολλύρα (*collyra*) – pratique qui renvoie à celle que l'on trouve décrite en Lv 7, 12 et 8, 26, même si le vocabulaire n'est pas le même.

Un rapprochement avec les « colybes », qui ont suscité une controverse opposant les plus fortes personnalités de l'Eglise grecque de 1754 à 1819, créant ainsi des rivalités et parfois des haines féroces, n'est nullement à exclure : ici seul l'objet du conflit, à savoir les colybes, est à aborder⁸

Sous le nom de « colybes » (κόλυβα ou κόλλυβα), on désigne dans l'Eglise grecque d'époque tardive une sorte de gâteau, dont la préparation est aussi compliquée que le symbolisme en est curieux. La recette des colybes se compose, entre

⁸ A ce sujet, voir L. PETIT, "La grande controverse des colybes", *Echos d'Orient* 2 (1898-1899), p. 321-331.

autres produits, de froment et de sucre : elle n'est pas très éloignée, du moins en apparence, des petits gâteaux offerts par les collyridiennes en l'honneur de la Vierge Marie.

D'après les écrivains grecs, le colybe lui-même est le symbole du corps humain, dont le froment forme la nourriture par excellence, tandis que le sucre figure les vertus des saints ou des simples mortels dont on fait mémoire⁹ Pour sa part, Théophile de Campanie distingue avec soin les colybes mortuaires et les colybes festivaux¹⁰ ce sont, dit-il, choses fort différentes, malgré l'identité du nom. Ce dernier témoignage, confirmé d'ailleurs par l'usage, ne doit pas empêcher de rattacher les deux sortes de colybes à une commune origine. Les colybes mortuaires, et leur consommation sur les tombeaux, sont des vestiges aisément reconnaissables des repas funéraires de l'Antiquité. En principe, toute fête d'une certaine importance peut être marquée par une distribution de colybes : cette tradition, aujourd'hui encore, se perpétue dans l'Eglise grecque orthodoxe. Les colybes en mémoire des morts sont assez fréquents : en effet, dans leurs services funèbres, les Grecs multiplient les plats de colybes – il s'agit d'une manière toute pratique de soulager les morts sans nuire aux vivants. Il faut distinguer une commémoration générale qui a lieu deux fois par an et une commémoration individuelle qui se célèbre pour le repos de l'âme d'un défunt en particulier. En mémoire de tous les défunts, a donc lieu deux fois par an une offrande générale, le premier samedi du Carême et la veille de la Pentecôte.

La première de ces deux commémorations se rattache à un grand événement historique rapporté par Nicéphore Calliste dans son *Histoire ecclésiastique* (et aussi dans le *Synaxaire de Triodon*).

Rappelons que l'empereur Julien dit « l'Apostat », au IV^e siècle, a défendu de mettre sur le marché public aucune denrée sans l'avoir préalablement offerte aux idoles ou aspergée avec le sang des victimes sacrificielles : c'est, du même coup, placer les chrétiens dans l'alternative de mourir de faim ou de faire acte d'idolâtrie.

Dans un songe merveilleux, Théodore de Tyr, mort martyr le 17 juillet 306, a invité l'évêque d'Euchaïtes, Eudoxius, à substituer à toute autre nourriture du froment bouilli que les Euchaïtiens désignent dans leur dialecte sous le nom de colybes. Cette révélation miraculeuse a lieu le samedi de la première semaine de Carême, en 362, c'est-à-dire le 16 janvier, veille de la solennité de Saint Théodore. Quelques années plus tard, Nectaire, archevêque de Constantinople (381-397), raconte l'apparition dans un panégyrique de Saint Théodore¹¹

Il est difficile de savoir à quand remonte cette tradition. Elle est antérieure au XIV^e siècle, époque de Nicéphore Calliste, mais peut-on la faire remonter jusqu'à la fin du

⁹ Voir entre autres SIMÉON DE THESSALONIQUE (PG 155, col. 688-692) ; GABRIEL DE PHILADELPHIE, *Περὶ τῶν Κολύβων*, opuscule édité par R. SIMON, *Fides Ecclesiae orientalis*, Paris, 1671, p. 23-30 ; NICODÈME L'AGHIORITE, *Ὁμολογία πίστεως ἣτοι ἀπολογία δικαιοσύνης*, Venise, 1819, p. 8-50.

¹⁰ Voir THÉOPHILE DE CAMPANIE, *Ταμείων ὀρθοδοξίας*, Tripoli, 1888^s, p. 162-163 (la 1^{ère} édition est de 1780)

¹¹ Il s'agit de BHG 1768.

IV^e siècle, époque de Nectaire ? Il est difficile de répondre affirmativement à cette question, d'autant que l'authenticité du panégyrique de Nectaire est fort contestée.

Quoi qu'il en soit, il semble que la question de ces κόλυβα ou κόλλυβα est à rapprocher de celle des κολλύριδες d'Epiphane de Salamine, mais plutôt dans la forme que dans le fond car, apparemment, ce rite ne semble nullement avoir été mis en connexion avec le culte marial sous quelque forme que ce soit.

Dans sa notice, en *Panarion* 79, 1, 6-7, Epiphane commence son argumentation par une attaque en règle contre les femmes en général

« Qui sont ceux qui enseignent ces choses, sinon des femmes ? En effet, la race des femmes est faible, versatile et médiocre d'intelligence. Ici encore le démon a su faire vomir à des femmes des enseignements ridicules, comme jadis il y a réussi auprès de Quintilla, Maximilla et Priscilla ».

Il discrédite autant que possible les collyridiennes à cause de leur sexe, et aussi en évoquant des femmes montanistes célèbres qui ont été instituées comme prophétesses par Montan : les unes et les autres sont hérétiques, affirme-t-il, car elles ont été corrompues par le démon.

Pour l'évêque de Salamine, la doctrine de ces collyridiennes n'est évidemment que « fable de faibles femmes », sans aucun fondement dans l'Écriture : autrement exprimé, Marie n'est qu'une femme de même nature que le reste de l'humanité, et s'il faut la tenir en l'honneur, c'est au même titre que les autres saints dont on vénère le corps, à cause de sa perception et de son acceptation de la volonté divine.

On ne saurait par conséquent l'adorer, pas plus qu'on ne doit adorer les autres grands modèles de virginité : Elie, Jean ou Thècle.

C'est ce que rapporte, mais en d'autres termes et pour une dialectique relativement différente, Epiphane en *Panarion* 79, 5, 2-3

« Et si je devais dire quelque chose de plus important allant à l'encontre de la glorification : d'Elie, vierge dès sa naissance et demeuré tel constamment, enlevé au ciel sans avoir vu la mort ; de Jean celui qui a reposé sur la poitrine du Seigneur et que Jésus aime ; de Thècle la sainte et de Marie, plus précieuse que celle-ci à cause de l'économie salutaire dont elle a été jugée digne. Mais Elie ne doit pas être adoré bien qu'il soit au nombre des vivants ; Jean non plus ne doit pas être adoré bien que, par sa propre prière, il ait été lui-même l'artisan de sa mort étonnante, ou plutôt bien qu'il ait reçu de Dieu cette grâce ; mais ni Thècle ni personne parmi les saints n'est l'objet d'adoration ».

Comme le soulignent avec propos E. Junod et J.-D. Kaestli dans une partie inédite de leur thèse¹², Epiphane, à partir de ce passage, évoque successivement trois arguments qui vont à l'encontre du culte rendu à Marie par les collyridiennes :

1. l'Écriture et les Prophètes n'autorisent nullement l'adoration d'un être humain comme Marie ;

¹² E. JUNOD – J.-D. KAESTLI, *Les Actes de Jean. Etude sur le texte et son histoire*, Genève, 1979, p. 383-386 (Thèse de Doctorat).

2. on ne doit pas attribuer à Marie une nature supérieure et on doit l'honorer uniquement à cause des qualités spirituelles qu'elle a en commun avec les saints en général ;

3. la virginité, qualité exceptionnelle qu'elle partage avec Elie, Jean et Thècle, n'est pas une raison suffisante pour qu'on lui rende gloire, car ces saints-là non plus ne doivent pas être adorés.

Ainsi, pour l'hérésiologue, Marie est une sainte semblable aux autres saints, hommes et femmes, de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance : elle n'est surtout pas à considérer comme un être divin – une déesse.

Autrement exprimé, pour lui, la virginité n'autorise aucun culte particulier, pas plus que pour Elie, Jean et Thècle qui eux aussi ont su se garder « vierge ». Cependant, il distingue clairement l'immortalité pour Elie : un privilège qu'il ne reconnaît pas à Jean et à Thècle, pas plus que pour Marie comme on le verra plus loin.

Mais ce qui le choque et l'indigne avant tout dans ce culte, c'est que Marie y est substituée à Dieu : « ils se sont empressés d'introduire Marie à la place de Dieu », dit-il en *Panarion* 78, 32, pour résumer le sens de cette liturgie.

Aussi y voit-il, en *Panarion* 79, 4, 6, une idolâtrie qui pour lui ne peut avoir été inspirée que par le diable :

« Saint était le corps de Marie, c'est bien vrai. Mais il est tout aussi vrai qu'elle n'est pas Dieu. La Vierge était vraiment vierge et digne d'honneur, mais elle n'a pas été donnée pour que nous l'adorions ; c'est elle qui adore celui qui est né d'elle selon la chair, et qui est descendu des cieux, du sein du Père ».

Un peu plus loin, en *Panarion* 79, 7, 5, il ajoute alors :

« Que Marie soit en honneur, que l'on adore le Père, le Fils et le Saint-Esprit mais que personne n'adore Marie ».

Epiphane paraît forcer quelque peu la note en accusant les collyridiennes d'adorer Marie : en effet, il n'en est pas certain lui-même, comme il le dit notamment en *Panarion* 79, 9, 3, de l'intention exacte qui se traduit dans ce culte :

« Ou bien elles adorent Marie elle-même, et à ce titre ces vilaines femmes lui offrent le gâteau (κολλυρίς) ; ou bien c'est pour elle qu'elles offrent ce détestable sacrifice ».

On le constate, en réalité, l'hérésiologue ne sait pas trop si l'offrande est faite à Marie ou pour elle. Mais de toute manière, pour lui, Marie occupe la place de Jésus, dans cette imitation du sacrifice eucharistique, accompli en mémoire d'elle plutôt que du Christ – ce qui est évidemment inacceptable à ses yeux.

Son information est défaillante en maints endroits de sa notice : elle paraît même être de seconde main. Ce n'est évidemment pas une raison pour l'ignorer ou la dénigrer, à la rigueur on peut et on doit la nuancer.

*La question du sacerdoce féminin*¹³

Le grand reproche que fait Epiphane aux collyridiennes concerne leur prétention au sacerdoce : en effet, les femmes qui offrent au nom de Marie un sacrifice analogue au sacrifice eucharistique accomplissent, selon lui, une fonction sacerdotale.

Tellement l'accent est mis sur cette question dans sa notice qu'on peut même se demander s'il ne parle pas de ce groupe uniquement pour contrer la prétention des femmes au sacerdoce.

En tout cas, il va traiter de cette question avec une agressivité masculine d'une grande intensité, ainsi en *Panarion* 79, 2, 1

« Courage, serviteurs de Dieu, revêtons-nous de sentiments virils et mettons en déroute la folie de ces femmes ».

Epiphane y voit une manifestation d'orgueil, suscitée par celui qui a promis à Eve, « vous serez comme des dieux », et il déclare en *Panarion* 79, 2, 3-4

« Jamais, depuis que le monde existe, une femme n'a exercé le sacerdoce (ιεράτευσε) pour Dieu, pas même Eve en personne, car bien qu'elle soit tombée dans la transgression, elle n'a pas osé commettre une action aussi impie (ἀσεβής) et jamais non plus aucune de ses filles ».

On est là au cœur de la question : la transgression des femmes collyridiennes est considérée comme supérieure à celle d'Eve. Pour lui, la revendication des collyridiennes n'est nullement fondée car même Eve, la pécheresse par excellence, n'a osé revendiquer le sacerdoce.

Pour justifier sa position, il invoque d'une part, l'Ancien Testament où le sacerdoce est réservé aux hommes et d'autre part, le Nouveau Testament où la nature de la mission, argument suprême, est confiée à Marie.

En *Panarion* 79, 2, 6 :

« Selon l'Ancien Testament, on voit que les sacrifices sont toujours offerts par des hommes, et seuls des hommes sont admis parmi les prêtres ».

En *Panarion* 79, 3, 1-2

« Selon le Nouveau Testament, si des femmes avaient été instituées pour exercer le sacerdoce (ιερατεύειν) pour Dieu, ou pour accomplir une action liturgique officielle (κανονικόν) dans l'assemblée (ἐκκλησία), il aurait fallu d'abord que Marie elle-même accomplisse l'action sacerdotale (ιερατεία) : elle qui a reçu l'honneur d'accueillir dans son propre sein le roi souverain, le Dieu céleste, Fils de Dieu. Son sein maternel, devenant un Temple, a été disposé en demeure pour l'économie de l'incarnation du Seigneur, selon l'amour de Dieu pour les hommes, en un mystère stupéfiant. Mais tel n'a pas été le dessein de Dieu. Il ne lui a même pas été confié le

¹³ A ce sujet, voir R. GRYSO, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux, 1972, p. 131-135.

pouvoir de donner le baptême, puisque le Christ n'a pas pu être baptisé par elle plutôt que par Jean. Or, c'est à Jean, le fils de Zacharie, qu'a été confiée la tâche d'administrer au désert le baptême de la rémission des péchés. C'est le père de Jean qui a offert à Dieu un culte sacerdotal et qui à l'heure du sacrifice eut une révélation... ».

Il ajoute que même les femmes les plus éminentes du Nouveau Testament n'ont osé manifester une telle revendication, comme il le rapporte en *Panarion* 79, 7, 3-4

« Et aucune autre des saintes femmes mentionnées dans l'Écriture ne s'est vu attribuer la dignité sacerdotale : ni Salomé, ni la mère de Rufus, ni celles qui ont suivi Jésus depuis la Galilée, ni Marthe, sœur de Lazare et de Marie, ni celles qui ont eu le bonheur d'être sauvées par la venue de Jésus et qui l'on assisté de leurs biens, ni la femme de Canaan, ni l'hémorroïsse ».

Ainsi dans ces trois derniers passages, Epiphane met en œuvre une argumentation à caractère éminemment idéologique fondée sur l'Écriture : il puise dans la révélation, c'est-à-dire la Bible, le jugement qu'il doit porter sur une tentative d'introduction du sacerdoce féminin considérée comme une déviance.

Selon lui, si le sacerdoce devait être attribué aux femmes, Marie aurait dû en être la première revêtue : sanctuaire vivant du Fils de Dieu par sa maternité, elle aurait dû bénéficier de la consécration sacerdotale – or, cela n'a pas été le cas.

Epiphane ajoute que des apôtres, auxquels il faut joindre Paul, Barnabé et Jacques de Jérusalem, dérivent les successions d'évêques et de prêtres et observe que « parmi eux aucune femme n'a été admise » (*Panarion* 79, 3, 4).

Il n'ignore pas, en effet, une objection tirée de l'exemple des prophétesses et des diaconesses, autrement dit, les filles de Philippe l'Apôtre et Anne la fille de Phanuel, ainsi en *Panarion* 79, 3, 4-5

« Les apôtres ont tous été des hommes, et la succession des évêques et des presbytres qui a en eux son point de départ, ne comporte pareillement que des hommes. Des quatre filles de Philippe, l'Écriture dit qu'elles prophétisaient, non qu'elles exerçaient le sacerdoce (ιερατεία), de même la prophétesse Anne n'était pas investie du sacerdoce (ιερατεία) ». Et c'est vrai qu'il y a l'ordre des diaconesses (τάγμα διακονισσῶν) dans l'assemblée (ἐκκλησία). Mais il ne leur a pas été permis d'exercer le sacerdoce (ιερατεία) et de n'accomplir aucun geste sacerdotal ».

Mais, il répond qu'elles ont été des prophétesses et non des prêtresses, ne remplissant aucune fonction sacerdotale et il ajoute que s'il y a un ordre de diaconesses dans l'Église ce n'est pas pour s'acquitter d'une fonction sacerdotale : leur intervention dans le baptême des femmes a des raisons de pudeur (*Panarion* 79, 3, 6).

Bref, en offrant un sacrifice « au nom de Marie », les collyridiennes prétendent posséder un sacerdoce où elles veulent représenter non pas le Christ mais Marie.

Selon Epiphane, l'erreur des collyridiennes n'est pas d'avoir revendiqué la dignité de la femme ni voulu lui reconnaître une haute mission dans l'Église, mais d'avoir conçu cette dignité et cette mission sur celles qui appartiennent à l'homme dans le sacerdoce : il défend uniquement ce privilège dont il trouve la légitimation dans l'Écriture.

D'ailleurs, sa position vis-à-vis des femmes collyridiennes est identique à celle qu'il a déjà manifestée à l'égard des femmes montanistes qui ont une attitude plus ou moins similaire, comme il le rapporte notamment en *Panarion* 49, 1, 2

« Il y a chez eux des femmes évêques et des femmes prêtres en sorte qu'aucune différence, disent-ils, n'est faite entre les sexes conformément à la parole de Paul : *Dans le Christ Jésus, il n'y a ni mâle ni femelle* (Ga 3, 28) ».

En résumé, dans cette notice sur les collyridiennes, l'hérésiologue ne s'est nullement attaché à définir le rôle de la femme dans l'Eglise, il a simplement voulu réagir contre ce qui lui a paru être une erreur de la part de ces femmes vouant un culte à Marie en procédant à une liturgie proche de l'eucharistie – laquelle nécessite évidemment un sacerdoce strictement masculin.

Il complète alors les trois premiers arguments déjà avancés précédemment par trois autres qui sont plus fondamentaux : (1) ce n'est pas aux femmes qu'appartient le rôle de sacrifier, c'est-à-dire de procéder à l'eucharistie ; (2) le sacrifice n'est dû qu'à Dieu et non pas à quelqu'un d'autre ; (3) Marie n'étant qu'une créature, elle n'a aucun droit à des honneurs divins.

Il n'est pas possible de discuter ici l'argumentation du plus célèbre des hérésiologues : il l'a d'ailleurs suffisamment été par les défenseurs du sacerdoce féminin¹⁴, et également par les opposants¹⁵. On se contentera de donner la conclusion d'Epiphane de Salamine, en *Panarion* 79, 3, 6, à sa diatribe contre les femmes prétendant au sacerdoce :

« C'est pourquoi le Verbe de Dieu ne permet pas à la femme d'enseigner à l'assemblée, ni de dominer l'homme ».

Origines du groupe des collyridiennes/collyridiens

On doit se demander si la doctrine qui consiste à attribuer à Marie un rang divin pourrait s'expliquer dans le christianisme par l'influence des religions païennes, où le culte de certaines déesses a joué un rôle considérable : F.X. Dolger a pensé notamment à l'influence des adoratrices du culte de Cybèle sur les collyridiennes¹⁶

Cette hypothèse a été reprise, sous une forme plus générale, par V. Limberis qui a mis en évidence tout ce que le culte dédié à la Mère de Dieu, essentiellement celui qui s'est développé à Constantinople, doit à la « Mère des Dieux », c'est-à-dire Cybèle¹⁷

Elle se retrouve dans l'ouvrage de P. Borgeaud sur précisément *La Mère des Dieux* qui estime qu'on rencontre dans les premiers siècles de l'Empire un motif présent

¹⁴ A titre d'exemple, voir M.-J. BÉRÈRE, "Le jeu de la tradition dans la pratique masculine du ministère apostolique", *Cahiers de l'Institut catholique de Lyon* 3 (1979), p. 11-48.

¹⁵ A titre d'exemple, voir J. DANIELOU, "Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 61 (1960), p. 70-96, spécialement p. 90-93.

¹⁶ F.X. DOLGER, *op. cit.*, in: *Antike und Christentum*, I, Münster, 1929, p. 125.

¹⁷ V. LIMBERIS, *op. cit.*, Londres-New York, 1994, p. 133-135.

aussi bien dans la tradition chrétienne que dans la tradition « phrygienne » : celui d'une vierge médiatrice entre le monde céleste et le monde terrestre¹⁸

Il est exact que la contemporanéité des discours chrétiens et des discours païens faisant intervenir une telle figure est remarquable : entre ces différentes spéculations idéologiques, imaginant chacune à sa manière la figure de la vierge médiatrice, les passerelles existent, en particulier, pour le II^e siècle, par le biais du gnosticisme – notamment dans l'utilisation du motif de l'androgynie, en particulier chez les naasséens, qui apparaît à l'appui d'une version excluant radicalement tout rôle féminin au niveau de la conception.

Pour bien comprendre ce phénomène, il faut partir des données communes à cette époque qui attestent le désir de formuler en termes traditionnels et mythologiques une réponse à la question posée par la méfiance partagée par tous envers le corps, source majeure d'impuretés et de difficultés existentialistes.

C'est ainsi que le corps de Marie a fait progressivement l'objet d'innombrables spéculations, destinées à préserver le mystère paradoxal d'une conception et d'une naissance virginales de Dieu. Par ailleurs, il ne faut guère oublier l'existence de rituels païens qui ont consisté à offrir des gâteaux à certaines déesses, comme par exemple à la déesse Cérès.

Il est évident que le rapprochement des rituels païens et chrétiens n'est cependant pas déterminant : car les offrandes de gâteaux se retrouvent dans toutes les sociétés antiques, y compris dans la société judéenne.

C'est pourquoi l'hypothèse de l'origine païenne ne doit pas être exclusive : d'autant que selon Epiphane, certaines femmes chrétiennes – il s'agit des collyridiennes –, voulant d'une part, rivaliser avec les Quintilla, les Maximilla et les Priscilla montanistes (Quintilla n'est qu'un redoublement de Priscilla) et d'autre part, protester contre les antidicomarianites (détracteurs du culte de Marie), se sont résolues d'emprunter l'usage païen de l'offrande des gâteaux et de le pratiquer en l'honneur de Marie.

L'orientation des propos d'Epiphane en la matière est évidemment de montrer que les femmes collyridiennes ne valent guère mieux que les femmes montanistes qui sont des hérétiques patentées et reconnues. Il n'empêche cependant que l'existence d'un lien, sous une quelconque forme, entre les femmes montanistes et les femmes collyridiennes n'est pas totalement à exclure : notamment à cause du charisme prophétique qui paraît établir un lien, et aussi de la communion mystique que les unes et les autres pratiquent – bien entendu, Marie ne semble tenir aucune place dans la théologie montaniste : il s'agit là d'une différence fondamentale. De fait, ce qui pourrait établir un rapprochement entre les femmes montanistes et les femmes collyridiennes est la volonté de pratiquer l'eucharistie que les unes et les autres justifient par le charisme prophétique dont elles se disent investies.

Quoi qu'il en soit, Epiphane rapporte que cette coutume de l'offrande des petits gâteaux, qu'il a eu l'occasion d'observer en Arabie, est originaire de Thrace, de Scy-

¹⁸ P. BORGEAUD, *op. cit.*, Paris, 1996, p. 169-183.

thie supérieure et non pas d'Anatolie, la terre de prédilection des montanistes mais qui n'a pas été la seule.

Malgré l'origine thracienne et scythienne de cette curieuse croyance, qui s'est pourtant déplacée jusqu'en Arabie, on pourrait penser aussi qu'elle serait passée par l'Anatolie et la Palestine – rien cependant dans la documentation ne permet d'étayer cette dernière hypothèse.

Il convient encore de rappeler que cette dévotion mariale « excessive » ne paraît nullement isolée dans le christianisme : en effet, elle est attestée, sous d'autres formes, dès le II^e siècle, mais dans des milieux plutôt gnosticisants où il est question d'une Marie que l'on identifie plutôt à celle originaire de Magdala qu'à celle originaire de Nazareth – autrement dit, la mère de Jésus.

La postérité des collydiennes semble poser moins de problèmes que leur origine, même si les témoignages à leur sujet sont des plus parsemés dans le temps comme dans l'espace. En effet, les collyridiennes sont encore attestées au milieu du VI^e siècle par Léonce de Byzance, qui semble en avoir connues. On les retrouve toutefois chez Eutychie d'Alexandrie, un auteur chrétien du X^e siècle, qui pense que certains « marianites », terme qu'il emploie, ont été condamnés au Concile de Nicée de 325 pour avoir enseigné qu'à côté du Dieu suprême il y a encore deux autres dieux : le Christ et la Vierge (cf. *Annales* § 440).

Un auteur musulman médiéval, Ibn Kibr, mort en 1363, rapporte une liste d'hérésies où figurent les marianites qui croient que le Christ et la Vierge sont deux dieux à côté de Dieu : la dépendance d'Ibn Kibr à l'égard d'Eutychie d'Alexandrie paraît assurée.

S. Benko veut voir dans la sourate 5, 119 du Coran, une allusion relativement claire aux marianites¹⁹

Retracer l'histoire des collyridiennes/collyridiens n'est cependant pas évident : on les voit émerger dans les textes chrétiens au IV^e siècle et disparaître au X^e siècle : une influence littéraire d'Epiphane sur les autres témoins n'est pas à exclure, elle est même certaine dans le cas d'Eutychie. Il semble difficile d'en dire plus dans l'état actuel de la recherche et surtout de la documentation.

Conclusion

Avant de laisser ce dossier, on doit observer qu'il n'est pas invraisemblable que les collyridiennes aient fondé leur culte sur le titre de *Théotokos* décerné à Marie, ou sur l'idée de maternité divine – un titre qui est attesté en milieu chrétien dès le III^e siècle, en particulier chez Origène, mais également en milieu païen.

Epiphane n'emploie évidemment pas, du moins dans la notice 79, le vocable *Théotokos* : il désigne Marie la mère de Jésus par les expressions « la toujours vierge », « la sainte vierge ». Il semble même penser que c'est au titre de « Vierge » qu'on pourrait vouloir l'adorer : « La Vierge était vraiment vierge et digne d'honneur,

¹⁹ S. BENKO, *op. cit.*, Leyde, 1993, p. 194.

mais elle ne nous a pas été donnée pour que nous l'adorions » (*Panarion* 79, 4, 6). Toutefois pour lui, cette virginité est essentiellement liée à la maternité divine et ne saurait être perçue comme un quelconque signe de la divinité.

Il convient de souligner que dans le christianisme de la tendance dite « orthodoxe », on a eu le souci de protéger le culte marial d'une tentation redoutable : celle d'accorder à Marie un statut divin, ce qui l'aurait assimilée carrément à l'antique « Mère des Dieux », la déesse Cybèle – c'est une des raisons, par exemple, qui a conduit Nestorius à vouloir désigner la Vierge comme *Christotokos* (Mère du Christ) plutôt que comme *Théotokos* (Mère de Dieu). Le danger a été sans doute réel comme le montre, un demi siècle auparavant, la notice qu'Epiphane consacre à ces adoratrices de la Mère de Dieu que sont les collyridiennes – un culte aux relents païens plus qu'évidents.

Le risque de voir la *Théotokos* revêtir les attributs de la « Mère des Dieux » a même touché la capitale impériale : ainsi, V. Limberis a pu montrer comment le cantique adressé à l'*Akathistos*, un des plus anciens hymnes mariaux de la liturgie byzantine, vraisemblablement du V^e siècle, emprunte certaines de ses métaphores essentielles – celle de la divinité protectrice de la cité et celle de la dispensatrice de l'abondance agricole – non pas à la tradition biblique mais à la tradition relevant de l'antique « Mère des Dieux »²⁰

Au VIII^e siècle encore, Jean de Damas, dans une de ses *Homélie sur la dormition de la Vierge* prononcée au Tombeau de Marie à Jérusalem, est obligé de mettre en garde contre de possibles confusions du culte chrétien avec le culte païen, et de préciser que la fête chrétienne adressée à la Mère de Dieu devra se dérouler sans les flûtes et corybantes de la « Mère des dieux faussement nommés », c'est-à-dire Mère de ceux qu'on appelle à tort des dieux, sans thiasse orgiaque et rituel mystérique²¹

Il ne fait pas de doute que le dossier des collyridiennes/collyridiens est une des pièces importantes pour l'étude des influences païennes dans le développement des doctrines mariales.

De ce point de vue, comme l'a remarqué il y a longtemps E. Lucius²², ce sont les attributions des anciennes déesses de l'agriculture qui ont été transférées à la Vierge Marie²³

²⁰ V. LIMBERIS, *op. cit.*, Londres-New York, 1994, p. 89-97.

²¹ Voir P. VOULET, *S. Jean Damascène. Homélie sur la Nativité et la Dormition*, Paris, 1961, p. 160-163 (SC 80) : il s'agit de Homélie II sur l'Assomption de Marie.

²² E. LUCIUS, *Les origines du culte des saints dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1908, p. 700-702.

²³ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 458-459.

*Excursus**Epiphane de Salamine et la question du sort final de Marie*

Epiphane de Salamine semble être le premier auteur chrétien à faire référence à la question du sort final de Marie²⁴

Dans le *Panarion*, alors qu'il traite des hérésies 78 (au sujet des anticomarianites) et 79 (au sujet des collyridiennes), il l'aborde de manière relativement contournée.

Alors qu'il se trouve sans doute encore en Palestine, Epiphane est interrogé par des personnalités ecclésiastiques d'Arabie, qu'il qualifie de « vénérables », évêques ou higoumènes, sur une opinion soutenue par des clercs ou moines de cette région, selon laquelle Marie a eu d'autres enfants après Jésus. Il écrit à cette occasion une longue lettre qu'il a insérée plus tard dans le *Panarion*, dans une notice dirigée contre ces gens à qui il donne le nom d'*anticomarianites*, c'est-à-dire « Adversaires de Marie ». Cette *Lettre aux Arabes* constitue en effet la presque totalité de la notice 78. Elle est vraisemblablement antérieure en 374 puisque dans l'*Ancoratus*, écrit avant cette date, Epiphane mentionne déjà les anticomarianites. Les anticomarianites – il semble que le natif d'Eleuthéropolis ait lui-même inventé ce mot pour les désigner – affirment que Marie a eu des enfants de Joseph après Jésus. Contre ces derniers, il défend la perpétuelle virginité de Marie en reprenant des éléments du *Protévangile de Jacques*.

Augustin cite une première fois les anticomarianites en les présentant comme les négateurs de la perpétuelle virginité de Marie : ils prétendent en effet qu'après la naissance du Christ, elle aurait eu plusieurs enfants de Joseph (*Haer.* 56). L'évêque d'Hippone mentionne une seconde fois les anticomarianites en proposant de les identifier avec les helvidiens, disciples d'Helvidius qui a prêché la même doctrine contre laquelle Jérôme a écrit son *De perpetua virginitate beatae Mariae* (*Haer.* 84). Dans le premier cas, la source semble être Epiphane. Dans le second cas, il pourrait s'agir d'une interprétation d'Augustin.

C'est donc dans un écrit polémique, dirigé contre les anticomarianites, négateurs de la virginité perpétuelle de Marie, qu'Epiphane a été amené à donner son avis au sujet de la question du sort final de Marie.

De fait, il s'agit d'une dissertation rédigée sous forme de lettre adressée vers 370 au clergé et aux fidèles « arabes » qu'il conviendrait de comprendre, selon toute vraisemblance, comme les habitants chrétiens de la *Provincia Arabia*²⁵. Quoi qu'il en soit, c'est en 377, au moment d'achever son ouvrage magistral, l'auteur a insérée cette « lettre » telle quelle, mais avec une brève introduction et une brève conclusion, dans le *Panarion* sous le numéro 78 de son catalogue des hérésies.

²⁴ Pour un premier aperçu, voir L. HEIDET – L. PIROT, "Saint Epiphane et l'Assomption", in: *Dictionnaire de la Bible. Supplément 1* (1928), col. 657-659.

²⁵ Au sujet de cette lettre, voir C. RIGGI, *op. cit.*, in: S. FELICI (ED.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (Età post-nicena)*, Rome, 1991, p. 89-107, spécialement p. 98-100 pour la question traitée ici.

Le passage principal qui doit solliciter l'attention sur le sort final de Marie se trouve en *Panarion* 78, 10, 11-12, 4 :

« L'Évangile dit : *Et à partir de ce jour, le disciple prit Marie chez lui* (Jn 19, 27). Si elle avait eu un mari, si elle avait eu une maison et des enfants, elle se serait retirée chez elle, et non chez un étranger. Mais il ne faut pas que certains tournent cela à leur perte, et paraissent en prendre prétexte, sous l'instigation d'une pensée perverse, pour se donner pour compagne des *agapètes* (des *subintroductae*). Le cas de Marie a été réglé par une sage disposition divine, et il faut le considérer comme faisant exception à la conduite commune, qui s'impose à qui veut vivre selon Dieu. Du reste, après que la recommandation de Jésus eut été accomplie, et que Jean l'eut prise chez lui, elle ne resta plus auprès de lui. Et s'il paraît à certains que nous faisons erreur, qu'ils fouillent les Écritures. Ils n'y trouveront ni la mort de Marie, ni si elle est morte, ni si elle n'est pas morte ; ni si elle a été ensevelie, ni si elle n'a pas été ensevelie. Jean entreprit bien un voyage en Asie, mais il ne dit nulle part qu'il emmena avec lui la Sainte Vierge. L'Écriture a gardé un silence complet, à cause de la grandeur du prodige, pour ne pas frapper d'un étonnement excessif l'esprit des hommes. Pour moi, je n'ose parler, je le garde en ma pensée, et je me tais. Peut-être même avons-nous trouvé quelque part des traces de cette sainte et bienheureuse, comme quoi il est impossible de découvrir qu'elle est morte. D'une part, en effet, Siméon dit d'elle : *Et toi-même, un glaive transpercera ton âme, afin que soient dévoilées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre* (Lc 2, 35). D'autre part, l'Apocalypse de Jean dit que le dragon se précipita sur la femme qui avait engendré l'enfant mâle, et que les ailes de l'aigle furent données à la femme, et elle fut enlevée dans le désert, afin que le dragon ne pût la saisir (Ap 12, 13-14). Il est possible que cela se soit accompli en Marie. Je n'affirme pas cependant cela d'une manière absolue, et je ne dis pas qu'elle demeura immortelle ; mais je ne décide pas non plus qu'elle est morte. L'Écriture, en effet, s'est élevée au-dessus de l'esprit humain, et a laissé ce point dans l'incertitude, par révérence pour cette Vierge incomparable, pour couper court à toute pensée basse et charnelle à son sujet. Est-elle morte ? Nous l'ignorons. En tout cas, si elle a été ensevelie, elle n'a jamais eu commerce avec un homme. Loin de nous ce blasphème ! Et qui voudra se faire un nom dans le domaine de l'insanité, en lançant contre elle un soupçon calomnieux, et, ouvrant la bouche, remuant la langue et desserrant les lèvres, exprimer à son sujet une pensée perverse ? Qui voudra, au lieu de louer, de glorifier et de vénérer la Sainte Vierge et son corps digne de tout honneur, vomir contre elle de grossières injures ? »

Ce long passage est curieux à plus d'un titre, d'autant que dans la suite de l'argumentation contre les anticomaritanes, il constitue proprement une digression. Il permet toutefois de rendre compte, à l'époque d'Epiphane de Salamine, des connaissances à propos du sort final de Marie.

Epiphane se réfère à l'Écriture en soulignant que celle-ci a gardé le silence complet « à cause de la grandeur du prodige » (διὰ τὸ ὑπερβάλλον τοῦ θαύματος). Aucune précision n'est donnée à propos de ce prodige qui semble être ignoré par l'auteur qui signale pourtant plusieurs conjectures à partir de l'Écriture, même si aucune ne lui paraît assez claire pour fonder une affirmation sans détour.

Il y est cependant clairement affirmé que Marie n'a jamais accompagné Jean en Asie et qu'elle n'y est pas morte, sans toutefois faire référence à Ephèse.

Finalement, de ce texte, il ressort qu'Epiphane semble être dans l'incertitude la plus complète quant au sort final de Marie : c'est probablement pour cette raison qu'il préfère garder le silence et conserver pour lui ses pensées sur ce point.

C'est ce que l'évêque de Salamine redit à la fin de sa longue lettre contre les anticomaritanes dans un autre passage consacré, chose inattendue, à réfuter une erreur tout opposée. Il s'agit de celle d'une confrérie de femmes « arabes » qu'Epiphane appelle les collyridiennes dont il a déjà été question ici. L'évêque de Salamine découvre dans leur dévotion une grave erreur et, en attendant de les ranger au nombre des sectes hérétiques au chapitre suivant de son ouvrage, il les prend déjà vivement à partie dans la lettre contre les anticomaritanes. Selon lui, en agissant comme elles font, les collyridiennes ont l'air de faire de Marie une déesse, à laquelle elles offrent une sorte de sacrifice. Il reconnaît que ces femmes sont en partie excusées par leur simplicité, mais considère que leur dévotion est fâcheuse car Marie n'est nullement comparable à une divinité et, quelle que soit l'excellence de sa dignité et de sa vertu, on ne doit pas lui offrir de sacrifice.

Après cette digression, Epiphane revient ce qu'il a déjà dit sur le sort final de Marie, et il livre en ces termes sa pensée bien arrêtée sur ce sujet en *Panarion* 78, 23, 9 :

« Si la Sainte Vierge est morte et a été ensevelie, sa dormition (ἡ κοίμησις) a été entourée d'honneur ; la mort (ἡ τελευτή) l'a trouvée pure et sa couronne a été celle de la virginité. Si elle a été tuée, suivant ce qui est écrit : *Et un glaive transpercera ton âme* (Lc 2, 35), elle brille parmi les martyrs, et son corps très saint est proclamé bienheureux (ou : est objet de vénération) ; par elle, en effet, la lumière s'est levée sur le monde. Ou bien elle est restée en vie ; car à Dieu rien n'est impossible et il peut faire tout ce qu'il veut. En fait personne ne sait quelle a été sa fin ».

Telle est la conclusion à laquelle s'est arrêté l'évêque de Salamine : il n'y a, ni dans l'Écriture ni dans la Tradition de l'Église, de donnée certaine sur la manière dont Marie a quitté cette terre. Personne ne sait qu'elle a été sa fin. Est-elle morte ? A-t-elle été tuée comme une martyre ? Est-elle restée immortelle ? A-t-elle été ensevelie ? N'a-t-elle pas été ensevelie ? Aucune de ces hypothèses n'est à exclure mais aucune ne s'appuie sur un fondement assez solide pour s'imposer à la croyance.

Autrement dit, Epiphane indique l'ignorance où l'on est en son temps des derniers moments de Marie ici-bas : « En fait personne ne sait quelle a été sa fin ». Pourtant, il émet trois hypothèses qu'il regarde comme plausibles mais sans plus de précision : sa dormition, son martyre ou son immortalité – il se défend d'en affirmer aucune, faute d'indication certaine.

L'idée du martyre de Marie n'est pas tellement invraisemblable si l'on pense à certaines œuvres apocryphes qui ont systématiquement attribué aux apôtres la palme du martyre. C'est pourquoi, on peut à la limite situer dans ce cadre une tradition qui circule dans tous les écrits sur la dormition et l'assomption de Marie : il s'agit du thème de la haine des juifs qui, lors de ses obsèques, veulent attenter à son corps en le profanant²⁶ D'ailleurs, Epiphane reconnaît que cette opinion pourrait trouver un sérieux

²⁶ A propos de cette tradition, voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 269-70, n. 97.

argument dans la prophétie de Siméon qu'il cite : "Et un glaive transpercera ton âme" (Lc 2, 35).

En revanche, l'évêque de Salamine semble bien plus réservé à propos de l'idée de l'immortalité de Marie fondée sur la figure de la femme qui s'enfuit au désert (Ap 12, 6) : c'est sans doute à cause des collyridiennes qui pratiquent un culte quasi divin à l'égard de Marie, tendant à la considérer comme une déesse – l'immortalité attribuant de manière conséquente à la Vierge la forme d'un personnage céleste.

Les auteurs qui se sont penchés sur le témoignage d'Epiphane relatif au sort final de Marie ont soit minimisé soit maximalisé son intérêt.

M. Jugie en 1926 et en 1944²⁷, et dans une certaine mesure à F. Cavallera, ont présenté et analysé avec soin ce témoignage dont l'importance est capitale, tant pour l'historien que pour le théologien. En effet, le témoignage d'Epiphane, habitant la Palestine et connaissant Jérusalem, est fondamental car il révèle clairement l'état de la question à son époque (seconde moitié du IV^e siècle) : à savoir l'absence d'une tradition assurée sur le sort final de Marie.

Entre 1926 et 1944, M. Jugie, sous la critique sévère mais justifiée de F. Cavallera²⁸, a nuancé sa pensée : on peut dire, observe-t-il, qu'Epiphane « s'est posé et a posé le problème de l'Assomption » et « s'il ne l'a pas résolu, il a laissé entrevoir des solutions possibles »²⁹. Toutefois, il s'est refusé à négliger ce témoignage sur le sort final de Marie qu'il considère en faveur de la doctrine de l'assomption d'autant que pour lui il est corroboré par celui d'une homélie sur la fête de l'Hypapante attribué à un certain prêtre Timothée de Jérusalem (CPG 7405) où est affirmée l'immortalité de Marie, montrant que son assomption a été corporelle – une pièce qu'il date de la fin du IV^e siècle³⁰. B. Capelle, dans une étude remarquable, a montré que cette homélie peut difficilement être antérieure aux VI^e-VIII^e siècles³¹ – ce qui ne peut qu'affaiblir quelque peu la position de M. Jugie.

Outre cette position, il convient de présenter succinctement l'opinion de trois autres théologiens qui se sont opposés sur cette question et de montrer combien le témoignage « tardif » d'Epiphane dérange, notamment à cause de l'ignorance que manifeste un écrivain généralement bien informé.

Pour G. Jouassard³², Epiphane a été prêt à consigner n'importe quoi au sujet de la Vierge. Il aurait beaucoup cherché, et s'il n'a rien retenu c'est parce qu'il n'a rien

²⁷ M. JUGIE, "La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles", *Echos d'Orient* 29 (1926), p. 138-143 et M. JUGIE, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, p. 77-81 : ce texte diffère de celui précédemment publié.

²⁸ F. CAVALLERA, "A propos d'une enquête patristique sur l'assomption", *Bulletin de littérature ecclésiastique* 27 (1926), p. 110-113.

²⁹ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 80.

³⁰ M. JUGIE, *op. cit.*, Vatican, 1944, p. 70-76.

³¹ B. CAPELLE, "Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem", *Ephemerides Liturgicae* 63 (1949), p. 5-26.

³² G. JOUASSARD, "Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IV^e siècle saint Epiphane et saint Ambroise", *Gregorianum* 42 (1961), p. 5-36, spécialement p. 12-14.

repéré : de ce fait, les œuvres apocryphes sur le sort final de Marie ne sauraient être antérieures au témoignage de l'évêque de Salamine. Ce même critique se demande même si ces œuvres apocryphes ne trouveraient pas leur principe chez Epiphane, en ce sens que, « lui n'ayant rien trouvé, et l'ayant dit en toute candeur, on se serait mis à vouloir trouver, donc à inventer ». Il conclut que « le témoignage d'Epiphane... paraît à lui seul décisif pour établir que l'histoire ne parviendra jamais à dire quelque chose de valable touchant les *novissima* de la Sainte Vierge ». En réalité, cette étude ne repose pas sur une démonstration solide : les textes ne sont pas cités et les éléments énoncés ne résistent pas à l'analyse – raisons pour lesquelles, elle ne convainc pas.

Pour E. Cothenet³³, la fameuse affirmation d'Epiphane, « Personne ne sait qu'elle a été sa fin », ne doit pas être isolée de son contexte car ce sont les besoins de la controverse contre les collyridiennes, qui rendent à Marie des honneurs quasi divins, qui ont obligé l'évêque de Salamine à une grande retenue. E. Cothenet cite les réflexions de C. Ceccheli³⁴ : Epiphane nie l'existence d'une tradition officielle, faisant autorité, mais il ne nie pas nécessairement celle d'une tradition extra-canonique, jugée suspecte à cause du caractère peu orthodoxe de certains de ses représentants (les collyridiennes par exemple). La position d'E. Cothenet a été fortement contestée par G. Jouassard³⁵, qui lui a objecté l'absence d'influence des œuvres apocryphes dans les déclarations d'Epiphane sur le sort final de Marie. De fait, E. Cothenet n'examine pas cette question, il l'effleure en passant, afin de pouvoir faire remonter les œuvres apocryphes relatifs au sort final de Marie au III^e siècle. Il est exact cependant que le témoignage de l'évêque de Salamine doit être remis dans son contexte : la controverse avec les collyridiennes l'a-t-elle obligé à ignorer tout du sort final de Marie ? C'est peu probable : Epiphane n'a pas l'habitude d'éluder les informations, mais plutôt de les combattre. C'est pourquoi, la position de E. Cothenet est un peu « courte » : le texte d'Epiphane en la matière mérite et demande plus d'attention.

J. Galot a proposé de considérer que concernant la question de la mort de Marie, à propos de laquelle il est relativement discret, l'optique essentielle d'Epiphane est celle de la preuve de la conception et de la naissance virginale de Jésus : c'est le « prodige » qui est mentionné dans son témoignage³⁶.

Plus récemment, S.J. Schoemaker est revenu sur la question mais sans apporter réellement d'éléments nouveaux par rapport à ceux évoqués déjà par M. Jugie dans son ouvrage de 1944³⁷.

En guise de conclusion sur cette question on doit se demander si le témoignage d'Epiphane n'autoriserait pas à nier l'existence, à cette époque, d'une quelconque

³³ E. COTHENET, "Marie dans les Apocryphes", in: H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VI, Paris, 1961, p. 71-156, spécialement p. 144.

³⁴ C. CECCHELI, *Mater Christi*, III, Rome, 1954, p. 111.

³⁵ G. JOUASSARD, dans *Bulletin des Facultés Catholiques de Lyon*, 1961, p. 62.

³⁶ J. GALOT, "Le mystère de l'assomption", dans H. DU MANOIR (ED.), *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 153-237, spécialement p. 164-168.

³⁷ S.J. SHOEMAKER, *op. cit.*, Oxford, 2002, p. 11-15.

tradition concernant la mort de Marie, d'autant qu'aucun des Pères de l'Eglise antérieurs au V^e siècle ne mentionne quoi que ce soit à ce propos.

Selon J. Galot, lorsqu'il parle de la mort de Marie, Epiphane vise une opinion accréditée chez un certain nombre de ses contemporains³⁸. S'il répudie cette version des faits c'est uniquement pour des raisons doctrinales : en effet, à ses yeux, la mort, élément naturel, pourrait susciter des soupçons concernant la virginité de Marie. C'est pourquoi, il fonde son attitude de réserve et d'ignorance en prétendant s'en tenir à la seule Ecriture. Il ne veut pas examiner les titres qui pourraient avoir une tradition en dehors de l'Ecriture. Cependant, il laisse entendre que d'autres croient à cette tradition en niant que Marie soit demeurée avec Jean, il prévoit que certains vont l'accuser d'erreur.

Pour J. Galot, le témoignage d'Epiphane implique la présence antérieure d'une tradition, voire d'un récit, qui concerne les dernières années de Marie, racontant sa mort et assurant notamment que l'apôtre Jean a été présent à ses derniers moments. D'ailleurs, les éventualités que l'évêque de Salamine énumère à ce propos montrent que la question de la fin de Marie a été posée antérieurement et que plusieurs réponses y ont été données, à savoir : la dormition, le martyre ou l'immortalité. Ainsi, tout en manifestant des hésitations personnelles, le témoignage d'Epiphane confirme que des traditions relatives au sort final de Marie ont circulé bien avant le V^e ou le VI^e siècle – époque de l'émergence des récits connus sur la dormition et l'assomption.

J. Galot estime que vers le milieu du IV^e siècle, l'un ou l'autre de ces récits est déjà bien connu et regardé par certains comme vérité historique puisqu'en s'en écartant l'évêque de Salamine s'expose à être accusé d'erreur. Cette constatation s'accorde, affirme ce même critique, avec l'estimation que les premières *dormitionis* sont apparues au III^e siècle, et qu'à partir des déclarations d'Epiphane on ne peut plus dénier toute valeur « historique » à la tradition sur la mort de Marie exprimée dans ces textes.

Rien dans la documentation ne confirme dans le détail les hypothèses avancées par J. Galot. Il reste cependant que le témoignage d'Epiphane en la matière autorise à penser l'existence à son époque d'une tradition relative au sort final de Marie mais ses réserves pourraient la renvoyer dans des milieux considérés comme hérétiques qui sont difficiles à définir avec précision si ce n'est qu'ils semblent relever d'une tendance à la divinisation de Jésus et de Marie considérant leur humanité comme apparente – laquelle se trouve attestée, bien plus tardivement, dans certains textes sur la dormition et l'assomption comme par exemple le sermon sur l'assomption de la Vierge attribué à Théodose d'Alexandrie (CANT 135 = BHG 671 = CPG 7153) datant du VI^e siècle³⁹, dans lequel est défendue l'idée de la résurrection et de l'assomption mais à condition qu'on n'élude pas le fait de sa mort et de la corruptibilité de son corps⁴⁰.

³⁸ J. GALOT, *op. cit.*, in: H. DU MANOIR (ED.), *María. Etudes sur la Sainte Vierge*, VII, Paris, 1964, p. 164-168.

³⁹ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, p. 202-205 (C 5).

⁴⁰ Voir S.C. MIMOUNI, "Genèse et évolution des traditions anciennes sur le sort final de Marie. Etude de la tradition littéraire copte", *Marianum* 62 (1991), p. 69-143, spécialement p. 119-122.

Au regard de la documentation disponible, on peut estimer que la tradition sur le sort final de Marie a eu une origine « hérétique » avant d'être récupérée et déployée, à partir de 451, dans des milieux plutôt monophysites que chalcédoniens – la distinction, sur ce point précis, entre les uns et les autres n'étant pas si tranchée qu'on le dit souvent⁴¹ De ce fait, il paraît difficile de vouloir faire remonter cette tradition au II^e siècle comme le soutient encore E. Cothenet, d'autant qu'en l'occurrence il se fonde (1) sur une vague notion de « piété populaire », sans doute peu répandue à cette époque, et (2) sur la déconnexion des textes du milieu liturgique, lequel est pourtant leur creuset initial⁴²

KWESTIA KOLLYRIDIANEK / KOLLYRIDIAN

EPIFANIUSZA Z SALAMINY

Streszczenie

W *Panarionie* 79 Epifaniusz krytykuje grupę kobiet z Azji Mniejszej, które składały Maryi w ofierze specjalnie pieczone ciastka zwane *kollyris* (stąd nazwa *kollyridianki*). Praktyka ta nadawała Matce Jezusa wyjątkową rangę, gdyż składanie ofiar było zarezerwowane Bogu. Wynikała jednak ze zwyczajów przejętych z religii pogańskich, w których składano ofiary boginiom.

Analizę fragmentów *Panarionu* 78 i 79 zawiera również ekskurs, dodany do artykułu w formie aneksu, pt.: *Epifaniusz z Salminy i kwestia ostatecznego losu Maryi*. W polemice z grupami heretyckimi, Epifaniusz stwierdzał, że w Piśmie Świętym ani w tradycji Kościoła nie ma pewnych danych mówiących o tym, w jaki sposób Maryja opuściła ten świat. Biskup Salaminy wspomina trzy możliwości: zaśnięcie, męczeństwo albo nieśmiertelność. Nie bronił jednak żadnej z nich, stwierdzając, że nie wiadomo, jaki był koniec życia Matki Jezusa.

⁴¹ Voir S.C. MIMOUNI, *op. cit.*, Paris, 1995, spécialement p. 659-674, où l'on montre que documentation littéraire et documentation topologique sont inséparables, surtout quand les secondes aident tant soit peu à la datation des premières.

⁴² E. COTHENET, "Traditions bibliques et apocalyptiques dans les récits anciens de la Dormition", in: *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, I, Paris, 2004, p. 155-175 (*Études Mariales. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*).