

Rachel FULTON BROWN

LA VIERGE MARIE  
ET LE  
*CANTIQUE DES CANTIQUES*  
AU MOYEN ÂGE

Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Jonathan de Jésus Marie Joseph, o.c.d.



PARIS  
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR  
2022

[www.honorechampion.com](http://www.honorechampion.com)

## INTRODUCTION

Alors que le soleil se levait à l'heure des Laudes le 15 août, des chœurs médiévaux de moines et de chanoines ont commencé la lecture de la leçon<sup>1</sup> de l'Évangile par une question : *Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata* ? [Qui est celle qui se lève comme l'aurore, belle comme la lune, élue comme le soleil, terrible comme les rangs ordonnés d'une armée ?]. Les historiens modernes pourraient bien se demander dans un autre ordre d'idées : Qui est-elle cette femme vers laquelle la voix des chœurs s'est élevée en éloge ? La question de l'antienne dérive de Ct 6,9. Le 15 août, les Églises médiévales célébrent la fête de l'Assomption de la Vierge Marie. Marie est la femme de l'aurore, la Mère de Dieu qui, en ce jour, monte dans les cieux pour régner avec le Christ dans l'éternité.

Le *Cantique des cantiques* était un texte-clé du culte médiéval de la Vierge Marie. Les liturgies de l'Assomption et de la Nativité de la Vierge ont utilisé des versets du *Cantique des cantiques* comme sources pour les textes de leurs antiennes et répons. Les sermons prêchés pour la fête de l'Assomption prenaient souvent des versets du *Cantique* pour leurs leçons principales. Des commentaires sur le texte intégral du *Cantique* racontaient l'histoire de la vie de la Vierge, depuis l'Annonciation jusqu'à son Assomption triomphante au ciel.

Les Pères latins Ambroise et Jérôme ont utilisé de temps à autre des versets du *Cantique des cantiques* dans leurs descriptions du mystère de la maternité virginale de Marie, mais aucune application mariale générale du *Cantique* n'est apparue avant le IX<sup>e</sup> siècle. À cette époque, l'adoption par les Églises de l'Occident latin des quatre fêtes orientales de la Vierge avait nécessité la composition de pièces liturgiques pour la célébration de ces nouvelles fêtes, notamment de l'Assomption. La méfiance envers les récits apocryphes de la mort de Marie interdisait l'utilisation de ces récits comme sources pour les textes liturgiques. À leur place, le

---

<sup>1</sup> [N.d.T. En langage ecclésiastique, le mot « leçon » rend habituellement le latin *lectio*, « lecture ». Il s'agit d'un extrait de la Bible ou des Pères lu lors de l'Office.]

*Cantique des cantiques* racontait l'histoire de la mort et de l'assomption de Marie. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, le *Cantique des cantiques* était devenu la principale source scripturaire d'information sur la biographie de la Vierge suivant les événements consignés dans les Évangiles. L'usage liturgique du *Cantique* comme texte marial était en conflit avec la tradition de l'exégèse formelle, dans laquelle les commentateurs du III<sup>e</sup> siècle avaient identifié l'épouse du *Cantique* soit comme l'Église personnifiée, soit comme l'âme chrétienne individuelle. Au XII<sup>e</sup> siècle, les commentateurs ont tenté de concilier cet usage liturgique avec les méthodes plus conventionnelles d'exégèse scripturaire. Cinq auteurs (Honorius Augustodunensis<sup>2</sup>, Rupert de Deutz, Philippe de Harvengt, Alain de Lille<sup>3</sup> et Guillaume de Newburgh) ont écrit des commentaires sur le texte intégral du *Cantique* dans un sens marial. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'interprétation mariale de certains versets du *Cantique* était devenue courante, sinon dominante. Trois de ces versets – le verset *Quae est ista* (Ct 3,6 ; 6,9 et 8,5) – deviennent des preuves textuelles pour la foi en l'assomption corporelle de Marie. Le langage amoureux du *Cantique* expliquait le lien entre Marie et son Fils bien-aimé, le Christ, comme un lien d'unité à la fois corporelle et spirituelle. L'usage marial du *Cantique* a centré le culte médiéval de la Vierge sur un seul thème : la chair de Marie était celle du Christ.

Le but de cet ouvrage est d'examiner le raisonnement théologique et dévotionnel qui sous-tend cet usage du *Cantique* depuis ses origines dans les liturgies de l'Assomption du IX<sup>e</sup> siècle jusqu'à son développement plénier dans les sermons et commentaires des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. D'autres chercheurs ont étudié les commentaires marials dans le contexte de la tradition exégétique. Dans leurs récits, le sens marial du *Cantique* devient un dérivé des interprétations ecclésiologiques et tropologiques antérieures. J'ai choisi une approche différente. L'interprétation mariale du *Cantique*, telle qu'elle s'est développée dans les commentaires des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, ne trouve pas son origine dans la tradition de l'exégèse formelle, mais dans les liturgies des fêtes de l'Assomption et la Nativité de la Vierge. Je commence donc par le culte de la Vierge Marie.

---

<sup>2</sup> [N.d.T. Ne traduisons pas trop vite « Honoré d'Autun », comme nous le verrons au chapitre 5.]

<sup>3</sup> [N.d.T. *Alanus de Insulis*, litt. Alain de l'île.]

Dans les quatre premiers chapitres, je décris l'institution des fêtes mariales, les textes des antiennes et répons composés pour les fêtes, les sermons prêchés pour les fêtes, les hymnes et la poésie chantés pour les fêtes. Après avoir établi le contexte liturgique de l'usage marial du *Cantique*, nous aborderons au chapitre cinq l'histoire du commentaire du *Cantique des cantiques*. Les chapitres cinq et six examinent en profondeur neuf commentaires du *Cantique des cantiques*, cinq écrits en mode marial et quatre selon une triple lecture de l'épouse du *Cantique*. Je suggère que le contexte liturgique ait imprégné le *Cantique des cantiques* d'un contexte narratif, et que ce contexte ait encouragé les commentateurs à discerner dans le Cantique l'histoire de la vie de Marie de l'Annonciation à l'Assomption. Avant le XII<sup>e</sup> siècle, on considérait que le *Cantique* n'avait qu'une signification allégorique ou mystique. L'interprétation mariale a révélé un sens historique. Ce nouveau mode exégétique permettait de lire le *Cantique* comme le mémorial des choses dites et faites par la Vierge et le Christ.

#### LE CULTE DE LA VIERGE MARIE AUX XII<sup>e</sup> ET XIII<sup>e</sup> SIÈCLES

On ne saurait trop insister sur l'importance du culte marial durant cette période, mais son omniprésence même défie l'analyse conventionnelle. Au cours des dernières décennies, les cultes des saints ont suscité une attention accrue de la part des chercheurs. Les historiens étudient les saints, leurs *vitae*, les pèlerinages dans leurs sanctuaires et les miracles attribués à leurs reliques afin d'élucider non seulement les perceptions médiévales de la sainteté, mais également les structures de la société médiévale<sup>4</sup>. Les histoires sur les saints ont été analysées pour révéler les postulats des médiévaux sur la classe sociale, la famille, le sexe, l'éducation et les mœurs sociales<sup>5</sup>, sur l'équilibre des pouvoirs au sein des

---

<sup>4</sup> Stephen Wilson (éd), *Saints and their Cults : Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; John Stratton Hawley (éd), *Saints and Virtues*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1987.

<sup>5</sup> Donald Weinstein et Rudolph M. Bell, *Saints and Society : The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago, University of Chicago Press, 1982 ; Michael Goodich, *Vita Perfecta : The Ideal of Sainthood in the Thirteenth-Century*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982 ; Mary McLaughlin, *Survivors and Surrogates : Children and Parents from the Ninth to the Thirteenth Centuries*, dans *The History of Childhood*, éd. Liloyd deMause (New York, The Psychohistory Press, 1974), p. 182-228 ; David Herlihy, «The Making of the Medieval Family : Symmetry, Structure and Sentiment», *Journal of Family History* 8,2 (été 1983) p. 116-30.

communautés et entre elles<sup>6</sup>, et sur les relations des laïcs, hommes et femmes, avec la hiérarchie cléricale<sup>7</sup>. De nouvelles approches des matériaux hagiographiques ont révélé à la fois l'étrangeté et la richesse de la spiritualité médiévale<sup>8</sup>.

Les saints ordinaires ont un certain nombre d'attributs clairement identifiables : un jour de fête commémorant leur mort ou la traduction de leurs restes corporels, des reliques corporelles, un culte associé à un sanctuaire particulier, un récit de leur vie terrestre, des miracles accomplis de leur vivant ou par leurs reliques après leur mort et, à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle, une approbation papale ou canonisation<sup>9</sup>. La Vierge Marie n'est pas une sainte ordinaire. Bien que la fête de l'Assomption commémore sa mort, les premiers chrétiens n'ont pas retenu la date réelle. La Vierge n'est pas morte martyre. Aucune tombe terrestre n'a conservé ses restes corporels. Certaines églises se vantaient d'avoir ses vêtements, des gouttes de lait ou des mèches de cheveux, mais ses miracles ne dépendaient pas du contact avec ces reliques matérielles. Les récits de ses miracles ne portaient pas nécessairement sur un sanctuaire

---

<sup>6</sup> Sharon Fanner, *Communities of Saint Martin: Legends and Ritual in Medieval Tours* (Ithaca, Cornell University Press, 1991); Thomas Head, *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans 800-1200*, Cambridge studies in medieval life and thought, 4<sup>e</sup> série, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Patrick Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978; R.A. Fletcher, *Saint James's Catapult: The Life and Times of Diego Gelmirez of Santiago de Compostela* (Oxford, Clarendon Press, 1984); André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Bibliothèque des études françaises d'Athènes et de Rome 241, Rome, École française de Rome, 1981, p. 241.

<sup>7</sup> Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, University of Chicago Press, 1981); Jean-Claude Schmitt, *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children since the Thirteenth Century*, trad. Martin Thom, *Cambridge studies in oral and literate culture* 6 (Cambridge, Cambridge University Press, 1983); Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*. Londres, Dent, 1977; Caroline Walker Bynum, «Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century», *Women's Studies* 11 (1984), p. 179-214 (reproduit dans C. W. Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1991, p. 119-50).

<sup>8</sup> C. W. Bynum, *Holy Feast et Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1987; Richard Kieckhefer, *Unquiet Souls: Fourteenth-century Saints and their Religious Milieu*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

<sup>9</sup> S. Wilson, *Introduction de l'op. cit.*, p. 1-53; Pierre Delooy, «Towards a Sociological Study of Canonized Sainthood in the Catholic Church», *Saints and their Cults* (éd. S. Wilson), p. 189-216.

particulier<sup>10</sup>. Le culte des saints et leurs reliques localisaient la présence des saints dans des sanctuaires particuliers. La prière aux saints était jugée plus efficace en présence de leurs reliques, et les pèlerins fréquentaient les sanctuaires des saints dans l'espoir de miracles. Sainte Marie, en revanche, n'était nulle part et pourtant partout. Les sanctuaires de Walsingham en Angleterre et de Chartres en France devinrent des centres de pèlerinage au XII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, mais les pouvoirs miraculeux de la Vierge ne se limitaient pas à ces lieux de culte<sup>12</sup>.

Il est de coutume de dater la naissance d'un culte de la composition de la *vita* ou de la *passio* d'un saint ou de la translation des reliques du saint. La Vierge fait sa première apparition dans la littérature chrétienne dans les évangiles de Matthieu et de Luc, mais il existe peu de preuves de l'existence d'un culte orthodoxe actif de la Mère de Dieu dans l'Église primitive<sup>13</sup>. Au V<sup>e</sup> siècle, le concile d'Éphèse confirma l'épithète *Theotokos* et approuva ainsi l'émergence d'un culte marial. Les récits apocryphes de la mort et de l'assomption de la Vierge et les premières fêtes célébrées en son honneur datent de cette période<sup>14</sup>. La première représentation de la Vierge en tant que Madonne couronnée dans l'église romaine de Santa Maria Antiqua, remonte au sixième siècle<sup>15</sup>. Au VII<sup>e</sup> siècle, la ville

---

<sup>10</sup> Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000-1215*, Londres, Scolar Press, 1982, p. 132-65.

<sup>11</sup> John C. Dickinson, *The Shrine of Our Lady of Walsingham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1956; H.M. Gillett, *Shrines of Our Lady in England and Wales*, Londres, Samuel Walter, 1957; Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Medieval Religion*, Londres, Faber and Faber, 1975; Victor et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives* (New York, Columbia University Press, 1978); Otto von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order* (2<sup>e</sup> éd.), Bollingen Series XLVIII, Princeton, Princeton University Press, 1962.

<sup>12</sup> Richard Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven, Yale University Press, 1953), p. 246-54. Sur le changement des miracles opérés dans un sanctuaire particulier aux miracles effectués à distance, voir Pierre-André Sigal, *L'homme et les miracles dans la France médiévale (X<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985. Je tiens à remercier Caroline Bynum pour cette référence. Sur les histoires des miracles marials, voir ci-dessous chapitre 3.

<sup>13</sup> Voir ci-dessous chapitre 1, n. 16, sur le culte marial des Kollyridiens.

<sup>14</sup> Voir ci-dessous chapitre 1.

<sup>15</sup> M. Lawrence, *op. cit.*, p. 150-61. Sur la représentation de Marie dans l'art chrétien primitif (généralement dans le contexte des récits de l'enfance), voir Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art*, trad. Janet Seligman, vol. 1: «Christ's Incarnation» et vol. 2: «The Passion of Jesus Christ» (Londres, Lund Humphries, 1971-1972); et *Ikonographie der christlichen Kunst*, vol. 4.2: «Maria» (Gutersloh, Gerd Mohn, 1980).

de Constantinople affirma posséder sa ceinture et sa robe<sup>16</sup>. À la fin du VII<sup>e</sup> siècle, l'Église romaine célébrait quatre fêtes en l'honneur de la Vierge Marie (Purification, Annonciation, Assomption et Nativité). Les Églises carolingienne et anglo-saxonne ont toutes deux favorisé le développement du culte<sup>17</sup>.

Entre les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, de nouveaux intérêts de dévotion transformèrent le culte de la Vierge Marie<sup>18</sup>. Autrefois une présence impériale lointaine, la Vierge devint une figure de dévotion personnelle intense, une sainte des saints, la seconde après Dieu, son Fils et Père. Les moines, les chanoines et les frères ont favorisé la contemplation intime de Marie comme la tendre mère humaine allaitant son bébé et pleurant pour son fils adulte alors qu'il souffrait sur la Croix. Ce mysticisme affectif a mis en évidence la relation aimante de Marie avec le Christ, comme Mère et Fils, Seigneur et dame, femme humaine et Dieu-homme. La Vierge devint la médiatrice entre Dieu et l'humanité, la reine du ciel qui intercède délicatement auprès du Roi en faveur de ses fidèles suppliants. Les membres du clergé et les laïcs se réjouissaient de sa virginité féconde qui apporta le salut au monde, les moines l'épousaient en qualité d'époux spirituels<sup>19</sup>. Le peuple s'émerveilla de

<sup>16</sup> Averil Cameron, « The Virgin's Robe : An Episode in the History of Early Seventh-century Constantinople », *Byzantion* 49 (1979) p. 42-56.

<sup>17</sup> Leo Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Erfurter Theologische Studien 5, Leipzig, St. Benno-Verlag, 1959 ; Mary Clayton, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge studies in Anglo-Saxon England 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Et cependant Sabbé a soutenu que la dévotion carolingienne à la Vierge était au mieux tiède (« Le culte marial et la genèse de la sculpture médiévale », *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art* 20, 1951, p. 101-125).

<sup>18</sup> Elizabeth A. Johnson, « Marian Devotion in the Western Church, in Christian Spirituality : High Middle Ages and Reformation », *World Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest* (éd. Jill Raitt), vol. 17, New York, Crossroad, 1987, p. 92-414, spécialement p. 392-414.

<sup>19</sup> Le prédicateur hérétique Tanchelm se fiança à sainte Marie en entourant publiquement la statue de ses mains en s'unissant publiquement avec sa statue (v. 1112-1114). Il a demandé à la foule assemblée de fournir les dépenses pour le mariage. Voir Walter L. Wakefield et Austin P. Evans (éd.), *Heresies of the High Middle Ages : Selected Sources* (traduit et annoté), Records of Civilization Sources and Studies 81, New York, Columbia University Press, 1969, p. 96-101 ; E. Amann, « Tanchelin ou Tanchelme », *DTC* 15 (1946) p. 38-40 ; et AASS, vol. 20 (Juin, vol. 1), *die VI*, p. 843-5. Le chanoine prémontrés Hermann Joseph (v. 1150-1250) eut une vision dans laquelle il reçut la main de la Vierge en mariage d'un ange, qui lui dit : *Ecce... hanc Virginem tibi trado in sponsam, sicut fuit desponsata Joseph : ut nomen sponsi pariter cum sponsa accipias : et de cetero, Joseph erit nomen tuum* (*Vita B. Hermanni Josephi, auctore canonico Steinfeldensi synchrono*,

sa beauté sculptée sur les portails de ses cathédrales<sup>20</sup>. En souffrant avec le Christ lors de la crucifixion, Marie participa non seulement en tant que mère, mais également en tant que co-rédemptrice à l'œuvre du salut. Les pécheurs la priaient, elle la Mère de la Miséricorde, maintenant glorifiée et assise à la droite du Christ dans le ciel<sup>21</sup>. La reine du ciel et de la terre protégeait ses sujets des dangers terrestres et infernaux.

Bien que les modèles de dévotion soient difficiles à mesurer quantitativement, une indication statistique approximative de la croissance de la popularité de la Vierge peut être glanée dans les dédicaces des maisons monastiques. Les preuves relatives à l'Angleterre et au pays de Galles sont résumées dans le tableau 1<sup>22</sup>. Entre 1066 et 1216, 39% de toutes les nouvelles fondations monastiques en Angleterre et au pays de Galles ont été consacrées à la Vierge Marie (235 maisons en tout). Le deuxième saint le plus populaire, Pierre, n'a reçu que 4,4% du total (29 maisons). Toutes les maisons cisterciennes étaient dédiées à la Vierge.

---

AASS, vol. 9, Avril, vol. 1, *die VII*, p. 695). Sur Hermann, voir aussi François Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 10, Paris, J. Vrin, 1947, p. 102-115. Edmund d'Abingdon – archevêque de Cantorbéry de 1234 à 1240 – a épousé une statue de la Vierge quand il était jeune homme, afin de renforcer son vœu de virginité. Selon Matthieu Paris, Edmund a placé une bague au doigt de la statue avec ces mots : *Tibi, Virgo virginum, mater Domini mei Ihesu Christi purissima, virginitatis mee voveo, spondeo ac libo donativum. Et hoc anulo te subarrans, in dominant ac sponsam eligo et gratanter adopto ut, virgo virgini, gracijs de cetero tibi ac conformius merear famulari* (*Vita Sancti Edmundi auctore Mattheo Parisiensi*, éd. C.H. Lawrence, *St. Edmund of Abingdon : A Study in Hagiography and History*, Oxford, Clarendon Press 60, p. 224). Pour un autre récit des épousailles d'Edmund, voir *Vita Sancti Edmundi Cantuariensi archiepiscopi, auctore Bertrando priore Pontiniacensis monasterii*, dans Edmond Martene et Ursinus Durand, *Thesaurus Novus Anecdotorum*, 5 vol. (Paris, Florentini Delaulne etc., 1717), vol. 3, col. 1782. Voir la discussion de ces trois hommes dans Mark Henry Infusino, *The Virgin Mary and the Song of Songs in Medieval English Literature* (thèse de doctorat de l'Université de Californie), Los Angeles, 1988, p. 175-88. Sur cette pratique en général, voir Paul Franklin Baum, « The Young Man Betrothed to a Statue », *Publications of the Modern Language Association* 34 (1919) p. 523-79.

<sup>20</sup> Adolf Katzenellenboen, *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral : Christ-Mary-Ecclesia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1959 ; H. Adams, *op. cit.* ; Émile Mâle, *L'image gothique : l'art religieux du XIII<sup>e</sup> siècle en France*, 1899.

<sup>21</sup> Henri Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur : des origines à saint Anselme*, Paris, P. Lethielleux, 1963.

<sup>22</sup> Chiffres tirés d'Alison Binns, *Dedications of Monastic Houses in England and Wales, 1066-1216*, *Studies in the History of Medieval Religion* 1, Woodbridge, Boydell, 1989, p. 18-32.

**TABLEAU 1**  
**Dédicace à la Vierge Marie des monastères anglais et du Welsh**

Dédicaces des monastères fondés aux VII <sup>e</sup> et VIII <sup>e</sup> siècles		
saint Pierre	22 maisons	27%
Vierge Marie	18 maisons	22%

  

Dédicaces des monastères fondés du IX <sup>e</sup> siècle à 1065		
Vierge Marie	24 maisons	32%
saint Pierre	9 maisons	12%

  

Dédicaces des monastères fondés entre 1066 et 1100		
Vierge Marie	30 maisons	34%
saint Pierre	7 maisons	8%

  

Dédicaces des monastères fondés entre 1101 et 1150		
Vierge Marie	96 maisons	38%
saint Jacques	14 maisons	6%

  

Dédicaces des monastères fondés entre 1150 et 1216		
Vierge Marie	85 maisons	44%
saint Jean-Baptiste	13 maisons	7%

Les chercheurs font généralement appel à l'abbé cistercien Bernard de Clairvaux comme porte-parole à la fois de la nouvelle dévotion mariale et de l'interprétation médiévale du *Cantique des cantiques*. Mais Bernard n'a pas écrit de commentaire marial sur le *Cantique*, et il n'a lu que quelques versets du *Cantique* dans un sens marial. En un sens, Bernard fut l'un des dévots de Marie les plus conservateurs. Il a rejeté la célébration de la fête de sa Conception et n'a pas affirmé la doctrine de son assomption corporelle. Bernard a orienté son enseignement marial vers les timides et les faibles dans la foi, qu'il a encouragé à regarder vers Marie, l'étoile de la mer, dans les moments de danger et de tribulations spirituelles. Mettre en lumière Bernard comme le principal promoteur du culte, c'est ignorer la richesse d'une littérature remarquable.

De nombreux prédicateurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ont loué la Vierge Mère dans leurs sermons pour ses fêtes sans référence à Bernard – et souvent en opposition avec ses enseignements. Dans les chapitres 3, 5 et 6, j'examine en profondeur les écrits de plus de trente auteurs. Les analyses résumées des sermons et des commentaires visent à mettre en évidence non seulement les similitudes dans les descriptions de la Vierge,

mais aussi les différences. Bien que certaines images reviennent, les divers sermons et commentaires révèlent pour la plupart une doctrine mariale d'une hétérogénéité frappante. Chaque sermon et commentaire est unique, la représentation de la Vierge étant idiosyncrasique pour chaque auteur. Chacun tisse un seul fil à travers une tapisserie dévotionnelle étonnante par son éclat bigarré et parsemée de bijoux extraits du *Cantique des cantiques*. Mon but est de démontrer que le culte médiéval de la Vierge n'était pas une construction monolithique, mais une entité vivante et protéiforme, engendrée par une foi en la réalité de l'existence de Marie et de son importance historique en tant qu'actrice dans le plan du salut.

### L'HISTORIOGRAPHIE DU CULTE MARIAL

En 1978, Averil Cameron fit la remarque suivante :

Le mythe et le culte de la Vierge Marie et les implications éventuelles sur la nature d'une société dans laquelle ils sont particulièrement honorés constituent un sujet d'une importance capitale, mais qui a été ignoré de manière surprenante par les historiens et sociologues des religions. Comme on pouvait s'y attendre, il existe une abondante littérature centrée sur l'histoire et l'interprétation de la doctrine mariale, mais le culte n'a reçu que très peu d'attention sérieuse de nature non partisane<sup>23</sup>.

À ce jour, cette lacune n'a pas été comblée<sup>24</sup>. De nombreuses recensions d'auteurs individuels paraissent régulièrement dans les revues des divers ordres religieux, sociétés et congrès marials<sup>25</sup>, et les éditions de sermons médiévaux, de collections de miracles et de traités sur la Vierge

<sup>23</sup> A. Cameron, « The Theotokos in Sixth-century Constantinople: A City Finds its Symbol », *Journal of Theological Studies* n.s. 29/1 (1978) p. 79-108 (spécialement p. 79).

<sup>24</sup> Pour une bibliographie sur les études mariales, voir Michael O'Carroll, *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary* éd. revue (Wilmington, Delaware, Michael Glazier, 1983); *Lexikon der Marienkunde*, éd. Konrad Algermissen, Ludwig Boer, Carl Feckes and Julius Tyciak (Ratisbonne, F. Pustet, 1957); et René Laurentin, « Bulletin sur la Vierge Marie », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 46 (1962); p. 324-758 (1964); p. 85-128; 50 (1966), p. 496-545; 52 (1968), p. 479-551; 54 (1970), p. 269-328; 56 (1972), p. 433-92; 58 (1974), p. 67-102 et p. 277-328; 60 (1976), p. 309-345 et p. 451-500; 62 (1978), p. 97-126 et p. 265-307; 65 (1981), p. 123-154, p. 299-335; 69 (1985), p. 611-43; 70 (1986), p. 101-50. [N.d.T. À notre connaissance, cette lacune n'a effectivement pas été comblée, du-moins par des études « de nature non partisane ».]

<sup>25</sup> Voir notamment *Études mariales* (Bulletin de la Société française d'études mariales, Paris), *Ephemerides Mariologicae* (Madrid), *Mariologische Studien* (Actes de la Société allemande d'études mariales, Essen), *Marianum* (Rome), *Marian Studies* (Actes de la American Mariological Society, Tampa, Florida). O'CARROLL (p. vii-x) donne la bibliographie des congrès.

foisonnent<sup>26</sup>. Le corpus de la littérature mariale est vaste et continue de s'étendre, mais les études historiques critiques du culte de la Vierge sont rares<sup>27</sup>. *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England* de Mary Clayton est une exception importante et devrait constituer un modèle pour les recherches futures. En attendant, *Mary: a History of Doctrine and Devotion* de Hilda Graef demeure la référence principale (et la plus accessible) en anglais<sup>28</sup>. La grande majorité des spécialistes de l'histoire de la doctrine et de la dévotion mariales sont soit membres d'un Ordre religieux catholique, soit bénéficiaires (ou victimes) d'une éducation catholique<sup>29</sup>. La foi ne doit pas empêcher la recherche impartiale. Néanmoins, les programmes contemporains colorent souvent l'analyse du culte de la Vierge.

Le populaire *Alone of All Her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary* de Marina Warner en est un bon exemple<sup>30</sup>. Warner elle-même a fréquenté une école religieuse, et son livre est une tentative d'exposer les contradictions qu'elle perçoit comme inhérentes à l'exaltation catholique de la Vierge Mère de Dieu. Elle caractérise le mythe et le culte de Marie comme misogynes et manipulateurs, comme renforçant la hiérarchie ecclésiastique masculine dominante au détriment du sexe féminin<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> R. Laurentin (art. cit.) est inestimable pour la bibliographie.

<sup>27</sup> Plusieurs études plus anciennes restent utiles : Edmund Waterton, *Pietas Mariana Britannica: A History of English Devotion to the Most Blessed Virgin Mary, Mother of God with a Catalogue of Shrines, Sanctuaries, Offerings, Bequests, and Other Memorials of the Piety of Our Forefathers*, Londres, St. Joseph's Catholic Library, 1879 ; Stephen Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters: Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte*, Freiburg-im-Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1909 ; et Hubertus Ahsmann, *Le culte de la sainte Vierge et la littérature française profane du Moyen Âge*, Paris, Auguste Picard, 1930.

<sup>28</sup> 2 vol. (Londres, Sheed et Ward, 1963, 1965 ; réimprimé en un volume, 1985). Voir aussi Georg Söll, *Mariologie, Handbuch der Dogmengeschichte 3.4*, Fribourg, Bâle et Vienne, Herder, 1978 ; et H. du Manoir (éd.), *Maria: études sur la Sainte Vierge*, 8 volumes (Paris, Beauchesne, 1949-71).

<sup>29</sup> Pour une introduction à l'histoire du culte marial dans une perspective protestante, voir Giovanni Miegge, *La Vierge Marie: La doctrine mariale catholique romaine*, trad. Waldo Smith, Londres, Lutterworth, 1955. Pour une perspective œcuménique du culte, voir John Macquarrie, *Mary for All Christians*, Londres, Collins, 1990.

<sup>30</sup> New York, Alfred Knopf, 1976.

<sup>31</sup> M. Warner, *op. cit.*, p. 338 : « La virginité de Marie souligne la pollution des rapports sexuels. Sa libération des douleurs de la naissance concentre une attention exagérée sur elles. En outre, l'enseignement de l'Église sur la contraception et l'avortement – qui découle directement des mêmes idées misogynes sur le rôle de la femme contenues dans le mythe de la Vierge – exacerbe les terreurs du sexe et de l'accouchement, en maintenant la grossesse comme un danger constant et très réel. La Vierge Marie n'est pas l'archétype même de la nature féminine, le rêve incarné : elle est l'instrument de la discussion dynamique de l'Église catholique sur la structure sociale présentée comme un code donné par Dieu. »

L'approche de Warner n'est pas rigoureuse sur le plan historique. Elle s'intéresse à l'image de la Vierge projetée par l'Église catholique au XX<sup>e</sup> siècle, et donc aux origines et à la survie jusqu'à nos jours de divers aspects de cette image. Elle considère l'image de la Vierge Marie comme problématique pour deux raisons, la dernière étant l'inverse de la première. D'une part, Marie est inimitable, une femme « parfaite », à la fois jeune fille et mère, servante et reine, exemple inaccessible à ses sœurs humaines. D'autre part, Marie incarne des idéaux subversifs du « féminin » en contraste à l'image masculine du Christ et subordonnés à elle. Selon Warner, Marie est trop « parfaite » pour servir de modèle aux vraies femmes et trop humble pour inspirer un culte comme déesse. En bref, affirme-t-elle, l'image de la Vierge est appauvrie parce que Marie n'est dépeinte ni pleinement humaine ni pleinement divine.

Les récentes études non doctrinales sur la Vierge ont eu tendance à polariser la perception de Marie dans ce sens. D'une part, les critiques féministes se sont concentrées sur Marie en tant que reflet et exécutrice du statut (lire « infériorité ») de la femme<sup>32</sup>. La plupart des descriptions médiévales de la Vierge ont été écrites par des hommes célibataires qui avaient fait le vœu de rejeter la compagnie des femmes. Ces hommes, dit-on, ont exalté la Vierge Marie comme le « bon féminin », « principe spirituel de la réceptivité passive aux pouvoirs régénérants de Dieu », tout en « diabolisant le rôle sexuel et maternel des femmes réelles<sup>33</sup> ». D'autre part, historiens de la religion et anthropologues ont souligné la similarité et la descendance possible de Marie avec les anciennes déesses mères (Ishtar, Isis et Cybèle) ou les déesses vierges (la Sagesse juive et

---

<sup>32</sup> Rosemary Radford Ruether, *Mary: The Feminine Face of the Church*, Londres, SCM Press, 1979, p. 4 : « Ainsi, la mariologie officielle valide les deux obsessions des fantasmes masculins envers les femmes : l'envie de réduire la femme à un instrument parfaitement soumis aux exigences masculines – l'instrument d'ascension masculine vers le ciel – et en même temps, la répudiation de la femme comme source de tout ce qui l'entraîne vers le charnel, le péché et la mort. La mariologie exalte la virginité, l'obéissance, la féminité spirituelle, et a peur de toutes les vraies femmes dans la chair. »

<sup>33</sup> R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983, p. 139 et 145. Voir aussi Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973, p. 81-92 ; et Eleanor Commo McLaughlin, *Equality of Souls, Inequality of Sexes: Women in Medieval Theology*, dans *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions* (éd. R.R. Ruether), New York, Simon et Schuster, 1974, p. 213-66, spécialement p. 246 : « Oui, je suggère... que le culte médiéval de la Vierge à tous les niveaux, théologique et populaire, présentait un biais androcentrique qui – plutôt que de renforcer une appréciation de la bipolarité de la création divine ou de son équivalent féminin – a souligné la faiblesse, l'infériorité et la subordination des femmes réelles. »

l'Artémis d'Éphèse)<sup>34</sup>. Les évaluations tant négatives que positives du culte de Marie reposent sur l'hypothèse selon laquelle les femmes ont besoin d'images féminines pour leur émulation spirituelle et leur développement psychologique et que, par conséquent, les femmes devraient bénéficier du culte d'une déesse.

En outre, tous deux affirment que le culte existant de la Vierge n'est qu'un mauvais reflet des cultes populaires plus « authentiques » des déesses païennes. Le culte actuel de Marie est le produit des développements des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles (y compris les campagnes pour l'approbation papale des doctrines de l'Immaculée Conception et de l'Assomption)<sup>35</sup> – et à ce titre, il semblerait profondément étranger à un homme ou à une femme du Moyen Âge. Les femmes modernes peuvent à juste titre rejeter Marie comme une déesse potentielle ou un principe féminin divinisé. Mais sans témoignage contemporain, il est insensé de projeter la désillusion féministe moderne sur les perceptions médiévales de la Vierge. Les femmes médiévales ne percevaient pas l'excellence de Marie comme un affront par rapport à leur sexe. Pour ne prendre qu'un exemple, en 1405, Christine de Pizan (1365 - après 1429) écrit *Le Livre de la Cité des Dames* en réponse au *De mulieribus Claris* de Boccace. Dans cette œuvre, Christine a défendu la noblesse de son sexe et la contribution des femmes héroïques à l'histoire de l'humanité. Le premier chapitre de la troisième partie décrit l'épisode de Marie comme

---

<sup>34</sup> Stephen Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Studies in the History of Religions (Numen Bookseries) 59, Leiden, E.J. Brill, 1993 ; Victor et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978 ; Geoffrey Ashe, *The Virgin Mary's Cult and the Re-emergence of the Goddess*, Londres, Routledge, 1976 (reprint Harmondsworth, Arkana, 1988) ; Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary: Psychological Origins* (Princeton, Princeton University Press, 1986) ; Ean Begg, *The Cult of the Black Virgin*, Harmondsworth, Arkana, 1985.

<sup>35</sup> Barbara Corrado Pope (« Immaculate and Powerful: The Marian Revival in the Nineteenth Century », *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, éd. Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan et Margaret R. Miles, Boston, Beacon Press, 1985, p. 173-200) décrit le siècle encadré par les définitions papales de l'Immaculée Conception (1854) et de l'Assomption (1950) comme dominé par les visions de Marie, surtout en France. La promotion papale de ces visions et leur acception populaire dépendaient d'une méfiance à l'égard du « modernisme » : « Bien que les visions soient apparues aux humbles, elles n'ont jamais porté un message de transformation sociale ni suggéré que le royaume de Marie ou la venue du Christ signifiait la victoire sur l'exploitation ou l'oppression. La direction politique qu'ils présageaient était toujours en arrière plutôt qu'en avant : en faveur des rois et de l'ancien ordre social, et d'une pleine peur du changement » (p. 195). Sur les campagnes papales pour l'adoption des définitions, voir G. Söll, *op. cit.*

la reine de la cité. La justice ordonne aux dames de saluer la Vierge avec ces paroles :

Ma Dame, quel homme est si effronté d'oser penser ou dire que le sexe féminin est vil en voyant ta dignité? Car si toutes les autres femmes étaient mauvaises, la lumière de ta bonté les surpasse et les transcende si bien que tout mal restant disparaîtrait. Puisque Dieu a choisi son épouse parmi les femmes, très excellente Dame, à cause de votre honneur, non seulement les hommes devraient s'abstenir de faire des reproches aux femmes, mais ils doivent aussi les tenir en grand respect<sup>36</sup>.

Contrairement à l'obsession moderne pour les modèles du même sexe (race, âge ou classe sociale), les médiévaux ne limitaient pas leurs modèles spirituels aux figures de leur propre sexe, et les femmes médiévales n'étaient pas nécessairement plus enclines que les hommes à la dévotion à Marie. Certains chercheurs ont laissé entendre que c'était peut-être l'inverse qui s'était produit, du moins aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles<sup>37</sup>. Les auteurs masculins utilisaient des personnages féminins allégoriques pour incarner « des aspects de problèmes philosophiques et psychologiques qui troublaient le monde masculin<sup>38</sup> ». Les moines du XII<sup>e</sup> siècle étaient attirés par l'utilisation de noms maternels pour Dieu, et les abbés cisterciens utilisaient les métaphores de l'allaitement et de la maternité pour se décrire eux-mêmes et décrire le Christ<sup>39</sup>. Dans les commentaires tropologiques du XII<sup>e</sup> siècle sur le *Cantique des cantiques*, les exégètes masculins identifièrent leur propre âme individuelle (*animae*) avec la *sponsa* féminine<sup>40</sup>. Les hommes d'Europe du Nord ont eu des visions de la Vierge Marie plus souvent que les femmes, et les femmes ont eu plus souvent des visions du Christ Enfant ou de l'homme souffrant sur la

---

<sup>36</sup> *Le Livre de la Cité des Dames*, trad. Earl Jeffrey Richards, New York, Persea Books, 1982, p. 218.

<sup>37</sup> C. W. Bynum, *Holy Feast* p. 317-18, n. 57 : « D'après les tableaux des p. 123-37 de D. Weinstein et R.M. Bell (*op. cit.*), il apparaît que les saintes – qui représentaient environ 18 % des saints canonisés – représentent (environ pour la moitié) des saintes spécialement consacrées à Jésus, mais seulement environ un tiers des saintes caractérisées par leur dévotion envers Marie. Une telle statistique n'appuie pas l'idée que les femmes se sont surtout tournées vers les figures féminines en tant que médiatrices. »

<sup>38</sup> Joan Ferrante, *Woman as Image in Medieval Literature : From the Twelfth Century to Dante*, New York, Columbia University Press, 1975, p. 1.

<sup>39</sup> C. W. Bynum : *Jesus as Mother and Abbot as Mother : Some Themes in Twelfth-Century Cistercian Writing*, dans *Jesus as Mother : Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1982), p. 110-69.

<sup>40</sup> Ann Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Ithaca, Cornell University Press, 1991).

Croix<sup>41</sup>. Caroline Bynum a soutenu que les femmes pieuses ne se concentraient pas sur l'imitation de Marie comme « femme représentative », mais plutôt sur l'imitation du Christ dans son humanité<sup>42</sup>. Le récent travail de Rosemary Hale sur l'imitation de Marie au Moyen Âge tardif a montré qu'il est souvent difficile de distinguer la dévotion à Marie ou son imitation de la dévotion au Christ. Elle affirme qu'

il ne s'agit pas de vénérer Marie plus ou moins que les hommes, car la dévotion à Marie sous forme d'*imitatio* était une forme puissante de vénération de l'humanité du Christ. Les deux sont intimement liés : la dévotion à l'humanité du Christ dépend totalement de la dévotion à l'humanité de Marie. Il n'est pas possible de comprendre les accomplissements dévotionnels de la lactation miraculeuse, du bercement et de l'évanouissement au pied de la croix si nous essayons de séparer l'un de l'autre. La corporéité de Marie est essentielle pour l'imitation parce qu'elle permet une spiritualité incarnée<sup>43</sup>.

Tout un travail reste encore à faire sur les dévotions médiévales tardives au Christ et à la Vierge Marie avant de pouvoir évaluer avec précision l'attrait et l'impact respectifs de ces dévotions sur leurs pratiquants, mais il est déjà clair que les catégories modernes spécifiques du genre ne sont pas toujours pertinentes.

<sup>41</sup> Simone Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1947, p. 106-120.

<sup>42</sup> C. W. Bynum, *And Woman his Humanity : Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, dans *Gender and Religion : On the Complexity of Symbols*, éd. Caroline Walker Bynum, Steven Harrell et Paula Richman (Boston, Beacon Press, 1986), p. 257-88, reproduit dans *Fragmentation and Redemption* p. 151-79 ; *Holy Feast* p. 263 : « Pour les femmes, la notion de la femme comme chair est devenue un argument pour l'*imitatio Christi* de la femme à travers leur corporéité. En substituant la dichotomie homme/femme à la dichotomie divine/humaine plus cosmique, les femmes se considéraient comme le symbole de toute l'humanité ». *Ib.*, p. 269 : « Le respect pour Marie que nous trouvons chez les femmes mystiques est moins un respect pour une "femme représentative" que pour le corps, le porteur et le moyen de l'Incarnation. Ainsi, la dévotion à Marie avait tendance à être un prélude à la dévotion à son Enfant. »

<sup>43</sup> Rosemary Hale, *Imitatio Mariae : Motherhood Motifs in Late Medieval German Spirituality*, thèse de doctorat, Harvard University, 1992, p. 33. Voir aussi R. Hale, « Imitatio Mariae : Motherhood Motifs in Devotional Memoirs », *Mystics Quarterly* 16 (1990) p. 193-203. Clarissa W. Atkinson (*The Oldest Vocation : Christian Motherhood in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1991) note le passage du XII<sup>e</sup> siècle (où les femmes étaient encouragées à imiter la virginité de Marie plus que sa maternité) aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles – où leurs dévotions étaient centrées sur l'humble jeune fille allaitant son bébé et sur la femme âgée souffrant avec son Fils en croix. Voir aussi R. Kieckhefer, *op. cit.*, p. 89-121 sur la dévotion du XIV<sup>e</sup> siècle à la Passion.

La dévotion à la Vierge peut refléter ou non le « statut » des femmes réelles dans la société médiévale ou la façon dont les femmes médiévales se percevaient elles-mêmes<sup>44</sup>, mais les descriptions de Marie manifestent vraiment les croyances théologiques et spirituelles du Moyen Âge. Les chrétiens confessaient par définition leur foi en l'existence historique de Jésus Christ, né de la Vierge Marie. La Vierge Marie était importante avant tout en tant que mère historique et biologique de Jésus-Christ, et non en tant que personnification allégorique de la vertu féminine. Elle n'était pas une allégorie de l'Humilité ou de la Chasteté, mais une femme humble et chaste qui a participé au salut de l'humanité en donnant naissance au Fils de Dieu. Elle a été témoin de sa Crucifixion (mais non, selon les évangiles, de sa Résurrection), et elle a vécu avec les apôtres à Jérusalem après l'Ascension. Sa vie terrestre est un fait historique, et non pas un mythe, bien que de nombreux détails de sa biographie soient légendaires. Même si les partisans du fossé entre la religion « élitiste » et la religion « populaire » prétendent le contraire, ni les clercs chrétiens ni les laïcs ne vénéraient Marie uniquement comme un pâle substitut d'une déesse-mère païenne évacuée. Le culte de la Vierge durant cette période a célébré sa contribution historique à l'économie de la rédemption, et femmes et hommes, laïcs et clercs l'ont priée en tant que Vierge Mère de Dieu.

Dans l'analyse des sermons et commentaires médiévaux qui suit, je me concentre sur la description de la Vierge Marie comme Vierge Marie, et non comme une image de l'humanité féminine ou d'une déesse. Tous les textes dont je parle ont été écrits par des hommes qui avaient consacré leur vie à l'étude de la théologie chrétienne. Au premier niveau, les sermons et les commentaires étaient destinés à enseigner aux croyants les éléments de la foi chrétienne. Je ne suis pas théologienne, et je ne lis pas ces textes pour définir une doctrine particulière ou pour découvrir les signes précurseurs du dogme moderne. Je crois qu'il est essentiel pour les historiens d'établir clairement ce que les écrivains médiévaux pensaient de la Vierge dans le contexte de la théologie chrétienne. Mon intention est d'élucider les fondements théologiques du culte marial médiéval, en

---

<sup>44</sup> Penny Schine Gold, *The Lady and the Virgin: Image, Attitude and Experience in Twelfth Century France. Women in culture and society series*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 73: «La prolifération des images de la Vierge aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles ne démontre en soi ni une attitude positive ni une attitude négative envers les femmes. Elle montre plutôt une préoccupation de comprendre la relation entre les femmes et les hommes.»

insistant particulièrement sur la croyance en l'assomption corporelle de Marie (la doctrine la plus étroitement liée à l'usage marial du *Cantique des cantiques*) et sur la relation spécifique entre la Vierge et le Christ qui est au cœur de cette doctrine.

## MARIE ET L'ÉGLISE

L'interprétation mariale du *Cantique des cantiques* a ses origines dans la liturgie, dans les textes des versets bibliques mémorisés par les moines et psalmodiés pendant les offices du cycle des fêtes mariales. Les commentateurs monastiques sont venus à l'étude de la Bible à travers les mélodies de la liturgie et, à la lecture du *Cantique des cantiques*, à travers les textes chantés pour la fête de l'Assomption<sup>45</sup>. Depuis la publication en 1954 de *Die marianische Deutung des Hohenliedes in der Frühscholastik* de Johannes Beumer<sup>46</sup>, les spécialistes ont reconnu l'importance de la liturgie dans le développement de l'interprétation mariale du *Cantique*. La plupart des spécialistes se sont néanmoins concentrés sur l'interprétation mariale comme une alternative quelque peu aberrante aux lectures ecclésiologiques et tropologiques appliquées par la majorité des exégètes médiévaux dans leurs commentaires formels sur le *Cantique*. Il est d'ailleurs devenu assez banal, dans l'étude de l'interprétation mariale du *Cantique*, de citer «l'interchangeabilité de Marie et de l'Église» comme le facteur principal de l'attribution médiévale de l'imagerie nuptiale du *Cantique* à la relation entre Marie et le Christ<sup>47</sup>. Les théologiens catholiques modernes ont dressé d'impressionnantes listes de passages d'écrits médiévaux dans lesquels Marie est décrite comme le «type» de

---

<sup>45</sup> Jean Leclercq, *Monks and Love in Twelfth Century: Psycho-Historical Essays [L'amour vu par les moines au XI<sup>e</sup> siècle, 1983]*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 37 : «La manière normale dont les moines recevaient l'interprétation allégorique de l'Écriture était d'abord la liturgie, et cela vaut aussi bien pour le *Cantique des cantiques* que pour d'autres livres, et peut-être plus encore, dans la mesure où elle était plus *allégorisée* que les autres.»

<sup>46</sup> *Zeitschrift für Katholische Theologie* 76 (1954), p. 411-39. [N.d.T. Nous donnons cette étude en annexe du présent volume.]

<sup>47</sup> Adolf Katzenellenbogen, *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral: Christ-Mary-Ecclesia*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1959, p. 60. Voir George Scheper, *The spiritual Marriage: The Exegetic History and Literary Impact of the Song of Songs in the Middle Ages* (thèse de doctorat, Université de Princeton, 1971 ; désormais abrégé SCHEPER), p. 504-10 ; Henri de Lubac, *The Splendour of the Church [Méditation sur l'Église, 1953]*, trad. angl. Michael Mason, Londres, Sheed et Ward, 1956 (réimprimé en 1979), p. 268-87.

l'Église<sup>48</sup>, et les historiens de l'art ont souvent fait appel à ce parallèle supposé dominant dans leur analyse de l'iconographie mariale<sup>49</sup>. Selon moi, cet argument typologique a acquis une plus grande importance dans la littérature scientifique au XX<sup>e</sup> siècle que ne le permettent réellement les sources médiévales. Ce thème est présent, mais non dominant dans les descriptions médiévales de la Vierge Marie<sup>50</sup>. Je ne nie pas que les écrivains médiévaux aient comparé la Mère de Dieu à la Mère Église, mais je crains que l'accent moderne mis sur cette typologie dans les études médiévales ne soit pas opportun, pour deux raisons.

Premièrement, la mise-en-avant moderne de cette typologie est étroitement liée aux préoccupations actuelles de la communauté catholique. En 1964, dans son discours de clôture de la troisième session de Vatican II, le Pape Paul VI proclamait Marie « Mère de l'Église<sup>51</sup> ». Ce titre n'a pas rencontré l'approbation unanime.

Entre le dogme de l'Assomption [1950] et le Congrès mariologique de Lourdes en 1958, le thème de Marie-Église était apparu en première place dans la théologie mariale. Avec tant d'écrits sur le sujet, un clivage de pensée a commencé à apparaître entre deux systèmes ou théories générales sur Notre Dame, chacun rassemblant et unifiant des idées à son sujet à sa manière. (...) Ceux qui ont maintenu l'accent traditionnel sur la maternité divine, sur la similitude de Marie avec son divin Fils et sur l'union étroite entre eux, ont été engagés dans une théologie sur Marie de type christique. La doctrine de type ecclésial a été défendue et élaborée par ceux qui ont insisté sur l'importance de Marie comme type de l'Église, qui ont analysé l'analogie et le parallèle entre elles<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Henri Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Analecta Gregoriana 74, Series Facultatis Theologicae sectio B n° 27, Rome, Gregorian University Press, 1954; Henri Barré, « Marie et l'Église du Vénéérable Bède à Saint Albert le Grand », dans *Études Mariales : Marie et l'Église I*, Paris, 1951, p. 59-143.

<sup>49</sup> Marie-Louise Thérel, *À l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis : Le triomphe de la Vierge-Église. Sources historiques, littéraires et iconographiques*, Paris, CNRS, 1984; P. S. Gold, *op. cit.*, p. 56-61; A. Katzenellenbogen, *op. cit.*, p. 60-5. Voir aussi la recension de Linda Seidel, « Le triomphe de la Vierge-Église de Marie-Louise Thérel », *Speculum* 62/3 (1987) p. 733-736.

<sup>50</sup> O'CARROLL, p. 348: « À l'exception de saint Albert le Grand, les grands Docteurs scolastiques n'ont pas développé ce thème. On ne la trouve pas non plus dans la littérature subséquente avant le « retour aux sources » et l'approche œcuménique de l'époque actuelle. »

<sup>51</sup> O'CARROLL, p. 251; Georg Söll, *Mariology [Mariologie, Handbuch der Dogmengeschichte 3.4, 1978]* p. 237.

<sup>52</sup> O'CARROLL, p. 100.

La Constitution dogmatique sur l'Église – finalement promulguée par Vatican II – défendait la typologie Marie-Église<sup>53</sup>, et les écrits catholiques et universitaires ultérieurs ont eu tendance à renforcer cette importance en se référant aux livres et articles publiés dans les années 1950, au plus fort du débat<sup>54</sup>. Il est important que les étudiants en religion médiévale reconnaissent ces préjugés dans les études modernes sur Marie. La citation non critique de la littérature secondaire absorbe et transmet ces préjugés, ce qui fausse l'intégrité historique de l'analyse ultérieure. Dans mon étude des sermons et commentaires médiévaux, j'ai découvert que cette association de Marie avec l'Église était éclipsée par un autre thème : la méditation sur la vie et la mort de la Vierge. Des études antérieures ont permis aux questions modernes d'obscurcir cet intérêt médiéval pour la Vierge historique.

Deuxièmement, les partisans de l'argument typologique affirment que le *Cantique des cantiques* peut être lu dans un sens marial, parce que tout ce qui est dit de l'Église en général peut être lu en particulier de la Vierge Marie<sup>55</sup>. En conséquence, le sens marial spécial du *Cantique* peut être englobé sous le sens ecclésiologique général. Cette formulation d'une simplicité trompeuse masque un enchevêtrement de présupposés sur la manière dont les liturgistes, les prédicateurs et les exégètes médiévaux comprenaient et utilisaient la Bible. Ces présupposés peuvent être approximativement délimités comme suit :

- 1) Les catégories d'interprétation biblique ont été fixées au cours de la période patristique et ne pouvaient plus admettre de variations ultérieures. Tout nouveau sens de l'Écriture devait, par conséquent, se rapporter à l'une des catégories établies ou en découler.

---

<sup>53</sup> O'CARROLL, p. 346 : « Les papes modernes avaient souvent parlé de la relation de Marie avec l'Église, mais jamais – avant Vatican II – de Marie comme type ou figure de l'Église. »

<sup>54</sup> Par exemple, H. Barré, « Marie et l'Église », 1951 ; H. Coathalem, *op. cit.* ; H. de Lubac, *op. cit.* Voir O'CARROLL, p. 101 et p. 348 pour une bibliographie supplémentaire.

<sup>55</sup> Paschase Radbert, *Expositio in evangelium Matthaei*, PL 120,106 [se référant à Ct 4,12] : *Non enim intellexerat hic pistillo retusior, callidus disputator, quod de hac [Maria] specialiter dictum sit in Canticis, quamvis generaliter de Ecclesia significatum intelligamus.*

Isaac de l'Etoile, *Sermo LI, In assumptione beatae Mariae*, PL 194,1863 [se référant à Eccli 24,11-13] : *Unde in Scripturis divinitus inspiratis, quod de Virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter ; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de Virgine matre Ecclesia generaliter jure intelligitur.*

Voir la discussion de ce terme dans H. de Lubac, *op. cit.*, p. 263-8.

- 2) « La liturgie est fondamentalement conservatrice par rapport à la théologie, et (...) les versets du *Cantique* ont été lus dans un sens marial dans les commentaires et les homélies, bien avant d'être introduits en ce sens dans la liturgie<sup>56</sup>. »
- 3) L'usage liturgique du *Cantique* dans un contexte marial devait dépendre de l'exégèse ecclésiologique ou tropologique antérieure du *Cantique* dans les commentaires. Cependant, j'ai l'intention de montrer que le sens marial du *Cantique* a perturbé les catégories établies de l'exégèse du *Cantique des cantiques*, que l'usage liturgique du *Cantique* dans un contexte marial ne dépendait pas d'applications théologiques antérieures, et que cet usage liturgique n'avait que peu – ou pas – de rapport avec la tradition du commentaire ecclésiologique. Selon moi, certains écrivains médiévaux firent appel à la typologie Marie-Église non pour instituer, mais plutôt pour dissimuler cette innovation liturgique. L'impulsion de cette innovation fut un intérêt dévotionnel intense pour la vie de la Vierge, étroitement lié à un désir naissant d'honorer le Christ en son humanité et de faire l'expérience mystique de la réalité historique de l'Incarnation. Le développement de l'interprétation mariale du *Cantique des cantiques* révèle l'existence d'une autre voie pour découvrir de nouvelles façons de lire la Bible : non pas de façon scolaire mais au cœur, non pas dans l'étude d'autorités mais dans les psalmodies de la liturgie.

Deux livres récents ont abordé ce problème de la relation entre la lecture mariale du *Cantique* et la tradition plus classique du commentaire, mais avec des perspectives différentes. Dans *The voice of my Beloved: the Song of Songs in western medieval christianity*, Ann Matter caractérise l'émergence du niveau d'interprétation mariologique comme un exemple de « la transformation intérieure continue et l'expansion extérieure » du genre du commentaire du *Cantique des cantiques* :

L'exégèse mariologique du *Cantique des cantiques* (...) englobe toute la tradition du commentaire du *Cantique des cantiques* tout au long du Moyen Âge latin, en absorbant tous les niveaux de compréhension dont elle avait hérité<sup>57</sup>.

Elle souligne que la liturgie de la fête de l'Assomption a été le catalyseur de cette transformation. Dans *The Song of Songs in the Middle Ages*,

<sup>56</sup> SCHEPER, p. 812.

<sup>57</sup> MATTER, p. 151 et 169.

Ann Astell décrit la lecture mariale du *Cantique* comme une « allégorie historicisée » qui encourageait le lecteur à méditer sur la Vierge Marie et à s'identifier à elle dans sa relation historique avec le Christ<sup>58</sup>. Dans son analyse, la Mère-Épouse mariale complète les épouses ecclésiologiques victorines et bernardines qui – selon une définition jungienne de la personnalité – représentent respectivement la Vierge, la Médiatrice et la Hétaire. Mon examen de l'usage marial du *Cantique des cantiques* s'inspire de la définition du genre du commentaire donnée par Matter et développe l'importance de la liturgie dans le développement de l'interprétation mariale. J'ai également bénéficié de la reconnaissance par Astell de l'accent biographique dans les commentaires marials, bien que je n'aie pas adopté son paradigme archétypal. Néanmoins, mon étude est la première étude approfondie du contexte liturgique et homilétique des commentaires marials, ainsi que la première analyse détaillée de la structure narrative et de l'intention de ces commentaires<sup>59</sup>.

La recherche qui suit sur l'utilisation et l'interprétation mariales du *Cantique des cantiques* s'articule autour de deux niveaux complémentaires. Tout d'abord, il s'agit d'une étude de l'interprétation d'un seul livre de la Bible dans un contexte spécifique (marial) et dans divers registres (liturgique, homilétique, poétique et commentaire). Deuxièmement, il s'agit d'une étude du culte de la Vierge Marie tel qu'il s'est révélé dans cet usage du *Cantique des cantiques*. Il ne s'agit ni d'une histoire du culte marial médiéval dans son ensemble, ni de la tradition d'interprétation du *Cantique des cantiques*, mais plutôt d'un examen de l'interdépendance de l'interprétation mariale du *Cantique* et du développement d'un aspect de la dévotion mariale : la doctrine de l'assomption

---

<sup>58</sup> ASTELL, p. 42-72. Voir aussi J. Ferrante, *op. cit.*, p. 30 : « Rejeter la Vierge, une femme historique, dans le rôle de la femme dans ce chant d'amour – non seulement par une référence occasionnelle mais par une interprétation cohérente – est inhabituel et significatif. Elle oblige l'écrivain et le lecteur à aller au-delà du processus normal, dans lequel l'âme de l'homme s'identifie au rôle de la femme dans son amour pour Dieu. Ici, il ne doit pas s'identifier simplement à une femme fictive qui – cela est universellement affirmé – représente l'homme, mais à une vraie femme qui a vécu ce rôle aussi bien au sens propre qu'au figuré ».

<sup>59</sup> Deux thèses ont porté sur le même sujet, mais dans des contextes différents et moins approfondis. SCHEPER (*The Spiritual Marriage*) discute brièvement des commentaires marials du XII<sup>e</sup> siècle, de quelques sermons, d'un certain nombre d'hymnes (latines et vernaculaires) et des liturgies modernes pour les fêtes de la Vierge. Infusino décrit les commentaires et certains des sermons et hymnes. Cette dernière thèse est très utile comme introduction à l'utilisation mariale du *Cantique* dans la littérature anglaise médiévale tardive. Cependant, les deux associent l'interprétation mariale du *Cantique* aux sens ecclésiologique et tropologique.