

«La bergère, l'apparition, l'annonce et le signe».
Genèses des sanctuaires et apparitions de la Vierge.
Réflexions de formes et de fonds

par *Sylvie Barnay*

L'analisi delle origini epifaniche di un santuario pone allo storico un problema di forma e un problema di contenuto. La scelta dell'apparizione della Vergine per raccontare la genesi dei santuari è testimonianza di un'elaborazione consapevole per chiarirne le origini. Essa illustra le concezioni che gli uomini medievali avevano dei rapporti tra il cielo e la terra, e il modo in cui essi hanno concepito il «potere soprannaturale».

INTRODUCTION

La mémoire des origines n'a pas de mémoire ... Elle se construit au prix d'oublis et de tris. Elle s'écrit ou se transmet en faisant la part du mémorable et du mémorisable. La référence aux origines s'effectue toujours en sélectionnant ou en criblant. L'analyse des récits qu'elle a produit demande donc à l'historien une recherche sur le non-dit. Elle demande aussi à l'historien une recherche sur l'imaginaire du «temps des premiers temps». C'est en effet cet imaginaire qui tisse la toile de fond de tout récit sur les origines, chargé de raconter ce qui s'est passé «au commencement».¹

Dans ce champ de la mémoire, la figure de la Vierge occupe tout un «champ du vision», au sens propre comme au sens figuré. Les visions et les apparitions mariales ont en effet été la cible privilégiée d'un choix «pour faire moment origine». Elles ont constitué un des points de départ à partir duquel la mémoire des hommes s'est donnée une origine. Les mariophanies – néologisme forgé à partir du terme théophanie –, ont notamment été mobilisées au service de la production d'un discours sur les origines des sanctuaires. Quel promeneur n'a jamais arrêté ses pas au seuil d'une chapelle où une légende l'avertit que la Vierge, un jour, rarement daté, posa la première pierre? Au tréfonds de la mémoire, la Mère de Dieu surgit alors de l'invisible pour mettre un terme au vertige sans fin d'un temps qui se

¹ Sur la problématique du commencement, voir notamment l'ouvrage fondamental de P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris 1986 et de J. CANDAU, *Mémoire et identité*, Paris 1998; du même auteur, *Anthropologie de la mémoire*, Paris 1996.

perderait dans la nuit des temps s'il ne lui était pas apposé un commencement. C'est alors qu'elle apparaît, pour que s'écrive une légende ou que se raconte une belle histoire ...

C'est précisément ce choix de la mariophanie pour raconter le commencement des fondations sanctoriales qui mérite d'être examiné de plus près. Il témoigne en effet d'une élaboration consciente pour dire les origines. C'est pourquoi l'analyse des origines épiphaniques d'un sanctuaire pose à l'historien un problème de forme et un problème de fond sur lesquels cet article voudrait attirer l'attention. Pourquoi puiser à un tel répertoire qui cherche à donner une origine 'surnaturelle' à un sanctuaire? Quelle consistance historique lui attribuer? Les pages qui suivent présentent seulement quelques ébauches de réponses.

I. LE RÉCIT D'APPARITION MARIALE: UNE FORME NARRATIVE

Les apparitions de la Vierge ont constitué le pivot autour duquel de nombreuses institutions et communautés religieuses au Moyen Age ont relu leur propre histoire et se sont données une origine.² Les relectures visionnaires de la construction des origines célestes qu'elles ont élaborées sont l'occasion pour l'historien de relire les tensions, les conflits, les événements et les moments qui ont décidé de la définition d'une origine ou de la désignation d'un fondateur.³ Ils éclairent les conceptions que les hommes médiévaux se sont faits des rapports entre le ciel et la terre et la manière dont ils ont pensé le «pouvoir surnaturel», pour reprendre la belle expression d'un récent ouvrage d'André Vauchez.⁴ Ces récits témoignent également de la manière dont la pensée médiévale a projeté dans le cadre visionnaire certains événements de son histoire pour se donner une origine céleste, mais aussi pour se projeter dans un temps défini comme premier. Le récit mariophanique s'est particulièrement prêtée à cette projection pour des raisons que l'on voudrait d'abord succinctement rappeler.

1. *A l'origine des Récits ...*

A son fondement historique, au lendemain du Concile de Constantinople en 381, l'apparition mariale a été pensée comme un enjeu de vérité

² Nous nous permettons de renvoyer à nos ouvrages personnels S. BARNAY, *Les apparitions de la Vierge*, Paris 1992; *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Age*, Paris 1999.

³ J. CANDAU, *Mémoire et identité*, p. 88. Sur le travail de la construction de l'identité, cfr. P.J. GEARY, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Paris 1996. Pour une dimension plus anthropologique, M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925 et 1994; J. GOODY, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris 1979; D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, Paris 1993.

⁴ A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen-Age*, Paris 1999.

dogmatique.⁵ Elle a été mise au service d'une construction de l'orthodoxie par les Pères de l'Église. Les Pères grecs de la fin du IV^e siècle furent en effet les premiers à donner une forme narrative aux apparitions mariales, mais aussi les premiers à en penser les contours conceptuels.⁶ La naissance des apparitions est contemporaine du moment où les Cappadociens définissent la doctrine de l'intercession de Marie et donnent à la Vierge une place dans les étapes de la vie spirituelle qui conduisent à la contemplation de Dieu.⁷ La vision mariale est alors articulée à la définition évangélique de la vision divine au moyen d'un miroir (I Co 13,12; II Co 3,18), permettant ainsi une connaissance de Dieu icibas. Elle est donc inséparable des conceptions des Pères grecs du IV^e siècle sur la vision mais aussi de l'outillage néoplatonicien qui est le leur, où le rêve et la vision mettent l'homme en contact direct avec Dieu.⁸

Dans le premier récit mariophanique connu que rapporte Grégoire de Nysse dans une *Vita* de saint Grégoire le Thaumaturge, la figure mariale joue le rôle exemplaire d'un miroir de la «Révélation». Le récit hagiographique raconte comment la Vierge s'est manifestée en vision au saint désireux d'être enseigné «sur les vérités de foi» à la suite de saint Jean l'Évangéliste.⁹ Elle invite alors l'Évangéliste à dévoiler au saint les mystères de la foi au moyen de la révélation des paroles d'un crédo. Le récit hagiographique construit ainsi une pédagogie de la «Révélation» qui hiérarchise les acteurs célestes, du protagoniste principal au subalterne, de la Vierge à l'apôtre. Le personnage marial supprime la figure de l'apôtre dont la croyance en l'intercession multiplie les visions et les apparitions à la fin du IV^e siècle.¹⁰ C'est aussi la première apparition effective de ce thème dans la littérature et l'histoire

⁵ S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, pp. 16-19.

⁶ Grégoire de Nysse († 393) joue un rôle capital dans cette naissance de la tradition littéraire de la mariophonie. *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*, in *PG*, 46, coll. 909-912. L'édition de ce texte est reprise dans S. ALVAREZ-CAMPOS (ed), *Corpus marianum patristicum*, II, Burgos 1970, pp. 291-292. Excellente présentation de ce texte par L. FROIDEVAUX, *Le symbole de saint Grégoire le Thaumaturge*, dans «Recherches de Science religieuse», 19 (1929), pp. 193-204.

⁷ Sur la mariologie des pères grecs du concile de Constantinople, la synthèse la plus récente est celle de A.E. NACHEZ, *Mary: Virgin Mother in the Theological Thought of St. Basil the Great, St. Gregory Nazianzen et St. Gregory of Nyssa*, Dayton 1997, pp. 120-178.

⁸ Sur les visions à la fin de l'antiquité, P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris 1978; J. AMAT, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris 1985; C. CAROZZI, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIII^e siècle)* (Collection de l'École française de Rome, 189), Rome 1994; M. DULAËY, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1973; J. LE GOFF, *Le christianisme et les rêves (IIe-VII^e siècle)*, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985, pp. 265-316. Pour une vue d'ensemble sur les visions au moyen âge, P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Darmstadt 1989; P. DINZELBACHER, «Revelationes» (Typologie des sources du Moyen-Âge occidental, fasc. 57), Turnhout 1991; P. DINZELBACHER, *Vision und Visionlitteratur im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 23), Stuttgart 1981; P. DINZELBACHER et al. (edd), *Le «visiones» nella cultura medievale*, Testi della VI settimana residenziale di Studi medievali, Carini 20-25 ottobre 1986 (Schede medievali, 19, [1990], pp. 253-313), Palermo 1994.

⁹ Cfr. *supra*, nota 6.

¹⁰ Sur ce plan, P. GEARY, *Genèse de l'Antiquité*, p. 92. Cette idée est reprise par L. PIETRI, *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du Ve et du VI^e siècle*, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Rome 1991, pp. 365-369.

des croyances.¹¹ La Vierge est ainsi investie d'une légitimité plus haute que celle des apôtres en matière de garantie des vérités de la foi à un moment où la multiplication des révélations de credo privés remet précisément en question les définitions orthodoxes du Concile.¹² Aussi, la révélation faite au thaumaturge sur ordre de la Vierge est-elle encore comparée à la Révélation des Tables de la Loi à Moïse afin de lui conférer également une légitimité dans la durée de l'histoire sainte.¹³

La Vierge des apparitions devient donc la garante de l'orthodoxie dans un contexte où les Cappadociens cherchent aussi à asseoir leur pouvoir doctrinal au moyen d'un pouvoir surnaturel. Le recours aux visions mariales permet précisément cette assise au moment où les Pères de l'Eglise réunis en concile à Constantinople en 381 réaffirment un certain nombre de propositions orthodoxes. Dans le contexte de mise sous surveillance des révélations hérétiques de toutes sortes liées aux controverses christologiques qui agitent l'Orient chrétien et menacent la théologie trinitaire, la mariophanie sert donc de rempart contre l'hérésie. Elle est également mise au service d'une légitimation de la doctrine officielle définie par les Pères au Concile de 381, où siège Grégoire de Nysse. La croyance aux apparitions de la Vierge qui se met en place est alors largement exploitée par la communauté orthodoxe de Constantinople.¹⁴ La raison du premier succès de la croyance aux mariophanies réside ainsi dans la légitimité dont le pouvoir officiel investit la Vierge des apparitions. Elle augure de son succès futur dans l'Orient grec avant même que la croyance ne commence à fonctionner longtemps après, vers 880, en Occident.¹⁵

Cette raison en recouvre une autre, purement formelle. En définissant subtilement la figure mariale comme figure de dévoilement de la Révélation mais aussi comme «canal de révélation», les Pères de l'Eglise articulent un espace sémantique qui permet de dire et de décrire cette opération. L'articulation de cet espace sémantique repose sur les deux axiomes doctrinaux qu'ils mettent parallèlement en exergue: l'intercession et la virginité de Marie.¹⁶ La mariophanie sert d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Elle est aussi le miroir vierge par lequel Dieu se révèle à l'homme et l'homme s'approche du reflet de Dieu. L'importance du «miroir» dans la pensée des Pères de l'Eglise éclaire encore cette perspective. Le miroir est en effet proposé comme un instrument pour que les Créatures retournent à leur

¹¹ S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*.

¹² H. IRÉNEE-MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris 1985², p. 46.

¹³ *De vita s. Gregorii Thaumaturgi*, col. 912.

¹⁴ A.E. NACHEF, *Mary: Virgin Mother and the Theological Thought of St. Basil the Great, St. Gregory Nazianzen et St. Gregory of Nyssa*, Dayton 1997, pp. 120-178.

¹⁵ S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, p. 27-34.

¹⁶ J.M. SALGADO, *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée des origines au début du IV^e siècle*, in «Marianum», 34 (1972), pp. 1-41. Sur la virginité de Marie, bonne vue d'ensemble dans *La virginité de Marie* (Etudes mariales. Bulletin de la Société française d'études mariales, 1998), Paris 1998; G. BARDY, *La doctrine de l'intercession chez les Pères grecs*, in «La Vie spirituelle», Le supplément, 1938, pp. 1-37; M. JOURJON, *Aux origines de la prière d'intercession de Marie*, in «Etudes mariales», 22 (1966), pp. 37-50.

Créateur, deviennent des miroirs de Dieu, comme au jardin d'Eden.¹⁷ Instrument théophanique, il permet à l'homme d'être «voyant» de Dieu. La mariophanie fonctionne de la même manière dans la pensée du Nyssénien. Elle est l'instrument par lequel le saint reçoit la parole divine et contemple son Créateur «comme dans un miroir». L'apparition mariale sert de miroir à la Révélation divine, à la parole de Dieu. Elle permet de voir Dieu «comme dans un miroir».¹⁸ Tel est l'axiome que la pensée grecque, christianisant la vieille idée platonicienne du miroir comme moyen d'accès à la divinité, laisse en héritage à la postérité. Un héritage à double face.

2. *Les récits d'origine*

a. Un récit «vierge»

Toute la suite de l'histoire des mariophanies réside dans la mise en fonctionnalité des deux faces miroitantes que comporte le récit visionnaire: face céleste, il accueille les «révélation» censées venir du ciel; face terrestre, il recueille les «révélation» qu'ont à projeter sur la scène de la vision les acteurs terrestres. La mariophanie, comme récit narratif, offre alors un supplément «vierge» pour dire et décrire les révélations. Son fil théologique – la virginité de Marie – se fonde à sa logique narrative – un espace vierge – pour offrir un cadre narratif d'expression unique de la Révélation. La figure mariale offre alors aussi sa «virginité» pour faire fonctionner cet espace narratif. Le récit mariophanique s'apparente dès lors à un «espace d'écriture vierge», susceptible comme tel d'accueillir tous les remplissages, toutes les écritures, tous les commencements. L'espace sémantique du récit visionnaire permet ainsi de reconduire à l'infini l'opération de la Révélation par l'intermédiaire de la Vierge Marie, miroir de la Révélation. Analogue à un miroir, la mariophanie permet à toutes les révélations de venir s'imprimer, celle que les hommes disent venir du ciel comme celle de la terre.

Cette virginité-nouveauté conjuguée à la garantie de vérité du dogme offerte par le récit de vision mariophanique explique le succès immédiat remporté par la diffusion de la croyance dans les milieux grecs. Entre les subtilités de la définition du dogme et les manifestations culturelles de la dévotion mariale, les mariophanies trouvent progressivement leur place dans la littérature édifiante où elles travaillent principalement à la consolidation de la doctrine toujours menacée par les hérésies. Aux Ve-VIe siècle, en Orient, la croyance trouve ainsi une première réception dans les milieux monastiques, foyers actifs de contestation dans les querelles religieuses. La littérature d'édification montre que les apparitions de la Vierge se sont déplacées sur de nouveaux terrains doctrinaux ou politiques.¹⁹ En Occident,

¹⁷ Sur ce point, cfr. P. BROWN, *Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris 1995. M. CANEVET, *Grégoire de Nyse et l'herméneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, pp. 246-247 et p. 324.

¹⁸ Nous explicitons ce point dans S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, pp. 19-22.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 22-27.

les milieux monastiques sont également les premiers à ouvrir leur regard à la vision mariale. Dès le tout début du Ve siècle, les *Dialogues* sur les miracles de saint Martin de Tours composés vers 403 par son hagiographe et disciple, Sulpice Sévère, convoquent furtivement la Vierge sur la scène visionnaire, derrière les martyrs et les anges en même temps qu'ils inaugurent la tradition monastique des *Dialogues*.²⁰ Mais la mariophonie ne fonctionne pas immédiatement en Occident pour des raisons qu'on a largement rappelées ailleurs.²¹ Au moment où le christianisme devient religion d'Etat en Orient, l'Occident proclame l'indépendance du spirituel et du temporel, fermant du même coup la porte à la fonction reconnue par les Pères grecs à la Vierge des apparitions: statuer sur l'orthodoxie des révélations. Les auteurs latins se contentent de faire écho aux controverses et aux règlements de compte en matière de politique religieuse qui s'effectuent dans l'Empire byzantin par le biais des récits visionnaires, comme en témoigne encore, par exemple, Grégoire de Tours († 594), tout à la fin du VIe siècle dans ses *Septem libri miraculorum*.²² Cette littérature de réception est également la première, dans l'Occident latin, à utiliser l'espace «vierge» du récit mariophonique pour décrire la fondation ou l'élévation d'un sanctuaire. Arrêtons-nous sur ce premier récit.

b. Du récit «vierge» au récit de fondation

Voici ce qu'écrivit Grégoire de Tours:

«La basilique édifée par l'empereur Constantin au moyen d'un travail admirable brille de tous ses feux. Comme des colonnes amenées à proximité ne pouvaient être soulevées en raison de leur taille et de leur circonférence de seize pieds et que, à chaque fois, on se fatiguait dans ce dur travail, la Vierge apparut en vision à l'architecte en lui disant: 'ne sois pas triste. En effet, moi je te montrerai comment ces colonnes peuvent être levées'. Et elle lui montra quelles machines convenaient, comment les poulies étaient suspendues et le travail des cordes était déployé, ajoutant ceci: 'prends avec toi trois enfants des écoles avec l'aide desquels tu puisses accomplir cette tâche'. Celui-ci s'attachant à ses paroles, s'appliquait à ce qui lui avait été ordonné. Ayant appelé les trois enfants de l'école, il souleva donc avec une grande rapidité les colonnes. Il fut offert au peuple de regarder ce miracle admirable que trois enfants soulèvent par la vertu d'un travail parfait ce qu'une multitude d'hommes forts n'avait pu soulever».²³

Ce récit, peut-être emprunté à la littérature des miracles des *Transitus Mariae* circulant à Constantinople dont Grégoire de Tours se fait par ailleurs

²⁰ *Gregorii episcopi Turonensis libri miraculorum*, liber I: *De gloria martyrum*, in *PL*, 71, coll. 714-715.

²¹ Voir S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, pp. 34-40.

²² *Gregorii episcopi Turonensis libri miraculorum*, liber I: *De gloria martyrum*, coll. 713-714: «... apparuit artifici sancta Virgo per visum, dicens: Noli moestus esse, ego enim tibi ostendam qualiter hae queant elevari columnae. Et ostendit ei quae aptarentur machinae, qualiter suspenderentur trochleae, atque funium extenderentur officia, illud addens: Coniuge tecum tres pueros de scholis, quorum hoc adiutorio possis explorare».

²³ *Ibidem*.

indirectement l'écho, est un modèle du genre mariophanique.²⁴ Il témoigne d'une première instrumentalisation politique de la mariophanie dont l'espace d'écriture sert ici à accueillir la critique du pouvoir impérial. Son canevas semble simple, en apparence. L'église de l'empereur Constantin est en cours de construction. Son architecte est bien en mal d'achever son édification. Le maître d'oeuvre se trouve en effet dans l'incapacité de procéder à l'élévation des colonnes. C'est alors que la Vierge lui apparaît en vision afin de remédier au problème de sa construction, lui conseillant de prendre «trois enfants des écoles» pour se faire aider. Ce récit visionnaire est, en réalité, une critique implicite de la politique religieuse de l'empereur Justinien (527-565) dont il raille les ambitions et la prétention à égaler le fondateur de l'Empire chrétien d'Orient, Constantin 1er. L'auteur du récit établit un parallèle tacite entre les deux empereurs Constantin et Justinien. En effet, désireux de se donner une église digne de la grandeur de son règne, Justinien a fait reconstruire l'église sainte Sophie de Constantinople incendiée en partie en 532.²⁵ Pour élever la coupole de l'édifice à plus de 54 mètres de hauteur, il a recouru aux services de deux architectes, Anthemius de Tralles et Isidore de Milet.²⁶ Or, en 553, un violent séisme a détruit l'ouvrage.²⁷

L'évènement a été aussitôt interprété par les adversaires de l'empereur comme l'expression d'un châtement divin envers sa politique religieuse qui venait notamment de condamner les écrits de trois moines proches des milieux nestoriens. Cette affaire dite des Trois chapitres valut à Justinien l'hostilité du plus grand nombre.²⁸ Elle eut des échos retentissants jusqu'en Italie du Nord et en Gaule au point de circuler sous la forme de cette histoire d'apparition mariale sans doute mise par écrit au plus chaud des évènements.

La Vierge apparue en vision à l'architecte rétablit en effet les trois moines de l'école dans leur légitimité. Ce sont eux que la Vierge charge d'élever les colonnes et d'édifier l'église de Dieu sur terre, car leur sagesse s'oppose au savoir de l'architecte impérial et à sa prétention à égaler l'architecte de l'univers qui n'est autre que le Créateur ... Dans la lutte que se livrent empereur et moines nestoriens, l'autorité de la Vierge des apparitions est donc ici requise par le camp adverse au pouvoir officiel. L'espace «vierge» du récit mariophanique s'est donc prêté ici à une relecture critique de la

²⁴ Grégoire de Tours a sans doute puisé ses modèles mariophaniques dans la littérature apocryphe des récits de la Dormition de la Vierge qui circulaient en Orient dans la seconde moitié du VI^e siècle. Sur ces récits apocryphes, voir par exemple, W. WRIGHT (ed), *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, Collected and Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres 1865, pp. 24-51. Sur les rapports entre Grégoire de Tours et l'Orient, cfr. M. JUGIE, *Le témoignage de saint Grégoire de Tours sur la doctrine de l'Assomption et la fête mariale primitive*, in *Alma Socia Christi*, 10, Rome 1953, pp. 8-14.

²⁵ Sur l'exploitation patriographique de cet évènement, voir le magnifique livre de G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des Patria*, Paris 1984.

²⁶ Sur les architectes de Justinien, cfr. J. MOORHEAD, *Justinian*, London 1994, pp. 50-55.

²⁷ *Ibidem*, p. 54.

²⁸ *Ibidem*.

politique impériale.²⁹ Le parallélisme de comparaison entre la Vierge et l'Église, usuel dans l'exégèse depuis le IV^e siècle, concourt par ailleurs à donner à la Vierge la place qui lui revient *de facto* dans l'élévation de cette basilique. Modèle de l'Église, la Vierge devient un modèle d'édification de l'église impériale.³⁰

Les théophanies bibliques ont ici prêté leur calque narratif à la mariophonie. On citera, par exemple, pour mémoire le récit où Jacob voit en songe une échelle allant de la terre au ciel et Yahvé qui se tient devant lui, avant de prendre la pierre sur laquelle il a dormi, de la dresser comme une stèle et de répandre de l'huile sur son sommet (Gn 28, 16-22).³¹ Ce décalque narratif des motifs théophaniques sur les motifs mariophoniques est vraisemblablement à l'origine de leur transformation en *topos*. Dès les VII^e et VIII^e siècles, dans la littérature apocryphe orientale, on repère une première circulation de ce type de motif où la Vierge intervient en vision ou en rêve pour ordonner l'édification d'une église.³²

En Occident, il faut attendre la fin du IX^e siècle et la réouverture de la pensée latine aux catégories mentales du néoplatonisme chrétien, via la traduction des ouvrages majeurs du Pseudo-Denys par Jean Scot Erigène († 877), pour voir les apparitions de la Vierge trouver une première réception dans l'hagiographie monastique et l'historiographie cléricale.³³ Placée entre hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique, la Vierge est alors investie de la charge de faire régner l'harmonie entre ciel et terre, hiérarchies célestes et hiérarchies terrestres.³⁴ Mais le motif marial de la fondation sanctoriale ne semble pas trouver une première fécondité avant le XI^e siècle alors que les récits visionnaires de fondation des sanctuaires par d'autres protagonistes célestes, notamment les anges, sont nombreux.³⁵ La Dame des apparitions est ensuite associée au mouvement de réforme lancé par Cluny qui s'efforce de ramener les monastères bénédictins à la stricte observance de la Règle

²⁹ Sur le rôle de la Vierge dans le culte impérial, A. CAMERON, *The Theotokos in Sixth-Century Constantinople*, in «Journal of Theological Studies», 29 (1978), pp. 79-108; E. FOLLIERI, *La Theotokos difesa del popolo cristiano nelle tradizioni bizantine e italo-greche*, in *Mélanges René Laurentin*, Paris 1990, pp. 377-383.

³⁰ Sur le parallélisme Vierge-Église, voir notamment H. BARRÉ, *Marie et l'Église dans la pensée médiévale*, in «La Vie spirituelle», 91 (1954), pp. 124-141; H. COATHELEM, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Rome 1954; Y. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 38 (1954), pp. 3-38; K. DELAHAYE, *Maria als Typus der Kirche*, in «Wissenschaft und Weisheit», 12 (1949), pp. 79-92; T. KOEHLER, *Marie, mère de l'Église*, in «Études mariales», 1953, pp. 133-157; J.C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity*, Washington 1948.

³¹ Sur les théophanies, F. BOESPFLUG, *Dieu dans l'art*, Paris 1984. Sur le sens des récits théophaniques, calques des récits narratifs, cfr. S. BORGEHAMMAR, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm 1991.

³² L'article de fonds sur le sujet est celui de C.M. CARTY, *The Role of Medieval Dream Images in Authenticating Ecclesiastical Construction*, in «Zeitschrift für Kunstgeschichte», 1 (1999), pp. 45-90. Voir aussi E. WITTMER-BUTSCH, *Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter*, Krems 1990.

³³ S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, pp. 22-35.

³⁴ *Ibidem*, pp. 35-38.

³⁵ C.M. CARTY, *The Role of Medieval Dream*, pp. 45-73.

de saint Benoît et de les détacher de toute emprise laïque.³⁶ Elle encourage ainsi les nouveaux élans bâtisseurs des moines réformateurs et intervient en vision pour faire édifier plusieurs de ses églises.³⁷ La Vierge se manifeste ainsi de manière visible là où souffle l'esprit de la Réforme grégorienne pour construire 'la nouvelle Eglise': une église vierge, comme à l'origine, c'est-à-dire comme l'Eglise primitive à laquelle l'Eglise de la Réforme grégorienne aspire à ressembler de tous ses vœux. C'est précisément aux temps forts où l'Eglise cherche à se donner une 'nouvelle virginité' que la mariophonie recueille les suffrages pour faire 'commencement' et servir d' 'origine' à un sanctuaire. La forme 'vierge' du récit se prêtait à ce type de modelage historique à laquelle les imaginaires chrétiens allaient donner toutes sortes d' 'histoires' au fil des siècles. La Réforme grégorienne tout comme les remises en question de l'Eglise 'charnelle' par les mouvements qui prônaient une Eglise 'spirituelle' à la fin du XVe siècle furent ainsi des moments particulièrement propices à une expression mariophonique de la construction des sanctuaires.³⁸ La filiation proposée par les récits visionnaires invitait en effet les imaginaires à faire table rase du présent pour élaborer une genèse, définir un nouvel espace-temps entre ciel et terre, enjeu pour la mémoire et l'identité.

II. LE RÉCIT D'APPARITION MARIALE: POUR UNE MÉTHODOLOGIE

Il n'est pas dans notre propos de retracer dans cette présente communication l'histoire médiévale de la 'mariophonisation' des sanctuaires – si l'on peut se permettre ce néologisme – entre le VIe et le XVe siècle. Si nous nous sommes longuement arrêtés sur le contexte qui a vu la mise en place du premier récit d'apparition de la Vierge, c'est pour mieux mettre en exergue le sens des racines historiques de la mariophonie.³⁹ Ce sont ses racines historiques qui expliquent en effet le pérennité du modèle jusqu'à aujourd'hui. Fait unique dans l'histoire de la spiritualité, les apparitions de la Vierge ne sont pas seulement l'objet d'une croyance du passé mais aussi d'une croyance d'aujourd'hui. Chaque époque historique a projeté sur la scène narrative du récit visionnaire les modèles qui lui imposaient sa culture et sa conjoncture, mais la structure de base, 'vierge', elle, n'a pas changé. D'où l'embarras des historiens devant le traitement à imposer aux caractères invariants des formes du récit visionnaire, parfois trop hâtivement qualifié de 'mythe'. Si l'analyse du contexte de la production de la source, et donc du récit d'apparition, fait la plupart du temps l'objet d'une analyse historique

³⁶ S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, pp. 40-41.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Nous nous permettons de renvoyer à l'étude que nous consacrons à ce sujet dans S. BARNAY, *Les apparitions de la Vierge au Moyen Age (XIIe-XVe siècle). Un moment vécu d'éternité*, à paraître.

³⁹ Sur ce point, et la différence entre histoire et racines historiques, voir l'introduction de D. FABRE et J.-C. SCHMITT au livre de V. PROPP, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris 1983.

précise, sa structure formelle est la plupart du temps passée sous silence. Or celle-ci est aussi un objet d'histoire. Les récits mariophaniques de fondation sont en effet construits selon des modèles récurrents qu'il nous paraît maintenant important de rappeler succinctement. Notre propos sera donc, dans les quelques pages qui suivent, d'ordre méthodologique, afin d'aider à la construction de la grille de relecture structurelle des récits fondateurs des sanctuaires; grille indispensable à établir pour opérer ensuite une lecture historique de ces mêmes récits.

1. *La structure invariante des récits*

Ces récits visionnaires, dans leurs innombrables variantes peuvent se réduire à trois figures-types ou archétypes. Combinables à volonté, ils méritent davantage que le simple qualificatif de 'récit épiphanique':

– l'apparition ou la vision de la Vierge demandant la construction d'un sanctuaire ou proposant une médiation pour édifier une église. Le message est transmis le plus souvent à un visionnaire que la vision surprend soit dans un état de veille, soit dans un état de rêve.

– La médiation des 'Vierge' aux manifestations achéiropoiètes, intouchées de la main humaine, manifestant par leur présence vivante la nécessité de définir un nouvel espace sanctorial: statues volantes (transportées 'miraculeusement' d'un lieu à un autre), souriantes, pleurantes, saignantes etc.

– Les médiateurs 'vierges', intouchés par la main humaine, c'est-à-dire achéiropoiètes, indiquant le lieu de la fondation d'un sanctuaire. Tous les cas de figure sont possibles: objets venus d'un horizon impliquant une distance avec la terre (ciel ou encore mer), animaux (taureaux le plus souvent) grattant la terre pour retrouver une cloche, une pierre où se trouve gravée une image mariale, une statue de la Vierge, ou encore traçant les contours de l'église.⁴⁰

Le récit visionnaire permet à chaque fois de justifier la présence d'un médiateur 'vierge', qu'il s'agisse de la Vierge elle-même, de sa statue ou de son révélateur matériel, animal, minéral, voire végétal. En ce sens, pour ne citer que cet exemple, le choix du taureau (ou son équivalent narratif, le boeuf, le veau, la vache), symbole tétramorphique par excellence, est dicté par le jeu des équivalences symboliques si caractéristique du langage visionnaire. Il équivaut au pinceau de Luc, seul habilité à peindre le portrait originel de la Vierge.⁴¹ La médiation 'vierge' des récits – Vierge Marie en personne, statue achéiropoiète ou pinceau de Luc traceur du divin visage d'origine –, s'apparente ainsi une médiation 'prête à l'emploi', Elle se présente comme une structure narrative exploitable à l'infini. Elle permet ainsi de gérer efficacement les éventuels rapports conflictuels entre les promoteurs

⁴⁰ Nous renonçons ici à donner une liste des sources pour illustrer tous ces cas de figure. Nous renvoyons à S. BARNAY, *Les apparitions de la Vierge au Moyen Age*.

⁴¹ Sur le pinceau de Luc, voir E. SENDLER, *L'icône, image de l'invisible*, Paris 1981.

du culte et les dépositaires légitimes de la médiation hiérarchique de l'invisible. Dans ces conditions, il ne s'agit pas tant de repérer les 'scènes-archétypes' de commencement que de retrouver les motivations et les principes qui ont dicté le choix de tel événement, puis sa construction, sa transformation et son élaboration en récit mariophanique.⁴²

Le choix mariophanique effectué par les rédacteurs pour dire et décrire l'origine d'un sanctuaire dicte toujours un choix de mémoire et d'histoire. Il permet aux fixateurs des récits, qui font entrer la tradition orale dans la tradition écrite, de taire une origine pour la remplacer par une origine sans tâche, 'vierge'. Or c'est là que le récit mariophanique pose un énorme problème d'histoire, en tant que référent disponible pour une stratégie identitaire et la construction d'une mémoire des origines. Il évacue l'histoire réelle au profit d'une histoire transcendante ... Il y a donc toujours lieu de se demander ce que signifie cette occultation dans le processus de mise en écriture du récit et de la détermination des origines.

L'interrogation va encore plus loin. Il semble que l'historien d'aujourd'hui n'échappe pas toujours au postulat temporel proposé par le récit de commencement qui situe l'origine aux «premiers temps», volontiers mué en «il y a bien longtemps», c'est-à-dire «hors du temps».⁴³ Confessons ici que c'est ce «il y a bien longtemps» qui nous fit pressentir, au début de notre recherche sur les mariophanies, le sens même de leur historicité: suspendre le cours du temps présent dans une éternité qui permette à l'imaginaire de créer son propre temps auquel raccrocher son histoire: temps de rêve, temps édénique, temps d'âge d'or. Or, l'historien d'aujourd'hui se laisse encore prendre, malgré lui, à ce «il y a bien longtemps». Écoutant l'ensemble des relations de ce colloque, nous avons été frappés par le nombre de sanctuaires qualifiés d'«épiphaniques» et par le nombre inversement proportionnel de récits concrets susceptibles de fournir la preuve rédactionnelle d'une telle qualification. Dans nombre de cas incriminés, la mémoire orale suffit encore à sanctionner une telle origine épiphanique sans autre preuve que le «il y a bien longtemps», miroir du temps mythique de la fondation.

C'est encore ce même «il y a bien longtemps» qui, dans de nombreux autres cas, suffit à créer le commencement de l'histoire du sanctuaire et à justifier l'écart – parfois de plusieurs siècles – entre l'événement supposé de la mariophanie et sa fixation écrite sous forme de légende ou de récit d'origine du sanctuaire. Dans ce sens, il faudrait aussi s'interroger, au cas par cas, sur les stratégies de «mariophanisation» des sanctuaires à l'époque moderne. Nombreuses sont en effet les légendes médiévales qui trouvent une fixation aux XVIIe ou XVIIIe siècle ..., à moins que la datation médié-

⁴² R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 76.

⁴³ Sur ce point, on relire la très belle réflexion de R. PRICE, *Les premiers temps. La conception de l'histoire des Marrons Saramaka*, Paris 1994. Voir aussi J. ASSMAN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997; F. SCHMIDT - J. WALLASCH (edd), *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, München 1984.

vale suffise elle-même à donner une crédibilité factuelle au «il y a bien longtemps». ⁴⁴ De fait, se prévaloir d'un évènement originaire, d'une apparition de la Vierge survenue quelques siècles plus tôt, à l'époque médiévale, par exemple, suffit à historiciser de manière minimale dans le temps une apparition de la Vierge. Mais les dates indiqués par les récits s'inscrivent dans un passé dont la seule mensuration relève de la cohérence du langage 'originaire' de la mariophonie et de son temps référentiel. ⁴⁵ C'est seulement au moment de sa fixation écrite que la mariophonie devient alors un enjeu de contrôle du sacré et de représentation culturelle de l'invisible. C'est alors seulement qu'elle peut jouer un rôle dans les diverses formes de production institutionnelle et de gestion du sacré dans le présent de l'écrivain. Un véritable travail d'histoire reste donc à faire sur les stratégies de la mémoire et son 'arrêt de l'histoire' opérées notamment par les ordres religieux aux XVIIe et XVIIIe siècles. La place qu'y prend la mariophonie mérite davantage qu'un rapide examen du matériel mythique des récits de fondation. Au contraire, il conviendrait de mesurer dans chacun des cas incriminés l'importance conjoncturelle du recours institutionnel à une structure «vierge» pour créer une mémoire des origines. Les escamotages de l'écriture mémoriale commencent par le choix même de la mariophonie ...

2. *La bergère, le signe et l'annonce*

Que disent encore à l'historien les répétitions de schémas archétypaux outre l'enjeu qu'ils représentent pour une maîtrise de la mémoire? Le 'légendaire du pauvre', cher à Michel de Certeau, habite et traverse le légendaire des mariophonies. ⁴⁶ L'histoire de la petite bergère ou du petit berger, du petit 'simple' ou de la petite 'pauvre' à qui la Vierge apparaît pour demander la construction d'un sanctuaire se coule dans la matrice narrative des récits scripturaires de l'annonciation. Destinés à faire une annonce, ces récits sont construits comme les récits d'annonciation de l'Évangile. Ils fonctionnent avec les mêmes ingrédients.

Tout récit d'annonciation dans l'Écriture se structure sur un canevas simple, articulé selon les segments thématiques suivants:

- apparition ou vision (en état de veille ou de sommeil);
- trouble du visionnaire;
- annonce;
- objection;
- signe de la 'vérité' de l'annonce sous forme de miracle ou de preuve tangible, concret (empreinte des pas, épiphanie des éléments (fleurs, croix, statues ou pierres à l'effigie mariale etc.). ⁴⁷

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ M. DE CERTEAU, *La fable mystique, I: XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982, pp. 250-251.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 321.

⁴⁷ L. LEGRAND, *L'annonce à Marie (Lc 1, 26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile* (Lectio Divina, 106), Paris 1981, pp. 89-101.

Les récits d'apparitions de la Vierge reprennent cette structure propre aux récits d'annonciation. La plupart des récits de fondation se déroulent selon cette séquence:

- la Vierge apparaît;
- effroi ou trouble du visionnaire;
- demande de la fondation d'un sanctuaire;
- protestation du visionnaire qui sert à mettre en exergue la concurrence supposée entre l'autorité surnaturelle et l'autorité religieuse en place pour mieux la légitimer ou au contraire la défier;
- signe visible nécessaire à la validation des propos de la Vierge – demeurée invisible aux yeux des autorités.

Dans *Bible, mythes et récits de commencement*, Pierre Gibert distribue, de la même manière, les séquences du récit d'annonce selon la logique suivante:

- mise en scène de deux héros dont l'un est humain et l'autre surnaturel;
- le héros surnaturel a l'initiative et mène le jeu;
- absence quasi-systématique d'un tiers témoin;
- message qui dépasse les possibilités du héros humain ou ses propres capacités.⁴⁸

Nous avons démontré ailleurs en quoi chacun des ingrédients du récit d'annonciation se retrouve dans les récits mariophaniques. Dans l'un ou l'autre des cas, la Vierge se donne à voir, effectue son annonce, et donne un signe qui puisse rendre crédible son apparition. De même nous avons montré dans un ouvrage récent comment la simplicité ou la pauvreté des visionnaires revêtait une valeur spirituelle susceptible d'être recouverte par une effective pauvreté ou simplicité sociale.⁴⁹ Il en est de même pour chacun des autres ingrédients, qu'ils soient 'signe' ou preuve de l'apparition, 'fonction sociale' du visionnaire, ou encore 'message' de l'annonce. Chacun des ces ingrédients peut en effet être saturé d'histoire, puisque l'enjeu et l'objet du récit mariophanique, récit 'vierge', est de servir précisément à être 'rempli d'histoire'. C'est encore la raison pour laquelle les narrateurs s'en sont donné à coeur joie pour utiliser cette structure narrative aux fins conjoncturelles qui étaient les leurs.

CONCLUSION

Il convient donc de ne pas passer trop vite sur les différents types de récits visionnaires qui racontent les origines des sanctuaires. Les discours

⁴⁸ P. GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris 1986, p. 206.

⁴⁹ S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*. Voir aussi S. BARNAY, *Lorette, terre d'apparition mariale. Le sens de la légende au miroir de la mariophonie*, in *Loreto, Crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Brescia 1997, p. 73.

qui les remplissent ne font que déplacer entre ciel et terre, dans une structure narrative imaginée à cette fin les rêves des hommes médiévaux, puis des hommes modernes et contemporains. Cette structure 'vierge' sert d'icône à la transcription de la manière dont les pensées conçoivent la Révélation. Disposant de cet espace de liberté d'écriture, les auteurs et les élaborateurs des récits d'apparitions de la Vierge en ont profité, de tous temps, pour réécrire à leur manière l'Évangile. D'une certaine manière, utiliser le récit d'apparition de la Vierge pour raconter comment s'est construit un sanctuaire, une église, c'est une façon de donner du sens à l'apparition de ce même sanctuaire ou de cette même église. C'est une façon de donner une forme à son commencement. L'apparition de la Vierge ne sert qu'à faire 'apparaître' l'église, c'est-à-dire à la rendre visible. Faut-il chercher ailleurs que dans ses racines historiques, les raisons d'un succès d'histoire?