NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 3 1967

Foi et mythe en théologie mariale

René LAURENTIN (Mgr)

p. 281 - 307

https://www.nrt.be/it/articoli/foi-et-mythe-en-theologie-mariale-1457

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Foi et mythe en théologie mariale

« Mythe » et « démythisation » : ce problème a pris depuis la dernière guerre une importance considérable. Il tend à devenir le problème primordial de l'exégèse, de la théologie, et plus largement des sciences humaines.

Il est impossible d'en parler au niveau de la mariologie, sans situer en son ensemble cette formidable question et son actualité.

1. Le problème

Pour faire vite, on serait tenté de poser le problème sous une forme paradoxale : notre époque de démythisation est féconde en mythes d'un style nouveau : mythes de la publicité, de la création artistique, des mouvements sociaux et des communications de masse en général, mythes de l'histoire et de la science-fiction, ou même de la science tout court, car la physique théorique, quelle qu'en soit l'abstraction, engage des symboles. Enfin, la démythisation elle-même est un mythe extrêmement excitant dont l'impulsion irrationnelle est patente jusque dans les milieux théologiques. Ainsi Jean BRUN a-t-il pu écrire un article-programme intitulé : « Pour une démythisation de la démythisation [1] ».

VALÉRY avait déjà pris conscience de cette universalité du mythe dans une perspective à vrai dire très rationaliste, sinon structuraliste avant la lettre. Il écrit dans *Variété II* :

> Songez que demain est un mythe, que l'univers en est un ; que le nombre, que l'amour, que le réel comme l'infini, que la justice, le peuple, la poésie... la terre elle-même sont mythes...
>
> Mythe est le nom de tout ce qui ne subsiste qu'ayant la parole pour cause. En vérité, il y a tant de mythes en nous, et si familiers, qu'il est presque impossible de séparer nettement de notre esprit quelque chose qui n'en soit point. On ne peut même en parler sans mythifier encore, et ne fais-je point dans cet instant le mythe du mythe pour répondre au caprice d'un mythe [2] ?

---

1. Dans *Mythe et Foi*, Paris, Aubier, 1966, p. 461-479 : « Démythiser la démythisation revient à comprendre que derrière le dessein de dégager le sens pur du texte se trouve celui d'avoir accès à la divinité pour pouvoir en prendre la place ».

2. ***Variété II*, Paris, 1930, 29e édit., p. 250-253.**

Revalorisation du mythe

Notre époque prend conscience de l'impossibilité d'échapper au mythe sous peine d'autodestruction. Oedipe, l'ancêtre de toute entreprise de démythisation, apparaît comme le type même de cette fatalité. C'est après avoir accompli le meurtre du père qu'il décrypte le mythe du Sphynx : ce mythe qui a pour objet l'homme dans le temps. Mais sa fin et son *fatum,* c'est de se crever les yeux pour échapper à la lumière [3]. Un drame qui fait songer aux formes les plus radicales de l'entreprise structuraliste, sur lesquelles nous reviendrons.

Il y a plus. Notre siècle se caractérise par la revalorisation des mythes jusque-là méprisés, tenus qu'ils étaient pour inventions gratuites, dégradantes et fallacieuses. Dès 1908, Georges SOREL a manifesté, dans ses *Réflexions sur la violence,* la valeur conquérante des mythes sociologiques : « le Grand Soir » par exemple, ou encore : « le pain, la paix, la liberté », ces images dynamiques qui meuvent les révolutions [4]. Cas plus significatif et plus récent : Gaston BACHELARD, philosophe des sciences, avait entrepris une psychanalyse existentielle destinée à dissiper les mythes de la mentalité primitive qui contaminent notre connaissance du cosmos. Mais, chemin faisant, ce rationaliste non dépourvu d'humanité, découvrit la valeur des représentations symboliques où réside le ressort caché de la poésie, de l'éloquence, de certains engagements humains : tout un type de connaissance irréductible au nombre, qui caractérise les sciences exactes. Le mythe recèle une signification humaine irremplaçable [5].

De même, un historien des religions, Mircea ELIADE écrivait en 1952 :

> « On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX^e^ siècle ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image, appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais (...). Les mythes se dégradent et les symbolismes se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce dans la plus positiviste des civilisations : celle du XIX^e^ siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin. Ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme en cosmos [6]. »

---

3. « L'ancêtre de toute démythisation s'appelait Oedipe... Oedipe dont la démythisation même contient en elle la démythisation de toute démythisation » (J. BRUN, *art. cité,* p. 477).
4. *Réflexions sur la violence,* Paris, 1908.
5. G. BACHELARD, *Psychanalyse du feu,* Paris, Gallimard, 1938 ; *L'eau et les rêves,* Paris, Corti, 1952 ; *L'air et les songes,* ib., 1943 ; *La terre et les rêveries de la volonté* ; *La terre et les rêveries du repos,* ib., 1945.
6. *Images et symboles,* Paris, 1952, p. 12 et 31.

On serait ainsi conduit à cette conclusion : notre époque n'a fait que changer de mythes et rendre justice à cette dimension de la connaissance sans laquelle nous ne saurions accéder à aucune signification humaine ou transcendante.

On pourrait ajouter que la démythisation est chose fort ancienne, très spécialement dans l'ordre théologique : les prophètes de l'Ancien Testament, et plus généralement les tenants du Yahwisme ont réalisé quelque chose de ce genre par rapport aux représentations religieuses plus anciennes. Dans une autre ligne, en cultivant l'abstraction, la scolastique a poussé très loin le dépouillement des représentations imaginaires, mythiques, et même symboliques. Qu'on pense à la théodicée de saint Thomas d'Aquin, ou à sa théologie de la présence réelle comme relation réelle des espèces eucharistiques, inchangées dans l'ordre des phénomènes, au corps céleste du Christ également inchangé, par une conversion métaphysique inaccessible à toute expérience physique [7].

On pourrait montrer aussi que la démythisation actuelle, très radicale à l'égard du « ciel » et de tous les schèmes religieux qui engagent « hauteur » et « ascension », valorise une certaine image de profondeur qui n'est pas tellement moins spatiale : ce que les allemands appellent : « *Tiefe und Grund* ».

Tendances « instauratrice » et « réductrice »

Au-delà de ce paradoxe qui pourrait servir une certaine apologétique, disons de manière plus honnête et plus pondérée : le mythe que l'on croyait devoir évacuer avec la mentalité primitive, à la fin du siècle dernier, révèle, depuis un siècle, son intérêt et sa puissance. Il fait problème.

---

7. Pie XII lui-même semble avoir été un moment effrayé de cette démythisation radicale, qui datait pourtant du XIII[e] siècle. Le discours d'Assise, en date du 22 septembre 1956, s'en prenait à la théorie qui explique la présence réelle par « une relation soi-disant réelle et essentielle » des espèces eucharistiques au corps du « Seigneur au ciel » (*A.A.S.*, 48 (1956) 719-720). Ces déclarations suscitèrent une vive émotion parmi les théologiens thomistes. En fait, peu après cette date, Pie XII eut l'occasion d'apprendre que les tenants de cette théorie n'étaient que de fidèles adeptes de saint Thomas d'Aquin. Dès lors, il cessa les mises en garde faites dans cette ligne, et certains permis d'imprimer, laissés en suspens, furent immédiatement débloqués.

Sur la doctrine de Saint Thomas, voir par exemple *IV Sent.*, dist. 10, a. 1, ad 4, éd. Paris, Lethielleux, 1947, t. 4, p. 402-404 ; d. 11, q. 1, a. 1 : « *Quod corpus Christi sit mutatum saltem localiter* (...) *omnino esse* non potest », *ib.*, p. 436, a. 2, corpus, fin, p. 441, etc.

Aujourd'hui, deux tendances s'affrontent.

1. L'une reconnaît la valeur du mythe, au prix d'une critique ou épuration plus ou moins poussée. Le mythe évoque et signifie au-delà de lui-même. Débarrassé de sa fonction étiologique, il révèle sa valeur irremplaçable. C'est ce qu'on appelle l'herméneutique « instauratrice » parce qu'elle instaure la signification existentielle du mythe. Dans ce courant se situent la théorie phénoménologique de LÉVI-BRUHL [8], la théorie archétypale de JUNG [9], l'interprétation existentielle de H. CORBIN [10], M. ELIADE [11] et P. RICOEUR [12]. Dans cette perspective, le mythe apparaît comme langage témoin de la transcendance. C'est par cette voie que le sujet humain prend conscience de sa destinée en se situant par rapport au cosmos et à Dieu.

2. L'autre courant juge le mythe irrécupérable et tente d'en évacuer les illusions trompeuses, témoins attardés d'une mentalité primitive. Telle était déjà, au siècle dernier, l'optique du rationalisme et du positivisme... mais Auguste Comte finit en créateur de mythes.

Le structuralisme

La tendance réductrice a pris une importance nouvelle avec la montée du structuralisme : un mouvement né du souci d'établir les sciences humaines sur un terrain de rigueur et d'objectivité où tout facteur subjectif soit éliminé. Cette méthode qui a porté des fruits sur le terrain scientifique tend à s'ériger en système philosophique. On appelle cette tendance « réductrice » parce qu'elle tend à réduire le mythe à ses éléments.

Le structuralisme est né dans le domaine de la linguistique avec l'orientation phonologique de N. TROUBETZKOY, R. JACOBSON, A. MARTINET, qui étudient le langage comme relation structurée entre sons : la sémantique (signification) étant ramenée à la structure des phonèmes : autrement dit le sens aux sons.

---

8. L. LÉVI-BRUHL, *La mythologie primitive,* Paris, 1935. Et aussi les œuvres de R. OTTO, G. VAN DER LEEUW ; et déjà les travaux de G. F. CREUZER, au début du XIX[e] siècle.

9. C. G. JUNG, *Métamorphoses et symboles de la libido,* Paris, 1932 ; *L'homme à la découverte de son âme,* Genève, 1950. Sur JUNG, voir R. HOSTIE, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique,* dans *Etudes carmélitaines,* n° 34, Paris, Desclée De Brouwer, 1935 et J. M. POHIER, *Psychologie et religion de C. G. Jung,* dans *Rev. Sc. phil. théol.,* 44 (1960) 639-645.

10. H. CORBIN, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi,* Paris, Flammarion, 1958.

11. M. ELIADE, *Aspects du mythe,* Paris, Gallimard, 1963, etc.

12. P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité.* Paris, Aubier, 1960. 2 vol. *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris, Seuil, 1965 et les articles : *Le symbole donne à penser,* dans *Esprit,* juillet-août 1959, p. 60-76. *Le conflit herméneutique,* dans *Cahiers internationaux du symbolisme,* 1 (1963), etc.

La méthode structuraliste a conquis l'ethnologie avec LÉVI-STRAUSS [13].

J. LACAN [14] l'applique à la psychanalyse. Son idée directrice, c'est que l'inconscient est structuré comme un langage. Il l'aborde par ce biais et pense être en cela l'interprète authentique de Freud. De toute manière, la psychanalyse de Freud relève de la méthode « réductrice » du mythe, en ce sens que les symboles y sont l'indice de pulsions individuelles refoulées. Ils sont un signe clinique et non un signe gnoséologique.

L. ALTHUSSER, psychanalysé par Lacan, applique le structuralisme au marxisme : épreuve difficile pour un homme qui appartient de l'intérieur au parti [15].

Le structuralisme inspire également la nouvelle critique, le nouveau roman et maintes formes d'art [16].

Enfin, Michel FOUCAULT établit le structuralisme sur le terrain philosophique. Il sonne le glas de l'humanisme :

> « L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente et peut-être la fin prochaine [17] ».

Après la mort de Dieu au profit de l'homme dont l'humanisme athée s'exalta durant plus d'un siècle, c'est la mort de l'homme. Et c'est logique.

L'impact du problème en théologie

Dans le domaine théologique comme tel, la tendance structuraliste est en principe exclue parce qu'elle implique la mort de la foi, et, comme nous l'avons vu, la mort de Dieu et de l'homme même. Mais tout courant profond exerce son influence diffuse bien au-delà de ceux qui en ont connaissance. Nombre d'exégètes sont, en quelque manière, structuralistes. La dévaluation des « signes » et des gestes humains pèse lourdement sur la réforme liturgique. Ainsi décape-t-on souvent les signes anciens sans en retrouver de nouveaux. Bien plus, certains courants chrétiens extrémistes tendent à éliminer tout signe d'ordre rituel. La seule liturgie digne de ce nom serait pour eux l'action dans le monde.

---

13. Claude LÉVI-STRAUSS, *La structure des mythes,* dans l'*Anthropologie structurale,* Paris, 1958, p. 227-255. *La pensée sauvage,* Paris, 1962 et le n° d'*Esprit* sur ce volume : *La pensée sauvage et le structuralisme,* novembre 1963, n° 11.

14. Jacques LACAN, *Ecrits,* Paris, Seuil, 1966.

15. L. ALTHUSSER, *Pour Marx,* Paris, Maspero, 1966.

16. Nous nous dispenserons de citer ici toute la pléiade des représentants de la nouvelle critique (Roland BARTHES, etc.) et du nouveau roman.

17. Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines,* Paris, Gallimard, 1966.

Le retentissement de l'œuvre de BULTMANN [18] tient à ce qu'il a tenté de fonder, en exégèse et en théologie, une méthode instauratrice. Son souci dominant n'est pas d'éliminer les mythes, comme on le pense parfois, mais d'en sauver la signification authentique et transcendante : donc la parole de Dieu et sa Révélation. TILLICH se situe dans la même ligne [19]. Nous y reviendrons.

Le problème de l'herméneutique, ainsi posé, tend à prendre la première place dans le labeur théologique d'aujourd'hui, non seulement chez les protestants, mais aussi chez les catholiques. De ce côté, la littérature du sujet ne cesse de s'accroître en quantité, comme en qualité. Ce n'est pas le lieu de détailler [20].

Qu'est-ce qu'un mythe ?

A la racine du problème et des oppositions auxquelles il donne lieu, on trouve une question embarrassante : qu'est-ce qu'un mythe ? « Le mode de représentation selon lequel ce qui n'est pas du monde, le divin, apparaît comme étant du monde ... la transcendance de Dieu comme éloignement spatial, par exemple » (R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos,* I, 22) ; un récit se rapportant à l'origine des temps et qui fonde l'action rituelle ; « une matrice de signification » (LÉVY-STRAUSS, *Le cru et le cuit,* Paris, 1964, p. 246), etc. Les définitions donnent ordinairement le sentiment d'être trop larges ou trop étroites et de ne pas dégager au centre l'essentiel. Le vocabulaire rationaliste qui domine le langage courant a d'ailleurs marqué ce mot d'une tache originelle, et l'effort pour élucider la valeur irremplaçable contenue dans le mode de pensée mythique n'est pas parvenu à des formules simples et sûres.

Bien plus, il est encore difficile de prévoir si le mot « mythe », chargé de signification péjorative, pourra être réhabilité, ou bien s'il faudra recourir à d'autres mots, pour exprimer sans équivoques les valeurs positives qui s'y trouvent engagées.

Il ne saurait être question de résoudre ici ce problème en gestation. Une description sommaire suffira pour fixer les idées. La

18. Sur Bultmann voir la thèse de R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament,* Paris, Aubier, Théologie 33, 2e éd., 1966 ; cfr *Le problème théologique de l'Herméneutique,* Paris, Orante, surtout p. 33-77. L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann,* Museum Lessianum, Paris, 1954.

19. « Le mythe est un élément de toute religion, le mythe est une catégorie religieuse », P. TILLICH, *Mythus,* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* IV, 2e éd., 1930, p. 365.

20. Particulièrement importante la série de Congrès internationaux organisée en Italie par E. CASTELLI, et qui a donné lieu à des publications de valeur : *Demitizzazione e immagine,* Padova, 1962 ; *Ermeneutica e Tradizione,* Roma, 1963 ... *Démythisation et morale,* Paris, Aubier, 1965 ; *Mythe et Foi,* ib., 1966.

pensée mythique, à la différence de la pensée rationnelle abstraite, se caractérise par des représentations vitales, dynamiques, lourdes d'images, d'actions et de pensées, par lesquelles l'homme prend conscience de son rapport au monde et de sa destinée. Le mythe ne procède ni d'un pur à priori, ni d'une pure induction. Selon l'analyse de Gilbert DURAND [21], il est le fruit de « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire » entre « les pulsions subjectives et assimilatrices » d'une part, et « les intimations objectives du milieu cosmique et social », d'autre part. Il y a donc « genèse réciproque », sans antériorité ontologique de l'un des deux éléments. La genèse serait la suivante : 1) Les schèmes qui sont la généralisation dynamique et affective d'une attitude ou image vécue donnent naissance à ces principes de représentation symbolique que sont les archétypes ; 2) Les archétypes donnent naissance à leur tour aux mythes et aux symboles.

Ainsi, par exemple, le schème du blottissement commande les archétypes du giron et de l'intimité qui pourront donner lieu à une prolifération de mythes et de symboles.

Ce rapide aperçu était nécessaire pour situer la question. Mais la présente étude l'abordera *strictement en fonction de la Vierge* et, plus précisément, de la théologie et de la piété. Cet article ne touchera qu'en passant (p. 291) le problème de la démythologisation tel qu'il a été posé au niveau de l'exégèse biblique, c'est-à-dire : la question de la conception virginale, qui appellerait une étude à part. Il abordera le problème sur la base de faits et de constatations positives, sans prétendre donner la solution des problèmes, encore en pleine maturation, qui engagent la théologie tout entière.

Les questions posées par cette étude seront donc les suivantes : Quelle est la place du mythe en mariologie ? Est-ce un élément normal ou anormal, constitutif ou perturbant, de la foi et de la piété ? Faut-il en poursuivre l'élimination ou en assumer un sain usage ? Dans quelle mesure ?

La question peut paraître dangereuse. Elle l'est à certains égards. Mais la politique de l'autruche n'est pas la moins risquée, dès lors qu'un danger existe. La foi et la Bible même impliquent des représentations symboliques et pas seulement des notions abstraites. Ces représentations ont leur dynamisme propre. L'exploration du psychisme humain en a manifesté dans une large mesure les racines cachées. A vouloir ignorer ce substrat on en resterait l'esclave, à

---

21. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Alcan, 1960, 2e éd., 1963, p. 31.

Quoiqu'il minimise la portée de l'apport objectif dans la structure des mythes (selon la critique de D. H. SALMAN, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, 49, 1965, p. 695-699). Cl. LÉVI-STRAUSS les admet en quelque manière, notamment dans cette formule : « Les mythes signifient l'esprit qui les élabore *au moyen du monde dont il fait lui-même partie* » (*Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 246).

vouloir s'en passer, on risquerait une chute vertigineuse, comme celle d'un oiseau qui voudrait voler sans air.

Mieux vaut donc examiner résolument :

— comment la question se pose en théologie mariale ?
— quelles en sont la signification et la portée ?
— dans quelle voie enfin se trouve la solution ?

2. Etat de la question en théologie mariale

Le premier auteur qui ait traité *ex professo* le problème de la Vierge et du mythe est J. GEISELMANN, théologien allemand célèbre par son opposition à la théorie des « deux sources », qui exerça une influence décisive au Concile. Il écrivit en 1954, en vue du Congrès mariologique diocésain de Rottenburg, un article intitulé : « *Foi et mythe de Marie* [22] ». Thomas O'MEARA (U.S.A.) a repris le sujet dix ans plus tard, sans connaître ce premier essai. Son article est intitulé *Théologie mariale et problème du mythe* [23].

Si la bibliographie est clairsemée, du fait d'un silence révérentiel, la question se trouve posée de manière convergente et corrélative sous trois angles restreints que nous considérerons successivement, quoiqu'ils se recoupent dans une large mesure.

1. *Du côté de l'histoire des religions*

Les historiens de l'Antiquité ont manifesté de longue date des analogies entre les déesses-mères du paganisme et la Vierge Mère du christianisme. Ils ont exploité ces rapprochements de manière ordinairement systématique et parfois artificielle, en négligeant les différences et contrastes qui sont considérables, car, précisément, la Vierge n'est pas une déesse.

K. PRÜMM, que résume synthétiquement J. DANIÉLOU, a étudié *ex professo* ce premier aspect de la question [24]. On peut résumer ainsi leurs conclusions :

---

22. J. GEISELMANN, *Marienmythus und Marienglaube*, dans *Maria im Glaube und Frömmigkeit*, Rottenburg, Bischöfliches Seelsorgeamt, 1954, p. 39-91. La position du problème est saisissante, les conclusions paraissent hâtives, dans la ligne de présupposés bultmanniens.

23. *Marian Theology and Problem of Myth*, dans *Marian Studies*, 15 (1964) 127-156. Cfr aussi le livre de V. WHITE cité ci-dessous note 37.

24. K. PRÜMM, *Die Christliche Glaube und die altheidnische Welt*, t. I, 1935, p. 253-333. J. DANIÉLOU, *Le culte marial et le paganisme*, dans *Maria*, I, 1949, p. 161-181.

1. Les Pères sont très sévères pour le culte des déesses-mères. Ils ont été vigilants à cet égard. Bien plus, leur méfiance est une des causes pour lesquelles le culte de la Vierge se développa si tardivement, dans le sillage du culte des martyrs et des confesseurs, et resta si discret pendant plusieurs siècles.

2. Les contaminations païennes du culte marial sont vigoureusement dénoncées par les Pères, chez les gnostiques, chez les montanistes, chez les « collyridiens », connus par cette condamnation d'Epiphane : « D'autres, dans leur folie, voulant exalter la Vierge, l'ont mise à la place de Dieu [25] ». Il s'agit de phrygiens contaminés par le culte de Cybèle, semble-t-il.

3. Il y a une différence radicale entre le culte chrétien de Marie et les cultes mythologiques. La mythologie est l'idéalisation des réalités du cosmos : le culte mythologique des déesses est l'exaltation des puissances naturelles de la vie et de la féminité. Le culte chrétien, au contraire, repose sur l'action de Dieu dans l'histoire. Dieu utilise une humble femme, la Vierge Marie, dans la réalisation historique du salut. Marie n'est pas ici divinisée, elle est une humble personne humaine, devenue par grâce mère du Dieu-Sauveur.

Il y a tout de même entre les mythologies et la théologie chrétienne un point commun *au niveau du signe* : la maternité. A des époques de moindre vigilance, ce signe a été exploité, ici ou là, de manière mythologique : par l'iconographie, par la poésie, et même par la mariologie.

Il faut situer ici un fait. La Vierge a plus d'une fois pris la place de déesses païennes. A Ephèse, dès le V^e^ siècle, un sanctuaire dédié à la Vierge avait supplanté le culte de la grande Artémis des Ephésiens, en faveur de laquelle le peuple de la ville avait fait émeute contre saint Paul (*Ac* 19, 23-40). A Chartres, le culte de la Vierge semble avoir pris le relais du culte païen d'une *Virgo paritura*. A Rome, l'église *Santa Maria Antiqua* fut construite sur l'emplacement de la *Vesta Mater*. Sainte-Marie du Capitole remplaça le temple de Junon. Sur l'Acropole, l'église de la Vierge Mère de Dieu prit la place du temple de Pallas Athénée. On pourrait multiplier les exemples et relever, en certains cas, les survivances ou contaminations païennes [26].

---

25. EPIPHANE, *Panarion*, 78, 23 ; *PG* 42, 736 B.

26. « Il est banal de rappeler que les sanctuaires des religions modernes sont souvent édifiés en des lieux considérés comme déjà sacrés au temps du paganisme », Romain ROUSSEL, *Histoire des pèlerinages à travers les siècles*, Paris, Payot, 1954, p. 79 (ouvrage parfois tendancieux). A. LECOY DE LA MARCHE, *Saint Martin*, Tours, Mame, 1881.

Sur ces transferts, voir la revue *Sanctuaires et Pèlerinages* n° 3, p. 15 (sur Chartres) ; n° 20, p. 111-125 ; n° 32-33, p. 98 (sur le culte de la Vierge dans le

L'explication la plus répandue, la première qui vient à l'esprit, c'est que les missionnaires des premiers siècles ont utilisé la Vierge pour supplanter le culte encore vivant des déesses de la Terre, de la Vie et de l'Amour. Cela peut être présenté, soit comme une politique abusive, soit comme une mise en œuvre légitime du principe consacré par Vatican II : « Que tout germe de bien qui se trouve dans le cœur ou dans l'esprit des hommes, ou dans les rites et les cultures propres des hommes, non seulement ne périsse pas, mais soit guéri, élevé et achevé pour la gloire de Dieu » (*Constitution sur l'Eglise*, chapitre II, n° 17).

Que des éléments pré-chrétiens aient été ainsi assumés et assimilés, cela ne saurait être ni exclu ni condamné à priori. La Révélation biblique a souvent suivi cette voie-là. Nous avons conservé des témoins archaïques de plusieurs récits de la *Genèse* : création, déluge, etc. Et cette comparaison semble bien attester que la Révélation ne s'est pas faite *ex nihilo*, mais à partir de cosmogonies et autres récits populaires qui ont été repris, épurés, complétés, reconvertis par le travail des écrivains sacrés, sous l'illumination de Dieu révélant.

Comme les Pères apologistes voyaient dans Platon et Virgile des prophètes, les missionnaires des IV^e^-IX^e^ siècles ont sans doute pu voir dans le culte des déesses une sorte d'ébauche et de préparation évangélique qu'il s'agissait de corriger, de compléter et d'accomplir. Raisonnement périlleux en l'espèce, car les mythes des religions païennes étaient moins malléables qu'il ne paraissait. On risquait un syncrétisme et une perversion mythologique de la pure figure de la Vierge selon l'Evangile.

En fait, « la tactique missionnaire » n'est qu'un élément d'explication. La substitution de sanctuaires de la Vierge aux sanctuaires païens tient à des causes plus radicales.

1. Certains lieux parlent au cœur des hommes. Ils éveillent le sens du sacré. Il est naturel que ces mêmes impressions aient suscité dans le contexte chrétien l'érection de sanctuaires en ces lieux-là.

2. Lorsque l'Eglise devint religion officielle d'empire, les sanctuaires païens désaffectés passèrent, par un processus juridique normal, à la nouvelle religion officielle adoptée par Constantin. Souvent le clergé n'eut pas à intervenir. Le pouvoir civil transféra aux évêques des biens vacants. Parfois encore, des chrétiens zélés, ou même les tenants des ex-sanctuaires païens prirent l'initiative.

---

diocèse de la Rochelle) ; n° 35, p. 87-92 (sur la figurine de Prunay et la *Virgo paritura* de Chartres) ; n° 38 (concernant l'église Sainte-Marie de Toulouse établie sur les fondations d'un temple païen), etc.

Quoi qu'il en soit de ces modalités, le problème tient en ceci. Là où de telles substitutions matérielles se sont produites, a-t-on réalisé la conversion totale de l'élément païen, en sorte que toute impureté soit éliminée, toute déficience comblée ? Ou bien a-t-on cédé au syncrétisme et à la corruption qu'il implique ? Les contaminations, qui appelleraient une étude approfondie, semblent s'être situées au niveau des survivances de coutumes et fêtes païennes plus qu'au niveau des lieux de culte, qui furent consacrés en vue d'un nouvel usage.

Nous touchons là un problème toujours actuel : qu'on songe à ce qu'il y a de valeurs féminines dans les religions hindoues. Dans quelle mesure ces valeurs doivent-elles être assumées, épurées ou rejetées ?

2. *Du côté de l'exégèse*

Le problème depuis longtemps posé par l'histoire des religions a été abordé de manière beaucoup plus positive sur le terrain de l'exégèse par Bultmann et son école. Je dis bien : de manière plus positive, car les historiens rationalistes des religions tenaient le mythe pour fable et mensonge. Bultmann y voit le véhicule d'une signification transcendante et de la Parole même de Dieu. Cet exégète entend moins « démythiser », comme on traduit parfois, que « démythologiser ». Il n'entend pas supprimer le mythe. Sa critique porte sur le *logos* du mythe : autrement dit, sur le discours issu du mythe, qui nous met en communication avec la transcendance. Au *logos* primaire, naïf, spontané, il entend substituer un *logos* critique qui garde toute la signification et la valeur religieuse des mythes. Il en propose une interprétation existentiale qui dégage leur signification en fonction de la relation personnelle au Christ-Sauveur et à sa Croix.

Si positive qu'elle soit en ses intentions et en sa finalité, qui est d'atteindre la Parole de Dieu en-deçà d'expressions accidentelles ou factices, la critique de Bultmann est radicale et systématique. En ce qui concerne notre objet, il récuse « l'historicité » de la naissance virginale. Pour lui, ce fait, comme tout fait miraculeux, n'aurait pas, comme tel, plus de valeur religieuse qu'un exploit technique d'ordre scientifique : la récupération d'un vaisseau spatial, par exemple. Il appartiendrait au *logos* naïf du mythe qu'il s'agit d'évacuer [27]. Bultmann pense avec certains historiens rationalistes que ce récit relève

27. Voir là-dessus l'étude de T. O'Meara, *Marian Theology and the Problem of Myth*, dans *Mar. Stud.*, 15 (1964), p. 145-149 ; Id., *Mary in the Protestant and Catholic Theology*, New-York, Sheed and Ward, 1966, p. 242-250 et 257-258. — Les principaux textes sont *Kerygma und Mythos*, Hamburg, I, 1951, p. 21, 41 (éd. anglaise, p. 9, 34, 35). *Geschichte der Synoptischen Tradition* (1931), 4e éd., Göttingen, Vandenhoeck, 1958, p. 331-332 ; *Theologie des Neues Testaments*, Tübingen, Mohr, 1948, p. 51 (§ 7) ; p. 130 (§ 12) ; cfr p. 176 (§ 15). **Pour Bultmann, la conception virginale est d'origine hellénistique.**

d'influences hellénistiques. Ce qui serait à retenir, c'est seulement la signification existentiale du récit de la conception virginale : c'est-à-dire la transcendance du Christ à l'égard de l'histoire.

Cette signification, vivante chez les Pères et trop négligée depuis, est assurément de primordiale importance. Mais il importe de ne pas la désincarner, car elle est liée à l'Incarnation qui s'est inscrite dans la réalité même de l'histoire humaine. En l'espèce, l'indépendance des traditions que représentent les récits respectifs de *Matthieu* et de *Luc*, leur caractère sémitique, sont assez bien établis pour inviter à ne pas remettre en question la réalité de la naissance virginale, qui est, en quelque sorte, selon les Pères, le signe spécifique de l'Incarnation.

Nous prendrons la même distance vis-à-vis de Tillich, dont les positions sont analogues, quoiqu'il insiste davantage sur la valeur positive de la conception virginale. De manière générale, il tient l'évacuation des mythes d'ordre marial, pour une déficience du protestantisme qui se priverait ainsi d'un « *medium* de Révélation », mais selon lui, le catholicisme défaille également parce qu'il donne du mythe une interprétation abstraite, magique, vidée de sa charge existentielle[28]. Il faut reconnaître que la doctrine de la virginité, telle qu'elle est présentée dans certains manuels de mariologie catholique prête le flanc à cette critique. La théologie patristique de la virginité y semble ignorée. Il ne reste plus que la matérialité du miracle.

Notons-le pourtant. A l'intérieur même des présupposés bultmanniens (qui se désintéressent de l'historicité des miracles évangéliques plutôt qu'ils ne la nient), le pasteur André DUMAS a tenté d'assumer la valeur du fait même de la conception virginale : Dans sa ligne de recherche les faits miraculeux auraient valeur dans la réalité même en tant qu'ils manifestent l'autre comme autre : Dieu dans son altérité [29]. En cette hypothèse, le fait historique de la conception virginale reste à l'intérieur de la signification existentiale. Il n'est pas objet de démythologisation.

3. *Du côté de la psychanalyse*

Le problème qui s'est posé dans le domaine de l'histoire des religions et de l'exégèse, se trouve posé corrélativement, et plus radicalement, par la psychanalyse, qui a profondément pénétré le patrimoine de la civilisation actuelle : A ce point que nous en sommes tous atteints, ne serait-ce qu'en surface, même si nous n'avons pas pratiqué ni étudié cette discipline.

---

28. T. O'MEARA, dans *Marian Studies*, 15 (1964) 140-144 et *Mary in the Protestant and Catholic Theology*, New-York, 1966, p. 233-242 ; 256-257.

29. André DUMAS, *La pensée de Bultmann*, dans *Esprit*, n° 12, déc. 1965, p. 1197.

La psychologie des profondeurs a montré comment la représentation de la mère conditionne, selon une histoire qui remonte bien en-deçà de l'éveil de la conscience, en-deçà même de la naissance, la psychologie de chaque individu. L'image de la femme, de la mère, qui nous habite et nous meut, ou nous inhibe, est moins simple, moins pure, plus envahissante qu'il ne paraissait autrefois. C'est à partir de cette image intime et secrète, engagée dans des complexes inextricables, que se forme notre image de la Vierge. De même notre image du Père céleste se forme nécessairement sur l'image du père terrestre.

Le problème qui se pose ainsi n'a guère été traité *ex professo* en mariologie. La psychanalyse — cette science de nos volcans intérieurs — fait peur. On la redoute particulièrement lorsqu'elle touche au domaine sacré. Et pourtant, on ne peut méconnaître ce conditionnement.

D'abord il peut entraîner des erreurs, des déviations. Nous ne pouvons lire aujourd'hui sans beaucoup de gêne Alain DE LA ROCHE et l'histoire de son mariage mystique avec la Vierge [30], ni même certaines pages d'OLIER [31]. La place que la psychanalyse a prise dans nos civilisations nous rend plus exigeants sur l'authenticité des représentations et sentiments qu'engagent la doctrine et la piété mariales. La « maternité sponsale » de SCHEEBEN choque à juste titre nos sensibilités, à cause du complexe d'Oedipe [32] ; et bien des formes de

30. ALANUS DE RUPE, *Sponsus novellus beatissime Virginis Mariae* (Bibl. Nation. Rés. D. 6102) fol. 2, r° A et fol. 10 r° A : « Hunc Domino Iesu Cristo presente et multis sanctis realissime desponsavit dans sibi annulum virginitatis virginibus crineis ipsius marie virginis adornatum (...) Ac post haec domina hec suavissima osculum sibi dedit, et ubera virginea ad sugendum de quibus avide sugens videbatur sibi irrigari cunctis in membris et potenciis et transferri ad celestia. Et sepius postmodum maria eamdem sibi graciam contulit » (...) La Vierge lui dit alors (fol. 11 r.v.) : « ... Affinitas inter me et te jam sit tanta quod si me desponsasses carnali desponsacione sancta tociens quot sunt mulieres in mundo non tantum tibi essem alligata ut nunc per spiritualem hanc desponsacionem tibi sum divinitus copulata... ».

Cette dévotion du mariage mystique avec la Vierge est pratiquée avec des représentations mieux épurées chez des auteurs estimables des XVII^e^-XIX^e^ siècles. R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce,* Paris, 1953, t. I, p. 358-360. Depuis, elle n'a cessé de perdre du terrain.

31. Fait significatif, lorsque J. GUITTON réédita (Paris, Apostolat de la presse, 1957) le livre de C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge,* Paris, 1916, il expurgea plusieurs passages : p. ex. p. 145-146 (éd. 1916, p. 101) sur Marie Rousseau « figure de la Vierge » et le lait qu'elle « se sent tiré des mamelles... toutes les fois » qu'Olier exerce son activité apostolique : « Elle se sent le sein enflé et son lait se répandre en moi qu'il lui semble que je dégorge après sur les personnes à qui je parle ». Voir aussi, p. 153 (éd. 1916, p. 107-108) ; p. 154 (éd. 1916, p. 109). A la p. 19, l'éditeur s'explique sur la suppression de ces passages choquants pour les lecteurs non spécialisés. Il les a honnêtement signalés par des points de suspension entre crochets.

32. Si étrange que soit la formule, on ne saurait nier l'intérêt et la densité des développements de Scheeben sur ce thème. Un des passages censurés du livre de Flachaire (éd. 1916, p. 109), cité note précédente, développe sur un

dévotion sentimentale ne sont plus tolérées. C'est le principe d'un affinement profitable, d'une épuration bienfaisante.

D'autre part, que nous le voulions ou non, le facteur psychanalytique entraîne des oppositions au culte marial. Pour ma part, j'ai connu au moins deux catholiques en état de malaise grave, d'hostilité même, à l'égard de la dévotion mariale, du fait de « complexes maternels » aussi encombrants que difficiles à élucider ; et j'ai eu le sentiment qu'en les brusquant sur ce point, on ne pouvait que les précipiter dans la révolte. Ce sont des cas-limites, et pourtant il s'agit d'hommes de valeur. De même, l'image du père qui habite certains hommes peut être un facteur perturbateur de la dévotion au Père céleste. Ceux qui sont hantés par l'image terrifiante d'un père à la Kafka, ceux qu'exalte le thème de la mort du père, ceux qui, par la psychanalyse, se sont libérés de l'image du père pour devenir psychologiquement leur propre père, ont des difficultés en cette matière, s'ils sont chrétiens. Leur foi est entravée au niveau des signes qu'implique la connaissance de foi.

Ida Frederike GÖRRES a touché ce problème avec vigueur dans un article d'ailleurs constructif, intitulé : *Crise dans le culte marial* [33]. Parallèlement au thème psychanalytique de la mort du père, il y a chez nos contemporains, constate-t-elle, « un soulèvement contre la mère ». Certaines formes de prédication risquent d'attiser sans y prendre garde ces réactions négatives, cette « répulsion » que l'auteur a souvent rencontrée, et dont elle cite des exemples concrets : chez certaines femmes « la crainte désespérée d'être clouées à une image-modèle de la féminité datant d'avant-hier » ; chez certains hommes, « une fuite muette de la puissance enveloppante et inhibante ».

Jung et les archétypes

Dans le domaine de la psychanalyse, Jung mérite ici une place à part pour deux raisons.

D'une part, il explique les mythes par un élément plus radical : *les archétypes*. Pour Jung, il s'agit de déterminations inscrites dans l'inconscient collectif et qui commandent valablement tout le jeu des images et de la pensée, aussi bien que la santé psychique.

---

terrain affectif l'idée que Scheeben traite sur un terrain conceptuel. Pour Olier, « la Sainte Vierge est la Dalila du grand Samson qui se laisse aveugler par son amour. Elle lui plaît tellement qu'il ne saurait rien refuser de tout ce qu'elle veut... Elle est notre vrai jubilé car aussitôt qu'elle... paraît devant lui pleine de larmes... aussitôt cet amant se voit le cœur transi : il est impatient d'essuyer les pleurs et d'adoucir les larmes de son amante et remet pour cela tout aussitôt les péchés des hommes à sa seule présence » (*Recueil de la Vierge*, p. 18).

33. *Krise in der Marienverehrung*, dans *Erbe und Auftrag* (Benediktinische Monatschrift) 41 (1965) 5-18.

D'autre part, il s'est intéressé à la mariologie, non point en passant, mais avec insistance et avec une sorte d'enthousiasme. Il a vu dans la représentation catholique de la Vierge, qu'il considère comme fidèle à la loi des archétypes, un élément de santé mentale. La position critique des protestants lui semble impliquer, au contraire, une menace de névrose [34]. Il s'est fait ainsi le supporter du développement dogmatique de la mariologie catholique, mais sur un plan naturaliste et thérapeutique étranger à la foi et à la Révélation.

Jung a, le premier, tenté un inventaire des archétypes qui commandent les représentations et idées relatives à la Vierge. Ils se réduiraient à deux.

1. L'un répond au dualisme psychique entre principe masculin et principe féminin qui habite chaque être humain : l'*animus* et l'*anima* chers à Claudel [35]. Marie, Vierge et mère, représentative des femmes, mais préservée de tout péché, serait, dans cette ligne, un degré de sublimation intermédiaire entre Eve et Hélène de Troie, où l'éros sexuel prédomine, et la Sagesse, qui est le stade ultime de cette spiritualisation [36].

La cristallisation dominante de cet archétype serait la maternité avec les qualités qu'elle implique : maternelle sollicitude, autorité magique, intuition supra-rationnelle.

2. Thèse plus inattendue, mais Jung n'y tient pas moins, bien au contraire : Marie relèverait de l'archétype de la quaternité. Selon lui, en effet, la Trinité serait, du point de vue archétypal, une formule boiteuse. « La formule présentée par l'inconscient est une quaternité », écrit-il [37].

Le protestantisme qui refuse ce quatrième élément féminin maintiendrait ses adeptes dans un état de frustration et de déséquilibre psychique [38]. L'Eglise catholique serait sur la bonne voie, au con-

---

34. Sur Jung, voir l'étude de T. O'MEARA, dans *Mar. St.*, 15 (1964), p. 132-140.

35. T. O'MEARA, dans *Mar. St.*, 15 (1964), p. 135-137.

36. *The Psychology of the Transference*, dans *Collected Works*, t. 16, p. 174 (T. O'MEARA, *ibid.*, 136).

37. *Psychology of Religion*, traduction anglaise dans *Collected Works*, t. 11, p. 59. — Autres références à ce thème dans cette édition anglaise particulièrement commode et accessible : *A Psychological Approach of the Trinity*, ib., p. 129-132, 164-200, § 5. *The Problem of the Fourth*, surtout p. 170-171 : « The Assumption Mariae paves the way not only for the divinity of the Theotokos, i.e. her ultimate recognition as a goddess, but also for the quaternity » ; *Answer to Job*, ib., p. 398-400, 407, 442, 458, 461-470 (éd. française : *Réponse à Job*, traduction R. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1964, p. 88-91, 93, 109, 157, 181, 216-217, 223-235). *Psychology and Alchimy*, ib., 12, p. 400 ; cfr *Psychological Aspects of the Mother Archetype*, ib., 9, 1, p. 107-109 ; *Aion*, ib., 16, p. 86. — Voir aussi V. WHITE, O.P., *Soul and Psyche*, London, Collins, 1960, p. 95-141, surtout p. 134-135.

38. Sur les névroses qui résultent d'une frustration des archétypes, voir par exemple *Collected Works*, 8, p. 218-219 (*On the Nature of the Psyche*) et 9, 1,

traire, en « divinisant » la Vierge. Jung, qui avait formulé cette idée avant la définition de l'Assomption, a salué la promulgation du dogme (1950) comme l'événement religieux le plus important depuis la Réforme [39]. Il y a vu la réalisation de son pronostic.

> « L'Assomption de Marie ouvre la voie, non seulement à la divinité de la *Theotokos*, c'est-à-dire à son ultime reconnaissance comme déesse, mais à la quaternité » (*A Psychological Approach*, dans *Collected Works*, 11, p. 171).

Pour qui vit et pense la théologie catholique de l'intérieur, il est superflu d'insister sur le caractère factice de ces considérations. Elles peuvent tout au plus éclairer quelques tentatives mariologiques pour attirer la Vierge dans la sphère de la divinité. Mais ces tentatives-là ne sont pas représentatives du dogme catholique. Quant à l'Assomption, Jung l'interprète à faux, puisqu'il y voit, en quelque manière, une désincarnation [40].

Ce qui peut répondre à sa thèse, si elle est fondée du point de vue des archétypes, c'est le fait que la théologie latine a parfois transformé la Trinité en quaternité, en posant lourdement la *nature* divine au *principe* des trois *personnes*, comme une substance sur laquelle seraient établis et d'où procèderaient en quelque sorte Père, Fils et Esprit. Cette systématisation-là gêne les orientaux. Pour eux, il est très important que le Père soit *archè*, c'est-à-dire principe premier et absolu, *fons Trinitatis*. Ils répugnent à poser la substance comme un principe préalable, analytiquement distinct du Père, et plus fondamental en quelque sorte. Il n'est pas impossible qu'une certaine théologie latine ait été influencée par un archétype de quaternité, mais, dans la mesure où ce serait vrai, il faudrait rectifier cette théologie, car la Révélation enseigne la Trinité et point autre chose. En tout cas, le thème est étranger à la mariologie.

Nous ne pouvons donc adopter l'inventaire et les critères de Jung. Nous retiendrons cependant de son entreprise deux leçons positives.

---

p. 48 (*The Concept of the Collective Unconscious*). Concernant l'attitude protestante, dont Jung souhaite l'évolution, voir par exemple *Réponse à Job*, traduit par R. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1964, p. 228-234.

39. *Réponse à Job*, ib., p. 228.

40. Voir par exemple *Psychological Aspects of the Mother Archetype*, dans *Collected Works*, 9, 1, p. 108-109 (T. O'MEARA, dans *Mar. Stud.*, 15, 1964, p. 140), et *Réponse à Job*, traduction, Paris, 1964, p. 90 : « Marie (...) est élevée pour ainsi dire au rang de la divinité, et par cela, sa totale humanité se trouve *privée de quelque chose* (...) Tous deux, la Mère et le Fils *ne sont pas réellement des hommes*, mais des dieux ». — Certes, JUNG met par ailleurs bien des nuances, celle-ci par exemple, qu'il est important de citer pour ne pas caricaturer son propos : « Par la proclamation du dogme de l'Assomption, Marie n'a pas atteint, il est vrai, selon l'opinion dogmatique, le statut d'une déesse quoi qu' (...) elle soit en tant que reine du ciel et *Mediatrix* ... pour ainsi dire de même valeur, fonctionnellement, que lui, le Roi et l'Intercesseur. En tout cas, sa position **répond aux exigences de l'archétype », *Réponse à Job*, Trad., Paris, 1964, p. 230.**

D'abord l'intérêt de la notion d'archétype, car elle touche l'aspect gnoséologique du problème. Autrement dit, elle nous fait atteindre la fonction des mythes comme moyens de connaissance.

Certes, la notion d'archétype est discutée. La conception freudienne la refuse. Mythes et symboles y sont considérés comme un produit susceptible de révéler la névrose individuelle, à l'exclusion des réalités cosmiques ou transcendantes. Ils sont le travestissement de pulsions interdites et refoulées, dont l'intérêt est celui d'un symptôme clinique.

Mieux vaut penser que la fonction symbolique répond, dans une large mesure, à l'harmonie organique entre l'homme et le cosmos, et aussi à l'harmonie entre l'homme et Dieu qui l'a créé à son image.

La fonction symbolique

Nous retiendrons, en ce sens, une donnée inéluctable. Quelque chose commande, de manière cohérente, la prolifération des mythes et des symboles, des rites et de l'action humaine. Ainsi, un ressort très profond suscite les représentations du paradis perdu, du retour au sein maternel, bref, tous les mythes qui valorisent les origines ; un autre ressort commande l'espérance humaine, la tension eschatologique. De là les analogies qui existent entre ces thèmes si différents que sont « le Grand Soir » des révolutionnaires et « le Jour de Yahweh », selon la Bible. Dans les deux cas, c'est l'aube de la justice et des grands renversements, l'heure du feu purificateur et de la lumière.

Nous touchons là, parmi d'autres, des ressorts très profonds de la vie de l'esprit et du langage. Ils commandent, non point des notions abstraites et froides, mais des représentations vitales, dynamiques, émotives, imaginatives. Ces ressorts cachés déclenchent l'écriture et le langage ; ils les portent comme un souffle. C'est cela — au-delà de la pure logique — que cherchent à capter le poète et l'orateur en quête d'« inspiration ». Ils attendent cette espèce de « déclenche » qui est non une représentation toute faite, mais un principe inépuisable d'images et de formules. Qu'on songe au roman de L. Bromfield, *La mousson*, dont tout le ressort est l'attente, puis le déferlement de l'eau, à partir de la brûlante sécheresse qui en creuse l'avidité. Ce n'est là qu'un exemple parmi d'autres. Un jeune romancier qui venait de lire Bachelard me disait : « J'ai le sentiment d'être mis à nu, psychanalysé par ce livre. Mon élément, c'est l'eau ; dans les moments essentiels de mes romans, j'ai besoin d'eau. Elle vient, elle coule ; c'est l'orage qui crève la campagne, c'est l'inondation ou mille autres choses ». Il y a aussi des romans et poèmes de l'air, de la terre, du feu, avec embrasements, couchers de soleil, incendie. Le *Dr Pascal* de Zola est particulièrement typique à cet égard, avec la combustion alcoolique de l'oncle Macquart, et la destruction par le feu du héros

et de l'œuvre scientifique de sa vie : une sorte d'eschatologie négative et dramatique.

Cette connaissance de la matière selon les éléments se trouve inscrite dans la manière même dont ils atteignent l'homme et ses besoins profonds, ou dans les menaces qu'ils lui font subir. Le feu dévore, réchauffe, purifie, réduit les ordures en cendre. L'eau engloutit, mais aussi elle porte, elle met en état d'apesanteur ; elle désaltère, elle est l'élément prédominant de la constitution du corps humain ; elle est nécessaire à sa survie.

Dans cette ligne on peut penser que les images fondamentales sont un lieu de prise de conscience de la signification réelle de l'homme, de Dieu et du salut. Dans la Bible, nous voyons l'Esprit Saint se servir de ces pierres d'attente.

Il est très remarquable que ce processus ait continué dans le développement dogmatique. Ainsi, par exemple, les récits mythiques de la mort de la Vierge et de son Assomption (conçue de diverses manières) datent des V^e^-VI^e^ siècles. Ils ont précédé la réflexion théologique et doctrinale qui a critiqué vigoureusement et purifié cette mythologie. Mais les récits apocryphes ont eu valeur de suggestion et d'anticipation sauvage par rapport au dogme.

On trouverait également dans l'imagerie du *Protévangile de Jacques* (II^e^ siècle) des anticipations mythiques, aberrantes et matériellement inacceptables, des autres dogmes qui concernent la Vierge. L'Immaculée Conception est en quelque manière suggérée par la conception miraculeuse d'Anne (4, 2). Sa parfaite sainteté est matérialisée par des épisodes symboliques d'ordre rituel qui séparent totalement l'enfant prédestinée du monde profane (6, 1). La virginité dans l'enfantement prend la forme matérielle d'un constat de sage-femme : « Si je ne mets mon doigt... je ne croirai pas... et Salomé mit son doigt » (20, 1). Enfin l'attribution à Joseph d'enfants d'un premier mariage (9, 2) est peut-être le fruit d'un effort mythique pour résoudre l'objection la plus apparente contre la virginité *post partum* : les frères de Jésus. Dans tous ces cas, l'imagerie des apocryphes réalise quelque anticipation en direction des dogmes qui prendront forme plus tard. Mais on ne saurait trop insister sur trois points.

1. Ces représentations imaginaires sont ambiguës et fautives. L'Eglise ne les a point retenues comme telles.

2. C'est au niveau de l'intelligence que s'est opérée la prise de conscience proprement dogmatique.

3. Cette prise de conscience est commandée par la lumière surnaturelle de la foi.

3. Inventaire des symboles en mariologie

Quoi qu'il en soit de la nature des archétypes, la connaissance de la Vierge, telle qu'elle s'exprime par la parole, l'écriture et l'iconographie, est chargée de symboles qui ont leur logique, leur cohérence. Tentons d'en dresser empiriquement un inventaire, en nous inspirant du *Polyanthea mariana* édité en 1683 par MARRACCI : recueil alphabétique des titres donnés à la Vierge des origines jusqu'à la fin du XVI[e] siècle [41].

1. *Les quatre éléments*

Une première catégorie, fort considérable, répond aux quatre éléments des anciens, dont G. BACHELARD a manifesté l'actualité imprescriptible. Ce sont les ressorts les plus évidents de la symbolique mariale.

En août 1966, deux de mes étudiants de Dayton (U.S.A.) ont établi une statistique de ces symboles selon MARRACCI. Le résultat fut, dans les grandes lignes, ce que j'avais pronostiqué au cours : la terre et l'eau sont les images prédominantes. Mais la terre avant l'eau, contrairement à ce que j'aurais supposé, du fait d'harmonies subjectives avec ce dernier élément. Marie est appelée « terre » 357 fois, « eau » 30 fois, « feu » 15 fois, « air » 4 fois. Il faut ajouter à ces quatre mots toute une gamme de symboles terrestres, aquatiques, aériens et ignés, sur lesquels on pourrait multiplier les observations. Les symbolismes de l'eau sont plus variés que ceux de la terre (22 contre 7), mais le total est moindre : 483 contre 641. Il est clair que le feu et l'eau sont avant tout des symboles du Christ et de l'Esprit.

2. *Objets sacrés*

Une deuxième catégorie est fournie par les objets sacrés de l'Ancien Testament : la tente de l'Alliance (ou tabernacle) et le temple avec tout ce qu'ils contiennent : l'Arche d'Alliance et ses divers éléments : chérubins, propitiatoires, etc., la baguette d'Aaron, les autels et instruments sacrificiels, les vêtements du grand prêtre et chacun de leurs éléments. Nul de ces objets n'a échappé à l'ingéniosité des homélistes byzantins [42]. Le ressort de cette symbolique, c'est que Marie accomplit en réalité la destination figurée de tous ces objets consacrés. Elle en est la quintessence, parce qu'elle appartient parfaitement à Dieu, parce qu'elle fut l'instrument de Dieu, parce qu'elle

41. H. MARRACCI, *Polyanthea mariana*, 1re éd. (posthume), Cologne 1683 ; réédition dans J. BOURASSÉ, *Summa aurea*, Tours, 1862, t. 9-10.
42. R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, Paris, t. I, 1952, p. 55-62.

fut la résidence vivante de Dieu. Le symbole prédominant est celui de la demeure : temple, tabernacle, arche d'alliance, symbolisme suggéré par Luc 1-2 et Apoc. 12.

3. Bestiaire et floralies

Une troisième catégorie est fournie par les êtres vivants : le bestiaire : colombe, licorne et jusqu'à l'éléphant ; le florilège et la série des symboles végétaux ; cette série est moins significative. Elle se développe souvent dans la ligne de l'allégorisme ou d'une symbolique dégradée, voire désintégrée.

4. Symboles féminins et maternels

Le symbolisme le plus directement engagé dans la théologie de la Vierge concerne la femme : thème dont il est superflu de souligner la densité humaine. On y peut discerner deux aspects : féminité et maternité.

Pour parler de Marie, les auteurs ont utilisé l'archétype de la femme idéale, de la femme éternelle, de l'éternel féminin considéré, non dans la ligne de la sexualité, mais de la sublimation et de la sublimité : *Virgo intacta*, inaccessible aux défaillances de la chair et du monde, libre du péché.

La poésie et la théologie mariales exploitent plus souvent le thème de la maternité. Dans Marracci, *femina* est employé 69 fois et *mulier* 192, mais *genitrix* 267 fois et *mater* (mot-record) 1493 fois. L'archétype sous-jacent est celui de la femme, puissance vitale, connaturelle à toute la vie, écho du cosmos, dont la vocation est d'abriter, de réchauffer, de protéger, de nourrir la vie. C'est la fructification intérieure de la vie humaine, l'intimité, la tendresse : le giron et le sein maternels. Le thème iconographique de la « Vierge au manteau » est un thème de maternité enveloppante.

Les symboles de la maternité sont étroitement liés à ceux de la terre et de l'eau. La terre est le lieu de la semence et de la fécondité. C'est pourquoi on parle de la « terre-mère »[43]. De même l'eau est le berceau où la vie est née, durant l'ère primaire : la vie qui n'a commencé à fréquenter la terre ferme qu'après des millions d'années. L'eau est le symbole le plus intime de la vie. La densité du corps humain est voisine de l'eau de mer, et ce milieu natal de la vie est si apparenté au sérum sanguin qu'il peut être injecté dans un organisme. L'eau est symbole de naissance et de maternité.

---

43. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, chapitre 7. La terre, la femme et la fécondité, p. 211-231 ; cfr ch. 5. Les eaux et le symbolisme aquatique, p. 168-190.

Quant aux femmes de la Bible, sous le nom desquelles Marie est typiquement désignée, le record revient à *Marthe* (30 fois). Suivent la *Sulamite* (27 fois, plus dix autres où elle revient sous son nom propre d'*Abishag*) ; *Judith* et *Rebecca* (21 fois), *Eve* (20 fois), etc.

4. Fonction des symboles

Nous voici à pied d'œuvre pour comprendre à la fois quelle est la fonction positive des symboles et le bon ou mauvais usage qui en peut être fait.

1. La Vierge Marie est femme et mère. Il est donc légitime et normal que la théologie la connaisse comme telle, que la prédication la présente comme telle, qu'elle ne déshumanise pas la féminité et la maternité de la *Theotokos*, qu'elle ne les dépoétise pas, qu'elle ne les réduise pas à l'abstraction, qu'elle ne tue pas les signes et les symboles qui ont leur place dans la Tradition. Dieu a choisi Marie dans sa féminité même pour être mère, et cette femme est un signe (*semeion*), selon *Isaïe* 7, 14, et plus nettement selon *Apocalypse* 12, 1. C'est un signe historique. La réalité vivante et dynamique de la nature féminine et de la maternité a été assumée par grâce au moment central de l'histoire du salut. Comme la connaissance de ces réalités relève des archétypes, le théologien n'évitera pas de manier ceux-ci. Mieux vaut en être conscient. On ne peut pas davantage se représenter la Vierge sans images et symboles qu'on ne peut en parler sans mots et sans concepts. Mais, dans tous les cas, il s'agit d'instruments polyvalents pour le meilleur et pour le pire.

2. Une prise de conscience critique des racines du symbolisme n'est pas sans risques. En objectivant ces principes de connaissance dynamiques et vivants, on les arrache à leur fonction vitale subconsciente. C'est une entreprise analogue à celle du collectionneur de papillons qui tue ce qu'il collectionne. Les papillons volants ne peuvent entrer en sa possession qu'en devenant des papillons morts. L'objectivation en ce domaine est un processus délicat parce que dévitalisant, et parfois destructeur. En faisant ce travail critique, il ne faut pas oublier la fonction des archétypes. Ils ne sont pas de simples principes de songes et de mensonges, mais des germes authentiquement formés en nous par la connaturalité que notre propre vie nous donne avec le cosmos, selon cette « co-naissance », chère à CLAUDEL. Sans doute aussi, un facteur sociologique est-il à l'œuvre, car les civilisations semblent modeler et mûrir, en quelque manière, ces formes symboliques. Les archétypes sont les instruments d'une connaissance connaturelle et engagée, à laquelle il faut conserver sa vie. La mariologie a parfois péché par rationalisation, par abstraction, par dévitalisation.

3. La règle positive de toute critique symbolique en ce domaine, c'est que notre connaissance de la Vierge a sa source dans la Révélation, et non dans la dynamique des formes imaginaires. Sans doute, cette dynamique, qui se trouve engagée, dès le point de départ, au service de la Révélation même, peut-elle nous aider à pénétrer, assimiler, mettre en valeur, selon le mouvement profond de la Tradition, les valeurs évangéliques, autrement dit, à saisir authentiquement la teneur et le contenu du *signe* que la grâce de Dieu a établi en la personne de Marie, Mère de Dieu, dans la réalité historique du salut. Mais cette connaissance ne doit jamais suivre la loi propre de l'archétype indépendamment des données de la Révélation. Ces données sont fondamentales ; elles sont la norme à laquelle on doit sans cesse se référer, afin de ne pas travestir les signes de l'histoire du salut en mythes cosmiques. La Révélation n'a cessé de rectifier l'ambiguïté des symboles, et la théologie doit faire de même.

5. Déviations

Quels que soient les titres positifs de ces symboles, leur utilisation est délicate, parce qu'ils ont, sur le terrain de nature, leur dynamisme propre : poétique, au sens le plus radical du mot.

Poétique vient du grec *poiein,* faire. La poésie est une connaissance qui refait le monde, dans une large mesure, selon une loi d'analogie, et selon le ressort des archétypes. Elle risque donc de trahir l'objet en le refaisant. Le prédicateur qui se livre inconsidérément à ces ressorts dynamiques d'expression peut projeter sur la Vierge quantité d'images fortes et parlantes, sans doute, mais qui la travestissent parfois dangereusement, au lieu de l'exprimer selon un authentique symbolisme.

Ce n'est pas un piège propre à la connaissance religieuse. Un poète qui écrit sur la femme qu'il aime « l'idéalise », comme on dit. Il projette sur elle des idéaux, des qualités, parfois étrangers à sa nature. Qu'on songe à la Dulcinée de Don Quichotte, ou même à la Béatrice de Dante. De même, une mère peut projeter sur son enfant une image étrangère. Et cette projection poétique qui se fait en tout amour est sujette à des malentendus, avec les désillusions, les déceptions et les conflits qui s'ensuivent. Bien des poètes, prédicateurs, théologiens, cèdent ainsi à la pente propre des archétypes. Ils forment alors des images et conceptions artificielles de la Vierge. Ces images disgracieuses sont, en quelque sorte, des métastases de la connaissance symbolique, et Dieu sait leur puissance de prolifération. Notre piété envers la Vierge doit être exigeante sur ce terrain, ne pas se laisser séduire par ces représentations vivaces qui modèleraient la Vierge

des Evangiles sur le type des déesses-mères ou d'un subconscient inavouable ou inavoué.

Il nous faut examiner quelques-unes de ces déviations, suivant les deux catégories majeures : mythes de la femme et de la mère.

1. *Mythes de la femme*

Les mythes de la femme sont relativement peu développés en théologie mariale avons-nous vu. Il sera donc inutile d'insister.

La Vierge décourage évidemment les mythes de la sexualité féminine : le mythe de Vénus et d'Astarté. Il y a tout de même des erreurs dans cette direction. Il en est d'évidentes dans les arts plastiques. Botticelli s'est servi du même modèle pour la Vierge et pour Vénus sortant des eaux, et le modèle était plutôt du côté de Vénus que de la Vierge. La couverture illustrée d'un livre récent consacré à la Mère de Dieu relève des mythes cosmiques de la fécondité, avec l'hypersexualité qu'ils impliquent, sans que la responsabilité de l'auteur soit en cause [44] ; car c'est un livre étranger à ces mythes. Reste que l'éditeur et le dessinateur ont donné dans ce piège. C'est là chose fréquente.

Il arrive aussi que certains tempéraments peu équilibrés sexuellement se représentent la Vierge dans la ligne de leurs appétits, de manière sublimée, mais disgracieuse [45]. Certains cas ont été cités plus haut. Claudel lui-même se tient sur une limite périlleuse dans *La rose et le rosaire,* où il écrit [46] :

> « Souvent, la présence d'une femme, le passage d'une femme auprès de nous suffit à nous troubler jusque dans la profondeur. Que sera-ce de la femme par excellence ? De la femme qui est la Mère de Dieu ? *Trahe me !* Elicite-moi à l'odeur de ce parfum que tu me donnes à respirer ! Chacune de nos âmes a un goût et une odeur à elle pour toi, *ô Sapientia !* Et moi penses-tu que je ne reconnaisse pas la tienne ! »

Gertrude VON LEFORT a exploité avec ampleur et puissance le mythe de la femme éternelle. Ce qu'elle dit n'est pas sans intérêt. Mais ce mythe risque d'obscurcir l'humble caractère temporel de la destinée de Marie. Il suggère, certes, la pureté et la perfection de la Vierge, mais tend à la rendre abstraite, lointaine, inaccessible.

Il y a les mythes de la virginité, très complexes. La virginité de Marie ne fut ni froideur, ni peur. Son mariage avec Joseph, la question posée en *Lc* 1, 34 le manifestent. C'est une virginité dans la

---

44. C. WESSELS, *The Mother of God,* River Forrest (Illinois) The Aquinas Library, 1964.

45. Ci-dessus notes 27, 29.

46. P. CLAUDEL, *La Rose et le Rosaire,* 4e éd., Fribourg, Paris, Egloff, 1946, p. 91. P. HALTER, *La Vierge Marie dans la vie et l'œuvre de Claudel,* Paris, Mame, 1957, p. 97.

ligne du don total fait à Dieu, une virginité non par repli, mais par épanouissement, non par peur de l'autre sexe et du don de soi, mais par accomplissement d'une oblation plus universelle que n'est l'oblation exclusive d'une femme à un homme. C'est une virginité féconde. Marie est une Vierge pure, mais non une Vierge dure comme Antigone. Sa virginité n'est point refus, mais universelle acceptation. Elle n'est pas solitude, mais ouverture au monde, en Dieu même.

Il n'y a pas à insister ici, car la tentation de notre époque n'est pas d'exalter ni d'exagérer la virginité. Elle serait plutôt de regretter la virginité de Marie. Nos contemporains se disent parfois déçus de ne pas trouver en elle le modèle de la femme « normale », comme on dit, c'est-à-dire accomplie dans la ligne naturelle de la sexualité. Il faudrait remettre en lumière la plénitude positive de la virginité. C'est dans la mesure où elle sera authentiquement vécue, dans le christianisme d'aujourd'hui, selon l'authentique tradition, qu'elle sera comprise. Car c'est là un mystère de grâce : « Que celui qui peut comprendre comprenne », disait à ce sujet le Christ lui-même (*Mt* 19, 12).

Les mythes de la féminité abstraite : l'*anima* complémentaire de l'*animus*, peuvent aider à saisir la signification féminine du rôle de Marie dans le plan de salut, mais ils risquent aussi de la réduire à l'abstraction, de faire oublier son caractère personnel et notre relation personnelle avec elle dans la communion des saints. Dans la mesure où l'on forme, à partir de là, l'image d'un principe transcendant, on risque d'empiéter sur la symbolique de l'Esprit Saint, et aussi de la Sagesse, figure féminine qui n'est pas sans prêter à confusion, puisqu'il s'agit fondamentalement du Verbe de Dieu. Et Marie n'est pas une hypostase divine.

2. *Mythes de la maternité*

Les archétypes de la maternité jouent en théologie et en poétique mariales un rôle plus important que les précédents. En ce qui concerne le symbolisme de la maternité, il importe tout d'abord de ne pas confondre la maternité divine, relation personnelle d'une simple femme à son créateur, avec les enfantements cosmiques et divins des divinités païennes.

Il faut éviter aussi les mythes qui insinuent une supériorité de la Vierge sur le Christ « son enfant » : le Fils ne peut rien refuser à sa Mère. Au ciel même, « Jésus doit obéir à Marie » : ce sont là des thèmes assez courants dans la littérature du XVII[e] siècle.

Le thème de la maternité spirituelle de Marie à l'égard des hommes, beaucoup plus récent, puisqu'il n'a guère eu de développement dans la tradition avant le XII[e] siècle, est sujet à des déviations. Un certain

quiétisme marial relève de l'assouvissement d'une tendance infantile en mal de refuge et de sécurité. Il convient d'accueillir avec discernement le thème du retour au sein maternel de Marie, l'invitation à rester en gestation en elle jusqu'à la naissance céleste. Cette image, dont on ne saurait nier les aspects positifs et pacifiants pour certains esprits, risque de favoriser une tendance régressive, un refus de la vie et des responsabilités qui, pour l'essentiel, ne sont pas sains. Tout cela peut être rectifié, sans doute. Mais à prêcher aujourd'hui pareil thème, on susciterait plus de scandale et de désaffections que de ferveur. Je songe à des cas précis.

Parfois, aussi, la dévotion mariale a été contaminée par la représentation malsaine d'une mère possessive qui exigerait, par une sorte de chantage au sentiment, un amour clos et sans partage : la *Genitrix* de Mauriac, possédée par le désir de garder indéfiniment pour elle son enfant. Paul VI a mis en garde contre cet individualisme, et il a souligné le caractère communautaire de la maternité de Marie dans son discours du 2 février 1965 [47]. L'amour de la Vierge a un cachet de discrétion et d'ouverture universelle. La piété authentique envers elle a cela de caractéristique qu'elle n'enferme point dans un tête-à-tête, mais qu'elle conduit au Christ et à l'amour des hommes.

Un mythe beaucoup plus fréquent a fâcheusement gangrené tout un courant de la dévotion mariale : celui qui oppose la brutalité masculine à la tendresse indéfectible de la mère : la mère qui protège ses enfants contre la colère du mâle. Il est étrange et à peine croyable qu'un tel mythe ait pu être appliqué sans vergogne au Christ et à Marie. Et pourtant, il existe une lignée iconographique (aujourd'hui périmée) où Jésus est représenté sous les traits d'un homme en colère, armé de l'arc et de la foudre qu'il brandit contre les pécheurs, tandis que Marie interpose son manteau ou intercède en découvrant son sein maternel pour l'apitoyer. De telles images ont été fréquentes du XV[e] au XVIII[e] siècle. Et la littérature n'est pas restée en deçà de l'iconographie : « Jésus veut damner, Marie veut sauver », écrivait Binet en 1634 [48].

---

47. Allocution en la fête de la Purification, dans *L'Oss. Rom.*, 3 février 1965 ; *Doc. cath.*, 62 (1965), col. 392 : « Si la dévotion s'est surtout attachée à l'aspect individuel de la maternité spirituelle, n'est-il pas souhaitable que l'on complète cette perspective et que l'on attire l'attention des fidèles sur son aspect communautaire ? ». Paul VI reprend ici les termes de « J. GALOT, *Nouv. Rev. Théol.*, décembre 1964, p. 1180-1181 » qu'il cite *explicitement*, sous la forme que nous ne faisons que reproduire ici entre guillemets.

48. E. BINET, *Le grand chef-d'œuvre de Dieu ou les perfections de la Sainte Vierge*, Paris, 1634, p. 673. C. DILLENSCHNEIDER, *La mariologie de saint Alphonse*, Fribourg, 1931, t. I, p. 211, croyait encore de son devoir de justifier une telle expression. Il s'agit pourtant d'un mariologue particulièrement ouvert et qui a beaucoup fait pour une saine évolution de la mariologie.

En dépit des bonnes intentions et de la bonne réputation dont jouit cet auteur, une telle phrase est objectivement blasphématoire. Ce thème n'a pas disparu en notre siècle. Sertillanges écrivait encore [49] :

> « Marie (...) nous protège contre le mal, et elle nous protège, si l'on ose dire, *contre son Fils*, comme la mère de famille s'interpose au moment des colères viriles. »

Enfin, le magistère a réagi là contre. Dans son discours du 15 août 1964, Paul VI a déclaré [50] :

> « Maint esprit simpliste tient Marie pour plus miséricordieuse que le Seigneur. Selon une appréciation puérile, on en arrive à dire que le Seigneur est plus sévère qu'elle, et il faudrait, (...) croit-on, recourir à la Mère de Dieu sous peine que le Seigneur nous punisse. Il est certain que Marie a une fonction d'intercession, mais la source de toute bonté est quand même le Seigneur. Le Christ est *le seul Médiateur*, la source unique de grâce. Marie elle-même doit au Christ tout ce qu'elle a. »

Oui, la miséricorde de Marie n'est qu'une participation à la miséricorde de Dieu. Elle en procède, elle en est un signe particulièrement sensible qu'il a lui-même formé pour nous. Son intercession n'a de sens que dans cette lumière. Nous touchons donc ici l'un des cas les plus frappants de ce que peuvent être les déviations mythiques en théologie mariale.

CONCLUSION

Le problème posé par cette étude est celui de la symbolique chrétienne. C'est un problème plus important qu'il ne paraît. Nous avons limité le sujet à la Vierge, mais il concerne largement toute la pensée chrétienne.

L'Evangile et l'Ecriture offrent un enseignement tissé de symboles. Il n'y a presque pas de mots abstraits, presque pas de mots qui ne « signifient » au-delà de ce qu'ils désignent matériellement. De même, la pensée des Pères est symbolique. On serait tenté de dire que, pour eux, tout est symbole, même les chiffres dont ils font la gématrie. La préoccupation symbolique guide tous leurs discours. La pensée du XII[e] siècle reste dans cette ligne. C'est ensuite que le culte de l'abstraction a progressivement altéré le sens des signes. Ce n'est pas encore le cas de saint Thomas d'Aquin, mais cela devient le fait de ses commentateurs et de ce que certains Pères du Concile ont appelé la « théologie des manuels ».

---

49. A. D. Sertillanges, *La Vie catholique*, 2[e] série, Paris, Gabalda, 1922, p. 29.
50. *L'Oss. Rom.*, 17-18 août 1964 ; commentaire de L. Drewniak, *Virgo clemens*, dans *Königsteiner Blätter*, 10 (1964) 65-77.

Ainsi le symbolisme s'est-il dégradé en allégorisme : durcissement dissocié des symboles.

Il importe donc d'y revenir, de leur rendre leur fonction, de leur garder leur authenticité, en les référant sans cesse à la Révélation historique du salut. Ainsi évitera-t-on à la fois la prolifération symbolique gratuite, les extrapolations déformantes de la mythologie, et surtout les deux tentations qui sont celles de notre époque : D'une part dévaluer la base réaliste des symboles fondamentaux, au premier plan celui de la conception virginale. C'est là qu'il faut dépasser Bultmann. D'autre part, une méconnaissance totale de la valeur propre des symboles, dans la ligne du positivisme et du structuralisme. Cette contamination n'existe que trop chez les chrétiens. C'est le mérite de Bultmann de s'être élevé au-dessus de cette tentation radicale, pour chercher dans les mythes l'authentique Parole de Dieu à l'homme adressée.

En ce qui concerne Marie, il faut se méfier avant tout de l'erreur mythologique qui exalte et divinise les réalités cosmiques, alors qu'elles sont d'humbles signes de Dieu dans l'histoire du salut. Ainsi la Vierge est-elle non une sorte de déesse-mère, ou une idéalisation quelconque de la femme, mais une humble femme de Palestine qui a été choisie comme mère du Verbe incarné. Par manière d'épilogue, nous ferons écho à la conclusion positive qu'Ida GÖRRES donne à son article sur la crise de la dévotion mariale : « La fontaine des symboles sacrés est inépuisable. Peut-être apprendrons-nous de nouveau à y puiser et à en boire [51]. »

49 Angers René LAURENTIN
Université Catholique

51. Dans *Erbe und Auftrag* (Benediktinische Monatschrift) 41 (1965) 18.