



Cahiers
de recherches
médiévales et
humanistes

Cahiers de recherches médiévales et humanistes

Journal of medieval and humanistic studies

23 | 2012

Pour une poétique de l'exemplum courtois

La transmission du savoir théologique

Le cas des femmes mystiques illettrées

Madeleine Jeay



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/crm/12835>

DOI : 10.4000/crm.12835

ISSN : 2273-0893

Éditeur

Classiques Garnier

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2012

Pagination : 223-241

ISSN : 2115-6360

Référence électronique

Madeleine Jeay, « La transmission du savoir théologique », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* [En ligne], 23 | 2012, mis en ligne le 30 juin 2015, consulté le 15 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/crm/12835> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/crm.12835>

© Cahiers de recherches médiévales et humanistes



La transmission du savoir théologique : le cas des femmes mystiques illettrées

Abstract : The visionary experiences of two fourteenth-century illiterate women, Constance de Rabastens and Marie Robine, demonstrate that they possessed an undeniable amount of theological and political knowledge. Their example, along with that of other medieval female mystics, raises the more general question of the ways in which the laity, particularly women, could gain access to books, and thus reveals a complex form of literacy founded on reading communities and practices that must take into account oral channels of communication through liturgy, preaching or iconography.

Résumé : L'exemple des visionnaires de la fin du XIV^e siècle, Constance de Rabastens et Marie Robine, toutes deux illettrées mais démontrant un incontestable savoir théologique et politique, soulève la question plus générale de la façon dont les laïques, en particulier les femmes, ont pu avoir accès au livre. À partir de leur expérience et de celle d'autres femmes mystiques, on verra comment se met en place un mode complexe de littératie. Il se développe à partir de communautés de lecture et des pratiques qui imposent de prendre en compte la communication orale à partir de canaux tels que la liturgie, la prédication ou l'iconographie.

L'interrogation qui va suivre sur les modes de transmission du savoir théologique auprès des laïques, notamment auprès des femmes connues pour leur expérience mystique et qui se disent illettrées, découle de réflexions suscitées par le cas de deux d'entre elles, la visionnaire Constance de Rabastens et Marie Robine qui vécut en recluse en Avignon à la fin du XIV^e siècle¹. Constance, une veuve de la ville de Rabastens sur le Tarn, entre Toulouse et Albi, reçut entre 1374 et 1386 des visions qui furent transcrites par son confesseur Raymond de Sabanac, et qui, du fait de leur caractère apocalyptique et prophétique, eurent une certaine influence auprès de notables laïques et religieux, influence qui s'explique en partie par le contexte, celui de la guerre de Cent ans et du Grand Schisme². La question immédiate que

¹ M. Jeay, « Marie Robine et Constance de Rabastens : humbles femmes du peuple, guides de princes et de papes », *Le petit peuple dans l'Occident médiéval*, éd. P. Boglioni et C. Gauvard, Paris, Presses de l'Université de la Sorbonne, 2002, p. 579-594 ; id, « L'exégèse de l'Apocalypse par une illettrée du XIV^e siècle : l'Arbre de vie de Constance de Rabastens », à paraître dans *L'arbre au Moyen Âge*, éd. D. James-Raoul et J.-R. Valette, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne. Sur ces deux visionnaires, voir R. Blumenfeld-Kosinski, *Poets, Saints, and Visionaries of the Great Schism, 1378-1417*, Philadelphie, Pennsylvania University Press, 2006, p. 61-75 et 81-85.

² R. Cabié, *Révélation de Constance de Rabastens. Édition, traduction et commentaire*, Barcelone, Facultat de theologia de Catalunya-Institut catholique de Toulouse, 1995, p. 40. Une première traduction et présentation des *Révélation*s avait été faite par J.-P. Hiver-Béranguier, *Constance de Rabastens. Mystique de Dieu ou de Gaston Fébus ?*, Toulouse,

pose l'exemple de Constance est de savoir d'où elle a tiré les connaissances théologiques et politiques qui justifient cette autorité, même passagère. À la lecture de ses *Révélations*, on identifie rapidement trois canaux principaux : l'influence de la pastorale des ordres mendiants, le programme pictural de l'église de Notre-Dame du Bourg de Rabastens et la lecture qui lui est faite du *Livre des Révélations*.

Au-delà de ce que l'on peut observer dans son cas précis, on est conduit à s'interroger sur les modes de transmission du savoir théologique. Comment les femmes en général et plus particulièrement celles sans instruction ont-elles pu avoir accès au livre ? Qu'en est-il des pratiques de lecture au Moyen Âge qui permettent d'être introduit au texte écrit ? Quelle part l'oralité joue-t-elle dans la transmission des connaissances par l'intermédiaire de la prédication ou de la liturgie ? Et quel est le rôle de l'image, que ce soit par l'iconographie des édifices ou par les illustrations qui figurent dans les textes ? À toutes ces questions sur les modes d'acquisition par les femmes d'une compétence théologique, on ne pourra que tenter de répondre en portant l'éclairage sur chacun des aspects – contacts avec le texte écrit, rôle de la transmission orale, de la liturgie et de l'image – tout en étant consciente de l'interaction entre ces divers canaux.

Plusieurs postulats sous-tendent cette réflexion. Le premier est celui de considérer comme théologiques les élaborations de nature religieuse développées par les femmes en dépit de leur manque d'instruction. Comme le remarque Jacques Dalarun, il ne faut pas opposer la femme mystique au théologien masculin : la mystique des femmes, dit-il, se veut théologie³. On peut sans doute parler, à propos des laïques présentées comme ignorantes et illettrées et qui ont pu acquérir un savoir théologique et le faire reconnaître, de théologie vernaculaire. Dans le sens que j'accorde à cette expression, il s'agit de systèmes d'interprétation de la matière religieuse élaborés par ceux qui n'appartiennent pas à l'institution ecclésiastique et qui n'ont pas été formés par elle. Dans cette acception, l'expression diffère donc de la portée qui lui est attribuée généralement et qui se limite à l'appliquer aux textes qui communiquent en vernaculaire une information théologique aux fidèles, ce qui a toutefois pour conséquence une certaine prise de distance à l'égard des perspectives cléricales uniquement axées sur le latin⁴.

Marie Robine représente bien cette théologie vernaculaire. En effet, le texte de ses *Révélations*⁵ donne plusieurs exemples de son ignorance : elle mélange les références bibliques et avoue qu'elle ne comprend pas les paroles d'un cantique si ce n'est lorsqu'elles disent *Gloria patri et filio et cetera*, c'est-à-dire si elles s'inscrivent dans le quotidien de la liturgie et des prières. Mais elle se trouve au centre de la chrétienté et elle dispose dans son reclusoir d'un conseiller spirituel qui

Privat, 1984. Elle se base sur l'édition de A. Pages et N. Valois, « Les *Révélations* de Constance de Rabastens et le schisme d'Occident (1384-1386) », *Annales du Midi*, 8, 1896, p. 241-278.

³ J. Dalarun, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008, p. 277-279 (p. 273-274).

⁴ N. Watson, « Censorship and Cultural Change in Late-Medieval England: Vernacular Theology, the Oxford Translation Debate, and Arundel's Constitutions of 1409 », *Speculum*, 70, 1995, p. 822-864.

⁵ Ses *Révélations* ont été éditées par M. Tobin, « Le *Livre des Révélations* de Marie Robine († 1399). Étude et édition », *Mélanges de l'École française de Rome*, 98, 1986, p. 229-264.

célèbre les offices dans son oratoire. L'éditeur de ses *Révélations*, Matthew Tobin, parle d'elle comme d'une « fonctionnaire spirituelle » de la papauté d'Avignon⁶. On peut émettre l'hypothèse que Marie a pu bénéficier d'une forme d'enseignement formel, ce qui lui permet de prétendre à des connaissances concernant les textes sacrés et leur interprétation, à partir de quoi élaborer sa propre doctrine axée sur le pardon.

Le second postulat est le fait que les femmes n'ont pas normalement accès au savoir officiel. Tout en constatant la différence de statut qu'une telle situation dénonce, certaines critiques ont été amenées à y voir des avantages. On peut en effet considérer que l'absence de formation scolaire a protégé les femmes des considérations misogynes auxquelles se complaisent les auteurs classiques comme Ovide ou même Virgile, par exemple autour du personnage de Didon⁷. Celles qui étaient instruites pouvaient se trouver plus soumises aux points de vue masculins et voir la « littératie » se retourner contre elles en tant qu'instrument d'endoctrinement, d'« immasculatation »⁸. Par ailleurs, Jacques Dalarun montre que la « docte ignorance » des femmes est à nuancer. Plus que d'ignorance, on devrait parler d'une situation de semi-culture : d'une part, le nombre des femmes qui lisent et écrivent en vernaculaire augmente ; d'autre part, à partir du XIII^e siècle, la pastorale a été attentive à les introduire à l'Écriture, ne serait-ce que pour les soustraire à la séduction de l'hérésie⁹.

Une autre donnée de base de la situation des laïques, et des femmes en particulier, est celle du contrôle que les clercs s'efforcent d'exercer sur toute forme d'expression, qu'elle soit textuelle, liturgique ou iconographique. Il ne faut pas pour autant tomber dans le piège qui consiste à voir le rapport au texte et à l'autorité sous la forme d'une soumission passive aux valeurs et aux prescriptions imposées par l'institution cléricale : nous le verrons à la diversité des situations et des façons qu'ont eu les femmes de se les approprier. Toute vue monolithique soit d'une élite cléricale, soit d'une masse laïque homogène et malléable, dans une stricte dichotomie et hiérarchie entre culture officielle et culture populaire, ne correspond pas à la réalité des dialogues et des formes de réciprocité. Toutefois, pour rendre compte de la situation des femmes pieuses sans instruction, il est nécessaire de les

⁶ *Ibid.*, p. 233 ; dans le *Songe du Viel Pelerin*, Philippe de Mézières a attribué la guérison miraculeuse de Marie aux prières de Clément VII et Benoît XIII lui assure par une bulle du 3 janvier 1395, la garantie d'une pension.

⁷ J. Chance, « Introduction », *Gender and Text in the Later Middle Ages*, éd. J. Chance, University Press of Florida, 1996, p. 1-21 (p. 6).

⁸ On doit le concept d'« immasculatation » à Judith Fetterley, *The Resisting Reader : A Feminist Approach to American Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1978. Sur la notion de « littératie » qui implique un interpénétration de l'écrit et de l'oral, voir le numéro spécial de la revue *Pratiques*, 131-132, 2006, intitulé *La littératie. Autour de Jack Goody*.

⁹ J. Dalarun, « Dieu changea de sexe », *op. cit.*, p. 279. Au sujet de la dissémination de l'écriture parmi les femmes ordinaires, voir P. Biller, « The Common Woman in the Western Church in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries », dans W. J. Sheils et D. Woods, *Women in the Church*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 127-157.

mettre en perspective avec celles qui dans le cadre conventuel ont depuis toujours eu accès au savoir, même en latin¹⁰.

Le savoir monastique féminin

Je me limiterai à deux exemples, bien documentés, celui de l'Angleterre et celui de l'abbaye bénédictine de Helfta autour de Mechthilde de Hackeborn, Mechthilde de Magdeburg et Gertrude la Grande. Ils nous permettront de constater le fait que certains monastères féminins constituaient de véritables centres culturels et d'observer une fluidité certaine des situations entre religieuses et laïques, à la fois à travers le mécénat des femmes de l'aristocratie et par le fait que celles-ci y séjournaient pour des périodes de retraite¹¹. En Angleterre, aux XII^e et XIII^e siècles, l'accès aux livres était réservé aux femmes de la noblesse ou aux religieuses appartenant à des couvents bien pourvus, comme ceux de Barking, de Chatteris ou de Campsey¹². Ces derniers possédaient des ouvrages liturgiques tels que les Psaumes, des recueils d'hymnes, des livres d'heures, des textes de dévotion et de théologie¹³. À l'abbaye de Barking, on pratiquait le latin et on entretenait une correspondance en latin et en français avec la cour d'où provenaient certaines de ses abbesses.

À la fin du Moyen Âge, le rayonnement de Brigitte de Suède en Angleterre, notamment à travers l'abbaye de Syon fondée en 1415 par Henry V, s'appuie sur la lecture de traités de dévotion. Le programme que la sainte avait développé pour les sœurs comprenait la lecture privée de ces ouvrages¹⁴, mais l'activité de copie, de traduction et de composition de textes de dévotion eut un impact certain sur un public de lecteurs en dehors de la communauté, notamment sur des femmes de la

¹⁰ Sur l'accès au livre des femmes en Europe et leurs bibliothèques, voir les articles réunis par A.-M. Légaré, *Livres et lectures de femmes en Europe entre Moyen Âge et Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2007.

¹¹ Sur cette fluidité, voir J. Wogan-Browne, « 'Clerc u lai, muine u dame' : Women and Anglo-Norman Hagiography in the Twelfth and Thirteenth Centuries », *Women and Literature in Britain, 1150-1500*, éd. C. M. Meale, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 61-85.

¹² A. Clark Bartlett, « Reading Medieval Women Reading Devotional Literature », *Male Authors, Female Readers : Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 1-33. Sur la production de manuscrits d'ouvrages de dévotion dans les monastères féminins, voir M.-L. Ehrenscheidtner, « A Library Collected by and for the Use of Nuns : St Catherine's Convent, Nuremberg », *Women and the Book. Assessing The Visual Evidence*, éd. J. H. M. Taylor et L. Smith, Toronto, University of Toronto Press, 1996, p. 123-132 et J. Oliver, « Worship of the Word : Some Gothic *Nonnenbücher* in their Devotional Context », *id.*, p. 106-122.

¹³ Alors que les premiers sont en latin, français et anglais, les traités de théologie sont rarement en anglais (A. Clark Bartlett, « Reading Medieval Women Reading Devotional Literature », art. cit, p. 8-9)

¹⁴ R. Krug, « Children of God : Women Lollards at Norwich » et « Reading at Syon Abbey », *Reading Families. Women's Literate Practice in Late Medieval England*, Ithaca, Cornell University Press, 2002, p. 114-152 et 153-206 ; C. A. Grisè, « Continental Women and the Textual Relics of Prayers in Late-Medieval England », *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge*, éd. J. Jenkins et O. Bertrand, Turnhout, Brepols, 2007, p. 165-178 (p. 167-168).

noblesse qui soutenaient cette textualité vernaculaire¹⁵. Aux XIV^e et XV^e siècles, un bon nombre de femmes de la classe marchande avaient appris à lire et écrire en anglais. Parmi d'autres exemples, on peut mentionner la bibliothèque de Cécile d'York qui contenait le traité de Walter Hilton sur la vie contemplative, celui du pseudo-Bonaventure sur la Nativité de Notre Seigneur, la *Légende dorée*, les vies de sainte Madeleine et de sainte Catherine de Sienne, les *Révélations* de sainte Brigitte de Suède. La lecture lui était faite à voix haute par son chapelain lors du repas du soir, ce qui ne signifie pas qu'elle ne savait pas lire, simplement qu'elle reproduisait les pratiques de la lecture conventuelle¹⁶.

À Helfta, sous l'autorité de l'abbesse Gertrude de Hackeborn, l'abbaye devint un lieu consacré à l'étude du latin et à l'enseignement des sept arts libéraux. Les religieuses se livraient à la copie et à l'enluminure de manuscrits et étaient familiarisées avec les œuvres de grands théologiens tels que Augustin, Grégoire le Grand, Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor.¹⁷ Il régnait une atmosphère d'amitié et d'émulation intellectuelle autant que spirituelle, comme en témoigne l'une des sœurs qui rédigea la biographie de Gertrude la Grande. Elle raconte comment cette dernière s'efforçait de mettre par écrit tout ce qui, selon elle, pourrait servir à instruire. Elle tâchait d'obtenir des copies d'ouvrages de spiritualité. Lorsqu'elle rencontrait des passages de l'Écriture trop difficiles pour les esprits moins doués, elle les récrivait de façon plus simple pour qu'ils soient plus faciles à comprendre. Tantôt elle résumait des passages, tantôt elle rédigeait des commentaires pour éclairer des points difficiles¹⁸.

¹⁵ E. Schirmer, « Reading Lessons at Syon Abbey. The *Myroure of Oure Ladye* and the Mandates of Vernacular Theology », *Voices in Dialogue. Reading Women in the Middle Ages*, éd. L. Olson et K. Kerby-Fulton, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2005, p. 345-376.

¹⁶ A. Clark Bartlett, « Reading Medieval Women Reading Devotional Literature », art. cit, p. 11 ; Margaret de Hungerford pouvait lire en français et en anglais ; elle possédait une version en français de la *Légende dorée*, des récits de l'Ancien Testament, des vies de saints, un Psautier, un bréviaire et le *Myroure of oure Ladye* d'après Brigitte de Suède ; lady Cécile Neville avait des œuvres de Walter Hilton et de Mechtilde de Hackborn (*ibid.*, p. 12).

¹⁷ C. W. Bynum, « Women Mystics in the Thirteenth Century : The Case of the Nuns of Helfta », *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 170-262, qui donne les noms de deux religieuses scribes et miniaturistes : Sophie et Élisabeth de Mansfeld (p. 176). Sur l'activité des femmes dans la production des manuscrits dans les couvents, voir K. Gill, « Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular, 1300-1500 », *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, éd. E. A. Matter et J. Coakley, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1994, p. 64-104 (p. 67).

¹⁸ *The Herald of God's Loving-Kindness*, éd. A. Barratt, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991, p. 50, 57. On peut ajouter à ces exemples celui de Juliana, abbesse de l'abbaye du Mont-Cornillon, qui lisait saint Augustin et Bernard de Clairvaux : E. W. McDonnell, *The Beguines and the Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1954, p. 299

L'accès au livre en dehors du cadre conventuel

Les communautés de lecture

La question de l'accès au livre se pose pour l'ensemble de la littérature dévotionnelle puisqu'elle est conçue avant tout comme instrument d'endoctrinement avec une production en vernaculaire destinée aux femmes. Depuis l'ouvrage fondateur de Brian Stock¹⁹ sur les communautés textuelles, les témoignages se sont multipliés concernant les groupes qui, sous l'égide de figures assurant le rôle de guides spirituels –confesseurs, prédicateurs, sainte femme– développent leurs stratégies d'interprétation des textes, quels que soient leurs niveaux de compétence²⁰. À Liège, dès le milieu du XII^e siècle, des groupes de laïques se réunissaient le dimanche après l'office pour la lecture collective, la discussion et le chant des Psaumes et des hymnes. C'est à leur intention que pendant son emprisonnement, Lambert le Bègue traduit des traités de dévotion et mit en vers des axiomes moraux à l'intention des béguines. Il fut accusé de révéler l'Écriture aux illettrés, c'est-à-dire à ceux qui n'avaient pas reçu une formation formelle en latin²¹. Avec le développement des ordres prêcheurs et mendiants, la pratique de la discussion spirituelle pour des groupes, en général informels, se répand. On connaît, entre autres, le rôle qu'a joué le franciscain Hugues de Digne pour la communauté de béguines animée par sa sœur Douceline et celui des dominicains pour entourer Catherine de Sienne et sa *famiglia*.

Comme pour de nombreuses femmes dévotes engagées dans un itinéraire spirituel, la pastorale des ordres prêcheurs ou mendiants est fondamentale dans le cas de Constance de Rabastens. Ses *Révélations* témoignent de la présence active de franciscains dans la ville. On sait qu'elle fréquente le couvent des frères mineurs et qu'elle a assisté à une messe dite par l'un d'eux dans la maison d'une famille bien connue de Rabastens. Il s'agit là d'un témoignage précis de l'approche franciscaine de la prédication auprès des laïques. Mais c'est autour de 1374 qu'eut lieu l'événement tournant dans son expérience. Elle reçoit de la Voix qui s'adresse à elle dans ses visions, l'ordre suivant : « Prends le *Livre des Révélations* et regarde ce qu'il dira »²². Il est certes intéressant de constater qu'elle ignore l'existence d'un tel livre ; il l'est tout autant de noter les verbes qui ont été choisis pour l'inviter à en prendre connaissance : il s'agit de le regarder, nous y reviendrons, et d'écouter le message transmis à travers la voix du lecteur. Cette voix, toujours présente dans les visions de Constance pour lui donner des instructions et la soutenir, évoque de toute évidence celle des prédicateurs offrant aux laïques sans instruction comme elle, le commentaire oral des récits bibliques affichés sur les murs et sculptés aux chapiteaux des églises.

Le proème du *Livre de Margery Kempe* montre de semblables pratiques de lecture et d'écriture qui brouillent la distinction entre oral et écrit, car elles sont le résultat de relations sociales et de situations qu'entretient l'échange oral. Ainsi que

¹⁹ B. Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

²⁰ A. Clark Bartlett, « Reading Medieval Women Reading Devotional Literature », art. cit., p. 2.

²¹ E. W. McDonnell, *The Beguines and the Beghards in Medieval Culture*, op. cit., p. 388-390.

²² *Révélations de Constance de Rabastens*, op. cit., p. 44-45.

le décrit Nicholas Watson à propos de sa rédaction, ces pratiques textuelles sont communes à ceux qui ne savent ni lire ni écrire et elles s'inscrivent dans un ensemble complexe de relations personnelles²³. Alors que Margery n'avait jamais entendu parler d'aucun livre, le prêtre qui agit comme son conseiller spirituel va, pendant sept ou huit ans, lui lire des vies de saintes femmes comme Marie d'Oignies, Christine de Saint-Trond et Élisabeth de Hongrie, des écrits de Brigitte de Suède et des traités de Walter Hilton et de Richard Rolle²⁴.

Un exemple de communauté de lecture particulièrement intéressant s'appuie sur la *Lumière fluente de la Divinité* de Mechtilde de Magdebourg, à l'initiative d'Henry de Nördlingen, un prêtre et confesseur qui animait à Bâle au XIV^e siècle « les amis de Dieu », un groupe de mystiques²⁵. Le manuscrit du texte, prêté à des béguines recluses qui vivaient près de Zurich, devait circuler et passer après un mois aux couvents de Engelthal puis de Kaisheim. Le texte de Mechtilde influença notamment Marguerite Ebner, religieuse au couvent dominicain de Maria Medingen. Ce couvent, comme celui de Helfta, était un lieu voué à l'acquisition de textes scolaires et à la copie de manuscrits, dont certains conservés, de la main de Marguerite. Henri de Nördlingen, qui était son conseiller spirituel, l'incita à transcrire ses *Révélations* : elle les dicta à Elisabeth Scheppach qui devint abbesse du monastère. La correspondance d'Henry de Nördlingen montre que la lecture de l'ouvrage de Mechtilde était destinée à susciter la discussion au sein du couvent, ce qui indique que la lecture elle-même constitue seulement un aspect d'une approche des textes et de la dévotion fondée sur le dialogue. On peut observer un témoignage concret de ce dialogue dans la diversité des notes marginales du manuscrit conservé au couvent d'Einsiedeln, car on peut y identifier six mains différentes²⁶.

Les groupes de lecture et de discussion autour de figures qualifiées d'hérétiques par l'autorité ecclésiastique offrent des exemples reconnus de cet accès collectif au livre où se conjuguent écrit et oral. Même s'il est vrai qu'il s'agit là d'un topos véhiculé par les représentants de l'orthodoxie, on peut trouver dans le discours polémique visant la passion des hérétiques pour la lecture et le savoir un indice de la circulation d'ouvrages de spiritualité auprès des laïques. Le rapport d'inquisition de Jacques Fournier permet de mesurer l'importance du livre dans la prédication cathare. On peut évoquer, parmi d'autres témoignages, celui du bouvier Michel Cerdan qui aurait vu des hommes lisant au clair de lune « dans le pré qui était derrière la maison d'Arnaud Teisseire »²⁷. Le franciscain « Spirituel » Pierre-Jean Olieu, qui sera condamné pour hérésie comme plusieurs de ses disciples, réunissait au début du XIV^e siècle, principalement à Narbonne, un cercle de laïques, de

²³ N. Watson, « The Making of the *Book of Margery Kempe* », *Voices in Dialogue*, *op. cit.*, p. 395-434 (p. 438) ; L. Olson, « Reading, Writing, and Relationships in Dialogue », *id.*, p. 1-30.

²⁴ *Le livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Âge*, trad. Louise Magdinier, Paris, Cerf, 1989, p. 65.

²⁵ Voir S. S. Poor, *Mechtilde of Magdeburg and Her Book. Gender and the Making of Textual Authority*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 93-95.

²⁶ *Id.*, p. 93-94.

²⁷ E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, p. 351.

béguins et de béguines²⁸. Après sa mort, un culte se forma autour de sa tombe où accouraient les fidèles et où se diffusaient ses œuvres traduites en vernaculaire ou simplifiées et abrégées²⁹. On se rassemble en petits cénaclés, souvent dans les demeures privées, autour de ceux qui peuvent lire pour commenter ses œuvres, en particulier les adaptations rédigées en langue romane de sa *Lectura super Apocalipsim* et de brefs traités en occitan inspirés des sermons qu'il avait donnés à Narbonne³⁰. Les femmes s'adonnaient en commun à des activités de couture et de broderie, ce qui leur offrait un cadre propice aux conversations sur des sujets religieux³¹. À l'accusation qui leur est faite de prêcher, ces béguins répondent qu'ils ne font que parler de Dieu. Leurs dépositions au tribunal de l'inquisition montrent bien comment se fait la transmission des connaissances et la discussion des idées³². L'une des figures d'autorité reconnue parmi ces cercles de béguins dans la mouvance d'Olieu fut la béguine Prous Boneta, qui eut des visions apocalyptiques dont les premières survinrent dans l'église des franciscains de Montpellier, le jour du jeudi saint de 1321³³. Parmi ces communautés de lecture aux franges de l'hérésie ou considérées comme hérétiques, en partie du fait de leur capacité de s'appropriier des connaissances indépendamment des structures hiérarchiques, on peut mentionner les Frères du Libre Esprit et les Lollards en Angleterre. Ces derniers, pour qui tout laïc peut prêcher, organisaient des réunions dans des maisons privées ou des écoles où l'on faisait la lecture de livres accompagnée d'un enseignement oral³⁴.

Les vies de saints

Dans les procédures d'accès de l'ensemble des fidèles au dogme, il faut accorder une attention particulière aux vies de saints qui leur présentent les destins de figures héroïques à admirer³⁵. L'importance de ce corpus hagiographique permet

²⁸ Voir G. Larguier, « Autour de Pierre de Jean Olivi. Narbonne et le Narbonnais, fin XIII^e-début XIV^e siècle », *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, éd. A. Boureau et S. Piron, Paris, Vrin, 1999, p. 265-276 et J.-L. Biget, « Culture et rayonnement de Pierre Déjean-Olieu en Languedoc au début du XIV^e siècle », *id.*, p. 277-308.

²⁹ L. A. Burnham, « *So Great a Light, so Great a Smoke* ». *The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, p. 62-65.

³⁰ R. Manselli, « Les opuscules spirituels de Pierre-Jean Olivi et la piété des béguins de langue d'Oc », *Cahiers de Fanjeaux. La religion populaire en Languedoc du XIII^e à la moitié du XIV^e siècle*, Toulouse, Privat, 11, 1976, p. 187-201. L. Burnham mentionne un certain Raimon qui savait lire et faisait la lecture à voix haute à sa femme et à ses compagnons d'une copie en occitan du commentaire d'Olieu sur l'*Apocalypse* qu'il possédait (*The Beguin Heretics of Languedoc, op. cit.* p. 60).

³¹ *Ibid.*, p. 147.

³² R. Manselli, *Spirituels et béguins du Midi*, Toulouse, Privat, 1989, p. 6-37.

³³ L. A. Burnham, « The Visionary Authority of Na Prous Boneta », *Pierre de Jean Olivi, op. cit.*, p. 319-339.

³⁴ S. Forde, « La prédication, les Lollards et les laïcs (diocèse de Norwich, 1428-1429) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 93, 1998, p. 457-478.

³⁵ P. Johnson et B. Cazelles, '*Le vain siècle guerpir*'. *A Literary Approach to Sainthood through Old French Hagiography of the Twelfth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979, p. 20.

de penser que tout le monde a pu avoir accès sous une forme ou une autre à ces récits de vie exemplaires : destinés à une diversité de publics, ils servaient à la prédication et à la lecture³⁶. À partir du XIII^e siècle, qui constitue l'apogée des vies de saints en vernaculaire, le genre a contribué à introduire auprès des fidèles les données essentielles de la culture ecclésiastique jusque là surtout véhiculée en latin³⁷. Les traductions de légendaires se multiplient, notamment de la *Légende dorée*, et certaines vies, comme celle de sainte Marguerite, la patronne des femmes en couches, n'ont cessé d'être diffusées, jusqu'à circuler parmi les livres de la Bibliothèque bleue de Troyes³⁸. Au Nord de la France et en Flandre, les légendaires en prose servent à l'édification des béguines de même qu'ils ont l'effet d'instruments de recrutement³⁹. La vie de Dauphine de Puimichel montre le rôle qu'a joué la lecture de vies de saints dans le parcours spirituel de la mystique et de son mari Auzias. Dans la vocation de Dauphine, le récit qui lui a été fait par une de ses suivantes, Sibille de Puget, qui devint moniale, de celles de Sainte Cécile et de Valérien son époux, des saintes Agnès et Agathe, de saint Alexis, fut déterminante⁴⁰. Mariée contre son gré, elle obtint de son mari Auzias, qui ne savait pas lire, qu'il accepte de s'engager avec elle dans un mariage chaste, par la lecture qu'elle lui faisait la nuit des vies de ces saints et des vies des Pères jusqu'à ce qu'il tombe de sommeil. Il faut noter toutefois que son accès aux textes ne se limitait pas aux vies de saints puisqu'elle lui lisait aussi la Bible et des commentaires, les homélies de saint Grégoire, le *Soliloque* de saint Augustin et d'autres livres dévots⁴¹.

Cette interaction entre lecture et oralité, telle qu'on la constate dans l'expérience de Dauphine de Puimichel, peut s'extrapoler à l'ensemble de l'activité hagiographique vernaculaire. Des activités liturgiques de pèlerinage et de célébration qui entourent le culte des saints, les documents écrits ne constituent qu'une partie. Le public qui assiste à ces manifestations est le plus souvent introduit à ces figures saintes et aux textes qui les célèbrent par la performance orale⁴². Depuis la *Séquence de sainte Eulalie* qui se chantait dans la liturgie de célébration de la fête de la sainte, et les *Vies de saint Léger* et de *Saint Alexis*, la production

³⁶ T. J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 14. On sait que Pierre Valdès s'est converti en écoutant un jongleur chanter la *Vie de saint Alexis*.

³⁷ B. Cazelles, *Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan Paulus et quelques vies des XII^e et XIII^e siècles*, Genève, Droz, 1982, p. 186-187, qui note que ce passage du domaine théologique au domaine public constitue un compromis de la part de l'Église.

³⁸ J.-P. Perrot, « Hagiographie médiévale. La vie de saint : lettre morte, récit de vie », *Cahiers de littérature orale*, 41, 1997, p. 37-57 (p. 38).

³⁹ B. Cazelles, *Le corps de sainteté*, op. cit. p. 15 ; D. Robertson, *The Medieval Saints' Lives. Spiritual Renewal and Old French Literature*, Lexington, French Forum Publishers, 1995, p. 13.

⁴⁰ P. J. Cambell, *Vies occitanes de Saint Auzias et de Sainte Dauphine*, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1963, p. 135 ; noter aussi l'enseignement prodigué par le frère mineur Philippe de Riez.

⁴¹ *Id.*, p. 147, 201.

⁴² B. Cazelles, *Le corps de sainteté*, op. cit. p. 14-15 et *id.*, *The Lady as Saint. A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991, p. 4-6.

hagiographique en vernaculaire, tout en possédant un caractère dévotionnel, a aussi pour vocation de toucher émotionnellement un public d'*illiterati*⁴³.

Complexité des relations au livre et à la lecture

À partir du XIV^e siècle, on note dans toute l'Europe le développement d'une littérature religieuse en vernaculaire destinée aux femmes, commanditée, achetée ou même écrite et traduite par elles, généralement dans le contexte des relations qu'elles entretenaient avec les ordres mendiants et prêcheurs⁴⁴. On constate une interpénétration entre culture profane et culture religieuse : les manuscrits peuvent regrouper romans courtois et textes de dévotion, les élans mystiques emprunter au vocabulaire de la *fine amor* et la symbolique courtoise s'imprégner de spiritualité⁴⁵. Le clivage des langues n'est pas lui non plus radical. Des prières en latin qui figuraient dans les ouvrages de dévotion destinés au public laïque étaient apprises phonétiquement et récitées comme un exercice de dévotion, leur pouvoir ne dépendant pas de la compréhension qu'on pouvait en avoir⁴⁶. Felipa Porcelet a émaillé sa rédaction de la *Vita* de Douceline de Digne de citations latines venant des Psaumes, témoignage sur lequel on reviendra, du rôle joué par la liturgie dans la transmission de certaines notions et de la langue qui les véhiculait⁴⁷. Dans son étude sur l'impact des livres dans les couvents en Angleterre, David Bell distingue quatre niveaux de compétence par rapport au latin : la capacité de lire un texte sans le comprendre, celle de lire et comprendre un texte liturgique connu, de lire et comprendre des textes moins usuels et enfin de composer et écrire son propre texte⁴⁸.

Il faut surtout prendre conscience de la dimension globale de l'expérience de lecture, activité d'échange certes comme nous venons de le voir, et dont l'impact fait appel à toute une gamme de données visuelles, liturgiques, mémorielles. Dans ses *Révélations*, Constance utilise, on s'en souvient, le verbe « voir » pour désigner son contact avec le *Livre des Révélations* dont la lecture lui est faite. On peut comprendre qu'elle observait et absorbait le contenu des illustrations tandis que le frère mendiant lisait le texte et commentait à la fois texte et images, qu'elle s'imprégnait de l'énergie des lettres sur la page du parchemin. On constate une semblable relation à la matière même du texte écrit chez Brigitte de Suède. Elle explique que le fait de voir un livre lui suffisait, qu'il n'était pas nécessaire de le lire

⁴³ J.-P. Perrot, « Hagiographie médiévale », art. cit., p. 40.

⁴⁴ K. Gill, « Women and the Production of Religious Literature in the Vernacular », art. cit., p. 66.

⁴⁵ Sur la « mystique courtoise », voir B. Newman, « La mystique courtoise : Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love », *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Literature and Religion*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 137-167.

⁴⁶ C. A. Grisé, « Continental Women and the Textual Relics of Prayers in Late-Medieval England », art. cit., p. 167.

⁴⁷ Sur une certaine connaissance du latin acquise par l'assistance à l'office dominical et la mémorisation de ce qu'on a entendu, voir S. Penketh, « Women and Books of Hours », *Women and the Book, op. cit.*, p. 266-280 (p. 270).

⁴⁸ D. Bell, *What Nuns Read: Books and Libraries in Medieval English Nunneries*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1995, p. 60.

car chaque mot lui parlait, traduisant directement la voix de Dieu⁴⁹. Voir et écouter appartiennent à la même expérience globale : l'exemple des versions versifiées de l'*Apocalypse* en français, destinées tout autant aux laïques qu'aux clercs, montre comment le texte passait par la voix pour faciliter la mémorisation par sa structure métrique⁵⁰.

Les récits de vies et d'expériences mystiques de saintes femmes

L'imposant corpus de récits de vies de femmes pieuses et de comptes rendus de leur expérience mystique mérite une attention particulière par le rôle qu'ont joué ces textes dans l'appropriation et la transmission d'une compétence théologique qui leur est propre. On observe, à partir des écrits de Hildegarde de Bingen, puis des textes qui émanent des groupes de béguines de Belgique, le développement de réseaux qui permettent à ces textes de circuler⁵¹. Encore une fois, ceux-ci ont été conçus et circulent sur un mode qui prend en compte l'oralité : échanges de conseils ou de déclarations lors d'expériences d'extase avec le directeur spirituel et le confesseur, mais aussi avec une autre religieuse ou une femme pieuse dans le cas des béguines.

La figure qui sert de point de départ à ce réseau est donc Hildegarde de Bingen, tout d'abord parce que le type d'association qu'elle a eue avec son partenaire spirituel et secrétaire Volmar a servi de prototype pour la presque totalité des femmes qui ont voulu par la suite rendre compte de leur expérience. Par son abondante correspondance, on connaît l'impact qu'elle a eu sur les abbesses de couvents qui la consultaient en Allemagne ou au Pays-Bas. Guibert de Gembloux, son secrétaire de 1177 à la mort d'Hildegarde, qui avait commencé à rédiger sa biographie, la *Vita Sancta Hildegardis*, alors qu'il était abbé des abbayes de Florennes et de Gembloux près de Namur, a contribué à assurer le lien entre elle et le climat spirituel en Belgique, notamment parmi les béguines. Ces figures de femmes exceptionnelles, présentées comme des exemples sur lesquels méditer, constituaient une sorte de réseau spirituel. Marie d'Oignies joua un rôle dans la vocation de Lutgard d'Aywières qui fut également influencée dans son choix de se retirer au monastère cistercien d'Aywières par Christine de Saint-Trond. Cette dernière passa neuf ans auprès de la recluse Yvette d'Huy. D'autres liens peuvent être identifiés entre saintes femmes : entre Juliana de Mont-Cornillon, dont le nom est attaché à la fête du Saint Esprit, et sa protégée Ève de Saint-Martin, ou bien entre Ida de Nivelles et Béatrice de Nazareth, qui avait été envoyée au couvent cistercien de La Ramée pour copier des manuscrits et qu'elle avait prise sous son aile. Comme on l'a vu avec la lecture qui est faite de leurs *Vitae* à Margery Kempe, l'influence de Marie d'Oignies et de Christine de Saint-Trond s'étend au-delà de leur région. Il ne

⁴⁹ R. Krug, « Children of God », art. cit., p. 170.

⁵⁰ B. A. Pitts, « Versions of the *Apocalypse* in Medieval French Verse », *Speculum*, 58, 1983, p. 31-59 (p. 32).

⁵¹ M. Jeay et K. Garay, « 'To Promote God's Praise and her Neighbour's Salvation'. Strategies of Authorship and Readership among Mystic Women in the Later Middle Ages », *Women Writing Back / Writing Women Back. Transnational Perspectives from the Late Middle Ages to the Dawn of the Modern Era*, éd. A. Gilleir, A. C. Montoya et S. Van Dijk, *Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture*, 16, 2010, p. 23-50.

faut pas limiter leur rayonnement au texte écrit, car il y a des témoignages du fait que leur influence a pu se faire par l'intermédiaire de contacts personnels. On sait que Jacques de Vitry a rencontré François d'Assise en 1216, ce qui a pu contribuer à diffuser auprès des Franciscains le type de spiritualité qui se développait en Belgique. On peut aussi mentionner la visionnaire provençale Douceline de Digne dont le frère et conseiller spirituel Hugues, un célèbre prédicateur franciscain, avait séjourné à Paris vers 1240, juste avant qu'elle ne décide d'instituer un groupe de béguines à Hyères. Sa vie rédigée par Felipa Porcelet, qui devint elle-même béguine après son veuvage, précise bien qu'on n'avait jusqu'alors jamais entendu parler de béguines en Provence et que Douceline fut la première d'entre elles. L'influence de Marie d'Oignies et des mystiques belges est aussi attestée en Allemagne, notamment au monastère de Helfta.

Margery Kempe témoigne de l'impact de deux autres figures importantes, Élisabeth de Hongrie ou de Thuringe, qu'elle a pu connaître par la *Légende dorée*, et Brigitte de Suède. Ces vies de femmes mystiques ont joué un rôle important dans la façon dont Margery a construit son personnage de sainte femme. Elle y a trouvé des modèles et puisé la détermination qui lui a permis d'imposer sa conduite particulière en dépit des nombreuses réserves qu'elle a pu soulever. Connue pour ses accès de larmes incontrôlés et bruyants, elle a trouvé une justification à ces comportements excessifs chez ceux de Marie d'Oignies, tout aussi incontrôlés et extrêmes. Elle note que, comme elle, Marie pouvait déranger les offices et qu'Élisabeth criait d'une voix forte⁵². On peut préciser, à titre de parenthèse, le rôle de modèle qu'a pu jouer la vie d'Élisabeth pour les femmes de la période, notamment pour Isabelle, fille de Saint Louis et épouse de Thibaut de Champagne, pour qui Rutebeuf rédigea sa vie, et Élisabeth de Portugal, la petite nièce de la sainte, qui à la mort de son mari suivit son exemple et devint tertiaire franciscaine.

L'impact de Brigitte de Suède dans toute l'Europe est considérable, notamment en Angleterre où ses *Révélations* étaient tout aussi populaires auprès des laïques que des religieux. Selon Claire Sahlins, on peut tracer un lien entre Brigitte et Marie d'Oignies⁵³. Le récit par le confesseur de Brigitte, Matthias de Linköping, de la vision que Marie eut le jour de la nativité, de Jésus en train de pleurer dans son berceau et de téter la Vierge, aurait pu être à l'origine de l'épisode de grossesse mystique de la sainte. Grossesse mystique qui fut elle-même une source d'émulation pour la mystique du XIV^e siècle Dorothee de Montau, qui prétend que les mouvements de fœtus qu'elle ressentait étaient plus importants que ceux de Brigitte. Comme on l'a vu, la *Lumière fluente de la Divinité* de Mechtilde de Magdebourg a circulé grâce à Henry de Nördlingen. À la fin du Moyen Âge, des extraits de l'ouvrage de Mechtilde, ainsi que d'autres textes attribués à des saintes femmes ou relatant leur expérience mystique furent compilés dans des anthologies⁵⁴. La compilation de ce type d'anthologie se poursuit au XVI^e siècle : Mechtilde y figure à

⁵² *Le Livre de Margery Kempe, op. cit.*, p. 222

⁵³ « 'A Marvelous and Great Exultation of the Heart' : Mystical Pregnancy and Marian Devotion in Bridget of Sweden's *Revelations* », *Studies in St. Birgitta and the Brigittine Order, Analecta Cartusiana*, Salzburg, 1993, vol. I, p. 108-128 (p. 111).

⁵⁴ En Angleterre, cette littérature mystique est diffusée en latin ou traduite en anglais pour le public laïque : C. A. Grisé, « Continental Women and the Textual Relics of Prayers in Late-Medieval England », art. cit.

côté des autres religieuses de Helfta, de Hildegarde de Bingen, Élisabeth de Hongrie, Catherine de Sienne, Brigitte de Suède⁵⁵.

Le rôle de la prédication et des relations avec des conseillers spirituels

On l'a constaté dans les remarques qui précèdent, un canal essentiel d'acquisition par les femmes du savoir théologique est la prédication. L'un des premiers témoignages, et des plus remarquables, est celui de Marie d'Oignies, qui a développé une telle compétence par l'écoute assidue des sermons et sa dévotion pour les prédicateurs que Jacques de Vitry prétend avoir amélioré sa façon de prêcher grâce aux conseils qu'elle lui a prodigués. La vérité de l'anecdote importe moins que l'importance que lui accorde son auteur et son désir de la divulguer pour asseoir l'autorité acquise par la béguine. Il est certain que de la part de ce dominicain, la remarque n'est pas innocente, alors que les Frères prêcheurs ont encore à s'imposer. Il ajoute des indices qui montrent qu'il ne s'agit pas seulement de la part de ces femmes d'absorber leur prêche passivement. Jacques de Vitry donne les détails de ses discussions avec Marie et même de leurs négociations : elle désobéit à ses ordres de maintenir la modération dans ses pratiques d'ascétisme ; il la réprimande pour sa façon obsessionnelle de s'accuser de pécher pour la moindre peccadille.

Sans mentionner directement l'impact de la prédication sur Constance de Rabastens, ses *Révélations* laissent entrevoir l'effet qu'a pu avoir sur elle la puissance de la voix qui porte le sermon. Elles rendent compte du dialogue permanent entre elle et cette voix qui s'adresse à elle de façon constante pour confirmer à la visionnaire angoissée par le sentiment de son indignité qu'elle doit écrire ce qui lui est révélé, car elle a été choisie pour le faire. On est tenté d'interpréter de façon littérale le rôle que cette présence joue auprès d'elle. On se rend compte qu'elle exerce les fonctions d'une sorte de conseiller spirituel : elle l'incite à la pénitence, la rassure, lui explique ses visions, renforce sa vocation, la compare à Marie, la mère de Dieu, pour la prévenir qu'elle sera elle aussi délaissée de toute créature humaine. Les révélations se présentent ainsi comme la transposition de séances de prédication ou de conseil spirituel émanant des cercles franciscains que fréquentait Constance.

Le témoignage le plus éloquent du rôle joué par la prédication et les relations avec divers membres du clergé, dans les détails qu'elle nous donne de son parcours

⁵⁵ S. S. Poor, *Mechtild of Magdeburg and Her Book*, op. cit., p. 132 et 178 : en 1513, Lefèvre d'Étaples publie une anthologie avec des textes d'Hildegarde de Bingen, Élisabeth de Schönau, Mechtilde de Hackeborn et destinée à l'abbesse d'un couvent dédié à saint Hildegarde, afin de servir d'inspiration pour les religieuses. Sur la popularité de Catherine de Sienne en Angleterre aux XV^e et XVI^e siècles, voir C. A. Gris , « Catherine of Siena in Middle English Manuscripts Transmission, Translation, and Transformation », *Traduire au Moyen  ge. The Medieval Translator. Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*,  d. R. Voaden, R. Tixier, T. Sanchez Roura et J. R. Rytting, Turnhout, Brepols, 2003, p. 149-159. Plus généralement, pour les traductions en anglais des textes reliés aux femmes mystiques, voir D. Gray, « Mystical and Visionary Writing : Religious Narratives ; Devotional Texts ; the Eve of the Reformation », *Later Medieval English Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 270-304 (273-277).

spirituel, est celui de Margery Kempe. Elle fait tout son possible pour s'entretenir avec des ecclésiastiques et a beaucoup appris de ses échanges avec eux : « Elle citait l'Écriture qu'elle avait apprise par les sermons et ses entretiens avec les clercs »⁵⁶. L'énumération des nombreuses consultations et discussions qu'elle a pu avoir avec eux démontre de quelle façon soutenue et systématique elle s'est employée à développer ses connaissances avec la prétention non dissimulée de devenir pour eux une véritable interlocutrice. Elle fait confirmer la légitimité de ses visions par l'évêque de Lincoln qui lui conseille de les consigner par écrit et à qui elle répond qu'elle n'est pas encore prête. Elle demande à l'archevêque de Canterbury la liberté de choisir son confesseur et de communier tous les dimanches. Elle va même jusqu'à lui donner des instructions concernant les réformes à faire dans l'archevêché. Il lui confirme son soutien en dépit des rapports qui lui sont faits contre elle. Après avoir accouché de son dernier enfant, elle va à Norwich voir le curé de Saint-Étienne à la demande de Jésus, pour lui parler des secrets qu'il lui a confiés. Ce curé ne cessera pas de prendre sa défense. On lui conseille d'aller voir un frère blanc à Norwich, William Sowthfeld, qui lui confirme que son mode de vie vient de la grâce de Dieu, ce qui lui est d'un grand réconfort. Elle témoigne du soutien qu'il lui a apporté, de son réconfort moral et physique, des conseils qu'il lui a prodigués. Elle va consulter la recluse Julian de Norwich et s'entretient avec elle pendant plusieurs jours. On voit aussi un docteur en théologie qui la connaît depuis longtemps intercéder en sa faveur, car il croit en la grâce que Dieu lui apporte. Autrement dit Margery va chercher des connaissances dans ces rencontres et des appuis contre ses adversaires. Elle affirme avec insistance qu'elle s'est fait confirmer la légitimité de sa vocation et de ses expériences par des docteurs en théologie, des religieux et des séculiers.

Il s'agit bien de sa part d'échanges avec ces représentants confirmés de l'Église et non d'obéissance passive. Sa réponse à l'interrogatoire de l'archevêque d'York est révélatrice à cet égard. À l'accusation qui lui est faite de prêcher en dépit de l'interdiction de saint Paul et de dire du mal des prêtres, elle rétorque par un récit qui est de toute évidence un *exemplum* en bonne et due forme avec ses deux parties, l'histoire racontée et son commentaire :

Monsieur, avec le respect qui vous est dû, je n'ai parlé d'un prêtre qu'à titre d'exemple. On m'a raconté qu'en pensant aux souffrances de Dieu, il se perdit dans un bois pour le plus grand bien de son âme. Comme la nuit tombait et qu'il n'avait d'autre refuge, il s'arrêta, pour dormir, sous un bel abri fait en son milieu d'un splendide poirier tout en fleur, un régal pour la vue. Surgit un gros ours féroce, horrible à voir ; il secoua l'arbre dont il fit tomber toutes les fleurs qu'il dévora goulûment. Lorsqu'il eut terminé, la bête malfaisante tourna sa queue face au prêtre et les expulsa par son arrière-train⁵⁷.

À quoi elle ajoute l'explication de ce récit. Le prêtre a rencontré un homme âgé qui lui a expliqué que le poirier était lui, le prêtre, qui fleurit dans la célébration de l'office divin, mais se perd dans des activités mondaines, s'adonne à la

⁵⁶ *Le livre de Margery Kempe, op. cit.*, p. 52.

⁵⁷ *Id.*, p. 186.

gloutonnerie et aux excès, et ainsi, comme l'ours, dévore les fleurs. Elle ajoute que l'archevêque a apprécié le conte, l'a disculpée de toute accusation d'hérésie et que les gens se réjouissaient que Dieu ait ainsi donné la sagesse à cette illettrée. Le caractère trivial de l'histoire garantit l'authenticité du témoignage en ce qu'il traduit la façon dont les prédicateurs adaptaient le registre de leurs sermons au niveau réel ou supposé de leur auditoire.

Pour conclure ces remarques sur l'impact qu'a pu avoir la prédication sur la façon dont les femmes s'approprient la culture religieuse, il faut reconnaître qu'en dépit des normes qui leur interdisent de prêcher, certaines d'entre elles parviennent à exercer une activité pastorale et de conseil spirituel. Il n'est pas nécessaire de multiplier les exemples qu'offrent bien des mystiques dont la vie et les expériences ont été rapportées et publiées⁵⁸. L'exemple d'Hildegarde de Bingen, de Brigitte de Suède ou de Catherine de Sienna montre que cela peut ne pas se limiter à l'échange au sein des monastères ou entre eux, ou bien encore au dialogue personnel. L'influence de figures de béguines importantes comme Marie d'Oignies, Douceline de Digne, Mechtilde de Magdebourg témoigne également du rôle qu'elles ont pu jouer pour instruire et transmettre un savoir théologique.

Le rôle de l'image et de la liturgie

Le troisième canal par lequel les fidèles ont eu accès à ce savoir, comme nous l'a indiqué l'exemple de Constance de Rabastens, est celui de l'image, en conjonction avec les pratiques dévotionnelles et liturgiques, par l'intermédiaire du livre et de la lecture ou bien des programmes iconographiques des églises. Ses révélations illustrent clairement le lien étroit entre le contenu de ses visions et celui des chapitres du *Livre des Révélations* dont on lui fait la lecture. On sait la part qu'occupe l'illustration dans les apocalypses pour accompagner le texte, notamment celles en français, ce qui en faisait de remarquables outils pédagogiques⁵⁹.

Parallèlement aux scènes de l'*Apocalypse*, Constance a été marquée par les peintures qui recouvraient l'église Notre-Dame du Bourg, en particulier par celle qui figurait dans la chapelle Saint-Martin. L'apparition qu'elle reçoit aux environs de 1374, d'un arbre chargé de fruits surmonté d'un nuage où siègent vingt-quatre vieillards, combine les chapitres 2 et 22 de l'*Apocalypse* avec la peinture de l'Arbre de Vie de la chapelle. Le *lignum vitae* et l'image de l'arbre évoquent saint Bonaventure et l'ouvrage par lequel il a diffusé sa doctrine théologique, où elle lui sert d'outil pédagogique pour favoriser la compréhension et la mémorisation.

Si le cas de Constance ne semble pas faire de difficulté, on ne peut minimiser le fait que la portée pédagogique de l'iconographie des édifices religieux est objet de débat. Danièle Alexandre-Bidon rappelle, afin de montrer les limites de cette assertion, la phrase de Grégoire le Grand pour qui l'image est utile car elle permet aux illettrés d'apprendre en contemplant sur les murs ce qu'ils ne peuvent pas lire

⁵⁸ K. Kerby-Fulton, « When Women Preached : An Introduction to Female Homiletic, Sacramental, and Liturgical Roles in the Later Middle Ages », *Voices in Dialogue*, *op. cit.*, p. 31-55.

⁵⁹ L. Delisle et P. Meyer, *L'Apocalypse en français au XIII^e siècle (Bibl. nat. Fr. 403)*, Paris, Firmin Didot, 1901.

dans les livres⁶⁰. Elle observe que les images les plus lisibles se situent à l'extérieur des églises car à l'intérieur, il faut tenir compte de la pénombre : on ne voit bien que les parties basses, les verrières sont difficiles à lire, les retables fermés ou couverts d'un tissu. Quelles que soient les nuances qu'on peut apporter à son verdict sévère, sur le caractère tout relatif de la pénombre, sur l'absence de fresques dans les églises rurales, sa conclusion s'impose : la lecture de ces images ne peut se faire sans être accompagnée d'un enseignement. Ces nécessaires « intermédiaires culturels »⁶¹ sont ceux avec qui, comme nous l'avons vu, se fait l'accès au livre et à ses enluminures, ainsi que les prédicateurs qui s'appuient sur des peintures pour étayer leurs sermons. Des études récentes insistent sur l'interaction entre les divers média, sur la dimension à la fois pastorale et liturgique du rapport aux images. S'il faut certes tenir compte des problèmes de visibilité, il est indispensable de les situer dans le contexte de la mise en scène propre à la ritualisation liturgique. On procède au dévoilement des retables lors de célébrations qui accentuent l'aspect émotionnel de l'opération et où on éclaire particulièrement certaines sections. Ces pratiques de théâtralisation sont souvent accompagnées d'une gestuelle dont la chorégraphie précise est indiquée : agenouillement, postures de prière avec prostration, bras en croix⁶². Ces manifestations conduisent à une fusion entre liturgie et dévotion privée : si l'espace public est utilisé pour l'oraison personnelle, en retour les ouvrages de dévotion et leurs illustrations, les images servant à la méditation, font écho à la pratique liturgique. L'étude par Anne-Marie Bouché du programme iconographique du tympan de Sainte-Foy de Conques, qui s'adresse à un public mixte de moines et de pèlerins, illustre magnifiquement cette interpénétration⁶³. Son analyse s'intéresse à l'inscription incomplète qui figure sur la base horizontale de la croix : *[H]oc signum crucis erit in celo cum ...*. Facile à interpréter pour les clercs puisqu'il s'agit d'un texte liturgique connu, il est familier aussi pour les laïques car il est répété à l'occasion d'offices divers. Il est également chanté à l'occasion de la cérémonie de départ en pèlerinage : tout pèlerin de Conques a commencé son voyage avec l'écoute de ces mots. Pour saisir toute la portée de la formule, il faut tenir compte du fait qu'elle suscite, de façon condensée, toute une gamme de représentations. Elle évoque la célébration liturgique, notamment celle du départ en pèlerinage, tout en faisant référence aux passages de l'Écriture qui décrivent les derniers jours du Christ et le Jugement, et en cela, elle offre une invitation à méditer sur sa propre mort. De plus, le fait d'être associée à la mélodie sur laquelle elle était chantée confère à la formule un pouvoir émotionnel et en fait un instrument mnémotechnique efficace. Jean-Pierre Perrot attribue d'ailleurs la même portée liturgique à la *Chanson de*

⁶⁰ D. Alexandre-Bidon, « Une foi en deux ou trois dimensions ? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs », *Annales*, 53, 1998, p. 1155-90. Comment ne pas rappeler ici la *Ballade pour prier Notre-Dame* où Villon évoque sa mère en prière devant le paradis peint de l'église dont elle est paroissienne ?

⁶¹ *Id.*, p. 1159 pour cette expression.

⁶² T. Lentès, « 'As far as the Eye can See ...' : Rituals of Gazing in the Late Middle Ages », *The Mind's Eye. Art and Theological Argument in the Middle Ages*, éd. J. F. Hamburger et A.-M. Bouché, Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 360-373 (p. 362-364).

⁶³ A.-M. Bouché, « *Vox Imaginis* : Anomaly and Enigma in Romanesque Art », *The Mind's Eye*, *op. cit.*, p. 306-335.

sainte Foy de Conques⁶⁴. Il s'agirait véritablement d'un texte cérémoniel soutenu par une mélodie et destiné à être chanté au cours d'une procession qui se faisait sur un pas de danse glissé. Les pèlerins suivaient ce ballet sacré mené par un meneur de chœur, parcourant le déambulatoire de l'abbatiale selon un tracé précis et signifiant. Le pouvoir émotionnel de cette expérience de chanter le texte, de l'incorporer physiquement à travers la danse collective constitue une sorte de « littératie » spirituelle

Parallèlement, de nombreux exemples montrent comment le support que les images dévotionnelles offrent à la prière permet d'intégrer la dimension de l'oraison privée et celle de la théâtralisation collective⁶⁵. Jeffrey Hamburger l'a démontré à propos de la collection de dessins produits à l'abbaye de Sainte-Wilburge près de la ville allemande d'Eichstätt vers 1500⁶⁶. Étant donné que les sœurs n'avaient pas accès au maître-autel et participaient aux sacrements derrière des grilles, ces dessins qui représentaient les épisodes centraux de la vie du Christ et de la Vierge jouaient un rôle paraliturgique. Des témoignages, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du cadre conventuel, indiquent comment la prière ou la méditation peuvent s'accompagner d'une gestuelle qui transforme l'oraison personnelle en théâtralisation publique. La cistercienne Lukarde d'Oberweimar s'épuisait à rejouer la mort du Christ sur la croix alors que Dorothee de Montau, pour accompagner sa méditation, se livrait à une sorte de « yoga mystique », à une pantomime de la Passion. Il y a aussi Élisabeth de Spalbeek qui prétend avoir reçu les stigmates et se sert d'un panneau où est peint le Christ en croix : tantôt elle s'adresse à lui pour sa dévotion privée, tantôt elle le montre à son entourage et incarne elle-même les épisodes de la Passion⁶⁷. Margery Kempe traduit les épisodes les plus connus de la vie du Christ, ceux qu'on voit constamment reproduits dans les prédelles des nombreux retables de la période, sous forme de scènes vivantes où elle se décrit en train de jouer un rôle actif. Lorsqu'elle médite sur la Vierge, elle devient la servante de sainte Anne qui s'occupe de l'enfant ; elle se décrit portant un pichet de vin mêlé de miel et d'épices pour rendre visite à Élisabeth, la mère de saint Jean-Baptiste, ou en train de mendier pour la mère de Dieu du beau linge blanc et des langes pour envelopper Jésus lorsqu'il naîtra.

Il est certain qu'en dehors des communautés de lecture dont nous avons vu comment ces groupes permettent de nuancer l'opposition entre les illettrés et les autres, la possession d'ouvrages enluminés, notamment à la fin du Moyen Âge, celle

⁶⁴ J.-P. Perrot, « Hagiographie médiévale », art. cit.

⁶⁵ É. Palazzo distingue trois types d'images dévotionnelles : celles dont le thème, sans illustrer une prise de position sur la foi, est toutefois au cœur de la transmission de la foi ; celles qui ont un caractère dogmatique ; et les représentations d'épisodes bibliques ou hagiographiques ; « Foi et croyance au Moyen Âge. Les médiations liturgiques », *Annales*, 53, 1998, p. 1131-1154 (p. 1147).

⁶⁶ J. Hamburger, *Peindre au couvent. La culture visuelle d'un couvent médiéval*, Paris, Gérard Monfort, 2000, p. 9 et 41.

⁶⁷ J. Hamburger, *Peindre au couvent, op. cit.*, p. 59-60 : il reprend à Richard Kieckhefer l'expression de « yoga mystique » ; Walter Simons and Joanna E. Ziegler, « Phenomenal Religion in the Thirteenth Century and its Image: Elisabeth of Spalbeek and the Passion Cult », dans W. J. Sheils et D. Woods, *Women in the Church*, Oxford, Blackwell, 1990, p. 117-126 (p. 124).

de livres d'heures, reste l'apanage d'une élite aisée. Dans les milieux bourgeois urbains se répand l'habitude de posséder des objets de la vie quotidienne à caractère dévotionnel utilisés comme support de motifs et de textes pieux, tels que des poupées à motif religieux en céramique, en bois ou en carton bouilli ou des pions historiés pour le jeu de trictrac⁶⁸.

Si les *Révélations* de Marie Robine sont un écho de l'enseignement qu'elle a pu recevoir, le texte de ses visions porte aussi la trace du rôle qu'a pu jouer la liturgie, sans doute particulièrement théâtralisée, dans le contexte avignonnais. Les comptes rendus qu'elle en fait se présentent comme des spectacles dramatisés prenant place dans des décors décrits avec précision et où interviennent et dialoguent des personnages. Un passage de la 11^e vision commence ainsi : *postea sequebatur misterium magnum passionis domini nostri Jhesu Christi*. La description qui suit évoque une scène qui semble sortie d'un mystère, avec Jésus attaché sur un arbre dont les branches sont liées avec des cordes, que l'on frappe jusqu'à ce que jaillisse le sang recueilli par trois anges dans des vases en forme de calice. Dans quatre de ses visions, elle décrit des processions avec une précision de détails qui laisse penser qu'elle transpose les processions auxquelles elle a pu assister en Avignon, peut-être elle aussi à travers des grilles depuis son reclusoir.

Conclusion

Quels que soient les canaux par lesquels les femmes mystiques qui ne maîtrisent pas la lecture ont pu accéder au savoir en matière de religion, leur témoignage conduit à la conclusion qu'à l'instar de tout processus d'acculturation, il ne s'agit pas de leur part d'assimilation passive, mais de reformulations. Après avoir fait le tour des sources possibles des dessins dévotionnels de l'abbaye Sainte-Wilburge -les ouvrages que possédait le couvent, l'iconographie de l'abbaye, ses objets liturgiques-, Jeffrey Hamburger conclut que ces dessins font preuve, avec leur rhétorique raffinée et leurs thèmes inhabituels, « d'une inventivité préméditée et consciente d'elle-même »⁶⁹. Une constante se dégage du recueil d'études réunies sous la direction de Catherine Mooney à propos de la relation entre les mystiques et leurs directeurs spirituels, celle de l'autonomie de pensée de femmes qui négocient avec les normes culturelles, qui parfois même n'hésitent pas à les confronter. Ainsi Béatrice de Nazareth ne se conforme pas aux demandes du genre hagiographique qui attend des femmes l'extériorisation, la somatisation de l'expérience spirituelle⁷⁰. L'image que projette d'elle-même Catherine de Sienne diffère de celle que présente le rédacteur de sa *Vita*, le dominicain Raymond de Capoue. Alors qu'il s'intéresse aux expériences corporelles de la sainte, à son anorexie, à ses stigmates et à ses visions pour établir sa sainteté et son culte, elle préfère se représenter en femme

⁶⁸ D. Alexandre-Bidon, « Une foi en deux ou trois dimensions... », art. cit., p. 1182-87, qui mentionne aussi que la durée de certaines recettes était calculée sur celle de certaines prières.

⁶⁹ *Id.*, p. 18.

⁷⁰ A. Hollywood, « Inside out. Beatrice of Nazareth and Her Hagiographer », C. M. Mooney, *Gendered Voices. Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 78-98 (p. 94).

d'action qui agit pour ramener la paix dans l'Église⁷¹. Le cas de Margery Kempe est sans doute l'un des plus convaincants, avec son refus de se soumettre à une autorité ecclésiastique qui ne correspond pas à ses façons de voir⁷². Elle montre également que le manque d'éducation et une relative ignorance pouvaient permettre de s'assurer une certaine liberté. Le tragique parcours de Marguerite Porete témoigne à la fois du refus de s'inféoder à l'autorité des clercs dans sa volonté d'affirmer sa doctrine personnelle et la conscience qu'avaient ces derniers de l'impossibilité de contrôler la capacité d'exégèse des fidèles, notamment des femmes.

Madeleine Jeay
Mc Masters University (Canada)

⁷¹ K. Scott, « Mystical Death, Bodily Death. Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God », *id.*, p. 136-167.

⁷² *Le livre de Margery Kempe, op. cit.*, p. 87. Voir aussi Mechtilde de Magdebourg qui dénonce les défauts de la hiérarchie ecclésiastique, sans toutefois la remettre en question : Mechtilde de Magdebourg, *La lumière fluente de la Divinité*, trad. W. Verlaquet, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 6.