

Qui sont les femmes religieuses médiévales? L'esquive identitaire de la féminité, du symbole au stéréotype

Who are the religious medieval women? The sidestepping of the feminine identity: from symbol to stereotype

Alice Lamy

Paris-Sorbonne, Paris IV (Francia)
Lamy.alice@free.fr

Recibido el 6 de febrero de 2015
Aceptado el 30 de abril de 2015
BIBLID [1134-6396(2016)23:1; 171-191]

RESUMEN

La question identitaire des femmes au Moyen Âge, visionnaires, prophétesses ou mystiques, fait l'objet de nombreuses études actuelles, précieuses et pertinentes. Pourtant, ces femmes demeurent insaisissables, car leur féminité, si elle peut clairement s'inscrire et être stigmatisée dans un contexte culturel dominé par les hommes, appelle à un constant dépassement de ce statut social, pour faire du genre un critère secondaire, à exploiter plus subtilement. Notre étude se propose de montrer que les femmes religieuses médiévales ont procédé à une esquive identitaire et se sont effacées derrière leurs aspirations et leurs écrits spirituels. Leur féminité s'est ainsi dérobée, pour mieux s'imposer au-delà des genres, en s'appuyant sur les modèles sociaux masculins, par l'usage topique des allégories littéraires et des symboles de la théologie féminine, par leur transmission stéréotypée des messages bibliques.

Mots clés: Religieuses médiévales. Modèle masculin. Mystique. Symbole. Stéréotype prophétique.

ABSTRACT

The question of medieval women's identity, such as visionaries and mystical seers, has been studied in many precious and pertinent ways. These women however remain elusive because their femininity, although it can be patently identified through a cultural masculine framework, calls to overtaking this social status, in order to put gender into new and secondary perspectives. In this paper, we aim to show how religious medieval women sidestepped our feminine identity and faded into the background beside their spiritual aspirations and writings. Their femininity shirked in order to impose itself further genders, in basing on masculine social patterns, in using topic literaries allegories and symbols of feminine theology, through stereotyped transmission of biblical doctrine.

Key words: Medieval religious. Male model. Mystical. Symbol. Prophetic stereotype.

SOMMAIRE

1.—Introduction. 2.—Esquive identitaire et coopération socio-religieuse des genres: la féminité et son modèle masculin d'intégration. 3.—Esquive identitaire et allégories féminines dans les écrits mystiques: la féminité comme image symbolique. 3.1.—Féminité bénédictine et symbole de vie universel: Incarnation, contenance, maternité. 3.2.—L'érotisme allégorique de l'âme-femme béguinale et son influence sur la mystique rhénane. 4.—Esquive identitaire et stéréotype: la féminité, genre universel. 4.1.—Métaphysique du genre. 4.2.—Au-delà du genre, vers le stéréotype hiératique: l'âme anéantie des béguines et la femme-prophète des bénédictines. 5.—Conclusion. 6.—References Bibliographiques.

1.—Introduction

L'étude identitaire des femmes religieuses médiévales¹ est une tâche délicate pour le chercheur. L'indéfinissable et le non-être occupent d'abord une part

1. L'occident médiéval, dès le VII^e siècle, en Italie, en Angleterre et en Irlande, puis surtout dans le nord de la France à Cambrai, en Belgique et en Allemagne, les couvents et les monastères forment des univers spirituels constituant des foyers d'émergence de hautes figures de la spiritualité féminine. Hildegarde de Bingen, en particulier, première abbesse bénédictine célèbre du XI^e siècle dans un couvent des bords du Rhin, constitue un premier exemple de ces femmes au destin remarquable: elle exerce un rayonnement politique, spirituel et scientifique unique à son époque. Hildegarde, comme Elisabeth de Schönau, oblate bénédictine, mais aussi Herrade de Landsberg (ca 1125-1195), abbesse du couvent de Hohenbourg. Ces figures spirituelles doivent être distinguées des béguines du XIII^e siècle (pour les plus connues, Hadewijch d'Anvers, Béatrice de Nazareth, prieure cistercienne, Mechthilde de Magdebourg et Marguerite Porète). Alors que les bénédictines, comme Hildegarde, cultivent une conception hiérarchique de la vie conventuelle comme reflet de l'ordre cosmique et qu'elles luttent contre toute forme d'hérésie, les béguines se regroupent en ermitage plus informel et marginal, hors d'une reconnaissance officielle de l'Église. Tandis que la mystique des bénédictines consiste en des visions prophétiques traditionnelles appartenant à la littérature biblique, écrites de façon méthodique et didactique, comme dans les œuvres de Hildegarde, où l'âme contemple Dieu pour devenir semblable à lui, certaines béguines, hormis Marguerite Porète, (Sainte Lutgarde de Tongres, Christine l'Admirable, Yvette de Huy,) manifestent une intensité plus prononcée dans l'expression de leur goût spirituel et leur extase par des manifestations corporelles. Les béguines, sans rejeter l'incarnation, voient l'âme se fondre en Dieu sans intermédiaire, pour devenir ce qu'il est. Dans l'œuvre bénédictine, il n'y a pas de débordement ou de rapport affectif et amoureux à Dieu, plus typiques des écrits béguinaux. Notre étude portera sur la question identitaire des femmes religieuses dans leurs différences et développera ponctuellement l'exemple de telle bénédictine ou de telle béguine, qui nous semble représentative de leur communauté. Pour une bibliographie d'approche sur ces distinctions: FIELD, Sean L., LERNER, Robert E. et PIRON, Sylvain (eds.): *Marguerite Porete et le «Miroir des simples âmes»: perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris, Vrin, 2013. LETT, Didier: *Hommes et femmes au Moyen âge: histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*. Paris, A. Colin, 2013. VANDENBROUCKE, François: *La spiritualité du Moyen Âge*. Paris, Cerf, 2011. SARTORI, Eric: *Histoire des femmes scientifiques, de l'Antiquité au XX^e siècle: les filles d'Hypatie*. Paris, Plon, 2006. HAVERKAMP, Claus-Peter:

essentielle de la problématique identitaire en général. Entre unité et pluralité, l'identité se doit d'ordonner un ensemble de qualités accidentelles, pour les attribuer à la singularité d'un individu ou justifier son appartenance à une communauté de genre, ethnique, sociale, culturelle ou religieuse. Le travail identitaire délimite l'altérité, il constitue un état continu de crise qui s'oblige à définir ce que tel individu est ou n'est pas. Dès lors, l'affirmation identitaire «ce que je suis» est indissociable de la quête perpétuellement en cours du «Qui suis-je?». L'identité des humains est mouvante et inachevée, à l'image de leur contingence et de leur devenir. Les attentats terroristes² qui ont récemment ensanglanté la France soulignent, tout à la fois dans leurs conséquences géopolitiques et morales, l'importance symbolique et la friabilité de l'identité, surgie de la réaction solidaire des personnes, victimes et bourreaux, brandissant, en blocs opposés, leurs croyances, exaltant leur liberté d'expression, révélant leur appartenance à un territoire, une collectivité, une civilisation, au Bien ou au Mal. Cependant, toute identité affichée collectivement n'en reste pas moins toujours travaillée conjointement par la porosité individuelle de la relation à autrui, les effets de soi sur l'autre, les multiples représentations de soi face aux autres: est-elle héritée, authentiquement assumée, choisie et personnelle, constante, stratégique et unifante, construite ou projetée? Ces questions se posent aussi pour étudier l'identité des femmes du Moyen Âge et invitent à envisager la multiplicité des points de vue, qui tentent de la fédérer comme un permanent élan de réinvention, au risque de son effacement.

Alors que les bénédictines puis les béguines présentent des critères forts de distinction et de caractérisation étudiés par la communauté scientifique, tels que la féminité, dans un monde dominé par l'autorité absolue des hommes, tels que la marginalité de l'ermitage pour certaines et l'expérience d'épisodes mystiques traduisant, sous forme de nombreux écrits spirituels typiques, leurs visions de Dieu, ces femmes-écrivains pratiquent en leur temps, au contraire l'esquive identitaire, de façon peut-être involontaire mais persistante et échappent au critère du genre comme repère normé de leur identification.

Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13-19 September 1998, Bingen am Rhein. Mayence, 2000. BERTINI, Ferruccio: *Les femmes au Moyen Âge.* Paris, Hachette, 1997. GOZIER, André: *Béguine, écrivain et mystique: portrait et textes de Hadewijch d'Anvers (XIII^e siècle).* Montrouge, Nouvelle Cité, 1994. ACKLIN ZIMMERMANN, Béatrice: *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter.* Freiburg, Universitätsverlag, 1994. *Eadem: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter.* Köln, Böhlau Verlag, 1988. DINZELBACHER Peter et BAUER, Dieter R. (eds.): *Frauenmystik im Mittelalter.* Stuttgart, Schwabenverlag, 1985. DRONKE, Peter: *Women writers of the Middle Ages.* Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

2. Attentats des mercredi 7 et vendredi 9 janvier 2015 à Paris, contre des policiers, des journalistes, des dessinateurs et des croyants de confession juive.

Notre étude souhaiterait mettre en évidence cette béance identitaire des *mulieres religiosae*, dont les comportements sociaux et intellectuels se sont totalement appuyés sur les modèles d'intégration sociale masculine, pour finalement transcender la notion de genre féminin, de son déterminisme anatomique et ses conditionnements culturels jusqu'au plus haut niveau de la spiritualité. Elles ont ainsi fait du genre un critère moins évident et plus relatif pour définir leur identité.

Nous soulignerons tout d'abord que ces femmes, au cœur même d'une volonté sans faille de vivre leurs missions spirituelles, bien loin de revendiquer leur féminité, ont construit prioritairement leur reconnaissance sociale, en multipliant les coopérations avec les hommes et en exerçant une influence profonde sur leur pensée théologique, pour participer aux affaires urbaines et politiques, développer leurs communautés et leurs écrits typiques et originaux: cette esquivité identitaire leur a ainsi permis de devenir des figures incontournables de leur temps et de s'approprier une érudition solide et innovante.

Dans un second temps, nous montrerons que ces femmes, dans leurs écrits littéraires, expriment ouvertement les différences entre les hommes et les femmes et s'effacent derrière l'expression allégorique de figures divinisées fortes, pour exalter la complémentarité des sexes et la valeur métaphysique et universelle d'un genre unifié par Dieu, à l'origine de sa création. L'esquivité identitaire se produit ainsi, par recours aux symboles religieux et littéraires, afin de susciter l'admiration de la beauté et de la totalité du monde créé.

Nous soulignerons enfin un troisième et dernier trait de leur esquivité identitaire, qui consiste à fusionner la dimension personnelle et genrée de leur être, avec leur fonction mystique officielle d'instruments divins, qui tendent à les faire disparaître, au plus intime de leurs âmes, en Dieu lui-même (les béguines) ou dans des représentations bibliques stéréotypées de prophétesses (les bénédictines).

2.—*Esquivité identitaire et coopération socio-religieuse des genres: la féminité et son modèle masculin d'intégration*

À l'époque des croisades et de la montée en puissance des savoirs scolastiques universitaires, dans un monde où les femmes doivent affronter les interdits de se mêler de théologie et la répression, la domination religieuse, intellectuelle et politique masculine, fournit un premier critère d'identité sociale, une norme évidente et une référence omniprésente, pour étudier et comparer ces femmes entre elles, et mesurer précisément leur degré de culture, d'appartenance communautaire, de savoirs, d'autorité et d'autonomie. En étudiant de façon toujours plus approfondie les nuances relatives aux fonctions et aux parcours de ces femmes, les chercheurs ont déconstruit toutes les représentations d'infériorité

de leur identité féminine³: ce faisant, ils ont mis en valeur les liens de coopération efficaces entre ces religieuses et ces hommes et fait du genre, moins un critère d'identification pour approfondir la connaissance de ces femmes, qu'un espace identitaire solidaire, traversant et partagé, où les femmes acquièrent un rayonnement solide grâce à l'organisation sociale et intellectuelle des hommes. Dès lors, leur féminité spirituelle, leur marginalité sociale ponctuelle, leur culture scolaire, demeurent des indicateurs scientifiques solides, mais plutôt secondaires, pour définir l'identité profonde de ces femmes.

Le statut social, scientifique et théologique de la femme et la question du genre, dans l'œuvre et la représentation d'Hildegarde en particulier, constituent le fil rouge de nombreuses études françaises et anglo-saxonnes⁴ et ont permis, chez l'abbesse bénédictine mais aussi chez les béguines, de lutter contre les préjugés sur la prétendue faiblesse de leurs savoirs ou sur leur marginalité, pour faire resurgir la dynamique culturelle de leurs actions et leurs apports spirituels et intellectuels. La forte intégration socio-religieuse d'Hildegarde dans l'Ordre bénédictin et le rôle conservateur et de garant qu'elle a pu occuper en formant de jeunes nobles dans son couvent tranchent, certes, avec les situations religieuses, sociales et économiques plus précaires de certaines béguines aux siècles suivants, qui, faute de dots suffisantes ou de quartiers de noblesse, sans reconnaissance des ordres religieux qui leur refusent la construction de

3. FIERRO, Nancy: *Hildegard of Bingen and her vision of the feminine*. Kansas City, Sheed and Ward, 1994.

4. MOULINIER-BROGI, Laurence (2010): "Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Ildegarda di Bingen". En FILORAMO, Giovanni et BOESCH GAJANO, Sofia (eds.): *Storia della direzione spirituale, II. L'età medievale*. Brescia, Morcelliana, pp. 185-204. *Eadem* (2009): "Aspects de la maternité selon Hildegarde de Bingen (1098-1179)". En *La madre/The mother*. Florence, Sismel Edizioni del Galluzzo, pp. 215-234 (Micrologus XVII). "Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen". *Storia delle donne*, 1 (2005) 139-157. "Le corps des jeunes filles dans les traités médicaux du Moyen Age". En HUET, Valérie, BRUIT ZAIDMAN, Louise, HOUBRE, Gabrielle, KLAPISCH-ZUBER, Christiane et SCHMITT-PANTEL, Pauline (eds.): *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Perrin, 2001, pp. 80-109. CADDEN, Joan: *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. *Eadem*: "It takes all kinds : Sexuality and gender differences in Hildegard of Bingen's 'Book of compound medicine'", *Traditio*, XL (1984) 149-174. GUGENHEIM, Sylvain: "La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegarde de Bingen", *Revue Mabillon* (1991/2) 99-118. ALLEN, Prudence: "Hildegard of Bingen's Philosophy of Sex Identity", *Thought*, 64 (254) (1989) 321-41. EPINAY-BURGARD, Georgette et ZUM-BRUNN, Emilie (eds.): *Femmes troubadours de Dieu*. Turnhout, Brepols, 1988. PEREIRA, Michela: "Maternità e sessualità femminile in Ildegarda di Bingen: proposte di lettura". *Quaderni storici*, 44 (1980) 564-579. MAC LEAN, Ian: *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge, Cambridge University, 1980. SCHOLZ, Bernard W.: "Hildegard of Bingen on the Nature of Woman", *The American Benedictine Review*, t. 31 (1980) 361-383.

couvents féminins, s'adonnent à l'ermitage et à des pratiques monastiques plus informelles⁵, au plus près des messages évangéliques.

Toutes ces femmes occupent toutefois une fonction sociale à vocation polyvalente et englobante, où le dialogue avec les hommes d'église et les dirigeants politiques est constant. En ce sens, l'ouvrage en langue latine *Scivias* de Hildegarde, qui s'adresse à l'ensemble des fidèles, à qui elle veut enseigner, dans la langue académique de son temps, à connaître les voies du Seigneur, comme le synode de Trèves l'a reconnu, constitue une œuvre fondatrice. Dotée d'un rayonnement social et spirituel, elle fonctionne comme un modèle identitaire, fruit des échanges entre Hildegarde et les hommes influents. De plus, installées sur le Rupertsberg, la nouvelle communauté féminine se trouve investie d'un important rôle d'aumônerie, d'infirmerie et d'hospitalité. La portée eschatologique de leur existence singulière, élue par le dessein divin, au travers d'activités incessantes de soins médicaux, mais aussi de couture, tissage ou dentelles, de travaux de constructions architecturales élaborées, de combats politiques (Hildegarde se trouve aussi compétente en maçonnerie qu'en diplomatie dans son combat contre l'hérésie cathare en 1164) entretient les confrontations et les relations solidaires avec des hommes de renom, qui y diffusent leurs connaissances. Bernard de Clairvaux entretient une correspondance épistolaire⁶ longue et riche avec Hildegarde, autour de 1150. Hildegarde connaît une amitié forte avec Frédéric Barberousse qui la protège mais qu'elle ne ménage pas lors de son conflit avec la papauté (entre 1159 et 1176).

Plusieurs béguinages, dont l'ermitage s'appuie sur un monastère masculin⁷, deviennent des paroisses desservies par le clergé local et reçoivent de solides appuis cisterciens, norbertins, dominicains ou franciscains. Au XIV^e siècle, Henri de Nördlingen⁸ traduit en latin *Das Fliessende Licht* de Mechthilde de Magdebourg. Tauler comme Eckhart, dont le monastère dominicain n'est éloigné que de quelques kilomètres de Magdebourg, où Mechthilde finit sa vie, prêchent régulièrement auprès des béguines.

Enfin, les hommes assistent très souvent ces femmes, bénédictines et béguines, dans leurs écrits: mise à part Marguerite Porète pour la plus connue,

5. En ce sens, le destin de chacune de ses femmes est différent et parfois contrasté. Hildegarde fait l'objet d'une reconnaissance unanime et pleine de dévotion de la part des plus grands dirigeants de son temps, elle est l'objet d'une hagiographie, tandis que Marguerite de Porète, accusée d'hérésie, est brûlée vive, seule et sans appui.

6. Par exemples les lettres 1146 et 1147. LENOIR, Rebecca: *Lettres 1146-1179: textes choisis, Hildegarde de Bingen*. Grenoble, J. Million, 2007.

7. Marguerite de Porète, par exemple, évolue dans le béguinage Sainte-Elisabeth de Valenciennes, qui s'appuie sur le couvent franciscain de Valenciennes et dont le bâtiment est adossé à une école en 1267.

8. AUMANN, Jordan: *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. San Francisco, Ignatius Press, 1985.

les femmes religieuses hors d'un cadre monastique recourent à un collaborateur masculin pour rédiger leurs ouvrages spirituels, comme Hildegarde et Guibert de Gembloux (dernier secrétaire de la sainte), Elisabeth de Schönau et son frère Eckhart, Henri de Halle et Mechtilde de Magdebourg⁹.

Dès lors, par ces liens de protection et de tutelle, ces femmes acquièrent une solide culture théologique et métaphysique, qu'elles intègrent à leur doctrine et à leurs expériences spirituelles. Les abbesses du haut Moyen Âge promeuvent et enseignent les bases des savoirs de l'antiquité, le *quadrivium* (l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie) et le *trivium* (la grammaire, la dialectique, la rhétorique), tandis que les béguines tendent à perdre progressivement l'accès au travail de copistes dans les monastères. Hildegarde¹⁰ a pu croiser Thierry de Chartres lors du synode de Trêves réuni par le pape Eugène III, elle est sûrement influencée par la culture antique des quatre éléments relatifs à la santé et à l'équilibre des corps, depuis l'Antiquité (Hippocrate au IV^e siècle, Isidore de Séville au VI^e siècle) jusqu'à l'école chartraine¹¹. Hildegarde possède, de plus, des savoirs fouillés sur la pensée augustinienne¹², elle est probablement familière de Jean Duns Scot et du Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont elle connaît bien l'héritage cosmologique issu du stoïcisme, du platonisme et de la gnose influencée par l'École de Saint Victor¹³. La cosmologie et la cosmog-

9. COAKLEY, John: "Women's textual Authority and the Collaboration of Clerics". En MENNIS, Alastair J. et VOADEN, Rosalynn (eds.): *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100-c.1500*. Turnhout, Brepols, 2010, pp. 83-104. FERRANTE, Joan M.: *To the glory of her sex: women's roles in the composition of medieval texts*. Bloomington, Indiana University Press, 1997.

10. BURNETT, Charles et DRONKE, Peter (eds.): *Hildegard of Bingen: the context of her thought and art*. London, Warburg Institute, 1998. MEWS, Constant, J., 1998: "Hildegard and the Schools". En BURNETT, Charles et DRONKE, Peter (eds.): *Hildegard of Bingen : the context of her thought and art*. London, Warburg Institute, pp. 89-110.

11. GUILLAUME DE CONCHES, *Théologie et cosmologie au XII^e siècle: Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de saint-Thierry*, LEMOINE, Michel et PICARD-PARRA, Clotilde (eds.). Paris, Les Belles Lettres, 2004, *Dialogue de philosophie*, pp. 71, 75. Hildegarde semble ainsi connaître, par Guillaume ou Hermann de Carynthie, même s'il est difficile de l'attester, Pline, Dioscoride, Théophraste. HILDEGARD OF BINGEN: *Physica. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (Migne)*, MÜLLER, Irmgard, SCHULZE, Christian et NEUMANN, Sven (eds.). Hildesheim, Georg Olms, 2008. HILDEGARD VON BINGEN: *Physica, Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. HILDEBRANDT, Reiner et GLONING, Thomas (eds.), Textkritische Ausgabe. Berlin-New York, De Gruyter, 3 vols, 2010-2014.

12. GOULLET, Marie-Odile: "In vera visione vidi, in vero lumine audiui; écriture et illumination chez Hildegarde de Bingen". *Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte*, 26/1 (1999) 77-102.

13. BOYD, Taylor Coolman et COULTER, Dale, M. (eds.): *Trinity and Creation, a selection of works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*. Turnhout, Brepols, 2010.

nie du XII^e siècle, de culture platonicienne et néoplatonicienne, nourrissent ses propres visions. Elle s'inspire aussi des courants scientifiques arabes parvenus dans l'occident latin et maîtrise la pratique de l'exégèse. Elle s'inscrit ainsi dans le besoin de son époque d'expliquer globalement l'homme et l'univers, en les situant dans le grand cycle de la Nature et dans l'Histoire du Salut. Par Augustin, elle connaît sûrement Boèce, la *Pharsale* de Lucain, le *De Natura Deorum* de Cicéron, ainsi que les commentaires bibliques sur Saint Matthieu et le commentaire de Grégoire sur Ezéchiel, les *Moralia in Job*.

La plupart des béguines, quant à elles, sans statut officiel reconnu par l'Église, se rattache à l'ordre cistercien (Saint Bernard puis Saint Thierry) et suivent la réforme de l'Ordre de Saint Benoît axé sur l'idéal de pauvreté, participant ainsi à un renouveau théologique empreint d'une certaine liberté. Même si, du XII^e au XIV^e siècle, les portes de l'Université leur sont fermées et si certains lieux de béguinages disposent de peu de livres et d'un nombre restreint de bibliothèques¹⁴, la fréquentation des ordres mendiants qui se créent au XIII^e siècle, franciscains comme dominicains, leur donnent accès à la connaissance des textes sacrés et de la théologie, à travers leurs prédications et leurs sermons en langue commune. Marguerite Porète reprend ainsi un certain nombre de points de la culture scolastique et se fait le relais d'un discours théologique produit à l'Université de Paris. Elle complète ses savoirs avec la culture religieuse des béguines, la poésie des trouvères, la littérature épique et didactique. Marguerite comme Hadewijch, qui n'ont pas eu d'hagiographie, ont d'ailleurs été uniquement connues par leurs œuvres diffusées en langue vernaculaire (flamand, allemand, français): ces dernières caractérisent ainsi, en matière de spiritualité, une forme littéraire spécifique.

Bien plus, cette culture, nourrie par les échanges avec les hommes, permet de distinguer la nature spécifique de leur mysticisme respectif: Hildegarde, influencée par l'augustinisme, nourrit une conception de la conversion de l'âme vers Dieu. Par les principales sources de références chartraines et victorines, les bénédictines conçoivent la conversion comme expression de l'amour total et charnel, trinitaire et parfait. L'âme, au sommet de sa vision, devient semblable à Dieu. De saint Bernard¹⁵, docteur cistercien durant l'âge d'or de la vie monastique, Elisabeth de Schönau et Hildegarde retiennent l'humilité, l'expression du désir et de l'amour psychiques. L'amour seul garantit une unité de l'esprit avec Dieu, au sommet de la vie mystique. Du côté de l'homme, toute l'œuvre du salut consiste à restaurer l'ordre de la charité, qui fait passer de la dissemblance

14. PIRON, Sylvain: "Marguerite entre les béguines et les maîtres". En FIELD, Sean L., LERNER, Robert E. et PIRON, Sylvain (eds.): *Marguerite Porète et le "Miroir des simples âmes": perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris, Vrin, 2013, pp. 69-101.-

15. BRAGUE, Rémi: *Saint Bernard et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

à la similitude, avec le Dieu retrouvé. Hildegarde est fortement marquée par la reconnaissance de cet amour charnel envers le Christ. La chair doit pouvoir révéler la divinité aux êtres corruptibles. Dans la conversion, l'amour dissout les obstacles charnels, pour que l'âme rejoigne son créateur. Conformément aux chanoines, Hugues et Richard de Saint Victor, l'amour, ancré dans une volonté blessée par la faute originelle, retrouve dans la conversion et dans la grâce, sa pureté première. Ainsi, les bénédictines enrichissent leur culture augustinienne par la spiritualité cistercienne.

Les béguines, au contraire, plus proches des ordres mendiants, qui exercent dans le milieu scolastique universitaire, font une distinction entre philosophie, théologie et mystique. Le retour de l'âme à sa réalité originelle en Dieu est plus radical que chez Augustin: l'âme est anéantie pour devenir ce qu'est Dieu, elle est restituée comme un être incréé, non séparé, à un état incomparablement plus élevé. Mechthilde, qui vénère Albert le Grand, voit l'importance de l'amour dans son expérience de Dieu, mais aussi le rôle central de la connaissance. Cette influence dominante scolastique la conduit à se méfier de la mystique de l'inconnaissable et à envisager de façon critique le thème patristique de l'abîme de Dieu et de l'âme. Elle récuse ainsi les saints aveugles, qui aiment sans se connaître, et revendique la liberté d'un Dieu, qui peut infiniment choisir de venir ou s'éloigner des âmes.

Le genre féminin, dans ses réalités sociales les plus évidentes et les plus discriminantes, aux accents de féodalité, n'épuise donc pas l'identité sociale et personnelle des femmes religieuses médiévales. Au contraire, au contact direct avec les hommes, elles révèlent une construction identitaire des plus subtiles, par émulation et ressemblance, qui les font accéder pour certaines, au pouvoir, à l'autorité et à la domination des savoirs.

Bien plus, le partage et les échanges spirituels et philosophiques que les femmes entretiennent avec les hommes à cette époque font du genre une fonction plus symbolique que vécue, un élément distinctif d'émulation dans la pensée philosophique et métaphysique, plutôt qu'un vecteur d'oppression sociale subie. Porté dans la dimension esthétique et mystique de leurs œuvres, le genre féminin, décliné dans ses caractéristiques les plus traditionnelles, tend surtout à traduire l'universalité des gestes divins à l'endroit de ses créatures complémentaires.

3.—Esquive identitaire et allégories féminines dans les écrits mystiques: la féminité comme image symbolique

3.1.—Féminité bénédictine et symbole de vie universel: Incarnation, contenance, maternité

L'écriture exégétique des œuvres spirituelles met au jour, sur le plan biblique et symbolique, les inégalités et les spécificités des deux sexes, que les

religieuses tendent à estomper dans leur construction sociale. Dans les écrits de Hildegarde, la sphère théologique souligne constamment les rapports sociaux d'égalité, d'inégalité et de complémentarité entre l'homme et de la femme. Du point de vue hiérarchique, l'homme est soumis à Dieu et la femme, à l'homme. Avant la chute, la femme naît de l'homme comme son amour même, à qui Dieu a donné forme. Toutefois, depuis cette inégalité hiérarchique originaire, une complémentarité constante de la femme et de l'homme dans le projet divin est soulignée par Hildegarde, complémentarité qui alimente à son tour des images allégoriques et bibliques omniprésentes dans la littérature mystique. L'amour de Dieu est ainsi perçu comme un amour maternel qui donne la vie.

Chez Hildegarde¹⁶, les désignations allégoriques renvoient aux personnes trinitaires, au roi et au juge, tandis que les désignations féminines concernent plutôt les interactions de Dieu avec le cosmos, dans ce qu'ils ont de régulier, les principes d'une manifestation propre de Dieu, la prédestination du Christ, et l'entrelacs entre Dieu et le monde. Plus encore, les divinités féminines érigent les conditions ou les corollaires de l'incarnation, ce pour quoi le monde est fait. L'incarnation désigne ainsi l'événement historique majeur, dans le temps et dans la sphère de l'éternel de la divinité féminine. Les allégories de la féminité traduisent le sens de l'incarnation, toutes les qualités cardinales de la maternité, la sagesse, la théophanie, l'exemplarité, l'immanence et la synergie. La féminité symbolise la présence d'un Dieu qui s'est fait chair et exprime, sous ses multiples formes, les mystères de cette réalité de l'incarnation.

Pour l'abbesse bénédictine, l'image de la féminité concourt à figurer un monde destiné au renouvellement continu et à l'extension, jusqu'à ce que tout soit subsumé dans le corps du Christ. L'incorporation et le réceptacle féminin de la vie, aux énergies admirables, permet de contrôler les synergies par le culte de l'équilibre, que la forme-femme permet d'illustrer. C'est l'une des raisons pour laquelle Hildegarde s'est tant intéressée au corps féminin, à ses organes, jusqu'aux données les plus crues de sa sexualité et de ses unions charnelles. Elle concourt à exprimer la contenance biologique et symbolique de l'être humain, de l'être et du connaître.

Ainsi, Hildegarde elle-même est reconnue comme forme de la forme humaine à venir, un archétype de cette gestation de la connaissance divine. Le terme de "vase", à la fois précieux, fragile et adoré, est récurrent chez bon nombre de ses correspondants admiratifs, comme le moine Guibert:

16. BARTON, Julie S. et MEWS Constant (eds.): *Hildegard of Bingen and gendered theology in judaeo-christian tradition*. Clayton, Monash University, 1995. NEWMAN, Barbara: *Sister of Wisdom-Saint Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, University of California Press, 1987.

... [nous jouissons] de tes dons, par toi, nous y puisons fréquemment, puisqu'en toi, comme en un vase, ils sont infusés, ils en ruissellent et jaillissent¹⁷.

Dans son ouvrage *Scivias*¹⁸, quatorze visions de femmes¹⁹ émaillent ses écrits. Deux exemples soulignent plus particulièrement le rôle de la femme comme forme, figure de l'ordre, de l'intégralité et de la structure humaine et institutionnelle, solide et pérenne. Le premier exemple illustre la femme comme condition féconde de la connaissance pour tout le genre humain, le second exemple traduit l'image de la femme comme mémoire historique, édifice de chair, architecture religieuse et contenance des manifestations de la foi.

3.2.—L'érotisme allégorique de l'âme-femme béguinale et son influence sur la mystique rhénane

Depuis les sermons de saint Bernard sur le *Cantique des Cantiques*, la littérature béguinale applique le lyrisme érotique du texte sacré aux rapports de l'Âme avec le Verbe divin. La tradition stylistique occidentale de la mystique nuptiale, largement reprise dans les écrits des femmes visionnaires, croise la catégorie romanesque médiévale de l'amour courtois et décline les thèmes patristiques de l'abîme de Dieu et d'une âme absolument féminisée, ainsi que de leur fusion sur le registre de l'amour charnel.

Dès lors, la complémentarité érotique de Dieu et de l'âme, particulièrement présente au XIII^e siècle dans la mystique béguinale, fait significativement évoluer la pensée ultérieure des mystiques rhénans²⁰: selon cette dernière, héritière de la théologie et de la métaphysique d'Albert le Grand, la conversion et la procession du Verbe s'enracinent dans un cadre doctrinal intellectuel et spéculatif, conforme

17. *Lettres*, 102, 108. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*. VAN ACKER, Lieven: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, vols. 91-91a y b. Turnhout, Brepols, 1991/93-2001. DEROLEZ, Albert: *Guiberti Gemblacensis Epistolae*. Brepols, Turnhout 1988-1989, 2 vol. (CCCM 66 et 66A).

18. MONAT, Pierre: *Scivias, Hildegarde de Bingen*. Paris, Cerf, 1996. L'ouvrage est divisé en trois grandes sections de six, sept et treize visions chacune (L. I: les racines du salut, le Créateur, la création et l'Ancien testament, L. II: le tronc du salut et le rédempteur L. III: l'épanouissement du salut: les vertus et la construction de l'Église céleste dans l'Histoire du Salut), avec trois textes initiaux sur la nature prophétique de ces visions.

19. *Patrologia Latina*. En MIGNE, Jacques-Paul: *Patrologiae cursus completus. Series latina*, vol. 197, cols. 383-1038, *Liber Divinorum Operum*. Paris, 1882 (S. Hildegardis Abbatis-sae Opera omnia). L. I, vision IV, pp. 415-418-424, L. I, vision V, p. 433. Les autres passages où Hildegarde voit des images de femmes: L. II, vision III, pp. 453-455, L. II, vision V, pp. 475, 477, 480, L. II, vision VI, p. 541, L. III, vision XI, pp. 710-713.

20. DE LIBERA, Alain: *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris, Seuil, 1994. COGNET, Louis: *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Paris, Desclée, 1968.

à la pensée augustinienne et à la métaphysique aristotélicienne d'un Dieu comme Acte pur (*Métaphysique XII*, 7, 1072b d'Aristote), ainsi qu'aux influences néo-platoniciennes de l'âme proclusienne et plotinienne. L'introversion que l'âme doit effectuer fait d'abord appel, dans l'héritage fondamental eckhartien, à la reconnaissance de la nature intellectuelle divine et à la ressource principale de l'excellence psychique augustinienne. Bien plus, chez Albert le Grand, c'est par l'acte de connaissance, par la pratique répétée de l'activité intellectuelle, que l'homme s'achemine vers l'assimilation à Dieu comme intellect suprême.

Pour les béguines, le pouvoir de l'intellect coexiste avec le mouvement d'amour caritatif; certes, la raison instruit l'amour, mais les procédés de l'ascension, puis l'assimilation totale et radicale de l'âme vivant en Dieu, s'inscrivent dans les passions de l'Amour, et non plus dans les facultés de l'Intellect et les valeurs de la volonté. Cet ébranlement des représentations mystiques masculines s'articule autour des trois principales étapes de la conversion béguinale, l'étreinte, la course à l'Amour dans la nuit nuptiale, la radicale indistinction entre Dieu et l'âme apaisée.

La puissance de l'image allégorique de l'étreinte figure une âme brûlante de désir à l'approche du Seigneur, prête à vivre la nuit d'amour, qui conduit à l'union absolue de tout l'être avec le Tout.

Alors la plus douce va vers le plus beau dans la chambre secrète de la Divinité invisible. Là, elle trouve le lit d'amour et la couche d'amour préparée par Dieu de façon surhumaine. Ainsi parle notre Seigneur:

—Arrêtez! Dame l'Âme!

—Qu'ordonnes-tu Seigneur?

—Vous devez vous dévêtir!

—Seigneur, que doit-il m'arriver?

—Dame l'Âme, vous êtes tellement de ma nature, qu'entre vous et moi, il ne doit rien y avoir. [...] Des vertus seules que vous portez en vous par nature, vous devez éternellement prendre soin: votre noble désir et votre avidité sans fond, Dieu la remplit de sa grâce.

—Seigneur, maintenant, je suis une âme nue et toi en Toi-même, un Dieu aux superbes atouts. Notre union est la vie éternelle sans mort²¹.

Mechthilde, quant à elle, dans *La Lumière fluente de la divinité*²², dit à l'âme: Tu es une épouse plaisante sur le lit d'amour de Dieu. Hadewijch, dans sa *Lettre IX*²³, décrit encore l'âme et Dieu comme l'aimé dans l'aimé:

21. MECHTHILDE DE MAGDEBOURG: *La lumière fluente de la divinité*, VERLAGUET, Waltraud (ed.). Grenoble, J. Million, 2001. Livre I, p. 35.

22. Livre II, p. 52.

23. HADEWIJCH D'Anvers: *Les Lettres, 1220-1240, La perle de l'école rhéno-flamande*, BERNARD, P. M (ed.). Paris, Le Sarmant, 2002, p. 103.

C'est fruition commune et réciproque, bouche à bouche, cœur à cœur, corps à corps, âme à âme, une même suave essence les traverse. [...] Ils se pénètrent de sorte que chacun ne sait plus se distinguer.

Eckhart et Suso consentent à leur tour à recourir à l'image dans la montée de l'âme vers le Seigneur. Les hautes puissances de l'âme, souligne Eckhart, doivent se détacher, se dés-imager, se désimaginer d'elles-mêmes, pour se surimager, ou se surimaginer en Dieu seul. Sur le mode constant de la prosopopée, les béguines mettent en scène la quête de l'âme, réduite à sa plus simple expression d'amante exaltée. Si Eckhart envisage la conversion dans une pureté sans mélange de l'esprit et de l'intellect divin (primat noétique qui n'apparaît pas chez les béguines), l'union ne peut se goûter que dans la totale passivité de l'âme, pour qu'elle puisse être enfantée en Dieu²⁴. L'absolue réceptivité de l'âme à l'égard de Dieu lui permet en propre de s'enfanter lui-même en elle, et elle, à son tour, de s'enfanter en lui. L'enfantement a également lieu dans la génération intra-trinitaire. Grâce au dépouillement signifié par le néant de ce qui la rattache au créé, l'âme est réintroduite en la nature humaine originelle, parente de la Dêité. La réceptivité de l'âme se confond avec celle du Fils ou Verbe au sein duquel et avec lequel elle naît.

Il sembla à un homme ainsi qu'en un rêve, c'était un rêve éveillé —qu'il devint enceinte du néant, comme une femme d'un enfant et dans le néant, Dieu fut enfanté: il était le fruit du néant. Dieu fut enfanté dans le néant. [...] Lorsque l'intellect passif est devenu gros (*schwanger*) de l'intellect agent, alors il conserve et connaît les choses à l'aide de l'intellect agent [...]. Lorsque l'homme se rend complètement vacant, et que l'intellect agent se tait en lui, alors il faut que Dieu se charge de son travail et qu'il devienne lui-même le maître d'œuvre et s'engendre lui-même dans l'intellect passif²⁵.

L'âme dit ainsi, dans les *Lettres rimées* d'Hadewijch²⁶: "j'allait avec mon sang ce Dieu qui naît en moi". L'âme capable, l'âme valeureuse dans l'ascension la plus hardie, devient femme au sens spirituel du mot. Eckhart reconnaît ainsi: "le mot le plus noble que l'on puisse dire de l'âme, c'est femme²⁷".

24. ZUM-BRUNN, Emilie: "Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne". En BOSS, Gilbert: *Métaphysique, Histoire de la Philosophie, recueil d'études offert à F. Brunner*. Paris, Payot, 1981, pp. 111-117.

25. MAÏ TRE ECKHART: *L'œuvre des sermons: Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*, DE-VRIENDT, Jean (ed.), préface de VANNIER, Marie-Anne. Paris, Éditions du Cerf, 2010, prêche 71.

26. HADEWIJCH D'Anvers: *Les Lettres, 1220-1240, La perle de l'école rhéno-flamande*, BERNARD, P. M. (ed.). Paris, Le Sarmant, 2002. Lettre XVIII, p. 143.

27. Prêche 2, DW, 1, p. 27.

Les fonctions sociales de la féminité (amour marital), que font ressurgir ces *topoi* de la littérature mystique, nourrissent la dimension esthétique et philosophique du rapport au monde de ces femmes écrivains. Les relations presque caricaturales de l'homme et de la femme peuplent un univers allégorique qui tend immédiatement à dépasser ces données biologiques et ces déterminismes sociaux, pour aboutir à une ferveur universelle de la créature pour son Dieu, qu'elle veut rejoindre. Les femmes religieuses n'ont ainsi d'autre souhait que de se faire instrument impersonnel de Dieu, voix prophétiques, pour contempler la création dans l'incarnation, mais aussi avant elle, dans sa dimension métaphysique.

4.—*Esquive identitaire et stéréotype: la féminité, genre universel*

4.1.—Métaphysique du genre

L'essence du genre, dans les études antiques de biologie, se rapporte à la spermatologie et à l'embryologie. La femme et l'homme constituent une forme première et un principe de génération pour la préservation et la reproduction de l'espèce. Les genres sont ainsi des catégories ontologiques, qui sont d'abord distingués dans la réalité divine, puis incarnées dans la polarité culturelle, physique et psychologique du masculin et du féminin.

Pour questionner la relation de l'essence à une chose, la forme des hommes et des femmes est envisagée, de surcroît, dans une tradition platonicienne du genre métaphysique de l'âme, selon laquelle on distingue les formes et les corps, qui sont genrés, et les âmes, sans genre. Ces considérations resurgissent clairement jusqu'au xiv^e siècle avec Christine de Pizan²⁸. L'âme des hommes et des femmes sont bonnes et nobles mais les corps particuliers des femmes et des hommes ne sont que le simple reflet de l'idée universelle d'un homme et d'une femme. Dieu produit des âmes sans genre et éternelles dans les corps genrés et périssables. Seules les âmes sans genre sont à l'image de Dieu.

Ainsi, jusque dans l'incarnation, Dieu distingue et réunit constamment les deux sexes. L'être humain est homme ou femme physiquement, il est également homme ou femme en esprit, au point que le genre figure, de façon immémoriale, une valeur identitaire de la mutabilité interchangeable: certaines femmes saintes pouvaient être habillées comme des hommes, pour se conformer à certains ser-

28. CHRISTINE DE PIZAN: *La cité des dames*, Part. II, 8b, 651-652, MOREAU, Christine et HICKS, Éric (eds.). Paris, Stock, 1986. PAAKKINEN, Ilse: "The Metaphysics of Gender in Christine de Pizan's Thought". En MURAVYEVA, Marianna et TOIVO, Raisa, Maria: *Gender in Late Medieval and Early Modern Europ.* New York, Routledge, 2013, pp. 37-52.

vices qu'elles devront fournir comme le prêche par exemple. La composition des corps résulte d'un arrangement de la forme genrée, mais son fondement métaphysique psychique se trouve au-delà du genre. À ce titre, l'homme regarde la femme, la femme regarde l'homme en pleine égalité: malgré la chute, l'homme et la femme restent unis par le lien de la fidélité qui les joint indissolublement comme le corps et l'âme.

L'image interchangeable et l'osmose entre l'homme et la femme s'appliquent à l'image de Dieu et concourent à construire un sens caché de la féminité, indis-sociable de Dieu lui-même. Ainsi, Dieu, dans l'interprétation de la parabole de *Luc* 15,8-10 sur la drachme perdue, est comparé à cette femme qui cherche la drachme, comme l'Homme qui s'est égaré. Dieu est à la fois la charité elle-même, mais aussi le Père que la charité remplace pour accueillir le Fils prodigue retournant chez lui. Dans cette théologie de la féminité, le mâle et la femelle ne sont plus compris comme des marqueurs biologiques, même si les traits psychologiques et les rôles socio-économiques sont intensément représentatifs et restent inchangés. Ils deviennent plutôt des signifiés universels de la gloire du Dieu créateur.

En tant que représentante de la voix de Dieu, Hildegarde dit volontiers d'elle-même qu'elle est *homo simplex*²⁹ et adopte ainsi des registres de ton tout en variation, qui s'adressent aux hommes et aux femmes, mais qui les dépassent. Au-delà des convenances sociales ou des stratégies politiques, elle exerce la juste et seule voix de l'Homme et du genre humain, incorporation sonore des messages de Dieu lui-même à l'attention de ses créatures. Sa science, surtout dans ses écrits épistolaires, se fait pratique et morale, plus que spirituelle et contemplative. C'est l'action juste qui doit primer et Hildegarde entend bien hausser le ton s'il le faut pour communiquer ses injonctions ou plutôt celles de Dieu³⁰.

Le Principe divin lui-même s'adresse à ses interlocuteurs, et l'abbesse s'efface souvent dans la prosopopée elle-même, en particulier dans *Scivias*. Son âme et sa voix montent alors au firmament pour cueillir la parole divine.

29. Il est d'ailleurs notable que les traducteurs français des œuvres d'Hildegarde aient parfois des difficultés à rendre avec exactitude l'individu sexué désigné par la bénédictine. Elle emploie souvent indistinctement être humain, homme ou Homme pour désigner l'homme et la femme.

30. Jutta et Elisabeth de Schönau ont souligné la nature trop ascétique des correspondantes de Hildegarde, le départ de Richardis de Stade est la cause d'une correspondance fort courroucée de Hildegarde avec l'archevêque Hartwig de Brême. MOULINIER-BROGI, Laurence: "Hildegarde de Bingen, Chants et Lettres (choix)". En RÉGNIER-BOHLER, Danielle: *Voix de femmes au Moyen Age. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XIII^e-XIV^e siècle*. Paris, R. Laffont, 2006, pp. 77-124.

Ce n'est pas toi l'inventeur de cette vision, aucun autre homme non plus ne l'a imaginée. C'est Moi qui ai décidé de tout avant le début du Monde³¹.

4.2.—*Au-delà du genre, vers le stéréotype hiératique: l'âme anéantie des béguines et la femme-prophète des bénédictines*

L'esquive identitaire de la féminité chez les béguines trouve son dernier acte dans le passage de l'érotisme symbolique et littéraire de l'âme-femme en quête de Dieu aux aspirations de leurs expériences mystiques, où l'âme retrouve ses fondations métaphysiques et se dépouille du genre, pour achever son ascension vers son créateur. Les béguines procèdent ainsi à une double esquive, car elles n'existent pas personnellement en tant que femmes dans leurs écrits ni même dans leurs visions ou leurs aspirations mystiques. Elles délèguent leur identité à leur âme, *topos* symbolique de la féminité, puis à un être affranchi d'un genre et indépendant. Dans le *Miroir* de Marguerite Porète, le pur amour signe l'abandon de l'âme à la volonté de Dieu. Sans décrire l'ascension de l'âme vers Dieu, Marguerite dépeint en sept étapes la fresque épique d'une âme qui, malgré ses rechutes, doit s'élever à Dieu dans la paix et la sérénité pour gagner sa liberté et son renoncement d'elle-même. C'est au prix de l'épuisement de toutes ses facultés que l'âme, en anéantissant en elle tout désir de préserver sa relation amoureuse à Dieu, se libère et rejoint le créateur; l'âme n'a plus de vie propre, son espace intérieur se dissout:

Ceste Ame, dit Amour, ne sçait plus de Dieu parler, car elle est adnientie de tous ses désirs forains et de sentement de dedans³².

Les béguines, par cet anéantissement, engagent la pensée à réviser les liens entre identité et intériorité. Toute intériorité est vouée à se dissoudre, l'identité de ces femmes est, à leurs yeux mêmes, dénuée de signification, dans la mesure où leur être tout entier tend au non genre et reconnaît la seule identité qui vaut: celle qui résulte de la fusion avec le Premier Principe divin et qui traduit ses volontés. En ce sens, l'identité des béguines est un renoncement, un abandon de la nature terrestre et une désappropriation de son être singulier.

31. HILDEGARDE DE BINGEN: *Livre des œuvres divines*, Prologue, GORCEIX, Bernard (ed.). Paris, Albin Michel, 2011.

32. MARGUERITE PORETE: *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, chapitre 7, p. 26. HUOT DE LONGCHAMP, Max (ed.). Paris, A. Michel, 1997. MARGUERITE PORETE: *Le miroir des simples âmes*, GUARNIERI, Romana (Corpus Christianorum 69) (ed.). Turnhout, Brepols, 1986.

Hildegarde, de son côté aussi, se vit et se voit dans un dévouement hors d'elle-même, tout en extériorité, qui ne cultive pas l'intériorité de la personne ni la relation intime à sa féminité. Instrument de Dieu, elle tient son savoir prophétique et visionnaire d'un contexte qui la dépasse tout à fait et qu'elle revendique comme tel, de nature à la fois profondément culturelle et théologique. Ainsi, quand Hildegarde se dit ignorante³³ et sous cette appellation fréquente d'*indocta mulier*, elle procède à une esquivé identitaire quasiment stratégique, qui lui assure sa reconnaissance future de prophétesse dans un monde médiéval, où un clerc se disant inculte passe pour modeste, et où l'on jugera volontiers crédible une femme se disant ignorante. En effet, Hildegarde affirme comprendre les textes des prophètes et des évangiles sans aucun enseignement humain, exactement comme Augustin en vertu de l'illumination (*Confessions* IV, 16). Dès lors, Hildegarde use d'un sens caché de sa féminité pour laisser parler l'Esprit en elle, et il s'exprimera d'autant mieux qu'elle aura nié toute aptitude personnelle à parler: l'ignorance et l'illumination se rejoignent pour nourrir la pratique d'un genre littéraire: la prophétie biblique. L'identité de l'abbesse n'est donc pas compatible non plus avec une quelconque intériorité, comme pour les béguines, elle doit prospérer au-delà des genres, au-delà du visible. L'identité de la femme religieuse bénédictine disparaît sous le stéréotype hiératique du prophète immémorial et dans la topique visionnaire de la littérature biblique, pétrie de la culture philosophique du *Songe de Scipion*. La rigueur didactique et d'intellection d'Hildegarde dans l'écriture de ses visions, parfois dix ans après l'illumination, souligne son appartenance à une identité commune socio-culturelle, qui dépasse largement les problématiques de sa propre personne et de sa féminité. Dès lors, le choix d'une forme de sainteté qui induit celui d'une forme littéraire constitue le socle d'un stéréotype qui engloutit l'identité de la bénédictine visionnaire. Devenue Sainte de son vivant, cette femme stéréotype exerce des pouvoirs dévolus aux saints *post mortem*. Elle hérite ainsi des prophètes de l'Ancien Testament et fait effort pour mimer les gestes spirituels du personnage biblique et les correspondances avec un portrait stéréotype des évangélistes, des docteurs de l'Église et des Prophètes bibliques. Quand l'abbesse s'entend intimer l'ordre d'écrire ce qu'elle voit et entend, elle reprend une variante de l'injonction de prophétisation qui se multiplie dans les livres bibliques comme *Jérémie* 1, 17 ou *Ézéchiel* 3, 4. Hildegarde figure une prophétesse qui commente le monde sans s'émouvoir et déploie en toute extériorité les symboles visuels du mystère divin, en des termes inventifs dans le domaine visuel et verbal.

33. Par exemple, *Lettres*, 2, p. 8, au pape Eugène III, Van Acker (ed.): "moi qui fus créée seulement à partir de la côte d'Adam et qui suis inculte en choses philosophiques".

De façon analogue, Elisabeth de Schönau³⁴ fond son identité de femme écrivain dans l'étroite relation d'écriture et de promotion effectuée avec le concours de son frère Eckhert. Eckhert tente de légitimer le rôle de sa sœur comme traductrice de la volonté divine, que l'on ne s'attend pas à recevoir d'une femme. En soulignant le paradoxe selon lequel Dieu peut choisir n'importe quel réceptacle médiateur et octroyer ce droit aux femmes, il assiste sa sœur dans la construction de son identité stéréotypique de prophète, pour que son expérience soit reconnue dans sa signification universelle. Si Elisabeth utilise un langage prophétique identifié au genre masculin et soutient que l'ange qui s'adresse à elle l'encourage à agir de façon virile, Eckhert exalte plutôt la féminité comme modèle universel de précision dans les visions. Il inscrit sa sœur parmi les autres femmes qui ont joué un rôle actif en matière religieuse, pour pallier aux représentants hommes et à leur faiblesse, de sorte qu'il la promeut dans une continuité des genres et dans leur dépassement par les stéréotypes des précédents bibliques. L'esquive identitaire d'Elisabeth est ainsi construite par son frère, qui l'érige en figure visionnaire et prophétique, héritière d'une longue tradition culturelle.

5.—*Conclusion*

L'identité des femmes religieuses médiévales demeure insaisissable et n'épuise pas les nombreux objets d'études dont elles font l'objet. Leurs aspirations spirituelles sont telles que leur identité surgit constamment au moment même de leur anéantissement, dans leurs stratégies masculines de construction sociale, dans les allégories féminines les plus reconnaissables, dans les symboles de l'incarnation, dans leurs ouvrages et leurs *topoi*, en Dieu.

Vouées principalement à traduire l'inexplicable divin et son éminent cortège, la Trinité, l'Incarnation et la Rédemption, l'Eucharistie, l'Église, la Maternité de Marie, l'eschatologie, elles ne redoutent pas les déterminismes socio-culturels, les stigmates des préjugés et la vanité des stéréotypes, bien au contraire, elles les revendiquent pour statuer plus haut. Elles cultivent leur faiblesse et leur piété au-delà des genres et des rapports de force entre les deux sexes, pour les porter vers des stéréotypes plus vides encore et profonds à la fois, qui traduisent leurs voies d'ascension vers Dieu, la voix prophétique, la parole biblique, amoureuse et didactique. Elles récapitulent ainsi perpétuellement leur effacement.

Leur identité friable ici-bas dans le regard social, dans l'évidence symbolique de la théologie genrée, nourrit solidement, en arrière-garde, l'essentiel

34. MOONEY, Catherine M. et WALKER BYNUM, Caroline (eds.): *Gendered Voices: medieval saints and their interpreters*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

de l'invisible. Retirées derrière les évidences de la norme mâle, immuable et toujours arrivée, les femmes religieuses s'éclipsent pour mieux cheminer en secret. C'est alors précisément que l'Humanité croit les voir surgir au-dehors, mais, par là-même, les cherche de plus belle sur leurs territoires cachés, et procède à leur réévaluation constante, se met en quête d'une signification de leur féminité en mouvement, toujours à reconstruire et à redécouvrir. Rien ne vaut l'esquive identitaire pour susciter la curiosité et mieux se démarquer de la culture patriarcale: pourtant, ces femmes désintéressées et si peu intérieures, provoquent un renversement permanent, où la différence des deux sexes ne compte plus: l'Histoire culturelle, à l'horizon de l'unification métaphysique et théologique de la création divine, obtient leur osmose.

Qui sont les femmes religieuses médiévales? Elles sont des Livres, des Figures, des Signes. Elles sont des Hommes, qui avancent et construisent, fermentes, pour le plus grand renoncement.

6.—References Bibliographiques

Sources historiques:

- CHRISTINE DE PIZAN: *La cité des dames*, MOREAU, Christine et HICKS, Éric (eds.). Paris, Stock, 1986.
- GUILLAUME DE CONCHES: *Théologie et cosmologie au XII^e siècle: Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Guillaume de saint-Thierry, Dialogue de philosophie*, LEMOINE, Michel et PICARD-PARRA, Clotilde (eds.). Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- HADEWIJCH D'ANVERS: *Les Lettres, 1220-1240, La perle de l'école rhéno-flamande*, BERNARD, p. M (ed.). Paris, Le Sarment, 2002.
- HILDEGARDE DE BINGEN: *Livre des œuvres divines*, Prologue, GORCEIX, Bernard (ed.). Paris, Albin Michel, 2011.
- *Physica. Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca. 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der Patrologia Latina (Migne)*, MÜLLER, Irmgard, SCHULZE, Christian, et NEUMANN, Sven (eds.). Hildesheim, Georg Olms, 2008.
- *Physica, Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*. HILDEBRANDT, Reiner et GLONING, Thomas (eds.), Textkritische Ausgabe. Berlin-New York, De Gruyter, 3 vols, 2010-2014.
- MAÎTRE ECKHART: *L'œuvre des sermons: Erfurt, Paris, Strasbourg, Cologne*, DEVRIENDT, Jean (ed.), préface de VANNIER, Marie-Anne. Paris, Éditions du Cerf, 2010.
- MARGUERITE PORETE: *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, HUOT DE LONGCHAMP, Max (ed.). Paris, A. Michel, 1997.
- *Le miroir des simples âmes*, GUARNIERI, Romana (Corpus Christianorum 69) (ed.). Turnhout, Brepols, 1986.
- MECHTHILDE DE MAGDEBOURG: *La lumière fluente de la divinité*, VERLAGUET, Waltraud (ed.). Grenoble, J. Million, 2001.

Etudes:

- ACKLIN ZIMMERMANN, Béatrice: *Denkmodelle von Frauen im Mittelalter*. Freiburg, Universitätsverlag, 1994.
- *Eadem: Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*. Köln, Böhlau Verlag, 1988.
- ALLEN, Prudence: "Hildegard of Bingen's Philosophy of Sex Identity". *Thought*, 64 (254) (1989) 321-41.
- AUMANN, Jordan: *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*. San Francisco, Ignatius Press, 1985.
- BARTON, Julie S. et MEWS Constant (eds.): *Hildegard of Bingen and gendered theology in judaeo-christian tradition*. Clayton, Monash University, 1995.
- BERTINI, Ferruccio: *Les femmes au Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1997.
- BOYD, Taylor Coolman et COULTER, Dale, M. (eds.): *Trinity and Creation, a selection of works of Hugh, Richard and Adam of St Victor*. Turnhout, Brepols, 2010.
- BRAGUE, Rémi: *Saint Bernard et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- BURNETT, Charles et DRONKE, Peter (eds.): *Hildegard of Bingen : the context of her thought and art*. London, Warburg Institute, 1998.
- CADDEN, Joan: *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- "It takes all kinds : Sexuality and gender differences in Hildegard of Bingen's 'Book of compound medicine'", *Traditio*, XL (1984) 149-174.
- COAKLEY, John: "Women's textual Authority and the Collaboration of Clerics". En MENNIS, Alastair J. et VOADEN, Rosalynn (eds.): *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c.1100-c.1500*. Turnhout, Brepols, 2010, pp. 83-104.
- COGNAT, Louis: *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*. Paris, Desclée, 1968.
- DE LIBERA, Alain: *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris, Seuil, 1994.
- DEROLEZ, Albert: *Guiberti Gemblacensis Epistolae*. Brepols, Turnhout 1988-1989, 2 vol. (CCCM 66 et 66A).
- DINZELBACHER Peter et BAUER, Dieter R. (eds.): *Frauenmystik im Mittelalter*. Stuttgart, Schwabenverlag, 1985.
- DRONKE, Peter: *Women writers of the Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- EPINAY-BURGARD, Georgette et ZUM-BRUNN, Emilie (eds.): *Femmes troubadours de Dieu*. Turnhout, Brepols, 1988.
- FERRANTE, Joan M.: *To the glory of her sex: women's roles in the composition of medieval texts*. Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- FIELD, Sean L., LERNER, Robert E. et PIRON, Sylvain (eds.): *Marguerite Porete et le «Miroir des simples âmes»: perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris, Vrin, 2013.
- FIERRO, Nancy: *Hildegard of Bingen and her vision of the feminine*. Kansas City, Sheed and Ward, 1994.
- GOULLET, Marie-Odile: "In vera visione vidi, in vero lumine audivi; écriture et illumination chez Hildegarde de Bingen". *Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschichte*, 26/1 (1999) 77-102.
- GOZIER, André: *Béguine, écrivain et mystique: portrait et textes de Hadewijch d'Anvers (XIII^e siècle)*. Montrouge, Nouvelle Cité, 1994.
- GUGENHEIM, Sylvain: "La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegard de Bingen". *Revue Mabillon*, (1991/2) 99-118.
- HAVERKAMP, Claus-Peter: *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum, 13-19 September 1998, Bingen am Rhein*. Mayence, 2000.

- LENOIR, Rebecca: *Lettres 1146-1179: textes choisis, Hildegarde de Bingen*. Grenoble, J. Million, 2007.
- LETT, Didier: *Hommes et femmes au Moyen âge: histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*. Paris, A. Colin, 2013.
- MAC LEAN, Ian: *The Renaissance Notion of Woman. A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life*. Cambridge, Cambridge University, 1980.
- MEWS, Constant, J.: "Hildegard and the Schools". En BURNETT, Charles et DRONKE, Peter (eds.): *Hildegard of Bingen : the context of her thought and art*. London, Warburg Institute, 1998, pp. 89-110.
- MONAT, Pierre: *Scivias, Hildegarde de Bingen*. Paris, Cerf, 1996.
- MOONEY, Catherine M. et WALKER BYNUM, Caroline (eds.): *Gendered Voices: medieval saints and their interpreters*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.
- MOULINIER-BROGI, Laurence: "Maternità spirituale e direzione di coscienza secondo Hildegarda di Bingen". En FILORAMO, Giovanni et BOESCH GAJANO, Sofia (eds.): *Storia della direzione spirituale, II. L'età medievale*. Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 185-204.
- "Aspects de la maternité selon Hildegarde de Bingen (1098-1179)". En *La madre/The mother*. Florence, Sismel Edizioni del Galluzzo (Micrologus XVII), 2009, pp. 215-234.
- "Hildegarde de Bingen, Chants et Lettres (choix)". En RÉGNIER-BOHLER, Danielle: *Voix de femmes au Moyen Age. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XII^e-XV^e siècle*. Paris, R. Laffont, 2006, pp. 77-124.
- "Conception et corps féminin selon Hildegarde de Bingen". *Storia delle donne*, 1 (2005) 139-157.
- "Le corps des jeunes filles dans les traités médicaux du Moyen Age". En HUET, Valérie, BRUIT ZAIDMAN, Louise, HOUBRE, Gabrielle, KLAPISCH-ZUBER, Christiane et SCHMITT-PANTEL, Pauline (eds.): *Le corps des jeunes filles de l'Antiquité à nos jours*. Paris, Perrin, 2001, pp. 80-109.
- NEWMAN, Barbara: *Sister of Wisdom-Saint Hildegard's Theology of the Feminine*. Berkeley, University of California Press, 1987.
- PAAKKINEN, Ilse (2013): "The Metaphysics of Gender in Christine de Pizan's Thought". En MURAVYEVA, Marianna et TOIVO, Raisa, Maria: *Gender in Late Medieval and Early Modern Europ*. New York, Routledge, pp. 37-52.
- PEREIRA, Michela: "Maternità e sessualità femminile in Hildegarda di Bingen: proposte di lettura". *Quaderni storici*, 44 (1980) 564-579.
- PIRON, Sylvain: "Marguerite entre les béguines et les maîtres". En FIELD, Sean L., LERNER, Robert E. et PIRON, Sylvain (eds.): *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes": perspectives historiques, philosophiques et littéraires*. Paris, Vrin, 2013, pp. 69-101.
- SARTORI, Eric: *Histoire des femmes scientifiques, de l'Antiquité au XX^e siècle: les filles d'Hypatie*. Paris, Plon, 2006.
- SCHOLZ, Bernard W.: "Hildegard of Bingen on the Nature of Woman". *The American Benedictine Review*, t. 31 (1980) 361-383.
- VAN ACKER, Lieven: *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, vols. 91-91a y b. Turnhout, Brepols, 1991/93-2001.
- VANDENBROUCKE, François: *La spiritualité du Moyen Âge*. Paris, Cerf, 2011. ZUM-BRUNN, Emilie: "Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne". En BOSS, Gilbert: *Métaphysique, Histoire de la Philosophie, recueil d'études offert à F. Brunner*. Paris, Payot, 1981, pp. 111-117.