ESTRATTO

MICROLOGUS LIBRARY

80

Hagiographie et prophétie

(VI^e^-XIII^e^ siècles)

Études réunies par

Patrick Henriet, Klaus Herbers et *Hans-Christian Lehner*

FIRENZE
SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2017

*Uta Kleine**

«CE SONT LES MOTS QUE PROFÈRE UNE LANGUE NOUVELLE». ÉLISABETH DE SCHÖNAU ET LE RENOUVEAU DE LA PROPHÉTIE DU XII^e SIÈCLE

Selon André Vauchez, le XII^e siècle constitue un tournant décisif dans l'histoire du prophétisme qui acquit alors une nouvelle importance après des siècles de marginalisation[1]. Ce renouveau de la prophétie se manifeste à plusieurs niveaux: il concerne le sens du terme, le rôle et le profil du prophète, les modes de réception et de diffusion du message prophétique ainsi que sa portée sociale. Du côté de la réception, on observe qu'une importance croissante est accordée à la vision qui devient alors le moyen préféré de gagner accès au savoir divin (*sapientia*), source suprême du prophétisme médiéval[2]. La *sapientia* reste cachée aux yeux des simples mortels et doit être dévoilée par le regard du

* Cet article a bénéficié d'un séjour de recherche à l'Internationales Kolleg für Geisteswissenschaftliche Forschung «Schicksal, Freiheit und Pro-gnose. Bewältigungsstrategien in Ostasien und Europa» (patronné par le Ministère Fédéral de l'Éducation et de la Recherche) à l'Université Erlangen-Nuremberg.

1. A. Vauchez, «Le prophétisme médiéval, d'Hildegarde de Bingen à Savonarole», Id. *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999, 114-34; Id., «Le prophétisme chrétien, de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge», *Prophètes et prophétisme*, A. Vauchez ed., Paris 2012, 61-126, 79sq.

2. P. Dinzelbacher, *Revelationes*, Turnhout 1991 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 57), 30; Id., *Visionen und Visionsliteratur im Mittelalter* (Monographien zu Geschichte des Mittelalters 23), Stuttgart 1981; B. Obrist, «Image et prophétie au XII^e siècle: Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore», *Mélanges de l'École française de Rome, Moyen-Âge, Temps modernes*, 98 (1986), 35-63.

«Micrologus Library» 80, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2017
ISSN 2465-3276 · ISBN 978-88-8450-764-8

visionnaire, personnage doté d'un charisme particulier. Toutefois, ce nouveau prophétisme visuel et charismatique est aussi un phénomène qui nécessite une interprétation qualifiée car l'imaginaire visionnaire constitue un système de signes qui demande un examen critique et de ses causes et de sa signification. En même temps, il devient un phénomène féminin, vu le rôle prééminent de prophétesses-visionnaires telles qu'Hildegarde de Bingen et Élisabeth de Schönau dans le pays rhénan, Alpais de Cudot en France[3] et Christina de Markyate pour ce que F. Boespflug appelle le foyer visionnaire anglais[4].

La visualisation et la féminisation de la prophétie rapprochent visionnaires (féminins) et interprètes (masculins): les hommes – des moines ou des clercs séculiers – se présentent comme des collaborateurs intimes qui accompagnent et influencent l'expérience visionnaire et la transmission du message par la parole; en tant que rédacteurs, examinateurs et prédicateurs. Cette collaboration offre le moyen de contrôler un charisme qui risque toujours de s'écarter de l'orthodoxie et des structures de l'hiérarchie ecclésiastique. En même temps elle crée une situation qui deviendra paradigmatique par la suite, donnant naissance à un nouveau type de prophétisme actif et public où se joignent charisme personnel et force régulatrice des hommes d'Église dans le modèle d'un charisme institutionnalisé, modèle qui persistera pendant longtemps, comme le montrent non seulement les cas cités (Hildegarde et ses secrétaires Volmar, Thierry et Godefroi[5]

3. E. Stein, *Leben und Visionen der Alpais von Cudot (1150-1211). Neuedition des lateinischen Textes mit begleitenden Untersuchungen zu Autor, Werk und Nachwirkung* (ScriptOralia 77), Tübingen 1995.

4. F. Boespflug, «La vision de la trinité de Christine de Markyate et le psautier de Saint-Alban», *La visione e lo sguardo nel Medio Evo – View and Vision in the Middle Ages = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 6 (1998), 95-112; *Vie de Christina de Markyate, t. 1: Introduction, édition et traduction* par P. L'Hermite-Leclercq, A.-M. Legras, *t. 2: Commentaire* par P. L'Hermite-Leclercq (Sources d'Histoire Médiévale 35), Paris 2007.

5. M. Klaes, «Zur Vita sanctae Hildegardis und ihrer Entstehungsgeschichte», in *Vita Sanctae Hildegardis – Leben der Heiligen Hildegard von Bingen, Canonizatio sanctae Hildegardis – Kanonisation der Heiligen Hildegard, lat.-dt.*, Ead. ed., Fribourg i. Br. 1998 (Fontes Christiani 29), 27-62; B. Newman, «Seherin – Prophetin – Mystikerin. Hildegard von Bingen in der hagiographischen Tradition», *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten.*

et Élisabeth et son frère Ekbert), mais aussi les exemples postérieurs comme Marie d'Oignies-Jacques de Vitry au XIII^e^[6] et Birgitte de Suède-Alfons de Jaén[7] et Catherine de Sienne-Raymond de Capoue au XIV^e^ siècle[8].

Le nouveau prophétisme visionnaire est marqué par une double tension: entre l'image, le médium du message divin, et la parole, le médium de la mission prophétique, car les visions ne se transmettent que par l'intermédiaire du discours verbal: «Ce que tu vois, écris-le», tel est le commandement donné à l'auteur de l'Apocalypse (Ap. 1,19); entre le caractère personnel et privé de la vision – qui est d'abord un dialogue intime avec Dieu et par là une expérience inexprimable – et l'obligation, imposée par Dieu même, de divulguer le message visionnaire au profit de la société[9].

Zum 900. Geburtstag, E. Forster et le couvent de l'abbaye bénédictine de St. Hildegard eds., Eibingen, Fribourg, Basel, Wien 1997, 126-52; Ead., «Hildegard and Her Hagiographiers. The Remaking of Female Sainthood», *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, C. M. Mooney ed., Philadelphia 1999, 16-34.

6. V. von der Osten-Sacken, *Jakob von Vitrys Vita Mariae Oigniacensis. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen*, Göttingen 2010 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 223); I. Geyer, *Maria von Oignies. Eine hochmittelalterliche Mystikerin zwischen Ketzerei und Rechtgläubigkeit*, Frankfurt a. M. 1992 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, 454); M. Lauwers, «Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la "Vita Mariae Oigniacensis" de Jacques de Vitry (vers 1215)», *Journal des savants* (1989), 61-103.

7. P. Dinzelbacher, «Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Birgitta, Katharina», *Mittelalterliche Frauenmystik*. Id. ed., Paderborn-Wien-München-Zürich 1993, 251-84; P. Rychterová, *Die Revelationes der heiligen Birgitta von Schweden (1303-1373) in der alttschechischen Übersetzung des Thomas von Štítné (ca. 1330-1409)*, Cologne-Weimar 2004 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 58); R. Blumenfeld-Kosinsky, *Poets, Saints and Visionaries of the Great Schism*, 1378-1417, Philadelphia 2006.

8. K. Scott, «Mystical Death, Bodily Death: Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God» *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, C. M. Mooney ed., Philadelphia 1999, 136-67; *A Companion to Catherine of Siena*, C. Muessig, G. Ferzoco, B. M. Kienzle eds., Leiden 2012; *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*, G. Signori, J. Hamburger ed. Turnhout 2013 (Medieval Women: Texts and Contexts 13).

9. Chr. Meier, «Von der Privatoffenbarung zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Élisabeth von Schönau», *Das Öffentliche und das Private in*

Cette tension entre un mysticisme (exclusif) et un prophétisme (public) est exprimée par Élisabeth de Schönau:

> Mais comment cela se conçoit-il que je sois connue de tous, moi qui ai choisi de vivre hors du monde [...]? Que suis-je pour que ces mots qui viennent de moi, soient [...] livrés à la postérité? Ne pourra-t-on pas non plus les attribuer à de l'arrogance? [...] Car je vois le danger que je cours à taire les merveilles de Dieu et celui plus redoutable qui me guette si je ne tiens pas ma langue[10].

Scrupules et réticences sont des éléments topiques qui font parti de l'habitus des visionnaires. Mais à l'évidence, Élisabeth, tout comme Hildegarde, n'agit pas en marge de la société. Les deux sont au contraire des personnages publics considérés par leurs contemporains comme des femmes que Dieu «remplit par l'esprit de prophétie et auxquelles il révéla par l'évangile tous genres de visions qui sont mises par écrit»[11]. Leurs révélations ne touchent pas seulement les matières théologiques, mais elles répondent à une multitude de questions qui leur sont soumises par une population désireuse de leurs conseils.

Une autre nouveauté du XII[e] siècle est, comme l'a particulièrement soulignée Barbara Obrist, le caractère historique du prophétisme[12]. Au lendemain de la querelle des Investitures, les institutions chrétiennes cherchent à se situer dans l'histoire du salut.

der Vormoderne, Gert Melville, P. von Moos ed., Cologne-Weimar-Vienne 1998, 97-123, ici 91.

10. Roth, Visionen I, p. 2, 3: «Et unde hoc mihi ut alicui hominum innotescam, qui elegi esse in abscondito [...]? [...] Ego enim, quid sum ut memorie tradantur ea que sunt de me? Nonne et hoc arrogantie poterit attribui? [...] Nam et tacere magnalia dei periculosum michi esse intelligo, et loqui periculosius forte pertimesco». La traduction d'après: Élisabeth de Schönau, *Visions*. Traduction par J.-P. Troadec avec une introduction de L. Moulinier-Brogi (Sagesses chrétiennes), Paris 2009, 41sq.

11. *Annales Palidenses auctore Theoderici monacho* (ad 1158), ed. G. H. Pertz, Hanovre 1869 (MGH SS 16), 4-98, ici 90: «His etiam diebus in sexu fragili signa potentie sue Deus ostendit, in duabus ancillis suis, Hildegarde videlicet in monte Roperti iuxta Pinguiam et Élisabeth in Schonaugia, quas spiritu prophetie replevit, et multa eis genera visionum que scripte habentur per evangelium revelavit».

12. Obrist, «Image et prophétie», 35; Vauchez, «Le prophétisme chrétien», 79-81.

Partout, on observe un besoin augmenté de comprendre la signification des événements du présent à la lumière du plan providentiel de Dieu, surtout en vue de la fin prévue du monde. Les changements perçus dans le passé et le présent sont mis en relation avec les scénarios eschatologiques connus par la Bible. Le rôle de l'homme dans le présent dépend donc et de la connaissance du passé et de celle du futur, en suivant le modèle de la typologie selon laquelle les événements postérieurs se trouvent préfigurés – et par là prophétisés – par un événement antérieur de l'Ancien Testament. La Bible devient le point de référence central du prophétisme historique, si bien que l'interprétation de l'Écriture est considérée comme une forme de prophétie et vice versa: la prophétie est vue comme une forme d'exégèse[13]. Le prophétisme est ainsi compris dans un sens large, sens que lui avaient déjà attribué Augustin, Cassiodore et Grégoire le Grand: il ne se limite ni à la prophétie inspirée ni à la seule prédiction des événements futurs, mais aspire au dévoilement des vérités cachées qui peuvent également être trouvées dans des textes considérés comme authentiques et autorisés. Ainsi l'entend déjà Grégoire: *recte prophetia dicitur, non quia praedicit ventura, sed quia prodit occulta*[14]. Pour Cassiodore, la prophétie est une «aspiration divine qui annonce, par des actes ou par des mots, le cours de certains événements dans la vérité immuable»[15]. La vue du prophète embrasse virtuellement toutes les temporalités: «Sciendum est [...] quod omnis prophetia aut de praeterito, aut de praesenti, aut de fururo tempore loquatur, aut agat aliquid»[16]. Ce point de

13. *Ibid.*; B. McGinn, «Apocalypticism and Church Reform (1100-1500)», *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol.2: *Apocalypticism in Western Thought and Culture*, B. McGinn ed., New York 1998, 74-109, 77-81, Id., «"Trumpets of the Mysteries of God": Prophetesses in Late Medieval Christendom», *Propheten und Prophezeiungen – Prophets and Prophecies*. Th. Riedl, T. Schabert eds., Würzburg 2005 (Eranos, N.F. 12), 125-42, ici 126sq. Chr. Meier, «*Nova verba prophetae*. Evaluation und Reproduktion der prophetischen Rede der Bibel im Mittelalter», *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, Chr. Meier, M. Egelhaaf ed., Berlin 2014, 71-104, ici 84sqq.

14. Grégoire le Grand, Homiliae in Ezechielem I 1, PL 76, 787 A.

15. Cassiodore, In psalterium praefatio, c. 1, PL 70, col. 12B: *Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta, quorumdam immobili veritate pronuntiat.*

16. *Ibid.*, col. 12 D.

vue est précisé par Grégoire qui y apporte son idée de la concordance des temps prophétiques: «Les temps de la prophétie s'harmonisent entre eux en vue de faire preuve (*ad probationem*): parfois les événements du futur sont prouvés par ceux du passé, et parfois ceux du passé par ceux du futur»[17]. L'assimilation entre la prophétie inspirée[18] et la prophétie exégétique remonte également à Cassiodore selon qui ceux qui possèdent la capacité de comprendre et interpréter les écritures divines («quibus data est facultas bene intellegendi uel interretandi scripturas diuinas»), ne devraient être exclus du rang des prophètes[19].

Le XII[e] siècle connaît des exégètes célèbres qui se considèrent ou qui sont considérés comme des esprits prophétiques, tels Rupert de Deutz[20] et Bernard de Clairvaux dont Othon de Freising sait rapporter qu'il est consulté par les princes comme un oracle divin et auquel le pape Eugène III concéda l'autorité de prêcher et d'émouvoir le cœur de tout le monde parce qu' en France comme en Allemagne Bernard fut considéré par tout le peuple comme un prophète, voire un apôtre[21].

17. Grégoire le Grand, *Homiliae in Ezechielem* I 1, PL 76, 787A, I 2: «Sciendum quoque est quia prophetiae tempora invicem sibi concinunt ad probationem, ut aliquando ex futuris praeterita, aliquando vero ex praeteritis probentur futura».

18. Selon Cassiodore, elle s'opère *per operationes hominum, per nativitates, per angelos, per visiones, per somnis, per nubem et voces de coelo*: In psalterium praefatio, c. 1., PL 70, 12Bc.

19. *Ibid.*, col. 13D: «Nam et quibus data est facultas bene intellegendi uel interretandi scripturas diuinas, a munere prophetiae non uidentur excepti». Une idée analogue se trouve aussi chez Grégoire, comme l'a montré Christel Meier qui traîte en détail l'apport des deux auteurs à la conception du prophétisme médiéval: «Nova verba prophetae», 73-83, ici 83.

20. Chr. Meier, «Ruperts von Deutz literarische Sendung», *Aspekte des 12. Jahrhunderts. Freisinger Kolloquium 1998*, W. Haubrichs, G. Vollman-Profe ed., Berlin 2000 (Wolfram-Studien 16), 29-52; Ead. «Von der Privatoffenbarung».

21. *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, G. Waitz ed., Hanovre, Leipzig 1912 (MGH, SRG in us. scholarum 29), 54sq.: «Erat illo in tempore in Gallia coenobii Claravallensis abbas quidam Bernardus dictus, vita et moribus venerabilis, religionis ordine conspicuus, sapientia litterarumque scientia preditus, signis et miraculis clarus. Hoc principes vocandum ab eoque, quid de hac re fieri oportet, tamquam ab divino oraculo consulendum decernunt. [...] Qui [le pape Eugène III] [...] auctoritate predicandi animosque cunctorum ad hoc commovendi prenominato abbati qui apud

L'horizon de la prophétie s'élarge ainsi au-delà des sujets traditionnels où avaient dominé les prédictions sur le futur post-mortel – on pensera aux Dialogues de Grégoire le Grand ou au *Prognosticon futurorum saeculorum* de Julien de Tolède, œuvres de référence de la littérature visionnaire et pronostique pendant tout le Moyen Âge[22], ou aux voyages dans l'au-delà, un genre populaire connu depuis le III^e^ siècle (*Visio Pauli*) et qui atteint son apogée et sa fin au XII^e^ avec les visions célèbres de Tundal, Godescalc et Thurkill[23]. Dans ce type de révélations domine le visionnaire masculin qui ne connaît souvent qu'une seule vision spontanée, en général un voyage dans l'au-delà où il contemple le destin des personnages décédés dont les horreurs l'incite à se repentir et à changer sa vie.

À partir du XII^e^ siècle, les visions couvrent une multitude de sujets, leur imaginaire est moins stéréotypé et elles répondent à une multitude de questions concernant le destin humain dans sa totalité temporelle[24]: «Celui ou celle qui parle [...] revendique une compréhension en profondeur des choses passées, présentes et à venir [...]». Il ou elle dévoile le Jugement de Dieu sur l'histoire du salut dans le but d' «éclairer les hommes» et de les «mettre sur le droit chemin vers le Jugement final»[25]. Car dans un contexte socio-politique marqué par l'apparition de nouveaux hérésies, l'appel à la croisade, les controverses théologiques sur la trinité et l' Eucharistie ainsi que sur le schisme papal, le seul effort humain s'avéra insuffisant pour rétablir la pureté de l'Église. Seule, une initiative divine dans laquelle les prophètes jouent un rôle-clé pourra assurer le succès de la Réforme avant la fin du temps[26].

omnes Galliae ac Gemaniae populus ut propheta vel apostolus habebatur, concessa». Sur le charisme de Bernard cf. P. Dinzelbacher, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt 1998 (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance), 59-68.

22. *Sancti Gregorii Papae Dialogorum*, PL 77; *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, pars I*, J. N. Hillgarth ed., Turnhout 1976 (Corpus Christianorum, series latina 115).

23. Dinzelbacher, *Revelationes*, 30sq.; C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (V^e^-XIII^e^ siècle)*, Rome 1994 (Collection de l'École française de Rome 189), 497sq., 506sq., 512sq.

24. Vauchez, «Le prophétisme chrétien», 80sq.

25. Vauchez, «Le prophétisme médiéval», 117sq.

26. McGinn, «Apocalypticism», 81-85.

Il est le but de cet article de regarder de plus près ce nouveau genre de prophétisme visionnaire et féminin, prenant comme exemple le cas d'Élisabeth, moniale au double monastère de Schönau dans le Taunus, aux confins de l'archidiocèse de Trêves, et contemporaine d'Hildegarde de Bingen. Quoiqu'elle soit moins connue aujourd'hui, elle était de son vivant aussi célèbre et peut-être plus populaire qu'Hildegarde, dont elle fut pourtant profondément influencée. Mais, contrairement aux visions d'Hildegarde, qui, dans leur arrangement systématique, se présentent comme «des traités de théologie visionnaire»[27], les visions d'Élisabeth sont enracinées dans le déroulement de sa vie quotidienne et donc plus attentives «aux données spatio-temporelles de la rencontre avec le surnaturel»[28] ainsi qu'aux temporalités des messages visionnaires. À l'aide de cet exemple, je voudrais aborder des questions liées aux conditions et aux fonctions de ce nouveau type de prophétisme: Elles touchent les formes de représentation et de légitimation de la vocation prophétique, les modalités de l'accès aux sources du savoir divin, les sujets touchés et les temporalités embrassées par le regard du prophète.

Le développement du don visionnaire

Une œuvre originale et hybride

Toutes nos connaissances concernant la vie d'Élisabeth – et sa vie extérieure et son expérience spirituelle – nous proviennent de ses livres de visions. Il s'agit de l'ainsi nommé *Liber visionum* composé entre 1152 et environ 1155 et comprenant trois livres qui, au Moyen Âge, circulaient aussi séparément[29]; du *Liber*

27. J.-Cl. Schmitt, «Hildegarde de Bingen ou le refus du rêve», in *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Id. ed., Paris 2002, 323–44 (repris de: «Hildegard von Bingen oder die Zurückweisung des Traums», *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, A. Haverkamp ed., Mayence 2000, 351–73, ici 332.

28. *Ibid.*

29. L'édition latine de l'œuvre complète d'Élisabeth se trouve chez F. W. E. Roth, *Die Visionen der heiligen Élisabeth von Schönau und die Schriften der*

viarum Dei, une collection de dix sermons visionnaires présentant les dix voies vers le salut et s'adressant aux différents états (*ordines*) de la société chrétienne (rédigé entre la Pentecôte 1156 et août 1157)[30]; les *Revelationes de sacro exercitu virginum Coloniensium*, une série de visions produites à l'occasion de la découverte d'un dépôt d'ossements près de l'église des onze mille vierges à Cologne qui furent considérés comme des reliques de Saint Ursule et ses compagnes; finalement un cycle de six visions *De resurrectione beatae Mariae matris Christi* qui eurent lieu entre le 22 août 1156 et le 25 mars 1159 et se prononcèrent en faveur de l'assomption corporelle de la Vierge, question controversée au XII[e] siècle[31]. À ce corpus

Äbte Ekbert und Egino, Brünn 1884, 2e éd. Vienne, Würzburg 1886. Sur la datation et la transmission manuscrite, on consultera K. Köster, «Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau», *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 4 (1952), 79-119; Id. «Élisabeth von Schönau. Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung», *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 3 (1951), 243-315; A. L. Clark, *Élisabeth of Schönau. A Twelfth-Century Visionary*, Philadelphia 1992, 28-34; Ead., A. L. Clark, «Élisabeth of Schönau», *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100 – c. 1500*, A. Minnis, R. Voaden eds., Turnhout 2010, 371-92 (sur la tradition manuscrite des Libri visionum): Le *Liber visionum primus* (dans certains manuscrits aussi intitulé *Liber eiusdem de temptationibus inimici, quas primo sustinit et de revelationibus divinis quas post modum vidit*) enregistre les visions entre le 18 mai et le 29 août 1152; il est par la suite augmenté d'épisodes allant jusqu'en août 1154 (deuxième recension); le *Liber visionum secundus* fut composé en deux étapes: la version originale (première recension) traîte, dans un ordre strictement chronologique, des événements entre le 14 mai et le 11 août; elle est précédée (ainsi que le livre premier) d'un prologue d'Ekbert. La seconde partie du deuxième livre, ainsi que le *Liber visionum tertius* sont caractérisés par leur manque d'information chronologique et de cohérence narrative et par l'inclusion de matériaux hétérogènes, tels des lettres et des exhortations morales. Les récits de vision assemblés ici sont parmi les plus longs et les plus complexes de toute l'œuvre, et ils sont organisés selon un ordre plutôt thématique. Toutes les écrits mentionnés ici sont edités par Roth, *Die Visionen*. Il existent des traductions anglaise (Élisabeth of Schönau. *The Complete Works*, translated and introducted by A. L. Clark (The Classics of Western Spirituality), New York, Mahwah, N.J. 2000), allemande (Élisabeth von Schönau, *Werke, übersetzt und kommentiert von P. Dinzelbacher*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2006) et française (Troadec, Moulinier-Brogi 2009, cf. *supra*).

30. Köster, «Das visionäre Werk», 80sq.; Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 34-37; Clark, «Élisabeth of Schönau», (2010), 378sq.

31. Köster, «Das visionäre Werk» 81sq.; Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 40sq., 107-10; Clark, «Élisabeth of Schönau» (2010), 381sq. Les visions sur la

visionnaire s'ajoute une collection de 22 lettres, adressées à des moines, des moniales et des dignitaires de l'église de Mayence, Trêves, Cologne et Spire dans lesquelles Elisabeth, sur la base de ses visions, donne des conseils individuels ou des exhortations morales et incite les clercs à les prêcher au peuple[32].

Il s'agit donc d'une œuvre hybride où se fondent, de manière innovatrice, récit de vie et récit de vision dans un nouveau genre, l' autobiographie spirituelle[33]. S'y ajoutent, selon les cas, le sermon, la lettre et la méditation théologique, de manière à lier inséparablement perspective intérieure et extérieure. L'œuvre s'inscrit ainsi de façon tout à fait immédiate dans le déroulement de la vie quotidienne d'Élisabeth et permet de saisir l'épanouissement et de son don visionnaire et de sa vocation prophétique.

Ce nouveau style à la fois visionnaire et autobiographique se manifeste de façon la plus claire dans les *Libri visionum* déjà mentionnés. Il s'agit, selon l'heureuse expression de Kurt Köster, d'une série de journaux visionnaires (Visionstagebücher) qui recueillent les environ 95 révélations qui eurent lieu entre le dimanche de la Pentecôte 1152 et la saint Laurent (10 août) 1155. Elles sont enregistrées selon un ordre strictement chronologique prenant comme point de référence le saint du jour qui fait son apparition et qui est le porte-parole du message visionnaire. Les environ 55 visions qui suivent (partie du lib. 2 et lib. 3) ne sont plus datables. Les *Libri visionum* sont rédigés en collaboration avec les sœurs de Schönau et, par la suite, avec le frère d'Elisabeth, Ekbert, qui, en 1155, devient son *conscriptor* et qui s'occupe

résurrection de la Vierge se trouvent dans tous les manuscrits du *Liber visionum*, mais elles circulaient aussi indépendamment.

32. Köster, «Das visionäre Werk» 85sq.; Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 41sq.; Clark, «Élisabeth of Schönau» (2010), 380.

33. P. Dinzelbacher, «Die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau. Bildwelt, Erlebnisweise und Zeittypisches», Id., *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn-Munich-Vienne-Zurich 1993, 78-101, 85; A. L. Clark, «Holy Woman or Unworthy Vessel? The Representation of Élisabeth of Schönau», *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, C. M. Mooney ed., Philadelphia 1999, 35-51, 51sq.; Ead., «Élisabeth of Schönau» (2010), 383; T. A. Pandiri, «Autobiography or Autohagiography? Decoding the Subtext in the Visions of Élisabeth of Schönau», *Women Writing Latin. From Antiquity to Early Modern Europe*, vol. 2: *Medieval Women writing Latin*, L. J. Churchill, P. R. Brown, J. E. Jeffrey eds., New York-Londres 2002, 197-230.

non seulement de l'enregistrement (mise en page et mise en latin) et la rédaction finale des récits visionnaires, mais les encourage ou les provoque lors de ses entretiens avec sa sœur. Le caractère biographique est renforcé par le fait que, dans la tradition manuscrite, les *Libri visionum* sont souvent accompagnés d'un bref aperçu de la vie et la mort d'Élisabeth intitulé *De obitu Élisabeth* et composé par Ekbert après la mort de celle-ci[34].

Selon les indications fournies par les *Libri visionum* et *De obitu*, Élisabeth entre au monastère double de Schönau à l'âge de onze ans, donc vers 1141-1142. Schönau est alors une fondation assez récente dans la mouvance de Hirsau, établie d'abord comme prieuré de Schaffhausen et devenu monastère indépendant en 1125 ou 1126. Quelque temps plus tard, sous l'abbé Hildelin (mort en 1165 ou 1167), un couvent féminin s'ajoute à la communauté des moines[35].

Élisabeth était originaire d'une famille de l'aristocratie de la région du Mittelrhein, bien établie dans le milieu religieux: Un oncle paternel de sa mère était l'évêque Ekbert de Münster en Westphalie (II 19), le frère Ruotger prieur du monastère des Prémontrés de Pöhlde (Harz), d'autres parents moniales dans le couvent d'Andernach, enfin, le frère Ekbert, qui a fait des études à Paris pour ensuite devenir chanoine à Bonn[36]. Sur les instances d'Elisabeth, il abandonne sa carrière, c'est-à-dire sa liberté intellectuelle de clerc séculier pour lui apporter son soutien en devenant moine (en 1155), ensuite abbé, à Schönau. La collaboration avec Ekbert offre à Élisabeth le moyen d'un échange spirituel et intellectuel qui était autrement impossible dans le milieu bénédictin réformé dont les coutumes, comme à Schönau, deman-

34. Édition chez Roth, *Die Visionen*, 263-78. Un légendier du XV^e^ siècle de l'abbaye bénédictine de Blaubeuren assemble les deux textes sous le titre Vita et visiones beatae Elyzabet, cf. Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 43; Ead., «Holy Woman or Unworthy Vessel», 50.; Köster, «Werk und Wirkung», 273.

35. J. Kemper, «Das benediktinische Doppelkloster Schönau und die Visionen Elisabeths von Schönau», Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, 54 (2002), 1-42; St. Hartmann, «Schönau im Taunus als Ort der heiligen Élisabeth von Schönau (gest. 1164-1165)», *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 65 (2012), 25-39.

36. Roth, *Die Visionen*, 196-226; Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 11sq.; Pandiri, «Autobiography», 197.

daient une séparation stricte entre hommes et femmes[37]. Les restrictions spatiales, spirituelles et physiques qui lui sont infligées par sa vie extérieure, rigoureusement bornée et réglée, provoquent un vide spirituel qu'elle tâche de transcender à l'aide de ses visions[38].

En 1152, à l'âge de 23 ans, elle connaît sa première vision accompagnée d'une extase. Depuis ce moment,

> il lui fut donné d'être transportée hors d'elle-même et d'avoir des visions où les secrets du Seigneur qui demeurent cachés aux yeux du commun des mortels, se révélaient à elle[39].

Cette expérience est précédée d'un état de langueur extrême qui la mène à un point tel qu'elle met en question l'existence de Dieu et qu'elle perd toute volonté de vivre[40]. Pendant quinze

37. F.-J. Felten, «Frauenklöster und –stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters», *Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11.-13. September 1991 in Trier*, St. Weinfurter ed., Mayence 1992 (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 68), 189-300; H. Röckelein, «Frauen im Umkreis der benediktinischen Reformen des 10. bis 12. Jahrhunderts, in *Female Vita Religiosa between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, Developments and Spatial Context*, G. Melville, A. Müller ed., Münster, Hambourg, Berlin, Londres 2011, 275-328 (Vita regularis 47). À Schönau, les habitations des moines et des moniales étaient situées à part, de l'un de l'autre côté d'un pré traversé par une rivière, cf. Kemper, «Das benediktinische Doppelkloster», 16. Sur Ekbert et sa collaboration avec Élisabeth cf. Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 50-67; Ead., «Repression or Collaboration? The Case of Élisabeth and Ekbert of Schönau», *Christendom and its Discontents. Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000-1500*, S. L. Waugh, P. D. Diehl eds., Cambridge 1996, 151-67.

38. G. Blennemann, «Hagiographie: une norme narrée. Regards sur les *Vitae* de Jutta de Sponheim, d'Hildegarde de Bingen et sur le *Liber visionum* d'Élisabeth de Schönau» *Règles et dérèglements en milieux clos*, Falk Bretschneider, J. Claustre, I. Heuillant-Donat, É. Lusset eds., Paris 2014, ici 12.

39. Roth, *Visionen* I 1 (trad. Troadec, 39): [...] *visitata est a domino, et erat manus eius cum illa, faciens in ea iuxta antiquas miserationes suas opera magni admirationis et digna memoria. Datum quippe est ei mente excedere, et videre visiones secretorum domini, que ab oculis mortalium abscondita sunt.*

40. Roth, *Visionen* I 2: Il s'agit d'un phénomène fréquent en milieu monastique: l'*acedia*, considérée comme un péché mortel, mais en même temps und état d'énervement nécessaire au déclenchement de l'imagination

jours, elle est hantée par l'apparition du diable sous différentes formes. Ces visions diaboliques alternent avec des visions célestes dans lesquelles la vierge et les saints lui apparaissent et lui adressent des gestes ou des mots réconfortants. Dans cette lutte entre les forces du bien et du mal les saints finalement emportent la victoire. Désormais, ils lui apparaissent régulièrement le jour de leur fête, le samedi étant réservé à la vierge (I 11). Aux temps des festivités majeures, elle revoit et revit les événements du Nouveau Testament: la nativité, l'adoration des mages, l'entrée de Jésus à Jérusalem au dimanche des Rameaux, le lavement des pieds et la scène du mont des oliviers, la passion et la mort sur la croix, la rencontre d'Emmaüs, et enfin l'Ascension. Ces visions «festives» se répètent régulièrement jusqu'à sa mort en 1164 à l'âge de 36 ans. L'activité visionnaire d'Élisabeth est donc fermement inscrite dans le calendrier liturgique et les *Libri visionum* sont en partie aussi un légendaire visionnaire.

Dès le début, les visions d'Élisabeth sont une expérience pénible. Ekbert décrit comme les dimanches et les jours de fêtes, pendant la messe ou les offices, elle subit des douleurs et des anxiétés subites et violentes qui mènent à l'extase:

> Souvent, en effet, et presque rituellement le dimanche et les jours de fête religieuse, aux heures où la ferveur dévotieuse des fidèles est extrême, elle était subitement en proie à un grand remuement intérieur qui la mettait sens dessus dessous jusqu'à ce que, pour finir, elle s'apaise inanimée, comme morte quand on ne la voyait plus respirer ni faire le moindre mouvement. Mais après avoir été longtemps hors de ses, elle reprenait peu à peu ses esprits et proférait soudain en latin des mots venant de la suprême divinité [...][41].

qui est attesté entre autres pour Rupert de Deutz), cf. Clark, «Élisabeth of Schönau» (2010), 277; F. Boespflug, «La vision-en-rêve de la trinité de Rupert de Deutz (vers 1100). Liturgie, spiritualité et histoire de l'art», *Revue des sciences religieuses*, 71 (1997), 205-29; D. Weltecke, *«Der Narr spricht: Es ist kein Gott». Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*, Frankfurt a. M. 2010; sur Élisabeth de Schönau 389-401.

41. Roth, *Visionen* I 1, 1sq; trad. Troadec (légèrement modifiée), 39: «Frequenter enim et quasi ex consuetudine in diebus dominicis aliisque festivitatibus circa horas, in qibus maxime fidelium fervet devotio, cecidit super eam passio quedam precordiorum, et anxiata est vehementer, tandemque velut exanimis requievit, ita ut nullus aliquando in ea halitus aut vitalis

Ces états d'infirmité et de souffrance sont une condition nécessaire de son activité de visionnaire, et donc une source d'autorité plutôt qu'un signe de faiblesse, comme on le verra plus tard. Élisabeth fut élue *magistra* de son couvent en 1157. Son style visionnaire porte les signes d'une individualité et d'une originalité remarquables. Ses révélations ne sont pas le résultat d'une inspiration purement spirituelle dans un état d'éveil et de lucidité (ce que réclame pour elle Hildegarde)[42] ni des rêves visionnaires (comme les connaît entre autres Rupert de Deutz)[43], mais des expériences corporelles un «embodiment» (A. Clark)[44] qui cependant ne produisent pas encore des marques visibles (stigmates, hémorragies, larmes) typiques pour la piété «somatique» du XIII[e] siècle[45]. Chez Élisabeth la vision est inséparablement liée à son état physique et aux circonstances extérieures de sa vie quotidienne. C'est sans doute par là que ses livres de visions, très répandus au Moyen Âge, s'établissent vite comme un modèle à succès.

De la visitation intime à la vision prophétique

En parlant de la nouvelle alliance entre prophétie et vision, on est obligé de préciser leur relation mutuelle: La vision devient le medium le plus courant de la prophétie. La majorité des prophètes

motus sentiri potuisset. Post longum vero excessum resumpto paulatim spiritu, subito verba quedam divinissma latino sermone proferebat».

42. Schmitt, «Hildegarde ou le refus du rêve»; S. Gouguenheim, *La Sybille du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris 1996 (Histoire ancienne et médiévale 38), 52; B. Newman, «Hildegard of Bingen. Visions and Validation», *Church History*, 54 (1985), 163-75; B. McGinn, Bernard, «Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete», *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, Alfred Haverkamp ed., Mayence 2000, 321-50.

43. Meier, «Ruperts von Deutz literarische Sendung»; Ead., «Von der Privatoffenbarung».

44. Clark, «Holy Woman», 42.

45. P. Dinzelbacher, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn, München, Wien, Zurich 1993; C. W. Bynum, «Der weibliche Körper und religiöse Praxis im Spätmittelalter», Ead., *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters* (edition suhrkamp, N.F. 731), Frankfurt a. M. 1996, 148-226.

étaient donc des visionnaires, mais les visionnaires n'étaient pas tous considérés comme des prophètes: au préalable, la vision était une forme de contact fort personnelle et intime entre l'âme humaine et la divinité. Pour gagner une qualité prophétique, la vision avait besoin d'être validée et rendue publique[46].

Cette transformation graduelle de la vision – d'un moment de visitation intime en un moyen d'expression publique – est particulièrement observable chez Élisabeth. Le développement de son don visionnaire et de sa vocation prophétique se présente comme un processus scandé par des épisodes dramatiques qui marquent des étapes décisives.

Au début elle connaît, comme l'on a vu, une phase d' *acedia*, un dégoût de la vie extrême qui est accompagné de tentations diaboliques. Cette phase d'incubation visionnaire est représentée par la première rédaction du premier *Liber visionum* qui, dans quelques manuscrits, est transmise séparément et qui y figure sous le titre: *Liber eiusdem de temptationibus inimici, quas primo sustinuit et de revelationibus divinis quas post modum vidit*. Elle comprend les visions allant du jour de la Pentecôte (18 mai) jusqu'à la fête de la décapitation de saint Jean-Baptiste (29 août) 1152 (I 1 – I 25)[47]. Il s'agit de visitations privées, personnelles et confidentielles destinées au réconfort spirituel d'Elisabeth, bien que par rapport aux visionnaires postérieur(e)s comme les mystiques du 13 e et 14e siècles qui entretenaient des conversations intimes avec les personnages célestes, les relations d'Élisabeth avec l'au-delà restent plutôt distantes et pleines d'admiration[48]. Les saints se présentent comme des figures vénérables faisant des gestes imposants, ils sont vêtus de robes splendides et entourés d'une lumière éblouissante. La Vierge joue un rôle éminent, mais elle n'apparaît pas comme la figure maternelle et nourrissante chère aux mystiques comme Bernhard de Clairvaux, mais comme la reine du ciel, voire comme une prêtresse[49]. Élisabeth accueille ces

46. Meier, «Von der Privatoffenbarung»; Newman, «Visions and Validation».

47. Cf. note 29.

48. Dinzelbacher, «Die Offenbarungen», 87.

49. Roth, *Visionen* I 5: Élisabeth raconte comme un samedi lors de la célébration de la messe elle vit dans un cercle de lumière profuse «l'image (*similitudinem*) d'une femme de condition royale, qui se tenait debout (*stan-*

visitations par des salutations, des remerciements et des louanges qu'elle profère en latin et dans un langage quasi-liturgique. L'apparition régulière de la Vierge et des saints aux jours de leur fête est le trait caractéristique de la première phase visionnaire, c'est-à-dire les deux années consécutives de 1152 à 1154 qui correspondent aux événements rapportés dans le premier livre des visions. Pendant cette période, Élisabeth garde secret ses visions. Les sœurs et les frères s'aperçoivent de ses souffrances et extases, mais ils restent largement ignorants quant à leur origine – à l'exception de quelques sœurs qu'elle choisit pour noter ses visions sur des tablettes de cire (I 67) et la *magistra* qui connaît le secret de ces *libelli* cachés sous le lit d'Élisabeth (I 78).

Une autre étape est marquée par un nouveau type de visions qui désormais se manifeste tous les dimanches, à savoir les visions de la trinité. Le dimanche qui suit la fête de saint Jacques (1152, I 20), après de graves douleurs, elle voit une grande roue de feu (à l'exemple de la roue d'Ézéchiel), ensuite le ciel s'ouvre et, comme par une porte, elle voit l'hiérarchie céleste où figurent les anges, les saints ainsi que les 24 vieillards de l'Apocalypse,

> et au milieu de tous et de toutes, siégeant sur un trône glorieux dont un arc-en-ciel lumineux ourlait les bords, l'autorité suprême était dans sa gloire, telle que je ne peux la décrire complètement. À sa droite je vis celui qui était pareil au Fils d l'Homme et qui siégeait aussi dans une immense gloire. À sa gauche se dévoilait le signe de la croix qui répandait hors de lui de vifs rayons de lumière[50].

tem in sublimi), vêtue d'habits d'un blanc éclatant, recouverts d'un manteau de pourpre». La dame s'approche d'elle et la blesse du signe de la croix («domina mea signo crucis me consignavit»), ensuite elle disparait. Au cours de la messe, elle la vit une deuxième fois, près de l'autel, habillée d'un vêtement qui ressembe à une chasuble sacerdotale («veste qualis est casula sacerdotalis») et couronnée d'un diadème qui porte l'inscription de la salutation angélique (*ibid.*, I 6). Sur cette scène cf. également A. L. Clark, «The Priesthood of the Virgin Mary. Gender Trouble in the Twelfth Century», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 18 (2002), 5-24, 18sq.

50. Roth, *Visionen* I 20, trad. Troadec 57sq. D'autres visions trinitaires se trouvent I 21, 23, 31, 35, 73.

Cette vision du paradis céleste et de la divinité sublime sous sa forme trinitaire[51] signifie une distinction particulière: Élisabeth a désormais accès aux secrets les plus profonds (*arcana Dei*)[52], comparable à la *visio beatifica* anticipée car celle-ci, en fait, est réservée aux âmes des élus après la mort[53].

Au cours de la deuxième année, une nouvelle figure fait son apparition: un ange (*qui mihi familiaris est*) devient le fidèle compagne de ses visions (à partir de la Toussaint 1153: I 54), il agit comme guide et interprète, mais aussi, en cas de besoin, comme avertisseur et correcteur qui ne manque pas de la châtier en cas de désobéissance ou de doute (I 78; III 19).

Malgré le caractère à la fois intime et uniforme et le contexte largement liturgique du premier cycle de ses visions, Élisabeth ne laisse pas de doute que celles-ci sont des émanations du Saint-Esprit: Son éveil visionnaire à l'âge de 23 ans tombe sur le dimanche de la Pentecôte; cette fête marque également le début de chacun des trois *Libri visionum* ainsi que du *Liber viarum dei*. La deuxième année visionnaire s'ouvre également sur une révélation pentecôtiste (I 52): avant la messe festive, Élisabeth voit d'abord la Vierge et les apôtres recevoir les langues de feu et par la suite, annoncer la parole de Dieu au peuple. Au début de l'office, elle voit un rayon de lumière céleste descendre sur l'autel dans lequel apparaît une colombe portant dans son bec des

51. Sur les visions trinitaires cf. E. Benz., *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, 491-502; F. Boespflug, «La Trinité au Moyen Âge: visions et images (XII^{e}-XIV^{e} siècle)», in *Expérience religieuse et expérience esthétique. Ritual, Art et sacré dans les religions*. Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 21-22 mars 1990, J. Ries ed., Louvain-la-Neuve 1993, 123-51; Chr. Meier, «*Per visibilia ad invisibilia*? Mittelalterliche Visionsikonographie zwischen negativer und "analytischer" Ästhetik», in *Nova de veteribus. Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*, A. Bihrer, E. Stein eds., Munich, Leipzig 2004, 476-503.

52. Cf. note 57.

53. J. Baschet, «Vision béatifique et représentations du paradis (XI^{e}-XV^{e} siècle)», in *La visione e lo sguardo nel Medio Evo – View and Vision in the Middle Ages = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 6 (1998), 73-94; C. Trottmann, «Facies» et «essentia» dans les conceptions médiévales de la vision de Dieu, in *La visione e lo sguardo nel Medio Evo – View and Vision in the Middle Ages = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 5 (1997), 3-18, 4-7; Id., *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XXII*, Rome 1995.

langues de feu rouges (symbole du Saint-Esprit qu'elle voit régulièrement) qu'elle déposa successivement sur la tête du prêtre, des officiants de l'autel et des sœurs en train de recevoir la communion. Par cette vision Élisabeth laisse entendre que selon elle, l'inspiration divine et l'office de prédication sont conférés non seulement aux moines, mais aussi à elle (et à ses sœurs), en faisant appel au modèle biblique qui joint la Vierge au cercle des apôtres inspirés[54].

Un tournant décisif est marqué par une vision qui annonce sa vocation de prophète. Il s'agit d'une épisode dramatique qui eut lieu le jour de la fête de saint Cyriaque (28 août) 1154 (I 78). Accablée pendant six jours d'un malaise profond – «de cette maladie de langueur qui m'assaille d'ordinaire avant mes visions de grandes choses» – elle tombe en extase

> C'était vers l'heure de tierce, et, voyez-vous, l'ange du Seigneur arriva qui m'emporta dans le ciel, si haut que je pus voir toutes les limites de la terre. Il me sembla voir des flèches ardentes et hameçonnées tomber sur la terre de tous les coins du ciel comme fait la neige lorsqu'elle tombe dru. Alors je me sentis remuée jusqu'au tréfonds, saisie par la crainte que ce fût là le feu qui allait détruire le monde entier.

Il s'agit d'un type de vision connue depuis les Dialogues de Grégoire la Grand et que Patrick Henriet, dans sa contribution à ce volume, appelle «vision cosmique». Elle est accompagnée d'une clairvoyance totale[55]. Élisabeth reste dans cet état de clairvoyance (*videre non cessavi*) jusqu'à la sixième heure, lorsque son ange apparaît de nouveau et l'ordonne de dévoiler à sa communauté ce qu'elle a vu:

> «Pourquoi maintenez-vous l'or caché dans la boue? Cet or est la Parole de Dieu qui est envoyée par votre bouche sur la terre, non pour qu'elle soit cachée, mains pour qu'elle soit rendue manifeste pour le louange et la gloire de notre Seigneur et pour le salut de son peuple».

54. Clark, «The Priesthood of the Virgin Mary», 20.

55. Une capacité semblable, le vol dans l'air, est également attestée pour Hildegarde: son âme est élevée «dans un air nouveau». Selon Guibert de Gembloux, chez Hildegarde, l'aptitude de voler est le signe de la prophétie, cf. Gouguenheim, *La sibylle*, 53.

Ayant ainsi parlé, il leva sur moi un fouet dont il me frappa sévèrement à cinq reprises [...]. Il s'ensuivit que mon corps réagit par autant de secousses et que toutes ses sœurs qui étaient autour de moi reçurent un choc en voyant mes convulsions. Ensuite l'Ange posa sur ma bouche un doigt de sa très blanche main, en disant: «Vous serez silencieuse. Vous ne pourriez parler avant la neuvième heure, heure à laquelle vous annoncerez ce que le Seigneur a opéré en vous»[56].

Elle reste dans son agonie jusqu'à l'heure annoncée. Après avoir fait signe d'appeler l'abbé et d'apporter les livrets cachés sous son lit – où, en accord avec Ekbert, ils devraient rester jusqu'au jour de sa mort – elle les montre à Hildelin. Là-dessus, sa langue est libérée et elle dévoile tout à Hildelin qui par la suite devient son porte-parole: il ordonne la collaboration avec Ekbert (I 1) pour assurer la mise par écrit de ses visions et il entreprend lui-même de les prêcher aux dignitaires de l'Église et aux religieux (III 19).

Cette vision marque un moment de liminalité, un passage de l'état de visionnaire à l'état de prophète. Cette transformation implique des conséquences d'une portée considérable: ce qui jusqu'ici était possession privée, soigneusement cachée aux yeux des contemporains, devient alors une possession collective. Pour atteindre un public plus large, l'expérience inexprimée et inexprimable doit être transformée en un récit cohérent, explicite et orthodoxe susceptible à l'enseignement public[57].

Élisabeth semble être bien consciente du poids et de la portée de ce moment de passage, comme le révèlent ses remarques préliminaires concernant la tension entre l'obligation de parler et l'opportunité de se taire[58]. Ses réticences, dues en bonne partie à sa condition féminine, sont articulées à plusieurs reprises. Quand lors d'une autre de ses extases l'ange ordonne à Élisabeth d'annoncer au peuple l'imminence du Jugement dernier (I 70), elle se défend: «Seigneur, je ne sais pas parler. Les mots ne me viennent pas facilement». Sur quoi celui-ci lui répond: «Ouvrez la bouche et moi je parlerai. Celui qui vous entend, m'entend aussi

56. Roth, *Visionen* I 78; trad. Troadec 103sq.
57. Sur ce dilemme Meier, «Von der Privatoffenbarung», 98.
58. Roth, *Visionen* I, 1.

(en citant les mots de Jésus sur lesquels il envoie ses disciples pour prêcher son message: Luc 10,16). A. Clark a montré à quel degré les descriptions des *Libri visionum*, notamment celles qui traitent de la vocation prophétique d'Elisabeth, se servent de modèles et de phrases bibliques tirés des livres prophétiques comme Ézéchiel et Jérémie, mais aussi des Évangiles et des autres livres du Nouveau Testament (p. ex. la conversion de Saint Paul sur la route à Damasque, Act. 22, 6sq.)[59]. En fait partie aussi la formule avec laquelle l'ange l'adresse pour l'inciter à annoncer la parole de Dieu: «Et tu fili hominis dices ad eos, qui habitant in terra. Audite populi! Deus deorum locutus est» (I 70). L'expression *fili hominis* se trouve fréquemment dans le livre d'Ézéchiel; il ne fait pas seulement appel aux paroles avec lesquelles Dieu invite Ézéchiel à prophétiser au peuple d'Israël, mais elle confère à Élisabeth l'autorité d'un prophète masculin[60]. Dans le même ordre: l'appel de l'ange d'agir comme un homme (*viriliter age et confortetur cor tuum*; I 67), car aux temps où les hommes (entendu: les hommes de l'Église) se montrent faibles, Dieu fait appel aux prophétesses comme le montrent les cas de Hulda, Deborah, Judith et Jahel (II 1). On trouve ce motif également chez Hildegarde, qui, elle aussi fait appel à la faiblesse de son sexe pour se présenter ensuite comme l'instrument préféré de prophétiser la volonté de Dieu, toute en conformité avec l'idée de l'inversion des valeurs formulée par l'Évangile: Dieu a choisi les faibles pour confondre les forts[61]. Pour légitimer davantage sa vocation de prophète, Hildegarde, avec l'aide de son secrétaire Volmar, avait même construit le mythe (souvent pris pour un fait historique) que ses écrits furent examinés et approbés par Eugène III en 1148 (et par l'entremise de Bernard de Clairvaux)[62]. Quoique le

59. Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 91.

60. *Ibid.*

61. Idée particulièrement développée par le Magnificat; Luc 1 46-55; ainsi que par Mt 19, 30: «Plusieurs des derniers seront les premiers, et plusieurs des derniers seront les premiers». Pour le cas d'Hildegarde de Bingen cf. aussi McGinn, «Trumpets», 127.

62. Les documents relatifs à cette «canonisation» prétendue des écrits d'Hildegarde – des lettres d'Eugene et de Bernard – ont été selon toute vraisemblance forgés ou révisés par Volmar; deux passages de la Vita Hildegardis reprennent le récit. Une évaluation critique du «Myth of autoriza-

processus d'institutionnalisation et de cléricalisation de l'Église et la croissance des hérésies depuis le XII[e] siècle nécessitait un contrôle renforcé du discours religieux, la prophétie ne deviendra jamais l'objet d'un processus normé d'approbation juridique à l'égale de la sainteté[63].

Par une deuxième vision qu'elle reçoit le jour de la Saint Laurent (10 août) 1155 (et donc au moment où Ekbert se fait moine à Schönau et devint son collaborateur constant) la vocation prophétique d'Élisabeth est confirmée (II 18). Le caractère exceptionnel de cette épisode est accentué par le fait qu'il s'agit de nouveau d'une vision cosmique pendant laquelle elle est conduite à une

> altitude échappant à toute mesure, et là-haut j'entendis une grande et terrifiante voix qui venait du ciel et me disait: «Je vous ai visitée avec mon esprit, désirant d'accomplir ma volonté avec vous. [...] Je vous ai choisie pour que vous soyez une toute petite chose à vos yeux en considérant votre faiblesse et j'ai fait de vous un signe qu'on distingue pour ceux qui sont plus fort que vous. J'ai opéré un grand miracle en vous et personne ne ait que je suis bon, ne faisant acception de personne» (Galates 2,6).

Cette fois-ci ce n'est pas l'ange, c'est la voix de Dieu même qui lui adresse la parole: ainsi les visions d'Élisabeth sont identifiées sans équivoque avec la parole divine. En choisissant Élisabeth comme son récipient élu, Dieu fait de nouveau appel à sa condition féminine, et particulièrement à sa faiblesse physique et son ignorance. Ensuite il lui parle en tant qu'homme dans son sens à la fois générique et masculin, créant ainsi une ambiguïté

tion» se trouve chez J. van Engen, «Letters and the Public Persona of Hildegard», *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum, 13.-19. September 1998, Bingen am Rhein*, Alfred Haverkamp ed., Mayence 2000, 375-418, ici 379-92.

63. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1981 (Publications de l'École Française d'Athènes et de Rome, 241); Th. Wetzstein, *Heilige vor Gericht. Das Kanonisationsverfahren im europäischen Spätmittelalter*, Cologne, Weimar, Vienne 2004 (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht); G. Klaniczay, *Procès de Canonisation au Moyen-Âge. Aspects iuridiques et religieux/Medieval Canonization Processes. Legal and Religious Aspects*, Rome 2004 (Collection de l'École Française de Rome, 340).

voulue entre faiblesse physique et intellectuelle (considérée comme qualité féminine) et autorité prophétique (qualité considérée comme masculine): La première est la condition indispensable de la seconde:

> Moi le Seigneur, j'ai crée l'homme à mon image et à ma ressemblance et je l'ai rendu conscient de mon existence pour qu'il soit plus sage que toute autre créature. Toutefois, celui-ci n'a pas voulu demeurer vertueux, car il fut manœuvré par un serpent venimeux [...]. Ô homme! entendez et comprenez ce que vous entendez et réjouissez-vous avec moi puisque j'ai vous a trouvé et vous ai fait tel que vous êtes pour être mon serviteur! Je vous ai consacré, je vous ai illuminé, je vous ai ouvert les yeux pour que vous voyiez, et voyiez par nulle façon de voir que par le savoir profond (*conscientia*) que je vous ai révélé. [...] Vous avez vu dans mes secrets (*arcana Dei*), voyant au-delà de ce que voient les hommes. Et que vous ai-je caché? Rien.

Par ces mots, la voix divine fait allusion à la source du savoir visionnaire, à savoir la *con-sciencia* entendue dans le sens de: participation à l'omniscience divine qui se manifeste dans une clairvoyance totale, condition qui s'exprime également par le motif de la vision cosmique. Parmi les *arcana Dei* vus par Élisabeth sont nommés de façon explicite ses visions de la trinité, de l'hiérarchie céleste et des 24 vieillards de l'Apocalypse[64] Dans cette première vision la cour céleste se présente à la manière d'un tableau vu par la distance; dans la deuxième, l'invisible, l'inimaginable – l'apparence immédiate de Dieu s'adressant à l'homme – n'est pas transmis par une image visionnaire, il reste pure audition.

La césure décisive que marque la vocation prophétique d'Élisabeth est perceptible dans la suite. Selon le témoignage des *Libri visionum*, ses visions habituelles des saints (*visiones sanctae*), apparitions sans message explicite, devront prendre fin – c'est du moins ce que lui annonce son ange. (I 79; II 2). Bien que celles-ci ne cessent complètement, on peut observer un changement de son style visionnaire à partir du deuxième livre de visions. Les souffrances précédant ses extases s'atténuent, fait qui lui est annoncé par les saints Pierre et Paul (II 9) qui lui promettent

64. Roth, *Visionen* I 20, trad. Troadec, 57sq. D'autres visions trinitaires se trouvent I 21,23, 31, 35, 73. Cf. aussi note 50.

également que sa patience sera récompensée par le don de «la sagesse et l'intelligence des choses» – donc le don de la *discretio spirituum,* la capacité de comprendre, juger et interpréter des visions, capacité dont il sera question plus tard. Les conséquences se manifestent aussitôt: Élisabeth se montre plus active et plus inquisitrice et ses extases deviennent plus contrôlées: elle interroge les saints ou son ange sur la signification de ses visions ou sur des questions théologiques très précises. Ce développement donne naissance à une nouvelle forme: la vision suivie d'une interprétation explicite. Un nouveau thème qui apparaît également au deuxième livre concerne le destin des morts dans l'au-delà. Emporté par son ange, Élisabeth visite des lieux intermédiaires et purgatoires, comme le pré amène, lieu d'attente pour les religieuses (II 7), l'île des âmes dormantes (II 21), le lieu de repos des suicidés (II 16) et le lieu du repos des âme bienheureuses, un faubourg de la Jérusalem céleste, cité en pierres précieuses, d'ou mènent des rues au paradis (III 3). Souvent, elle y rencontre des personnages connus: ainsi, elle voit, dans un lieu de repos suave (*in loco refrigerii*), deux moines de Schönau, Erminrich et Gérard (II 15), son grand-oncle Ekbert, évêque de Münster (†1132) et un deuxième parent, Théoderic, le dernier souffrant des tourments dans un lieu infernal (II 19); ensuite le comte Rupert de Laurenburg, fils du fondateur de Schönau[65] qui, lui aussi, subit de pires châtiments (II 21) et deux connaissances de son frère, un clerc de Bonn, et un maître parisien (II 22). Les récits reprennent un sujet traditionnel, celui du voyage dans l'au-delà[66] qui sont des appels aux vivants de prier pour les âmes des défunts et les libérer par les messes. Le contexte de ces voyages laisse entendre qu'Élisabeth fut souvent demandée par des personnages de son entourage – par les frères de Schönau ou par des laïcs liés au monastère, telle la femme du comte Rupert – de se renseigner sur le destin postmortel de leurs proches. Ce type de visions fait preuve d'un nouveau côté, plus pragmatique, de sa prophétie: elle est consultée comme un oracle, un fait dont témoignent ses lettres ainsi que les très célèbres révélations ursulines dont il sera question plus loin.

65. Kemper, «Das benediktinische Doppelkloster», 10.
66. Cf. note 23.

Cette même tendance à un style oraculaire est perceptible au troisième livre qui est consacré aux questions théologiques. Dans cette partie se trouvent des visions impressionnantes figurant des sujets universels comme un tableau grandiose de la Jérusalem céleste (III 1-3), cité construite d'or et de pierres précieuses; une vision remarquable sur la nature humaine du Christ (III 4) représentée par une belle vierge couronnée, placée au centre d'un soleil resplendissant, qui, par instants, est assombri par un nuage glauque; et une apparition qui allie la roue de feu vue par Ézéchiel, la roue de la fortune, une échelle s'étendant jusqu'au ciel, et l'image d'un homme dont le corps est composé de différents métaux et qui fait allusion à la statue vu par Nabuchodonosor (Dan. 2, 1-49) et à la première apparition de l'Apocalypse (Apoc. I 9) (III 29). À chaque fois, une interprétation précise, fournie ou par son ange ou par Ekbert, suit la description visionnaire.

Mais dans la plupart des cas, Élisabeth utilise les rencontres avec son ange, la Vierge ou le saint du jour pour poser des questions précises concernant des problèmes théologiques d'actualité ou le sens de certains passages bibliques: Origène fut-il un hérétique (III 5)? Les Grecs peuvent-ils être sauvés puisqu'ils refusent le filioque (III 9)? Où se trouve le troisième ciel où Saint Paul avait été ravi (III 8)? À quel moment exact les corps des «saints qui s'étaient endormis» (Mt 27, 52)? Ressuscitèrent-ils au moment de la mort du Seigneur ou au moment da sa résurrection (III 4)? Pourquoi les anges peuvent-ils être vus dans la chair (III 5)? Ou bien elle demande l'interprétation d'un passage biblique ou patristique difficile, tel Rom. I 17 où saint Paul dit que la justice se révèle de la foi à la foi (III 19), sur Deut. 32, 8 où le Très-Haut établit des frontières entre les peuples selon le nombre des fils d'Israël ou selon les anges de Dieu (III 17) ou sur un problème de l'hiérarchie des anges trouvé chez Denys l'Aréopagite (III 13). La plus connue de ces visions théologiques est celle sur la question controversée de l'assomption corporelle de la vierge (II 31), fait qui lui fut confirmée par une apparition de celle-ci qui attesta que cet événement avait eu lieu quarante jours après le jour de la dormition (15 août), donc le 24 septembre[67].

67. Dinzelbacher, «Die Offenbarungen», 81sq.

Dans la plupart des cas, ces questions lui sont proposées par Ekbert ou un autre moine de Schönau. Il s'agit donc de prophéties sur demande qui prennent un caractère plus discursif que visionnaire.

Les *Libri visionum* représentent une autobiographie spirituelle qui fournit en même temps une histoire de vocation et un récit de légitimation prophétique. Un trait caractéristique majeur de cette légitimation, récemment rappelé par Christel Meier, est le redoublement du rôle de locuteur («doppelte Sprecherrolle»): le prophète est le porte-parole de Dieu dont il reçoit et le message et l'ordre de l'annoncer publiquement, ce qui lui confère une autorité à la fois réduite et renforcée[68]. Dans le cas d'Elisabeth, on devrait même parler d'une multiplication des locuteurs-auteurs, vu le rôle majeur des intermédiaires célestes (les saints et l'ange), et humaines (Ekbert), personnages qui agissent comme messagers entre Dieu, la prophétesse et son public et comme interprètes-exégètes de son imaginaire visionnaire. Il s'agit là d'une stratégie supplémentaire de légitimation destinée à assurer l'orthodoxie des messages prophétiques, surtout là où des questions théologiques souvent périlleuses sont en jeu.

Les modalités de la vision

La dimension corporelle: De la souffrance à l'extase

Il a souvent été remarqué à quel point l'expérience visionnaire d'Élisabeth est liée à son état physique, et celui-ci, à son état de femme. Chez elle, vision et souffrance sont indissociables[69].

Les réactions somatiques intenses décrites par Élisabeth – anxiétés, douleurs, tremblements et affectations du cœur – mais aussi d'autres comme des transes, des paralysies, des lévitations ou le don des larmes (*donum lacrymarum*) – sont depuis le XII^e^ siècle

68. Chr. Meier, M. Egelhaaf, «Einführung», in *Prophetie und Autorschaft. Charisma, Heilsversprechen und Gefährdung*, Chr. Meier, M. Egelhaaf eds., Berlin 2014, 11-38, ici 27.

69. Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 82sq.; Pandiri, «Autobiography», 198; Dinzelbacher, «Die Offenbarungen», 82sq.

un phénomène fréquent chez les femmes religieuses. Elles sont souvent liées à des pratiques ascétiques extrêmes comme le jeûne ou la flagellation[70]. Elisabeth, elle aussi, raconte qu'à la suite d'un malaise grave elle est appelée par une vision à des efforts de pénitence et à des châtiments corporels (*ad quandam carnis afflictionem*) renforcés (I 77).

Mais cette allusion aux pratiques de pénitence reste une exception: dans le cadre général des *Libri Visionum*, les souffrances d'Élisabeth sont plutôt conçues comme un martyre, suivant un modèle courant qui rallie la souffrance et l'élection: pour décrire ses états pénibles, Élisabeth choisit souvent des expressions comme *in agone passionis meae, diu in agone laboravi, agonizare*[71]. Quand elle subit un état de souffrance particulièrement grave, les apôtres Pierre et Paul lui apparaissent, portant des rameaux de palmier en signe de leur martyre et lui demandent: «Que préférez-vous: être ainsi tourmentée et jouir de notre vision ou d'échapper aux misères et ne point nous voir»? Évidemment, Élisabeth répond en faveur de la souffrance et l'endurance, qualités morales qui sont ainsi présentées comme des conditions essentielles de la vision[72].

Les nombreuses références à la physique vont de pair avec celles de l'infériorité intellectuelle. L'ignorance prétendue d'Élisabeth est le leitmotiv des *Libri visionum*. Dans leurs prologues respectives, Élisabeth et Ekbert insistent sur le fait qu'elle ne sait pas le latin: «inerudita et latine locutionis nullam vel minimam habet periciam», ainsi Ekbert caractérise-t-il sa sœur (I 1), et il attribue ses inspirations verbales à une connaissance infuse du latin. Il s'agit d'un lieu commun de la littérature visionnaire qui se trouve aussi chez Hildegarde[73]; et dans les deux cas, il est apparemment faux. Elisabeth, toute comme Hildegarde, possédait sans aucun doute les connaissances nécessaires à remplir son office de moniale, voire d'abbesse: toutes les deux savent lire,

70. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley-Los Angeles-London 1987; Ead., «Der weibliche Körper», 152-55; Dinzelbacher, *Frauenmystik*, 17.

71. Pandiri, «Autobiography», 98.

72. Roth, *Visionen* II 9; pour le rapport entre souffrance et vision voir aussi I 72, 76.

73. Gouguenheim, *Sibylle*, 54-60; Moulinier-Brogi, «Introduction», 15.

prononcer et comprendre les paroles liturgiques en latin, et elles disposent du savoir nécessaire en matière d'administration – ce qui demande une literalité et une latinité solide. Quand Ekbert exalte sa sœur, inculte et pourtant capable de prononcer spontanément des «mots divins» en latin, il le fait pour mieux souligner la qualité miraculeuse de ses inspirations. Élisabeth insiste moins sur ses défaillances en matière de langue que sur son manque de *discretio*, c'est-à-dire la capacité de discerner entre ce qui vaut d'être annoncé et ce qu'il faut taire: «Je reconnais ne pas être assez avisée pour bien juger de ce qu'il faut divulguer ou garder secret du lot des révélations qui m'ont été faites»[74]. Elle craint d'être prise pour une arrogante *inventrix novitatum* en proie à des *figmenta muliebra* qu'elle aurait fait mieux de taire que de divulguer[75].

Dans la tradition chrétienne (p. ex. I Cor. 12, 10) la *discretio spirituum* est considérée comme un charisme, une qualité nécessaire qui distingue le vrai prophète du faux ou du simple visionnaire sans autorisation prophétique. Étant donné qu'un processus normé d'approbation n'existait pas, on se référait à des critères assez généraux et informels pour authentifier le prophétisme: les révélations devraient être pertinentes, utiles et orthodoxes, elles devaient s'ancrer dans la tradition chrétienne, et le/la prophète devait faire preuve d'une vertu exceptionnelle comparable à la sainteté[76].

L'accent mis sur l'alliance entre faiblesse corporelle et mentale est en cohérence avec la valorisation des sexes dans l'anthropologie médiévale: La partie supérieure de l'humain – l'esprit – est associée avec le masculin, tandis que sa partie inférieure – le corps – avec le féminin. La femme est donc principalement assimilée à son corps[77]. Pour échapper à cette condition, elle doit

74. Roth, *Visionen*, I 1; trad. Troadec, 42. Ailleurs, elle insiste sur le fait d'avoir été gratifiée de la *sapientia* et de l'*intelligentia* nécéssaires: II 19.

75. Roth, *Visionen* I, 1; II 31; III 19.

76. McGinn, «Hildegard as Visionary», 323, 325.

77. D. Elliot, «Flesh and Spirit: The Female Body», *Medieval Holy Women in the Christian Tradition, c. 1100 – c. 1500*, A. Minnis, R. Voaden eds., Turnhout 2010, 13-46; 13sq.; J. Baschet, «Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval», *Ce que le genre fait aux personnes*, I. Théry, P. Bonnemère ed., Paris 2008, 175-95. Chr. Klapisch-Zuber, «Masculin/Féminin», *Dictionnaire Raisonné de l'Occident Médiéval*, J. Le Goff, J. Cl. Schmitt eds., Paris 1999, 655-68.

alors trouver des moyens de le transcender. Élisabeth et Ekbert choisissent de réinterpréter la faiblesse en la transformant en puissance: la sensualité et la fluidité du corps féminin lui confèrent une perméabilité particulière pour le message divin. Cet état de transparence dans lequel Élisabeth reçoit ses visions est celui de l'extase, un moment de calme, voire de torpeur après les troubles corporels. L' extase est un moment de transgression de l'état physique vers l'état spirituel et la condition essentielle de son activité visionnaire. Le modèle remonte à Augustin: selon lui, l'*ecstasis* ou l'*excessus mentis* est le moment où «l'intention de l'esprit est détournée et emportée des sens corporels»[78]. Dans ces moments la frontière entre le monde du visible et celui de l'invisible devient perméable pour la transmission du message prophétique.

En accentuant la faiblesse physique et intellectuelle de la visionnaire, Élisabeth et Ekbert suivent une stratégie de légitimation et d'authentification de la prophétie féminine qui est en partie observable également chez Hildegarde de Bingen, stratégie qui consiste à minimiser ses capacités intellectuelles pour faire de soi-même un médium d'autant plus fidèle de la voix et de la volonté de Dieu[79]. Dans une lettre, Hildegarde, en s'adressant à Elisabeth, confirme ce modèle:

> Je te parle, moi, pauvre femme et vase d'argile, pas de ma part, mais de la part de la lumière claire. l'homme est un vase que Dieu a fabriqué pour lui-même et qu'il remplit de son inspiration pour qu'il accomplisse ses œuvres [...]. Que [les hommes] laissent les choses célestes à celui qui est au ciel [Élisabeth avait été accusée d'avoir annoncé la fin du monde] car ils ne sont que des exilés ne sachant rien des choses célestes mais chantant les mystères divins comme une trombone (*sicut tuba*) qui ne fait que résonner sans être la cause du son et dans laquelle un autre souffle pour qu'elle résonne[80].

78. Augustinus, *De genesi ad litteram* 12, 12, 25: *Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis extasis dicitur.*

79. Gouguenheim, *Sibylle*, 56; Newman, «Visions and Validation», 166; McGinn, «Trumpets», 127sq. Selon Meier, «Nova verba prophae», 87, il s'agirait d'une stratégie conçue et mise au point par Hildegarde, dont Élisabeth serait l'imitatrice; tandis que Dinzelbacher, «Die Offenbarungen», met l'accent sur l'originalité du style visionnaire d'Elisabeth.

80. Roth, *Visionen*, 178sq.

Mais contrairement à Elisabeth, Hildegarde refuse la notion d'extase ou de rêve comme moyen d'accès au savoir divin. Elle insiste sur le fait qu'elle reçoit ses visions dans un état de lucidité absolue, état durant lequel elle garde même la capacité de voir avec ses yeux extérieurs alors qu'elle aperçoit les visions divines «dans son âme». Le médium de la transmission est une lumière infuse par Dieu, une lumière qu'elle appelle *lux vivens*, *lux caritatis*, *umbra viventis lucis* et qui est une condition stable de son être[81]. Cette lumière est le médium d'un contact immédiat avec Dieu, en dehors duquel Hildegarde opère sans intermédiaires célestes.

La dimension spirituelle

Le modèle de l'extase comme moment où l'âme, séparée de l'influence des sens corporels, entre en contact avec la divinité, fait preuve de la distinction fondamentale entre le charnel et le spirituel, entre *caro/corpus* (matière périssable, mortel) et *spiritus/anima* (élément immortel, incorporel) qui marque la pensée du Moyen Âge[82]. Elle désigne l'ambiguïté de la condition humaine,

81. Vita, M. Klaes ed., II 2, 122 et *passim*: «In mystica [...] visione et in lumine caritatis de sapientia, que numquam deficiet, verba hec sic audivi et vidi». Cf. aussi Schmitt, «Hildegarde ou le refus du rêve»; Newman, «Visions and Validation», 168; McGinn, «Hildegard as Visionary and Exegete», 328sq.

82. Je reprends ici l'hypothèse développée et formulée par Anita Guerreau-Jalabert, Alain Guerreau et Jérôme Baschet de la tension dialectique entre les deux principes du charnel et du spirituel qui marque le discours médiéval et qui mène à une progressive spiritualisation du charnel. A. Guerreau, «Stabilità, via, visione: le creature e il creatore nello spazio medievale», *Arti e storia nel Medioevo*, E. Castelnuovo, G. Sergi eds., III *Del vedere: pubblici, forme e funzioni*, Torino, 2004, 167-97, ici 192-97 (version originale française sur http://halshs.archives-ouvertes.fr/). A. Guerreau-Jalabert, «Occident médiéval et pensée analogique: le sens de *spiritus* et *caro*», à paraître dans *Les vecteurs de l'idéel* II *La légitimité implicite. Actes du colloque de Rome, 9-11 décembre 2010*, J.-Ph. Genêt ed., version préliminaire en ligne: http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/guerreau.pdf; J. Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la découverte de l'Amérique*, Paris 2004, 389-425 («Corps et âme: personne humaine et société chrétienne»); Id., «Distinction des sexes». Pour une mise au point de la théorie d'Augustin, cf. D. Méhu, «Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans l'Église médiévale», à paraître dans Revue historique (2015). Je remercie vivement Didier Méhu de m'avoir fait parvenir son texte.

mais elle renvoie aussi à une opposition conçue comme spatiale, celle entre la terre et ciel.

Cette opposition entre le charnel et le spirituel est aussi à la base de la théorie des sens forgée par Augustin (*De genesi ad litteram*, l. XII). Selon lui, le fonctionnement des sens est influencé par les trois substances constitutives: *corpus*, *anima*, *spiritus*. Parmi les sens, la *visio* tient le premier rang: elle est la condition essentielle de la cognition (*intellectio*). Augustin distingue trois modes de voir, la *visio corporalis*, la *visio spiritalis* et la *visio intellectualis*. La première concerne les images externes perçues avec les yeux corporels (*oculi corporis/carnis*), la seconde opère avec des images qui ressemblent à celles du monde matériel mais qui sont perçues avec l'œil spirituel (*oculis mentis/oculis cordis*) et qui sont produites sans intervention corporelle; la troisième désigne la capacité de voir l'essentiel sans intervention d'images corporelles ou spirituelles, la capacité de comprendre ce qui est au-delà du visible[83]. Il s'agit donc d'abord d'un modèle ternaire qui, comme l'a précisé Alain Guerreau sur la base d'un examen sémantique du corpus Augustinien, se réduit dans la majorité des cas à une opposition binaire où *anima* et *spiritus/mens* sont fusionnés si bien que le schéma ternaire se réduit au dualisme entre *oculi carnis* et *oculi cordis*[84]. Le cœur est, selon la conception augustinienne, la passerelle entre le corps et l'esprit car il est l'organe le plus spirituel, celui où réside l'*imago Dei*. De là le cœur reçoit-il sa capacité intelligible; cette qualité permet à l'homme, par l'introspection, de comprendre les choses invisibles ainsi se conformer à l'image du créateur[85]. Il s'agit d'une conception très répandue qui se retrouve aussi chez Elisabeth. Elle décrit ses extases comme des états de tranquillité, voire de torpeur où son esprit se détourne du corps pour s'élever vers des régions célestes:

83. Augustinus, De genesi ad litteram, l. XII, PL 34, 453-86; Méhu, «Augustin», 18sq.

84. Guerreau, «Stabilité, voie, vision» (http://halshs.archives-ouvertes.fr), 3. Au XII[e] siècle, le modèle ternaire est refuté, entre autres par Thomas d'Aquin pour qui esprit et âme sont une seule et même chose: Baschet, *La civilisation*, 391.

85. Méhu, «Augustin», 8sq.

[...] veni in mentis excessu, et visum est mihi, quasi abstraheretur spiritus meus a corpore, ac sublevaretur in altum. [...] vidi autem in excessu meo celos apertos [...] (I 41)

[...] subito aperti sunt oculi cordis mei sine carnis vexatione (LVD III).

Ses visions sont ainsi présentées comme des phénomènes purement spirituels pendant lesquelles les fonctions de ses sens corporels sont éteintes. Les formules standards pour introduire ses récits de vision sont: «veniens in mentis excessum/in excessu mei/in extasim vidi visionem», ou bien: «fui/vidi in spiritu, translata sum in spiritu, aperuit dominus oculos meos et vidi in spiritu»[86]. Elle distingue entre les *oculi exteriores/oculi carnis* et les *oculi cordis/oculi mentis* (I 7, 8, 15, 17, 44) en soulignant à plusieurs reprises qu' elle fut incapable de voir avec les yeux extérieurs ce qu'elle eut vu auparavant avec les yeux du cœur[87]. Celui-ci joue un rôle essentiel dans la réception du message visionnaire: il s'ouvre, se dilate, se délie avant une vision, mais parfois il subit aussi des coups douloureux: il reçoit des chocs brusques, il se tord ou il élance comme s'il avait été coupé en deux par un bout de fer. Il est également le lieu où le message prophétique s'inscrit[88]. Élisabeth raconte même que l'intelligence d'un «énigme» scripturaire, celui du troisième ciel où saint Paul avait été ravi et qu'elle avait tourné dans son cœur (*in corde versarem*), lui vint soudainement, sans l'intermédiaire d'une vision, et «je perçus par l'esprit (*subito in mente conspicerem*) tout le sens de ce dont j'étais en quête» (III 8).

L'opposition entre le corporel et le spirituel se manifeste également au niveau spatial: Le corporel est associé au monde terrestre (situé en bas), le spirituel à la sphère céleste (située en haut). La tâche de la visionnaire consiste, grâce à l'activité de ses

86. Roth, *Visionen* I 23, 51, 57, 64, 76; II 14; LVD 1.

87. *Ibid.* Une seule fois, par contre, elle et tout le couvent sont capables de voir avec les yeux de la chair un arc-en-ciel qu'elle eut vu avec ses seuls yeux de l'âme: I 17.

88. Roth, *Visionen* I 5: «[...] collapsam sum in extasism et apertum est cor meum et vidi [...]; I 9: et dilatum est cor meum et vidi [...]»; I 28: [...] et subito cor meum dissolutum est»; I 22: «Subito impulsu cor meum percussum est»; I 20: [...] cor meum quasi ferro scinderetur»; I 21: «gravissima cordis tortione arrepta»; I 35: «[...] *verba hec cordi meo infixa sunt*».

sens spirituels, à assurer l'échange continu entre ces deux sphères dont la frontière reste infranchissable pour les *sensus corporales* et donc pour la majorité des mortels. Chez Elisabeth, les formes dans lesquelles s'articule ce contact sont assez variées:

1. Son corps et son esprit restent fixés dans la zone terrestre (dans son lit, dans l'église, dans le cloître...) tandis que les saints descendent vers elle. Il s'agit des visions du type de la «visitation» déjà mentionnées. Ce mode de rencontre est traduit par le binôme *in celo/in aëre* ou bien *in luce/in aëre*. *Aër* désigne la couche d'air inférieure appartenant au monde terrestre, *lux/lumen* est la propriété des êtres appartenant à la sphère divine, les saints et les anges. Ils apparaissent *in lumine/in luce sui* (I 13, 14, 15); ils descendent *in aërem* pour ensuite retourner *in lucem*:

> Die illa ad vesperam lux magna in coelo michi apparuit, et de medio eius columba miro candore et quasi flammeo splendore venusta elapsa est [...]. Et subito gyrum fecit in aëre, iterum se recepit in lucem (I 7).
>
> Petrus et Paulus in splendore magni luminis stantes.[...] Et conversis ad me vultibus descenderunt in regionem huius nostri aëris (I 15).

Élisabeth n'est pas seulement le sujet de la vision, elle en est aussi l'objet: elle est touché du regard bienveillant des saints qu'elle ressent comme une consolation et comme la satisfaction d'un désir:

> Stabat autem cum eo et beata virgo [...] habebatque faciem ad me blande conversam, quousque desiderium meum implevit (I 19).

2. Elle voit le ciel s'ouvrir et regarde les régions célestes comme par une porte. Il s'agit d'un type de vision dont il a déjà été question plus haut: Élisabeth voit la hiérarchie céleste, entourant Dieu lui-même sous sa forme trinitaire. Il s'agit d'un exemple assez précoce du genre des visions trinitaires qu'on trouve également chez Rupert de Deutz ou chez Hildegarde de Bingen[89], mais contrairement a celle-ci, Élisabeth voit les êtres

89. Boespflug, «La trinité». Hildegarde se sert de l'image d'une colonne triangulaire dont chaque angle est associé à une matière spécifique: des plumes, du foin et du bois pourri (Scivias III 7), cf. Chr. Meier, «Per visibi-

célestes (y inclus Dieu et le Fils) sous une forme corporelle, non-symbolique.

3. Son ange agit comme intermédiaire entre ciel et terre. Grâce à lui, elle connaît ses visions cosmiques pendant lesquelles elle est emportée haut dans l'air (*ad quadam inestimabliem celsitudinem*, II 18) et qui lui permettent de voir «toutes les limites de la terre» *(omnes fines terre conspicerem)* (I 78). Ce type de vision est relativement rare, étant réservé, comme on a vu, aux révélations qui concernent sa vocation prophétique.

4. Dans un autre type de vision l'ange la conduit à des lieux intermédiaires et purgatoires pour lui révéler le destin des décédés. Presque tout le livre II est consacré à ce type de visions. Ces lieux sont situés dans une zone «à part», entre terre et ciel, mais les paysages imaginaires sont modelés sur les topographies terrestres: le pré amène, lieu d'attente pour les religieuses (II 7), l'île des âmes dormantes (II 21) ou le lieu de repos des suicidés (II 16).

5. Les images visionnaires sont accompagnées de paroles qui lui sont également infuses par Dieu ou par ses porte-paroles célestes et qu'elle articule spontanément (p. ex. I 53). Le plus souvent, il s'agit de phrases directement inspirées par la liturgie; mais Élisabeth clame également de se servir d'une langue nouvelle (*lingua nova*)[90]. À ce type d'inspirations verbales s'ajoutent des messages qui lui sont transmis au cours des interrogations qu'elle entretient avec les saints ou son ange et qui deviennent de plus en plus fréquents vers la fin des *Libri visionum* et qui peuvent aller de pair avec ou sans une vision – dans le premier cas, il s'agit donc d'une interprétation verbale donnée par une autorité céleste qui accompagne directement l'image symbolique.

La lumière est un symbole central, attribut inséparablement lié aux apparitions célestes: Élisabeth mentionne constamment la *lux*

lia», 477. Ailleurs, Élisabeth se sert également de l'image symbolique de la colonne pour représenter la trinité (II 4).

90. Roth, *Visionen* I 23: «[...] subito incidit ori meo ut dicerem: Hec sunt verba consolatoria que lingua nova loquitur [...]».

clara, gloriosa, inmensa, la *nimia claritas* qui l'éblouit (I 53) ou qui apparaît presque tangible (I 19). Chaque saint apparaît *in lumine sui*, vêtu de robes resplendissantes et orné d'objets brillants en or et en pierres précieuses. En dehors de cette lumière immatérielle, des phénomènes lumineux comme l'arc-en-ciel ou la roue de feu indiquent l'origine céleste des apparitions. Dans le discours théologique, la lumière n'est pas simplement une réalité naturelle, mais l'élément qui fait voir, le signe de la présence de Dieu et le médium qui mène à la connaissance des choses divines, car c'est Dieu même qui est la source première de la lumière[91]. Lumière, vision et connaissance font partie liée; cette idée est particulièrement présente dans les écrits de pseudo-Denys l'Aréopagite dont la réception prit un essor considérable depuis ca. 1120: chez cet auteur, la lumière est le signe de la théophanie, elle «figurait l'illumination par laquelle Dieu diffuse son action sur les intelligences crées»[92].

La visiologie d'Élisabeth se range dans la conception «duelle» (J. Baschet) de l'univers chrétien, basant sur la conception de deux sphères opposées, ou mieux, juxtaposées et en échange permanent: le royaume des idées et celui des manifestations concrètes, le monde spirituel et le monde matériel, la cité céleste et la cité terrestre. Le moyen d'échange préféré est la vision qui est pensée comme un acte d'illumination. Parmi les visions d'Elisabeth, on peut distinguer deux types: la vision sous forme corporelle, et celle sous forme symbolique. Les visions «présentificatrices», c'est-à-dire l'apparition des saints ou les visions des événements néotestamentaires, reposent sur le principe de la similitude entre monde corporel et spirituel. Elles sont successivement enrichies d'images symboliques: celles de la Jérusalem céleste déjà mentionnée (I 34, III 1), et celles de la trinité qui est représentée par une variété de formes: une colonne triangulaire en marbre tricolore (II 4), une tour couronnée d'une figure de

91. K. Hedwig, «Licht, Lichtmetapher», in *Lexikon des Mittelalters*, V, Stuttgart 1991, 1959-62; O. Böcher, «Licht und Feuer I-V», *Theologische Realenzyklopädie*, XXI, Berlin, New York 1991, 83-119. Sur le rôle de la lumière chez Denys l'Aréopagite cf. les remarques pertinentes chez D. Poirel, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XII^e siècle*, Turnhout 2013 (Bibliotheca Victorina, 23), 366 sqq.

92. Poirel, *Des symboles*, 382.

majesté (III 1) ou un fleuve flanqué de deux arbres (III 1). Ces images symboliques témoignent d'une tendance à la spiritualisation de l'imaginaire d'Elisabeth. Mais pour assurer la compréhension, l'image symbolique est accompagnée d'une interprétation verbale qui évite le mystère et tend à la clarté qualités nécessaires à l'instruction publique qui est le but principal de l'œuvre visionnaire d'Elisabeth.

Le fondement théologique

Quant aux sources qui ont inspiré la visiologie d'Elisabeth, on a vu que la théorie des sens forgée par Augustin y a sa part, mais aussi la tradition des livres de vision «classiques» – on pensera notamment aux topographies de l'au-delà inspirées par l'œuvre de Grégoire le Grand. Mais pour expliquer le nouvel essor de la prophétie visionnaire au XII^e^ siècle, on doit prendre en considération d'autres influences. B. Obrist et Chr. Meier ont, indépendamment l'une de l'autre, souligné l'impact de la pensée de Pseudo-Denys l'Aréopagite, auteur anonyme du V^e^ siècle, sur les conceptions de l'imaginaire visionnaire au XII^e^ siècle (notamment chez Hugues de Saint-Victor, Hildegarde de Bingen et Joachim de Flore). Parmi l'œuvre de l'Aréopagite, ses deux livres sur la hiérarchie céleste et terrestre étaient les plus connus, grâce à la traduction du IX^e^ siècle fournie par Jean Scot Eriugène, traduction qui fut enrichie par un commentaire sur la hiérarchie céleste par Hugues de Saint-Victor. Pseudo-Denys avait conçu à partir de la Bible, un modèle de l'ordre hiérarchique du monde spirituel, ordre qui est miroité dans la hiérarchie de l'*Ecclesia* terrestre. Les deux hiérarchies forment donc des sociétés construites selon un plan analogue. L'échange continue entre les deux communautés/sphères est assuré par les anges, porte-paroles de Dieu et responsables de la transmission par degrés de l'intelligence divine jusqu'aux hommes.

Il est tout à fait probable que les écrits de pseudo-dionysiennes, particulièrement sa «Hierarchie céleste», étaient connus à Schönau, sans doute par l'intermédiaire d'Ekbert qui pouvait très bien en avoir pris connaissance pendant ses études à Paris (via les

travaux d'Hugues de Saint Victor)[93] et qu'ils ont influencé la conception visionnaire d'Elisabeth. On se rappellera qu'un moine de Schönau lui avait appris un problème concernant un passage des «Hiérarchies célestes» qui laissait supposer que la triade supérieure des anges, à savoir les Séraphins, les Chérubins et les Trônes, étaient sans connaissance de l'action divine pour les hommes:

Si, comme l'affirme le théologien [pseudo-Denys] ces ordres [...] étaient avides d'un certain savoir et voulaient être renseignés par le Sauveur au sujet de l'action de l'humaine rédemption. c'est, bien sûr, qu'ils n'avaient pas au tout début la connaissance de celle-ci, eux qui vivaient tout près de la majesté divine, buvaient de cette majesté tout le plein de savoir et transmettaient aux ordres inférieurs tout ce qu'ils savaient? [...] Et puis, comment le Saint-Esprit aurait-il pu leur cacher pendant tant de temps un grand événement, un événement si grand que même les prophètes qui étaient des hommes, en avaient eu déjà connaissance par lui depuis les lustres? (III 13).

La question touche la question de la médiation hiérarchique du savoir divin. Selon la théorie pseudo-dionysienne il s'agit d'un processus d'illumination divine par un mouvement descendant qui passe des anges, ordonnées en neuf triades hiérarchiques, jusqu'aux prophètes (appelés «théologiens» chez l'Aréopagite), esprits intelligibles qui, de leur part, sont choisis pour révéler le savoir céleste à l'humanité.

Son ange lui répond que malgré leur savoir initial et parfait les anges supérieurs auraient préféré d'entendre et de proclamer par des mots le savoir qu'ils avaient déjà reçu avant le temps et par une illumination purement spirituelle.

Et ce qu'ils avaient appris par la révélation de choses secrètes, ils voulurent aussi le proclamer par des mots. [...] Ils sont ceux qui nous dévoilent les mystères de Dieu, à nous qui avons nos vies en ce monde

93. Sur le «réveil dionysien» du XII[e] siècle dans le milieu parisien (ses œuvres étaient entre autres connus par Suger et Hugues de Saint-Victor, cf. l'œuvre magistrale de Poirel, *Des symboles,* 16-22, ainsi que les remarques concises chez M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Études de philosophie médiévale, 45), Paris 1976, 129-35. Il est impossible ici de décider si la connaissance des écrits pseudo-dionysiens à Schönau se fonde sur la traduction latine de Jean Scot Eriugène où sur le commentaire d'Hugues.

inférieur [l'ange fait partie du dernier ordre]. Du Seigneur même, sans intermédiaire, ils reçoivent tout le savoir éclairant de son enseignement et nous le communiquent.

Les paroles qu'Élisabeth reçoit «du cœur du Dieu vivant» (*de corde dei vivi*) lui sont donc transmises par son ange qui de sa part, les a reçues par l'intermédiaire des ordres angéliques supérieurs.

Une autre vision qui traite explicitement le sujet de la transmission du savoir divin est celle sur le ravissement de Saint Paul au troisième ciel (III 8) où il «entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer» (2 Cor 12, 4). Selon la vision reçue par Elisabeth, le troisième ciel désigne la divine majesté. «L'esprit plongea en elle si profondément le cœur et l'esprit de Paul que celui-ci eut le privilège de pouvoir entendre là des mots secrets qu'un homme ne peut pas prononcer». Il s'agit donc d'un cas parmi d'autres racontés par la Bible où la médiation des *archana Dei* opère sans intermédiaires angéliques, hors du corps humain et sous forme d'une illumination purement spirituelle dont le message reste inexprimable; question qui fut traîtée par pseudo-Denys (Hier. cel. IV, 3) et commentée par Hugues[94].

Selon Chr. Meier, l'influence profonde de la philosophie dionysienne sur la prophétie du XII[e] siècle telles qu'elles sont transmises par les œuvres de Jean Scot Eriugène et Hugues de Saint-Victor se manifeste dans l'idée de l'émanation divine qui s'opère dans le mode de entre la sphère céleste et le monde matériel des hommes et qui se révèle sous la forme de théophanies transmises par un ordre hiérarchique de messagers célestes[95]. Les révélations divines se servent d'apparences corporelles ou symboliques empruntées au monde sensible qui se présente alors comme un «champ de symboles»[96]. Elles sont dévoilées par le prophète, personnage particulièrement susceptible de l'illumination spirituelle. L'illumination, quant à elle, est conçue comme un processus d'élévation du matériel au spirituel où l'image joue un rôle-clé:

> C'est pourquoi [...] le Principe initiateur qui institua les rites sacrés [...] nous a livré cette tradition afin que [...] nous soyons, à partir de

94. Poirel, *Des symboles*, 174-85.
95. Meier, «Nova verba prophetae», 84.
96. Chenu, *La théologie*, 130.

ces très saintes fictions, élevées aux élévations et assimilations simples et sans figure car notre esprit ne saurait se hausser à cette imitation et contemplation immatérielle des hiérarchies célestes à moins d'y être conduit par des images matérielles convenant à sa nature, en sorte qu'il considère les beautés apparentes comme des copies de la beauté inapparente, les parfums sensibles comme des figures de la diffusion intelligible et les lumières matérielles comme des images du don de lumière immatériel [...][97].

Les analogies entre hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique servent aussi à théoriser et autoriser le rôle de l'image dans le processus de la connaissance divine, et donc, à façonner une épistémologie visionnaire. Ceci est le cas pour Hugues de Saint-Victor, comme l'a montré Barbara Obrist: Selon une idée qu'Hugues emprunte à l'Aréopagite, les deux sphères sont dans un rapport image à modèle, et l'image matérielle peut renvoyer directement à l'archétype immatériel et le rendre présent (Hiér. cél. II 4). Elle peut donc être considérée comme un médium privilégié de l'illumination divine, voire comme sa forme idéale, car elle permet de «d'embrasser d'un coup d'œil, *ictu mentis*», les vérités universelles, mais complexes. Ainsi le décrit Hugues, en empruntant une formulation boétienne qui anticipe de façon surprenante le principe de la vision cosmique:

Établis-toi comme sur la hauteur de ton âme et dirige la lumière de ton regard tout autour de l'arche de ce monde, afin que le monde entier s'offre à ta contemplation, et de là je te montrerai l'ensemble[98].

97. Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac eds., Paris 1958 (Sources Chrétiennes 58), 72sq. Dans son commentaire *Supra hierarchiam*, Hugues ne traite pas en profondeur ce thème; il glose sur la signification de *simbolum* (appelé aussi *figura, similitudo*) qu'il décrit comme une «collatio uidelicet, id est coaptatio uisibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum»; et il souligne sa fonction anagogique. Cf. Poirel, *Des symboles*, 399-410, ici 402.

98. Hugues de Saint-Victor, *De vanitate mundi*, PL 176, cl. 704: «Constitue igitur te quasi in quadam mentis specula, et eius aciem in arcam huius mundi circumquaque lustrandum dirige, ut totus contemplanti coram positus sit mundus, et inde tibi universa demonstrabo [...]». Cité et traduit par Obrist, «Image et prophétie», 49.

Les observations de Meier et d'Obrist me semblent convaincantes. L'apport du Pseudo-Denys à la conception visionnaire d'Élisabeth est indéniable, d'autant plus qu'elle s'est explicitement prononcée sur des problèmes concernant la médiation visionnaire traités aussi par celui-ci. Pourtant, sa «visiologie» n'est pas une simple copie de la philosophie dionysienne, mais un amalgame d'idées tirées de traditions diverses, pas toujours déterminables avec certitude. Des divergences existent, notamment en matière d'angélologie: chez Elisabeth, les saints sont les principaux messagers de Dieu. Ce sont aussi eux qui forment l'essentiel de l'hiérarchie céleste telle qu'elle la voit dans ses visions trinitaires dominicales: Leurs rangs, leurs vêtements et leurs attributs sont décrits en détail, tandis que les anges ne sont mentionnés que sommairement. Son ange est une apparition relativement tardive, apparemment liée à un tournant dans sa vie de visionnaire. Que ce tournant ait été influencé par le fait qu'elle a pris connaissance des œuvres dionysiennes reste une hypothèse.

Les temporalités

On a déjà parlé du cadre temporel qui est la condition essentielle de l'activité visionnaire d'Elisabeth. La correspondance entre ses visions et le calendrier liturgique fait l'originalité de son style: dans la plupart des cas, la fête du jour détermine le contenu de la vision, et les rites du culte en sont les moments déclencheurs: l'office, la messe, les prières, la lecture méditative, ou, selon Ekbert, les «heures ou la ferveur dévotieuse des fidèles est extrême»[99]. Dans ces moments, les frontières entre le monde céleste et le monde terrestre deviennent perméables pour la transmission de l'image visionnaire qui, dans la plupart des cas, ne porte pas sur le futur, mais sur le passé, telles ses visions sur les événements bibliques ou les apparitions des saints, eux aussi considérés comme des personnages historiques. Plus que des révélations d'un savoir caché, ces visions sont des «présentifications» (J.-Cl. Schmitt) d'un passé connu, celui de l'histoire du

99. Cf. note 41.

salut qui est constamment révisée dans le cadre régulier et répétitif de la liturgie monastique. La «présentification» des saints et des évémenents majeurs de l'histoire du salut au moment de leur célébration liturgique marque une irruption soudaine du divin dans le monde et le temps humain. Elle fait preuve de l'alliance entre le temps linéaire, irréversible et final, qui est le temps de l'histoire, et le temps cyclique et répétitif de l'année liturgique, qui, de sa part, est une image terrestre de l'éternité divine, un état d'intemporalité et d'immobilité qui signifie en même temps la présence simultanée de tous les temps (*simul omnia*)[100]. Les temporalités différentes (passé, présent et futur) coïncident dans un moment singulier, celui de la vision, qui est l'instant ou se rencontrent temps humain et éternité divine[101]. Je propose de qualifier ces apparitions de «visions commémoratives»: elles font passer en revue un passé connu, évoqué dans un contexte liturgique qui est le moment «déclencheur» de la vision. Bien qu'elles se réfèrent aux personnes et aux événements du passé, elles sont à distinguer d'un autre type de visions que j'appellerais «historiques». Parmi celles-ci comptent la vision sur l'Assomption de la vierge et les révélations ursulines.

Contrairement aux visions commémoratives, les visions historiques révèlent un passé «nouveau», jusque-là inconnu, un passé qu'il est important de connaître parce qu'il est immédiatement lié aux événements du présent qui sont ainsi ancrés dans l'his-

100. La formulation établie de la doctrine sur les temps remonte à Augustin K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar*, Frankfurt a. M. 1993, 78, 102–5.

101. Dans un article récent, P. Henriet a développé une idée similaire: P. Henriet, «Apocalypse, messianisme et "présentisme" Remarques sur le temps messianique au Moyen Âge et chez quelques penseurs contemporains» (article sous presse). Henriet poursuit l'idée d'un «temps messianique» tel qu'il est développé chez les philosophes juifs Benjamin, Rosenzweig et Sholem. Par temps messianique ils entendent une conception du temps non-linéaire dans laquelle «sont incrustés des éclats de temps messianique» (W. Benjamin). Henriet met le temps messianique des philosophes en rapport avec le discours apocalyptique médiéval. Ce temps messianique et apocalyptique «apparaît comme une alternative à la vision linéaire, chronologique et orientée du temps, tout en marquant l'importance de l'instant comme possibilité du choix, de la conversion et du passage à quelque chose de radicalement autre».

toire. En prophétisant le passé inconnu, Élisabeth crée des récits d'origine dont le but est de remplir les lacunes laissées par la Bible, la tradition patristique ou par l'hagiographie[102].

Les visions sur l'Assomption de la vierge (II 31) sont provoquées par un membre de la communauté de Schönau et portent sur une question sur laquelle les écritures des pères étaient contradictoires: il s'agissait de savoir si l'ascension de la Vierge au ciel, fêtée le 15 août (jour de la dormition) était de nature spirituelle ou corporelle[103]. Dans six visions qui s'étendent sur trois années consécutives et qui ont lieu le 15 août, Élisabeth est renseignée sur les détails historiques: la Vierge lui révèle que la dormition est à distinguer de l'assomption, événement qui eut lieu quarante ans après sa mort. En plus, elle lui confie son âge au moment de l'annonciation (15 ans, II 32). Par ce recours au passé, Élisabeth rajoute un détail important à la légende mariale, détail qui clarifie une incertitude théologique et qui aboutit à l'introduction d'une nouvelle fête à Schönau: l'Assomption y est commémorée le 24 septembre[104]. Les nouvelles informations sur un passé jusque-là inconnu sont donc durablement inscrits dans le présent.

Les révélations ursulines représentent un cas analogue: Élisabeth est appelée à l'aide pour identifier l'identité des ossements trouvés près de l'église des 11000 vierges à Cologne lors de la construction d'une nouvelle enceinte de la ville et qui étaient pris pour les reliques de saint Ursule et ses compagnes (les travaux avaient en effet touché un ancien cimetière romain). En plus, il est nécessaire d'expliquer le fait que parmi ces reliques supposées qui étaient en partie accompagnées de plaquettes en plomb (*tituli*) indiquant le nom du défunt, se trouvent des noms masculins ainsi que des ossements d'enfants. L'abbé Gerlach de Deutz chargé d'organiser la collection, l'identification et la dis-

102. Roth, *Visionen* II 31. A. Boureau, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris 2004; partant d'une perspective moderne: E. Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm, T. O. Ranger eds., Cambridge 1983, 1-14.

103. Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 11, 107-9; Ead., Introduction à la traduction anglaise, 17.

104. Cf. note 67. Il s'agit d'une tradition purement locale qui ne fut jamais généralisée, car la voix de la Vierge interdit à Élisabeth de divulguer ce qu'elle a vu.

tribution des reliques, s'adresse à Élisabeth qui, à l'aide de ses visions, réussit à identifier les personnages en question (parmi eux un pape nommé Cyriacus, un évêque Marculus, un certain Aetherius dont elle fit le fiancé d'Ursule) et à leur fournir une histoire en conformité avec la légende. Ces récits bizarres et fantaisistes aux yeux d'un lecteur moderne étaient pourtant extrêmement populaires au Moyen Âge (70 manuscrits conservés, ce qui signifie première place sur l'échelle de popularité parmi les œuvres d'Elisabeth). Ils furent bientôt ajoutés à la légende déjà existante (la *passio* intitulée *Regnante domino*) et firent désormais partie intégrante de la légende ursuline, telle qu'elle est entre autres transmise par la *Légende dorée*[105]. Les *Revelationes* témoignent de la réputation toujours croissante d'Élisabeth qui apparemment était considérée comme une autorité en matière de la prophétie en arrière.

À ces deux types de visions passéistes s'ajoutent les visions sur le futur qui sont pourtant assez rares. À l'évidence, Élisabeth se garde de se prononcer de façon explicite sur les événements à venir – dans la mesure où ils concernent l'avenir «incertain», c'est-à-dire le destin des hommes *dans ce monde*, un futur qui est à distinguer du *futur eschatologique*, à savoir l'annonciation du Jugement dernier et le destin éternel. Le futur eschatologique est un futur en grande partie connu grâce aux révélations apocalyptiques bibliques ou apocryphes. Quelques-unes des visions d'Élisabeth évoquent ce sujet, telles sa révélation dominicale sur l'hiérarchie céleste (p. ex. I 20) et celle, allégorique, de la Jérusalem céleste (III 1-3), révélations dans lesquelles elle se sert d'un imaginaire plutôt traditionnel.

Pour ce qui est le futur immédiat, l'avenir dans ce monde, elle prédit une détérioration constante due à la corruption morale de la société, et pour y remédier, elle appelle à la pénitence et au repentir. Pour renforcer ces appels, elle annonce la colère de Dieu et l'imminence du Jugement dernier (I 24, 70, 78; III 23-27):

105. Clark, *Élisabeth of Schönau* (1992), 37-40; 110sq.; Moulinier, «Élisabeth, Ursule et les onze mille vierges: un cas d'invention de reliques à Cologne au XII[e] siècle», *Médiévales*, 22-23 (1992), 173-86; W. Levison, *Das Werden der Ursula-Legende*, Köln 1928 (Sonderausgabe aus Heft 132 der Bonner Jahrbücher).

Peuple écoutez! Le Dieu des dieux a parlé: «Faites pénitence, car le royaume de Dieu est proche [Mt 4, 17]! Tournez-vous vers moi de tout votre cœur [Joël 2, 17], et moi le seigneur, je me tournerai vers vous et me réconcilierai avec vous! Si vous regimbez et provoquez ma colère, vous mourrez dans votre péché. La mort vous dévorera soudainement et contre toute attente, et vous serez [...] plus à plaindre même que les animaux sauvages parce que [...] vous serez suppliciés dans un feu éternel où il n'y aura à jamais que des larmes et des grincements de dents [Mt 13, 42]»[106].

On se rend compte qu'il s'agit d'annonciations assez vagues qui reprennent les buts généraux de la réforme de l'Église et qui sont proférées dans un langage stéréotype bourré de phrases bibliques. Mais en dénonçant ainsi la corruption de la société, elle fait écho à une actualité brûlante: celle du catharisme détecté dans la région de Cologne en 1143 et de nouveau, en 1163-1164. Ses exhortations se terminent par des accusations contre les cathares qu'elle compare à des serpents venimeux (III 24), se faisant ainsi l'écho de son frère Ekbert qui dénonce vigoureusement cette hérésie dans ses *Sermones contra Catharos* composés après 1163-1163, date à laquelle, sous l'archevêque Rainald de Dassel, quelques suspects furent brûlés à Cologne[107]. Sur l'ordre de l'ange, l'abbé Hildelin commença, depuis 1154 environ, à prêcher ces propos menaçants au public (III 19) qui les accueillit de façon ambivalente: Laïcs et clercs «multipliaient des allégations mensongères» à son sujet: apparemment certaines personnes avaient fait circuler de fausses lettres, prétendant qu'elle avait fait «des prophéties concernant le Jour du Jugement, ce à quoi je n'ai assurément jamais songé, d'autant que tous les mortels ignorent la date à laquelle ce jour arrivera». Ainsi s'explique-t-elle dans une fameuse lettre justificative adressée à Hildegarde[108].

106. Roth, *Visionen* I 70, trad. Troadec, 95.

107. Ekbert de Schönau, *Sermones contra catharos*, PL 195, col. 11-98. La lettre de Élisabeth dénonçant les cathares adressée à Hildegarde et rajouté au corpus des visions postérieurement (III 24) Cf. U. Brunn, *Des contestataires aux cathares. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et de la Meuse avant l'Inquisition*, Paris 2006, «Hildegarde de Bingen et Eisabeth de Schönau au service des découvertes d'Ekbert»; pour la datation, 270; ainsi que le résumé concis donné par Moulinier-Brogi, «Introduction», 23-25.

108. Roth, *Visionen* III 19, trad. Troadec, 164. Élisabeth y répète presque *verbatim* le récit de sa vocation prophétique donné au chap. 78 du premier *liber visionum*.

On se rendra facilement compte que, en premier chef, ses annonciations sur le futur ne sont qu'une cantonade rhétorique, un menace en l'air visé à l'admonition et la moralisation des hommes dans le présent. Elles ne témoignent certainement pas d'une attente eschatologique réelle et imminente, car, comme Élisabeth assure Hildegarde qui s'était prononcée de façon similaire, «tous les mortels ignorent la date à laquelle ce jour arrivera»[109]. Ses visions concernant le futur font ainsi preuve du paradoxe prophétique: la prédiction réussie est celle qui ne se réalise pas, car elle vise à empêcher ce qu'elle annonce.

Beaucoup plus nombreuses et concrètes que les visions sur les deux futurs sont les visions portant sur des questions théologiques du présent. parmi elles l'affirmation de l'orthodoxie de la mariologie d'Origène (III 5), une visualisation de la nature humaine du Christ qui apparaît sous la forme d'une femme (III 4), des remarques sur l'angélologie (III 15, 16, 18) ou sur la valeur du sacrement administré par des prêtres impurs[110].

Le troisième et dernier des *Libri visionum* se termine sur la description et l'interprétation (par Ekbert) d'une vision impressionnante qui peut être considérée comme la représentation fidèle de ce que je viens d'appeler la condition spatio-temporelle de son imaginaire visionnaire (III 29-31)[111].

Au centre figure une roue lumineuse placée sur une montagne qui tourne dans l'air. Sur la roue se trouve un oiseau blanc qui se tient au sommet avec peine, glissant et y remontant sans cesse. Au-dessus de la roue, une échelle s'étend jusqu'au ciel; ses montants triangulaires sont en pierre, ses barreaux de couleurs différentes. Près de la roue apparaît l'image d'un homme avec une tête en or, couronnée d'une chevelure «pareille à la laine blanche». Son buste et ses bras tenus en croix sont d'un argent lumineux, son ventre, de bronze, ses cuisses, d'acier, ses jarrets, de

109. Roth, *Visionen* III 19; trad. Troadec, 164. Hildegarde l'avait vivement critiquée pour avoir prédit le moment exact du Jugement dernier. L. van Akker, «Briefwechsel zwischen Élisabeth von Schönau und Hildegard von Bingen», *Aevum inter utrumque. Mélanges offerts à Gabriel Sanders, professeur émérité de l'Université de Gand*, M. van Uytfanghe, R. Demeulenaere eds., La Hague 1991 (Instrumenta Patistica 23), 409-17.

110. Roth, *Visionen*, 113, 115 (*Liber viarum Dei*).

111. Une version presque identique, mais sans interprétation se trouve I 40.

fer, et ses pieds, de terre. Dans ses mains il tient un rameau vert et une roue aux couleurs de l'arc en ciel.

Selon l'interprétation donnée par Ekbert, la roue signifie le monde où tout est soumis à une mutation incessante qui fait passer l'homme d'un état à l'autre. Le destin temporel des hommes est donc déterminé par un va-et-vient entre fortune et infortune. Seuls, les bons et innocents, représentés par l'oiseau blanc, qui renoncent aux biens temporels, arriveront à s'élever au sommet de la roue, tandis que les mauvais sont entraînés par son mouvement. L'échelle symbolise la trinité: les montants triangulaires en pierre représentent les personnes du père et du fils; ils sont liés entre eux par les barreaux symbloisant le Saint-Esprit, «nœud médian» (*medius nexus*) entre les deux personnes divines et symbole du lien qui relie terre et ciel et qui assure l'échange constant entre les deux. L'image de l'homme enfin représente «la figure du Christ et l'Église»: la tête du Christ signifie sa nature divine, ses cheveux, les anges et en même temps, les «pensées immaculées de la divine sagesse» dont les anges sont les médiateurs. La poitrine et les bras en argent lumineux symbolisent la pureté du Sauveur et sa parfaite sagesse; le ventre en bronze, l'Église où luttent, symbolisés par les organes différents, le spirituel (qui réside dans le cœur), et le charnel (qui réside dans le foie, organe qui produit le sang). Les membres d'acier et de fer sont vus comme le double fondement de l'Église, les apôtres et les prophètes, responsables de l'édification des Chrétiens, les pieds en terre enfin signifient la nature humaine du Christ, son côté charnel, par opposition à sa divinité symbolisée par la tête en or[112]. Ekbert, en commentant la fragilité des pieds, se conclut par une explication remarquable: «A cette question je réponds en disant qu'il ne faut pas s'étonner parce que cette discordance montre que toute la puissance et toute la fortitude de l'Église lui viennent de la faiblesse du Sauveur quand il prit la chair

112. Les modèles bibliques sont facilement détectables, ainsi la roue d'Ézéchiel (Éz. 10, 15), la statue du rêve de Nabuchodonosor (Dan. 2, 1-49), l'homme aux cheveux blancs de l'Apocalypse (Apoc. 1, 14), et l'échelle de Jacob (Gen. 28, 11). L'image de l'échelle d'où descendent les saints pendant la messe des frères de Schönau se trouve aussi dans les LV (I 18). A. Miltenburg, «Fortuna», in *Lexikon des Mittelalters*, IV, Stuttgart 1989, 665sq.

humaine [...] Ce qui fut que la faiblesse de Dieu se change en grande force pour les hommes. Ce qui arriva aux premiers parents le confirme car, quand un os solide fut tiré du corps d'Adam, la femme gagna en force et l'homme s'en trouva affaibli»[113].

On trouve dans ce tableau hétéroclite et «bigarré»[114], et pourtant très expressif, les éléments essentiels de l'imaginaire visionnaire d'Elisabeth: la juxtaposition du terrestre/charnel/temporel et du céleste/spirituel/éternel (et qui est en même temps le siège de la sagesse universelle); l'échange continu entre les deux sphères grâce à l'action médiatrice du Saint-Esprit; le rôle de l'Église comme incarnation terrestre du Christ; le rôle des apôtres et des prophètes dans l'édification de celle-ci. Ils sont là pour assurer sa stabilité en résistant aux vicissitudes de ce monde; ainsi, ils sont un reflet de l'éternité divine dans le temporel; l'importance croissante des femmes pour la stabilité d'une institution affaibli par les erreurs du sexe fort.

À mon avis, ce tableau visionnaire impressionnant résume de manière heureuse l'horizon changé de la prophétie au XII^e^ siècle. Dans un temps marqué par une sensibilité croissante pour le déclin moral de la société chrétienne, le sexe faible devient le guide des puissants. Le prophétisme féminin, représenté par Élisabeth et aussi par Hildegarde, assume un caractère plus actif, plus engagé et plus original par rapport à la prophétie des hommes qui se limite à dévoiler les secrets de la tradition écrite et reste donc pour la plupart une prophétie exégétique, comme le montrent les cas de Bernard de Clairvaux ou Rupert de Deutz. Hildegarde et Élisabeth sont des figures à la fois exceptionnelles et en conformité avec leur temps. Le moyen préféré du prophétisme féminin est la vision, un genre moins docte certes, mais plus authentique grâce à sa conformité avec les théories néo-platoniciennes sur les modalités de la perception visuelle. En vue de la mutabilité du temps les prédictions portant sur le futur, surtout sur l'avenir temporel, restent une affaire délicate et sont largement évitées – particulièrement parce qu'elles risquent de toucher à une autre controverse, celle concernant la

113. Roth, *Visionen* III 31, trad. Troadec, 198.

114. Cet expression se trouve à maintes reprises chez Denys l'Aréopagite, p. ex. Hiér, Cél. 15,1.

relation entre la prédestination et le libre arbitre[115]. En se servant du symbole de la roue qui devient très fréquent au XII^e siècle, Élisabeth affirme que l'avenir humain est imprévisible par nature. Sans le dire explicitement, elle semble convaincue que le futur dans ce monde ne devrait pas être rempli de prédictions. Il devrait être un lieu de pénitence et de réforme continue. Mais, comme ses contemporains, elle envisage cette réforme, un des mots-clé de son époque, comme un renouveau à la fois spirituel et politique qui est certes déterminé par un désir portant sur le futur, mais qui se fonde pourtant sur des modèles empruntés au passé. Celui-ci devient ainsi le lieu sûr dans lequel les institutions chrétiennes tentent de s'ancrer pour échapper aux vicissitudes des circonstances temporelles et pour s'assurer de leur salut éternel. On notera que c'est juste ce mouvement «back to the future» qui est au fond du terme latin *re-formatio*. Pour atteindre ce but, la société chrétienne avait besoin de prophètes: non pas comme des experts du pronostic, mais comme des guides spirituels.

ABSTRACT

Uta Kleine, *«Hec sunt verba consolatoria que lingua nova loquitur». Elisabeth of Schönau and the Renewal of Prophecy in the Twelfth Century*

The article deals with the case of Élisabeth of Schönau who is presented as an example for the «prophetic turn» of the Twelfth Century. Prophets became more numerous and the prophetic messages used to be articulated, legitimized and disseminated in new forms of bodily experiences and in new literary genres. The new prophetic language combined autobiographical, visionary and homiletic elements. In looking closer at Elisabeth's development from a visionary into a publicly recognized prophet, one can observe how the feminization of prophecy was accompanied by new strategies to theologize and thus to authorize the divinely inspired forms of seeing. The ideas of Pseudo-Denis the Areopagite played an important role in this process, as well as a close companionship and collaboration between women seers and male «edi-

115. K. Flasch, «Freiheit des Willens: 850 – 1150», *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, J. Frièd ed., Sigmaringen 1991 (Vorträge und Forschungen 39), 17-41.

tors». They were meant to assure the orthodoxy of the prophecies, prophecies that were understood as a way of attaining a knowledge of events hidden to ordinary men and embracing all temporalities, future, present and past.

Uta Kleine
FernUniversität Hagen, Historisches Institut
D-58084 Hagen
Uta.Kleine@Fernuni-Hagen.de