Élisabeth de Schönau, Visions

Trad. de Jean-Pierre Troadec, introd. de Laurence Moulinier-Brogi. Paris, Éditions du Cerf, 2009, 199 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22082>

DOI : 10.4000/assr.22082

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010

Pagination : 9-242

ISBN : 9782713223013

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Élisabeth de Schönau, Visions », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-47, mis en ligne le 12 mai 2011, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22082> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22082>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Élisabeth de Schönau, Visions

Trad. de Jean-Pierre Troadec, introd. de Laurence Moulinier-Brogi. Paris, Éditions du Cerf, 2009, 199 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Élisabeth de Schönau, Visions, Trad. de Jean-Pierre Troadec, introd. de Laurence Moulinier-Brogi. Paris, Éditions du Cerf, 2009, 199 p.

- 1 Le plus souvent évoquée dans l'ombre de Hildegarde de Bingen, sa contemporaine et sa correspondante, sa confidente et, sur bien des points, son modèle, Élisabeth de Schönau (1129-1165) n'était connue du public français qu'au travers d'articles nominatifs des dictionnaires de spiritualité, ou des ouvrages consacrés à des ensembles de mystiques féminines. La publication du manuscrit intégral de ses «visions» comble aujourd'hui une lacune que n'eurent pas, au moins, à déplorer les lecteurs anglophones ou germanophones. Il faut donc se féliciter de la traduction que propose Jean-Pierre Troadec, et des indispensables mises en contexte de Laurence Moulinier. Pour la première fois, nous pouvons pénétrer dans l'alchimie singulière d'une expérience, d'une écriture et d'une passion spirituelles au cœur d'un Moyen Âge rhénan propice à tous les vertiges de la foi, et à son incandescence. En espérant que nous pourrions bientôt avoir accès au *Livre des voies de Dieu*, qui devrait ajouter de précieuses informations sur la spiritualité de cette moniale en tous ses états.
- 2 De cette passion, qu'il faut entendre en son sens de plus grand bouleversement de corps et d'esprit, les visions d'Élisabeth témoignent à chaque temps d'extase, de tremblement, de trouble. D'illumination. Le corps pâtit en effet, se meurt, s'éteint, et demeure en souffrance. Et l'esprit, sa raison et son «âme», bascule au revers du monde, ainsi qu'il en va en toute quête mystique, puisqu'en ce revers seulement Dieu s'éprouve et se trouve. Le trait, on le voit, est le plus partagé des expériences spirituelles qui satureront les siècles à venir. Mais les visions et extases d'Élisabeth n'interviennent pas au hasard. Non qu'elles ne la prennent au dépourvu – à strictement parler, la moniale

est déjà au désert d'elle-même, en dépossession de cet amour-propre que des générations de spirituels ne cesseront de traquer au nom d'un amour pur. Mais elles scandent avec une régularité surprenante, et qui ne laisse pas de poser question, le calendrier des saints de chaque jour. Cela est remarquable tout au long des trois «Livres», même si le premier en est le témoignage le plus net. Au fur et à mesure que s'écrivent les «livres» suivants, si l'extase suit moins la régularité quasi automatique des fêtes singulières, c'est pour affirmer des points de doctrine qui définiront plus tard, dans l'histoire de l'Église, quelques-uns des dogmes essentiels.

- 3 Mais demeurons un instant dans cette conjonction du rite et de l'extase. Car s'il est une leçon majeure à retenir de la lecture des *Visions*, qui ne se présente pas toujours en telle évidence chez les mystiques qui viendront, c'est bien cette rencontre de l'ordonnancement monotone des noms de saints, et l'effondrement de la sœur en son extase. Tout se passe comme si l'institution des noms réclamait la destitution de soi-même en tant que créature enfin réduite à son néant. Les saints magnifiés ne seraient alors que l'occasion d'une mise en forme chaque jour reconduite, et amplifiée, d'un discours projeté au-delà de la rhétorique théologique, à partir d'un corps extatique, gisant au sol pour retourner à la racine de l'ordre du sacré. Il y a dès lors chez Élisabeth, comme en tout autre sujet en proie à l'effusion mystique, un doute fondamental: ces paroles énoncées au plus près d'une injonction intime, sont-elles d'une créature en mal de soi, et donc peut-être l'œuvre du diable, qui s'insinuerait dans l'esprit de la religieuse pour en subvertir la vocation, ou bien la pure et divine diction de Dieu, et le présent de sa parole? Ce trouble à même l'âme d'Élisabeth accompagne toute révélation et toute inquiétude du corps. Et l'on comprend alors que l'institution s'emploie, pour son plus grand bénéfice, à garantir la légitimité de ces visions, toujours en risque d'habiliter un désordre profane, et de n'être que paroles d'un monde déserté de son dieu. Mais cela ne suffit pas à la pleine intelligence des visions d'Élisabeth. L'autorité de l'Église, certes, est requise pour preuve de conformité avec les canons et les dogmes. Mais ce que nous devons saisir, dans cette relation quotidienne de la fête des saints et de l'extase visionnaire qui aussitôt se déploie, c'est qu'il ne serait pas d'extase s'il n'était de rituel. Non pas que celui-ci soit condition de celle-là – ainsi qu'il en irait du temple, que l'on pourrait dire, aussi bien, condition du prophète en insoumission. Mais qu'un jeu complexe se met en place, dans cette mise en scène du corps, et cette parole illuminante/illuminée, entre la contrainte du rite et la contrainte du for intérieur. Les visions et extases d'Élisabeth, en cet âge où la spiritualité féminine se développe en couvents et monastères, qualifient un positionnement du sujet en offrande et souffrance de soi, comme travaillant sur la frontière même qui distingue l'ordre du sacré et l'acte de croire. Cet acte relève toujours, bien entendu, de la relation au sacré, mais n'accomplit le rite, ou n'accède à son ordre, et ne l'accepte, qu'en l'incorporant comme instance désormais au centre de ce que l'on peut appeler l'âme, l'autre nom du for intérieur. Les visions extatiques d'Élisabeth procèdent ainsi, au jour le jour, d'un désir infini d'incarnation. D'où les blessures de chair, la déchéance du corps, seules voies d'accès à l'excès de Dieu et ses saints.
- 4 Mais on voit que cette inscription du sacré à même le corps en transe et extase de la moniale, risque d'apparaître comme profanation, et sortie radicale du champ des conduites «légitimes». L'Église ne peut être surprise, et mise en défaut, par des pratiques spirituelles qu'elle ne contrôlerait pas. Attentive à démêler ce qui relève de la parole d'Élisabeth, et ce qui relève de l'autorité ecclésiastique, Laurence Moulinier rappelle qu'Eckbert, le frère de la religieuse, la rejoignit au couvent des hommes en

1155, soit peu de temps après les premières visions. Jusqu'à cette date, la sœur n'avait pas publiquement fait état de leur contenu, et ce n'est que sous l'influence de son frère, et avec sa «collaboration», que ces visions prirent «la forme d'une œuvre». Le terme qu'utilise L. Moulinier est lourd de tous les soupçons d'authenticité. «Femme sous influence», écrit-elle encore. Cela mérite que l'on s'arrête un instant sur cette «collaboration». J'ai dit la fragilité de la frontière entre le rite et sa profanation, entre l'ordre du sacré et l'ordre de l'extase corporelle. À coup sûr, le frère travaille à lever toute équivoque, afin que soient reçues comme d'exacte spiritualité les visions d'Élisabeth. Mais il opère infiniment plus loin qu'à leur simple légitimation. Il en réécrit le texte, en reformule les propositions, en rectifie sans doute les énoncés. L. Moulinier peut ainsi noter que «la voix d'Élisabeth se fait donc entendre sous forme d'une prosopopée insérée dans un récit dont le principal narrateur est son frère, et le *Liber visionum* se présente comme un récit autobiographique inclus dans un récit d'Eckbert; ce dernier y varie les points de vue». Bref: le moine écrit, à proprement parler, «en l'absence de l'auteur», ainsi que l'on définit, en rhétorique, la prosopopée. Il propose une figure de l'extatique selon un modèle à vocation pérenne. Femme inculte, ignorant tout du latin, «n'ayant rien appris des hommes», etc. Dès lors, que telle vision soit traversée de références latines, ne peut tenir que du miracle. Ainsi se constitue, sous la haute et impérative présence du frère, la figure canonique d'une extatique assujettie à Dieu, et dont les paroles, dûment revisitées et réordonnées, font retour immédiat vers l'Église, pour sa plus grande gloire. Doit-on récuser sans autre forme de procès l'authenticité du texte? Non, bien entendu, pour autant que l'on puisse continuer à entendre, derrière les reconstitutions d'Eckbert, la voix intime d'Élisabeth. Mais il s'opère, dans l'écriture de la spiritualité féminine, un rapport de forces constant, et que l'on retrouve tout au long de l'histoire de la mystique, entre la femme qui écrit, ou dicte ses visions et révélations, et l'injonction du directeur de conscience, ou de toute autre autorité, qui infléchit l'écriture ou la parole féminines vers une stricte conformité aux enjeux théologico-politiques.

- 5 Si l'on s'en tient à la relation de la femme engagée en mystique, et de son scribe organisant sa parole, le cas d'Élisabeth s'inscrit dans un modèle plus général. De nombreux cas viennent en mémoire. Christine de Suède en ses *Révélations*, Hildegarde de Bingen en ses *Œuvres divines*, avaient connu mêmes contraintes et distorsions. Margery Kempe, dans les années 1430, n'échappera pas entièrement à ces réécritures, plusieurs scribes sous sa dictée réaménageant grammaire et syntaxe, et sans doute dictée première de son *Livre*. Traduite par Ernest Hello, Angèle de Foligno est assignée à une mystique négative par explication tendancieuse de sa pensée. Au début du XIX^e siècle, Anne-Catherine Emmerick (1774-1824), visionnaire stigmatisée, dicte à Clemens Brentano, poète du «second romantisme» allemand, ses révélations. Mais Brentano prend tant de liberté avec les confidences de sa mystique, qu'il fonde un récit très éloigné de la *Passion* que lui donnait à entendre Emmerick. Et celle-ci s'insurgeait contre cette métamorphose de ses paroles, qui cependant nous parviennent ainsi recomposées par le scribe-poète. Catherine, note son traducteur en 2005, «n'a jamais écrit une seule ligne relative à son expérience spirituelle». Cas extrême, sans doute, d'une écriture déplaçant à l'envi l'expérience de la parole. Mais on sait aussi des appropriations de la voix, et des écrits, de femmes mystiques, par des confesseurs qui en dévoient la dimension novatrice. Lorsque paraît, en 1740, le *Traité de l'abandon à la providence divine*, l'ouvrage est aussitôt attribué à Jean-Pierre Caussade, dont la spiritualité se situe dans l'héritage de Surin, Guilleré, Henri-M. Boudon. Les recherches

récentes de Jacques Gagey permettent d'identifier l'auteur: une femme, lorraine, laïque, cultivée, proche des Visitandines, confidente puis protectrice de Caussade – curieuse inversion de paternité! Plus encore: le titre véritable du texte princeps, *Traité où l'on découvre la vraie perfection du salut*, n'oriente pas d'emblée le lecteur vers le thème convenu de l'abandon, que Caussade avait prescrit comme catégorie centrale de l'expérience mystique.

- 6 Si je rappelle, parmi tant d'autres, ces quelques cas de «détournements» ou d'appropriation induite de la parole féminine par tel spirituel, moine ou confesseur, c'est pour mieux situer les visions d'Élisabeth dans un contexte de contrôle strict de ce qui aurait pu paraître comme dérive insupportable des voix du corps et de l'esprit. Ainsi peut-on dire qu'Eckbert, véritablement, instrumentalise les extases et visions de sa très protégée sœur en amplifiant certaines de leurs occurrences. N'oublions pas qu'Élisabeth, ainsi que le note Jean-Noël Vuarnet dans ses *Extases féminines*, fut plus «visuelle» que «visionnaire»: le «récit» d'Eckbert transforme ainsi en images entièrement investies de symboles, les données brutes de la moniale, ses «choses vues». Et cette mutation, décisive, gomme de l'«ex-tase» ce qui permet précisément à la femme d'écrire et dire, en toute transgression d'interdit, cela que seule lui autorise sa «sortie» d'elle-même, tout «genre» ainsi aboli. Laurence Moulinier: Eckbert «fut bien plus qu'un secrétaire (...) Il fit office de directeur spirituel d'Élisabeth, s'occupa activement de la diffusion de son message en le couchant par écrit, et de toute évidence l'orienta, en donnant notamment aux visions de sa sœur un caractère érudit et logique». Il est dès lors bien délicat de distinguer, dans les visions de la moniale, ce qui relève de son propre dire, et de la mise en récit du frère.
- 7 Deux thèmes cependant, bien que résolument configurés par Eckbert, témoignent de l'expérience propre de la religieuse, qui pouvaient être majorés, mais qui constituent, si l'on peut dire le «noyau dur» de cette chaîne de visions. La vision mariale n'est certes pas nouvelle, mais plus insistante, et problématique pour l'Église, la vision de l'assomption «corporelle» de la Vierge, dont plusieurs extases d'Élisabeth confirment l'importance. Six visions en témoignent, sur fond d'inquiétude: «La Dame des cieux m'apparut (...) Je la sollicitai par ces mots: "Ma Dame, s'il vous plaît, ayez la bonté de bien vouloir nous dire sans ambiguïté si vous êtes montée au ciel en esprit seulement ou, au contraire, en chair et en âme?" Je posai cette question dans la mesure où, comme on sait, ce qu'on trouve dans les livres des Pères prête à équivoque...» La vision se déploierait-elle comme tentative de réponse à une indécision initiale touchant à quelque point non élucidé des Écritures et de leurs commentaires? Y aurait-il vision, en sa qualité la plus «visuelle», s'il n'y avait cette incertitude en amont, au cœur même de l'interprétation du Texte? Elle s'installe au centre d'un paradoxe, ou d'une aporie, et dessine les contours d'une réponse. Ainsi de l'assomption corporelle, dont la fête fut dès lors «inscrite au calendrier du monastère de Schönau», rappelle L. Moulinier, avant que le dogme ne soit «définitivement adopté» en... 1950. D'un réseau de visions en archipel, Eckbert prend en charge cette défiance toujours possible à l'égard des gloses savantes, et peut alors transformer en argument théologique la formule, novatrice parce que fondée en désarroi.
- 8 D'autres visions ne connaîtront pas telle destinée dans la dogmatique de l'Église. Du moins participeront-elles d'un débat passionné concernant le Christ-homme en sa féminité. En extase, Élisabeth voit Jean l'Évangéliste et, «comme on (lui) lui avait recommandé de le faire», lui demande: «Seigneur, pourquoi l'humanité du Seigneur

sauveur m'a-t-elle été montrée sous la forme d'une vierge et non pas sous la forme d'un homme?» Jean répond: «Dieu a voulu qu'il en fût ainsi pour que la vision que vous avez eue se révélât avoir l'avantage de donner à voir aussi sa sainte mère». Notons que la question de la moniale est «recommandée», sans doute par Eckbert lui-même – signe d'une importance capitale dans la pensée christique du Moyen Âge et l'institution ecclésiale. Jean-Pierre Troadec note à juste titre que la «féminisation» du Christ, et son image «virginale», thème central d'une passionnante réflexion séculaire, est ainsi posée avec force par la visionnaire, qui a tâche ainsi d'intervenir dans un débat aux enjeux considérables. Dont l'une des conséquences, et non des moindres, est sans doute de basculer le culte christique en culte marial. Mais il y a plus. Car s'établit alors une relation insoupçonnée entre la féminité du Christ, et le statut de la visionnaire, qui ne peut se dire sa «fiancée» qu'en se déprenant de sa féminité. J.-P. Troadec peut alors rappeler la thèse de la psychanalyse, qu'exprime clairement Olivier Douville: «La mystique se fait autre. Les mirages de l'identité se fracturent (...) Tant il est des femmes mystiques qui s'éprouvèrent en tant qu'hommes. Hildegarde de Bingen et Élisabeth de Schönau conçoivent leur itinéraire spirituel sous la nécessité de se penser au masculin.». Se faire autre, en ce sens, signifie se faire homme. L'interrogation de la visionnaire, dans le temps même où elle intervient au vif d'une thématique concernant le principe féminin incarné par le Christ sous la figure de la Vierge, pose ainsi la question de son propre statut de témoin.

- 9 En ce double jeu d'Élisabeth, sachons lire ses visions comme quête institutionnellement orientée, en même temps qu'affirmation d'une subjectivité capable d'en déborder la raison. Telle paraît être, en ces extases singulières, l'une des leçons essentielles de toute spiritualité. Certes, une illumination soudaine mais très vite codifiée par les autorités d'Église – ainsi des avertissements extatiques proférés contre les hérésies – on sait qu'Eckbert fut le premier, rappelle L. Moulinier, «à nommer et à doter d'un contenu» l'hérésie cathare. Mais, dans les paroles et les incertitudes d'un esprit en proie à l'irruption de cet étrange remuement de l'être que compose la «scène visuelle», l'assurance que l'extase peut être le plus court chemin pour aller de soi-même à l'autre, et par cet autre, s'instituer sujet enfin accompli.