Le féminin, le voile et la honte dans le discours ecclésiastique (XII^e-XIII^e siècle)

Femininity, the veil and shame in medieval ecclesiastical discourse (France, twelfth and thirteenth centuries)

Emmanuel Bain

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clio/14015>

DOI : 10.4000/clio.14015

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 11 juillet 2018

Pagination : 45-66

ISBN : 978-2-410-00992-7

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Emmanuel Bain, « Le féminin, le voile et la honte dans le discours ecclésiastique (XII^e-XIII^e siècle) », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 47 | 2018, mis en ligne le 03 janvier 2021, consulté le 22 avril 2022.
URL : <http://journals.openedition.org/clio/14015> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.14015>

Le féminin, le voile et la honte dans le discours ecclésiastique (XII^e-XIII^e siècle)

Emmanuel BAIN

La femme (*mulier*) désigne la sensibilité (*sensualitas*),
c'est pourquoi l'Apôtre dit que *l'homme est la tête de la femme* [1 Cor. 11, 3],
c'est-à-dire que la raison est la tête de la sensibilité.
Et la raison doit régir la sensibilité comme l'homme, la femme¹.

À la fin du XII^e siècle apparaît un nouveau genre d'ouvrages destinés à la fois aux étudiants et aux prédicateurs : les recueils de distinctions qui regroupent, sur de très nombreux mots, différentes significations, littérales ou allégoriques, et les associent à des passages bibliques. Le maître parisien Alain de Lille († 1202) consacre ainsi une entrée à *mulier* au sein de laquelle se côtoient de multiples sens : *mulier* est le nom d'un sexe, mais désigne aussi la corruption, l'épouse, l'Église, la « sagesse de Dieu, c'est-à-dire le Fils », l'hérésie, l'idolâtrie, le plaisir charnel, l'esprit faible, le vice². La longueur de la liste est à l'image de sa polysémie : les sens, souvent négatifs, sont parfois positifs et *mulier* peut évoquer aussi un personnage masculin dans un système où les attributions de genre ne renvoient pas automatiquement à une distinction de sexe. Parmi ces significations, la question des émotions apparaît à travers l'association de la femme à la sensibilité (qui elle-même tend vers la sensualité) tandis que l'homme (ou plutôt ici le masculin ?) incarne la raison. Et cette double association renvoie au passage des Épîtres pauliniennes (1 Cor. 11, 3-16) qui impose aux

¹ Alain de Lille 1855 : 865 : [*Mulier*] *Dicitur sensualitas, unde Apostolus ait quod vir caput est mulieris, id est ratio sensualitatis. Et sicut vir debet regere mulierem, ita ratio sensualitatem.*

² Alain de Lille 1855 : 865.

femmes de porter le voile quand elles prient³. Or ce texte biblique est lui-même marqué par la présence massive du vocabulaire de l'émotion, particulièrement celui de la honte⁴. Il constitue donc un passage clé pour étudier la place et les fonctions des émotions dans la construction de la différence de sexe et de genre au sein de la production théologique des XII^e et XIII^e siècles – période au cours de laquelle s'affirme la construction du genre en même temps qu'un double mouvement en apparence contradictoire : d'un côté, la construction institutionnelle de l'Église, de la Réforme grégorienne à Latran IV (1215), écarte de plus en plus systématiquement les femmes des fonctions cléricales ; mais au même moment, et sans lien évident avec ce qui précède, on observe une féminisation du discours spirituel et l'avènement d'une « religion faite femme »⁵.

Nous nous demanderons dans quelle mesure s'opère, autour de 1 Cor. 11, 3-16 (et des renvois qu'il suppose à d'autres Épîtres et à la Genèse), une construction du genre par l'émotion qui justifierait en retour une domination de l'homme sur la femme. Cette recherche sera ainsi l'occasion, d'une part, d'examiner la pertinence des notions de sexe et de genre pour l'étude du discours exégétique médiéval et, d'autre part, de s'interroger – dans la même perspective d'étude du genre – sur la notion d'émotion, en partant d'une définition très large de celle-ci qui inclut aussi bien l'émotivité que des “émotions” particulières comme la honte. Nous dirigerons notre interrogation selon trois perspectives en étudiant tout d'abord la place des émotions dans le discours sur la distinction de sexe, puis les usages de l'assimilation du féminin à la sensibilité, avant de montrer comment les discours sur le voile situent la femme entre l'honneur et la honte.

³ Lambin 1995.

⁴ 1 Cor. 11, 4-6 : *Omnis vir orans, aut prophetans velato capite, **deturpat** caput suum. Omnis autem mulier orans, aut prophetans non velato capite, **deturpat** caput suum [...]. **Si vero turpe** est mulieri tonderi, aut decalvari, velet caput suum ; 1 Cor. 11, 14 : *Nec ipsa natura docet vos, quod vir quidem si comam nutriat, **ignominia** est illi.* (C'est moi qui souligne).*

⁵ L'expression est de Dalarun 2008 ; présentations d'ensemble dans Baschet 2016 : 99-119 ; Klapisch-Zuber 1999 ; L'Hermite-Leclercq 1997 : 227-330 ; Lauwers 1995 ; Lett 2013.

Émotions et distinction de sexe

La réflexion théologique sur la différence anthropologique entre l'homme et la femme s'ancre plus particulièrement sur deux passages bibliques : le récit de la Genèse, en particulier Gn. 1, 27 (*Et Dieu créa l'homme à son image : à l'image de Dieu il le créa, homme et femme (masculum et feminam) il les créa*) ; et le verset paulinien qui ne semble pas reconnaître que la femme soit à l'image de Dieu (1 Cor. 11, 7 : *L'homme certes ne doit pas se voiler la tête car il est l'image et la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire de l'homme*). Sans entrer dans le détail des analyses médiévales de ces versets bien étudiés⁶, nous nous interrogerons sur la place des émotions dans la distinction de sexe.

Masculum et feminam : *une affaire de corps sexué*

L'expression *masculum et feminam*, à côté de Gn. 1, 27, apparaît en Ga. 3, 28 où Paul annonce que, dans le baptême, il n'y a plus « ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme (*non est masculus neque femina*) » car tous sont un dans le Christ. Bien qu'il semble ainsi annoncer l'effacement d'une des catégories fondamentales de structuration de la société médiévale, ce verset ne pose pas de problème majeur aux exégètes médiévaux qui relient la distinction entre *masculus et femina* à la seule différence entre deux corps différemment sexués⁷, quitte à rappeler – comme le dominicain Nicolas de Gorran († ap. 1297) – que cette absence de différence dans l'ordre de la grâce intérieure n'empêche pas l'exclusion des femmes des « offices extérieurs » que sont l'ordination et la prédication⁸. Dire que *masculus et femina* renvoient au sexe inscrit dans le corps permet ainsi de concilier une égalité naturelle avec le respect des hiérarchies liées au genre.

⁶ Bain 2007 ; Børresen 1968, 1985, 1995a, 1995b ; Boulnois 2004 ; Dahan 1992 ; Macy 2011 ; Van der Lugt 2001.

⁷ Par exemple : Nicolas de Lyre 1601b : 495 : *Nec in hoc est distinctio ratione nationis, conditionis, aut sexus*. Voir aussi Hugues de Saint-Cher 1703 : 157v ; Robert Grosseteste 1995 : 94-97.

⁸ Nicolas de Gorran (BnF lat 14443) : f. 18rb : *Contra : masculus in ecclesia suscipit ordinis sacramentum et doctoris officium quod non femina. Responsio : hanc indifferentiam intulit Apostolus quo ad dona gratie interiora, non quo ad exteriora ecclesiae officia*.

La question est plus complexe en Gn. 1, 27 : si *masculum et feminam* font ici référence à la différence corporelle des sexes, comment expliquer le chapitre suivant qui sépare très nettement le moment de la création d'Adam de celui d'Ève ? C'est pourtant encore cette interprétation que reprennent, à la suite d'Augustin, des ouvrages aussi fondamentaux que la *Glose* et l'*Histoire Scolastique* au XII^e siècle, ou la *Postille* de Nicolas de Lyre († 1349) au tout début du XIV^e siècle⁹. *Masculus et femina*, au sens littéral, ne désignent ainsi rien d'autre que la différence sexuelle des corps mâles et femelles, distinction globalement secondaire, même s'il apparaît d'une part que seul l'homme masculin (*vir*) est à même d'incarner l'humanité (*homo*)¹⁰ et, d'autre part, que les différences corporelles prennent une importance croissante au XIII^e siècle en même temps que la distinction de sexe tend à se naturaliser¹¹.

L'homme et la femme à l'image de Dieu

Malgré Gn. 1, 27 dans lequel la grande majorité des commentateurs lit que la femme a été créée à l'image de Dieu tout comme l'homme¹², l'affaire est rendue plus complexe par les autorités divergentes. L'Épître aux Corinthiens (1 Cor. 11, 7) laisse entendre que la femme pourrait ne pas être à l'image de Dieu, ce qu'affirme explicitement le commentaire de l'Ambrosiaster (IV^e siècle), qui passe au Moyen Âge pour l'œuvre d'Ambroise de Milan, et que reprend le *Décret* de Gratien¹³. L'exégèse de 1 Cor. 11 au XII^e siècle, comme souvent, ne tranche pas radicalement la question. L'idée, qui bénéficie du ferme soutien d'Augustin, selon laquelle Paul ne nie pas que la femme soit à l'image de Dieu comme l'homme y est majoritaire sans occulter l'expression de

⁹ Augustin 1972 : 266-269 ; *Glossa ordinaria* 1480-1481 : vol. 1, f. 8rb : *Masculum et feminam creavit eos, ut corpus factum intelligatur* ; Pierre le Mangeur 2005 : 21 : *Masculum et feminam creavit eos. Hoc quantum ad corpus tamen dicitur, creasse propter animam* ; Nicolas de Lyre 1601a : 33-34.

¹⁰ Par exemple sur Eph. 4, 13 (*donec occurramus omnes [...] in virum perfectum*) ; Pierre Lombard 1880 : 201 : *Et nomine viri comprehenduntur mulieres, cum ait in virum perfectum*.

¹¹ Allen 1997 ; Cadden 1995 ; Van der Lugt 2014 : 19-23.

¹² Bain 2007 ; Javelet 1967 : 236-245.

¹³ Børresen 1985 : 213-217.

la thèse contraire¹⁴. Pierre Lombard († 1160) qui écrit à Paris au milieu du XII^e siècle, et dont l'influence est considérable puisque son commentaire sur les Épîtres se substitue à la *Glose*, en offre l'illustration. Pour commenter l'obligation pour les femmes de porter le voile, il donne trois explications successives. Vient en premier l'argument de l'Ambrosiaster : « L'homme (*vir*) en effet a été fait à l'image de Dieu, pas la femme »¹⁵, ce qu'il tempère aussitôt en parlant de l'être humain (*homo*) qui porte en lui toute l'humanité et donc aussi bien les femmes. La deuxième explication est d'ordre mystique : la femme née de la côte d'Adam est le symbole de l'Église issue de la plaie du Christ et elle doit donc être soumise à l'homme comme l'Église l'est au Christ. La troisième explication consiste à dire que :

l'homme (*vir*) est dit être l'image de Dieu parce que l'homme (*vir*) est particulièrement (*principaliter*) à l'image de Dieu puisqu'en lui naturellement (*naturaliter*) la raison a plus de vigueur que dans la femme comme s'il était lui-même la raison¹⁶.

Mais il ajoute aussitôt, comme pour nuancer son interprétation, que c'est l'homme (*homo*) qui a été créé à l'image de Dieu. Ces trois explications ont en commun d'affirmer la supériorité de l'homme (*vir*) tout en apportant des éléments pour la nuancer. Or, voilà qu'après avoir brièvement commenté les deux versets suivants, Pierre Lombard revient sur l'ensemble constitué par 1 Cor. 11, 7-10 :

L'Apôtre dit que l'homme mâle est l'image de Dieu et qu'il ne doit donc pas porter sur la tête le voile qui est prescrit à la femme car elle n'est pas l'image de Dieu. Mais que disons-nous là ? Pourquoi la femme ne serait-elle pas elle-aussi à l'image de Dieu ? C'est, semble-t-il, totalement contraire à ce que dit la Genèse [Gn. 1, 27] [...]. Mais je crois que ce que dit l'Apôtre se situe dans la nature de l'esprit humain. C'est de façon symbolique qu'il parle du voile. Sinon, s'il ne renvoyait pas à quelque sens caché, ses propos n'auraient aucun sens !¹⁷

¹⁴ Borresen 1985, 1995b; Macy 2011.

¹⁵ Pierre Lombard 1854 : 1631 : *Vir enim ad imaginem dei factum est, non mulier.*

¹⁶ Pierre Lombard 1854 : 1631 : *Vel vir dicitur esse imago Dei, quia principaliter creatus est ad imaginem Dei, in quo naturaliter amplius quam in muliere viget ratio, quasi ipse sit ratio.*

¹⁷ Pierre Lombard 1854 : 1632 : *Apostolus dicit quod vir est imago Dei. Et ideo velamen capitis ei demit, quod mulieri adhibendum monet, quia ipsa non est imago Dei. Sed quid dicemus ad haec? cur et mulier non est imago Dei? videtur utique hoc contrarium esse illi quod*

Et le maître parisien d'expliquer ensuite, en suivant toujours Augustin, que l'image de Dieu ne saurait se trouver que dans « l'esprit doué de raison », c'est-à-dire « là où peut se trouver la connaissance de Dieu, où il n'y a pas de sexe [...], où la femme est identique à l'homme, où l'épouse est identique au mari »¹⁸. Pierre Lombard cherche alors les termes les plus forts pour rappeler que la différence entre l'homme et la femme réside dans le corps, et non dans l'esprit. Jusque-là, la question des émotions est donc largement écartée de la distinction de sexe laquelle tient avant tout à des critères physiques.

Ce n'est que dans ce siècle d'ordre et de classifications qu'est le XIII^e siècle, moment où par ailleurs les émotions doivent d'autant plus être contrôlées qu'elles apparaissent comme une faculté de l'âme indépendante de la raison¹⁹, que les théologiens réordonnent en un ensemble cohérent, hiérarchisé et nouveau les éléments de la tradition ; et c'est à la faveur de ce changement que les émotions acquièrent un rôle important : l'idée d'une raison plus faible chez la femme que chez l'homme devient une des clés de la distinction de sexe, comme on le voit dans ce commentaire de Pierre de Tarentaise († 1276), dominicain et bientôt pape sous le nom d'Innocent V :

La femme est l'image de Dieu comme l'homme, mais pas de façon aussi claire pour ce qui est de certaines caractéristiques tant pour ce qui tient au corps (car l'homme est le commencement de toute l'humanité) que pour ce qui relève de l'âme (car la raison a plus de force en l'homme)²⁰.

Le stéréotype de genre qui associe le féminin à la sensibilité et le masculin à la raison a ainsi conduit, au XIII^e siècle, à une des caractérisations de la distinction de sexe. C'est peut-être aussi ce qui

in Genesi dicitur: Fecit Deus hominem ad imaginem Dei, masculum et feminam fecit eos [...] Sed credo hoc esse in natura humanae mentis, quod dicit Apostolus. Et mystice loquitur de relatione; aliter enim nisi aliquod secretum referatur, inane est quod dicitur.

¹⁸ Pierre Lombard 1854 : 1632-1633 : (...) *nulli dubium est hominem esse factum ad imaginem Dei, non secundum corpus, neque secundum quamlibet animi partem, sed secundum rationalem mentem, ubi potest esse cognitio Dei, ubi et nullus sexus est, scilicet in spiritu mentis, sed idem est ibi femina cum viro, et mulier cum viro* (...).

¹⁹ Boquet 2005.

²⁰ Pierre de Tarentaise 1617 : 208 : *Mulier imago Dei est sicut vir, sed non ita expressa quo ad aliquas conditiones, tam ex parte corporis, quia vir principium est omnium hominum, quam ex parte animae, quia magis viget ratio in viro.*

contribue à expliquer le développement en ce siècle d'une spiritualité féminine ancrée dans le corps qui, au XII^e siècle, était une pratique aussi bien masculine²¹. Simultanément, une telle construction dans laquelle l'homme et la femme sont à l'image de Dieu mais pas autant l'un que l'autre permettait de concilier les exigences en apparence contradictoires de l'Église à l'égard des femmes : les intégrer d'une part, et même en faire des auxiliaires, tout en justifiant leur exclusion de l'ordination sacerdotale et de la prédication²².

Le jeu du féminin et de la sensibilité

Dans un commentaire sur Paul de la fin du XI^e siècle longtemps attribué à Bruno le Chartreux († 1101) et, à ce titre, largement diffusé, se trouve l'idée suivante :

L'homme qui, dans la première Création, a été doté par Dieu d'une rationalité très forte, signifie la raison qui toujours doit régir la sensibilité ; mais la femme, qui n'a pas été faite aussi forte que l'homme, signifie la sensibilité (*sensualitas*) qui, bien dirigée, doit obéir à la raison²³.

En tenant ce propos, le *Pseudo*-Bruno le Chartreux, à la fin du XI^e siècle, ne fait guère preuve d'originalité : il s'inscrit dans une longue tradition qui remonte à Philon d'Alexandrie et qu'Ambroise a transmise à Augustin²⁴. Celui-ci a largement contribué à son succès médiéval en l'associant à ses analyses du péché originel. Bruno reprend l'une d'elles en expliquant que le serpent s'était adressé à la femme plutôt qu'à l'homme en voyant que la raison chez elle serait plus facile à contourner à cause de la sensibilité²⁵. Une telle explication n'était certes pas celle que l'évêque d'Hippone avait

²¹ Boquet & Nagy 2008 ; Boquet 2014 : § 7-8.

²² Minnis 1997.

²³ *Ps*-Bruno le Chartreux 1880 : 182 : *Vir qui in prima creatione factus fuit a Deo in multa rationalitatis fortitudine significat rationem, quae semper regere debet sensualitatem; mulier autem quae non adeo fortis fuit, sicut vir, significat sensualitatem quae, bene gubernata, obedire debet rationi.*

²⁴ Børresen 1995a.

²⁵ *Ps*-Bruno le Chartreux 1880 : 182 : *Quod utique diabolus subtiliter intuens virum se non posse pervertere, cum magis ratione vigeret quam sensualitate mollesceret, aggressus est mulierem quam sensit magis sensualitate premi quam ratione erigi.*

privé. Ce n'est pas non plus le seul couple à faire écho à la distinction masculin/féminin²⁶ et ce n'est probablement pas le principal d'entre eux, l'essentiel étant plutôt ce que la *Glose* sur Gn. 1, 27 reprend à Isidore de Séville : le masculin correspond aux « docteurs spirituels » et le féminin à « ceux qui obéissent »²⁷. La thématique du féminin sensible revient toutefois avec une singulière insistance dans les commentaires de 1 Cor. 11 où ses effets s'avèrent bien souvent beaucoup plus complexes que la seule affirmation d'une hiérarchie. Déjà dans le commentaire du *Pseudo-Bruno* :

Bien que par le mot “homme” nous comprenions la raison et par “femme” la sensibilité, nous ne nions cependant pas que l'une et l'autre se trouvent dans l'un et dans l'autre, et la raison dans la femme est appelée “homme” tandis que la sensibilité dans l'homme est appelée “femme”²⁸.

Le passage de la distinction de genre à la distinction de sexe n'étant pas automatique, l'association de la femme à la sensibilité permet de transformer le discours paulinien sur la femme et l'homme en un propos sur l'être humain, ce qu'illustre particulièrement le commentaire de Pierre Lombard qui, dès le verset 1 Cor. 11, 3 (*L'homme est la tête de la femme*) explique que :

le nom “homme” (*vir*) doit être ici compris comme l'esprit (*spiritus*) [...] de l'homme (*homo*) qui, tel le mari de l'âme, régit l'affection animale comme une épouse. C'est donc ainsi [en se soumettant à la sagesse] que l'homme (*vir*) est la tête de la femme, c'est-à-dire celui qui dirige l'animalité qui est régie par l'esprit comme la femme l'est par l'homme²⁹.

Tout en maintenant les distinctions du masculin et du féminin selon la différence de l'esprit et de l'affect, et sans remettre en question le devoir d'obéissance de la femme, Pierre Lombard passe

²⁶ Bynum 1991 : 151.

²⁷ *Glossa ordinaria*, 1480/1481, vol. 1, f. 8r : *Masculum : spirituales doctores ; feminam : obedientes*. Sur cette construction, voir Buc 1994 : 74-87.

²⁸ *Ps-Bruno le Chartreux* 1880 : 182 : *Et licet per virum rationem, per mulierem accipiamus sensualitatem, non tamen negamus quin utrumque sit in utroque, et ratio in muliere vir dicitur, et sensualitas in viro mulier appellatur*.

²⁹ Pierre Lombard 1854 : 1629 : *Vel nomine viri intelligitur hic spiritus [...] hominis qui quasi animae maritus animalem affectionem tanquam conjugem regit. [...] Per hoc autem vir caput mulieris, id est rector animalitatis quae regitur a spiritu, tanquam mulier a viro*.

de l'homme mâle (*vir*) à l'humain (*homo*). Certes ce passage est d'autant plus facile que l'homme mâle incarne pleinement l'humain, mais il permet à la femme d'être elle aussi, en quelque sorte, un homme (*vir*). Appliqué aux versets suivants, ce même principe permet, comme nous l'avons vu, de considérer que la femme est à l'image de Dieu tout comme l'homme et que le port du voile doit être compris dans un sens symbolique, à savoir que la raison doit dominer la sensibilité (*sensualitas*)³⁰. L'originalité de ce commentaire est de considérer que la lecture du texte paulinien en termes de genre et non de sexe correspond au sens littéral du message biblique. Même si une telle position n'est pas reprise dans les commentaires postérieurs, cette lecture en termes de genre permet de maintenir, au sein de commentaires globalement hiérarchiques, une tension égalitaire. C'est par exemple le cas dans le commentaire de Thomas d'Aquin qui, après avoir justifié la domination de l'homme sur la femme en raison de sa plus grande perfection, explique que ces paroles peuvent aussi être replacées dans l'âme de tout être humain³¹. À cette interprétation, Pierre le Chantre avait associé les exemples de Marthe et Marie, si bien que le genre masculin se trouvait incarné par Marie, cas révélateur de la fluidité dans les attributions de genre³². Confirmant qu'« au bal des sexes et des genres, les couples se font et se défont »³³, ces textes exégétiques, par le jeu du genre, permettent paradoxalement de dépasser l'assignation du féminin à la sensibilité. C'est Thomas d'Aquin († 1274) qui l'affirme le plus clairement :

Par le fait même qu'elles font vœu de garder l'état de virginité ou de virginité, en prenant le Christ pour époux, les religieuses sont élevées à la

³⁰ Voir texte cité note 17.

³¹ Thomas d'Aquin 2002 : § 588-590.

³² Pierre le Chantre (Bordeaux BM 41) : f. 124vb : *Vel mystice dicitur ymago Dei vir, non secundum corporis formam, sed secundum mentem rationalem; sed quia mulier utens ratione ymago dicitur Dei et vir. Sed mystice intellegitur hic superior pars animae Maria, que nunquam a Dei contemplatione recedit; mulier vero inferior pars Martha que si adberet dilectioni terrenorum et consentit pedissece, scilicet sensualitati, non est imago Dei, quia non regitur a viro, ergo vir superior pars animae.*

³³ Boquet 2014 : § 5.

dignité de l'homme, étant donné qu'elles sont libérées de la soumission à des maris et unies directement au Christ³⁴.

Dans ces textes théologiques du Moyen Âge central, le genre ne fonctionne donc pas uniquement comme « un ordre normatif qui implique la production d'une frontière entre deux catégories de sexe³⁵ ». L'exemple des usages de l'assimilation du féminin à la sensibilité montre que, non seulement le passage du genre au sexe n'est pas évident, mais qu'en outre il est possible de faire jouer les stéréotypes au service d'un discours qui, en plaçant le féminin et le masculin au sein de chaque être humain, suppose une identité de l'homme et de la femme au niveau anthropologique et spirituel.

La femme entre l'honneur et la honte

Parallèlement à ces réflexions anthropologiques, les commentaires pauliniens construisent le genre par l'édiction de normes qui incluent un contenu émotionnel en plaçant la femme entre la gloire et la honte.

Mulier gloria viri (1 Cor. 11, 7)

Même s'ils ont parfois nuancé l'importance du voile en tant qu'objet³⁶, les exégètes ont été soucieux d'approfondir sa signification qui, elle, est incontestable : il manifeste le pouvoir d'une personne sur une autre³⁷. Ainsi le commentaire d'Hervé († 1150), moine au Bourg-Dieu, dans la première moitié du XII^e siècle :

Parce que le Christ, dont le service est une très grande liberté, est la tête de l'homme, il serait contraire à la justice que l'homme prie ou enseigne dans l'église la tête couverte, car entre lui et le Christ il n'y a pas d'intermédiaire. C'est pourquoi il ne doit pas porter sur lui un signe de servitude mais de liberté. [...] Mais la femme qui se tient dans l'église la

³⁴ *Quia ex hoc ipso quod votum viduitatis vel virginitatis assumunt, Christo desponsante, promoventur in dignitatem virilem, utpote liberatae a subiectione virorum, et immediate Christo coniunctae* (Thomas d'Aquin 2002 : § 600).

³⁵ Bereni *et al.* 2012 : 9.

³⁶ Voir texte cité note 17 ; Nicolas de Gorran (BnF lat 15277 : f. 147r) nie que ce soit un précepte universel.

³⁷ Pour une approche plus générale de la place du voile dans la société : Muzzarelli 2017 ; Pellegrin 2017.

tête non couverte, c'est-à-dire sans le signe de la soumission qu'elle doit à l'homme – cette femme fait honte à sa tête, c'est-à-dire qu'elle déshonore l'homme comme si elle ne l'avait pas comme intermédiaire entre elle et le Christ [...]³⁸.

La question de la médiation a pris dans l'Église médiévale une place centrale avec la réforme grégorienne dont un des enjeux fondamentaux est précisément d'imposer les clercs en médiateurs entre Dieu et les laïcs. Le problème est renouvelé par l'essor de la piété féminine que l'Église encourage – misant notamment sur les épouses et les mères pour christianiser les comportements au sein de la famille – autant qu'elle s'en méfie, craignant de voir les pieuses laïques se passer de la médiation cléricale. C'est la question centrale dans les commentaires de 1 Cor. 11, 3-16, plus particulièrement au XIII^e siècle, quand cette religiosité féminine laïque se développe. Ainsi la *Postille* d'Hugues de Saint-Cher († 1263), comme les commentaires postérieurs, ne parle plus d'intermédiaire mais bien de médiation : « l'homme se rapporte à Dieu immédiatement, mais la femme par la médiation de l'homme »³⁹. De même, elle écarte l'hypothèse d'une prédication féminine : en disant que les femmes « prophétisaient », Paul aurait seulement voulu désigner un acte de louange⁴⁰. Le problème est manifestement celui de la piété féminine qui s'exerce hors des monastères car les exégètes admettent que les religieuses et les abbesses puissent enseigner dans leurs assemblées⁴¹ ; et ils reconnaissent souvent qu'elles n'ont pas à porter de signe de sujétion

³⁸ Hervé du Bourg-Dieu 1854 : 924-925 : *Quoniam Christus cui servire est summa libertas, caput est viri, ideo non est justum ut in ecclesia oret vel doceat velato capite, quoniam inter eum et Christum non est aliquid medium. Et propterea non debet ostendere signum servitutis in se, sed libertatis. [...] Sed mulier in ecclesia stans non velato capite, id est sine signo subjectionis quam debet viro, deturpat caput suum, id est debonestat virum, quasi non habeat eum medium inter se et Christum [...]*.

³⁹ Hugues de Saint-Cher 1703 : 102rb : *Ipse immediate se habet ad Deum, sed mulier mediante viro.*

⁴⁰ Hugues de Saint-Cher 1703 : 101vb : *Quidam volunt hic dicere quod aliquando licuit hoc mulieribus, sed postea Apostolus hoc removit: 1 Tim. 2: Docere autem mulieri non permitto, nec huic dominari in virum. Sed potest melius dici quod prophetare pro laudare sumitur [...]*.

⁴¹ Thomas d'Aquin 2002 : § 596.

– si bien que des religieuses dont le voile est un des principaux symboles pourraient légitimement s’en passer !⁴²

À l’inverse, afin de maintenir la distinction entre clercs et laïcs, et de ne pas laisser penser que tout homme mâle pourrait prêcher ou s’instituer en médiateur, la *Postille* voit dans la tonsure le signe d’une tête vraiment découverte⁴³. Pour autant ces textes ne soutiennent pas l’idée que la femme serait inférieure à l’homme d’un point de vue spirituel. Même le moine Raoul de Flay, au XII^e siècle, lui qui a pourtant des mots durs pour dénoncer les femmes non voilées (« Car lorsqu’elle se tient tête nue, elle semble dire à Dieu : “je n’ai aucun intermédiaire entre toi et moi” »), reconnaît qu’« il n’existe pas d’homme qui s’élève à une telle hauteur de vertu qu’il n’y trouve une femme dont la gloire égale la sienne »⁴⁴. En revanche, la femme s’élève spirituellement grâce au clerc et c’est en cela qu’elle est la « gloire de l’homme ».

La femme est la gloire de l’homme, dit par exemple Hugues de Saint-Cher, parce qu’il est l’origine et la tête d’une créature aussi noble⁴⁵. Mais elle l’est surtout comme l’homme est la gloire de Dieu : quand elle reflète l’éclat de son enseignement en se comportant conformément à l’exemple qu’il lui donne⁴⁶, comme un enfant bien éduqué fait la gloire de ses parents⁴⁷. Dit autrement : quand elle se

⁴² Voir le texte de Thomas d’Aquin cité note 34.

⁴³ Hugues de Saint-Cher 1703 : 102r : *Vir quidem non debet etc. quia est immediate Deo subjectus, cui servire est regnare. Et in signum hujus, clerici habent coronas et religiosi majores, quia magis immediate sunt sub dominio Dei.*

⁴⁴ Raoul de Flay (BnF lat. 657) : f. 41-42 : *Quia quando stat nudato capite videtur dicere deo : Non habeo aliquod medium inter me et te. [...] Videlicet non est aliquis vir in tanta sublimitate virtutum ubi non habeat aliquam mulierem parem sibi in gloria.*

⁴⁵ Hugues de Saint-Cher 1703 : 102r : *Mulier est gloria viri eo quod tam nobilis creaturae caput. Vir mulieris est principium et non e converso [...] Mulier gloria viri: magna est gloria Deo, qui talem creaturam fecit et viro de quo talem creaturam sumpsit.*

⁴⁶ Nicolas de Gorran (BnF lat 15277) : f. 145v : *Mulier autem gloria viri est quia ab ipso immediate exit et per ipsum ad deum redit, quia facta est propter ipsum. Vel mulier gloria est viri ut scilicet vir haberet gloriam de ea cum preiret eam ad deum et se daret ei imitandum sanctitatem, sicut ipse gloria Dei est cum eius sapientiam sequeretur.*

⁴⁷ Hugues de Saint-Cher 1703 : 102r : *Ipsa est gloria viri si eam bene rexit. Eccl. 30 [Sir. 30, 2] : Qui docet filium laudabitur in illo et gloriabitur in medio etc. Similiter qui docet uxorem, gloriam eius est quia ei quae rationalis creatura est, praest.*

laisse gouverner par l'homme⁴⁸. C'est pourquoi la femme doit faire preuve de *verecundia* : « C'est en effet une gloire si la femme reconnaît sa condition car elle doit être soumise et réservée (*verecunda*) »⁴⁹.

Le double visage de la honte

La femme, dans les commentaires de 1 Cor. 11, semble prise dans une spirale de la honte. Une des raisons les plus fréquemment invoquées pour justifier le port du voile est d'éviter de troubler la sérénité angélique des prêtres et la crainte qu'ils n'aient ainsi à « rougir »⁵⁰. Mais l'essentiel concerne la honte de la femme elle-même qui prend un double visage. Tout d'abord celui de la culpabilité que rappelle le voile : « Elle a été voilée, écrit Jean de La Rochelle († 1245), afin de se savoir soumise et en position d'accusée »⁵¹. Peu avant lui, la *Postille* dominicaine avait comparé le voile au bandeau que portaient les condamnés à mort⁵². Il est ainsi naturel, ajoute Pierre de Tarentaise, que la femme rougisse de honte (*erubescat*)⁵³, terme qu'avait déjà employé le *Pseudo-Bruno* en le liant à l'état de soumission⁵⁴. Ce visage de la honte qui suit la faute fait bien sûr écho au récit de Gn. 3, mais le voile n'a pas ici pour fonction de voiler la honte comme Adam et Ève avaient eu le tort de le faire⁵⁵ : il l'exhibe

⁴⁸ Ps-Bruno le Chartreux 1880 : 181 : *Sed mulier est gloria viri quia debet a viro gubernari; et si bene gubernata fuerit, gloriam habet super his quae mulier bene gessit.*

⁴⁹ Nicolas de Gorran (BnF lat 15277) : f. 146v : *Hec est enim gloria si mulier cognoscat conditionem suam quia subdita debet esse et verecunda* ; même phrase chez Jean de La Rochelle (BnF lat 15602) : f. 107v.

⁵⁰ Hugues de Saint-Cher 1703 : 102r : *Propter reverentiam sacerdotum hoc addit, ut respiciat eos, quia non erubuerunt sacerdotes.*

⁵¹ Jean de La Rochelle (BnF lat. 15602) : f. 107v : *Velata est ut ream se cognoscat et subditam.*

⁵² Hugues de Saint-Cher 1703 : 102r : *Ideo velantur oculi eorum qui ducuntur ad suspendium in signum quod tantum debent habere pudorem quod non possunt videre homines. Idem est ergo si mulier de velatione sua superbiat, ac si latro superbiret quia velatis oculis ducitur ad suspendium, vel sicut si superbiret aliquis quod servus est alterius.*

⁵³ Pierre de Tarentaise 1617 : 210 : *Coma enim indicium est velaminis, ideo hoc naturaliter honestum est ut velata sit mulier et erubescat, ut naturae voluntas addatur, quae ad hoc velamen dedit ut ream se cognoscat et subditam.*

⁵⁴ Ps-Bruno le Chartreux 1880 : 180 : [...] *velamento quod signum est erubescendae subjectionis.*

⁵⁵ Sère 2009 : 203-206.

au contraire et c'est dans cette exhibition assumée que la honte accueille une valeur rédemptrice qui dessine son second visage⁵⁶.

C'est ce qu'exprime la *Postille* qui se situe ainsi dans le sillage de Richard de Saint-Victor († 1173)⁵⁷ :

Il est donc conforme à la nature et à l'honneur que le voile soit donné à la femme en signe de soumission à cause du péché ; et ainsi, en soi, c'est pour elle une marque d'ignominie. Cependant, si elle accepte cette situation avec humilité, c'est une gloire pour elle car sa honte (*verecundia*) elle-même est pour elle une grande gloire⁵⁸.

Avec un sens du paradoxe qu'affectionne le discours chrétien médiéval, et que les femmes ont souvent su utiliser à leur profit⁵⁹, l'ignominie se change ainsi en gloire par la médiation d'une forme particulière de la honte, une de ces hontes valorisées, "aidonomiques" pour reprendre le néologisme forgé par Damien Boquet⁶⁰, en l'occurrence la *verecundia* souvent rapprochée du *pudor*⁶¹. Celle-ci fonctionne comme un bon usage de l'ignominie (*ignominia*) qui la transforme en gloire. Et d'ailleurs, les pieuses femmes laïques en quête de sainteté, éventuellement guidées par leur confesseur, ne s'y sont pas trompées qui, telle Angèle de Foligno, ont pu tirer leur gloire d'un amour de cette *verecundia*⁶². Pourtant, la *verecundia* telle qu'elle est brièvement décrite dans nos textes exégétiques ne correspond pas à la "honte admirable" du *Livre* d'Angèle. Celle des exégètes soulève deux questions connexes : s'agit-il d'une émotion et peut-elle être considérée comme une forme de honte ?

⁵⁶ Cette dialectique est au cœur de la « pastorale de la honte » (Sère 2009 : 212) et des réflexions des confesseurs (Morenzoni 2013) mais nous n'avons pas trouvé, dans les commentaires liés au voile, une telle thématique de l'aveu.

⁵⁷ Vecchio 2013 : 106-114.

⁵⁸ Hugues de Saint-Cher 1703 : 103r : *Ideo naturaliter hoc honestum est: datur etiam mulieri in signum subjectionis pro peccato et ita secundum se est ei ignominia; tamen si hoc humiliter recognoscit, gloria est illi: quia ipsa verecundia mulieris, magna gloria est illi.*

⁵⁹ Bynum 1994 [1987].

⁶⁰ Boquet 2013 : 142.

⁶¹ Hugues de Saint-Cher 1703 : 211v : *Sancta refertur ad sobrietatem et pudor ad verecundiam, quod idem est.*

⁶² Boquet 2008b.

S'il ne fait aucun doute que la *verecundia* désigne parfois la honte et notamment celle liée à la soumission (d'où le lien avec le voile), il est frappant que les commentaires tendent plutôt à utiliser les dérivés d'*erubescencia* pour désigner cette forme de honte. La *verecundia* indique plutôt ici une attitude de réserve. Elle est manifestée par le port du voile et une composition du visage opposée à toute forme d'effronterie⁶³. Au lieu de s'exposer, elle se cache⁶⁴ : c'est la vertu de la « femme gardée » chère aux prédicateurs⁶⁵. Cette analyse est confirmée par un glissement du vocabulaire. Si certains textes, comme la *Postille*, utilisent largement le vocabulaire de la honte/*verecundia*, les commentaires postérieurs tendent à remplacer ce registre par celui de l'honnêteté et de la modestie. Ainsi, des trois formes de la honte louable que Damien Boquet identifie dans les vies de femmes semi-religieuses du XIII^e siècle – la pudeur réservée mâtinée d'humilité, l'« émotif sacramentel » et l'« impudeur admirable »⁶⁶ – c'est seulement la première que mettent en avant les commentaires bibliques sur Paul, ce qui ne surprend pas dans la mesure où c'est à la fois la plus aisée à imiter et la plus sûre socialement en ce qu'elle garantit la soumission. Les autres formes, notamment la dernière, correspondent à une réappropriation féminine de la *verecundia* probablement peu fidèle à celle qui leur était prêchée. Si la *verecundia* « est le fruit du mariage ombrageux de la honte et de la pudeur⁶⁷ », celle de nos textes exégétiques penche notablement du second côté.

Et c'est probablement d'autant plus le cas que la *verecundia* qui dans d'autres discours n'est pas spécifiquement genrée⁶⁸, est ici construite comme féminine, ce qui est favorisé par l'écho de 1 Tim. 2, 9 (*Que les femmes aussi prient dans un habit soigné en se parant de*

⁶³ Hugues de Saint-Cher 1703 : 211v : *Cum verecundia vultus ne sit mulier effrons sicut meretrix*. Jer. 3: *Frons mulieris meretricis facta est tibi, noluisti erubescere*. On note ici aussi l'opposition entre *verecundia* et *erubescencia*.

⁶⁴ Thomas d'Aquin 2002 : § 608 ; Nicolas de Lyre 1601b : 143.

⁶⁵ Casagrande 2002.

⁶⁶ Boquet 2013 : 153.

⁶⁷ Boquet 2008a : § 2.

⁶⁸ Par exemple, les analyses de Thomas d'Aquin sur l'*Éthique à Nicomaque* (Thomas d'Aquin 1969 : 259-261) ou dans la *Somme Théologique*, II^a, II^{ae}, qu. 144.

réserve [*verecundia*] et de sobriété) à propos duquel Thomas d'Aquin justifie cette application spécifique de la *verecundia* aux femmes :

La *verecundia* se rapporte aux actes honteux, et elle est donc louable chez ceux qui tombent facilement dans les actes honteux, groupe dont font partie les jeunes et les femmes. C'est pourquoi elle est louée chez eux mais pas chez les vieillards et les parfaits⁶⁹.

Dans la *Somme théologique* (II^a, II^{ae}, qu. 144), comme dans le commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*, Thomas explique, à la suite d'Aristote, que la *verecundia* convient aux jeunes et à ceux dont la vertu n'est pas achevée. Ici, dans le contexte de 1 Tim. 2, 9, il ajoute les femmes, rejoignant ainsi les prédicateurs de son temps qui en faisaient volontiers une vertu féminine⁷⁰. La *verecundia* devient dès lors une passion féminine parce qu'inférieure. Thomas venait d'ailleurs d'expliquer que Paul impose à la femme des prescriptions spécifiques dans la prière (dont la *verecundia*) car en elle la raison est plus faible qu'en l'homme, de même que son corps est plus mou⁷¹. Dans ce cas, le stéréotype de la sensibilité féminine accompagne une distinction de sexe et conduit à la prescription d'une émotion genrée. La *verecundia* s'inscrit ainsi dans une stratégie d'ensemble des prédicateurs vis-à-vis des femmes : elle leur ouvre l'accès au salut, voire même à la gloire, tout en les maintenant dans un registre inférieur et dans une attitude de soumission qu'exprime la réserve qui leur est demandée. Ce qui n'empêche pas certaines femmes de s'emparer de ces catégories en les subvertissant en une « impudeur admirable » ou en tirant de leur soumission même leur autorité, comme les y incitaient d'ailleurs les prédicateurs.

Autour de la *verecundia* semble donc bien se mettre en place un lien entre genre et émotion. Toutefois la distinction entre *erubescencia* qui suit la faute et *verecundia* qui est plutôt une crainte de la faute rappelle le statut

⁶⁹ Thomas d'Aquin 1953 : 227 : *Item verecundia est de turpi actu, et ideo est laudabilis in illis qui facile solent declinare in actus turpes, cuiusmodi sunt iuvenes et mulieres, et ideo hoc in eis laudatur, non autem senes et perfecti.*

⁷⁰ Vecchio 2013 : 110.

⁷¹ Thomas d'Aquin 1953 : 227 : *Sed addit duo, scilicet ornamenta et verecundiam, dicens in habitu ornato cum verecundia, cuius ratio est, quia naturale est quod sicut mulieres sunt mollioris corporis quam viri, ita et debilioris rationis.*

ambigu de la vergogne. Les commentaires bibliques, en la tirant du côté de la réserve, en font une “émotion” au sens antique de mouvement de la volonté plutôt qu’au sens contemporain. De même Thomas d’Aquin, tout en niant comme Aristote qu’elle soit une vertu, admet qu’en tant que « passion louable », elle peut être considérée, au sens large, comme une vertu⁷². C’est donc, une fois de plus, une grande souplesse dans l’usage et la caractérisation des émotions que l’on observe pour situer la femme entre l’honneur – du clerc principalement – et une honte au double visage qui n’exclut pas la gloire.

Si le stéréotype de l’émotivité féminine opposée à la raison masculine pouvait laisser attendre que la catégorie des émotions, ou certaines émotions particulières, fussent un instrument fondamental de construction du genre au Moyen Âge, l’analyse du discours des théologiens au XII^e et XIII^e siècle, fondée principalement sur les commentaires de 1 Cor. 1, 3-16, révèle des jeux plus complexes. La sensibilité constitue bien un élément de la construction théorique du genre mais ses effets et ses enjeux sont équivoques : bien qu’étant les compagnes d’un discours hiérarchique, les catégories du masculin et du féminin, replacées au sein de l’être humain, ont pu servir une lecture anthropologique égalitaire venant tempérer le propos paulinien. De plus, les émotions ne sont pas apparues comme un élément ontologique fondamental de la distinction de sexe qui reste avant tout une affaire corporelle secondaire, même si elle tend à se structurer plus hiérarchiquement au XIII^e siècle en faisant intervenir l’idée de la sensibilité féminine. Quant à savoir si des émotions sont spécifiquement féminines, il existe là aussi une certaine fluidité qu’illustre particulièrement la *verecundia* : qualité asexuée dans le discours théologique général, elle est ici construite comme féminine, en gardant une double ambiguïté entre réserve et honte, émotion et vertu. Et par cette voie, les émotions, à condition de reconnaître leur ambiguïté, deviennent bien un vecteur de la construction du genre.

Ces jeux autour du genre et des émotions expriment une certaine souplesse discursive dans l’usage des catégories et des émotions. Ils

⁷² II^a, II^{ae}, qu. 144, a. 1, resp. : Thomas d’Aquin 1899 : 141 : *Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus: cum sit quaedam laudabilis passio.*

ont permis aussi aux femmes (ou aux clercs qui mettent leurs vies en récit) de se les approprier et d'en user pour trouver des voies vers la gloire. Mais cette fluidité du discours, qui s'explique pour partie par la volonté d'établir entre l'homme et la femme, comme dans le modèle vassalique étudié par Jacques Le Goff, une « hiérarchie d'égaux »⁷³, pour partie par une tension entre des objectifs contradictoires – ouvrir les portes du ciel aux femmes et s'appuyer sur elles pour diffuser le discours chrétien, tout en les excluant de la cléricature – cette fluidité ne remet pas en cause le principe de la domination de l'homme (*vir*) en général, et surtout celle du clerc qui est le médiateur entre Dieu et les femmes ; c'est même lui qui permet, paradoxalement, la glorification de la femme si elle demeure « sous couvert », comme le dit Jérôme Baschet⁷⁴, du clerc. Car la gloire du clerc médiateur s'accroît à mesure de celle de la femme qu'il a bien dirigée. « *La femme est la gloire de l'homme* car c'est une gloire pour lui d'être la tête d'une si noble créature »⁷⁵ : quand la noblesse de la femme croît, celle de l'homme grandit avec elle.

Sources

Alain de Lille, 1855, *Distinctiones dictionum theologicarum* (PL 210, col. 687-1012).

Augustin, 1972, *La Genèse au sens littéral en douze livres = De Genesi ad litteram libri duodecim*, Paris, Desclée de Brouwer (BA 48-49).

Glossa ordinaria, 1480/1481, *Biblia cum glossa ordinaria Walafridi Strabonis aliorumque et interlineari Anselmi Laudunensis*, Strasbourg, Adolf Rusch pro Antonio Koberger.

Hervé du Bourg-Dieu, 1854, *In Epistolam primam ad Corinthios* (PL 181, col. 815-1002).

⁷³ Le Goff 1977 : 389 ; le rapprochement avec les rapports masculins/féminins a été fait dans Bain 2007 : 268-270 ; réflexion semblable dans Baschet 2016 : 116-119.

⁷⁴ Baschet 2016 : 96 : « Ainsi peut-on faire place à l'humain sous couvert de son articulation au divin, valoriser le corps sous couvert de son articulation à l'âme, le matériel sous couvert de sa spiritualisation [...]. Il s'agit d'une tendance à l'égalisation dans la hiérarchie, étant entendu que le respect de la hiérarchie est la condition de la valorisation de l'élément dominé, laquelle peut aboutir, au moins idéalement, à une identification avec l'élément dominant ».

⁷⁵ Hugues de Saint-Cher 1703 : 102r : *Mulier est gloria viri eo quod tan nobilis creaturae caput*.

- Hugues de Saint-Cher, 1703, *Hugonis cardinalis Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum tomi octo*, Venise, apud N. Pezzana, vol. 7.
- Jean de La Rochelle, *In Epistolam primam ad Cortinthios* (BnF lat. 15602: f. 70-131).
- Nicolas de Gorran, *Glose super omnes epistolas Pauli* (BnF lat 14443).
- , *In Epistolam primam ad Cortinthios* (BnF lat 15277: f. 86va-171vb).
- Nicolas de Lyre, 1601a, *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria (...) et Postilla Nicolai Lyrani (...)*, Venise (vol. 1).
- , 1601b, *Bibliorum sacrorum cum glossa ordinaria (...) et Postilla Nicolai Lyrani (...)*, Venise (vol. 6).
- Pierre de Tarentaise (*sub nomine* Nicolas de Gorran), 1617, *In omnes divi Pauli epistolas elucidatio*, Anvers, apud I. Kierbergium.
- Pierre le Chantre, *In Epistolam primam ad Cortinthios*, Bordeaux (BM 41).
- Pierre le Mangeur, 2005, *Petri Comestoris Scolastica historia: liber Genesis*, Turnhout, Brepols.
- Pierre Lombard, 1854, *In Epistolam primam ad Cortinthios* (PL 191, col. 1533-1696).
- , 1880, *In Epistolam ad Ephesios* (PL 192, col. 169-222).
- P^r-Bruno le Chartreux, 1880, *Expositio in Epistolas Pauli* (PL 153, col. 121-246).
- Raoul de Flay, *In Epistolam primam ad Cortinthios* (BnF lat. 657).
- Robert Grosseteste, 1995, *Roberti Grosseteste expositio in epistolam sancti Pauli ad Galatas*, Turnhout, Brepols.
- Thomas d'Aquin, 1899, *Secunda secundae Summae Theologiae, a quaestione CXXXIII ad quaestionem CLXXXIX*, Rome.
- , 1953, *Super epistolas S. Pauli lectura*, vol. II, Turin-Rome, Marietti.
- , 1969, *Sententia libri ethicorum*. 2, libri IV-X, Rome, Ad Sanctae Sabinae.
- , 2002, *Commentaire de la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf (trad. J.-E. Stroobant de Saint-Éloy).

Bibliographie

- ALLEN Prudence, 1997, *The Concept of Woman, the Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK), W.B. Eerdmans.
- BAIN Emmanuel, 2007, « “Homme et femme il les créa” (Gen. 1, 27). Le genre féminin dans les commentaires de la Genèse au XII^e siècle », *Studi Medievali*, XLVIII/1, p. 229-270.

- BASCHET Jérôme, 2016, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion.
- BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre & Anne REVILLARD, 2012, *Introduction aux études sur le genre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck.
- BOQUET Damien, 2005, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM.
- , 2008a, « Introduction », *Rives nord-méditerranéennes*, 31 [<http://journals.openedition.org/rives/2753>].
- , 2008b, « *Christus dilexit verecundiam* », *Rives nord-méditerranéennes*, 31 [<http://journals.openedition.org/rives/2813>].
- , 2013, « Rougir pour le Christ. La honte admirable des saintes femmes au XIII^e siècle », in Bénédicte SÈRE & Jörg WETTLAUER (dir.), *Shame Between Punishment and Penance: the social usages of shame in the Middle Ages and Early Modern times*, Florence, Sismel- Edizioni del Galluzzo, p. 139-155.
- , 2014, « Corps et genre des émotions dans l'hagiographie féminine au XIII^e siècle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 13 [<http://journals.openedition.org/cerri/1335>].
- BOQUET Damien & Piroška NAGY, 2008, « La vita d'Étienne d'Obazine († 1159), une aventure alimentaire », in Élisabeth LALOU, Bruno LEPEUPLE & Jean-Louis ROCH (dir.), *Des Châteaux et des sources. Archéologie et histoire dans la Normandie médiévale. Mélanges en l'honneur d'Anne-Marie Flambard Héricher*, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, p. 529-554.
- BØRRESEN Kari Elisabeth, 1968, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo/Paris, Universitets-forlaget/Mane.
- , 1985, « *Imago Dei*, privilège masculin ? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen. 1, 27 et 1 Cor. 11, 7 », *Augustinianum*, 25, p. 213-234.
- , 1995a, « God's image, man's image? Patristic interpretation of Gen. 1, 27 and I Cor. 11, 7 », in Kari Elisabeth BØRRESEN (ed.), *The Image of God: gender models in Judaeo-Christian tradition*, Minneapolis, Fortress Press, p. 187-209.
- , 1995b, « God's image. Is woman excluded? Medieval interpretation of Gen. 1, 27 and I Cor. 11, 7 », in Kari Elisabeth BØRRESEN (ed.), *The Image of God: gender models in Judaeo-Christian tradition*, Minneapolis, Fortress Press, p. 210-235.
- BOULNOIS Olivier, 2004, « Un et un font un. Sexes, différence et union sexuelle au Moyen Âge, à partir des "Commentaires des Sentences" », in Pierre LEGENDRE (dir.), *Ils seront deux en une seule chair. Scénographie du couple humain dans le texte occidental*, Bruxelles, E. Van Balberghe, p. 107-128.

- BUC Philippe, 1994, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne.
- BYNUM Caroline Walker, 1982, *Jesus as Mother: studies in the spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- , 1991, *Fragmentation and Redemption: essays on gender and the human body in Medieval religion*, New York, Zone books.
- , 1994 [1987], *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Éditions du Cerf [trad. de *Holy Feast and Holy Fast: the religious significance of food to medieval women*, Berkeley, University of California Press, 1987].
- CADDEN Joan, 1995, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: medicine, science, and culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CASAGRANDE Carla, 2002, « La femme gardée », in Christiane KLAPISCH-ZUBER (dir.), *Moyen Âge*, volume 2 d'*Histoire des femmes en Occident*, Paris, Perrin, p. 99-142.
- DAHAN Gilbert, 1992, « L'exégèse de Gen. 1, 26 dans les commentaires du XII^e siècle », *Études augustinienes*, 38, p. 124-153.
- DALARUN Jacques, 2008, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La religion faite femme*, XI^e-XIV^e siècle, Paris, Fayard.
- JAVELET Robert, 1967, *Image et ressemblance au XII^e siècle : de saint Anselme à Alain de Lille*, Paris, Letouzey & Ané.
- KLAPISCH-ZUBER Christiane, 1999, « Masculin/Féminin », in Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, p. 655-668.
- L'HERMITE-LECLERCQ Paulette, 1997, *L'Église et les femmes dans l'occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols.
- LAMBIN Rosine, 1995, « Paul et le voile des femmes », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2, [http://clio.revues.org/488].
- LAUWERS Michel, 1995, « L'institution et le genre. À propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2 [http://clio.revues.org/497].
- LE GOFF Jacques, 1977, « Le rituel symbolique de la vassalité », in *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, p. 349-420.
- LETT Didier, 2013, *Hommes et femmes au Moyen âge. Histoire du genre*, XII^e-XV^e siècle, Paris, Armand Colin.
- MACY Gary, 2011, « Il modo di considerare le donne nei commentari biblici dei sec. XII-XIII », in Kari Elisabeth BØRRESEN & Adriana VALERIO (a cura di), *Donne e Bibbia nel Medioevo, secoli XII-XV: tra ricezione e interpretazione*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, p. 47-59.

- MINNIS Alaster J., 1997, « *De impedimento sexus*: women's bodies and Medieval impediments to female ordination », in Peter BILLER & Alastair J. MINNIS (eds), *Medieval theology and the natural body*, Rochester, York Medieval Press, p. 109-139.
- MORENZONI Franco, 2013, « La bonne et la mauvaise honte dans la littérature pénitentielle et la prédication (fin XII^e-début XIII^e siècle) », in Bénédicte SÈRE & Jörg WETTLAUER (eds), *Shame Between Punishment and Penance: the social usages of shame in the Middle Ages and Early Modern times*, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzzo, p. 177-193.
- MUZZARELLI Maria Giuseppina, 2017, *Histoire du voile. Des origines au foulard islamique*, Paris, Bayard [trad. de *A capo coperto: storie di donne e di veli*, Bologna, il Mulino, 2016].
- PELLEGRIN Nicole, 2017, *Voiles. Une histoire du Moyen Âge à Vatican II*, Paris, CNRS Éditions.
- VAN DER LUGT Maaïke, 2001, « Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme ? Différence sexuelle et théologie médiévale », in Jean-Claude SCHMITT (dir.), *Ève et Pandora. La création de la femme*, Paris, Gallimard, p. 89-113.
- , 2014, « L'autorité morale et normative de la nature au Moyen Âge. Essai comparatif et introductif », in Maaïke Van Der LUGT (dir.), *La Nature comme source de la morale au Moyen Âge*, Florence, Sismel- Edizioni del Galluzzo, p. 3-40.
- VECCHIO Silvana, 2013, « La honte et la faute. La réflexion sur la *verecundia* dans la littérature théologique des XII^e et XIII^e siècles », in Bénédicte SÈRE & Jörg WETTLAUER (eds), *Shame Between Punishment and Penance: the social usages of shame in the Middle Ages and Early Modern times*, Florence, Sismel- Edizioni del Galluzzo, p. 105-121.
- SÈRE Bénédicte, 2009, « “Adam, ubi es ?” Honte et pénitence dans l'exégèse de Genèse 3 (XIII^e-XV^e siècle) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 95, p. 195-213.
- , 2013, « Penser la honte comme sanction dans la scolastique des XIII^e-XV^e siècles », in Bénédicte SÈRE & Jörg WETTLAUER (eds), *Shame Between Punishment and Penance: the social usages of shame in the Middle Ages and Early Modern times*, Florence, Sismel- Edizioni del Galluzzo, p. 123-138.