Médiévales

Langues, Textes, Histoire

64 | printemps 2013
Temporalités de l'Égypte

L'écriture de l'amitié spirituelle dans l'œuvre hagiographique de Thomas de Cantimpré (1200-ca 1265/1270)

Spiritual Friendship in the Hagiographical Writings of Thomas of Cantimpré (1200-ca 1265/1270)

Anne-Laure Mériel-Bellini Delle Stelle

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/6992>

DOI : 10.4000/medievales.6992

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2013

Pagination : 135-151

ISBN : 978-2-84292-371-6

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Anne-Laure Mériel-Bellini Delle Stelle, « L'écriture de l'amitié spirituelle dans l'œuvre hagiographique de Thomas de Cantimpré (1200-ca 1265/1270) », *Médiévales* [En ligne], 64 | printemps 2013, mis en ligne le 25 septembre 2013, consulté le 24 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/6992> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.6992>

Tous droits réservés

Anne-Laure MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE

**L'ÉCRITURE DE L'AMITIÉ SPIRITUELLE
DANS L'ŒUVRE HAGIOGRAPHIQUE
DE THOMAS DE CANTIMPRÉ (1200-ca 1265/1270)**

Dans l'Occident médiéval, le saint est souvent pris dans une sociabilité contradictoire : ami de Dieu, il se voue à la solitude érémitique pour mieux se consacrer au Seigneur ; ami des hommes, il se doit d'être leur intercesseur, ce qui le place au cœur d'un dense tissu social.

Ce paradoxe est particulièrement visible dans l'hagiographie consacrée aux *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle¹. En effet, de nombreuses *Vies* qui leur sont consacrées montrent que ces pieuses femmes, quel que soit leur statut, ont été non seulement de grandes saintes mystiques, mais également les pivots de réseaux sociaux d'ami(e) s spirituel(le) s lié(e) s par un même idéal religieux². Au-delà des contacts traditionnels de la sainte comme

1. L'expression *mulier religiosa*, utilisée tout particulièrement entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle, sera préférée à celle de béguine, du fait de sa connotation péjorative au Moyen Âge, sans compter que, dans les premiers temps du phénomène béguinal, les formules *mulieres religiosae*, *mulieres sanctae*, *religiosae feminae*, *sanctae virgines*, *virgines continentes* sont plus largement utilisées par les contemporains, qui peinent à qualifier ces femmes pieuses se signalant par leur vie de dévotion et qui sont tantôt moniales, sœurs de léproserie, recluses ou dévotes vivant au domicile familial. Pour une récente synthèse sur le mouvement béguinal féminin, consulter W. SIMONS, *Cities of Ladies. Beguine communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, 2001 ; sur les recluses, les travaux de P. L'Hermite-Leclercq, notamment « Reclus et recluses dans la mouvance des ordres religieux », dans *Les Mouvances laïques des ordres religieux*. Actes du 3^e colloque international du CERCOR, Tournus 17-20 juin 1992, Saint-Étienne, 1996, p. 201-218 ; sur les cisterciennes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, on lira les monographies présentées dans J. A. NICHOLS et L. T. SHANK éd., *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, Kalamazoo, 1995.

2. Le corpus de *Vies*, rédigé durant tout le XIII^e siècle par plusieurs clercs réformateurs de leur entourage, est particulièrement touffu. L'analyse du corpus cistercien du diocèse de Liège au XIII^e siècle – qui est de loin le plus important – a été réalisée par Simone ROISIN, *L'Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain, 1947. Sur le mysticisme féminin dans

intercesseur, prophétesse, enseignante inspirée, les hagiographes témoignent également de leurs affections spirituelles – pour l'essentiel présentées comme des amitiés spirituelles – avec des hommes et des femmes, des laïcs et des ecclésiastiques, des séculiers et des réguliers³.

L'intégration dans le discours hagiographique de ce type de relations sociales, dont l'existence est confirmée par d'autres sources telles que des lettres et des chartes, invite à réfléchir à son rôle dans la définition de la sainteté féminine des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle.

Dès les débuts du christianisme, notamment avec *La Cité de Dieu* et *Les Confessions* de saint Augustin, l'amitié occupe une place de choix dans la spiritualité chrétienne puisque c'est par elle que se forge la communauté des fidèles liés par la *caritas*, c'est-à-dire une intense affection d'ordre spirituel. La notion d'amitié spirituelle s'affine lorsque l'expression «*amicita spiritualis*» apparaît dans la littérature chrétienne, avec Bède le Vénérable qui l'introduit dans sa correspondance pour distinguer les relations d'«amitié» ayant une fonction politique, de celles liant spirituellement deux âmes par charité⁴. Dans le milieu monastique où la vertu de charité doit être pratiquée avec plus de ferveur encore, l'amitié spirituelle a pris une part grandissante dans la voie de la perfection religieuse, si bien qu'avec les cisterciens, et en particulier Ælred de Rievaulx,

le catholicisme, consulter J.-P. ALBERT, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, 1997 et J. MAÎTRE, «Contemplatrices de l'invisible», *Ethnologie française*, 37 (2003/2), p. 583-591 et «Genre, pouvoir, catholicisme», dans C. BARD, C. BAUDELLOT, J. MOSSUZ-LASSAU éd., *Quand les femmes s'en mêlent : genre et pouvoir*, Paris, 2004, p. 188-208. Sur l'évolution de la sainteté médiévale, A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981 et M. GOODICH, *Vita Perfecta : the Ideal of Sainthood in the thirteenth century*, Stuttgart, 1982, sur les femmes saintes p. 173-185.

3. Pour une présentation générale de l'amitié spirituelle dans les communautés religieuses dans l'Occident médiéval, on lira B. P. MCGUIRE, *Friendship and Community. The monastic Experience (350-1250), with a new introduction*, Ithaca, 2001. Pour une analyse plus précise du cas des *mulieres religiosae* dans le cadre cistercien : Id., «The Cistercians and the transformation of monastic friendship», *Analecta Cisterciensia*, 37 (1981), p. 3-65 et Id., «The Cistercians and Friendship : An Opening to Women», dans J. A. NICHOLS et L. T. SHANK éd., *Hidden Springs...*, p. 171-200 ; pour une analyse essentiellement dans le milieu mendiant : J. COAKLEY, «Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography», dans R. BLUMENFELD-KOSINSKI et T. SZELL éd., *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, 1991, p. 222-246 ; Id., «Gender and the Authority of Friars. The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans», *Church History*, 60 (1991), p. 445-460 et Id., *Women, Men, and Spiritual Power : Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, 2006, notamment «Jacques of Vitry and the Other World of Mary of Oignies», p. 68-88.

4. B. P. MCGUIRE, *Friendship and Community...*, p. 94.

elle s'inscrit totalement dans le projet de vie spirituelle de l'ordre⁵. Elle est pensée comme un moyen de vivre ici-bas le lien d'amour unissant Dieu aux hommes et, par conséquent, participe à et favorise la progression spirituelle des moines cisterciens.

Pour ces femmes dévotes, l'amitié spirituelle semble jouer un rôle similaire d'après les indices laissés par leurs hagiographes. Dans la production hagiographique des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, celle de Thomas de Cantimpré se signale, entre autres, par la place qu'y occupent justement les affections spirituelles. En effet, dans les cinq *Vitae* qu'il a rédigées, Thomas de Cantimpré leur accorde une large part : son personnage central entretient des relations avec différents ami(e)s spirituel(le)s auquel(le)s il prodigue conseils et prières.

Thomas de Cantimpré a lui-même fait l'expérience de telles relations. Né au début du XIII^e siècle dans une famille brabançonne, de rang chevaleresque, il est voué au sacerdoce par son père en quête du pardon divin. Il « va aux écoles », sans doute à Cambrai, puis devient augustin à Cantimpré, où il demeure quinze ans. Aussitôt son ordination sacerdotale reçue vers 1223-1224, il se lance dans le ministère pastoral. En 1228, l'évêque de Cambrai, Godefroid de Fontaines (1220-1237), lui confie la charge de confesseur pour la cathédrale de Cambrai, mais le soin des âmes l'angoisse terriblement, jusqu'à sa rencontre, en 1230, avec Lutgarde d'Aywières (1182-1246) qui devient sa mère spirituelle. En 1232, Thomas entre dans l'ordre dominicain et reprend ses études, avant de s'installer quelque temps à Louvain où il devient, en 1246, sous-prieur et lecteur du couvent. Finalement il reprend son office de prédicateur itinérant, nouant de nombreux contacts et profitant de quelques haltes pour préparer ses textes d'édification⁶.

Son œuvre, abondante et variée, comprend une encyclopédie de sciences naturelles, le *Liber de Natura Rerum* (1223/1225), mais aussi un recueil d'*exempla* intitulé le *Bonum Universale de Apibus*⁷, achevé sans doute vers 1263 et dédié à Humbert de Romans, cinquième maître général des dominicains

5. D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Ælred de Rievaulx*, Caen, 2005.

6. Sur Thomas de Cantimpré : B. NEWMAN, « Introduction », dans B. NEWMAN éd., *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives : abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, Turnhout, 2008, p. 3-51 ; H. PLATELLE, « Le recueil des miracles de Thomas de Cantimpré et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France au XIII^e siècle », dans *Actes du 97^e congrès national des sociétés savantes*, Nantes, 1972, Paris, 1979, p. 469-493 ; sur Thomas et Jacques de Vitry, C. RENARDY, *Le Monde des maîtres universitaires dans le diocèse de Liège (1140-1350). Recherches sur sa composition et ses activités*, Paris, 1979 et EAD., *Les Maîtres universitaires dans le diocèse de Liège : répertoire biographique*, Paris, 1979.

7. THOMAS DE CANTIMPRÉ, *Miraculorum et exemplorum sui temporis*, éd. G. COLVÉNÈRE, Douai, 1605 (ci-dessous *BU*).

(1254-1263). Enfin, il a composé de nombreuses *Vitae* qui sont consacrées à des dévotes qu'il a connues ou sur lesquelles il avait recueilli des informations de première main. Cet ensemble est constitué du *Supplément* (1229-1232) de la *Vie de Marie d'Oignies* du prédicateur Jacques de Vitry (1160/1170-1240) que Thomas admire particulièrement⁸, mais aussi de la *Vie de Christine l'Admirable* (1232-1239/1240), de la *Vie de Marguerite d'Ypres* (1240-1243), et enfin de la *Vie de Lutgarde d'Aywières* (1246-1248)⁹. Seule la *Vita* de Jean (1223/1228-1270), premier abbé de Cantimpré (1205-1210), porte sur un homme saint¹⁰. Les dernières *Vitae* notamment semblent plus abouties et présentent des différences sensibles dans la composition. Thomas a bien sûr gagné en maturité, mais il a peut-être également lu des œuvres cisterciennes et tiré profit de ses conversations spirituelles avec Lutgarde d'Aywières¹¹. Enfin, il semble avoir eu plus de temps pour travailler la mise en forme de ses œuvres.

Ses *Vitae*, quoique présentant différents types de sainteté, donnent toutes à voir d'assez nombreux cas d'amitiés spirituelles et de proches jouant un rôle déterminant dans le parcours des saintes et du saint, ce qui laisse supposer une fonction importante de ce motif littéraire dans l'écriture hagiographique de Thomas de Cantimpré.

Dans un premier temps, repérer la terminologie mise en œuvre par ce dernier permettra de saisir l'importance qu'il accorde à cette question. Puis, en cernant la forme donnée aux amitiés spirituelles, on tentera de comprendre leur rôle dans l'économie du récit sanctifiant.

Il est désormais entendu que l'historien, pour saisir les affections, doit d'abord se pencher sur le vocabulaire en jeu, en déterminer les fréquences et les pratiques d'utilisation pour mettre au jour la conception que l'on se faisait de ces dernières¹².

8. La *Vita Mariae Oigniacensis*, abrégée en *VMO*, figure dans *Acta Sanctorum*, juin, V, 1867, 5, p. 542-572, tandis que la *Vita Mariae Oigniacensis Supplementum*, abrégée en *VMO-S*, se trouve dans *Acta Sanctorum*, juin, V, p. 572-581.

9. La *Vita Christinae Mirabilis* se trouve dans *Acta Sanctorum*, juillet, V, 1868, p. 650-656, et la *Vita Lutgardis Aquiriensis*, abrégée en *VLA*, dans *Acta Sanctorum* juin, III, 1867, p. 187-209. La *Vita Margarete de Ypres*, abrégée en *VMY*, a été éditée par G. G. Meersseman dans « Les Frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), p. 106-130.

10. Texte latin édité par R. GODDING, « Une œuvre inédite de Thomas de Cantimpré. La *Vita Ioannis Cantipratensis* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 76/2 (1981), p. 241-316.

11. S. ROISIN, « La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré », *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain-Bruxelles, 1946, p. 546-557.

12. Analyser la terminologie de l'amitié spirituelle est une des clés de l'histoire des sentiments comme l'a déjà démontré avec succès H. LEGROS, « Le vocabulaire de l'amitié, son évolution sémantique au cours du XIII^e siècle », *Cahiers de civilisation médiévale*, 23 (1980), p. 131-139.

Dans ses *Vitae*, Thomas de Cantimpré n'écrit pas sur l'amitié spirituelle mais bien plutôt sur des cas concrets d'amitiés spirituelles. Il n'y est pas théoricien de cette pratique sociale bien que, dans le *Bonum Universale de Apibus*, il soit en mesure de dissenter sur l'amitié spirituelle que les membres des communautés monastiques doivent mutuellement se prodiguer par charité, en puisant chez Sénèque (*BU* II, 20). Dans les *Vitae* il n'en donne pas de définition et met directement en scène ces relations animées par la charité.

Lorsque les individus s'interpellent au long des *Vitae*, Thomas recourt volontiers au champ lexical de la *caritas* avec «*carus, a*» et «*carissimus, a*», sans pour autant que la nature du sentiment affectif soit précisée par ce vocable, car cette terminologie n'est pas uniquement liée aux amitiés spirituelles. Ainsi, la sœur de sang de Lutgarde, décédée, lui envoie un message posthume formulé en ces termes : «*soror carissima*» (*VLA* II, 13), montrant que la charité se joue aussi au sein de la parenté biologique. Cependant, la *caritas* est aussi attachée à la terminologie de la parenté spirituelle avec des expressions telles que «*mi filius, mi filia; pater mihi; mater mihi*», qui soulignent la force de l'attachement au cœur des relations déployées dans les groupes religieux.

Pour le discours indirect, Thomas de Cantimpré utilise volontiers «*amicus, a*», «*amicus, a. spiritualis*», «*amicus, a. in Christo*», «*familiaris*», ce dernier terme étant bien moins utilisé que les premiers, car il n'a sans doute pas la même charge affective que les précédents. Ce terme induit, en effet, une régularité des fréquentations, ce qui distingue ainsi le «familier» de la simple connaissance, tel Jacques de Vitry qui, au premier temps de sa relation avec Hugolin d'Ostie, est «ami et connu» de ce dernier (*VMO-S* XX). Les familiers ne se confondent donc pas totalement avec les amis, car les deux mots peuvent être juxtaposés dans des formules telles que «amis familiers» ou «un ami parmi ses familiers», ce qui suggère une nuance de sens entre les deux notions. Le terme peut également faire référence à un statut religieux propre à quelques individus de certains monastères cisterciens. Un personnel laïque peut effectivement être lié au monastère, incorporé à la *familia* du monastère et prend alors le nom de familier¹³. Au fil des textes, il est souvent difficile de déterminer si les mentions des familiers font référence à ce lien institutionnel ou font plutôt allusion à une intimité avec une personnalité religieuse. Il est très vraisemblable que les deux usages se confondent.

Les autres expressions, telles que «*amicus, a. spiritualis*», «*amicus, a. in Christo*», placent, quant à elles, délibérément la relation dans le champ du spirituel tout en introduisant la nature des sentiments en jeu. Curieusement, le terme *amicitia* n'est pas utilisé par Thomas de Cantimpré et l'ensemble des

13. J.-B. LEFÈVRE «Histoire et institutions des abbayes cisterciennes (XII^e-XVII^e siècle)», *Revue bénédictine*, 100 (1990), p. 109-186.

hagiographes des Pays-Bas méridionaux du ^{xiii}^e siècle, bien que les auteurs monastiques tendent à l'utiliser à la place de «*familiaritas*» dès le ^{xi}^e siècle, le terme ayant perdu sa dimension païenne et laïque tout en induisant une relation individuelle dégagée d'une pratique idéale communautaire. Chez les Pères de l'Église, le terme *amicitia* était proscrit quand il s'agissait de femmes, mais dans les *Vitae* des Pays-Bas méridionaux du ^{xiii}^e siècle, même pour les amitiés spirituelles entre hommes, celui-ci est évité. Thomas de Cantimpré préfère largement parler de *caritas*. Bien qu'il n'en donne pas de définition, sa connaissance des auteurs cisterciens et notamment du chantré cistercien de Villers, Gossuin de Bossut (milieu ^{xiii}^e siècle), incite à penser qu'il partage avec lui sa conception de la charité, vecteur de l'amitié spirituelle. Le cistercien, dans sa *Vita* consacrée au convers Arnulf, explique justement : « La charité est un lien, un lien agréable et complet, d'esprit à esprit : sans elle, les nantis sont pauvres ; avec elle, les pauvres sont nantis ; et à travers elle, le bienheureux (Arnulf) abondait de toutes bonnes choses » (*Vie d'Arnulf* II, 1)¹⁴. Enfin notons qu'*amor* et son champ lexical sont soigneusement évités, étant réservés à l'expression de l'amour mystique entre Dieu et la sainte.

L'expression de l'amitié spirituelle est complétée chez Thomas de Cantimpré par l'expression «*amicus, a specialis*» et l'adverbe «*specialiter*», formules peu usitées par ses contemporains du ^{xiii}^e siècle alors qu'elles étaient fréquemment employées au ^{xii}^e siècle¹⁵. Le plus souvent, il utilise ces deux termes pour des liens de parentés spirituelles, comme lorsqu'il décrit sa relation avec Lutgarde (*VLA* prologue ; III, 9) ; dans tous les cas, il y recourt pour singulariser des amitiés spirituelles et souligner une prédilection affective¹⁶.

Le lien entre charité et amitié spirituelle est renforcé avec quelques verbes : notamment «*diligo*» qui arrive largement en tête, mais aussi des variantes comme «*dilectione exhibuo*», et surtout «*caritate diligo*».

Thomas de Cantimpré complète cet ensemble par quelques citations bibliques, mettant en exergue la force des sentiments à l'œuvre, comme dans ce passage de la *Vie de Lutgarde d'Aywières* : « Pourquoi pleures-tu, ne suis-je pas meilleur que dix fils ? » s'étonne Dieu, alors que Lutgarde d'Aywières pleure

14. La *Vita Arnulfi* a été éditée dans les *Acta Sanctorum* juin, VII, 1709, p. 606-631, et juin VII, 1867, p. 558-579.

15. Cette formulation se lit dès la deuxième moitié du ^{xii}^e siècle dans la correspondance de Pierre abbé de La Celle, qui s'y décrit lui-même comme «*unicum [...] et specialem amicum*» de Jean, évêque de Saint-Malo, avec justement l'objectif de marquer une préférence, mais aussi dans les lettres de Jean de Salisbury. L. MOULINIER, « Jean de Salisbury : un réseau d'amitiés continentales », dans M. AURELL éd., *Culture politique des Plantagenêt (1154-1204)*, Actes du colloque tenu à Poitiers du 2 au 5 mai 2002, Poitiers, 2003, p. 341-361.

16. Par exemple, à un « ami spirituel et spécial de ses intimes », Lutgarde révèle comment elle voit la face du Christ «*a quodam spirituali et speciali amicos suo*» (*VLA* III, 9).

abondamment la mort de son ami, le prédicateur Jean de Liroux (1216) (VLA II, 8). Faisant reprendre par le Seigneur les mots d'Elqana à sa femme Anne qui pleure sur sa stérilité (1 Sam I, 8), Thomas de Cantimpré donne ainsi à cette scène de deuil un tour plus dramatique, tout en jouant sur l'ambiguïté de la nature de l'affection en jeu en faisant intervenir la question de la parenté spirituelle.

L'ensemble de cette terminologie se combine à l'infini et est aussi bien utilisé pour décrire les liens d'amitié spirituelle entre Dieu et sa servante que pour les amitiés terrestres, faisant ainsi comprendre au lecteur que les hommes dans le siècle ne font que réactiver le lien de charité qui les unit à Dieu afin de se montrer dignes de lui.

La mise en œuvre de ce vocabulaire confirme la volonté de l'auteur de placer certaines relations sociales entretenues par les *mulieres religiosae* dans le cadre des amitiés spirituelles. Ce projet devient plus évident encore avec l'examen de la composition de deux versions de la *Vie de Lutgarde d'Aywières*.

Un des manuscrits conservés, le *codex* 7917 de la Bibliothèque royale de Belgique, propose une version courte de la *Vie de Lutgarde d'Aywières*, tandis que les autres *codices* présentent une version longue, éditée dans les *Acta Sanctorum*, dans laquelle figurent non seulement le prologue et ses miracles posthumes mais aussi un paragraphe sur le triple lit mystique faisant écho au *Cantique des Cantiques* (II, 43) et renvoyant à la division tripartite annoncée dans le prologue¹⁷. Enfin, l'agencement et la composition de plusieurs passages diffèrent d'une version à l'autre et surtout davantage d'individus ayant connu Lutgarde sont mentionnés.

Les spécialistes ont largement débattu sur l'origine et la fonction de la version courte de la *Vie de Lutgarde d'Aywières*. G. Hendrix, le premier, a formulé l'hypothèse que la version courte serait une version antérieure à la *Vita*, une sorte de premier jet que Thomas de Cantimpré aurait ensuite complété¹⁸. Les remaniements ont pu être effectués entre le 16 juin 1246, date du décès de Lutgarde – ce qui expliquerait l'ajout des cinq miracles posthumes – et le

17. Le manuscrit, datant du xv^e siècle, est un recueil de nombreuses *Vies* de saints, on y trouve entre autres la *Vie de Marie d'Oignies*, la *Vie de Lutgarde d'Aywières* sans le prologue, la *Vie de Christine l'Admirable* et la *Vie d'Élisabeth de Hongrie*, ainsi que des éléments sur sainte Catherine, notamment sa Passion, mais aussi celle de sainte Agnès, la *Vie de sainte Marthe*, des éléments sur Marie Madeleine. Voir J. VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. V, Histoire-Hagiographie, Bruxelles, 1905.

18. G. HENDRIX, « Primitive Versions of Thomas of Cantimpré's *Vita Lutgardis* », *Cîteaux*, 29 (1948), p. 153-206; sur les méthodes de composition et les étapes de rédaction de l'hagiographe, cf. F. DOLBEAU, « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (ix-xii^e siècles) », dans M. HEINZELMANN éd., *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, Thorbecke, 1992, p. 49-76.

1^{er} juin 1248, date du décès de l'abbesse Hawide (1230-1248) à qui la *Vie de Lutgarde d'Aywières* est dédiée. G. Hendrix a notamment souligné la coloration cistercienne donnée par Thomas de Cantimpré dans la version longue : celui-ci présente non seulement la première vision du Christ-époux mystique comme relevant du sensible alors qu'il est plus vague dans la version courte, mais il emprunte également le vocabulaire au *De contemplando Deo* de Guillaume de Saint-Thierry¹⁹. Son hypothèse, suivie par M. H. King²⁰, est contredite par les tenants de la vision des Bollandistes selon laquelle la version courte est une version abrégée postérieure, supposition reprise par J.-B. Lefèvre et B. Newman²¹. J.-B. Lefèvre, en particulier, a remis en question l'argumentation de G. Hendrix en se concentrant sur l'analyse du manuscrit 7917. Selon lui, les deux versions n'ont pas les mêmes fonctions. La version longue « est destinée à un public bien précis, qui connaît l'auteur comme un visiteur assidu d'Aywières et de Lutgarde »²², alors que la version courte ne s'adresse apparemment pas à un public choisi et a été copiée d'ailleurs comme une narration simple telle celle d'un passionnaire.

Cependant, les pratiques rédactionnelles de Thomas de Cantimpré incitent à suivre l'hypothèse de G. Hendrix. En effet, Thomas de Cantimpré, dans l'ensemble de son œuvre, a souvent travaillé en plusieurs étapes, reprenant ses anciennes notes et thématiques. Son *Bonum Universale de Apibus* est ainsi connu pour sa reprise allégorique d'un chapitre consacré aux abeilles de son *Liber de Natura Rerum*. Dans le prologue de la *Vie de Marguerite d'Ypres*, Thomas lui-même explique que, pour la rédaction de cette *Vita*, il a d'abord pris des notes sur deux feuillets d'après le récit du dominicain Siger directeur spirituel de Marguerite, puis les a ensuite retravaillées (VMY prologue). Il aurait procédé de même pour la *Vie de Christine l'Admirable* sans doute rédigée en deux temps (1232; 1239/1240) ou corrigée de la première version selon W. Simons²³. La version courte de la *Vie de Lutgarde d'Aywières* peut donc raisonnablement être considérée comme une simple prise de notes, alors que les ajouts et ajustements de la version longue tentent de faire de la *Vita* un ouvrage plus abouti.

19. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux Traités de l'amour de Dieu : de la contemplation de Dieu de la nature et de la dignité de l'amour*, éd. M.-M. DAVY, Paris, 1953.

20. M. H. KING, « The Dove at the Window : the Ascent of the Soul in the Thomas de Cantimpré's life of Lutgarde d'Aywières », dans J. A. NICHOLS et L. T. SHANK éd., *Hidden Springs...*, p. 225-253.

21. J.-B. LEFÈVRE, « Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps (1182-1246) », *Collectanea cisterciensia*, t. 58, fasc. 4, 1996, p. 277-335; B. NEWMAN, « Introduction », dans B. NEWMAN, *Thomas of Cantimpré, The Collected Saints' Lives...*

22. J.-B. LEFÈVRE, « Sainte Lutgarde d'Aywières... », p. 294.

23. Celui-ci propose la datation de 1239-1240 en raison de la mention d'un certain Thomas, prêtre au moment de la rédaction, plus tard abbé de Saint-Trond : *Cities of Ladies*, p. 39 et note 17 p. 171.

Ces remaniements sont d'autant plus intéressants qu'ils portent justement sur des personnes ayant connu Lutgarde : ils précisent leur identité ainsi que la nature des liens noués et les sentiments en jeu. En effet, dans la version courte, certains individus sont absents : les grands laïcs, tels que Marie duchesse de Brabant (1224), le seigneur Godefroid de Bruxelles (II, 35) ; le chevalier Thiemer de Rogenies, fils spirituel de Lutgarde qui finit sa vie comme moine à Afflighem (II, 24), mais aussi une sœur d'Aywières, Mechtilde, que Lutgarde guérit miraculeusement de sa surdité (II, 22). Certains individus ne sont pas mentionnés par leur nom, comme Simon de Foigny (II, 4), présenté simplement comme « un abbé » dans la version courte.

Par ailleurs, certains passages sont composés différemment et touchent la mise en scène de l'amitié spirituelle dans la *Vie de Lutgarde d'Aywières*. Ainsi, Thomas y introduit le vocabulaire vu plus haut, alors qu'il est quasiment absent de la version courte. Par exemple, quand Lutgarde rend visite à une recluse de Looz (I, 15), dans la version courte, elle n'est pas présentée comme son amie, tandis que dans la *Vie de Lutgarde d'Aywières* elle est qualifiée de « *familiarissima* ». Plus loin, sœur Yolande, moniale à Aywières, apparaît après sa mort à Lutgarde (II, 12), mais la version courte omet le pacte de visite *post-mortem* conclu auparavant entre les deux religieuses. Quand Élisabeth de Wans reçoit une visite posthume de Lutgarde (III, 21)²⁴, le vocabulaire de la parenté spirituelle est absent de la version courte et il en va de même pour un ami séculier de Lutgarde (III, 15).

Le rôle de certains individus clés est parfois réduit à la portion congrue dans la version courte : le monastère de Sainte-Catherine de Saint-Trond, la première communauté dans laquelle est entrée Lutgarde, la communauté de bénédictins d'Afflighem, le dominicain Bernard, sans doute un de ses confesseurs, son amie intime Sybille de Gages (vers 1250), cistercienne à Aywières²⁵, Jean de Liroux et la *mulier religiosa* Christine l'Admirable (1150-1224), qui tous deux la poussent à entrer au monastère d'Aywières plutôt qu'à Herkenrode mais dont l'action est beaucoup plus développée dans la version longue, enfin Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré lui-même qui pourtant entretient un « amour spécial » pour Lutgarde.

Mieux, le paragraphe sur les interrogations de Lutgarde devenue aveugle et s'inquiétant alors de ne plus voir ses amis (III, 1) est absent de la version courte. Le passage précisant que Sibylle de Gages est l'amie intime de Lutgarde

24. Jeune fille noble, d'abord mariée contre son gré à un chevalier, Élisabeth devient nonne d'Aywières après avoir été auparavant abbesse bénédictine à Saint-Désir près de Nogent-sur-Seine (VLA III, 21 et BU II, 50, 4-6).

25. Originaire du Hainaut, issue de la famille noble de Gages, elle reçut une formation intellectuelle solide, sans doute grâce à une tante pieuse à Sainte-Gertrude de Nivelles et fut peut-être d'abord chanoinesse à Nivelles avant de devenir moniale à Aywières (VLA II, 30).

(III, 12), tout comme les mentions de ses qualités de nonne lettrée (III, 6; III, 12), sont manquants. Jean, abbé d'Afflighem (1242-1262), qui lui rend visite juste avant son décès (III, 16), est, certes, quelqu'un qui lui est « cher » dans les deux versions, mais dans la *Vie de Lutgarde d'Aywières* le lien semble plus fort grâce à cette formulation : « Je ne laisse rien de plus cher sous le ciel »²⁶. Jean d'Afflighem est d'ailleurs présent une seule fois dans la version courte alors qu'un paragraphe complet le met en scène dans la version longue (II, 27). Enfin, tous les passages sur les relations de maternité et filiation spirituelles de Lutgarde et de Thomas sont absents (prologue; II, 32; II, 38; III, 16; III, 19).

De toute évidence, les variations entre les deux textes ne portent pas uniquement sur la coloration cistercienne, mais également sur les relations d'affection spirituelle nouées par la sainte. Dans la version longue Thomas de Cantimpré donne à voir davantage de relations sociales, mais il se montre également plus précis sur la nature et le rôle de celles-ci dans le parcours personnel de Lutgarde. Dans tous les cas, que l'on penche pour l'une ou l'autre hypothèse quant à la nature de la version courte, les remarques de J.-B. Lefèvre invitent expressément à réfléchir au rôle de l'amitié spirituelle dans l'écriture hagiographique. Le soin porté à mettre en scène les amitiés spirituelles de Lutgarde d'Aywières laisse supposer que Thomas de Cantimpré attribue une fonction importante à ce thème au sein de la *Vita*. La forme donnée à ces affections spirituelles fournit justement un indice supplémentaire.

Comme ses contemporains hagiographes, Jacques de Vitry, le prémontré Hugues de Floreffe (après 1228), rédacteur de la *Vie d'Yvette de Huy*, Gossuin de Bossut, qui a composé entre autres la *Vie d'Ida de Nivelles*, ou encore l'auteur anonyme de la *Vie de Julienne de Montcornillon*²⁷, Thomas de Cantimpré, bien que n'étant pas lui-même cistercien, emprunte largement aux théoriciens de l'ordre sur la question de l'amitié spirituelle. En effet, il présente ces amitiés spirituelles comme des liens indissolubles qui naissent en Dieu, reposant sur l'admiration des mérites des ami(e)s, permettant la connaissance de soi, restaurant l'image de Dieu en soi et s'épanouissant au sein des communautés religieuses,

26. Le texte de la version courte donne : « *Iam recedo, karrissime, et de te noveris me a Domino consolatam* » ; alors que la version longue de la *Vita* propose : « *Iam recedo, carissime, et nihil sub coelo carius te relinquo, de te autem a Domino me noveris consolatam* ».

27. La *Vita Ivettae (Hui)* est éditée dans les *Acta Sanctorum*, janvier, I, 1643, p. 863-887 ; janvier, I, 1863, p. 145-169. La *Vita Idae Nivellensis* a été éditée en deux temps : C. HENRIQUEZ, *Quinque Prudentes Virgines*, Anvers : Apud Joannem Cnobaert, 1630, p. 199-297 ; complétée In appendix ad cod. 8609-8620. « De Beata Ida de Rameia Virgine », dans *Catalogus Hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis*, vol. II, p. 22-226. La *Vita Juliane de Corelion* figure dans les *Acta Sanctorum*, avril, I, 1865, p. 435-475, et a été récemment rééditée avec une traduction française en miroir : *Vie de sainte Julienne de Cornillon, Fête-Dieu (1246-1996)*, éd. J.-P. DELVILLE, Louvain-la-Neuve, 1999.

ainsi que le recommandent Bernard de Clairvaux, Guillaume de Saint-Thierry et Ælred de Rievaulx²⁸. Les amitiés spirituelles des *Vitae* semblent donc avoir une dimension mystique tout comme dans le système cistercien²⁹.

C'est particulièrement visible dans la structure narrative de la *Vie de Lutgarde d'Aywières* qui place justement la dilection et l'amitié spirituelles au cœur de la progression mystique de Lutgarde d'Aywières. En effet, son évolution passe par trois états spirituels – *inchoans, proficiens, perfecta* – qui, selon M. H. King, feraient écho à celles de l'ascension mystique de Guillaume de Saint-Thierry dans son *Exposition sur le Cantique des Cantiques*. Plus précisément, ce perfectionnement spirituel va de pair avec la naissance et l'éclosion de relations d'amitiés spirituelles, qui s'épanouissent surtout à partir des livres II et III, après un livre I consacré surtout aux relations conflictuelles³⁰. De fait, Thomas de Cantimpré emprunte donc à Guillaume de Saint-Thierry non seulement son processus de progression, mais également un des outils de ce perfectionnement, car pour le cistercien, la vie sociale reflète la vie de l'écu au Ciel et l'amitié est toujours intégrée à la vie spirituelle et à l'ascension vers Dieu. Il s'agit donc d'une véritable transposition, pour les *mulieres religiosae*, quoiqu'elles-mêmes ne soient pas toutes devenues cisterciennes, d'une notion religieuse pensée pour les hommes³¹. En reprenant celle-ci, Thomas de Cantimpré et les rédacteurs des *Vitae* féminines donnent ainsi un cadre identifiable et fonctionnel aux relations affectives des *mulieres religiosae*.

Non content de puiser dans un modèle masculin, Thomas, tout comme ses contemporains, met en scène non seulement des relations d'homosociabilité³², mais également des amitiés spirituelles mixtes, le plus souvent avec des ecclésiastiques. Bien que les amitiés spirituelles féminines n'aient pas été taboues dans le christianisme, puisque déjà les Pères de l'Église entretenaient des affections spirituelles avec de pieuses femmes ou que, plus proches de Thomas de Cantimpré, au XII^e siècle, Hildegarde de Bingen, Héloïse et Alpaïs de Cudot

28. Sur les critères et le rôle de l'amitié spirituelle chez deux grands cisterciens, consulter : A. FISKE, « Saint Bernard of Clairvaux and Friendship », *Cîteaux*, 11 (1960), p. 5-26 et p. 85-103 et EAD., « William of Saint-Thierry and Friendship », *Cîteaux*, 12 (1961), p. 5-27.

29. D. BOQUET, « Mystique spéculative et anthropologie historique de la vie affective d'après les sources cisterciennes du XII^e siècle », dans A. DIERKENS et B. BEYER DE RYKE éd., *Mystique : la passion de l'Un, de l'Antiquité nos jours*, Bruxelles, 2005, p. 1-15.

30. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article : A.-L. MÉRIL BELLINI DELLE STELLE, « Lutgarde d'Aywières et son entourage. Rapports de genre dans les monastères féminins du XIII^e siècle d'après la *Vie de Lutgarde d'Aywières* », *CLIO. Histoire, Femmes et Sociétés*, 29 (2009), p. 225-242.

31. D. Boquet (*L'Ordre de l'affect au Moyen Âge...*, p. 282) montre ainsi que, chez Ælred de Rievaulx, l'amitié spirituelle se réalise entre hommes et que, pour ce dernier, il ne semble pas envisageable de la transposer aux femmes dévotes, telles que les recluses.

32. D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge...*, p. 322.

ont été connues pour leurs liens spirituels avec de nombreux ecclésiastiques³³, Thomas et ses contemporains semblent donner à ces relations d'affections spirituelles une fonction décisive dans leur récit et les font participer pleinement à la définition de la sainteté de la *mulier religiosa*.

Loin de cacher ce type de relations, les rédacteurs des *Vitae* témoignent de nombreux liens entre les *mulieres religiosae* et des proches, y compris des hommes. L'utilisation de la même terminologie et des mêmes formules littéraires suggère, par ailleurs, que ces relations, quels qu'en soient les acteurs, ne se soucient apparemment pas de la différence de sexes et que le but spirituel de ces affections prime sur toute autre considération. Mieux, il semblerait que les deux sexes puissent vivre en symbiose grâce à l'amitié spirituelle, dans la mesure où les ecclésiastiques, amis de femmes pieuses, pourraient en tirer quelque profit spirituel, tandis que, pour leur part, elles gagnent à être sous leur protection, en bénéficiant notamment de leur pouvoir sacerdotal. La mise en scène des amitiés spirituelles au sein des *Vitae* féminines semble donc constituer un levier hagiographique et pastoral qui doit faire comprendre à leur public³⁴, que si la sainteté de la *mulier religiosa* s'est construite en partie grâce aux affections spirituelles³⁵, il faut à son tour entretenir de telles relations comme pratiques sociales nécessaires à sa propre réalisation spirituelle.

La question du public visé est alors essentielle. Bien qu'il n'existe pas de preuve tangible de la lecture de ces *Vitae* par les *mulieres religiosae* vivant en dehors de monastère, il est probable que les femmes dévotes, qu'elles aient été nonnes, recluses, béguines ou « sœurs » dans des léproseries, aient pu y avoir accès totalement ou en partie via des récits ou des *exempla* de prédicateurs. Les *Vitae* leur proposent un modèle de sociabilité qui les encourage à jouer un rôle actif en tant que protectrices intermédiaires de Dieu, éducatrices inspirées du savoir mystique et amies spirituelles³⁶.

On peut également supposer l'existence d'un public masculin à qui la mise en scène des amitiés spirituelles est aussi adressée, puisque la plupart des *Vitae* de *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle ont été

33. B. P. MCGUIRE, *Friendship and Community...*: sur Jérôme et les aristocrates romaines, p. 64; sur Paulin de Nole et son épouse, p. 71-72; sur Sulpice Sévère et Bassula, p. 72-73; sur Hildegarde de Bingen, p. 373-374.

34. H. DELEHAYE, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955.

35. Sur le modèle féminin imposé par les ecclésiastiques aux *mulieres religiosae*, voir M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », *Journal des savants*, 1/1-2 (1989), p. 61-103.

36. Même les recluses sont en mesure de développer de telles relations sociales. Sur ce point consulter A. MULDER-BAKKER, *Lives of the Anchoresses : The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, trad. M. SCHOLZ, Philadelphie, 2005.

retrouvées dans des abbayes d'hommes³⁷. B. P. McGuire estime même que, pour les cisterciens qui n'avaient pas connu le bouillonnement de la période de fondation de l'ordre, les femmes religieuses étaient devenues une source d'encouragement spirituel et de consolation, sans compter qu'elles constituaient un exemple spirituel adéquat pour les moines cisterciens, incités à laisser s'exprimer leur part de féminité dans leur spiritualité³⁸.

Les hommes pieux étaient donc incités à adopter ces pratiques sociales, ce que confirment les *Vitae* des saints hommes contemporains qui véhiculent un message identique à celui des *Vitae* de femmes et recommandent ces amitiés spirituelles, comme le montre par exemple un passage de la *Vie d'Arnulf* (II, 11). Une recluse, amie d'Arnulf, recevait un jeune clerc encore étudiant. Voyant qu'il en négligeait ses études, elle l'exhorte à se concentrer sur ses cours, mais ce dernier ne voulait pas car, selon lui, il apprenait davantage avec elle. La recluse se fâche et ne veut plus lui parler pendant un mois, mais elle est frappée par une forte fièvre. Arnulf, qui vient lui rendre visite, lui explique que cette maladie est une punition divine pour avoir rejeté le jeune clerc, car «Celui que tu as engendré dans le Christ, un nouveau-né au début de son enfance, tu devrais le nourrir du lait de la consolation, tu l'as rejeté sans réfléchir».

L'hagiographe, dans ce travail d'écriture, songe donc à un large public d'hommes et de femmes de cercles dévots, mais sans aucun doute pense également à un autre plus restreint pour lesquels les mentions de ces amitiés spirituelles font immédiatement sens, notamment les personnes ayant connu Lutgarde, et qui souhaitent les voir garder en mémoire. Les regards se tournent alors vers les commanditaires des *Vitae* qui en sont bien souvent aussi les dédicataires. Thomas de Cantimpré précise ainsi que la *Vie de Lutgarde d'Aywières* est dédiée à l'abbesse Hawide et à l'ensemble de la communauté d'Aywières (*VLA* prologue). Celle-ci espère sans doute, grâce à la *Vita*, resserrer les rangs des moniales autour de leur sainte locale, dont le respect de la règle cistercienne était exemplaire. Peut-être souhaite-t-elle également rappeler qui sont les différents protecteurs du monastère d'Aywières, à savoir les maîtres prédicateurs Jean de Liroux et Jacques de Vitry, le monastère bénédictin d'Afflighem, les cisterciens d'Aulne, mais aussi quelques dominicains comme frère Bernard et Thomas de Cantimpré. C'est aussi l'occasion de leur rappeler ce qu'ils doivent à Lutgarde, qui n'était pas avare d'intercessions, et, à travers elle, à toute la communauté d'Aywières. Ainsi, la *Vita* permet de maintenir des liens qui pourraient se distendre après le décès de Lutgarde. Elle constitue pour le commanditaire un moyen de s'approprier les

37. S. FOLKERTS, «The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the latter Middle Ages», dans A. B. MULDER-BAKKER éd., *Mary d'Oignies: Mother of Salvation*, Turnhout, 2006, p. 221-241.

38. B. P. MCGUIRE, «The Cistercians and the Transformation of Monastic Friendship...».

relations de la *mulier religiosa* et de les réactiver après sa mort. L'hagiographie est alors mise au service des relations sociales entre les vivants.

Thomas de Cantimpré n'en est pas à son coup d'essai car il a déjà pratiqué de même dans le *Supplément* de la *Vie de Marie d'Oignies*, rédigé à la demande des chanoines d'Oignies. En effet, il y critique sévèrement Jacques de Vitry, ami de Marie et des Augustins d'Oignies, mais qui, depuis qu'il est à la Curie romaine, ne s'y intéresse plus vraiment. Pour ce faire, Thomas rapporte différents miracles mettant en scène Marie d'Oignies décédée reprochant à Jacques de Vitry d'avoir suivi son libre arbitre, ce qui l'a malheureusement conduit à préférer les honneurs ecclésiastiques à la communauté d'Oignies (*VMO-S XVIII-XXIII*). Thomas de Cantimpré semble ici mettre sa plume d'hagiographe au service de la cause des chanoines d'Oignies, dans l'espoir manifeste de réactiver une amitié spirituelle en crise entre le cardinal et les Augustins³⁹.

De plus, la *Vita*, par delà sa fonction hagiographique, est une sorte de mémorial de l'amitié spirituelle. D'ailleurs, dans les prologues des *Vitae*, certains auteurs contemporains de Thomas de Cantimpré estiment justement participer à l'amitié spirituelle établie entre la sainte et ses amis : en effet, ils soulignent volontiers que la *Vie* qu'ils rédigent a pour but de rappeler à la mémoire des amis qui était la *mulier religiosa* et la relation qu'ils pouvaient avoir avec elle, éventuellement les consoler de son absence en la rendant présente grâce au récit de sa vie. Dans le prologue de la *Vie de Marie d'Oignies*, Jacques de Vitry explique qu'il va ainsi s'employer à rapporter le récit de la vie de Marie pour « honorer Dieu et sa servante » et « consoler les amis de cette dernière » ; Gossuin de Bossut, dans le prologue de la *Vie d'Ide de Nivelles*, précise qu'il consigne les faits de la vie d'Ide pour ceux qui l'ont aimée et qui devraient chercher à l'imiter, et qu'elle a aimés en retour. La *Vita* devient alors un cadeau fait à l'amitié spirituelle pour tous les ami(e)s de la sainte. Ces « lieux de mémoire » sont à la fois collectifs et individuels et engagent notamment le rédacteur s'il a été lui-même proche de la sainte.

Dans le cas de Thomas de Cantimpré, l'amitié spirituelle est ainsi mise en scène par l'auteur pour l'auteur. Dans la version longue de la *Vie de Lutgarde d'Aywières*, Thomas met l'accent sur sa relation spéciale avec Lutgarde et cherche à en graver durablement le souvenir dans les mémoires. L'enjeu est de taille pour Thomas, car rappeler ce lien c'est se donner la garantie d'être indéfiniment protégé par Dieu. En effet, l'un des bénéfices majeurs que l'on peut tirer de l'intimité avec une sainte, c'est d'être placé sous son éternelle protection

39. Sur le fonctionnement de l'*amicitia*, ses enjeux et surtout ses ruptures à travers le cas de nobles liés à des communautés monastiques, voir F. MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, 631 (2005), p. 53-95.

spirituelle. Thomas la recherche ardemment comme en témoigne un passage de la *Vie de Lutgarde d'Aywières*. En effet, lors d'une apparition à Lutgarde de Jourdain de Saxe (1190-1237), deuxième maître général des dominicains, elle lui demande ce qu'il allait advenir d'un certain frère de l'ordre – vraisemblablement Thomas lui-même. L'apparition explique que Dieu favoriserait ce frère dans la mesure où il avait « obéi à Jourdain et aimé Lutgarde » (VLA III, 3). L'affection spirituelle sert bien la vigilance religieuse de Thomas : en rappeler indéfiniment le souvenir grâce à la *Vita* est un moyen de rendre la protection de Lutgarde plus durable encore.

Comprises ainsi, les *Vitae des mulieres religiosae* constituent des « lieux de mémoire » des amitiés spirituelles, qui réactivent les relations sociales de la sainte à chaque lecture, et servent aussi de caisse de résonance aux amitiés spirituelles entre les vivants qui se sont connus autour de la sainte.

La question de la présence d'éléments faisant référence à l'amitié spirituelle, ou au contraire leur absence, est donc une clé de lecture importante pour saisir la portée des *Vitae des mulieres religiosae*. Même dans le cas où l'on considère que le texte original a été abrégé, comme le suppose J. B. Lefèvre pour la version courte de *Vie de Lutgarde d'Aywières*, il faut résolument se pencher sur les raisons de l'omission de certains individus et sur la nature des relations sociales perceptibles. Les communautés dévotes du x^v^e siècle, d'hommes et de femmes, ne chercheraient-elles donc plus à entretenir des relations d'amitié spirituelle avec les femmes pieuses, ce qui expliquerait la disparition de ce motif littéraire ?⁴⁰ Dans ce cas, l'examen du manuscrit 7917 pourrait peut-être permettre d'estimer les variations au sein des autres *Vitae des mulieres religiosae* présentes dans le *codex* et, de fait, de déterminer si elles ont toutes été abrégées dans la même logique. Mais les traductions en moyen anglais réalisées au xiv^e siècle de la *Vie d'Élisabeth de Spalbeek*, la *Vie de Christine l'Admirable* et la *Vie de Marie d'Oignies* laissent supposer qu'au-delà du xiii^e siècle, la sociabilité spirituelle au sein de cercles religieux semble toujours avoir un rôle déterminant. En effet, le traducteur de ces *Vies* semble assigner à la sociabilité spirituelle les mêmes qualités d'outil de progression religieuse, dans la mesure où il ne fait ni disparaître les individus en présence ni leurs relations sociales, alors même

40. Sur les femmes dévotes et leur intégration à l'ordre cistercien, voir la récente mise au point d'A. GRÉLOIS, thèse dactylographiée, « *Homme et femme il les créa* » : l'ordre cistercien et ses religieuses des origines au milieu du xiv^e siècle, sous la direction de J. Verger, Université Paris IV-Sorbonne, 2003.

qu'il supprime les développements théologiques, jugeant son public féminin incapable de les assimiler⁴¹.

Si, au contraire, on estime discerner une mise scène littéraire de la sociabilité de ces dévotes héroïnes, il faut passer celle-ci au crible pour mieux appréhender la valeur des affections spirituelles dans le milieu dévot des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle. Les hagiographes des *mulieres religiosae* paraissent ainsi grâce, aux *Vitae*, avoir œuvré à étoffer encore davantage le tissu social des cercles dévots, tout en dessinant une sainteté féminine élaborée en partie grâce aux affections spirituelles, véritable levier de perfectionnement repris du modèle cistercien, suggérant un souci évident de récupération du phénomène béguinal par l'Église.

Anne-Laure MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE – Université de Toulouse II-Le Mirail, 5 allée Antonio Machado, F-31 000 Toulouse

L'écriture de l'amitié spirituelle dans l'œuvre hagiographique de Thomas de Cantimpré (1200-ca 1265/1270)

Les *mulieres religiosae* des Pays Bas méridionaux du XIII^e siècle ont été le centre de réseaux sociaux animés par un sentiment d'amitié spirituelle. De nombreuses *vitae* en témoignent, particulièrement celles de Thomas de Cantimpré. Pour comprendre l'importance de l'amitié spirituelle, celles-ci offrent un champ d'études exceptionnel et permettent de saisir, à travers l'écriture de ce sentiment, la nature de celui-ci et son rôle dans le milieu dévot. L'analyse du vocabulaire mis en œuvre, ainsi que la comparaison de deux manuscrits de la *Vie de Lutgarde d'Aywières* permettent de répondre en partie à ces questions. Enfin, l'examen des bénéficiaires de cette mise en scène littéraire de l'amitié spirituelle rend plus clair le rôle de la *vita* en tant que texte et en tant qu'objet, dans les réseaux de relations et notamment dans les liens d'amitié.

Thomas de Cantimpré – amitié spirituelle – Lutgarde d'Aywières – *mulieres religiosae* – Pays-Bas.

41. J. N. BROWN, *Three Women of Liège. A Critical Edition of and Commentary on the Middle English Lives of Elizabeth of Spalbeek, Christina Mirabilis, and Marie d'Oignies*, Turnhout, 2008. Pour un exemple après le XIII^e siècle, on pourra lire G. PUMA, « Brigitte de Suède et Alfonso de Jaén : une 'amitié spirituelle' à la fin du XIV^e siècle », *Arzana*, 13 (2010), p. 329-364.

Spiritual Friendship in the Hagiographical Writings of Thomas of Cantimpré (1200-ca 1265/1270)

In the thirteenth century Southern Low Countries, the *mulieres religiosae* were the mainspring of social networks, nourished by a feeling of spiritual friendship. It's displayed by many *vitae*, such as those written by Thomas of Cantimpré. To grasp the significance of spiritual friendship, those *vitae* offer an exceptional look-out post and allow us to catch, through the writing of this feeling, what are his nature and his role within the devout circle. Through the vocabulary and the study of two *codices* of the *Vita of Lutgarde of Aywières*, we can partly answer to these questions. At last, analyzing who take advantage of this writing of spiritual friendship make us understand which part played the *vita*, as text and as object, within the social networks, particularly for the friendship's links.

Thomas of Cantimpré – spiritual friendship – Lutgarde of Aywières – *mulieres religiosae* – Southern Low Countries.