

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 26/1 (1999)

DOI: 10.11588/fr.1999.1.47295

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

MONIQUE GOULLET

*IN VERA VISIONE VIDI, IN VERO LUMINE AUDIVI:*  
ÉCRITURE ET ILLUMINATION  
CHEZ HILDEGARDE DE BINGEN<sup>1</sup>

A l'origine de cette conférence, il y a quelques mots d'humeur placés en conclusion d'un compte-rendu de deux ouvrages récents consacrés à Hildegarde par Laurence Moulinier et Sylvain Gouguenheim<sup>2</sup>. J'y déplorais – et les auteurs de ces ouvrages ne sont pas en cause, bien au contraire – la récupération d'Hildegarde par des marchands de médecines douces, des colporteurs de littérature ésotérique, des éditeurs de musiques étranges – méfaits qu'on ne peut guère imputer à Hildegarde elle-même, je dois le reconnaître –, et je m'étonnais que son œuvre ne suscite quasiment aucune polémique dans la communauté scientifique. En effet depuis qu'en 1904 A. Molinier les a qualifiées d'«élucubrations de femme malade» et de «visions obscures, bicornues et incohérentes»<sup>3</sup>, il n'y a plus guère d'historiens pour songer à réduire ces visions, réputées la source unique de la quasi-totalité de son œuvre, à des affabulations, à quelque trouble psycho-somatique, ou à des fictions littéraires, et l'étiquette de «sainte visionnaire» est accolée à Hildegarde sans que cela semble faire problème. En France elle est d'ailleurs surtout connue pour son œuvre musicale et scientifique – ou plutôt ce qu'on en a fait –, chose qui contribue à la déconnecter totalement du mouvement général des idées.

Ni en cette année d'anniversaire, ni par le passé, on ne saurait reprocher aux Français d'avoir cédé aux sirènes hildegardiennes: pour n'en donner qu'un témoignage, à l'IRHT de Paris, c'est à peine si, dans les fiches documentaires concernant Hilde-

1 Ceci est le texte d'une conférence donnée à l'Institut historique allemand de Paris le 7 mai 1998. Mes plus vifs remerciements vont à Martin Heinzemann, qui est à l'origine de cette invitation, ainsi qu'à Monsieur Werner Paravicini, directeur de l'Institut, qui a bien voulu donner suite à sa proposition. Je remercie également tous ceux qui, amis et collègues, ont accepté de parler d'Hildegarde avec moi, en me livrant parfois leurs pistes de recherches personnelles et la primeur de leurs travaux en cours. Je pense bien entendu à Laurence Moulinier et Sylvain Gouguenheim, mais aussi à Constant Mews, de l'Université australienne de Monash, avec qui j'ai eu une longue discussion lors d'un de ses passages à Paris; Bruno Boerner, du Séminaire d'histoire de l'art de l'Université de la Miséricorde de Fribourg, qui m'a communiqué des articles peu connus; Lieselotte E. Saurma-Jeltsch, professeur au Kunsthistorisches Institut de Heidelberg, qui m'a indiqué ses travaux sur les miniatures du Scivias; enfin, à des titres divers, Mesdames Evelyne Patlagean, Ginette Raimbault, et Patricia Rabel, ainsi que François Dolbeau, Laurent Morelle et Guy Lobrichon.

2 Laurence MOULINIER, *Le manuscrit perdu à Strasbourg, enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde* (Publications de la Sorbonne), Paris 1995; Sylvain GOUGUENHEIM, *La sibylle du Rhin, Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane* (Publications de la Sorbonne), Paris 1996. Voir le compte-rendu dans: *Revue Mabillon* NS 9[t. 70] (1998) p. 312-314.

3 *Revue historique* 85 (1904) p. 88 (cité dans: *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 6/2, 1925, c. 2472).

garde, lesquelles occupent presque les deux tiers d'un tiroir, on trouve trois ou quatre études françaises. Or une saine interprétation de l'œuvre passe forcément par un réexamen de l'histoire du texte, chose qu'ont faite, à côté des deux ouvrages français déjà mentionnés, les excellentes éditions, dans le *Corpus christianorum*, de la quasi totalité des textes qui nous intéresseront ici<sup>4</sup>; un *thesaurus Hildegardis*, paru dernièrement va considérablement faciliter l'approche de cette œuvre complexe et foisonnante<sup>5</sup>. Tous les éditeurs ont attiré l'attention sur la distance qui sépare les textes que nous lisons de ceux qu'Hildegarde a pu écrire ou dicter à ses secrétaires.

En effet, comme l'a montré Laurence Moulinier<sup>6</sup>, l'édition princeps de la *Physica*, qui vit le jour à Strasbourg durant la Renaissance, semble bien être une «belle infidèle», une compilation qui ne reflète aucun manuscrit médiéval; l'œuvre médicale pose également quantité de problèmes d'authenticité, qui ne seront pas exposés ici: je renvoie aux travaux récents du même auteur<sup>7</sup>. Quant au livre de Sylvain Gouguenheim, il a rappelé, entre autres, comment le moine Gebenon d'Eberbach confectionna vers 1220, sous le titre *Speculum futurorum temporum*, une compilation de prophéties hildegardiennes destinées à contrer les terreurs joachimites; devenue un best-seller, celle-ci imposa à la postérité une image déformée de la parole de l'abbesse. Par ailleurs sa correspondance, qui témoigne directement de ses relations avec les grands de l'époque (le pape, l'empereur, saint Bernard, par exemple), a été manipulée, par elle-même et par son secrétaire et confident, Volmar: l'opération a parfois modifié les noms des destinataires, agglutiné des extraits, peut-être fabriqué des faux<sup>8</sup>, ou bien truqué les conditions de la relation épistolaire en présentant une démarche spontanée d'Hildegarde comme la réponse à une sollicitation de son correspondant. Autrement dit, non seulement après sa mort la transmission des textes a été en grande partie truquée et l'œuvre déformée, mais du vivant même d'Hildegarde s'est constituée autour d'elle et avec son accord une entreprise littéraire d'envergure, qui avec une cohérence frappante a commencé à sculpter sa statue pour les siècles à venir.

4 Adelgundis FÜHRKÖTTER et Angela CARLEVARIS (éd.), *Scivias*, 2 vol., Turnhout 1978 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis* [= CCCM] 43 et 43A); Lieven VAN ACKER (éd.), *Epistolarium*, 2 vol., 1991 et 1993 (CCCM 91 et 91A); Monika KLAES (éd.), *Vita sanctae Hildegardis*, 1993 (CCCM 126); A. CARLEVARIS (éd.), *Liber vitae meritorum*, 1995 (CCCM 90); Albert DEROLEZ et Peter DRONKE, *Liber divinorum operum*, 1996 (CCCM 92).

5 *Thesaurus Hildegardis Bingensis I, Visionis Munus, Thesaurus Patrum Latinorum, Series A, Formae*, 300 p. + 37 microfiches, Louvain-la-Neuve, CETEDOC-Brepols, 1998.

6 Voir *infra*, n. 2.

7 L. MOULINIER, *L'œuvre scientifique de Hildegarde de Bingen*, Thèse d'Histoire de l'Université Paris VIII sous la direction de Robert Delort, 3 vol., 1994 (dactylographié); *Causae et curae*, éd. L. MOULINIER, à paraître chez Brepols.

8 Voir, par exemple, Paul von WINTERFELD, *Die vier Papstbriefe in der Briefsammlung der h. Hildegard*, dans: *Neues Archiv* 27 (1901) p. 237-244, qui considère comme des forgeries les deux lettres des papes Eugène III et Anastase IV à Hildegarde, et peut-être également la lettre d'Hadrien IV; les arguments de Winterfeld sont d'ordre stylistique: les clausules rythmiques de ces trois lettres, qui expriment l'admiration spontanée des pontifes à l'égard d'Hildegarde, contreviendraient, à des degrés divers, à l'usage en vigueur dans la chancellerie romaine. En revanche la lettre d'Alexandre III, plus conforme aux coutumes hiérarchiques puisqu'elle demande à l'abbesse de régler un différend entre les nonnes du Rupertsberg et l'abbé du Disibodenberg, est jugée authentique. La question serait à reprendre sur la base d'une étude stylistique plus approfondie.

Mon idée étant moins de »déboulonner« la statue, comme on dirait familièrement, que de lui restituer son vrai visage, ma réflexion portera sur les trois points autour desquels s'est cristallisé ce que je nommerais volontiers le malentendu hildegardien: la prétendue inculture de l'intéressée; son recours systématique à la vision; la mise en place d'une imagerie hildegardienne.

## I – Une femme inculte?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, peut-être faut-il rappeler très brièvement que l'œuvre d'Hildegarde peut se diviser en cinq parties. Premièrement les œuvres »visionnaires«, dont elle affirme qu'elles furent écrites sous la dictée de l'Esprit saint, toutes composées suivant le même schéma: chaque description de ses visions, écrite à la première personne du singulier, est suivie de son exégèse. Il s'agit, dans l'ordre chronologique, du *Scivias*, écrit entre 1141 et 1151 (donc commencé au Disibodenberg et terminé au Rupertsberg), du *Liber vitae meritorum* écrit entre 1158 et 1163, et du *Liber divinorum operum*, rédigé entre 1163 et 1174, auxquels il faut ajouter des chants sacrés et une sorte de drame sacré, l'*Ordo virtutum*. Le deuxième volet est l'œuvre scientifique, dont je ne parlerai pas ici, mais dont on se doute qu'elle suscite des questions brûlantes sur la pseudo-inculture de son auteur, puisqu'on y a repéré des emprunts à Pline, à l'école médicale de Salerne, à la médecine arabe, au *Physiologus*, etc. ... La très importante correspondance représente un troisième domaine, bien qu'il faille d'un certain point de vue la rattacher à l'œuvre visionnaire, puisqu'un nombre très important de lettres sont supposées être le résultat de visions<sup>9</sup>. Deux œuvres hagiographiques, les Vies des saints patrons des monastères qu'elle a dirigés, Disibod et Rupert, forment une quatrième partie. Enfin, à côté d'un projet – inclassable – de glossaire d'une langue inconnue (*lingua ignota*), on peut regrouper ses traités théologiques, à savoir son commentaire sur les Évangiles (*Expositio evangeliorum*), ses réponses aux trente huit questions (*Solutiones triginta octo quaestionum*) que lui ont soumises les Cisterciens de Villers-en-Brabant, ses commentaires du Symbole d'Athanase et de la Règle de saint Benoît<sup>10</sup>.

Une fréquentation assidue de quelques femmes médiévales, au nombre desquelles Hrotsvita de Gandersheim, moniale saxonne du X<sup>e</sup> siècle, m'a appris à me méfier du topos d'auto-dénigrement, surtout quand il est prononcé par une femme. Comme l'a montré Curtius il y a bien longtemps, et comme on peut le vérifier quotidiennement lorsqu'on lit des textes médiévaux, l'affirmation d'ignorance et d'incompétence est un héritage de la *captatio benevolentiae* antique, d'autant mieux venue, et donc promise à une carrière d'autant plus belle, qu'elle était parfaitement en accord avec l'une des vertus chrétiennes principales: l'humilité. Et quand on est non seulement un auteur anxieux de prendre la plume, non seulement un chrétien théoriquement soumis au devoir d'humilité et de modestie, un moine tenu au silence et à la réserve, mais

9 A titre d'échantillon: *serena claritas dicit* (lettre 251R, CCCM 91A, p. 520); *lux vivens dicit* (252, *ibid.*, p. 522); *in claritate te video* (253, p. 523); *in mystica et vera visione qua vigilando frequenter video dico* (247, p. 526); *sicut audio in umbra mystice visionis dico* (248, p. 527), etc. ...

10 Toutes ces œuvres »mineures« figurent dans le t. 197 de la Patrologie latine de Migne [= PL], à l'exception de la *lingua ignota*, pour laquelle il convient de se référer à F. W. E. ROTH, *Die Lieder und die unbekante Sprache der hl. Hildegardis*, Wiesbaden 1880.

aussi une femme qui, déterminée par l'étymologie isidorienne *mulier/mollis*, est forcément un être »faible«, pour ne pas dire »mou« ou »malléable«, alors on ne peut que parler de soi en ces termes, hrotsvitiens autant qu'hildegardiens: *vilis muliercula*, »pauvre petite femme de rien«. Viendrait-il à l'idée de qui que ce soit de croire Sulpice Sévère, lorsque, dans le prologue de la *Vie de saint Martin*, il dit craindre que son discours particulièrement inculte (*sermo incultior*) ne déplaise à ses auditeurs et ne lui attire la réprobation générale? Eh bien, lorsqu'une femme prétend être inculte, elle entraîne une adhésion presque unanime.

Chez Hildegarde, néanmoins, la question est plus compliquée, pour deux raisons au moins, qui tiennent, d'une part, aux conditions historiques de son éducation, et, de l'autre, à la construction de son personnage de femme illuminée. Aussi ses protestations d'inculture sont-elles de sa part plus insistantes et plus déconcertantes que chez d'autres auteurs, et supposent-elles chez le lecteur une interprétation plus subtile que les habituels *topoi*.

Voyons d'abord en quels termes se font ces protestations d'inculture. Il y a chez elle un leitmotiv, selon lequel on ne lui aurait rien enseigné, tout ce qu'elle sait lui ayant été révélé par une vision. Ainsi, au début du *Scivias*, dans ce que les manuscrits ont transmis sous le titre de *protestificatio* ou *praetestificatio veracium visionum a Deo fluentium* – qu'on pourrait traduire par »Certificat d'authenticité des visions et garantie de leur source divine« –, elle raconte la chose suivante: »En l'an 1141 de l'Incarnation de Jésus-Christ Fils de Dieu, alors que j'étais âgée de 42 ans et 7 mois, le ciel s'ouvrit, et une lumière ignée d'un éclat extraordinaire vint m'inonder le cerveau (*cerebrum*) et m'enflammer tout le cœur et toute la poitrine comme une flamme, non pas toutefois une flamme dévorante, mais une flamme qui chauffait à la manière du soleil qui chauffe l'objet qu'il touche de ses rayons. Et j'eus l'intellection soudaine du psautier, des évangiles et des autres livres catholiques de l'Ancien et du Nouveau Testaments, sans avoir idée de la signification (*interpretatio*) des mots du texte, sans savoir en diviser les syllabes, ni en comprendre les cas ni les temps«<sup>11</sup>.

Autrement dit, elle aurait eu l'intellection spontanée du contenu des Ecritures saintes, sans en connaître ni le lexique ni la grammaire. Dans la *Vie de sainte Hildegarde*, terminée juste après sa mort, le biographe cite à la première personne des témoignages de l'abbesse, dont celui-ci, qui concerne lui aussi la vision précédente: »Au cours de cette même vision, j'ai compris, sans aucun enseignement humain (*sine ulla humana doctrina*) les textes des prophètes et des évangiles, et ceux d'autres saints (*aliorum sanctorum*) et de certains philosophes (*quorundam philosophorum*), et j'en ai commenté certains (*quaedam exposui*) alors que l'enseignement que j'avais reçu de cette femme inculte [Jutta] m'avait à peine donné quelques rudiments (*vix notitiam litterarum*)«.

Ainsi que l'a fait remarquer P. Dronke<sup>12</sup>, le texte cité ici est celui du meilleur manuscrit de la *vita*, dont la leçon *et quorundam philosophorum* affirme qu'Hildegarde avait également lu des auteurs profanes; dans un autre manuscrit, l'absence de *et* oblige à comprendre qu'elle n'avait lu que des »philosophes« ecclésiastiques.

11 *Scivias* (voir n. 4) p. 4.

12 Peter DRONKE, *Problemata Hildegardiana*, dans: *Mittellateinisches Jahrbuch* 16 (1981) p. 97–131, ici p. 107.

P. Dronke rapproche fort judicieusement ce passage de l'extrait de *Confessions* IV, 16, où Augustin prétend avoir compris comme par illumination Aristote et d'autres auteurs difficiles des arts libéraux, *nullo homine tradente ... nullo adminiculo humani magisterii*. D'une certaine façon les situations d'Augustin et Hildegarde sont voisines: chez le premier il s'agit de la dénégation d'un apprentissage profane culpabilisant; chez la seconde, ainsi que nous le redirons, un préalable à la reconnaissance de ses dons de prophétie.

Dans un autre passage de sa *vita*, Thierry étend l'idée de cette intellection divine au domaine musical: »Lorsqu'elle eut presque huit ans, on la destina à être ensevelie pour le Christ afin qu'elle pût avec lui renaître à la gloire de l'immortalité; aussi l'enferma-t-on au mont saint Disibode en compagnie de Jutta, une femme pieuse et vouée à Dieu, qui l'éduqua consciencieusement sous l'habit d'humilité et d'innocence, et, ne l'instruisant que des chants de David, lui apprenait à chanter sur le psaltérion à dix cordes. Hormis une connaissance rudimentaire des psaumes, aucun humain ne lui donna par ailleurs d'instruction dans l'art littéraire et musical, bien qu'elle ait laissé un nombre d'écrits non négligeable, parmi lesquels il en est même d'assez importants (*non exigua*)«<sup>13</sup>.

Ailleurs, elle raconte qu'à l'âge de 43 ans, craintive et tremblante, elle a vu une très grande lumière (*maximus splendor*), d'où sortit une voix céleste (*in quo vox facta est de caelo*) qui lui disait: »O créature fragile, cendre de cendre, pourriture de pourriture, dis et écris ce que tu vois et entends. Mais puisque tu as peur de parler, que tu n'as ni l'art d'exposer (*simplex es ad exponendum*) ni le savoir suffisant pour écrire (*indocta ad scribendum*) ces choses-là, dis-les et écris-les non comme pourraient le faire une bouche humaine ou l'intelligence d'une humaine invention ou la volonté d'une humaine composition, mais conformément à la manière dont tu les vois et dont tu les entends là-haut dans le Ciel, parmi les merveilles de Dieu; produis-les en les exprimant à la façon d'un auditeur qui pour divulguer les propos de son professeur a obtenu son autorisation, ses indications et ses ordres. De même toi aussi, créature, dis ce que tu vois et entends, et écris-le non pas selon toi ou selon une autre créature, mais selon la volonté de Celui qui connaît, voit et dispose tout dans le secret de ses mystères«<sup>14</sup>.

Quand elle finit par s'en ouvrir au moine Volmar, celui-ci lui conseille de les noter secrètement (*michi iniunxit ut ea absconse scriberem*), afin qu'il puisse vérifier leur authenticité (*donec videret quae et unde essent*). Une fois acquise la certitude de leur origine divine, il en avertit l'abbé, et collabore avec Hildegarde à la rédaction de son

13 Vita (voir n. 4) p. 6.

14 Scivias (voir n. 4) p. 3. Les renseignements que donne Hildegarde sur la langue parlée par la vision, et sur la façon dont elle-même restitue ce langage, sont forcément obscurs, comme dans cet extrait d'une lettre à saint Bernard: »Car du texte des Psaumes et des Évangiles j'ai une intelligence intérieure, et de même pour les autres livres que m'a révélés la vision, qui frappe mon cœur et mon âme comme une flamme ardente tandis qu'elle m'enseigne les profondeurs de cette interprétation. Mais ce n'est pas en allemand qu'elle me donne le savoir que je n'ai pas (*non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio*): je ne sais lire que de façon naïve (*in simplicitate legere*), sans être capable d'entrer dans l'abstrusion du texte (*abscisione textus*) (Epistolarium, CCCM 91, 1991, p. 3)«. L'expression *litteras ... quas nescio* revient à affirmer qu'elle n'est pas grammairienne, et que l'intellection divine se fait sur le mode spontané et purement intuitif, et non par le truchement d'une langue humaine, latin ou allemand.

œuvre (*deinceps in his mecum laboravit*). Il faut en conclure qu'elle avait été capable de produire seule une transcription de ses visions, et noter qu'ici la mention de la collaboration de Volmar ne s'accompagne d'aucun rappel de son inculture prétendue. La chose est présentée comme un compagnonnage équitable. L'hagiographe Thierry lui-même suggère que la participation du moine est un simple toilettage stylistique, et qu'il ne donne que le coup de lime final: »C'est une chose étonnante et admirable que ce qu'elle avait entendu et vu en esprit (*in spiritu*), elle ait pu d'un cœur innocent (*pura mente*) l'écrire de sa propre main et le proférer de sa bouche, en conservant le sens (*eodem sensu*) et les mots (*eisdem verbis*) de la vision. Elle eut pour ce faire un seul assistant, qui certes adaptait aux règles de la grammaire, qu'elle ignorait, les cas, les temps et les genres, mais se gardait bien de rien ajouter ou supprimer qui concernât le sens ou la compréhension. A ce sujet elle écrivit au pape Adrien qu'elle s'était entendu dire dans une vision venue du Ciel: »Lorsqu'à tes visions célestes tu n'auras pas pu donner la forme humaine traditionnelle, parce que les règles de cette tradition ne t'ont pas été transmises, celui qui tient la lime [du correcteur] (i.e. Volmar) ne devra pas négliger de les parachever jusqu'à ce qu'elles sonnent bien (*ad aptum sonum*)«<sup>15</sup>.

*Ad aptum sonum* est l'expression qui désigne l'éclat du style chez Quintilien. Voilà donc que la vision donne des conseils d'écriture, et que les choses s'embrouillent! L'hagiographe est en effet dans une sorte d'impasse: s'il veut garantir la totale incapacité d'Hildegarde à inventer quoi que ce soit, afin d'en faire l'innocent truchement de l'Esprit Saint, il lui faut affirmer qu'elle n'a pas écrit seule. Mais du même coup l'œuvre – et, partant, la parole de l'Esprit saint – peut encourir la suspicion d'avoir été déformée. Ce souci de garantir d'un côté l'immédiateté et l'authenticité du texte, et de l'autre l'incapacité littéraire de son auteur ne va pas sans quelques contradictions, ou tout au moins sans un certain embarras: un esprit cartésien déduirait volontiers de tout cela que Volmar n'a fait au mieux que corriger quelques fautes de déclinaison! D'ailleurs plus loin, annonçant la citation de l'extrait d'une vision, Thierry enjoint au lecteur: *Audi ipsam scribentem*<sup>16</sup>, ce qui fait clairement d'Hildegarde l'auteur de son œuvre.

Quel crédit faut-il donc accorder aux affirmations d'Hildegarde? Il ne sera pas encore question pour l'instant du rôle joué par les visions, mais seulement de son absence d'éducation intellectuelle.

Une femme aurait-elle pu être inculte dans ce milieu social? On a quelque connaissance de l'origine familiale d'Hildegarde. Elle est née en Hesse rhénane, dans la famille des barons de Bermersheim. Dans la *Vita s. Hildegardis*<sup>17</sup>, le millésime de sa naissance est arrondi à 1100: non seulement cette date perd ainsi son caractère anodin et incident, par coïncidence avec une entrée dans un siècle nouveau, mais une précision supplémentaire la dramatise encore davantage: l'époque, précise-t-elle, était marquée par un engourdissement du christianisme. Dans le préambule du *Scivias*, elle donne des renseignements plus précis, qui conduisent à la date de 1098: »En l'an 1141 de l'Incarnation de Jésus-Christ Fils de Dieu, alors que j'avais 42 ans

15 *Vita* (voir n. 4) p. 20–21.

16 *Vita* (voir n. 4) p. 27.

17 *Vita* (voir n. 4) p. 22.

et 7 mois ... ». Ainsi que l'ont fait remarquer F. Staab et C. Mews, l'affirmation de la *vita*, selon laquelle Hildegarde aurait été donnée à Dieu (*Deo oblata*) à l'âge de 8 ans et élevée au Disibodenberg par la recluse Jutta ne s'accorde pas avec les sources historiques locales. En effet, la restauration du monastère n'a été entreprise qu'en 1108, et la construction de la nouvelle église achevée seulement en 1138; les Annales de Saint-Disibod, rédigées en 1147, avant qu'Hildegarde ne devienne célèbre, placent d'ailleurs l'événement en 1112, c'est-à-dire lorsqu'Hildegarde avait 14 ans<sup>18</sup>; certes les Annales ont pu se tromper autant que le biographe avoir voulu forcer le trait. D'après F. Staab, récent découvreur d'une *Vita Juttae*<sup>19</sup>, la petite enfance d'Hildegarde ne s'est pas déroulée sur le Disibodenberg, sous la férule de Jutta, mais à Spanheim, lieu de résidence de la famille de cette dernière – son aînée de 6 ans seulement, qui elle-même fut placée d'abord durant trois ans sous la responsabilité de la pieuse veuve Uda von Göllheim. La noblesse de la famille de Jutta est avérée: elle était de famille comtale, un de ses frères devint comte de Spanheim en succession de son père, un autre devint archevêque de Cologne en 1137; elle a dû jouer un rôle important dans la fondation ou la restauration du monastère du Disibodenberg, où vint ensuite Richarde von Stade, apparentée elle aussi aux von Spanheim, et qui en 1124 fonda à son tour un monastère. Lorsque Jutta meurt en 1136, Hildegarde lui succède. Les deux monastères qu'elle fonde, le Rupertsberg et, 15 ans plus tard, Saint-Giselbert, ne reçoivent strictement que des filles de la noblesse.

Enfin il faut certainement revoir à la baisse, si je puis dire, sa situation de »recluse« au Disibodenberg. Si enfermement il y a, c'est celui de la réclusion imposée à des femmes vivant dans un ermitage appuyé à un monastère masculin, et non un emmurement. Il ne suppose ni absence d'enseignement, ni privation de livres: on n'est plus à l'âge des Pères du désert – qui, soit dit entre parenthèses, lisaient beaucoup! – même si la *Vita s. Juttae* est celle d'une forcenée de l'ascèse, emmurée vivante dans son futur tombeau, portant cilice et chaînes qui lui labourent le corps, investie du don de guérison et de divination: elle a la révélation des noms des deux futurs abbés du Disibodenberg, Fulcard et Cunon; mais étant donné que la *vita* se termine par le récit de la pérégrination de l'âme de Jutta dans l'au-delà, on n'est pas obligé de faire du texte une lecture réaliste. Au XII<sup>e</sup> siècle le mouvement de réclusion s'était forte-

18 Constant MEWS, Hildegard: Gender, Nature and Visionary Experience, dans: J. S. BAXTON and C. J. MEWS (ed.), Hildegard of Bingen and Gendered Theology in Judeo-Christian Tradition, Clayton, Victoria (Center for Studies in Religion and Theology) 1995, p. 64; Franz STAAB, Aus Kindheit und Lehrzeit Hildegards. Mit Übersetzung der Vita ihrer Lehrerin Jutta von Sponheim, dans: E. FORSTER, Hildegard von Bingen, Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag, Fribourg 1997, p. 64.

19 Cette découverte fait l'objet de l'article cité dans la note précédente. Le texte latin de la *Vita Iuttae* se trouve dans F. STAAB, Reform und Reformgruppen im Erzbistum Mainz. Vom Libellus de Willigisi consuetudinibus zur Vita domnae Iuttae inclusae, dans: S. WEINFURTER (éd.), Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstauischen Reich, Mayence 1992, p. 174–187. La *Vita Juttae*, composée en 1137, était demeurée cachée jusqu'en 1992. L'auteur en est un moine du Disibodenberg, qui connaissait Jutta et Hildegarde. F. Staab a montré que la *Vita Juttae* avait été utilisée par les auteurs de la *Vita Hildegardis*, ainsi qu'en témoignent les similitudes suivantes: l'évocation du règne de l'empereur Henri IV à Rome; l'origine dite »gauloise« des familles des deux femmes; le tableau de la perte de ferveur religieuse durant la Querelle des Investitures. Le témoignage sur la réclusion de Jutta concorde avec celui de Guibert de Gembloux, *Vita Hildegardis*, éd. DOM PITRA, *Spicilegium VIII*, 1880, p. 408–411.



ment développé et féminisé. Rares étaient les bourgs qui n'avaient pas leur reclus, affirme Paulette Lhermitte-Leclerc<sup>20</sup>, et celui-ci était parfaitement intégré dans la vie sociale, ainsi qu'en attestent des actes de donation. Le début de la *vita s. Hildegardis* que Guibert de Gembloux rédigea en 1180 suggère d'ailleurs que la présence de Jutta suscitait les visites<sup>21</sup>. La communauté féminine s'accrut assez vite, et de cellules de recluses on passa à un ermitage<sup>22</sup>.

La situation d'*inclusa* de Jutta, qui reste assez mystérieuse dans ses implications concrètes, n'implique donc aucun défaut d'éducation intellectuelle chez Hildegarde, et pour mieux éclairer les choses il faudrait pouvoir préciser deux points supplémentaires. D'abord la place qu'occupait le monastère masculin du Disibodenberg dans le grand mouvement de réforme des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, inculqué par Hirsau sous l'influence de Cluny dans le sud-ouest de l'Allemagne, puis les relations qu'entretenait l'appendice féminin de l'établissement avec sa maison-mère. Franz Felten<sup>23</sup> a mis en évidence l'émergence et le développement d'un certain nombre de monastères doubles dans la réforme de Hirsau, mais concernant le cas précis qui nous intéresse, il fait un constat d'échec: d'après les témoignages que nous en avons, il est très difficile de se représenter la communauté double du Disibodenberg<sup>24</sup>. Et il avoue pouvoir difficilement se figurer en quoi consistait la »réclusion« de Jutta et de ses élèves: quelle était leur part de vie commune avec les moines, quelle chapelle elles utilisaient, etc. ...

F. Staab et C. Mews mettent tous deux en avant que le Disibodenberg fut un haut lieu de discussions théologiques, auxquelles Hildegarde participa en une manière d'osmose. Elle a dû avoir vent des discussions théologiques du nord de l'Europe, et connaissait sûrement Rupert de Deutz (c. 1080-1129), abbé de Saint-Laurent de Liège, situé de l'autre côté du Rhin, dans l'archevêché de Cologne, et dont les commentaires sur *Matthieu* – en particulier le chapitre XII – et sur *Ezéchiël*, et le *De victoria Verbi Dei* offrent plusieurs analogies avec sa propre pensée: tout comme elle, Rupert accorde une place centrale à l'illumination par l'Esprit Saint, et ambitionne d'atteindre une vision globale de l'histoire universelle, qui intègre la théologie, l'explication de la nature, l'anthropologie et l'ecclésiologie. Avec le *De victoria Verbi Dei* il écrit une sorte d'épopée biblique figurant l'histoire du cosmos et du salut, doublée d'une ecclésiologie, exactement comme Hildegarde dans sa trilogie visionnaire; rap-

20 Paulette LHERMITTE-LECLERC, La réclusion volontaire au Moyen Age, dans: La condición de la mujer en la Edad media, Madrid 1986, p. 140 sv. Pour la connaissance de la vie de ces femmes, sur lesquelles nous n'avons que de rares témoignages précis, selon P. Lhermitte-Leclerc, on peut lire Elred de Rievaulx, cistercien contemporain d'Hildegarde, qui écrit pour sa sœur un *De institutione inclusarum* (CCCM 1, p. 637-642): *Vix aliquam inclusarum huius temporis solam invenies, ante cuius fenestram non anus garrula vel rumigerula mulier sedeat, que eam fabulis occupet, rumoribus ac detractionibus pascat ...* (p. 638); Elred recommande à la recluse de faire garder sa porte par une pieuse femme, qui ne laissera entrer que des visiteurs recommandables, abbés, évêques et ecclésiastiques divers.

21 PITRA (voir n. 19) p. 409: *Quem scilicet reclusionis sinum talem sibi providit, ut neque praesentia sua, neque adventantium ad se quemquam accessus impediret, vel a quoquam ipsa impediretur.*

22 PITRA (voir n. 19) p. 411: *Et dilatato mausolei sui ambitu, puellas sub disciplina regularis custodias nutriendas secum introduxit. Hac occasione sepulcrum illud prius factum est quasi monasterium.*

23 Franz J. FELTEN, Frauenklöster und -stifte im Rheinland im 12. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Frauen in der religiösen Bewegung des hohen Mittelalters, dans: WEINFURTER (voir n. 19) p. 189-300.

24 FELTEN (voir n. 23) p. 270-274.

pelons que, comme l'abbesse, Rupert eut des illuminations. Aussi y a-t-il chez les deux auteurs une sorte de communauté de vues, qui ne va pourtant jamais jusqu'à la similitude lexicale<sup>25</sup>.

Devant la multitude des commentaires bibliques du XII<sup>e</sup> siècle, il est d'ailleurs assez difficile de dire avec lequel Hildegarde présente le plus d'analogies. Il n'est guère douteux, en revanche, que son œuvre semble marquée par le carolingien Jean Scot, auteur du *Periphyseon* et traducteur du Pseudo-Aréopagite: l'image, prégnante chez elle, de la roue et du cercle, ont pour origine *Daniel*, 7 et *Ezéchiel*, 1, 10, tous deux commentés par le Pseudo-Aréopagite; la traduction du *De caelesti hierarchia* d'abord traduit par Jean Scot, puis par Jean Sarrazin, bénédictin de Poitiers contemporain d'Hildegarde, a pu inspirer par ailleurs la vision de la hiérarchie des anges, dans le *Scivias*, I, 6<sup>26</sup>, et certaines de ses exégèses symboliques sur les nombres et les couleurs. C'est aussi chez Denys, héritier des cosmologies du stoïcisme, du platonisme et de la gnose, et qui influença l'École de Saint-Victor, puisque Hugues commenta le *De caelesti hierarchia*, qu'Hildegarde a pu puiser une métaphysique de la lumière, les idées d'une structure hiérarchisée de l'univers et de l'illumination par l'Esprit. Jean Scot donne de «la parole divine», c'est-à-dire l'Écriture sainte, une image qui par bien des côtés pourrait s'appliquer à la parole visionnaire d'Hildegarde, surtout lorsqu'elles sont figurées par les enluminures des manuscrits: elle est, dit-il, chatoyante comme les plumes du paon<sup>27</sup>. Par ailleurs les commentaires sur le *Timée* se sont largement diffusés au XII<sup>e</sup> siècle, et ont inspiré un grand mouvement de pensée cosmologique et anthropologique, sensible par exemple dans la *Clavis physicae* d'Honorius Augustodunensis<sup>28</sup>. Les cosmogonies et cosmographies du XII<sup>e</sup> siècle, influencées par le néoplatonisme, le courant scientifique d'origine arabe et la pratique de l'exégèse, répondent à un besoin d'explication globale de l'homme et de l'univers, en les situant dans le grand cycle de la Nature, d'une part, et dans l'histoire du salut, de l'autre.

Il est ainsi évident que les textes hildegardiens reflètent des idées qui sont dans l'air du temps, et pas du tout déconnectés de la pensée théologique traditionnelle, comme on a trop souvent voulu le faire croire. On y retrouve, en bonne place, tous les Pères de l'Église, en particulier Augustin et Grégoire, (les textes les mieux représentés pour ce dernier étant le *Commentaire sur Ezéchiel* et les *Moralia in Job*), Boèce, bien entendu, et des poètes comme Prudence et Notker, mais aussi des œuvres profanes de l'Antiquité classique, comme la *Pharsale* de Lucain, le *De natura deorum* de Cicéron, et les *Quaestiones naturales* de Sénèque, quantité d'auteurs carolingiens, surtout Raban Maur, mais aussi Ambroise Autpert, auteur d'un *Conflit des vices et des vertus*.

25 Ainsi la roue d'Ezéchiel 1, 15 est-elle interprétée par Rupert comme le symbole de l'Écriture sainte (*De gloria et honore filii hominis, super Mattheum*, c. XII, CCCM 29, p. 363), tandis que la roue de la dixième vision du *Liber divinorum operum* est interprétée comme une représentation de Dieu.

26 CCCM 43, p. 100–108.

27 *Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Si quidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae* (*De divisione naturae*, 4, 5 [PL 122, c. 749C]).

28 Pour un coup d'œil rapide sur le platonisme médiéval, voir L. STURLESE, *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, Paris (Le Cerf) 1997, t. 2, p. 1229–1230, qui souligne d'entrée ce paradoxe: «D'un côté la connaissance directe des œuvres de Platon et de ses porte-parole hellénistiques Plotin et Proclus est au Moyen Age très parcellaire et, de l'autre, la circulation et l'influence de leurs idées sont considérables».

Hans Liebeschütz avait également autrefois mis en évidence un certain nombre de parallèles avec des textes ésotériques. P. Dronke les a confirmés; cependant l'ésotérisme est minime par rapport aux sources »orthodoxes«, et surtout, ainsi que le remarque P. Dronke dans son introduction au *Liber divinorum operum*<sup>29</sup>, on ne peut très souvent relever que des *similia*, et non de véritables emprunts. Le problème du repérage des sources d'Hildegarde et de leur retraitement est loin d'être résolu, car voulant passer pour inculte et inspirée d'une part, et portée au syncrétisme de l'autre, elle se plaît à brouiller les pistes, et ne cite jamais les auteurs directement. La recherche de ses sources est largement une recherche d'intermédiaires<sup>30</sup>.

P. Dronke dénombre dans le *Liber divinorum operum* un nombre important d'hapax ou de mots rares, et en vient à s'interroger sur ses relations avec le mouvement de renouveau scientifique et philosophique inspiré par les Arabes<sup>31</sup>. D'après lui, il ne manque que quelques parallèles plus étendus pour prouver que l'abbesse était à l'avant-garde intellectuelle (philosophique et scientifique) de son temps, et dans ce cas on l'a considérablement sous-estimée<sup>32</sup>. Ainsi il y aurait d'après lui dans le *Liber divinorum operum* des traces de la traduction latine d'Avencébrol, diffusée en Occident sous le nom de *Fons vitae*, et dont nous ne connaissons plus l'original. Le nom d'Avencébrol, ou Avicébron, cache le philosophe et poète juif Salomon Ibn Gabirol, contemporain d'Hildegarde qui vécut en Espagne, et dont les théories teintées de néo-platonisme influencèrent le monde chrétien surtout au XIII<sup>e</sup> siècle. Si Hildegarde a lu la traduction de Jean d'Espagne et Dominique Gundisalvi, rédigée vers 1150, c'est qu'elle appartenait véritablement à une élite intellectuelle; mais on n'en a pas de manuscrits très anciens dans le nord, il n'est pas sûr que ce texte ait été connu en Allemagne dans les années 1160; par ailleurs l'hypothèse de P. Dronke, ainsi qu'il le souligne lui-même, ne repose que sur quelques coïncidences lexicales, qui demanderaient à être systématisées. Aussi faut-il se contenter de souligner des analogies, sans aller jusqu'à parler de source<sup>33</sup>.

29 CCCM 92, p. XIII.

30 Voir DRONKE, *Hildegardiana* (voir n. 12) p. 97-131, spéc. 114 sv.

31 CCCM 92, p. XIV-XV. P. Dronke pense, entre autres, qu'elle connaissait l'œuvre de Constantin l'Africain, son contemporain retiré au Mont-Cassin, qui fit connaître à l'Occident la médecine grecque et arabe. Il dénombre aussi des parallèles avec des textes peu diffusés, comme le Livre des hérésies de Filastre de Brescia (IV<sup>e</sup> s.), dont un exemplaire se trouvait à Trèves, le Livre de Nemrod, traité astronomico-cosmologique, qui se trouvait à Trèves également.

32 Constat partagé par A. Carlevaris à propos du *Liber vitae meritorum*: »Die sprachliche Gestaltung des Liber vitae meritorum ist ganz im Gegensatz zu Hildegards Selbsteinschätzung als indocta außerordentlich vielschichtig und variantenreich«.

33 La même question des intermédiaires se pose à propos des textes orientaux, dont on peut se demander si Hildegarde avait pu en avoir une connaissance au moins indirecte et orale. C'est ainsi que chez Syméon le Nouveau théologien, mort en 1022, le phénomène de »photisme« est relaté de façon assez proche de celle de l'abbesse (voir Syméon, *Actions de grâces*, éd. B. KRIVOCHÉINE, 1965, p. 311-321 [Sources chrétiennes 113]; *Vie de Syméon le Nouveau théologien* par Nicéas Sthethatos, par le P. Irénée HAUSHERR, Rome 1928, p. 9-11). Syméon est lui aussi proclamé »plus inculte que tout homme au monde« par son hagiographe Nicéas, qui écrit vers 1052 (éd. B. KRIVOCHÉINE, 1964, p. 259 [Sources chrétiennes 104]). Mais sans doute est-ce là un trait commun au genre, comme je l'ai déjà suggéré. Je n'ai pas connaissance d'une traduction latine de l'œuvre de Syméon, et une influence directe de ce dernier sur Hildegarde ou ses hagiographes est peu vraisemblable. Il faut noter toutefois qu'à partir du mariage d'Otton II avec Théophanu l'Allemagne s'ouvrit largement au monde byzantin; on rappellera l'influence byzantine qui s'exerce sur les miniatures de l'*Hortus delicia-*

Il ne subsiste malheureusement aucun catalogue des bibliothèques des abbayes où a vécu Hildegarde, mais on connaît ses relations avec les grands personnages du monde politique et ecclésiastique, ainsi que les quatre voyages, qui, assez tardivement, il est vrai, de 1158 à 1170, l'ont menée au-delà de Bamberg à l'est, de Cologne au nord, à Metz vers l'ouest, et sur le Danube au sud<sup>34</sup>. Bien avant ces déplacements, les érudits de son entourage ont pu mettre leurs instruments de travail à sa disposition, et surtout discuter avec elle.

Cela pose directement le problème de la part qu'il faut accorder à ses collaborateurs dans la rédaction de son œuvre, au tout premier chef le moine Volmar, prévôt du Rupertsberg et fin théologien<sup>35</sup>. Faisons comme si ce n'était pas là un faux problème, qui se pose en réalité pour tous les auteurs: Hildegarde elle-même nous y autorise, en se retranchant explicitement derrière eux. En 1958, dom Maieul Cappuyns écrivait: »A vrai dire le problème me paraît historiquement insoluble. Mais en tenant compte des mœurs littéraires de l'époque, je crois à une certaine mise en scène. En d'autres mots, je vois moins en Hildegarde l'auteur que la lointaine inspiratrice de ses œuvres. En somme, cela suffit à sa gloire, et cela diminue, dans notre chef, les chances d'erreur«<sup>36</sup>. A. Derolez aboutit à une conclusion assez voisine à partir de l'examen du manuscrit de Gand, Univers. 241, datant de 1170–1174, dont il a montré qu'il n'était pas autographe et avait fait l'objet de nombreuses retouches. On pourrait, à l'inverse, penser que la mention par Hildegarde de l'intervention stylistique de ses secrétaires est de pure convention, et que ceux-ci se sont limités à un travail de documentation et de copie. Dans l'état actuel des choses, on ne peut que renvoyer dos à dos ces deux hypothèses.

La position extrême de dom Cappuyns me semble toutefois difficile à soutenir. La part de la réécriture des secrétaires dans les œuvres des femmes mystiques du Moyen Age – et à partir du XIII<sup>e</sup> siècle elles sont légion – est une question fort intéressante, mais particulièrement difficile à résoudre. Il semble qu'on l'ait réglée un peu vite parfois en se laissant abuser par le cliché de la femme rétive à l'écriture latine (ce sont les femmes qui inaugureront la littérature mystique en langue vernaculaire<sup>37</sup>), et en refusant de voir que la coutume de la *dictatio* n'était le fait ni de la féminité ni de la mystique, mais la règle presque partout depuis l'Antiquité! Etant donné l'unité stylistique de l'œuvre d'Hildegarde et son invention verbale, je croirais volontiers que ses secrétaires jouèrent davantage le rôle de documentalistes, de fouineurs de bibliothèques, de

*rum* d'Herrade de Saint-Odile. En outre Nicéas est connu pour le rôle qu'il joua dans la controverse qui opposa Humbert de Moyenmoutier, légat de Léon IX, au patriarche Michel Cérulaire.

34 Voir carte dans GOUGUENHEIM (voir n. 2) p. 8–9. Je ne peux discuter ici la question de l'authenticité de ces voyages, essentiellement attestés par la *Vita* et la correspondance, laquelle a été manipulée comme on l'a vu. Néanmoins on en trouve mention dans des chroniques apparemment tout à fait indépendantes de la tradition hildegardienne, si bien que je ne vois pas de raison majeure de les mettre en doute.

35 Sur cette question on peut lire I. HERVEGEN, Les collaborateurs d'Hildegarde, dans: *Revue bénédictine* 21 (1904) p. 192–203.

36 *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale* 8 (1958) p. 241–242 (cité d'après le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. 24, 1993, c. 494).

37 Sur ce sujet, voir G. DUBY et M. PERROT dir., *Histoire des femmes en Occident*, t. 2, Le Moyen Age, Paris 1991, en particulier la contribution de Danièle RÉGNIER-BOHLER, *Voix littéraires, voix mystiques*, p. 444–483.

rabatteurs d'idées, de partenaires de discussions, que de »rewriters« ou de »nègres«. Je ne crois pas, en revanche, qu'Hildegarde ait eu besoin de qui que ce soit pour la corriger sur le plan linguistique: l'appel au coup de lime final, à la mise à la *norma rectitudinis* est un vieux topos des prologues médiévaux, auquel elle redonne néanmoins une sorte de vie nouvelle, à cause du genre littéraire qu'elle pratique, et parce qu'elle est une femme. C. Mews a souligné le rôle que joue la féminité dans la façon dont Hildegarde conçoit la religion et le monde, mais aussi dans ses protestations d'ignorance: elle a à affronter d'une part les interdits faits aux femmes de se mêler de théologie, souvent réitérés depuis l'épître paulinienne<sup>38</sup>, et, de l'autre, une longue tradition de prophétesses, vraies ou fausses, qui furent réprimées par l'Eglise<sup>39</sup>. Dans le discours d'humilité d'Hildegarde entre donc une dimension stratégique.

Aussi y a-t-il tout lieu de croire que les protestations d'inculture d'Hildegarde et de ses hagiographes, outre qu'elles se rattachent à une topique médiévale traditionnelle, sont exacerbées et revisitées chez elle par le phénomène visionnaire dont sont censés émaner toutes ses connaissances et tous ses écrits: l'Esprit parlera d'autant mieux en elle qu'elle aura nié toute aptitude personnelle à parler; tout se passe comme si ignorance et illumination étaient indissolublement liées et se rattachaient explicitement à la pratique d'un genre littéraire, fortement empreint par ailleurs des marques de sa féminité.

## II – Visions

Il est un préalable qu'il serait dangereux de laisser du côté du non-dit: je veux parler de la question de l'authenticité des visions d'Hildegarde. Ce qui suppose une double interrogation: que peut être une vision »authentique« pour un historien d'aujourd'hui, qui, précisément parce qu'il se garde d'un positivisme borné, est convaincu de la dimension socio-historique des phénomènes de mysticisme; est-il possible qu'Hildegarde ait été une affabulatrice?

Pour tenter de répondre à la première question, notons que la tendance scientifique donne des phénomènes mystiques des explications de type psychique ou physiologique, ou, dans le sillage de la psychanalyse, de type psychosomatique. L'extase est ainsi rapportée à une perte de conscience épileptique, les visions et les auditions de type paranormal à des hallucinations, les stigmates à de l'hystérie, le sentiment d'union christique à de l'autosuggestion, à la compensation ou à la sublimation d'une frustration sexuelle ou érotique, etc. ... En tant qu'il induit un autre rapport au corps et à l'esprit, le mysticisme est souvent ressenti comme limitrophe de la folie<sup>40</sup>. On

38 I Tim. 2, 11–2.

39 MEWS, Hildegard (voir n. 18) p. 66–67.

40 Le docteur Pierre Vercelletto a suggéré récemment que des mystiques comme saint Paul, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix répondaient au type de l'épileptique, et il conclut: »Alors nous nous sommes demandé si cette maladie épileptique que nous redoutons et dont la connotation péjorative a traversé les siècles n'avait pas pu, pour une fois, être bénéfique aux intéressés. Ces crises extatiques que Thérèse d'Avila a qualifiées de »faveurs de Dieu« ont pu en effet constituer le support, le ferment d'un mysticisme de haute élévation, dont la sincérité et l'authenticité nous ont semblé au-dessus de toute contestation« (P. VERCELLETTO, Extase, crises extatiques, à propos de la maladie de saint Paul et de sainte Thérèse d'Avila« dans: Epilepsies 9 [1997] p. 27–39, article communiqué par la Fondation française pour la recherche sur l'épilepsie, que je remercie). »Faveur de Dieu«,

connaît aussi les récentes études de Caroline Bynum sur la « sainte anorexie », et la *cibi potusque parcimonia* d'Hildegarde est justement soulignée par son biographe<sup>41</sup>, sans qu'on puisse savoir toutefois si elle dépassait sur ce point les limites de l'ascèse bénédictine, car Hildegarde est en toutes choses favorable à la *discretio*.

On est frappé, à lire Hildegarde, par la liaison étroite entre les manifestations visionnaires et un certain nombre de symptômes physiques, ce qui fait écrire à Jacques Maître<sup>42</sup> qu'elle était « percluse de troubles psychosomatiques, extrêmement sensible aux conditions météorologiques et aux phénomènes naturels », conformément au portrait qu'en donne son biographe Thierry: «... dès l'enfance elle tomba dans de douloureux états d'abattement (*languorum dolores*) si fréquents et si durables qu'elle allait rarement à pied, et que, comme tout son être de chair chancelait (*tota carnis materia fluitaret*), sa vie était une image de la précieuse mort (*pretiose mortis imago*). Autant son être extérieur était dépourvu de forces, autant son être intérieur gagnait en esprit de savoir (*scientie*) et de courage, et dans ce corps délabré la ferveur de l'esprit bouillonnait d'admirable façon »<sup>43</sup>.

Elle-même parle de « l'état fréquent de maladie dans lequel [elle] se trouvai[t] depuis la naissance jusqu'à l'âge adulte, qui consumait [son] corps et [la] privait de forces »<sup>44</sup>, et à saint Bernard elle confie les « grandes souffrances » que lui inflige la vision pour l'amener à révéler ce qu'elle a vu.

On a fait diverses analyses cliniques des visions d'Hildegarde. O. Sacks<sup>45</sup> a vu en elle un profil de grande migraineuse, soulignant que cette pathologie constituait un terrain favorable aux troubles de la vision et de l'intellection. D'autres en ont fait un tempérament mélancolique, ou, dit de façon plus moderne, neurasthénique, les phases d'exaltation alternant avec les phases d'abattement. Pourtant, si l'on s'en tient aux textes, qu'il y ait eu pertes de conscience momentanées, ou accès à une conscience supérieure, ce qu'on ne saura jamais, son œuvre est structurée de façon très rationnelle, autour d'un projet didactique, ce qui me fait dire que la part réelle du phénomène d'illumination est infinitésimale par rapport à celle de sa mise en ordre par l'écriture, ou, si l'on préfère, de sa mise en scène. Dire que, comme d'autres grands mystiques (je prends le mot au sens large du terme, car elle n'est pas à proprement parler une mystique) Hildegarde présente un terrain favorable à des crises visionnaires n'explique pas grand chose de ce qui nous intéresse ici. Car d'une part la forme extérieure que prennent les phénomènes paranormaux chez les mystiques, visions, apparitions, lévitation, stigmates, qu'on les appelle ou non troubles psychosomatiques, névrose, hystérie, dépend de leur structure mentale et de la représentation qu'ils ont eux-mêmes de ces symptômes. L'interprétation que donne un sujet de

*gratia Dei*, c'est précisément en ces termes que saint Bernard désigne le don visionnaire d'Hildegarde.

41 Vita (CCCM 126) p. 7.

42 Jacques MAÎTRE, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse socio-historique*, Paris 1997.

43 Vita (CCCM 126) p. 13. Sur l'univers sensible d'Hildegarde, voir M.-C. POUCHELLE, *Au bord du Rhin, Hildegarde entre chêne et roseau*, dans: Georges DUBY, *L'écriture de l'Histoire*, C. DUHAMEL et G. LOBRICHON dir., Bruxelles 1996, p. 385-400.

44 Vita (CCCM 126) p. 23.

45 Oliver SACKS, *Migraine*, Paris 1986, 2<sup>e</sup> éd. 1996; l'étude sur Hildegarde est reprise dans ID., *The man who mistook his wife for a hat*, 1985, trad. franç.: *La femme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Paris 1988 (Points-Seuil), p. 215-219.

certains phénomènes jugés inexplicables dépend de son univers spirituel et culturel: ainsi, dans le monde occidental, sous l'influence des visions bibliques, les phénomènes lumineux ou ignés paranormaux, parfois regroupés sous le terme de »pho-tismes«, sont presque toujours rapportés à une manifestation du sacré, au même titre que les images hallucinatoires de cités, jardins, sources, arbres, et que l'audition »paranormale« de musique<sup>46</sup>.

La question est rendue délicate par le fait que ces manifestations extérieures, décrites par les mystiques de telle façon que rien n'autorise à mettre en doute leur bonne foi, ne peuvent être tenues pour l'essence du sacré, puisqu'on les trouve aussi dans des cas d'absorption de psychotropes, de drogues hallucinogènes: je renvoie aux expériences sous mescaline du poète Henri Michaux. Ce ne peuvent donc être que des manifestations superficielles du phénomène mystique, l'essentiel étant ailleurs, dans l'intensité de la foi qui porte à y voir les marques de la présence du divin. Il n'y a aucun critère objectif d'évaluation du processus, en ce sens que l'élément déclencheur peut être tout à fait insignifiant par rapport à l'intériorisation et à l'interprétation qu'il suscite.

Quant à la seconde question, celle de la bonne foi d'Hildegarde, elle restera forcément sans réponse. Notons deux choses toutefois. A sa demande Volmar soumit son cas aux autorités ecclésiastiques, qui dans un concile réuni à Mayence proclamèrent l'orthodoxie de ses dons visionnaires; l'abbesse fut dès lors très vite consultée par l'Europe entière comme une autorité, et en effet tout ce qu'elle écrit est absolument conforme à l'orthodoxie, et n'avait pas de quoi inquiéter l'Eglise, bien au contraire; malgré sa forte personnalité et son refus du conformisme, dans les situations graves Hildegarde fut toujours du côté de la pensée dominante et de l'ordre, luttant contre toute forme d'hérésie. Néanmoins, malgré cette reconnaissance officielle de ses dons, ou plutôt à cause d'elle, il est permis de penser qu'elle a fait un usage si systématique de l'expression: *in vera visione vidi*, que celle-ci s'est vidée de toute référence à une expérience véritable. C'est le cas, par exemple, dans ses prologues aux Vies des saints Disibod et Rupert, dont elle prétend qu'elles lui furent dictées par des visions<sup>47</sup>, ainsi que dans un nombre impressionnant de lettres.

On est donc en droit d'imaginer deux choses: soit Hildegarde a forcé la dose lorsque cela l'arrangeait, et a joué de son personnage de prophétesse autorisée pour se faire entendre dans les situations difficiles<sup>48</sup>. Mais par ailleurs, et c'est le plus inté-

46 Voir Ernst BENZ, *Die Vision: Erfahrungsform und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, p. 653.

47 Vita s. Ruperti, PL 197, c. 1083: *Nam, ut in vera visione video, beatus patronus noster Robertus, ... Sicut enim vivens lumen in vera visione mihi ostendit et me docuit, sic de ipso loquar*; Vita s. Disibodi, PL 197, c. 1095: *In mystica visione, ut Deus voluit, propter petitionem et iussionem praelatorum meorum, scilicet Helingeri abbatis cunctorumque fratrum, in monte beati Disibodi Deo famulantium, de vita et meritis eiusdem beati patris aspiciebam, et (...) vocem de coelo, vigilans corpore et animo, sic dicentem audivi: Electus Dei Disibodus ab infantia sua ...* Cette relation des faits, qui sent le procédé littéraire (il est employé, certes, avec moins de brio, dans le prologue de la Vita s. Deodati [éd. J. B. E. L'Hôte, dans: *Anal. Boll.* 6 (1887) p. 151-160]), suscite chez l'éditeur ce commentaire désabusé: *Fallor si usquam invenias aliquid, cui conveniat revelationis appellatio. Etenim quae ipsa scire potuit et debuit de montis s. Disibodi, in quo prius habitaverat, existentia, deque variis eius casibus et vicissitudinibus per revelationem discenda non fuerunt* (Monitum, PL 197, c. 1095-1096).

48 C'est la position de Georgette EPINEY-BURGARD et E. ZUM BRUNN, *Femmes troubadours de Dieu*, Turnhout 1988 (Témoins de notre histoire), p. 29.

ressant, elle s'est mise en scène dans cette fonction, avec l'aide de toute l'équipe de cette «colline inspirée» que devint le Rupertsberg, et avec la bénédiction des autorités épiscopales.

Car son œuvre ne s'est pas écrite dans l'urgence de crises de mysticisme; elle a été profondément méditée, puisque commencée à l'âge de 43 ans, alors que les premières visions datent de la petite enfance, et que certaines n'ont été mises par écrit que dix ans après l'illumination elle-même. Sous prétexte que l'on était devant une œuvre atypique, on a souvent négligé de replacer Hildegarde dans son contexte monastique. En 1138, en effet, comme le rappelle C. Mews<sup>49</sup>, on exhume les reliques de saint Disibod du vieux monastère, on les transporte dans la nouvelle église fin 1139, et on procède à leur élévation sur le nouvel autel en 1143: c'est alors précisément qu'Hildegarde rédige une Vie de saint Disibod et qu'elle commence le *Scivias*, qu'elle n'achèvera qu'une fois installée à grand peine sur le Rupertsberg. Autrement dit, la *Vie de saint Disibod* marque pour elle la fin d'une époque, et le *Scivias* est l'œuvre fondatrice de sa nouvelle communauté, à laquelle elle propose un modèle identitaire. Une fois installée sur le Rupertsberg, la nouvelle communauté exclusivement féminine se trouve investie d'un important rôle d'aumône, d'infirmerie et d'hospitalité: c'est alors qu'Hildegarde conçoit son œuvre médicale, ainsi que ses deux dernières grandes œuvres visionnaires, qui accordent une très large place à l'être humain conçu comme microcosme en osmose avec le macrocosme. On voit donc l'abbesse concevoir une œuvre globale, rigoureusement organisée sur les plans littéraire et théologique<sup>50</sup>.

Ainsi le premier livre du *Scivias* a pour thème la création du monde, la chute et la promesse de rédemption faite au peuple d'Israël, le second l'histoire de cette rédemption, dont l'acmé est constituée par les noces de l'Église et du Christ sur la croix, le troisième une histoire du salut, au terme de laquelle l'Église entre dans l'éternité après avoir triomphé de Satan. Le *Liber vitae meritorum* est une psychomachie qui met en scène encore une fois la victoire de l'humanité et de l'Église, non plus sur fond biblique, comme dans le *Scivias*, mais au sein d'une véritable épopée cosmique. Enfin le *Liber divinorum operum* décrit l'homme dans sa nature corporelle et spirituelle, comme microcosme, mais également dans ses relations avec le macrocosme, l'un et l'autre fusionnant dans le Verbe divin. D'une manière générale, la partie didactique est bien plus longue que les récits de visions proprement dits, ce qui affaiblit beaucoup leur fulgurance et leur mystère poétique, mais les font apparaître comme des textes totalement élaborés sur le plan de l'écriture et de la vision théologique, ecclésiologique et anthropologique.

Je dirais, un peu brutalement peut-être, que ce qui, chez Hildegarde, peut poser problème aujourd'hui, ce n'est pas la dimension inspirée de son œuvre, qui n'a rien de très hardi ni d'hétérodoxe, et répond à des modèles de visions littéraires bien

49 MEWS (cit. n. 18) p. 64.

50 Il est même des cas où la mention de la vision n'est plus qu'un procédé rhétorique introduisant un discours didactique: ainsi une «vision» est rapportée dans la *Vita s. Hildegardis*, dans les termes suivants: «Dans une vraie vision (*in vera visione*), j'ai vu la figure de l'homme, qui, bien que constitué de la double nature de son âme et de son corps, n'est qu'un seul édifice, tout comme lorsque l'homme construit une maison avec des pierres ...»; suit un commentaire sur la dualité de la nature humaine (CCCM 126, p. 38).



connus, à commencer par celles de l'Ancien et du Nouveau Testaments; en somme elle prend à la lettre la parole de Jésus à ses disciples, prédisant la destruction du Temple, et le temps des persécutions: *Et cum duxerunt vos tradentes, nolite praecogitare quid loquimini: non enim vos estis loquentes, sed Spiritus sanctus*<sup>51</sup>. C'est une évidence que de dire que la plus grande partie de son inspiration est directement biblique, dans l'organisation d'ensemble des trois œuvres visionnaires comme dans l'écriture de détail de chaque vision. Le titre même de sa première œuvre visionnaire, le *Scivias* («connais les voies») est censé lui avoir été dicté par l'Esprit divin<sup>52</sup>, mais en réalité l'expression *vias scire* est biblique, et se trouve en particulier dans *Baruch*, 3, 31. Le projet général de l'œuvre et le processus de la vision tel qu'il s'exprime sur le plan littéraire est une paraphrase du début de l'Évangile de Jean: «Au commencement était le Verbe ... de tout être il était la vie et la vie était la lumière des hommes ... Parut un homme envoyé de Dieu, il se nommait Jean. Il vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière ... Il n'était pas la lumière, mais le témoin de la lumière. Le Verbe était la lumière véritable.» Dans la première vision du *Scivias*, l'«apparition pleine d'yeux» (*imago plena oculis*) provient de la description du char de Yahvé tel qu'il apparaît dans *Ez.* 1, 18, mais aussi d'*Apoc.* 4, 6, 18, où l'on retrouve la même expression: la littérature biblique comme la littérature exégétique procède entièrement par intertextualité.

Ce qui fait problème, c'est donc plutôt la tendance d'Hildegarde à rapporter indistinctement à un phénomène de révélation des commentaires manifestement repris de la Bible ou des Pères, des invectives adressées aux grands de ce monde, ou sa décision d'aller fonder un nouveau monastère. On a affaire à une sorte de «tout-visionnaire», dont le caractère systématique, et, par conséquent, factice et truqué, hérisse et jette le discrédit sur ce qui pourrait aisément apparaître sans cela comme le fruit d'une expérience authentique.

Mais c'est sans doute la juger de façon anachronique, selon un critère de sincérité étranger à ses contemporains, puisqu'il est une idée littéraire née avec Rousseau et le Romantisme européen. Recourir à cette notion à propos de textes visionnaires conduit sans doute à des contresens aussi grands que vouloir trancher sur l'authenticité des miracles rapportés dans les textes hagiographiques. Hildegarde a devant elle toute une tradition de la vision littéraire, que je ne peux pas reconstituer ici en détail, bien sûr, mais dont je voudrais néanmoins rappeler quelques jalons<sup>53</sup>.

La vision prophétique ou allégorique est une forme littéraire récurrente de la littérature philosophique occidentale au moins depuis le *Songe de Scipion*: elle s'est tellement codifiée qu'il est vain de prétendre y repérer la part d'expérience authentique. Non que l'existence d'une topique visionnaire soit un argument contre l'authenticité des visions d'Hildegarde; mais elle représente un obstacle dans son évaluation, et, vu la qualité de leur écriture, force à poser la question des filiations littéraires. Ainsi que

51 Mc 13, 11 (= Lc 12, 11 = Mt 10, 19).

52 *In visione etiam vidi quod primus liber visionum mearum Scivias diceretur, quoniam per viam luminis prolatus est, non de alia doctrina* (Lettre à Guibert de Gembloux, CCCM 91A, p. 263).

53 De très nombreux critiques ont déjà relevé les antécédents de la littérature visionnaire d'Hildegarde, entre autres le Pasteur d'Herma (II<sup>e</sup> s.), connu dans le monde latin par deux traductions, la littérature apocalyptique du judaïsme hellénistique, les oracles de la Sibylle, etc. ...

le fait remarquer Pierre Adnès<sup>54</sup>, on fait un contresens si l'on refuse de considérer les textes visionnaires avant tout comme des textes, c'est-à-dire comme de la littérature, soumise aux lois du genre et redevable à une longue tradition. Analysant le récit où Grégoire met en scène saint Benoît en prière, qui voit lui apparaître une lumière fenduant l'obscurité de la nuit et le monde entier venir sous ses yeux comme ramassé sous un seul rayon de soleil<sup>55</sup>, Pierre Courcelle rapporte naturellement cette image à sa source, le *Songe de Scipion*, et voit dans l'adoption de ce modèle littéraire par Grégoire hagiographe le souci de faire de Benoît le contemplatif par excellence; autrement dit, il montre comment le choix d'une forme de sainteté induit celui d'une forme littéraire.

Notons encore qu'un contemporain d'Hildegarde, Richard de Saint-Victor, a consacré plusieurs écrits théoriques au phénomène de la vision<sup>56</sup>, et que sur ce point aussi Hildegarde semble s'être très précisément située dans les débats du temps. En effet, l'insistance même avec laquelle elle rapporte ses visions à un processus d'intellection totalement épuré de toute expérience physique ou psychique apparaît comme un effort pour les rattacher à la catégorie suprême de la trilogie augustinienne, transmise au Moyen Âge par Isidore, qui classe hiérarchiquement les visions en catégories corporelle, psychique et intellectuelle; ce qui signifie qu'elle a connaissance de cette typologie, et qu'elle se situe par rapport à elle. Elle écrit ainsi: »Dans cette vision, selon qu'il plaît à Dieu, mon âme s'élève dans la hauteur du firmament, dans le changement d'un air qui n'est plus le même; elle s'élargit parmi les peuples divers, bien qu'ils soient éloignés de moi dans des lieux et des pays lointains. Et parce que c'est de telle façon que je les vois dans mon âme, c'est aussi selon l'alternance des nuages et des autres créatures que je les contemple. Or ce n'est pas par mes oreilles corporelles que je les entends, ni par les réflexions de mon cœur ou par une confrontation de mes cinq sens que je les perçois, mais uniquement en mon âme; et mes yeux corporels restent ouverts, au point que je n'ai jamais éprouvé en eux la défaillance de l'extase, mais c'est tout éveillée que, de jour et de nuit, je vois les choses. (...) La lumière donc que je vois n'est pas locale, mais elle est tellement plus lumineuse que la nuée qui porte le soleil; et je ne puis y considérer ni hauteur, ni longueur, ni largeur. Pour moi elle s'appelle »l'ombre de la vivante lumière« (...) Dans la même lumière, j'en vois une autre qui pour moi s'appelle »la vivante lumière«: je la vois parfois, pas fréquemment, et ne puis exprimer quand ni comment«<sup>57</sup>.

54 Dans son bel article »Visions« du Dictionnaire de spiritualité, t. 16, 1992, c. 949-1002, dont une lecture attentive devrait conduire à une réévaluation littéraire du phénomène. On notera en particulier des phrases comme celles-ci: »Dans la Bible plus qu'ailleurs peut-être vaut la grande loi des genres littéraires. Tout passage où il est question de vision dans la Bible doit être soumis en bonne et moderne exégèse à la critique du genre littéraire. (...) Le lecteur de l'Apocalypse de saint Jean, qui regorge de visions, a mieux à faire qu'à s'efforcer de se représenter ce qu'ont pu être les visions de l'auteur, car celui-ci ne les a probablement jamais eues, au moins telles quelles (...) Etudier en détail la littérature visionnaire du Moyen Âge reviendrait en réalité à passer en revue une bonne partie de la littérature spirituelle de cette époque.«

55 Dial. II, 35, 2-3, éd. A. DE VOGÜÉ, 1979, p. 236-238 (Sources Chrétiennes 260).

56 Richard de Saint-Victor, *De praeparatione ad contemplationem seu Benjamin minor, De gratia contemplationis seu Benjamin major, De statu interioris hominis*.

57 Lettre à Guibert, écrite en 1175, et reprise partiellement dans la *Vita* (CCCM 126) p. 14-15. La traduction est celle de l'article »Hildegarde« par Marianne SCHRADER, dans le Dictionnaire de spiritualité, t. 7<sup>1</sup>, 1969, p. 505-521.

En un travail littéraire très cohérent et très aboutit, elle peaufine une imitation des textes visionnaires vétéro-testamentaires, en particulier ceux de *Jérémie* et *Ezéchiël*, que paraphrase le début du *Scivias*: à *Ezéchiël*, 1, 1: »La trentième année, au quatrième mois, le cinquième jour ... il advint que le ciel s'ouvrit, et que j'eus des visions divines ... le Verbe du Seigneur s'adressa à Ezéchiël ... et la main du Seigneur fut sur lui« répond chez elle: »Et voici que la quarante-troisième année de ma vie terrestre, dans une vision céleste qui m'avait figée en une grande peur et une attention tremblante, je vis une immense splendeur, au sein de laquelle retentit une voix venue du ciel, qui me disait«, et, un peu plus loin, le passage déjà cité: »En l'an 1141 de l'Incarnation du Seigneur, à l'âge de 42 ans et 7 mois, il advint que le ciel s'ouvrit, et qu'apparut une lumière ignée d'un éclat aveuglant«<sup>58</sup>. L'abbesse s'entend intimer l'ordre »d'écrire ce qu'elle voit et entend«, variante de l'injonction de prophétisation qui se multiplie dans les livres bibliques, par exemple dans *Jérémie*, 1, 17 et *Ezéchiël* 3, 4.

On mesure là à quel point Hildegarde est étrangère au mouvement du mysticisme féminin tel qu'il s'exprimera quelques décennies plus tard, chez les béguines en particulier. Chez elle aucune effusion, aucun épanchement, aucune intériorité. C'est une prophétesse, qui profère mais ne s'émeut guère, chez qui la présence divine se manifeste par un déploiement extérieur de symboles visuels, et non par un bouleversement psychique ou émotionnel. Ainsi que l'écrit Jacques Maître<sup>59</sup>, »ses visions cosmiques appartiennent au passé de l'encyclopédisme féodal«. Son expérience est aux antipodes de celle de saint Bernard, pour qui le divin est d'abord sensible au cœur, et on perçoit de la méfiance contenue dans ce qu'il lui répond lorsqu'elle le consulte sur l'opportunité de divulguer ses visions. Elle lui écrit trois pages, il en répond une seule, sous prétexte qu'il est très occupé, et lui conseille de recevoir avec humilité la grâce qui lui est faite<sup>60</sup>.

Quand elle entend la voix céleste la traiter de »cendre de cendre, et pourriture de pourriture«<sup>61</sup>, elle n'intériorise pas l'abjection comme chez les mystiques postérieures: il n'y a là rien de physique ni d'affectif; c'est une idée purement abstraite, de l'ordre d'un discours qui démarque la *Genèse* et le *Livre de Job*. La parole d'Hildegarde n'est pas mystique mais prophétique, au sens médiéval du terme, c'est-à-dire qu'elle révèle et interprète le sacré. Une abbesse bénédictine ne pouvant se prétendre théologienne, appuyée sur une longue tradition de littérature visionnaire elle se

58 *Scivias*, *Protestificatio* (CCCM 43) p. 3.

59 *Mystique et féminité* (voir n. 42) p. 89.

60 »A Hildegarde, sa chère fille dans le Christ, le frère Bernard qui a nom abbé de Clairvaux souhaite tout ce que peut la prière d'un pécheur. Le fait que notre petite personne suscite chez toi des propos fort discordants de l'appréciation que nous en faisons nous-même ne doit, à notre avis, n'être imputé qu'à ton humilité. Je ne néglige pas de répondre à la lettre que m'a adressée ta charité, bien que la masse de mes occupations me contraigne à le faire plus brièvement que je voudrais. Nous nous félicitons que tu aies en toi la grâce de Dieu, et nous t'exhortons et t'invitons à t'efforcer de la considérer comme une grâce, et d'y répondre avec un élan d'humilité et de dévotion, sachant que Dieu s'oppose aux orgueilleux, tandis qu'aux humbles il accorde sa grâce. Pour le reste, devant cet enseignement intérieur et cette onction (*unctio*) qui t'instruit de tout, que pouvons-nous quant à nous t'enseigner ou te conseiller? Nous te demandons simplement et te prions à genoux d'avoir mémoire de nous devant Dieu et également de ceux qui nous sont unis dans le Seigneur en une relation spirituelle« (CCCM 91, p. 6-7).

61 *Scivias* (CCCM 43) p. 3.

ménage ainsi un lieu et une parole spécifique dans l'Eglise. Et par une sorte d'effet de »feed-back«, sa reconnaissance comme prophétesse lui donne accès au discours théologique, comme en attestent les commentaires qu'elle a écrits sur divers points de dogme. Ainsi les Cisterciens de Villers-en-Brabant envoyèrent à son secrétaire Guibert, pour qu'il les lui soumette, une liste de questions portant sur des difficultés du texte biblique: comment, par exemple, résoudre la contradiction entre l'affirmation de la *Genèse*, selon laquelle Dieu aurait créé le monde en six jours, et celle de l'*Ecclésiastique*, 18: *qui vivit in aeternum, creavit omnia simul?* La réponse d'Hildegarde est la suivante: le mot »jour« est un terme symbolique pour distinguer les étapes ou les éléments de la création. Est-ce là une démarche de visionnaire inculte?

### III – Imagerie

La conjonction entre le travail hagiographique opéré sur la personnalité d'Hildegarde et la tradition iconographique de certains de ses textes a contribué à engendrer dans l'esprit du public une véritable imagerie.

Rappelons que sa *Vie* est l'œuvre des moines Gottfried, pour le premier livre, et Thierry d'Echternach pour les deux livres suivants; Gottfried est mort peu avant Hildegarde, et a certainement écrit sous sa direction; quant à Thierry, qui a travaillé entre 1181 et 1186 à la demande de deux abbés de Saint-Euchaire de Trèves, il a corrigé et amplifié le récit de son prédécesseur, en lui ajoutant un livre de visions et un livre de miracles; il demande qu'on l'excuse des éventuelles répétitions, car, dit-il, il n'a pas voulu toucher à l'architecture du livre de son prédécesseur, ni modifier le texte des visions: décrétée texte intouchable, la *vita* prend ainsi un caractère quasi inspiré et sacré. Il existe également une *Vie* inachevée, de la main de Guibert de Gembloux, successeur de Gottfried auprès de l'abbesse, actif en même temps que Thierry<sup>62</sup>. Deux impressions dominent à la lecture de la *Vita s. Hildegardis*. Tout d'abord les hagiographes utilisent très largement des passages »autobiographiques« de l'abbesse, extraits de ses lettres ou de ses visions, ce qui procure l'impression d'un texte à deux voix, dans lequel la première personne alterne avec la troisième, ou plus exactement dans lequel Hildegarde et ses biographes parlent d'une seule voix, tant il y a osmose dans la teneur de leurs propos. Ensuite il est frappant de voir se construire la figure d'une sainte dotée de son vivant même des pouvoirs généralement dévolus aux saints *post mortem*; parallèlement se met en place l'image d'une héritière des prophètes de l'Ancien Testament.

C'est ainsi que dès qu'elle a entrepris d'écrire ses visions, et décidé d'aller fonder un nouvel établissement parce que son ermitage du Disibodenberg devient insuffisant à recevoir l'afflux des filles nobles désireuses de la rejoindre, elle est présentée comme un corps »sous influence«, quasiment privé de sa propre autonomie<sup>63</sup>. L'emplacement du nouveau monastère lui est – *topos* des récits de fondation oblige – révélé *per spiritum*. Ceux qui opposent des résistances à son départ sont pris de douleurs et doivent

62 PITRA (n. 19) p. 407–415. Dans les lignes qui suivent, il s'agira toujours de la *Vita s. Hildegardis* par Thierry, et les renvois se feront à l'édition de M. Klaes (CCCM 126).

63 Dans sa *vita* elle est comparée à l'un des animaux de la vision d'Ezéchiel, 1, 5–14, qui »vont là où l'Esprit les pousse«: *Nempe ad similitudinem sanctorum animalium, quae vidit Ezechiel, ipsa certe pennatum animal ibat et revertebatur ...* (CCCM 126, p. 15).



Prima visio tertie partis.



TEGO  
homo  
sumpta  
ab aliis  
hominibus  
que  
non sunt digni  
nomi-

nari homo propter transgressionem legis  
dei. cum deberem esse uisus & sum inuisibilis  
non quod deus creatus sum ipsi gratia. que  
me etiam saluabit iudici ad orientem.  
& ecce illic contempseri uelut lapidem  
unum totum integrum unius latitudi-  
nis atque altitudinis habentem ferreum  
colorem. & super ipsum candidam nubem.  
ac super ea positum regalem thronum ro-  
tundum in quo sedebat quidam uirum  
lucidus mirabilis gratie tantam clarita-  
tem ut nullatenus eum prospicere possem  
iterum habentem quasi in pectore suo li-  
num magnum & turbulentum tantam lati-  
tudinis ut alicuius magni hominis  
pectus est. circumdatus lapidibus preciosis  
atque margaritis. Et de ipso lucido  
sedente throno preludebat magnus  
circulus aurei coloris ut aurora. cui  
amplitudinem nullomodo comprehendere  
potui. quantum ab oriente ad septentrio-  
nem & ad occidentem atque ad meridiem.

Liber Scivias (vision III, 1), d'après le codex perdu de Rupertsberg (Wiesbaden, Hess. Landesbibl. cod. 1) fol. 123 (miniature 20): fac-similé de 1927-1933 reproduit dans L. E. Saurma-Jeltsch (cit. n. 77), Editions Dr. Ludwig Reichert.

céder; quant à Hildegarde, empêchée de s'installer où elle veut, elle perd l'usage de la marche, reste clouée au lit comme un rocher qu'on ne peut déplacer. Quand elle obtient l'autorisation, elle se lève »en moins de temps qu'il n'en faut pour le dire«, et chaque fois que son projet est contrarié, elle retombe malade, et guérit quand on lui cède. Elle a en quelque sorte le comportement répandu dans les récits de translation, où les corps saints, devenus inertes, ne sont plus que les truchements de la volonté divine, manifestent leur résistance en se faisant trop lourds pour qu'on puisse les arracher au lieu qu'ils veulent occuper, et affichent au contraire leur satisfaction en devenant légers: ces »vertus« (*virtutes*) étant gages de sainteté, on voit que la *Vita* a pour objet de projeter sur l'abbesse une forme de sainteté qu'on ne trouve généralement aussi accomplie qu'après la mort. La *vita* réalise à travers elle la synthèse de la prophétie vétero-testamentaire et de la sainteté monastique.

Des comparaisons explicites d'Hildegarde avec les prophètes de l'Ancien Testament jalonnent tout le récit hagiographique. A l'occasion de son refus de dévoiler ses visions, elle est comparée au prophète Jonas qui, ayant reçu de Jahvé mission d'aller prophétiser à Ninive, prend peur et s'enfuit, poursuivi par Jahvé<sup>64</sup>. Elle est encore rapprochée de la prophétesse Déborah – qui dans *Juges* 4, 4 sv. apporte la victoire aux Juifs en soulignant qu'ils la devront à une femme –, et de plusieurs personnages vétero ou néo-testamentaires: à Moïse, avec lequel elle partage le privilège des entretiens divins<sup>65</sup>, mais aussi l'incompréhension de la part de son peuple<sup>66</sup> et l'hostilité des incroyants<sup>67</sup>, à Josué et à Joseph vendu par ses frères dans *Genèse* 37<sup>68</sup>, à Job et Jérémie – dont elle partage les souffrances<sup>69</sup> –, à Lia accouchant, à Suzanne, Daniel, Samson, Salomon, Abel, Noé<sup>70</sup>. Présentée, par elle-même ou ses hagiographes, comme une martyre de la prophétie, elle est encore comparée à saint Laurent<sup>71</sup>, mais aussi aux apôtres Jean – auteur de l'*Apocalypse*<sup>72</sup> – et Paul – ami de Timothée comme elle le fut de Richarde von Stade<sup>73</sup>. Tous ces rapprochements sont synthétisés dans une phrase de l'hagiographe mentionnant la reconnaissance de ses dons par le concile de Mayence: »Quand on eut rapporté et discuté cela en audience à Mayence, tous dirent que cela émanait de Dieu et d'un prophétisme semblable à celui des anciens prophètes (*ex prophetia quam olim prophete prophetaverant*)«<sup>74</sup>.

L'effort de construction d'un personnage »biblique« est sensible aussi dans les Miracles, qui occupent la troisième partie de la *Vita s. Hildegardis*<sup>75</sup>, et qui ressem-

64 CCCM 126, p. 13.

65 *Nempe sicut legitur de Moyse, quod indesinenter fuit in tabernaculo, sic et ipsa in visionum celestium morabatur umbraculo ...* (CCCM 126, p. 17).

66 *Tunc in vera visione vidi quod tribulationes iste in exemplo Moysi super me venissent* (CCCM 126, p. 28).

67 *... sicut et Pharaonem Deus in mari Rubro submersit ...* (CCCM 126, p. 37).

68 CCCM 126, p. 32.

69 CCCM 126, p. 34.

70 CCCM 126, p. 38, et, pour Daniel, également p. 54.

71 CCCM 126, p. 34.

72 *Ipse enim Spiritus sanctus qui in cor Iohannis profluxit ... hoc istam voluit discere quod ille dignus fuit dicere* (CCCM 126, p. 17).

73 CCCM 126, p. 29.

74 CCCM 126, p. 24.

75 Sur cette question, voir S. GOUGUENHEIM, La sainte et les miracles. Guérisons et miracles d'Hildegarde de Bingen, dans: *Hagiographica* 2 (1995) p. 157-176; L. MOULINIER, Quand le malin fait de

blent parfois étrangement à ceux qu'Hildegarde a elle-même prêtés à saint Rupert dans la Vie qu'elle a rédigée de lui: tout se passe comme si, en bonne logique, les auteurs avaient trouvé là le modèle de la statue qu'ils voulaient ériger de la sainte, puisque c'est précisément l'église fondée par Rupert qu'avait entrepris de restaurer Hildegarde. En écrivant la Vie de ce saint, elle s'était elle-même ancrée dans la tradition locale de sainteté, et ses hagiographes ont fait un pas de plus en auréolant sa statue de quelques unes des »vertus« de son patron.

Les miracles censés avoir été accomplis du vivant d'Hildegarde sont aussi systématiques et nombreux qu'ils le sont en général dans les recueils de miracles *post mortem*. La structure du récit ménage une gradation: après des miracles curatifs banals, obtenus par imposition des mains, qui sont introduits par une phrase passe-partout empruntée à la *Vie de s. Martin*, viennent des guérisons à distance, perpétrées par l'envoi d'eau ou pain bénis par la sainte – et on peut trouver audacieuse cette bénédiction quasi eucharistique, opérée par la main d'une femme du XII<sup>e</sup> siècle – ou bien par des morceaux de ses vêtements ou de ses cheveux. En leur apparaissant dans des visions, elle prévient aussi certains des dangers qui les menacent, et elle en guérit d'autres. Mieux, elle déchiffre une inscription restée jusque-là illisible, agissant comme *interpretes* au sens biblique du terme, et répétant ainsi le geste du prophète Daniel<sup>76</sup>. Dans le même ordre d'idées, elle guérit un enfant aveugle selon le modèle du miracle de la piscine de Siloe de l'Évangile de Jean. A 81 ans elle est avertie de sa fin de manière prophétique, ce qui est un pur *topos* des textes hagiographiques, mais l'arc-en-ciel qui apparaît durant ses funérailles est celui qui dans *Genèse*, 9 scelle l'alliance entre Yahvé et Noé.

On vient de voir quel visage ses hagiographes avaient tenté de donner d'Hildegarde, et comment ils avaient posé les jalons de l'imagerie qui fonctionne à plein aujourd'hui. En jouant à peine sur les mots, on peut avancer l'idée qu'une autre composante de cette imagerie est constituée par les enluminures de deux de ses manuscrits: pour le *Scivias*, Wiesbaden, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs 1 (originaire du Rupertsberg), aujourd'hui perdu, mais dont on a des clichés en noir et blanc et un facsimilé datant des années 1927–1933<sup>77</sup>; pour le *Livre des œuvres divines*, Lucca, Biblioteca Statale, Cod. 1942<sup>78</sup>. La question qui se pose est évidemment celle du rapport entre le texte et les images, et de la part prise par Hildegarde dans la réalisation de ces dernières. La réponse est assez simple pour le manuscrit de Lucques, qui date du début du XIII<sup>e</sup> siècle, et qui contient dix miniatures pleine page, rythmant le texte des dix visions. Comme c'est la seule version du *Livre des œuvres divines* à comporter de ce type d'enluminures, on considère généralement que celles-ci n'ont pas été conçues par Hildegarde elle-même. Madeline H. Caviness s'écarte néanmoins de l'avis général, en supposant la perte d'un exemplaire dont Hildegarde aurait conçu les illustrations<sup>79</sup>.

l'esprit. Le rire au Moyen Age vu depuis l'hagiographie, dans: *Annales HSS* 52/3 (1997) p. 457–475.

76 Dan., 5.

77 Voir Lieselotte SAURMA-JELTSCH, *Die Miniaturen im Liber Scivias der Hildegard von Bingen. Die Wucht der Vision und die Ordnung der Bilder*, Wiesbaden 1998; EAD., *Die Rupertsberger Scivias-Handschrift. Überlegungen zu ihrer Entstehung*, dans: FORSTER (voir n. 18) p. 340–358.

78 Voir CCCM 92, p. XCIII–CVII.

79 Hildegard of Bingen, dans: *Dictionary of Women Artists* (Fitzroy Deaborn Publishers), Londres/Chicago 1997, p. 685–687.

Comme cette affirmation ne s'appuie pour l'instant sur aucune argumentation, et que l'auteur se contente de renvoyer à »un travail en cours«, on ne peut guère juger de la validité de cette thèse, qui permet à son auteur d'ajouter encore une corde à l'arc d'Hildegarde en la faisant figurer au nombre des »german illustrators«, mais qui apparaît cependant dangereusement isolée.

Quoi qu'il en soit, ces images ont grandement contribué à la cristallisation du mythe hildegardien, ainsi que l'a montré Danièle Sansy<sup>80</sup>, qui concentre son observation sur la représentation qui est donnée de la prophétesse. L'image confond le moment de la vision et celui de l'écriture, et contribue à valoriser la personne d'Hildegarde en la situant dans la longue lignée des portraits stéréotypés des évangélistes, docteurs de l'Eglise et prophètes bibliques. Dans la septième miniature elle acquiert la même dignité et la même autorité que ces derniers: le phylactère qui lui est destiné descend de la même fenêtre céleste, d'où naissent les rayons de feu dirigés sur les prophètes; c'est donc au même titre qu'eux qu'elle adresse et divulgue la parole divine à l'Eglise. L'achèvement de ce manuscrit étant sans doute très proche de l'ouverture, le 27 janvier 1228, par Grégoire IX, du procès de canonisation d'Hildegarde, D. Sansy suggère que l'insistance sur sa fonction prophétique est peut-être une forme de plaidoyer pour que l'on reconnaisse la sainteté de la visionnaire. On sait que le procès de canonisation n'aboutira pas.

Pour le manuscrit perdu de Wiesbaden, il y a deux écoles antagonistes, dont les deux représentantes les plus récentes sont Madeline H. Caviness<sup>81</sup> et Liselotte Saurma-Jeltsch<sup>82</sup>. Là encore, la première soutient sans vraiment convaincre qu'Hildegarde a pris part à la conception et à la réalisation des images, tandis que la seconde, après une argumentation minutieuse, arrive à dater ces dernières postérieurement à la mort d'Hildegarde, vers 1180/90, mais aussi à les situer dans le mouvement général de l'histoire de l'art. Corrigeant l'imagerie romantique traditionnelle d'une visionnaire maniant stylet et pinceau encore sous l'emprise de la vision, L. Saurma Jeltsch montre que le manuscrit résulte d'un travail extrêmement élaboré et planifié, et que le style et la technique des enluminures trouvent des parallèles dans d'autres productions de la région médio-rhénane, entre Andernach et Cologne<sup>83</sup>.

Ce travail a du même coup le mérite d'ôter à la thématique hildegardienne le caractère exceptionnel dont on la revêt la plupart du temps, mais dont certains spécialistes ont déjà dit à quel point elle coïncide avec des sujets souvent traités au XII<sup>e</sup> siècle. Pour prendre quelques exemples parmi les plus frappants, le couple Eglise-Synagogue, qui alimente deux visions du *Scivias*, renvoie à deux images allégoriques attestées depuis l'Antiquité par une très riche iconographie<sup>84</sup>. M. Th.

80 Iconographie de la prophétie. L'image d'Hildegarde de Bingen dans le *Liber divinorum operum*, dans: A. VAUCHEZ dir., *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.)*, 1990, p. 405-416 (MEFRM).

81 Gender Symbolism and Text Image Relationships: Hildegard of Bingen's *Scivias*, dans: J. BEER (éd.), *Translation Theory and Practice in the Middle Ages*, Kalamazoo 1997, p. 71-111 (*Studies in Medieval Culture* 38).

82 Voir *supra*, n. 77.

83 Le dernier état de la question a été présenté par L. Saurma-Jeltsch au colloque de Mayence sur Hildegarde en mars 1998.

84 Voir R. SUNTRUP, *Te igitur-Initialen und Kanonbilder in Mittelalterlichen Sakramentarhandschriften*, dans: Christel MEIER, Uwe RUBERG, *Text und Bild*, Wiesbaden 1980, p. 278-327, qui renvoie à



d'Alverny<sup>85</sup>, étudiant une représentation symbolique figurée du cosmos contenue dans l'un des plus anciens manuscrits de la *Clavis Physicae* d'Honorius Augustodunensis, BN lat. 6734, du milieu du XII<sup>e</sup> siècle, signale une tradition de figurations symboliques très raffinées dans des manuscrits originaires des bords du Rhin et de Bavière; des manuscrits très anciens d'Isidore de Séville contiennent une personnification du cosmos (buste d'homme nimbé au centre d'une rose des vents, avec les mots *cosmos* et *mundus* disposés en croix); des calendriers présentent l'*annus-mundus* entouré des vents, des saisons, du zodiaque; tous ces thèmes se retrouvent dans des encyclopédies illustrées comme l'*Hortus deliciarum* et le *Liber floridus*, contemporains de l'œuvre d'Hildegarde; certains manuscrits du haut Moyen Age représentent le Créateur au-dessus ou au centre de semblables figurations: l'univers d'Hildegarde, pour original qu'il soit, n'est pas totalement isolé<sup>86</sup>.

Enfin, à supposer même que les visions d'Hildegarde aient eu pour origine de véritables »photismes«, c'est-à-dire des visions lumineuses réellement vécues, il me semble que ce qui prévaut, c'est l'ambition didactique de leur auteur. C'est en cela qu'on ne peut guère, malgré sa réelle inventivité dans le domaine visuel et verbal, malgré son exploration de mondes abstraits, en faire avec B. Gorceix une sorte de »poète visionnaire«, car à ces mondes son commentaire exégétique enlève toute forme de mystère, donc de poésie.

»Dans un recueil de poèmes«, écrit B. Gorceix, »René Char a ce bel aphorisme: ›Des flots où nous nous trouvions, nous lançons des ponts et fondions des îles dont nous ne serions ni l'invité ni l'habitant. Tel est le destin des poètes exaspérés, ouvriers qualifiés en prévisions et en préparatifs.‹ Certes la moniale du XII<sup>e</sup> siècle ne paraît jamais envisager qu'elle risque d'être exclue, bannie des utopies qu'elle échafaude. Elle sait qu'elle en sera ›l'habitant‹, elle s'en prétend même ›l'invitée‹. Mais pour le reste, les démarches de la bénédictine et du poète sont analogues. Hildegarde aussi écrit à partir des ›flots‹: elle est plongée, noyée, dans le flux trouble du monde, des eaux inférieures. L'angoisse, la maladie, qui la travaillent et l'énervent, qui la mettent littéralement hors d'elle-même, la rangent elle aussi au nombre des ›poètes exaspérés‹. La réponse qu'elle esquisse suit la même méthode, et vise les mêmes fins: avec la même précision, avec la même argutie, avec le même soin d'›ouvrier qualifié‹ que le moderne, elle prévoit et elle prépare son discours, et son œuvre. Et, comme René Char, ce sont bien des ›ponts‹ qu'elle essaie de lancer, des ›îles‹ qu'elle essaie de fonder. Cités divines dans l'infini igné; sphères fermées peuplées de fantasmes; lieux de délices, séjours des anges: refuges imaginaires de ceux qui croient«<sup>86bis</sup>.

Adolf WEIS, *Ekklesia und Synagoge*, dans: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, t. 4, c. 1189–1215. Les deux images allégoriques de la Synagogue et de l'Eglise sont souvent associées à la crucifixion, sous la forme de deux femmes debout de part et d'autre de la croix, par exemple dans l'*Hortus deliciarum* (c. 1195).

85 Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle, dans: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 20 (1953), spéc. p. 57–81.

86 Voir d'autres exemples commentés dans SAURMA-JELTSCH, *Die Rupertsberger Scivias-Handschrift* (voir n. 77).

86<sup>bis</sup> Hildegarde de Bingen-Le Livre des œuvres divines (visions), présenté et trad. par Bernard GORCEIX, Paris 1982 (2<sup>e</sup> 1989), p. XCVI–XCVII.

Beau texte, mais si l'on admet que le propre du langage poétique est d'engendrer le sens en même temps que l'image, et que toute poésie se suffit à elle-même et dépasse son propre commentaire<sup>87</sup>, il semble bien plutôt qu'il faille lire l'œuvre d'Hildegarde comme une tentative d'exégèse visuelle, telle qu'ont pu la définir A. C. Esmeijer<sup>88</sup> pour l'ensemble du Moyen Age et Patrice Sicard à propos de l'exemple particulier du *Libellus de formatione archæ* d'Hugues de Saint-Victor<sup>89</sup>. Notant que l'utilisation de diagrammes comme l'arbre, la roue, ou autres représentations figurées comme l'arche chez Hugues, devait être, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, une pratique pédagogique familière aux maîtres et aux étudiants de l'école parisienne, P. Sicard voit dans le *Libellus de formatione archæ*, conçu dans les années 1120–1130, un guide pour la réalisation, par un disciple ou par un scribe, d'un dessin dont le tracé constituerait un support pour une exégèse visuelle. Or dans la centaine de diagrammes étudiés par A. C. Esmeijer, de nombreux éléments picturaux se retrouvent chez Hildegarde: Christ en majesté dépassant le cosmos, échelle des vertus, ébauche de *mappa mundi* avec points cardinaux et localisation des vents principaux, labyrinthes à valeur symbolique comparables aux mandalas du bouddhisme<sup>90</sup>, etc. ... Tout comme le *Libellus de formatione archæ* donne le modèle d'exécution d'un dessin de l'arche qui servira de support à l'exégèse, on pourrait considérer, *mutatis mutandis*, les minutieuses descriptions d'Hildegarde, toutes suivies de commentaires exégétiques, comme une série d'*ecphrasis* allégoriques, appelant chez le lecteur, sinon la matérialisation par le dessin – d'ailleurs réalisée dans les enluminures des manuscrits cités précédemment – au moins une représentation intérieure et abstraite, qui serve de support à la méditation et à l'exégèse<sup>91</sup>: tant le projet des œuvres visionnaires semblent appeler le trait. Si tel avait été le projet d'Hildegarde, cela expliquerait que les illustrations du manuscrit de Wiesbaden, commencé au Rupertsberg du vivant de l'abbesse, donc sous son contrôle, et conçu dès l'origine pour recevoir des enluminures, se présentent comme de parfaits équivalents du texte, tandis que celles du manuscrit de Lucques, comme l'a montré Danièle Sansy, s'organisent entièrement autour de la personne d'Hildegarde<sup>92</sup>. Dans le premier cas, on a des peintures allégoriques prêtes pour une exégèse visuelle, dans le second une mise en scène de la parole prophétique.

En guise de conclusion, je voudrais signaler l'humour, la perspicacité et l'honnêteté intellectuelle de Kurt Flasch, auteur, dans les colonnes de la *Frankfurter All-*

87 On comparera, de ce point de vue, la démarche d'Hildegarde avec celle d'un Lucrèce: chez l'auteur du *De rerum natura* les fonctions didactique et poétique ne sont jamais dissociées.

88 Divina Quaternitas. A Preliminary Study in the Method and Application of Visual Exegesis, Amsterdam 1978.

89 Patrice SICARD, Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle. Le Libellus de formatione arche de Hugues de Saint-Victor, Turnhout 1993.

90 Sur ce point, voir SICARD (voir n. 39) p.149, et Elisabeth GÖSSMANN, Die Makro-Mikrokosmik als umfassendes Denkmodell Hildegards von Bingen, dans: B. A. ZIMMERMANN, Denkmodelle von Frauen im Mittelalter, Fribourg 1994, p. 19–41, spéc. p. 31–34.

91 Voir à ce sujet, pour l'école de Saint-Victor, Barbara OBRIST, Image et prophétie au XII<sup>e</sup> siècle: Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore, dans: Parole inspirée et pouvoir charismatique, Rome 1986, p. 36–63, spéc. p. 41 (MEFRM 98).

92 Sur les divergences entre le texte du *Liber divinorum operum* et les images du manuscrit de Lucques, voir Anna Rosa CALDERONI et Gigetta DEGLI REGOLI, Sanctae Hildegardis revelationes, manoscritto Lucca 1942, Lucques 1973 (avec fac-similé).

*gemeine Zeitung*<sup>93</sup>, d'une pleine page consacrée à Hildegarde. Historien de la philosophie médiévale connu pour ses positions souvent provocatrices, Kurt Flasch a voulu, lui aussi, réagir face à ce qu'il appelle le »Hildegard Boom« en remettant quelques pendules à l'heure. Témoin sa formule-choc: la »sainte abbesse Hildegarde de Bingen« n'était ni de Bingen (ce fut seulement le lieu de son dernier monastère, qu'elle administra avec le Rupertsberg), ni abbesse (son titre de *magistra* la laissait sous la dépendance de l'abbé du Disibodenberg) ni sainte (malgré une dévotion populaire apparemment précoce à son égard, son procès de canonisation n'aboutit pas). Kurt Flasch pourfend fort opportunément quelques contresens répandus, et part en croisade contre une série de clichés: non, écrit-il, Hildegarde ne fut pas féministe, car dans sa vision anthropologique la femme reste soumise à l'homme; non, elle ne fut pas écologiste, car une moniale du XII<sup>e</sup> siècle avait bien d'autres chats à fouetter; non, la lecture de son œuvre médicale, qu'elle n'a d'ailleurs écrite que partiellement, n'est pas une panacée; non, sa conception de Dieu et de l'Univers n'a rien d'exceptionnel, mais elle lui a donné une expression véritablement originale. A la lecture de cet article à l'intention du grand public et paru en territoire quasi-hildegardien, j'ai bon espoir qu'un mouvement irrépressible de révisionnisme se soit mis en route, pour le bien de nous tous, mais aussi pour celui de la mémoire d'Hildegarde en particulier, et des femmes-écrivains du Moyen Age en général, qu'on dessert en les déconnectant abusivement de l'histoire culturelle sous prétexte de faire valoir leurs particularismes.

93 Numéro daté du 14 avril 1998, p. 42.