



HAL
open science

Rougir pour le Christ. La honte admirable des saintes femmes au XIII^e siècle

Damien Boquet

► **To cite this version:**

Damien Boquet. Rougir pour le Christ. La honte admirable des saintes femmes au XIII^e siècle. dans B. Sère et J. Wettlaufer (dir.), *Shame Between Punishment and Penance. The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2013 (Micrologus Library 54), p. 139-155., 2013. halshs-03164826

HAL Id: halshs-03164826

<https://shs.hal.science/halshs-03164826>

Submitted on 10 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Publié dans B. Sère et J. Wettlaufer (dir.), *Shame Between Punishment and Penance. The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*, Florence, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2013 (Micrologus Library 54), p. 139-155.

37. Rougir pour le Christ.

La honte admirable des saintes femmes au XIII^e siècle

Damien Boquet

Si les sociétés médiévales ont été des « sociétés à honneur »¹, elles furent également des « sociétés à pénitence », ou plus exactement, devrais-je dire, des « sociétés à conversion ». Ces valeurs ont en commun d'accorder un rôle efficace à la honte. Cependant, ce serait s'engager dans une voie sans issue que d'attribuer mécaniquement à la honte un effet négatif sur la renommée, qu'elle entacherait, et à l'opposé un effet positif sur la pénitence, qu'elle validerait. Il est des sortes de honte conformes à l'honneur², tout comme il est des mauvaises hontes qui inhibent l'aveu et disqualifient la contrition. Sauf à considérer l'émotion comme un invariant psychosomatique, il convient d'envisager que les médiévaux concevaient, exprimaient et vivaient des formes spécifiques de honte : des hontes honorables et des hontes infâmant ; des hontes vertueuses et des hontes vicieuses ; des hontes qui sauvent et des hontes qui perdent ; des hontes désirables et des hontes à fuir. En retour, cette diversité, rapportée à la labilité du vocabulaire médiéval de la honte³, conduit à s'interroger sur les conditions de légitimité de l'enquête⁴. En ce sens, on prendra soin tout d'abord de rappeler les deux cercles de l'histoire des émotions dans lesquels nous nous situons pour cette étude : le cercle large où le concept d'émotion qualifie de façon générique le registre de l'affectivité, lui-même délimité par l'anthropologie médiévale des passions et des affects ; à l'intérieur de ce cercle large, le second cercle plus restreint où l'émotion, dans le champ affectif, désigne plus spécifiquement une disposition corporelle, cognitive et axiologique⁵ : corporelle quand l'émotion peut être associée à des symptômes physiques qui la manifestent dans une temporalité nécessairement brève, cognitive dans la mesure où elle est insérée dans un ordonnancement de l'expérience qui fait sens, axiologique enfin au sens où elle étalonne

¹ Selon l'expression que Claude Gauvard reprend aux anthropologues de l'honneur, voir Cl. Gauvard, « *De grace especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris 1991, vol. 2, 935 et plus généralement J. Pitt-Rivers, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sicheim*, Paris 1997.

² Ainsi en est-il par exemple de la figure chrétienne du « pauvre honteux », le *verecundus pauper*, dont la dignité est maintenue malgré le déclassement du fait même qu'il a honte de son état de mendicité. Sur cette thématique, voir en dernier lieu les travaux de Giovanni Ricci, particulièrement *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologne 1996.

³ Pour une première approche lexicale de la honte médiévale dans ses liens étroits avec l'honneur, voir Ch. Baladier, « La honte et l'honneur dans les langues d'Europe occidentale », *Sigila*, 14 (2004), 19-28.

⁴ Alain Corbin pose la question concernant l'histoire de la pudeur, voir *Hypothèses 2009*, Paris 2010, 155.

⁵ Sur l'émotion comme objet d'histoire, je renvoie aux travaux du programme EMMA (<http://emma.hypotheses.org/>), notamment *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, D. Boquet et P. Nagy éd., Paris 2009 et *Politiques des émotions au Moyen Âge*, D. Boquet et P. Nagy éd., Florence 2010.

ou réviser les valeurs. Précisons enfin qu'à ce double niveau de lecture, générique et spécifique, l'émotion comme objet d'histoire n'est pas une entité psychologique mais s'offre au regard comme une certaine organisation du discours lui-même, qui prend corps sous l'effet du dialogue entre les catégories modernes qui président au questionnement et celles du passé qui ordonnent la rationalité discursive. La pertinence et la validité herméneutiques de l'émotion historique sont alors situées au lieu de la rencontre, ni préétablies par la science moderne, ni produites *sui generis* par la source. Aussi, pour que l'histoire d'un fait affectif puisse être envisagée, il est nécessaire que ce dernier soit au préalable doté de repères sémantiques qui en assurent une stabilité minimale dans l'espace et dans le temps. Aucune approche socioconstructiviste de l'émotion ne peut s'en dispenser, ne serait-ce qu'à titre provisoire. Dès lors, on peut définir la honte comme étant une prise de conscience pénible et auto-dépréciative d'être exposé, effectivement ou en puissance, à la réprobation morale publique. Pour autant, nous concevons que cette disposition émotionnelle puisse s'accompagner d'un bénéfice moral, reconnu par le sujet ou/et la communauté sociale, propre à valoriser l'individu exposé.

C'est dans cette perspective que j'aborderai ici les hontes pourvoyeuses de vertu et de reconnaissance sociale dans l'hagiographie des *mulieres religiosae*⁶. Les valences positives de la honte ne sont pas ignorées des catégories émotionnelles contemporaines : nous les nommons et les reconnaissons, notamment sous leurs formes atténuées de la pudeur ou de la réserve⁷, voire de la vergogne, plus proche sans doute par son étymologie (*verecundia*) de cette valeur historique de la honte honorable⁸. Mais nous n'appelons pas aisément ces dispositions « honte ». En effet, si la honte implique dégoût de soi et réprobation publique, comment qualifier l'émotion qui surimpose à ces critères une satisfaction subjective et une valorisation sociale ? Une telle configuration paradoxale s'accorde mal avec les nomenclatures descriptives des émotions discrètes qui dominent de nos jours. Comment une émotion pourrait-elle être simultanément source de satisfaction et de souffrance, de réprobation et de reconnaissance ? Il y a là un paradoxe que la psychologie ne manque pas de régler en produisant des émotions dérivées qui distinguent la honte de la culpabilité⁹, de la pudeur ou de la gêne¹⁰. Mais précisément, les émotions du sujet au Moyen Âge, en particulier dans les sources religieuses, ne sont pas conçues comme des dispositions psychologiques autonomes mais sont perçues et pensées à l'intérieur d'une anthropologie théologique, serties dans

⁶ Une réflexion que j'ai déjà engagée dans D. Boquet, « *Christus dilexit verecundiam*. La honte admirable d'Angèle de Foligno et la cause des franciscains spirituels », *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008), 73-88 et <http://rives.revues.org/2813?&id=2813> (consulté le 17 avril 2011).

⁷ Mise au point historiographique récente dans G. Deschodt, « La pudeur, un bilan », *Hypothèses 2009*, 2010, 97-105.

⁸ Pour une introduction à une histoire de la vergogne, voir D. Boquet, « La vergogne historique. Éthique d'une émotion sociale » dans *Rives nord-méditerranéennes*, 31 (2008), 7-16 et <http://rives.revues.org/2753?&id=2753> (consulté le 30 mars 2011).

⁹ Suivant la célèbre distinction posée dans R. Benedict, *Le Chrysanthème et le sabre*, Arles 1995², souvent critiquée et souvent reprise. Voir encore en ce sens récemment B. Cyrulnik, *Mourir de dire la honte*, Paris 2010, 72-75.

¹⁰ Voir Cl. Habib éd., *La Pudeur. La réserve et le trouble*, Paris 1992.

une histoire individuelle et collective du salut¹¹. Comme le rappellent plusieurs études de ce recueil, à partir du XII^e siècle, les discours théologiques, spirituels ou pastoraux font communément la distinction entre les bonnes et les mauvaises hontes¹². L'ambivalence de la honte est alors déterminée en fonction de la valeur morale de la fin visée : les bonnes hontes sont celles qui concourent à la réparation des fautes et au raffermissement de la vertu tandis que les mauvaises hontes sont à l'opposé celles qui inhibent et détournent le fautif du repentir. Ainsi, dans la mesure où l'émotion est connotée par sa valeur morale, on comprend qu'une honte ordonnée vers une fin honnête puisse être source de satisfaction, voire de plaisir, tout comme à l'inverse les théologiens conçoivent que le plaisir éprouvé dans le coït puisse être simultanément accompagné de déplaisir dans la conscience que la personne a du caractère peccamineux de l'acte¹³. Dès lors, je suggère d'appeler « aidonomie » (par référence à la valeur antique de l'*aidos*¹⁴), l'ensemble des discours, normes et comportements qui s'appliquent à la honte orientée vers une finalité vertueuse. Par cette désignation, j'entends les usages valorisés de la honte, au sens où ils accordent un bénéfice, social ou spirituel, pour le sujet qui la ressent ou en exécute les codes.

Je me propose d'envisager dans ces pages quelques aspects du régime aidonomique des *mulieres religiosae* tel que le présentent quatre récits hagiographiques écrits dans la première moitié du XIII^e siècle : la *vita* de Marie d'Oignies (†1213)¹⁵ par Jacques de Vitry (†1240)¹⁶ et les *vitae* de Christine l'Admirable (†1224)¹⁷, Marguerite d'Ypres (†1237)¹⁸ et Lutgarde d'Aywières (†1246)¹⁹ par Thomas de Cantimpré (†v. 1265-1270). Ces quatre femmes, toutes issues de l'espace de Flandre-Brabant-Liège, représentent bien la diversité de statut et de parcours des *mulieres religiosae* dans la première moitié du XIII^e siècle. Marie quitte un mariage chaste pour soigner les lépreux à Willambroux puis s'installe à Oignies où elle vit en recluse au sein d'un groupe de femmes. Marguerite d'Ypres semble avoir été une tertiaire dominicaine, morte à l'âge de vingt-et-un ans tandis qu'elle vivait dans la maison familiale. Christine l'Admirable est assurément la plus inclassable. Après sa « résurrection » en pleine messe de Requiem, elle demeure auprès des nonnes du couvent bénédictin de Sainte-Catherine de

¹¹ Nous développons cette idée dans D. Boquet et P. Nagy, « Une histoire des émotions incarnées », *Médiévales*, 61 (2011), p. 5-24.

¹² Voir en particulier les articles de Silvana Vecchio et Franco Morenzoni.

¹³ Sur ce paradoxe, abordé par les théologiens, du plaisir charnel converti en déplaisir, voir Baladier, *Erôs au Moyen Âge. Amour, désir et « delectatio morosa »*, Paris 1999, 129-31.

¹⁴ Sur cette notion, voir le maître livre de D. Cairns, *Aidôs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.

¹⁵ *Vita Mariae Oigniacensis*, AASS, 23 juin, V, Paris 1867, 542-72. Écrite vers 1215.

¹⁶ Pour une introduction à la *vita* de Marie d'Oignies, voir *Mary of Oignies. Mother of Salvation*, A. B. Mulder-Bakker éd., Turnhout 2006, 3-30 suivie de la traduction anglaise par M. H. King, 33-127. Pour la traduction française voir Jacques de Vitry, *Vie de Marie d'Oignies*, traduit par J. Miniac, Arles 1997.

¹⁷ *Vita Christinae Mirabilis*, AASS, 24 juillet, V, Paris 1868, 637-60. Écrite en 1232.

¹⁸ *Vita Margaretae de Ypris*, dans « Les frères prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », G. Meersseman éd., *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), 106-30. *Vita* écrite vers 1240-1243.

¹⁹ *Vita Lutgardis Aquiriensis*, AASS, 16 juin, III, Paris 1867, 187-209. Écrite vers 1246-1248. Traduction anglaise des *vitae* de Thomas de Cantimpré dans *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives. Abbot John of Cantimpré, Christina the Astonishing, Margaret of Ypres, and Lutgard of Aywières*, introduction par B. Newman, traduction par M. H. King et B. Newman, Turnhout 2008.

Saint-Trond, mais elle partage aussi le quotidien d'une recluse pendant près d'une décennie. Quant à Lutgarde, son parcours est emblématique de la mobilité des semi-religieuses : elle vit quelques années dans un béguinage de Saint-Trond puis devient prieure du couvent bénédictin de Sainte-Catherine avant de rejoindre une communauté agrégée par la suite à l'ordre cistercien.

Béguines, recluses, tertiaires des ordres mendiants, laïques au service des malades, les femmes dévotes du diocèse de Liège et du duché de Brabant au XIII^e siècle vivent pour la plupart dans les cités et les bourgs, au contact des populations, alliant vie contemplative et vie active²⁰. Dès lors, pour l'Église, l'enjeu n'est pas seulement d'encadrer les parcours individuels et collectifs de ces pénitentes, mais également de leur proposer des miroirs spirituels²¹. Aux côtés de la prédication, l'hagiographie est un support privilégié pour peindre ces modèles de perfection, puis en assurer la promotion auprès du plus grand nombre, en premier lieu les communautés féminines elles-mêmes. Dans ce contexte, l'attention portée aux usages sociaux et spirituels de la honte se comprend aisément, que ce soit au regard des obligations de pudeur et de réserve qui pèsent traditionnellement sur les femmes²² ou du poids de la honte dans la spiritualité pénitentielle si caractéristique de la piété aux derniers siècles du Moyen Âge²³.

Ne pas avoir honte de la honte : les paradoxes de la pudeur

Le vocabulaire qualifiant la honte chez Jacques de Vitry et Thomas de Cantimpré est tout à fait classique : *verecundia*, *erubescencia*, *pudor*, *rubor*, *confusio*. On ne trouve pas d'assignation lexicale stricte pour distinguer la retenue qui anticipe l'exposition à l'action blâmable et l'émotion qui résulte de l'exposition ; rien de comparable à la distinction que dressera Thomas d'Aquin entre l'*erubescencia* et la *verecundia* par exemple²⁴. Les deux prédicateurs ont reçu une formation universitaire, Jacques à Paris à la fin du XII^e siècle, Thomas quelques décennies plus tard aux *studia* dominicains de Cologne et de Paris dans les années 1230. Mais leur culture est surtout marquée par la première scolastique, ce qui se concrétise par une forte intégration sacramentelle du motif de la honte, mâtinée, surtout chez Thomas de Cantimpré, d'une influence cistercienne. En ce sens, je retrouve parfaitement chez les deux hommes la fluidité lexicale et sémantique de la honte, observée par Silvana Vecchio chez Richard

²⁰ Pour une approche d'ensemble, voir W. Simons, *Cities of Ladies. Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie 2001 ainsi que les classiques E. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture : With Special Emphasis on the Belgian Scene*, New Brunswick 1954 et S. Roisin, *L'Hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Bruxelles 1947.

²¹ Voir A. B. Mulder-Bakker, *Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe*, Philadelphie 2005.

²² Voir en ce sens J.-Cl. Bologne, *Pudeurs féminines. Voilées, dévoilées, révélées*, Paris 2010 (ch. II : « Le Moyen Âge et la pudeur théologique », 73-140).

²³ Voir M. C. Mansfield, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in XIIIth Century France*, Ithaca et Londres 1995.

²⁴ *Si turpitudinis timeatur in actu committendo, est erubescencia, si autem sit de turpi jam facto, est verecundia. Summa theologiae, Ia-IIae, q.41 4c.* Cette distinction ne se trouve pas chez les théologiens et prédicateurs des générations précédentes (Thomas de Chobham, Guillaume d'Auvergne, Guillaume Perault) comme le rappelle dans ce volume Franco Morenzoni.

de Saint-Victor²⁵, qui peut être une passion ou une disposition durable, une vertu ou un vice. Ainsi, pour les situations qui relèvent des hontes de retenue, de préservation de la modestie, on perçoit encore l’empreinte du *De officiis* d’Ambroise de Milan²⁶ qui irrigue abondamment l’exégèse cistercienne du *Cantique des cantiques*²⁷. Il existe un rapport étroit entre vergogne, beauté et vertu chez Thomas de Cantimpré qui retrouve des accents cisterciens lorsqu’il qualifie le Christ de « *verecundus amator* » au sens de celui qui déploie son amour dans le secret des cœurs²⁸. Ainsi, il n’y a pas de solution de continuité entre le registre de la honte préventive, qui se constitue en vertu sous la forme d’une disposition permanente reliée à l’*infirmetas* de la condition humaine, et la honte afflictive propre à la pénitence. Dès lors, il s’agit tantôt de surmonter la honte, lorsqu’elle est associée à une faute sans repentir ou sans aveu, tantôt de l’accepter voire de la cultiver lorsqu’elle concourt à l’augmentation de la vertu ou de la grâce.

En ce sens, la honte pourvoyeuse de vertu répond prioritairement aux exigences de la décence, à savoir les obligations liées à la pudicité féminine (corps dérobé à la vue publique, évitement des contacts physiques, restriction des gestes, etc.) rehaussées des vertus de réserve propres à la tradition monastique (*humilitas, discretio, gravitas*). Ces éléments sont classiques et ont une force structurante dans l’hagiographie féminine. Un sens aigu de la *verecundia* marque une prédisposition à la perfection. Cet élément est souligné dans la *vita* de Marguerite d’Ypres qui cultive le modèle de la vierge sainte, morte à la sortie de l’adolescence. Dans la tradition morale, la vergogne est surtout la vertu des jeunes gens qui traduit la quintessence de leur humilité. Thomas distille ainsi dans le cours de son récit plusieurs anecdotes qui montrent combien Marguerite était sensible à tout risque d’offense pour sa *pudicitia*²⁹. Elle est le prototype même de la *verecunda virgo*³⁰, comme l’était aussi Christine l’Admirable dans sa jeunesse, ce qui leur vaut d’être choisies par le *verecundus amator*. Dans la *vita* de Lutgarde, la honte liée à la pudeur est très présente dans le premier livre, consacré à ses vingt-cinq premières années, avant qu’elle n’intègre la communauté religieuse d’Aywières. Mais l’état conjugal est tout à fait compatible avec la *verecundia*, à condition bien sûr que le mariage reste chaste comme celui qui unit Marie d’Oignies à son époux Jean³¹. Enfin, si la vergogne introduit l’itinéraire de perfection, elle est aussi une sorte de garde-fou contre certains excès de l’ascèse : ainsi Marie, après s’être mutilée pour se punir d’avoir mangé de la viande, regrette aussitôt son geste immodéré et, par honte (*prae verecundia*), enterre les lambeaux³². La *verecundia* est une *discretio*.

En outre, il existe une forme paradoxale de honte vertueuse qu’on peut qualifier d’impudeur admirable. Il faut d’abord y voir un *topos* de l’hagiographie qui valorise des comportements qui dérogent aux normes communes, suivant par exemple le célèbre

²⁵ Voir dans ce recueil l’article de S. Vecchio.

²⁶ Sur la *verecundia* chez Ambroise de Milan, voir *De officiis*, livre I, ch. XVII-XX.

²⁷ Voir par exemple Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique*, sermon 86, tome 5, Paris 2007, 402-7. La *verecundia* comme vertu féminine est souvent citée dans les sermons mariaux des cisterciens (Aelred de Rievaulx, Baudoin de Forde).

²⁸ *Vita Christinae Mirabilis*, I, 4, 651D.

²⁹ *Vita Margaretae de Ypris*, ch. 10, 110-11 ; ch. 24, 118-19 ; ch. 25, 119.

³⁰ *Vita Margaretae de Ypris*, ch 10, l. 11, 111.

³¹ *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 14, 550E.

³² *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 22, 552A.

précédent de saint François qui se dénude entièrement sur la grande place d'Assise non seulement pour signifier son renoncement à l'héritage familial mais aussi pour manifester publiquement sa conversion³³. L'exposition à des situations humiliantes par imitation du Christ ressortit à cette forme³⁴. L'exhibition peut résulter également de l'ivresse spirituelle : Lutgarde ou Christine dansent sous l'effet de cet état de transport³⁵. Dans ce cas, aucune honte n'en résulte. Jacques de Vitry, dans son prologue à la *vita* de Marie d'Oignies, considère ces épisodes de larmes, d'extases ou de jubilations démonstratives comme des dons³⁶, ce qui ne l'empêche pas de préciser ailleurs que Marie savait conserver sa *gravitas* même dans les moments d'exultations³⁷. En revanche, au nom de cette exigence de mesure, les saintes femmes peuvent ressentir une honte *a posteriori*. Thomas relate dans une description saisissante les transes de Christine devant les nonnes de Sainte-Catherine de Saint-Trond : elle tourne sur elle-même comme une toupie et émet des sons de poitrine qui n'ont rien d'humain³⁸. Quand elle reprend ses esprits, elle titube comme si elle était ivre, puis chante le *Te Deum*. Au moment où ses compagnes lui rapportent ce qu'elle a fait, elle s'enfuit honteuse et rougissante (*prae pudore et erubescencia fugiebat*). Jacques de Vitry établit le même cheminement chez Marie, depuis l'exultation de l'ivresse spirituelle jusqu'à la honte qui survient lorsqu'elle est dégrisée (*prae verecundia confusa*)³⁹. Le lien est renforcé par le fait que les deux émotions ont le rougissement comme stigmate corporel. C'est en explicitant cette honte post-ravissement que les hagiographes concilient les attendus de la décence avec une légitimation de comportements impudiques mais admirables. Dans un registre un peu différent, on retrouve ce dispositif dans une autre scène de la vie de Marie. Elle assiste alors une sœur d'Oignies agonisante⁴⁰. Des démons convoitent l'âme de la malade. Marie les affronte. Elle hurle, gesticule, jette son manteau dans la bataille contre l'ennemi invisible sous le regard médusé des témoins qui ne comprennent évidemment pas la raison de cette agitation. Dès la victoire remportée, laquelle se manifeste classiquement par la *confusio* et la fuite des démons, elle reprend immédiatement ses esprits et va toute honteuse (*fugiens cum verecundia*) s'enfermer dans sa cellule.

³³ Sur cet épisode dans la perspective d'une histoire de la honte admirable, je me permets de renvoyer à D. Boquet, « Écrire et représenter la dénudation de François d'Assise au XIII^e siècle », *Rives nord-méditerranéennes*, 30 (2008), 39-64 et <http://rives.revues.org/2333?&id=2333>. Consulté le 30 mars 2011.

³⁴ Voir *Vita Lutgardis Aquiriensis*, I, 7, 192C-D.

³⁵ *Vita Lutgardis Aquiriensis*, I, 16, 194 B-C et *Vita Christinae Mirabilis*, I, 18, 653F.

³⁶ *Vita Mariae Oigniacensis*, prologue, 7, 548E-F.

³⁷ *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 11, 556A.

³⁸ *Clamabat vociferans* dit le texte (*Vita Christinae Mirabilis*, III, 36, 656C), employant un vocable qui évoque le cri animal. Quelques décennies plus tard, le confesseur d'Angèle de Foligno utilisera le même registre, confirmant que ces vociférations extatiques étaient propres à susciter une forte gêne chez ceux qui en étaient témoins : *De quo facto ego, qui eram suus confessor et consanguineus et etiam consiliarius praecipuus et singularis, fui multum verecundatus maxime pro pluribus fratribus qui venerant illuc ad videndum illam stridentem vel vociferantem et cognoscebant me et illam [...]. Tanta tamen fuit superbia et superba verecundia mea, quod prae verecundia non accessi usque ad eam, sed cum verecundia et indignatione expectavi eam vociferantem aliquantulum e longinquo ab ea. Memorial*, ch. II, *Il Libro della beata Angela da Foligno (edizione critica)*, L. Thier et A. Calufetti (éd.), Grottaferrata (Rome) 1985, 168-70. Voir sur ce passage le commentaire d'A. Boureau, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie (1280-1330)*, Paris 2004, 254-55.

³⁹ *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 48, 558D.

⁴⁰ *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 51, 557A-B.

Cet entrelacs entre une honte produite intimement – au tribunal de la conscience –, une intériorisation de hontes assignées par le regard social et, à l’opposé, des attitudes de défi impudiques, constitue malgré tout une structure cohérente : la pudeur pour ainsi dire innée de la sainte femme la prédispose à l’élection divine, laquelle la projette ensuite dans des états d’exception impudique. En retour, la pénitente s’applique par humilité les exigences de la décence en manifestant sa honte au moment où elle sort de son état extatique. Enfin, la honte d’humilité ne fait qu’ajouter à la vertu vergogneuse. Ainsi est bouclée la boucle de la honte admirable, propre à augmenter la grâce.

Tribunal de la conscience et objectivation sociale

Dans les *vitae des mulieres religiosae*, la honte répond à une double motivation : une motivation subjective lorsque la sainte femme se fait elle-même sa propre accusatrice ; une motivation sociale quand elle réagit au jugement commun.

Dans le premier cas de figure, la honte intervient à la prise de conscience du péché. Pour les saintes femmes rompues aux exercices de contrition, cette disposition est presque un *habitus*. L’état de componction est ordinaire chez Marie d’Oignies, et se traduit par le flot des larmes qui coule sur ses joues nuit et jour. Mais, de l’aveu même de son hagiographe, cette componction permanente donne à la confession un caractère presque incongru. Ainsi lorsque Marie se présente devant Jacques de Vitry pour se confesser, celui-ci ne manque pas d’abord de préciser qu’elle respecte bien les attendus émotionnels de la pénitence : elle éprouve *dolor, verecundia, rubor* et *contritio*⁴¹. Mais elle se livre à une véritable surenchère, hurlant comme une femme en couche en exécutant ainsi littéralement l’image qu’utilisent parfois les prédicateurs pour qualifier le processus d’aveu dans la confession. Surtout, cet *habitus* de componction fait que Marie n’a plus rien à confesser sinon des broutilles d’enfance, au point que son confesseur peine à garder son sérieux en l’écoutant. Par sa trivialité, la situation a quelque chose de comique. Elle est surtout révélatrice de l’appropriation par ces femmes de l’efficacité sacramentelle par l’émotion⁴². Si ces pénitentes n’ont plus rien ou presque à confesser, c’est parce qu’elles vivent constamment en état de confession. Elles sont des saintes confesseur(e)s d’un genre et d’un temps nouveaux, déversant leurs émotions pénitentielles (honte, douleur, contrition, affliction) en un flux continu qui manifeste leur état compassionnel envers le Christ humilié.

En outre, la honte peut être objectivée par le regard social même si, en l’occurrence, les stigmatisations de la sainte femme sont toujours injustifiées. Dès lors, la situation de honte sociale découle de la vertu individuelle qui peut isoler et conduire à un rejet par l’entourage. La sainte est soumise simultanément à deux injonctions qui

⁴¹ *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 19, 551D.

⁴² Sur l’amplification voire la réitération de l’efficacité sacramentelle par la puissance de l’émotion dans la mystique féminine, voir D. Boquet et P. Nagy, « L’efficacité religieuse de l’affectivité dans le *Liber (passus priores)* d’Angèle de Foligno », dans *Il Liber di Angela da Foligno : temi spirituali e mitici*, D. Alfonsi et M. Vedova éd., Spolète 2010, 171-201. Sur le pouvoir des larmes en particulier et la genèse de la proposition d’une efficacité sacramentelle des émotions, voir Nagy, « Religious Weeping as Ritual in the Medieval West », dans *Ritual in its Own Right*, D. Handelman, G. Lindquist éd., *Social Analysis*, 48/2 (2004), 119-37 et *Ead., Le Don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d’institution, V^e-XIII^e siècle*, Paris 2000.

peuvent s'opposer : d'une part les attendus ordinaires en matière de pudeur et de réserve féminines et d'autre part les exigences de la honte pénitentielle. Le cas le plus extrême est celui de Christine l'Admirable : sa famille et ses proches la pensent possédée, ce qui provoque chez eux une grande honte (*amici erubescentes non modice*) au point qu'ils la font enfermer⁴³. Il arrive aussi à la *mulier religiosa* d'assumer une honte injustifiée qui résulte d'une évaluation erronée de sa vertu par son entourage. Ainsi Lutgarde échappe de justesse à un rapt dans sa jeunesse. L'esclandre qu'elle provoque fait fuir le ravisseur mais attire la foule qui la dévisage. Elle éprouve alors une sorte de honte panique : ne sachant que faire, elle retire son voile et déclare qu'elle offre en pâture sa pudeur (*pudor*) comme le Christ dénudé fut humilié devant la foule⁴⁴. De même, lorsque Marie d'Oignies est vilipendée par un prêtre qui trouve qu'elle se lamente trop bruyamment dans son église, elle sort parce qu'elle accepte la norme commune qui veut qu'on fasse preuve de discrétion dans l'église. Jacques de Vitry écrit qu'elle fuit parce qu'elle était la pudeur même (*verecunda semper erat*)⁴⁵. Cette configuration se retrouve à plusieurs reprises et se clôt par la confusion de celui qui est à l'origine de la stigmatisation⁴⁶. La honte est alors conjointement un trouble et la condition de son effacement. En outre, on voit de nouveau que la *verecundia* n'est pas seulement l'émotion érigée en événement mais aussi l'état de vie de la sainte. Jacques de Vitry renforce ici l'identification entre l'état féminin de Marie, marqué par l'exigence de *pudicitia*, et son état spirituel de pénitente soumise à Dieu et prompte à la contrition.

Dans ces différents exemples, la honte est un indicateur d'un écart par rapport à une norme morale ou sociale. Ce faisant, elle actualise cette norme même : elle la rend objet d'une connaissance pour le sujet et la soumet à évaluation voire à négociation. Celui qui est exposé à la honte peut ainsi mesurer l'adéquation ou le rejet entre sa croyance et la norme sociale. C'est ainsi que Marie d'Oignies sortie de l'église se rebelle contre l'injustice de son expulsion et demande à Dieu de montrer au prêtre en quoi son comportement était en réalité conforme au régime de pudeur. En regard, celui qui fait honte peut se livrer à la même auto-évaluation et alors soit conforter sa croyance, soit la réviser : c'est ainsi que le prêtre qui a chassé Marie manifeste à son tour de la confusion après avoir éprouvé momentanément le don des larmes⁴⁷.

Dans ces différentes manifestations, la honte, qu'elle se présente sous la forme de la pudeur qui anticipe l'exposition au blâme ou de la confusion liée à la prise de conscience de la faute, possède une dimension cognitive et axiologique qui en fait une alliée de premier plan dans la lutte contre le péché et la définition des conditions anthropologiques de la sainteté.

Un dispositif anthropologique de la sainteté

⁴³ *Vita Christinae Mirabilis*, II, 17, 653E.

⁴⁴ *Vita Lutgardis Aquiriensis*, I, 7, 192D.

⁴⁵ *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 17, 551A.

⁴⁶ Voir par exemple *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 89, 567B-C.

⁴⁷ *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 17, 551B-C.

Signe des temps, les deux hagiographes s'appuient sur les vertus de la honte pour apporter une réponse à l'un des problèmes cruciaux de l'anthropologie morale scolastique, celui des mouvements premiers de la sensibilité. Cette question est abordée dans trois des quatre *vitae*⁴⁸. Le débat, qui remonte à l'Antiquité, concerne la *propatheia* comme première manifestation de la passion sous la forme d'une impulsion involontaire. Le questionnement porte sur la responsabilité individuelle : un préaffect non consenti inclinant vers le péché est-il déjà un péché ? Plusieurs solutions circulent au XII^e siècle mais s'impose progressivement celle de l'école de Laon et de Pierre Lombard pour qui le préaffect involontaire est déjà un péché⁴⁹. Par la faiblesse de sa nature, l'homme éprouvé par une tentation ne peut s'empêcher de ressentir un premier plaisir lié à l'idée seule de la satisfaction, quand bien même il n'y cède pas par volonté. La *delectatio* est ce plaisir par anticipation qui sert de repère pour la qualification du péché véniel, ainsi bordé par la responsabilité commune héritée du péché originel. On perçoit dès lors la transposition qui peut être faite de cette question savante d'anthropologie morale dans la littérature d'édification : le chrétien doit tendre vers cet horizon où il n'est plus que la proie du péché véniel de la *delectatio*. Une voie de perfection est donc possible qui rejette les solutions extrêmes risquant de conduire à un anéantissement du corps.

Or, c'est précisément le mouvement premier qui borne la sainteté des *mulieres religiosae*. Par leur vertu, ces femmes parviennent à être à l'abri du premier choc du désir. Pour Marie et Lutgarde, c'est en récompense de leur *verecundia* et d'un long travail d'ascèse. Pour Marguerite d'Ypres, qui est encore adolescente, c'est un don de Dieu. Dans tous les cas, la libération du mouvement premier s'exprime par une insensibilité au contact masculin. Pour Lutgarde, l'illustration est d'ailleurs assez spectaculaire. Alors qu'elle est prieure de Sainte-Catherine, l'abbé de Saint-Trond visite le couvent et tient à donner le baiser de paix à toutes les nonnes. Lutgarde s'insurge, refuse, mais les sœurs la maintiennent de force. Lutgarde est prise au piège, à la merci de ce que Thomas appelle « la mollesse de la délectation » (*delectationis mollitiem*)⁵⁰. Jésus vient alors à son secours en posant la « main de sa miséricorde » (*manum misericordiae*) sur sa bouche afin qu'elle ne ressente pas le mouvement premier. Au premier chef, cette scène, qui d'ailleurs n'a pas pu se passer à la date donnée par l'hagiographe, met au jour un conflit d'autorité entre la prieure et sa communauté⁵¹. Je laisse de côté cet aspect pour souligner que la mécanique même de l'intervention divine, nécessaire pour préserver la *puclitia* de Lutgarde, agit comme une récompense envers

⁴⁸ Voir *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 62, 561B-C et II, 75, 564B-C ; *Vita Lutgardis Aquiriensis*, I, 21, 194E-195B ; *Vita Christinae Mirabilis*, 6-7, 651F-652A.

⁴⁹ Sur cette question, voir O. Lottin, « Les mouvements premiers de l'appétit sensitif de Pierre Lombard à saint Thomas d'Aquin », dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. II : *Problèmes de morale*, 1^{ère} partie, Gembloux 1948, 493-589 ; R. Sorabji, *Emotions and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 17-155 ; S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004 et D. Boquet, « Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle », dans *Le Sujet des émotions*, 163-86.

⁵⁰ *Vita Lutgardis Aquiriensis*, I, 21, 195B.

⁵¹ L'abbé Christian de Stapel est censé visiter le couvent à son retour du concile de Latran IV, en 1215-1216, mais à cette date Lutgarde a quitté Sainte-Catherine depuis longtemps, en 1206. Voir J.-B. Lefèvre, « Sainte Lutgarde en son temps (1182-1246) », *Collectanea Cisterciensia*, 58 (1996), 304-5.

sa *verecundia*. On retrouve, transcrit au moyen des catégories de l'anthropologie scolastique mais appliqué d'une façon littérale, le principe selon lequel la pudeur est le premier bouclier de la vertu. En ce sens, la honte par anticipation de la pudeur apparaît comme la vertu efficace pour lutter contre le plaisir par anticipation de la délectation⁵², deux émotions qui sont elles-mêmes en lien étroit avec le péché originel : la *delectatio* comme séquelle, la *verecundia* comme premier outil d'une reconquête possible.

Marie d'Oignies semble avoir reçu également ce don de ne pas ressentir le mouvement premier. Cela se manifeste quand l'un de ses amis intimes – dont on peut penser qu'il s'agit de Jacques de Vitry lui-même – lui prend la main par affection et ne peut alors s'empêcher de ressentir le mouvement premier du désir⁵³. On est là dans une de ces situations où les normes communes de la pudeur sont perturbées par le régime aidonomique spécifique de la sainte femme. Celle-ci, protégée par sa vertu, ne ressent aucun désir mais, effet pervers de la vertu, elle ne ressent pas non plus la stimulation de la pudeur. Partant, c'est la vertu de l'homme qui se retrouve menacée. Dieu intervient alors pour mettre à niveau les sensibilités de la sainte et de l'ami. Il le fait avec une touchante délicatesse qui vise justement à ne pas humilier l'homme : Marie entend une voix céleste prononcer la phrase de Marie-Madeleine, « *Noli me tangere* », qu'elle répète tout en disant ne pas en comprendre le sens en la circonstance. L'homme quant à lui a parfaitement saisi le message et retire sa main. Michel Lauwers a bien mis en lumière les différentes exégèses du *noli me tangere* dans les sermons de Jacques de Vitry⁵⁴ ; il convient d'y ajouter ici cette interprétation plutôt triviale visant à préserver la pudeur féminine, et qui s'accorde parfaitement avec l'exégèse que Jacques donne dans un sermon de Pâques où au travers du *noli me tangere*, Jésus indique à Marie-Madeleine qu'il ne faut plus croire en lui selon la chair mais selon l'esprit⁵⁵.

Une corporéité transfigurée par l'émotion

Un autre enjeu anthropologique concerne l'incorporation de la honte qui se manifeste de deux façons : par les marqueurs qui la révèlent et par l'attitude corporelle qu'elle engendre. Sans surprise, la honte chez la sainte femme s'affiche par le rougissement, ou bien la pâleur du visage qui rappellent le lien étymologique de la vergogne avec la crainte (*vereor*). Lorsqu'elle désigne plutôt l'attitude de pudeur, la *verecundia* s'accompagne de restriction corporelle manifestée par le voilement du visage, le refus du contact, la simplicité du vêtement, la retenue dans les gestes et les paroles. La *verecundia* est une *continentia*. Mais l'émotion de honte est aussi une tendance à l'action, en l'occurrence la fuite, qui peut avoir, dans le contexte hagiographique, une application théologique inattendue. En effet, elle participe de l'avènement d'une nouvelle corporéité transfigurée par l'ascèse. Jacques de Vitry et

⁵² Sur la délectation comme plaisir nécessaire né de l'anticipation d'une jouissance, voir Baladier, *Érôs au Moyen Âge*, 63-112 et *passim*.

⁵³ *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 75, 564B-C.

⁵⁴ M. Lauwers, « *Noli me tangere*. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *Mélanges de l'École française de Rome : Moyen Âge*, 104 (1992), 209-68.

⁵⁵ Jacques de Vitry, *Sermones de tempore*, Anvers, 1575, 386 ; commenté par M. Lauwers, « *Noli me tangere* », 243.

Thomas de Cantimpré, dans leur volonté de lutter contre les hérésies, rappellent la nécessité d'avoir le souci du corps, de ne pas confondre ascèse et négation du corps. Ils le font en général en recommandant à leurs destinataires de ne pas s'appliquer les privations extrêmes que ces femmes exceptionnelles s'infligent⁵⁶ mais aussi en précisant qu'elles-mêmes conservent toujours dans leurs pratiques une forme de mesure⁵⁷. Il en va ainsi de Marie qui « asséchait son corps », dit Jacques, sans que cela n'entraîne aucun préjudice pour sa santé⁵⁸. Les différentes formes de honte vertueuse, et notamment celle qui relève de la pudeur, participent de ce processus d'évanescence du corps sans négation de la corporité⁵⁹, propre au jeu du caché-montré de la pudeur. L'exemple le plus saisissant se rencontre dans la *vita* de Christine l'Admirable dont le corps ressuscité évolue ensuite dans une sorte d'apesanteur, explicitement reliée par Thomas à son dégoût de la présence humaine : comme un stylite, elle se réfugie au sommet des tours d'église ou de château, ou dans les arbres. Or, Thomas rattache cette disposition à la subtilité (*subtilitas*) et à la légèreté (*levitas*) de son corps⁶⁰. La subtilité corporelle fait partie des dons du corps glorifié, avec l'impassibilité dont Christine est également dotée⁶¹. D'ailleurs, l'exégèse augustinienne du *noli me tangere* fait aussi référence au corps spirituel de la résurrection⁶². Ces renvois à la subtilité corporelle, qui sont chez les deux hagiographes la marque centrale du processus de spiritualisation sur terre, ne sont pas explicitement reliées à la *verecundia* ou l'*erubescencia* mais, dans la mesure où elles reprennent précisément les attitudes et comportements exprimés par la *verecundia* (une mise à l'écart de la société et un effacement du corps par crainte du péché induit par les sens), on peut dire que même si le mot n'est pas convoqué, l'un des « scénarios » (*scripts*)⁶³ les plus typiques de la honte admirable est présent.

La complexité et la richesse des usages sociaux et spirituels de la honte auxquelles ces documents donnent accès révèlent au premier chef une modélisation de l'expérience religieuse des pénitentes, codifiée par le genre hagiographique et les intentions spécifiques des deux auteurs, qui prolongent eux-mêmes la prescription de l'institution. Cette proposition délimite une aidonomie extrêmement construite et efficace sur le plan spirituel qui articule trois volets principaux : le premier correspond aux attendus de la décence qui englobent les obligations de pudeur et de réserve, particulièrement prescriptives pour les femmes, lesquelles sont combinées avec les vertus plus spécifiquement monastiques de l'*humilitas*, de la *gravitas* ou de la *discretio*.

⁵⁶ *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 62, 561C.

⁵⁷ Voir par exemple *Vita Mariae Oigniacensis*, II, 65, 562C.

⁵⁸ *Vita Mariae Oigniacensis*, I, 33, 554F.

⁵⁹ Voir en complément Boquet, « Des racines de l'émotion », 183-86.

⁶⁰ *Corpus ejus tantae subtilitatis, et levitatis erat, ut in arduis et sublimibus ambularet, et instar passeris in subtilissimis arborum ramusculis dependeret. Vita Christinae Mirabilis*, II, 15, 653D.

⁶¹ *Vita Christinae Mirabilis*, II, 18, 653F. Le rapprochement est fait par Barbara Newman, dans *Thomas of Cantimpré. The Collected Saints' Lives*, 136, n. 21.

⁶² Augustin, *Civitas Dei*, livre 22, ch. 12 ; voir le commentaire de C. Bynum, *The Resurrection of the Body in the Western Christianity, 200-1336*, New York 1995, 100.

⁶³ Sur cette notion appliquée à l'histoire des émotions, voir R. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005.

Le second volet relève de ce que nous pouvons appeler l'« émotif sacramentel »⁶⁴, à savoir les usages religieux de certaines émotions dans le but d'amplifier, de prolonger voire de doubler l'efficacité sacramentelle. Le troisième volet enfin renvoie à des manifestations d'impudences admirables sous la forme d'humiliations volontaires par imitation des opprobres subis par le Christ ou d'attitudes d'ivresse spirituelle.

En outre, s'il est évident que les récits hagiographiques doivent être évalués à l'aune de leurs règles et contexte d'élaboration, et de diffusion, ils ne sont pas pour autant des productions hors sol, mais sont bien enracinés dans le substrat des expériences, qu'ils reflètent et modèlent simultanément. La prise du vécu se fait d'autant plus sentir ici que l'on a affaire à une hagiographie du temps présent qui est aussi, concernant Marie d'Oignies et Lutgarde d'Aywières, une hagiographie de témoignage puisque les deux biographes étaient les confesseurs de ces femmes. De nombreux personnages contemporains apparaissent dans ces *vitae*, certaines de ces femmes entretiennent des relations entre elles⁶⁵. Il se tisse ainsi un réseau d'affinités spirituelles. On voit dès lors se dessiner l'une de ces « communautés émotionnelles » dont parle Barbara Rosenwein⁶⁶. La rencontre entre des expériences singulières et les cadres discursifs confirme la place centrale de la honte dans le projet pastoral et l'intériorisation des parcours spirituels. Elle aide aussi à saisir les enjeux de la question féminine, comment l'Église s'appuie sur les différentes expressions de la honte vertueuse, de la pudeur à la pénitence, pour proposer une voie originale aux semi-religieuses et la contrôler. En retour, et c'est ce qui me paraît le plus intéressant, on entrevoit la proposition féminine elle-même, comment ces femmes se glissent dans la formule, comment elles l'infléchissent aussi, en usant de l'efficacité émotionnelle, de la capacité de l'émotion à produire perfection et autorité religieuse.

⁶⁴ Le concept d'émotif (*emotive*) est forgé par William Reddy pour qualifier les énoncés affectifs qui infléchissent le réel en l'exprimant, voir *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001.

⁶⁵ Voir A.-L. Méril Bellini delle Stelle, « Lutgarde d'Aywières et son entourage. Rapports de genre dans les monastères féminins du XIII^e siècle d'après la *Vie de Lutgarde d'Aywières* », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 29 (2009), 225-42.

⁶⁶ B. H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006.