



HAL
open science

**Birgitta quasi beate Virginis sagitta. Le culte de la
Vierge Marie en Suède de sainte Brigitte à la Réforme
(1300-1530)**

Camille Bataille

► **To cite this version:**

Camille Bataille. Birgitta quasi beate Virginis sagitta. Le culte de la Vierge Marie en Suède de sainte Brigitte à la Réforme (1300-1530). Histoire. Université de Caen Normandie, 2016. Français. NNT : . tel-01713619

HAL Id: tel-01713619

<https://hal.science/tel-01713619>

Submitted on 20 Feb 2018

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.



Normandie Université

THESE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité Histoire

Préparée au sein de l'Université de Caen-Normandie

Birgitta quasi beate Virginis sagitta.
Le culte de la Vierge Marie en Suède de sainte Brigitte à la Réforme
(1300-1530)

Volume 1 : Étude

Présentée et soutenue par
Camille BATAILLE

Thèse soutenue publiquement le 23 mai 2016
devant le jury composé de

| | | |
|---------------------------------|---|--------------------|
| M. Stephan BORGEHAMMAR | Professeur de théologie pratique, Université de Lund, Suède | Rapporteur |
| Mme Véronique GAZEAU | Professeur d'histoire médiévale, Université de Caen-Normandie | Directeur de thèse |
| Mme Marielle LAMY | Maître de conférences en histoire médiévale, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV) | Examinateur |
| Mme Corinne PÉNEAU | Maître de conférences en histoire médiévale, Université de Paris-Est-Créteil | Examinateur |
| Mme Marie-Anne POLO DE BEAULIEU | Directrice de recherche au C.N.R.S. (UMR 8558) | Rapporteur |
| Mme Miri RUBIN | Professor of Medieval and Early Modern History, School of History, Queen Mary University of London, Royaume-Uni | Rapporteur |

Thèse dirigée par Véronique GAZEAU, CRAHAM

Remerciements

Je tiens tout d'abord à exprimer mes profonds et chaleureux remerciements à ma directrice de thèse, Mme Véronique Gazeau, pour sa bienveillance, son soutien constant et la confiance qu'elle m'a accordée depuis le début de mes études à l'université de Caen. Son cours sur la sainteté médiévale a suscité chez moi un intérêt durable pour l'histoire religieuse du Moyen Âge. Le séjour Erasmus – elle en était la responsable – en Finlande en maîtrise fut également déterminant dans mes choix de recherche.

Je voudrais exprimer également ma reconnaissance envers Mme Miri Rubin, Mme Marie Anne Polo de Beaulieu, Mme Marielle Lamy, Mme Corinne Péneau et M. Stephan Borgehammar qui me font aujourd'hui l'honneur d'être les membres du jury de cette thèse.

Ma gratitude se porte aussi tout particulièrement vers Mme Élisabeth Mornet, pour les précieux conseils qu'elle me donne depuis le Master 2 et pour m'avoir permis de rencontrer les historiens suédois.

Mes remerciements se portent également vers les institutions et les personnes sans lesquelles ce travail n'aurait pas été possible. Je pense naturellement à l'Université de Caen-Normandie, au CRAHAM et à son directeur, M. Pierre Bauduin, ainsi qu'à Mme Marcelle Denis, M. Jean-Claude Fossey et à M. Claude Lorren. J'exprime aussi ma gratitude envers le service du prêt entre bibliothèques de l'Université de Caen. Je ne peux manquer de remercier le Conseil régional de Basse-Normandie, qui a accepté de financer mon allocation de recherche pendant trois années, ce qui m'a donné la possibilité de travailler en Suède. D'autres institutions m'ont permis de travailler dans des conditions idéales. Mes remerciements vont ainsi à l'Université de Stockholm et tout particulièrement à M. Olle Ferm qui a bien voulu m'accueillir comme *gästdoktorand* (doctorant invité) au sein de l'Institut d'Histoire (*Historiska Institutionen*). Je remercie également Mme Mia Åkestam, Mme Gabriela Bjarne Larsson et M. Roger Andersson à l'Institut d'Histoire ; Mme Erika Kihlman, Mme Gunilla Iversen et M. Brian Møller Jensen à l'Institut des Lettres classiques et romanes (*Romanska och Klassiska Institutionen*) ainsi que toutes les personnes de l'Université de Stockholm qui m'ont fait l'honneur et l'amitié de discuter de mon travail. La troisième institution à m'avoir accordé sa confiance est l'École Française de Rome, où j'ai bénéficié par deux fois d'une bourse d'étude

et où les excellentes conditions de travail m'ont grandement facilité l'accès aux sources italiennes ou du Vatican. Je tiens à remercier en particulier M. Stéphane Gioanni de ses conseils lors de nos rencontres à Rome.

De nombreux fonds d'archives et des bibliothèques m'ont ouvert leurs portes. Mes remerciements les plus profonds vont à la Bibliothèque royale de Suède et notamment à Mme Anna Wolodarski, qui a bien voulu me transmettre une partie du futur catalogue des manuscrits médiévaux et m'orienter grâce à sa connaissance des fragments liturgiques. Je remercie également chaleureusement la Bibliothèque universitaire d'Uppsala, où Mme Caroline Chevalier et M. Hakan Hallberg m'ont aidé à m'approprier les fonds. Je voudrais remercier encore ardemment les Archives du Royaume de Suède et particulièrement M. Jan Brunius, ainsi que Mme Sara Riserg, Mme Ingela Hedström, M. Claes Gejrot et M. Peter Ståhl. J'ai reçu également de précieux conseils à l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de la part de M. Sébastien Barré, que je remercie. À l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, j'ai eu la chance de pouvoir suivre plusieurs séminaires, dont celui de M. Didier Lett que je souhaite remercier ici en particulier. J'exprime également ma gratitude envers le GAHOM, spécialement à Mme Aline Débert et à M. Pascal Collomb.

Sans les agréables et fructueuses rencontres des colloques et congrès internationaux, ce travail n'aurait certainement pas été le même. Je souhaite donc remercier particulièrement Mme Mia Münster-Svendsen, M. Bertil Nilsson, M. Nils Holger Petersen, M. Erik Niblaeus et M. Thomas K. Heebøll-Holm. Je voudrais encore exprimer ma reconnaissance envers Alf Härdelin (†), dont les conseils me furent précieux, ainsi qu'à tous ceux qui m'ont guidé et conseillé dans ce travail : Mme Birgitta Fritz, Mme Kirsi Salonen, Mme Elisabeth Göransson, M. Anders Fröjmark, M. Roman Hankeln, M. Johnny Hagberg et M. Jonas Carlquist.

Sans la bonté de Mme Mona Parent, qui a bien voulu me louer son appartement de Stockholm, je n'aurais pu séjourner aussi longtemps en Suède. Je tiens ici à la remercier pour son hospitalité. Je souhaite adresser enfin mes remerciements à mes amis, tout particulièrement à ceux rencontrés lors de mes séjours à l'École Française de Rome, pour les ardentes discussions à la place Navonne ou au Palais Farnèse. Merci enfin à mes parents, à mes sœurs et à Morgane, qui m'accompagnent avec patience depuis le premier jour de cette thèse et sans le soutien desquels cette thèse n'aurait pu voir le jour.

Abréviations

| | |
|----------------|---|
| AH | Clemens Blume et Guido M. Dreves (éd.), <i>Analecta Hymnica Medii Aevi</i> , 55 vol. + index, Leipzig, 1886-1922 (reimpr. Francfort 1961 ; index 1978) |
| CAO | René-Jean Hesbert (éd.), <i>Corpus Antiphonalium Officii</i> , 6 vol., Rome, 1963-1979, <i>Rerum ecclesiasticarum documenta</i> , Series maior « Fontes », n° 7-12 |
| CCSL | Corpus Christianorum Series Latina |
| CCCM | Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis |
| CCSA | Corpus Christianorum Series Apocryphorum |
| CO | Eugène Moeller, Jean-Marie Clément, Bertrand Coppieiers't Wallant (éd.), <i>Corpus orationum</i> , 12 vol., Turnhout, 1992-2003, CCSL, n° 160, 160A, 160B, 160C, 160D, 160E, 160F, 160G, 160H, 160I, 160J, 160K |
| CPL | Clavis Patrum Latinorum |
| DS | Diplomatarium Suecanum |
| <i>Extrav.</i> | Extrait du dernier livre des <i>Révélations</i> de Brigitte de Suède, les <i>Extravagantes</i> |
| KLNM | Kulturhistorisk Lexikon för Nordisk Medeltid |
| KVHAA | Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien |
| Liv., Rév. | Extrait des <i>Révélations</i> de Brigitte de Suède |
| MPO | <i>Medeltidens Pergaments Onslag</i> . Fragment de manuscrit médiéval |
| NTBB | Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen |

- PL Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologiae cursus completus... Series Latina*, 221 vol., 1844-1879
- Poncelet Albert Poncelet, « Index Miraculorum B. V. Mariae quae latine sunt conscripta », *Analecta Bollandiana*, n° 21, 1902, p. 242-360
- RS Brigitte de Suède, *Opera minora I. Regula salvatoris*, S. Eklund (éd.), Lund, 1975, SFSS, n° 2:VIII:1
- SA Brigitte de Suède, *Opera minora II. Sermo angelicus*, S. Eklund (éd.), Uppsala, 1972, SFSS, n° 2:VIII:2
- SBL *Svenskt Biografiskt Lexikon* (SBL) [Ressource électronique], Stockholm, (v. 2013), Disponible sur : <http://sok.riksarkivet.se/SBL/Start.aspx>
- SD Svenskt Diplomatarium
- SDHK *Svenskt Diplomatariums huvudkartotek* [Ressource électronique], Stockholm, (v. 2013), Disponible sur : <http://www.nad.riksarkivet.se/SDHK>
- SFSS Svenska Fornskriftsällskapet
- SLOD Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256). Édition et étude d'après le ms Rome, Sainte-Sabine XIV L1 Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum*, Paris, 2007
- SRD Jacobus Langebeck(éd.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, 9 vol., Copenhague, 1772-1878
- SRS Eric M. Fant & Clas Annerstedt (éd.), *Scriptores Rerum Svecicarum Medii Aevi*, 3 vol., Uppsala, 1818-1876
- SSSS Skara Stiftshistoriska Sällskapet

Introduction

Pourquoi cette thèse ?

Le titre de cette thèse présente la figure de la Vierge Marie dans une formule originale : « Brigitte, qui est presque la flèche de la sainte Vierge ». L'expression est tirée d'une leçon liturgique pour la fête de la Visitation (2 juillet) d'après le bréviaire imprimé en 1513 pour le diocèse de Västerås, en Suède. Le terme de « flèche » frappe aussitôt l'imagination en suggérant l'association intime de la Mère de Dieu et de la sainte suédoise réputée pour ses visions prophétiques, mais également la mission qui est dévolue à cette dernière. Cette thèse propose d'examiner les relations entre Brigitte de Suède et la Vierge et surtout les conséquences de ces liens particuliers sur le culte rendu à la Mère de Dieu dans la société médiévale suédoise. Nous examinons ces relations à partir du début du XIV^e siècle, période où les sources liturgiques deviennent plus nombreuses et qui voit la naissance de la prophétesse suédoise (1303). La Réforme (1527) constitue le *terminus ad quem* de ce travail. La période 1300-1530 couvre donc la vie de Brigitte de Suède, dont nous voulons montrer que la dévotion à la Vierge marque durablement le paysage religieux suédois. La période intègre ensuite les développements amenés par l'introduction de fêtes mariales nouvelles comme la Visitation à la fin du XIV^e siècle, puis la Compassion dans le courant du XV^e siècle et enfin la Présentation de la Vierge à l'aube du XVI^e siècle. Enfin, l'effort considérable d'uniformisation liturgique mené dans les diocèses suédois avec l'impression de livres liturgiques et la diffusion de pratiques comme le rosaire, dans les dernières décennies du XV^e siècle jusqu'à la Réforme, constitue le troisième temps fort de la vie spirituelle mariale suédoise auquel nous nous intéressons dans cette thèse.

Notre attachement à l'étude des évolutions de la spiritualité de la Scandinavie médiévale est né de recherches menées dans le cadre de nos études. Au cours de notre mémoire de Master 1, nous avons étudié deux fragments de bréviaires notés d'origine anglaise conservés à la Bibliothèque universitaire d'Helsinki¹. Cette étude a confirmé notre intérêt pour la Scandinavie médiévale comme pour le culte des saints. En Master 2, nous avons donc tenté une première approche du culte marial en Scandinavie². Nous avons procédé à un inventaire des sources mariales pour tous les pays nordiques. Cette enquête a permis de mettre en évidence

¹ Camille Bataille, *HUL Off. I et Brev. 107. Sur deux manuscrits liturgiques de la Bibliothèque de l'université d'Helsinki*, Caen, Mémoire de Master 1, dir. V. Gazeau, 2006.

² Camille Bataille, *Recherches sur le culte marial en Scandinavie (XI^e-XVI^e siècles)*, Caen, Mémoire de Master 2, dir. V. Gazeau, 2011.

l'homogénéité et la spécificité des sources mariales suédoises, comparativement aux autres pays nordiques.

Le contexte politique et social du culte marial suédois (XI^e-XVI^e siècle)

L'histoire de la Suède médiévale n'est pas, en France, un objet de recherche historique qui retient l'attention de beaucoup de chercheurs. En dépit de travaux spécialisés récents³, il n'existe pas de synthèse générale sur le sujet en langue française⁴. Aussi, un rappel d'histoire générale de la Suède avec un accent particulier sur les faits d'histoire ecclésiastique n'est-il pas superflu⁵. Le culte marial apparaît en Suède avec la christianisation. Avant le XIII^e siècle, l'Église cherche avant tout à s'implanter durablement. Le changement de religion n'est pas abrupt et ne touche pas directement tous les domaines de la vie des populations. La continuité d'utilisation des lieux de culte est particulièrement forte en Norvège et en Finlande, mais le phénomène a également lieu en Suède. L'uniformisation est progressive. La Suède a déjà des contacts avec les missions anglaises depuis les années 940 quand le roi Olof Skötkonung (vers 980-1021/1022) se convertit au tout début du XI^e siècle⁶. Il est vrai toutefois que les missions ne sont particulièrement effectives qu'à partir du début du X^e siècle. Entre 1060 et 1130, plusieurs rois sont chrétiens mais leur pouvoir est parfois discuté. « (...) jusqu'en 1250, les possibilités d'établir un culte communément accepté qui exprimerait l'unité du royaume étaient restreintes »⁷. Les premières relations avec le pape datent d'environ 1080. Vers 1120, on observe la première organisation diocésaine stable.

³ Corinne Péneau, *Le roi élu. Les pouvoirs politiques et leurs représentations en Suède du milieu du XIII^e siècle à la fin du XV^e siècle*, 3 vol., Paris, Université Paris IV-Sorbonne, Thèse de doctorat (Histoire médiévale) dir. Jacques Verger, 2002 ; Raphaëlle Schott, *Les conseillers au service de la reine Marguerite. Étude prosopographique des Riksråd nordiques (1375-1397)*, Paris, 2014.

⁴ Parmi les manuels récents, on peut citer Éric Schnakenbourg & Jean-Marie Maillefer, *La Scandinavie à l'époque moderne (fin XV^e-début XIX^e siècle)*, Paris, 2010, p. 7-25, qui contient un chapitre introductif intitulé « Le monde scandinave à la fin du Moyen Âge ». On trouvera également quelques pages concernant la Scandinavie dans Catherine Vincent, *Église et société en Occident, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, 2010 (2009), p. 294-297. Hormis ces manuels, il faut se tourner vers la synthèse qu'avait proposée au milieu du siècle dernier Lucien Musset, *Les peuples scandinaves au Moyen Âge*, Paris, 1951.

⁵ On trouvera une introduction générale complète dans Knut Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia*, vol. I : *Prehistory to 1520*, Cambridge, 2003.

⁶ Birgit Sawyer & Peter Sawyer, « Scandinavia enters Christian Europe », dans K. Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia*, op. cit., vol. 1, p. 147-159, spé. p. 153-154. Pour une liste des gouvernants de Suède après 1300, voir l'annexe 2 : *Liste des gouvernants de Suède*.

⁷ Thomas Lindkvist, « Kings and provinces in Sweden », dans Knut Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia*, op. cit., vol. 1, p. 229.

Alf Härdelin indique trois sources possibles pour l'apparition du culte marial en Suède : Anschaire de Corvey (801-865), les trois saints missionnaires Sigfrid, Eskil et David et les moines de Clairvaux⁸. Saint Anschaire (*Ansgarius*) est un élève de Paschase Radbert, dont la réputation de piété mariale est bien connue. La *Vita* d'Anschaire lui attribue une vision de la Vierge à l'âge de cinq ans⁹. Les missionnaires anglo-saxons sont aussi des Bénédictins. On leur concède des régions d'action différentes : saint Sigfrid évangélise le Värend (plus tard dans le diocèse de Växjö) et le Västergötland (diocèse de Skara). Pour saint Eskil, le Södermanland (diocèse de Strängnäs) et pour saint David, le Västmanland (diocèse de Västerås)¹⁰. Lors des réformes des monastères anglais, la *Regularis concordia* (973) propose une messe mariale le samedi et d'autres exercices de piété avec un sens marial¹¹. Ce mouvement de réforme a pour conséquence d'accroître la place de Marie dans le culte liturgique. Les missionnaires anglais actifs en Suède sont issus de ce contexte d'importante réforme liturgique. Enfin, les Cisterciens sont installés en Suède en 1143 par l'archevêque de Lund, Eskil († 1181, archevêque 1137-1177). Les moines venus de Clairvaux fondent les premiers monastères à Nydala et Alvastra, tous les deux dans l'évêché de Linköping¹². L'importance de la Vierge pour les Cisterciens n'est plus à démontrer. Comme traces de ces premiers développements du culte marial, nous avons conservé des pierres runiques, qui contiennent parfois l'expression « *Gud och Guds moder* » (« Dieu et la mère de Dieu »)¹³. La question des conditions de la conversion de la Finlande au christianisme a beaucoup été débattue. Par nationalisme, le rejet ou l'acceptation d'une christianisation venue de Suède a ainsi été au centre du débat. Il en est de même pour les moyens de cette conversion. Aujourd'hui, il est admis que la christianisation s'est faite par la force¹⁴, que certains individus en Finlande avaient déjà embrassé la religion chrétienne ou du moins avaient été en contact avec des chrétiens, comme en témoignent les pratiques d'inhumation¹⁵, ou certains mots¹⁶ et enfin qu'elle est bien le fait de l'action des Suédois. « Au

⁸ Alf Härdelin, « Guds Moders vägar till Sverige », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 17-38.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ *Ibid.*, p. 22-26.

¹¹ Sur la *Regularis Concordia*, voir Richard Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. A History*, Cambridge, 2009, p. 78.

¹² Alf Härdelin, « Guds Moders... », *op. cit.*, p. 26-30.

¹³ Sur les pierres runiques et la tonalité mariale de certaines d'entre elles, voir Carl F. Hallencreutz, « Jungfru Maria i nordisk missionstid », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige, op. cit.*, vol. 1, p. 65-76 et Henrik Williams, « Maria i Sverige på 1000-talet », dans *Ibid.*, p. 77-85.

¹⁴ Eljas Orrman, « Church and society », dans K. Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia, op. cit.*, vol. 1, p. 422.

¹⁵ *Ibid.*, p. 423.

¹⁶ Par exemple, *Raamattu* (« Bible »), qui viendrait de la *grammata* grecque via le russe.

milieu du XII^e siècle, la Finlande Propre¹⁷ était profondément influencée par le christianisme mais manquait d'organisation ecclésiastique »¹⁸. Les deuxième et troisième croisades (respectivement 1239 et 1293) forcent l'entrée de la Finlande dans la chrétienté latine.

Aux XII^e et XIII^e siècles, deux synodes importants ont lieu en Suède : celui de Linköping en 1153, convoqué par le légat anglais Nikolaus Breakspear (le futur pape Adrien IV, 1154-1159), et celui de Skänninge, présidé par le légat Guillaume de Sabine (ou « de Modène », vers 1184-1251) qui a lieu en 1248¹⁹. Pour le culte marial, c'est une période de consolidation, au même titre que pour les institutions religieuses en général. On a conservé peu de témoins liturgiques de cette période, mis à part quelques fragments de livres. L'accent marial n'a pas été particulièrement étudié dans cette documentation, mais il est possible de dire que les principales fêtes mariales étaient célébrées²⁰. Dans le calendrier daté de 1198 qui provient de l'église de Vallentuna (Uppland, diocèse d'Uppsala), la Nativité de la Vierge est indiquée²¹.

Au tout début du XIV^e siècle, la Suède dispose de structures de gouvernance stables. Le maillage diocésain et paroissial est en place, la conquête de la Finlande consolidée. La dynastie des Folkungar a renforcé son pouvoir sur l'ensemble du royaume. L'influence continentale est très présente. Le roi Magnus Ladulås (1275-1290) a été l'artisan principal de l'enracinement du modèle continental du *dominium* en Suède. Cependant, des troubles dynastiques ont cours de 1304 à 1332. L'aristocratie assure la régence pendant la minorité du roi Magnus Eriksson (1319-1343/1364). Par la suite, celui-ci poursuit l'entreprise de codification des lois suédoises entamée depuis les années 1220 par la rédaction de corpus de droit local très inspirés par le droit canon, propres à chaque région, en imposant deux codes de loi, l'un pour les villes (la *Magnus Erikssons Stadslag*) et l'autre à dispositions plus générales (la *Magnus Erikssons Landslag*). Ces codes remplacent les différents codes provinciaux au milieu du

¹⁷ *Egentliga Finland, Varsinais Suomi* : région située autour de la ville d'Åbo (Turku).

¹⁸ Eljas Orrman, « Church and society », *op. cit.*, p. 423.

¹⁹ Pour le concile de Linköping, nous n'avons aucune indication sur le contenu. Voir Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae*, Lund, 1841, p. 28. En revanche, nous avons la charte que Guillaume de Sabine a écrite à la fin du concile de Skänninge, qui résume les dispositions retenues. Il n'est pas fait mention de la Vierge Marie. Voir SDHK n°613.

²⁰ Un rapide sondage dans MPO pour la période « XI^e-XIII^e siècles » donne cinq fragments avec une fête mariale : trois missels (Fr 27167, Fr 27648, Fr 2427), un bréviaire (Fr 21988) et un antiphonaire (Fr 20427), ce qui est très peu.

²¹ Toni Schmid (éd.), *Liber ecclesiae Vallentunensis*, Stockholm, 1945, p. 91.

XIV^e siècle²². Beaucoup de ces codes comportaient des dispositions relatives aux choses ecclésiastiques, les *kyrkobalkar*. Cette organisation n'est pas reprise dans la *Magnus Erikssons Landslag* ; aussi les *kyrkobalkar* restent-ils une source importante du droit canon suédois jusqu'à la Réforme. Avec le temps, c'est le *kyrkobalk* de la Loi d'Uppland (*Upplandslagen*) qui devient prééminent²³. La plupart des livres de loi du XV^e siècle qui contiennent la *Magnus Erikssons Landslag* fournissent d'ailleurs aussi le *kyrkobalk* d'Uppland. La tenue régulière de conciles locaux ou provinciaux au tournant du XIII^e-XIV^e siècle indique la vitalité des structures ecclésiastiques²⁴. Toutefois, dans les deux premiers tiers du XIV^e siècle, on ne dispose que de notices sporadiques sur ces réunions. La correspondance active avec la Curie joue aussi dans d'autres domaines. À la suite des décrets des papes, on observe une activité conciliaire intensive dans les années 1370 qui se poursuit jusqu'au milieu du XV^e siècle²⁵. Des conciles importants ont lieu à Arboga, en 1412, 1417 et 1423, et à Söderköping en 1436 et en 1441. Ils correspondent aux conciles œcuméniques de Constance et de Bâle (1431-1439/1441). Le concile de Söderköping de 1441 est le dernier des grands conciles médiévaux suédois. Après 1441, l'archevêque Nils Ragvaldsson (Nicolaus Ragvaldi, 1438-1448) entreprend un inventaire des statuts de chaque diocèse pour toute la province d'Uppsala (le *Compendium statutorum Upsalensis provincie*). Ces 141 paragraphes codifient le droit canon suédois jusqu'à la fin du Moyen Âge.

Certaines transformations de la vie religieuse ont un impact fort sur le culte marial. Brigitte de Suède est bien entendu au cœur de ces transformations. La deuxième partie du XIV^e siècle voit au plan ecclésiastique une participation plus active des Suédois à la vie religieuse et l'implantation des legs brigittins. L'inauguration du monastère de Vadstena en 1384 consacre cette inflexion nouvelle. L'industrielle activité de propagande menée par les Brigittins se manifeste par les efforts menés en vue de la canonisation de Brigitte, mais également par une intense activité pastorale en directions de tous. Celle-ci se traduit par la production et la compilation de très nombreux sermons. En plus de l'Ordre du Saint-Sauveur, d'autres ordres religieux exercent une influence durable : ils nourrissent la vie religieuse de manière importante,

²² Traduction en suédois moderne dans Åke Holmbäck & Elias Wessén (éd.), *Magnus Erikssons Landslag i nusvensk tolkning*, Lund/Stockholm, 1962 ; Traduction partielle en latin dans Göran Bäärnhielm (éd.), *Magnus Erikssons landslag. Latinsk översättning (ca år 1500) av Ragvald Ingemundsson. Lib.V-XV*, Stockholm, 1980.

²³ Il existe une traduction en français de ce code : Ludovic Beauchet (éd.), *La loi d'Upland*, Paris, 1908.

²⁴ Bertil Nilsson, « Kyrkorättens utveckling », dans S.-E. Pernler (dir.), *Sveriges kyrkohistoria 2: Hög- och Senmedeltid*, Stockholm, 1999, p. 219.

²⁵ *Ibid.*, p. 220.

parfois jusqu'au monopole. En Finlande, un évêque indigène, Magnus, est consacré en 1291. Dès lors, le diocèse d'Åbo développe une identité liturgique propre. Vers 1330, l'évêque Bengt (1321-1338) décide de faire de l'ordinaire dominicain l'usage officiel du diocèse²⁶. C'est une situation rare mais pas exclusive. En Suède propre, l'influence de la liturgie dominicaine sur la liturgie est considérable²⁷. Le culte marial fournit également un bon exemple de cette influence. Il permet de montrer comment l'influence dominicaine marque les inflexions dogmatiques de la liturgie et, d'une manière plus générale, caractérise l'identité liturgique de la province d'Uppsala.

Au plan social, l'épidémie de peste de 1349-1350 a des conséquences redoutables dans tous les domaines. La population de la Suède et de la Finlande avant cette épidémie est estimée à environ 75000 fermes, soit 500-650 000 habitants²⁸. Après une rude secousse démographique, une nouvelle expansion est discernable à l'extrême fin du XV^e siècle. Vers 1560, une population de 600 000 habitants est atteinte à nouveau. Enfin, au plan politique, Magnus Eriksson se noie en 1374 : c'est la fin de la dynastie des Folkungar. En 1388, deux ans après la mort de Bo Jonsson Grip, sénéchal (*väpnare*) et personnage influent, la régente de Danemark Margareta Valdemarsdotter (1353-1412) saisit l'occasion pour devenir « dame et maîtresse » de Suède. L'Union des royaumes nordiques est prononcée en 1397 à Kalmar, au sud du diocèse de Linköping. À la mort de Margareta, l'union connaît une succession de crises²⁹. Entre 1434 et 1520, des querelles violentes pour et contre l'Union des royaumes scandinaves ont lieu. La révolte d'Engelbrekt Engelbrektsson (1434-1436), la régence de Karl Knutsson Bonde (1438-1440) en font partie, de même que les conflits des années 1450-1457. En 1448, Karl Knutsson est élu roi de Suède. Erik Axelsson Tott, le gendre de Karl Knutsson, rend à celui-ci la couronne en 1466 après d'âpres luttes³⁰. En 1471, à la bataille de Brunkeberg, Sten Sture l'Ancien (1470-1497, 1501-1503) vainc Christian I^{er} de Danemark (1448-1481). Sten Sture, régent, gouverne en paix jusqu'en 1495. En 1517, la lutte entre le régent Sten Sture le Jeune (1512-1520) et l'archevêque Gustav Trolle (1514-1517, 1518-1521) est rude. Pour reprendre le contrôle de la

²⁶ Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und entwicklung*, Helsinki, 1925, p. 184. Pour une liste des évêques suédois, se reporter à l'annexe 3 : *Liste des évêques de la province ecclésiastique d'Uppsala (1300-1530)*.

²⁷ Sur les ordres, diocèses et autres structures qui ont adopté la liturgie dominicaine, voir William R. Bonniwell, *A history of Dominican liturgy 1215-1245*, New York, 1945 (2^e éd.), p. 194-208.

²⁸ Jouko Vahtola, « Population and settlement », dans K. Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia*, *op. cit.*, p. 566.

²⁹ Éric Schnakenbourg & Jean-Marie Maillefer, *La Scandinavie à l'époque moderne*, *op. cit.*, p. 12.

³⁰ Lucien Musset, *Les peuples scandinaves au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 310.

Suède, Christian II (1513-1523) décide du « Bain de sang de Stockholm » (1520), une répression politique féroce destinée à décapiter l'opposition favorable à l'indépendance de la Suède. Il fait pendre 82 personnes dont les évêques de Skara et Strängnäs³¹. Gustav Vasa (1523-1560), dont le père a été une des victimes du Bain de sang de Stockholm, prend la tête d'une révolte en Dalécarlie³². Il est élu roi de Suède en 1523 ; sous son règne la Suède devient Réformée.

Ecclesia Suecica

Cette thèse concerne plus exactement l'espace de la province ecclésiastique d'Uppsala³³. La naissance d'une Église suédoise séparée de la métropole danoise de Lund date de 1164³⁴. Uppsala devient la métropole d'une province qui au début du XIV^e siècle compte sept diocèses³⁵. Kirsi Salonen a donné une description introductive très claire sur les diocèses suédois ; nous reprenons ici l'essentiel de ses descriptions³⁶. Le plus ancien territoire à disposer d'une organisation ecclésiastique est le diocèse de Skara, qui couvre la partie occidentale de la Suède avec ses grands lacs (le Vänern, et une partie du Vättern). Ce diocèse se confond avec les provinces de Västergötland, de Dalsland et de Värmland³⁷. La ville de Skara est la seule grande ville du diocèse. On y trouve la cathédrale dédiée à la Vierge, qui compte 21 prébendes à la fin du Moyen Âge³⁸. Il y a également trois autres églises ainsi que deux couvents, franciscain et dominicain. Lödöse et Nya Lödöse (fondée en 1473) sont les deux autres villes notables dans le diocèse. À la veille de la Réforme (1527), le diocèse de Skara compte 630 paroisses mais beaucoup n'ont pas matériellement les moyens d'entretenir leur propre prêtre. Bien que très étendu, ce n'est pas le plus important en superficie.

Le plus large est le diocèse d'Uppsala. C'est également l'un des plus vastes de toute la chrétienté. Il inclut un espace allant de Stockholm, en Suède centrale, au Norrland, en incluant le Jämtland qui était alors une partie de la Norvège et la Laponie avec des territoires qui

³¹ *Ibid.*, p. 317-318.

³² Éric Schnakenbourg & Jean-Marie Maillefer, *La Scandinavie à l'époque moderne*, op. cit., p. 28.

³³ Se reporter à l'annexe 4 : *Carte générale de la Scandinavie*.

³⁴ Knut Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia*, op. cit., p. 430-431.

³⁵ Se reporter à l'annexe 5 : *Institutions religieuses de la province d'Uppsala, XV^e siècle*.

³⁶ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace in the Late Middle Ages. The example of the province of Uppsala 1448-1527*, Helsinki, 2001, p. 222-236. Cette description doit aussi beaucoup à Yngve Brilioth, *Svenska kyrkans historia*, vol. 2: *Den senare medeltiden 1274-1521*, Uppsala, 1941, p. 551-626.

³⁷ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace*, op. cit., p. 227.

³⁸ Yngve Brilioth, *Svenska kyrkans historia*, op. cit., p. 580.

appartiennent aujourd'hui à la Finlande. La cathédrale d'Uppsala avait 19 ou 20 chanoines, plus 30 vicaires avec des prébendes³⁹. La ville compte plusieurs églises et un couvent franciscain, ainsi que l'université à partir de 1477. À la fin du Moyen Âge, le diocèse d'Uppsala compte 318 paroisses⁴⁰. Ce n'est pas la ville d'Uppsala qui est la plus peuplée, mais celle de Stockholm. On y trouve *Storkyrkan* la « Grande église », qui n'est pas encore une cathédrale. La « Grande église » compte 30 prébendes. Stockholm abrite également un couvent franciscain et un couvent dominicain, fondés en 1270 et 1340⁴¹.

Le diocèse de Linköping est celui qui a fait l'objet du plus grand nombre de travaux historiques, en partie grâce à la figure de sainte Brigitte qui y a fondé le monastère de Vadstena en 1366⁴². La ville de Linköping est située dans la partie sud-est du Götaland, et le diocèse couvre les provinces d'Östergötland, de vastes parties du Småland, ainsi que l'île de Gotland et celle d'Öland, plus la côte sud-est du Götaland. Il faut noter une particularité : bien que dépendante de l'évêque que Linköping, l'île de Gotland est au Moyen Âge sous influence danoise. La population est inégalement répartie dans le diocèse. Elle est surtout concentrée au centre de l'Östergötland. Au terme de notre période, le diocèse rassemble 500 paroisses et 50 chapelles⁴³. Le chapitre de Linköping est important pour les standards nordiques : il compte 18 chanoines et plusieurs prébendes. D'autres églises complètent le tissu spirituel de la ville de Linköping, qui compte également un couvent franciscain depuis 1287. Visby, la plus grosse ville de Gotland, est l'un des plus importants centres économiques de la Baltique. C'est également un centre ecclésiastique majeur totalisant dix églises, dont une pour les franciscains et une pour les dominicains. Au sud-est du diocèse, Kalmar est une autre ville importante. Elle dispose d'une grosse église, de deux maisons dominicaines (fondées en 1243 et 1299), une pour les hommes et une pour les femmes. Les autres centres importants du diocèse sont Jönköping, Söderköping et Vadstena. Il y a enfin des centres de moindre importance, comme Norrköping ou Skänninge⁴⁴.

³⁹ Sur l'organisation du chapitre d'Uppsala, voir Göran Dahlbäck, *Uppsala domkyrkas godsinnhav. Med särskild hänsyn till perioden 1344-1527*, Stockholm, 1977, spé. chap. 7 et 8.

⁴⁰ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace*, op. cit., p. 222.

⁴¹ *Ibid.*, p. 223.

⁴² Une synthèse sur l'histoire ecclésiastique du diocèse de Linköping existe, ce qui n'est pas le cas des autres diocèses suédois : Herman Schück, *Ecclesia Lincopensis. Studier om Linköpingskyrkan under medeltiden och Gustav Vasa*, Stockholm, 1959.

⁴³ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace*, op. cit., p. 224.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 225.

Le quatrième diocèse composant la province d'Uppsala est Strängnäs⁴⁵. Il couvre les provinces de Södermanland et de Närke, pour un total de 145 paroisses. C'est un diocèse assez riche. Le chapitre de la cathédrale de Strängnäs compte trois prélats et dix chanoines. On peut noter que l'évêque de Strängnäs est à partir des années 1470 le chancelier d'État. La cathédrale sert aussi d'église paroissiale et la ville compte deux chapelles et un couvent dominicain (1268)⁴⁶. Dans le diocèse, Nyköping, ville commerciale, a deux églises et un couvent franciscain (XIII^e siècle). Une autre ville importante se situe dans la partie occidentale du diocèse (la province de Närke) : Örebro. La ville de Tälje (aujourd'hui Södertälje) a été un centre ecclésiastique important ; plusieurs synodes provinciaux s'y sont tenus aux XIII^e-XIV^e siècles. Eskilstuna est connue pour la tombe de saint Eskil qui est un site de pèlerinage. C'est dans le diocèse de Strängnäs qu'on trouve la seule maison suédoise de Saint-Jean-de-Jérusalem (à Eskilstuna), la seule de Carmes (Vårfruklostret à Örebro) et la seule de Chartreux (Mariefred à Gripsholm).

Västerås est le cinquième diocèse de la province. Son territoire s'étend au nord-ouest de la Suède, avec les provinces de Dalarna et de Västmanland⁴⁷. Une grande partie de la partie occidentale du diocèse était couverte de forêts, non habitées. Västerås totalise 80 paroisses, mais seule la zone autour de Västerås même, au sud-est du diocèse, est la plus densément peuplée. Le chapitre compte quatre prélats et douze ou treize chanoines, et on connaît 47 prébendes⁴⁸. À part Arboga, il n'y a pas d'autre grande ville. À Västerås même, on trouve deux églises paroissiales, un couvent dominicain (1244) et un château. La ville est bien connue pour la Diète de 1527, moment essentiel de la Réforme suédoise. Arboga compte un couvent franciscain.

Le dernier diocèse de la partie continentale de la Suède est Växjö⁴⁹. Son territoire couvre la région du Götaland autour de Växjö, appelée Varend. Ce diocèse a 62 paroisses. Sa cathédrale compte trois dignitaires et on lui connaît onze prébendes. Une seule maison religieuse existe à Växjö : un couvent franciscain (fondé au XV^e siècle). L'influence des évêques est très limitée, même sur leur propre territoire. En effet, entouré par diocèse de Linköping sur trois côtés, et au

⁴⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁶ Sur la cathédrale de Strängnäs, voir Erik Bohrn, Sigurd Curman & Armin Tuulse (éd.), *Strängnäs domkyrka. Medeltidens byggnadshistoria*, vol. 1:1-2 *Text*, Uppsala, 1982, Sveriges Kyrkor, Södermanland.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁸ Toni Schmid, « Drag ur medeltidens fromhetsliv », dans *Västerås stift i ord och bild*, Stockholm, 1951, p. 43-70.

⁴⁹ Erik Bohrn, Sigurd Curman & Armin Tuulse (éd.), *Strängnäs domkyrka*, *op. cit.*, p. 235.

sud par le diocèse de Lund, le diocèse de Växjö est en position de frontière entre la Suède et le Danemark. Le Värend souffre beaucoup pendant les guerres entre ces deux pays. À cause de cette position, les évêques ne peuvent pas prendre de décisions fortes quant à l'une ou l'autre des parties en conflit.

Enfin, le dernier diocèse à faire partie de la province ecclésiastique d'Uppsala est le diocèse d'Åbo (en finnois, Turku)⁵⁰. Beaucoup moins étendu que la Finlande actuelle, le diocèse ne compte pas la Laponie qui dépend en théorie du diocèse d'Uppsala. Les régions des fleuves Kemi et Tornio étaient situées hors des limites du diocèse. À l'est, le diocèse est dépendant d'une frontière entre la Suède et Novgorod qui n'est pas clairement définie. À la fin du Moyen Âge, cette frontière correspond plus ou moins à celle de la Finlande actuelle. 125 paroisses sont concentrées dans les îles Åland, la Finlande Propre (Egentliga Finland, Varsinais-Suomi), le Nyland (Uusimaa), le Tavastland (Häme) et Satakunda (Satakunta). Le chapitre d'Åbo compte douze membres, deux dignitaires (*prelates*) et dix chanoines jusqu'en 1494, puis quatre dignitaires et huit chanoines⁵¹. Au Moyen Âge, la Finlande compte peu de villes. C'est Viborg (aujourd'hui en Russie) qui est la deuxième ville après Åbo. Le diocèse comptabilise six monastères, dont deux couvents dominicains (1249 et 1392), un couvent franciscain (1449) et un couvent brigittin (1438).

Brigitte de Suède

Brigitte de Suède (1303-1373) est la figure majeure de notre étude. L'influence prodigieuse qu'elle a exercée sur la vie religieuse suédoise la rend incontournable. Brigitte entretient avec la Vierge Marie des rapports riches et complexes. Brigitte, ou Birgitta Birgersdotter, est la fille d'un membre de la haute aristocratie, Birger Persson († 1327), qui officie comme *lagman*⁵². Elle est née très probablement en 1303, en Uppland, dans le diocèse d'Uppsala. Elle meurt 70 ans plus tard, à Rome, après avoir voyagé jusqu'en Terre sainte et avoir fondé un ordre religieux, l'Ordre du Saint-Sauveur. Sa famille compte des évêques et gravite autour du roi de

⁵⁰ *Ibid.*, p. 231. Dans la suite de cette étude, c'est l'orthographe suédoise qui sera retenue, par simple souci de cohérence textuelle.

⁵¹ Sur les dignitaires des chapitres cathédraux suédois, voir Élisabeth Mornet, « Les dignitaires des chapitres cathédraux suédois à la fin du Moyen Âge », dans *Le clerc séculier au Moyen Âge, XXII^e congrès de la SHMESP (Amiens, juin 1991)*, Paris, 1993, p. 203-214.

⁵² *Lagman* : « homme de loi ». Corinne Péneau le définit comme le « représentant de la province chargé des fonctions judiciaires et parfois législatives. (...) à partir du XIV^e siècle, il est nommé par le roi » ; voir Corinne Péneau, *Erikskrönika. Chronique d'Erik. Première chronique rimée suédoise (première moitié du XIV^e siècle)*, Paris, 2005, p. 240.

Suède. On connaît sa vie essentiellement grâce à son procès de canonisation, à quelques-unes des *Révélations* qui lui sont adressées ou qui concernent sa famille et enfin grâce aux efforts déployés par les Brigittins, l'ordre qu'elle a fondé, pour lui assurer une postérité hors du commun. Les actes du procès de canonisation sont compilés sous les pontificats de Grégoire XI (1370-1378) et d'Urbain VI (1378-1389). Ils comprennent la version la plus longue de la *vita* de Brigitte, œuvre de l'un des confesseurs de Brigitte, l'évêque de Jaén Alfonso Pecha (1327-1389)⁵³. Une autre version, plus courte, est conservée dans un manuscrit de la Bibliothèque universitaire d'Uppsala⁵⁴. La version courte est la plus ancienne⁵⁵. D'autres versions de la vie de Brigitte sont également présentes dans les deux offices composés pour elle⁵⁶. Ce sont donc surtout des documents apologétiques qui nous renseignent sur la vie de la sainte suédoise. Les études sur sa vie ou ses œuvres ont longtemps été produites dans un but de louange⁵⁷. Il faut attendre, à quelques exceptions près, les années 1950-1960 et les premières éditions critiques des œuvres de Brigitte pour qu'une histoire plus objective de Brigitte de Suède se mette en place. Aujourd'hui, après l'explosion éditoriale de 2003 lors du 700^e anniversaire de la mort de Brigitte, les productions d'historiens sont toujours très soutenues⁵⁸.

Brigitte, en tant que membre de la haute aristocratie, connaît le parcours d'une fille de grand noble : en 1316 (à 13 ans, donc), on la marie au *lagman* Ulf Gudmarsson (1297/1298-1344). Le couple a 8 enfants pendant les 28 ans de vie en commun. En 1335, Brigitte devient la *magistra* de Blanche de Namur (vers 1320-1335), la jeune épouse du roi Magnus Eriksson (1319-1363). En 1338, l'un des fils de Brigitte et d'Ulf, Gunnar, meurt. Brigitte se rend alors en pèlerinage à Nidaros (Trondheim, en Norvège) et, à cette occasion,

⁵³ Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizacionis Beate Birgittæ*, Uppsala, 1924-1931. Cette version longue est traduite en anglais : Marguerite Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden. Life and selected revelations*, New York, 1990, p. 69 et suiv. Sur Alphonse de Jaén, voir Arne Jönsson, *Alfonso of Jaén. His life and works with critical editions of the Epistola Solitarii, the Informaciones and the Epistola Serui Christi*, Lund, 1989 ; *Ibid.*, « Alfonso av Jaen », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 128-141.

⁵⁴ Uppsala, UB C 15, fol. 70-84.

⁵⁵ Sur les différentes *vitæ* de Brigitte, voir Sara Ekvall, *Vår äldsta Birgittavita och dennas viktigaste varianter*, Stockholm, 1965.

⁵⁶ Sur les offices composés pour la fête de Brigitte, voir Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson biskop av Linköping. En litteratur- och kyrkohistorisk studie*, Lund, 1971, p. 77-110 et Stephan Borgehammar, « Birgittabilden i liturgin », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 299-310.

⁵⁷ Voir par exemple Comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède. Sa vie, ses révélations et son œuvre*, Paris, 1892 ou Aron Andersson, *Guds moder och den heliga Birgitta. En anthologi*, Vadstena, 1978.

⁵⁸ Pour un panorama des études produites au moment de cet anniversaire, voir Birgitta Fritz, « Birgittas liv och gärning i aktuell jubileumlitteratur », *Scandia*, n° 69:2, 2003, p. 265-276.

reçoit une vision divine⁵⁹. En 1341, Ulf et Brigitte vont tous les deux faire un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Ils passent par Cîteaux. Cela a sans doute influencé Ulf, qui décide une fois de retour en Suède d'entrer en religion dans le monastère cistercien d'Alvastra (diocèse de Linköping), l'un des plus importants établissements cisterciens suédois. En 1344, Ulf meurt avant d'avoir terminé son noviciat. Brigitte, elle, vit alors dans une petite maison à côté du monastère. Elle y réside pendant deux ou trois ans. À cette époque, elle a régulièrement des visions⁶⁰.

Ces visions sont mises par écrit par son confesseur, Mathias de Linköping (vers 1300-vers 1350)⁶¹, un théologien de premier plan ; il a étudié à Paris, où il obtient le diplôme de docteur en théologie en 1343 ou 1344⁶². Pour cette raison, on le désigne souvent par le titre de maître (*magister*). Mathias est également chanoine de Linköping, raison pour laquelle on le désigne aussi d'après cette ville. Mathias a laissé des écrits originaux, parmi lesquels deux manuels pour les prêtres de paroisse. Le premier, l'*Homo conditus*, est en réalité un large exposé de catéchisme centré sur la condition de l'homme déchu et le Salut proposé par Dieu⁶³. L'ouvrage propose également une série de sermons-types pour les dimanches et les fêtes. L'autre manuel est une collection de sermons inspirés de la prédication des Mendiants en France, *Copia exemplorum*⁶⁴. Mathias a aussi laissé, entre autres ouvrages, une réflexion sur l'Apocalypse, l'*Expositio super Apocalypsim*⁶⁵. La pensée et les lectures de Mathias ont profondément marqué Brigitte. Par exemple, Mathias a transmis à Brigitte ses connaissances sur l'abbé cistercien Joachim de Flore († 1202). Les prophéties de celui-ci sur un nouvel âge imminent ont, semble-t-il, beaucoup influencé Brigitte⁶⁶. L'influence de la pensée cistercienne ainsi que celle des écoles parisiennes ont donc dû jouer un rôle dans l'appropriation de la figure de la Vierge par Brigitte.

⁵⁹ Dans cette vision, saint Denis apparaît à Brigitte et lui ordonne de transmettre la parole divine en France. Voir *Extrav.*, Rév. 92 ; Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus, op. cit.*, p. 80, et leur commentaire succinct par Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, Woodbridge, 2001, p. 15-16.

⁶⁰ Hjalmar Sundén, « Den heliga Birgitta och hennes biktfar magister Mathias », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, Stockholm, n° 73, 1973, p. 15-39.

⁶¹ *Ibid.* Sur Mathias de Linköping, voir Bengt Strömberg, *Magister Mathias och fransk mendikantpredikan*, Stockholm, 1944, *passim*.

⁶² Bernardin de Sienne († 1444) et Nicolas de Cuse († 1464) ont été influencés par ses écrits. Voir Anders Piltz, *Prolegomena till en textkritisk edition av magister Mathias' Homo Conditus*, Uppsala, 1974.

⁶³ Mathias de Linköping, *Homo Conditus*, A. Piltz (éd.), Lund, 1984.

⁶⁴ Mathias de Linköping, *Copia exemplorum*, L. Wåhlin & M. Andersson-Schmitt (éd.), Uppsala, 1990.

⁶⁵ Mathias de Linköping, *Expositio super Apocalypsim*, A.-M. Billing-Ottosson (éd.), Uppsala, 2003.

⁶⁶ Voir par exemple la révélation n° 80 des *Extravagantes*.

Les débuts de Brigitte comme prophétesse sont très liés à Mathias. En effet, les premières révélations de Brigitte ont été annoncées par Mathias comme étant les siennes : le confesseur de Brigitte craignait qu'on mette en doute les visions de sa protégée. La question de la légitimité des *Révélation*s est très présente et ce, dès le début du processus visionnaire. Avant 1346, une commission ecclésiastique a cherché à vérifier que c'était bien le Saint-Esprit qui inspirait Brigitte⁶⁷. Malgré l'avis positif de la commission, le pape conseille au roi Magnus Eriksson, jusqu'ici plutôt bienveillant à l'égard de Brigitte, de s'en méfier. À l'été 1347, au retour d'une ambassade à Avignon, le roi change d'attitude, ne veut plus soutenir Brigitte ou son projet d'abbaye, ni écouter ses conseils. Par conséquent, d'après le récit des actes du procès de canonisation de Brigitte, Mathias refuse de continuer d'être le confesseur de Brigitte.

Le Christ, qui en 1347 apparaît désormais fréquemment à Brigitte, lui donne l'ordre de quitter le monastère d'Alvastra pour se rendre en pèlerinage à Rome puis, après de longues années, en Terre sainte⁶⁸. Avant de quitter la Suède aux alentours de 1349, Brigitte a obtenu auprès du roi des biens fonciers pour y fonder un monastère à Vadstena. La prophétesse ne voit pas l'achèvement de son projet, car l'inauguration du monastère de Vadstena n'a lieu qu'en 1384. Brigitte se rend à Rome pour le Jubilé de 1350, s'y installe puis voyage à Naples (1365-1367), en Terre sainte (1372-1373) avant de revenir à Rome où elle meurt en 1373. La jeune fille de Brigitte, Catherine, son confesseur du moment, Petrus Olavi (Peter Olofsson, † 1378) et son ami Petrus Olavi (Peter Olofsson, vers 1307-1390) l'accompagnent à Rome. Le fait que ces deux hommes portent le même nom est une pure coïncidence. Pour les distinguer, on appelle le premier Magister Petrus Olavi de Skänninge et le second Petrus Olavi d'Alvastra ou « Prior Petrus », car il en a été le prieur⁶⁹. À Rome, un autre confesseur la rejoint : Alphonse Pecha (vers 1327-1389), ancien évêque de Jaén. La fille de Brigitte, Catherine, occupe une place importante dans la propagation des idées de sa mère, car elle est désignée après la mort de cette dernière comme la première abbesse du monastère de Vadstena. Catherine de Suède ou Catherine de Vadstena († 1381) est connue par la *vita* rédigée par son confesseur, Ulf

⁶⁷ Hjalmar Sundén, « Den heliga Birgitta och hennes biktfar... », *op. cit.*, p. 20.

⁶⁸ *Extrav.*, Rév. 8.

⁶⁹ Sur les deux Petrus Olavi, voir les notices respectives du SBL : Hans Aili, « Petrus Olavi », *SBL*, vol. 29, 1995-1997, p. 221 et suiv. pour Petrus de Skänninge, et Hans Aili, « Petrus Olavi », *SBL*, vol. 29, 1995-1997, p. 224 et suiv. pour Prior Petrus. Sur Petrus Olavi de Skänninge, se reporter aussi à Tryggve Lundén, *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skänninge Officium parvum beate Marie Virginis*, Lund, 1976, vol. 1, p. XI-XXX.

Birgersson⁷⁰. Elle accompagne sa mère à Rome en 1350 et reste à ses côtés jusqu'à sa mort en 1373. La fille de Brigitte est béatifiée par le pape en 1482 et l'Ordre du Saint-Sauveur obtient la permission de célébrer son culte en 1488.

Brigitte a eu très tôt des visions si l'on en croit son procès de canonisation. Enfant, elle aurait vu la Vierge Marie qui lui aurait posé une couronne sur la tête⁷¹. Mais c'est surtout après la mort de son mari en 1344, dans sa retraite d'Alvastra, qu'elle commence à avoir des visions régulières. Ces visions ont lieu toujours de la même façon : le Christ ou la Vierge, quelque fois un saint, s'adressent à Brigitte et parfois conversent avec elle. Ils l'appellent l'Épouse (*sponsa*). Elle est en effet l'épouse du Christ, comme certaines révélations précoces le lui révèlent. Elle est aussi appelée parfois le canal (*canale*) du Saint Esprit. L'essentiel des *Révélation*s est construit sur le même modèle. Le personnage qui s'adresse à Brigitte, essentiellement le Christ ou la Vierge, est introduit par la formule « Le Christ dit à l'épouse » (*Christus loquitur sponse*)⁷², « Marie parlait » (*Maria loquebatur*)⁷³, « La Mère de Dieu parle à l'épouse, disant » (*Mater Dei loquitur ad sponsam dicens*)⁷⁴. Ces formules sont extrêmement courantes. On notera également l'importance de la parole dans le processus de transmission.

Bernard de Clairvaux, dans un sermon célèbre sur la Nativité désigné plus tard comme le sermon « *De aquaeductu* », compare Marie à un aqueduc qui amène le Christ, comme si elle était un canal qui amène l'eau de la vie depuis les cieux jusqu'aux hommes⁷⁵. De façon similaire, les *Révélation*s, à travers Brigitte, conduisent la miséricorde de Dieu aux hommes. La similitude de fonction entre la Vierge et Brigitte apparaît ici de façon manifeste. Généralement, les personnes divines ou les saints n'apparaissent pas : Brigitte entend simplement des voix. Elle répète ce qu'elle entend, dans sa langue maternelle, le suédois. Son confesseur lui sert de secrétaire et couche par écrit en latin ce que Brigitte énonce comme étant les mots de Dieu ou de la Vierge. Brigitte vérifie ensuite la conformité du texte latin avec ce qu'elle dit avoir entendu, bien que, selon les actes de son procès de canonisation, elle n'ait

⁷⁰ Sur Catherine de Suède, voir Tryggve Lundén (éd.), *Vita Katherine. Facsimile tryck av Bartholomeus Ghotans i Stockholm 1487 tryckta bok*, Uppsala, 1981 ; Birgitta Fritz & Lars Elfving (éd.), *Den stora kyrkofesten för Sankta Katarina i Vadstena år 1489. Samtida texte med översättning och kommentar*, Stockholm, 2004.

⁷¹ Dans le résumé des miracles de sa vie établi lors du procès de canonisation, il s'agit du cinquième miracle. Voir Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus, op. cit.*, p. 576.

⁷² Par exemple, Liv. IV, Rév. 4.

⁷³ Par exemple, Liv. II, Rév. 3.

⁷⁴ Par exemple, Liv. VIII, Rév. 39.

⁷⁵ Jean Leclercq, Henri Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, Rome, 1968, vol. 5, p. 228-287.

appris le latin qu'assez tard. Les *Révélations célestes* sont donc un ensemble de visions, de prophéties, qui sont aussi des prises de positions politiques ou des exhortations morales, qui sont « dictées » à Brigitte le plus souvent par le Christ ou la Vierge. Brigitte a des visions jusqu'à sa mort en 1373⁷⁶. Les écrits de Brigitte sont d'une orthodoxie doctrinale extrêmement pointilleuse. Les secrétaires de Brigitte ont pris grand soin de ne pas faire passer Brigitte pour une hérétique et contrairement à ce qui est affirmé dans les actes du procès de canonisation, ces rédacteurs ont bien transformé les textes pour les rendre acceptables au plan doctrinal.

En plus des *Révélations* proprement dites, Brigitte a entendu trois autres séries de révélations divines. La première série consiste en une règle pour le monastère qu'elle doit fonder, la *Regula Salvatoris*⁷⁷. Le souhait de Brigitte de fonder une maison religieuse la conduit à créer un nouvel ordre : l'Ordre du Saint-Sauveur. La deuxième série de révélations est constituée d'un ensemble de lectures, une pour chaque jour de la semaine. Ces lectures sont des louanges à la Vierge. Elles racontent l'insertion de celle-ci dans l'histoire du Salut. On les désigne comme la « Parole angélique » (*Sermo Angelicus*), car elles auraient été reçues par Brigitte de la part d'un ange⁷⁸. La troisième série d'interventions surnaturelles est constituée de quatre prières, deux au Christ souffrant et deux à la Vierge, qui souffre avec le Christ. On les désigne simplement par le titre de *Quatuor Oraciones*⁷⁹. Tous ces textes sont connus et exploités à la fin du Moyen Âge. Leur diffusion se fait essentiellement par le biais des couvents brigittins. Ils apparaissent pour la première fois en totalité dans la première édition des œuvres de Brigitte réalisée à Lübeck par l'imprimeur Bartholomeus Ghotan en 1492.

⁷⁶ Les révélations de Brigitte bénéficient désormais toutes d'une édition critique, dans les ouvrages suivants : Brigitte de Suède, *Revelaciones. Book I*, C.-G. Undhagen (éd.), Uppsala, 1978 ; *Ead., Revelaciones. Book II*, C.-G. Undhagen et Birger Bergh (éd.), Stockholm, 2001 ; *Ead., Revelaciones. Book III*, A.-M. Jönsson (éd.), Uppsala, 1998 ; *Ead., Revelaciones. Book IV*, H. Aili (éd.), Göteborg, 1992 ; *Ead., Revelaciones. Book VI*, B. Bergh (éd.), Stockholm, 1991 ; *Ead., Revelaciones. Book VII*, B. Bergh (éd.), Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1967 ; *Ead., Revelaciones. Book VIII. Liber celestis imperatoris ad reges*, H. Aili (éd.), Stockholm, 2002 ; *Ibid., Revelaciones Extravagantes*, L. Hollman (éd.), Uppsala, 1956. La publication d'une traduction critique en anglais vient d'être terminée : Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden. Vol. 1 Liber Caelestis, Books I-III*, Oxford, 2006 ; *Id., The revelations of St. Birgitta of Sweden. Vol. 2 Liber Caelestis, Books IV-V*, Oxford, 2008 ; *Id., The revelations of St. Birgitta of Sweden. Vol. 3 Liber Caelestis, Books VI-VII*, Oxford, 2012 ; *Id., The revelations of St. Birgitta of Sweden. Vol. 4 The Heavenly Emperor's Book to Kings, The Rule, and Minor Works*, Oxford, 2015.

⁷⁷ Brigitte de Suède, *Opera minora I. Regula salvatoris*, S. Eklund (éd.), Lund, 1975.

⁷⁸ Brigitte de Suède, *Opera minora II. Sermo angelicus*, S. Eklund (éd.), Uppsala, 1972. Une traduction libre en anglais est proposée par John Alborg (trad.), *The Word of the Angel. Sermo Angelicus, by st Birgitta of Sweden*, Toronto, 1996 et une traduction critique de ce texte est proposée depuis peu dans Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden, op. cit.*, vol. 4.

⁷⁹ Brigitte de Suède, *Opera minora III. Quatuor Oraciones*, S. Eklund (éd.), Arlöv, 1991.

Tore Nyberg a résumé de manière très commode l'organisation et le contenu du corpus brigittin⁸⁰. Nous reprenons ici l'essentiel de sa présentation. Les trois premiers livres abordent les sujets les plus universels, ce sont de véritables petits traités de la foi chrétienne. Le Livre I compte 60 chapitres, ou révélations, où prédominent les paroles du Christ et de la Vierge, sur un mode direct. Ce livre a été écrit alors que Brigitte est encore en Suède, entre 1344 et 1349. Le Livre II est également issu de la période suédoise de Brigitte, mais il est plus court, avec seulement 30 révélations. Le Livre III contient les révélations que Brigitte a eues en Italie, ce qui constitue un ensemble de 34 révélations. Le Livre IV se distingue des précédents par le fait que beaucoup des 144 révélations s'adressent à des catégories précises de chrétiens. On y trouve des visions du Jugement, des mises en garde à destinations des rois ou des papes. Le Livre V est très différent des autres : il est construit autour de 16 interrogations, entre lesquelles sont insérées 13 révélations. Les considérations cosmiques ou relevant de l'histoire du salut y prédominent. Le Livre VI, avec ses 122 révélations, semble être un assemblage de différentes révélations sans qu'un thème particulier ne se dégage de l'ensemble. La Vierge y occupe une bonne place et on y trouve également des considérations sur la vie contemplative et sur les vertus personnelles. Le Livre VII contient les 31 révélations écrites en Terre sainte. Le Livre VIII est une compilation qui contient toutes les révélations de nature politique de Brigitte, avec un total de 61 révélations. Les *Extravagantes*, le neuvième livre, contiennent 116 révélations supplémentaires sur des sujets divers. Enfin, d'autres textes révélés font partie du corpus : la *Règle du Saint-Sauveur*, le *Sermo Angelicus* et les *Quatres Oraisons*.

Aussitôt après sa mort, les Brigittins œuvrent pour la canonisation de la fondatrice de leur ordre⁸¹. Une première requête de canonisation est présentée en 1375. Une commission nommée par le pape Grégoire XI doit examiner la question en 1376. Mais le pape meurt l'année suivante, alors qu'une collection de *Révélation*s vient d'être constituée pour appuyer le dossier de Brigitte. Son successeur à Rome, Urbain VI, est trop occupé par la politique pour donner suite à la demande de canonisation de Brigitte⁸². Une mission de moines de Vadstena est envoyée à Rome en 1385, sans succès. L'année suivante, le cardinal anglais Adam Easton

⁸⁰ Tore Nyberg, « Introduction », dans Margaret Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden. Life and selected revelations*, New York, 1990, p. 13-67. On trouvera une autre présentation à jour et détaillée dans les volumes traduits par Bridget Morris et Denis Searby : Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, 4 vol., Oxford, 2006-2015.

⁸¹ Sur la canonisation de Brigitte, voir Claes Gejrot, « Att sätta ljuset i ljusstaken. Birgittinsk lobbying vid mitten av 1370-talet », dans G. Dahlbäck (et al.), *Medeltidens mångfald*, Stockholm, 2008, p. 91-108.

⁸² Bridget Morris, *St Birgitta of Sweden*, Woodbridge, 1999, p. 148.

(vers 1330-1397), suspecté de trahison contre le pape, fait le vœu d'œuvrer pour la canonisation de Brigitte s'il est sauvé. Le miracle se produit et Adam Easton devient ensuite un fervent soutien de Brigitte et de l'Ordre du Saint-Sauveur. Le 7 octobre 1391, Brigitte est canonisée. Cependant, le concile de Constance (1414-1418) conteste cette décision dans un contexte où la victoire des idées conciliaires met en doute la capacité des papes à juger de la sainteté d'un personnage, ce qui entraîne une deuxième canonisation par Martin V, en 1419⁸³. En dépit des difficultés posées par le statut de Brigitte de Suède, son héritage est important en Suède même. Les relations particulières qu'elle entretient avec Marie influencent la spiritualité suédoise et notamment le culte marial.

La Suède et l'Occident chrétien à la fin du Moyen Âge

La Suède est intégrée à la chrétienté et ses relations avec la papauté sont constantes durant toute la période 1300-1530⁸⁴. Elle dispose de maisons monastiques et mendiantes, qui maintiennent des liens forts avec le reste de l'Europe. Enfin, ses clercs voyagent et s'instruisent dans les universités européennes. À l'occasion des différents conciles, l'implication de la hiérarchie ecclésiastique suédoise révèle qu'aux XIV^e-XV^e siècles, la Suède est bien intégrée dans le jeu diplomatique pontifical. L'implication des dirigeants suédois, qui soutiennent lors du Grand Schisme le pape romain, est un indicateur de la continuité d'échanges entre le siège apostolique et le royaume⁸⁵. En règle générale, pourtant, l'Église suédoise est favorable au conciliarisme⁸⁶. Dès 1432, une ambassade de prélats émanant du concile de Bâle demande au roi Éric de Poméranie (1389/1396-1459), s'il souhaite y être représenté. Le roi décide de prendre le parti du pape Eugène IV (1431-1447)⁸⁷. Il envoie à Bâle les évêques Ulrik d'Århus (au Danemark) et Nils Ragvaldsson (Nicolaus Ragvaldi) de Växjö. Ce dernier a la charge de représenter les diocèses suédois et de promouvoir les intérêts de Vadstena en plus de ceux du roi. En cela, il est appuyé par le Confesseur général de l'ordre brigittin Gervinus Petri et le frère de Vadstena

⁸³ Voir Bridget Morris, *St Birgitta, op. cit.*, p. 157-158.

⁸⁴ Les actes échangés entre la Suède et la papauté sont compilés en partie dans Ludvig M. Bååth (éd.), *Acta pontificum svecica*, 2 vol., Stockholm, 1942-1957. Les activités de collecte des diverses taxes pontificales et les campagnes d'indulgences sont une occasion de maintenir ce lien, voir Lucien Musset, *Les peuples scandinaves au Moyen Âge, op. cit.*, p. 281-283. L'octroi d'indulgences à des églises suédoises alimente également un flux constant de correspondance entre la province d'Uppsala et le Saint-Siège.

⁸⁵ Sur l'implication de la Suède dans les débats entre conciles et papauté, voir Beata Losman, *Norden och reformkonsilierna 1408-1449*, Göteborg, 1970, *passim*.

⁸⁶ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace, op. cit.*, p. 242.

⁸⁷ Yngve Brilioth, *Svenska kyrkans historia, op. cit.*, p. 354.

Åke Johannsson (Acho Johannis). L'évêque Nils Ragvaldsson est un fervent conciliariste. Sa nomination à la tête de l'archevêché d'Uppsala distend les relations avec Rome⁸⁸. Son successeur, Jöns Bengtsson, est finalement confirmé par le pape Nicolas V en 1449. Au cours du XV^e siècle, les grandes campagnes d'indulgences en Suède marquent l'autorité papale⁸⁹. Un autre aspect des relations entre la province d'Uppsala et la papauté a fait l'objet d'investigations récentes : les recours à la pénitencerie apostolique⁹⁰. Ce sont donc des relations resserrées qui animent les réseaux entre la Suède et les pontifes entre 1300 et 1530.

Les ordres religieux dont dépendent les monastères et couvents suédois constituent un autre lien entre la Suède et le reste de la chrétienté⁹¹. Bien que certains des missionnaires de la Suède aient appartenu à l'ordre bénédictin, les moines de cet ordre sont, pour reprendre le mot d'Élisabeth Mornet, « totalement absents de la carte monastique »⁹². Il semble que des monastères à l'origine bénédictins aient été transférés très tôt aux Cisterciens, comme Fogdö qui passe aux moines blancs en 1162 et change de nom pour « Vårfruberga » en 1289⁹³. Vreta aussi change d'appartenance au profit de Cîteaux en 1162. La province d'Uppsala compte, à la fin du Moyen Âge, environ 50 monastères et couvents, parmi lesquels : six monastères d'hommes et sept ou huit de femmes pour les Cisterciens, onze couvents de frères Prêcheurs et deux de moniales dominicaines, seize couvents de frères Mineurs et un de Clarisses, deux couvents de l'Ordre du Saint-Sauveur (les Brigittins) et enfin une chartreuse, une maison de

⁸⁸ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace*, op. cit., p. 242.

⁸⁹ Sur les indulgences en Suède, voir par exemple Carl-Gustaf Andrén, « Avlatsbrevnen från Västgötadeln av Skara stift », dans *Avlatsbrevnen från Västgötadeln av Skara stift*, 2006, p. 9-50 ; Hanna Källström, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund*, Skellefteå, 2011. Les légats pontificaux sont à l'origine de l'impression de nombreux libelles d'indulgences. Par exemple, Bartholomeus de Camerino fait imprimer en 1484, à Stockholm, des *Litterae indulgentiarum pro bello contra Turcos* (Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, vol. 1, Uppsala, 1934-1938, p. 41). Le Suédois Birger Månsson, membre de la Curie, plus tard évêque de Västerås (en 1463) a été nonce en Suède. Le premier d'entre eux toutefois est Marinus de Fregeno, à la fin des années 1450. Il a joué un grand rôle pendant plus de vingt ans. On peut citer aussi Günther von Bünow et Antonius Mast (Yngve Brilioth, *Svenska kyrkans historia*, op. cit., p. 684). Au début du XVI^e siècle, Raimundus Peraudi est chargé de cette mission, mais lui n'a jamais fait le voyage dans le Nord. En 1510, Idzardus Gravius reçoit le droit de vendre des indulgences dans le Nord. Enfin, le dernier est Gianangelo Arcimboldi.

⁹⁰ Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace*, op. cit. ; Sara Risberg et Kirsi Salonen, *Auctoritate Papae. The church province of Uppsala and the apostolic penitentiary, 1410-1526*, Stockholm, 2008.

⁹¹ Sur les monastères suédois, voir en français : Élisabeth Mornet, « Monastères et couvents dans les royaumes scandinaves à la fin du Moyen Âge », dans J.-L. Lemaître, M. Dmitirev et P. Gonneau (dir.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin*, Paris, 1996, p. 115-138 ; et en suédois, pour ne citer que des travaux récents : Christian Lovén, « Kloster, klosterliknande inrättningar och klostertraditioner », *Fornvännen*, n° 96, 2001, p. 243-266 ; Martin Berntsson, *Klostren och reformationen. Upplösningen av kloster och konvent i Sverige 1523-1596*, Malmö, 2003 ; Catharina Andersson, *Kloster och aristokrati. Nunnor, munkar och gåvor i det svenska samhället till 1300-talets mitt*, Göteborg, 2006.

⁹² Élisabeth Mornet, « Monastères et couvents... », op. cit., p. 118.

⁹³ Littéralement, « la montagne Notre-Dame ».

Carmes, une maison de Johannites et quelques hôpitaux desservis par des Antonins⁹⁴. La liturgie séculière y compris, comme on le montrera, la liturgie du culte marial, doit beaucoup à celles des Cisterciens et des Dominicains. Des pratiques de dévotion, comme le rosaire, ont été développées et introduites grâce aux réseaux dominicains et chartreux. L'action d'individus particulièrement influents pour le culte de la Vierge, comme Brigitte de Suède, doit également beaucoup aux monastères cisterciens et aux relations qu'ils conservent au sein de leur ordre.

Des fondations de monastères cisterciens ont lieu en Suède jusque dans les années 1350. Avant cela, il existe déjà : Alvastra, en Östergötland, fondé en 1143 ; Nydala (Småland) en 1143 ; Roma (Gotland), 1164. Appelé parfois dans les sources Gutnalia, le monastère prend le nom de Roma à partir du début du XIV^e siècle⁹⁵. Varnhem (Västergötland), 1150, avec une première installation à Lurö (sur le lac Vänern) en 1143⁹⁶. Viby (Uppland)/Julita (Säby) (Södermanland). Cette fille d'Alvastra est mentionnée dans les sources en 1164. Vers 1167-1185, les moines se déplacent à Saba (*Säby*). Le décompte de Christian Lovén inclut le sud de la Suède, qui était alors danois : il faut ajouter Herrevad (Götaland), fondé en 1144.

Les monastères cisterciens de femmes sont : Askeby (Östergötland), probablement une fille de Vreta, tout proche. On la mentionne pour la première fois dans les années 1180⁹⁷. Byarum (Småland)/Sko (Uppland). Fondée avant 1195, l'abbaye est déplacée vers 1235 à Sko, probablement à cause de difficultés économiques⁹⁸. Fogdö/Vårfruberga (Södermanland). Fondée dans les années 1160, elle est déplacée en 1290. Gudhem (Västergötland). Mentionnée dans une bulle de 1175, sa fondation date possiblement de 1167. Riseberga (Närke), fondée probablement avant 1200. Solberga (Gotland). Fondée dans les années 1240, c'est une fille de Vreta et le seul couvent cistercien à être inclus dans les murs d'une ville (Visby). Vreta (Östergötland). Sa fondation date de quelques temps avant 1110. Fondée comme une maison bénédictine, elle est transformée ensuite en maison cistercienne.

Les Mendians sont, comme ailleurs, surtout implantés dans les villes. Les Prêcheurs disposent des couvents de Sigtuna (Uppland), fondé en 1237 ; Skänninge (Östergötland), 1237 ;

⁹⁴ Christian Lovén, « Kloster, klosterliknande... », *op. cit.*, p. 243. Pour la localisation de ces institutions religieuses, se reporter à l'annexe 5 : *Institutions religieuses de la province d'Uppsala, XV^e siècle*.

⁹⁵ Catharina Andersson, *Kloster och aristokrati, op. cit.*, p. 28.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

Skara (Västergötland), 1239 ; Kalmar (Småland), 1243 ; Lödöse (Västergötland), 1243 ; Västerås (Västmanland), 1244 ; Åbo (Finlande Propre, *Egentliga Finland*), 1249 ; Strängnäs (Södermanland), 1268. Le couvent dominicain de Stockholm est créé en 1340 ; celui de Viborg (Carélie, *Karelen*), en 1392⁹⁹. À ces couvents d'hommes, il faut ajouter le couvent de nonnes dominicaines de Skänninge, fondé entre 1250 et 1275 ; et celui de Kalmar, en 1299¹⁰⁰.

Un seul couvent de Clarisses existait en Suède, à Stockholm. Les premières donations datent de 1248. Les Mineurs disposaient des couvents de : Visby (Gotland), en 1233 ; Enköping (Uppland), vers 1250 ; Skara (Västergötland), mentionné en 1259 ; Stockholm, en 1270 ; Linköping (Östergötland), en 1287. Au XIII^e siècle sont aussi fondés les couvents de Arboga (Västmanland) ; Jönköping (Småland) ; Nyköping (Södermanland) ; Söderköping (Östergötland) ; et Uppsala (Uppland). Des fondations ont lieu au XV^e siècle : Krokek (Östergötland) est mentionné en 1440 ; Raumo (Satakunda) mentionné en 1449 ; Kökar (Hamnö, Åland), probablement vers le milieu du siècle ; Nylödöse (Västergötland), en 1473 ; Viborg (Carélie, *Karelen*) au XV^e siècle ; et Växjö (Småland), également dans le courant du siècle¹⁰¹.

L'Ordre du Saint-Sauveur dispose depuis la fondation par sainte Brigitte du monastère de Vadstena (Östergötland), en 1384. Situé dans le diocèse d'Åbo, Nådendal (*Naantali*), fondé en 1438, est le seul autre monastère brigittin de la province d'Uppsala.

Enfin, les liens entre la Suède et l'Occident chrétien sont renforcés par les clercs suédois se rendant dans les universités continentales. Paris capte entièrement ces flux jusque tard dans le XIV^e siècle¹⁰². La fréquentation des pôles universitaires d'Europe centrale constitue ensuite un tournant important au début du XV^e siècle. En 1309, trente étudiants suédois sont à Paris, tandis qu'entre 1367 et 1536, plus de 800 Suédois ont étudié à l'étranger¹⁰³. Les étudiants

⁹⁹ Jarl Gallén, « Dominikanorden », *KLNM*, vol. 3, col. 178-179.

¹⁰⁰ Catharina Andersson, *Kloster och aristokrati*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰¹ Martin Berntsson, *Klostren och reformationen*, *op. cit.*, p. 36-37.

¹⁰² Voir Élisabeth Mornet, « *Pauperes scolares*. Essai sur la condition matérielle des étudiants scandinaves dans les universités aux XIV^e et XV^e siècles », *Le Moyen Âge*, n° 1, 1978, p. 53-102 ; *Ead.*, « Le voyage d'études des jeunes nobles danois du XIV^e siècle à la Réforme », *Journal des Savants*, oct.-déc., 1983, p. 288-318 ; *Ead.*, « L'étudiant au Moyen Âge, un migrant pas comme les autres ? Les étudiants nordiques à Paris, vers 1270- vers 1350 », dans C. Quertier, R. Chilà et N. Pluchot (dir.), « *Arriver* » en ville. *Les migrants en milieu urbain au Moyen Âge*, Paris, 2013, p. 175-191.

¹⁰³ Eljas Orrman, « Church and society », dans K. Helle (dir.), *The Cambridge history of Scandinavia*, vol. I *Prehistory to 1520*, Cambridge, 2003, p. 461.

fréquentent ainsi plus volontiers les universités de Prague, de Vienne, de Leipzig, puis celles du nord de l'Allemagne : Rostock, Greifswald¹⁰⁴. Enfin, à partir de 1477, la fondation de l'université d'Uppsala transforme encore les déplacements des étudiants¹⁰⁵. La fréquentation d'universités différentes n'est pas dénuée d'enjeux pour le culte marial. Ainsi, les débats autour de l'Immaculée Conception agitent l'université parisienne ; la Vierge est utilisée dans l'arsenal des arguments contre l'hérésie et les « superstitions » déployé à Prague et l'université de Rostock est l'un des lieux d'activité d'Alain de la Roche (vers 1428-1475), un fervent propagateur du rosaire.

Avant 1950, la Réforme est pensée dans l'historiographie comme une innovation. On en fait alors un récit fondateur, un *grand narrative*, qui tend à isoler les changements religieux des transformations politiques et sociales¹⁰⁶. Dans les années 1960, on observe un changement d'approche qui admet mieux les continuités avec la période tardomédiévale. Par exemple, la messe réformée suédoise est replacée dans le prolongement des tendances qui apparaissent à la fin du Moyen Âge ; la rupture n'est consommée qu'au début du XVII^e siècle¹⁰⁷. Il s'agit donc de replacer le culte marial dans ces perspectives renouvelées d'une transition moins brutale de l'Église suédoise vers l'Église de Suède (*Svenska Kyrkan*). Quelques éclairages sur le développement de la Réforme en Suède nous semblent indispensables. Les idées évangéliques atteignent la Scandinavie vers 1520¹⁰⁸. En Scandinavie comme en Allemagne, ces idées ont bénéficié des soulèvements sociaux et politiques de la fin du Moyen Âge¹⁰⁹. Si au Danemark, le soutien populaire en faveur de la Réforme est grand, la Suède présente un profil opposé. Plusieurs indices laissent à penser que la Réforme résulte d'une initiative princière¹¹⁰. À l'origine, les idées évangéliques arrivent en Suède, à Stockholm, pour la première fois en 1522¹¹¹. Au même moment, des mercenaires allemands de Lübeck utilisés par Gustav Vasa

¹⁰⁴ Sur les étudiants suédois à l'étranger, voir par exemple : Olle Ferm et Erika Kihlman, *Swedish students at the university of Vienna in the Middle Ages*, Stockholm, 2011 ; Olle Ferm et Sara Risberg, *Swedish students at the university of Leipzig in the Middle Ages*, Stockholm, 2014.

¹⁰⁵ Élisabeth Mornet, « À la périphérie du réseau universitaire médiéval : la fondation des universités d'Uppsala et de Copenhague, entre imitation et spécificité », *Revue d'histoire nordique*, n° 5, 2007, p. 207-224.

¹⁰⁶ Martin Berntsson, « Popular belief and the disruption of religious practices in Reformation Sweden », [n.e.], Communication donnée à Leeds, I.M.C. 2013.

¹⁰⁷ Voir Martin Berntsson, *Klostren och reformationen*, *op. cit.*

¹⁰⁸ Ole Peter Grell, *The Scandinavian Reformation. From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform*, Cambridge, 1995, p. 1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 4.

¹¹¹ Erkki Ilmari Kouri, « The early Reformation in Sweden and Finland, c. 1520-1560 », dans O. P. Grell, *The scandinavian reformation*, Cambridge, 1995, p. 44.

contre Christian II diffusent ces idées à Söderköping. Quelques années plus tard, une large portion de la population allemande de Suède est gagnée au luthéranisme. En revanche, la population suédoise de Stockholm se convertit avec plus de réticences. Un schéma similaire peut être observé dans les autres villes du pays. Gustav Vasa, élu roi en 1523, constate la désorganisation profonde des diocèses suédois : l'archevêque Gustav Trolle est en exil, les évêques de Strängnäs et de Skara sont morts exécutés, les sièges d'Åbo et de Västerås sont vacants et l'évêque de Växjö est un vieil homme¹¹². Le nouveau roi essaie de s'assurer le soutien de la Curie pontificale, pour contrôler les élections épiscopales et avoir des évêques assurés à sa cause. C'est un échec. Il décide finalement d'une politique qui va conduire à l'établissement d'une église nationale. Deux hommes en particulier sont les artisans de la Réforme suédoise : Laurentius Andrae et Olaus Petri. Le premier, devenu secrétaire de Gustav Vasa, définit une nouvelle politique ecclésiastique. Dans une lettre adressée à Vadstena de 1524, il attaque la définition traditionnelle de l'Église, déclare que celle-ci n'est rien de plus que la communauté des croyants¹¹³. Par conséquent la propriété de l'Église devient la propriété du peuple et peut donc être utilisée par celui-ci. Il recommande également les écrits de Luther. En 1526, la publication du *Nouveau Testament* en suédois par une équipe dirigée par Laurentius Andrae et Olaus Petri est une étape importante dans la diffusion du message évangélique. Le roi fait également saisir la même année la presse contrôlée par le chapitre d'Uppsala, ce qui a pour conséquence de mettre tous les moyens d'impression de Suède sous contrôle évangélique¹¹⁴.

En 1527, à la Diète de Västerås, il est décidé de la confiscation de tous les biens « superflus » de l'Église et de ses privilèges légaux. Des changements plus radicaux ne sont pas décidés, à cause d'une opposition puissante d'une partie du conseil et de la population. Ainsi, la question des relations avec Rome n'est pas discutée. Bien que les changements de doctrine soient minimes, les conséquences économiques sont énormes¹¹⁵. Par la suite, le roi évite de se prononcer sur les questions de doctrine. Au plan de l'organisation pratique de la nouvelle Église, c'est Olaus Petri qui est l'artisan de la transformation liturgique du culte¹¹⁶. En 1529, il publie un *Manuel*, dont le contenu est très proche d'un manuel catholique, puis en 1531 une messe en suédois. Les résistances des populations à ces changements sont fortes. Les mêmes

¹¹² *Ibid.*, p. 46.

¹¹³ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

évolutions sont observables en Finlande. Après une guerre contre Lübeck en 1534-1536, on observe une radicalisation de la Réforme suédoise. Au synode d'Uppsala (1536), on décide que les manuels et la messe en suédois doivent être introduits dans tout le pays, et le célibat est officiellement aboli. La rupture avec Rome est complète. La Suède devient officiellement un royaume évangélique à la Diète de Västerås de 1544¹¹⁷.

Historiographie du culte marial

La production de travaux sur la Vierge Marie est considérable. Le présent travail n'est pas le lieu d'exposer un tel léviathan bibliographique. Pour autant, il faut en examiner les grands traits car les travaux menés par les historiens médiévistes ces dernières années portent la marque d'évolutions historiographiques profondes. La synthèse de Miri Rubin sur la figure mariale constitue un bon point de départ¹¹⁸. L'objectif premier de l'auteure est de proposer une étude historique « des idées, des pratiques et des images qui se sont développées autour de la figure de la Vierge Marie depuis les temps les plus reculés jusqu'environ l'année 1650 »¹¹⁹. Beaucoup de travaux s'intéressent aux représentations médiévales de la Vierge, à sa présence dans les sermons ou dans la théologie¹²⁰. Pourtant, peu s'intéressent à la liturgie mariale proprement dite. D'abord portée par des impératifs de dévotion, à l'ombre des profondes mutations des rites qui ont caractérisées le concile Vatican II (1962-1965), l'étude de la liturgie médiévale et sa légitimation en tant qu'objet de recherche historique a bénéficié de l'inflexion des sciences historiques vers l'anthropologie, en particulier vers l'étude des rituels. Ce n'est donc pas un hasard si l'étude historique de la liturgie médiévale se fait aujourd'hui, en France, essentiellement dans des structures comme l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) ou le Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM) lié à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), pratiquant une histoire sensible aux

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 61.

¹¹⁸ Miri Rubin, *Mother of God, A history of the Virgin Mary*, Londres, 2010 (2009).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. xxi.

¹²⁰ Sur l'iconographie de la Vierge, parmi une bibliographie abondante, voir quelques travaux récents : Catherine Oakes, *Ora Pro Nobis: The Virgin Mary as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Turnhout, 2008 ; Beth Williamson, *The madonna of humility. Development, dissemination and reception, c. 1340-1400*, Woodbridge, 2009 ; Mia Åkestam, *Bebådelsebilder. Om bildbruk under medeltiden*, Stockholm, 2010. Les sermons sont une source convoquée principalement par Donna S. Ellington, *From sacred body to angelic soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe*, Washington D.C., 2001. Rachel Fulton a proposé dans *From Judgement to Passion : devotion to Christ and the Virgin Mary 800-1200*, New York, 2005 (2002) des développements mettant en lumière l'importance de choix de dévotion personnels des auteurs écrivant sur Marie.

questions de transdisciplinarité et en lien avec les autres sciences sociales. Ce trait n'est pas propre au paysage historiographique français. Le travail de Kati Ihnat sur Marie et les Juifs dans la culture monastique anglo-saxonne (2011) est un bon exemple de cet intérêt pour la signification sociogénétique de la liturgie au Moyen Âge¹²¹. Dans son introduction, elle cite les travaux de Clifford Flanigan et de certains des disciples de ce dernier, comme Margot Fassler, Susan Boynton ou Nils Holger Petersen¹²². Leur inclusion de la liturgie dans des recherches fondées sur l'examen des structures sociales et idéologiques du monde médiéval a ouvert la voie à une utilisation moins timorée des sources liturgiques que l'approche « très descriptive, presque exclusivement phénoménologique » qui en était faite auparavant¹²³. Kati Ihnat propose aussi une synthèse fort commode des questionnements autour de la liturgie auxquels les historiens médiévistes peuvent être confrontés. On ne sera pas étonné de retrouver des thèmes identiques dans le présent travail, puisque c'est dans le type d'approches proposées par Kati Ihnat que nous nous reconnaissons le plus et dans lesquelles nous souhaitons inscrire notre démarche historiographique. La liturgie est avant tout une source fondamentale pour l'étude de faits sociaux et culturels¹²⁴. Elle est au cœur de la vie monastique et ecclésiastique ; elle est aisément communicable. C'est donc un « *obvious vehicle for the transmission of religious ideas* »¹²⁵. La liturgie est inclusive, elle permet d'intégrer différents groupes sociaux dans un même système. Cependant, elle est aussi à l'origine d'une hiérarchisation sociale. La confrontation entre ce caractère inclusif et cette distinction (au sens de Bourdieu) en fait un des lieux majeurs de négociation du pouvoir. La nature de la liturgie est sociale, mais elle est aussi profondément locale. Elle reflète l'autonomie des Églises qui composent l'Église universelle et sont des constructions historiques spécifiques adaptées à un temps et un lieu. Kati Ihnat poursuit avec une citation de la définition de Susan Boynton de la liturgie comme étant des « *repeated sacred actions that have symbolic meaning, [that] are performed primarily by the monks in the church and other spaces of the monastery, and have predetermined forms and structures which*

¹²¹ Kati Ihnat, *Mary and the Jews in Anglo-Norman monastic culture*, PhD in History, dir. M. Rubin, Londres, University of Queen Mary, 2011.

¹²² *Ibid.*, p. 12-14. Voir Eva Louise Lillie, Nils Holger Petersen, *Liturgy and the arts in the Middle Ages: studies in honour of C. Clifford Flanigan*, Copenhagen, 1996 ; Susan Boynton, *Shaping a monastic identity. Liturgy and history at the imperial abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca/Londres, 2006 ; Margot Fassler, *The Virgin of Chartres. Making history through liturgy and the arts*, New Haven/Londres, 2010.

¹²³ Ces mots sont d'Alain Rauwel, qui poursuit ainsi : « Une réflexion plus ample sur la place du fait culturel dans le système de chrétienté, c'est-à-dire sur la manière dont la théologie médiévale a intégré la liturgie dans sa construction dogmatique d'ensemble, continue à faire défaut. Si le rubrical est apprivoisé, le théologique fait encore peur », Alain Rauwel, « Les espaces de la liturgie... », *op. cit.*, p. 2.

¹²⁴ Kati Ihnat, *Mary and the Jews...*, *op. cit.*, p. 11.

¹²⁵ *Ibidem.*

can be reconstructed, at least in part, with recourse to service books from the appropriate time and place »¹²⁶. Les termes de « sacré » et de « symbolique » nous paraissent être bien trop flous pour être vraiment opératoires et il ne nous semble pas que la liturgie soit « principalement produite par des moines ». En revanche, la répétition d'actions ou de séquences d'actions nous semble bien caractériser la liturgie et nous souscrivons à l'argument selon lequel ces « formes et structures prédéterminées peuvent être reconstruites grâce aux livres liturgiques ». À la répétition, on doit ajouter l'intérêt pour la dimension sensorielle des actions entreprises, tous éléments qui inscrivent la liturgie dans une dimension *performative*. Par ce biais, l'étude de la liturgie médiévale intéresse les musicologues, auxquels on doit de nombreux outils et des études fréquentes¹²⁷. Comme Richard Pfaff dans sa grande synthèse sur la liturgie dans l'Angleterre médiévale, nous excluons pourtant l'étude de la musique de notre champ de recherche¹²⁸. Outre une incompétence certaine dans le domaine, nous voulons signaler qu'une thèse de doctorat est engagée par Michelle Urberg à l'université de Chicago sur la production musicale de Vadstena, ce qui inclut certains offices de la Vierge¹²⁹.

Jusqu'à présent, la liturgie mariale n'a bénéficié qu'indirectement de ce renouveau historiographique. Si les travaux de Margot Fassler ou de Kati Ihnat s'appuient largement sur la liturgie mariale, ils font plutôt figure d'exception. L'essentiel des travaux spécifiquement centrés sur la liturgie mariale date plutôt des années 1940-1960¹³⁰. Beaucoup sont produits dans un but apologétique et relèvent de la mariologie autant que de l'histoire de la Vierge Marie. L'attention des chercheurs « féministes » des années 1970-1980 ne laisse qu'une place réduite à la liturgie¹³¹. Cependant, comme le rappellent en 1996 Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo et Daniel Russo, les éditeurs de *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, c'est

¹²⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁷ Voir par exemple Andrew Hughes, *Medieval manuscripts for mass and office. A guide to their organization and terminology*, Toronto/Buffalo/Londres, 2004 (1982) ; *Cantus* [Ressource électronique], Waterloo (CA), University of Waterloo, s. d., Disponible sur : <http://cantusdatabase.org/>.

¹²⁸ Richard Pfaff, *The liturgy in medieval England. A history*, Cambridge, 2009, p. 14, note 27.

¹²⁹ Michelle Urberg, *Musical literacy, liturgical accretions, manuscript production and the female scribes at Vadstena Abbey*, PhD Tesis, University of Chicago, en cours.

¹³⁰ Le travail le plus emblématique est celui de Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », *op. cit.*, p. 215-246. Dans le même esprit, les recherches d'Henri Barré sont aussi de bons témoins de cette période, par exemple : Henri Barré, « La messe « Salve Sancta Parens » est-elle d'origine romaine ? », *Marianum*, n° 94:1-4, 1968, p. 1-25. On peut citer aussi l'étude de Solange Corbin qui s'inscrit dans la continuité des travaux de Barré : Solange Corbin, « Miracula beatae Mariae semper virginis », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 39-40, 1967, p. 409-433.

¹³¹ Par exemple, Marina Warner, *Alone of all her sex, Alone of all her sex; The myth and the cult of the Virgin Mary*, Londres, 1990 (1976).

par le biais de l'histoire des femmes que les historiens laïques se sont réapproprié la figure mariale¹³². Mais au début des années 1990, la monographie de Mary Clayton sur le culte de la Vierge dans l'Angleterre anglo-saxonne fait figure de curiosité historiographique¹³³. Des contributions sur la liturgie mariale sont proposées dans la synthèse *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*¹³⁴. Depuis, des études contextuelles abordent la question, mais il n'y a pas de monographie sur le sujet.

En Suède, l'étude de la liturgie en général éclot avec l'intérêt porté aux documents médiévaux, manifesté par des archivistes. Comme le rappelle Sven Helander, le pionnier est Gustaf Edvard Klemming (1523-1893), *Överbibliotekarie* (Bibliothécaire en chef) de la Bibliothèque royale de Suède et responsable de l'édition de nombreux documents¹³⁵. Malgré l'intérêt qu'il porte aux sources liturgiques, une certaine réticence culturelle est décelable dans les traces qu'il a laissées sur les sources¹³⁶. Après lui, Isak Collijn (1875-1949), qui occupe la même position à la Bibliothèque royale, « ouvre un autre monde pour la recherche en se concentrant sur les fragments de manuscrits de *Kammararkivet* »¹³⁷. Suivant le modèle de l'érudition allemande, l'étude des calendriers liturgiques retient son attention¹³⁸. Collijn fournit aussi un outil très précieux avec son catalogue des imprimés suédois, après des campagnes de

¹³² George Rupalio, « La Vierge comme « système de valeurs » », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 6.

¹³³ Mary Clayton, *The cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1990.

¹³⁴ Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge...*, *op. cit.* Voir les contributions de Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques pour une histoire du culte de la Vierge dans l'Occident latin (V^e-XI^e s.) », p. 15-44 ; Claire Maître, « Du culte marial à la célébration des vierges. À propos de la psalmodie des matines », p. 45-64 ; Dominique Iogna-Prat, « Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve », p. 65-100.

¹³⁵ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin, Studier i helgonlängd, tidegård och mässa*, Lund, 2001, p. 19. Le travail d'édition de Klemming a touché beaucoup de genres de documents différents. C'est lui qui a initié la reconstitution d'imprimés liturgiques anciens à partir de fragments dispersés. Il décrit ces imprimés dès 1879 dans Gustaf E. Klemming, « Bibliografi : Sveriges äldre liturgiska litteratur », *Årsberättelse för År 187*, Stockholm, 1879. Il est l'éditeur de pièces liturgiques produites en Suède, collectées dans Gustav E. Klemming (éd.), *Latinska sånger fordom använda i svenska kyrkor, kloster och skolor*, 4 vol., Stockholm, 1885-1887.

¹³⁶ Ainsi, pour Stockholm, KB A 120, la notice manuscrite désigne le document comme un « *Fragmentum Runico-Papisticum seu Soliloquium Deiparae Virginis querulem circa passionem Domini, anonymo auctore lingua et Runis Gothorum in membranea conscriptum* ». Ce « fragment runico-papiste » n'est pas le seul document à être identifié de la sorte, puisqu'on retrouve des formules similaires à l'université d'Uppsala. Il faut peut-être voir dans cette formulation traduisant l'idée d'une mise à distance salutaire la raison du peu d'intérêt porté à l'histoire de la liturgie avant les années 1920.

¹³⁷ « *öppnade en ny värld för forskningen genom fokusering på handskriftsfragmenten i Kammararkivet (...)* », Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.* Le travail d'Isak Collijn est présenté dans *Redogörelse för Kammararkivet och Riksarkivet. Verkställd undersökning angående äldre arkivalieomslag*, Stockholm, 1914.

¹³⁸ Sur le modèle, par exemple, d'Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vol., Hanovre, 1997 (1891-1898), Collijn propose l'examen du calendrier du livre d'Heures imprimé en deux langues à Uppsala en 1525 : Isak Collijn, « *Kalendarierna i Horae och Tideboken Uppsala 1525* », *NTBB*, n° 24, 1937, p. 65-86.

recension de ces documents dans les dépôts suédois¹³⁹. Cette activité de catalogage est aussi menée en Finlande avec les travaux de Toivo Haapanen qui classe les fragments liturgiques de la Bibliothèque universitaire d'Helsinki¹⁴⁰. Le second grand temps de l'étude de la liturgie en Suède, comme l'indique Sven Helander, est le tournant des années 1920. C'est le temps des premières études historiques consacrées spécifiquement à la liturgie. Quatre noms sont à retenir : Gustaf Lindberg, qui propose une étude des missels suédois (1923), Aarno Maliniemi, qui travaille sur le calendrier liturgique du diocèse d'Åbo (1925), Carl-Allan Moberg, qui fait une analyse des séquences suédoises (1927) et Toni Schmid, qui fournit de nombreux articles en lien avec la liturgie (1928-1932)¹⁴¹. On peut retenir de ces premiers temps historiographiques que la liturgie intéresse avant tout des archivistes et des musicologues, d'une part, et que, d'autre part, l'emphase est mise sur la spécificité locale de la liturgie suédoise. On cherche à dresser le calendrier de chaque diocèse, on s'intéresse aux séquences et aux pièces proprement suédoises... ou finlandaises. À ce titre, l'historiographie de la liturgie en Suède s'inscrit dans les courants d'historiographie nationale des années 1920-1940¹⁴². Après la Deuxième Guerre mondiale, le paradigme change : du *leadership* scientifique des universités allemandes et de l'usage immodéré du positivisme français, l'historiographie suédoise se tourne vers les États-Unis, le fonctionnalisme et les sciences sociales. Cette démarche d'ensemble n'est pas favorable au développement de l'histoire de la liturgie, et si certains spécialistes continuent leurs travaux, on peut juger que la période 1945-1970 connaît un certain ralentissement dans ce domaine¹⁴³. Les disciples des historiens des années 1920 maintiennent une activité de recherche autour de la liturgie. Hilding Johansson, Sigurd Kroon et Sven Helander en sont sans doute les meilleurs

¹³⁹ Le résultat final est : Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, Uppsala, 1934-1938, vol. 1 : 1478-1530.

¹⁴⁰ Toivo Haapanen, *Verzeichnis der Mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors*, 3 vol., 1922-1932.

¹⁴¹ Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters*, vol. 1 *Kalendarium, Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis, Commune sanctorum*, Uppsala, 1923 ; Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands*, Helsinki, 1925 ; Carl-Allan Moberg, *Über die Schwedischen sequenzen*, vol. I *Darstellung*, Uppsala/Stockholm, 1927 ; Toni Schmid, « De medeltida kalendarerna från Skara », *Scandia*, Lund, n°1, 1928, p. 281-291 ; *Ibid.*, « Växjö stifts tillkomst och älsta förhållanden », *Scandia*, n° 2, 1929, p. 275-281 ; *Ead.*, « Breviarium Lundense 1474 », *Scandia*, n° 2, 1929, p. 282-284 ; *Ead.*, « Smärre liturgiska bidrag. IV Nya bidrag till Västerås-liturgien », *NTBB*, n° 19, 1932, p. 119-121 ; *Ead.*, « Strängnäs stifts kalendarium under medeltiden », *NTBB*, n° 19, 1932, p. 81-106.

¹⁴² Pekka Ahtiainen & Jukka Tervonen, « A journey into Finnish historiography from the end of the 19th century to the present day », dans F. Meyer & J. E. Myhre (dir.), *Nordic historiography in the twentieth century*, Oslo, 2000, p. 50-79 ; Cecilia Trenter, « National history in Swedish historiography, 1960-1990 », dans *ibid.*, p. 80-88.

¹⁴³ En dépit de cela, le projet mené par Toni Schmid sur les fragments et débuté à la fin des années 1930 se poursuit, et Carl-Allan Moberg publie *Die liturgischen Hymnen in Schweden. Beiträge zur Liturgie- und Musikgeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit*, vol. 1 *Quellen und Texte. Text- und Melodieregister*, Copenhague/Uppsala, 1947.

exemples. Johansson édite le manuel de Hemsjö (1950) et fait une étude sur la liturgie médiévale du diocèse de Skara (1956)¹⁴⁴. Kroon produit une réflexion sur les mélodies du canon de la messe catholique (1956) et Helander publie l'édition de l'ordinaire de Linköping (1957)¹⁴⁵. On peut noter au passage que le choix des sujets est fortement motivé par les trajectoires des chercheurs : Hilding Johansson est un prêtre catholique, Sigurd Kroon est un pasteur luthérien et Sven Helander doyen de la faculté de théologie de l'Université d'Uppsala.

L'entreprise commune du *Kulturhistoriskt Lexikon för Nordisk Medeltid*, débutée en 1956 et qui se poursuit jusqu'en 1978, joue le rôle de lieu de synthèse pour les recherches engagées sur la liturgie¹⁴⁶. Dans la période 1970-1990, malgré une nouvelle évolution des paradigmes de l'historiographie suédoise, qui s'oriente vers l'*English Social History* et l'École des Annales, la liturgie suscite peu de travaux. On peut noter toutefois les initiatives de recherche de Tryggve Lundén, un Dominicain, qui après avoir traduit en suédois moderne les *Révélations* de Brigitte de Suède, s'intéresse à la liturgie en usage à Vadstena¹⁴⁷. Les autres pôles qui continuent à alimenter les recherches sur la liturgie sont la musicologie et l'étude du latin. Le musicologue Ingmar Milveden publie ainsi plusieurs études sur la liturgie médiévale suédoise¹⁴⁸. Carl-Gösta Frithz établit une nouvelle critique d'attribution pour un manuscrit liturgique¹⁴⁹. Viveca Servatius édite la musique du *Cantus Sororum* brigittin¹⁵⁰. Chez les latinistes, Ritva Jonsson travaille sur les *Historiae*, les offices versifiés¹⁵¹. En partenariat avec Gunilla Björkvall et Gunilla Iversen, elle lance en 1970 le projet du *Corpus Troporum*, qui vise

¹⁴⁴ Hilding Johansson, *Hemsjömanualen. En liturgi-historisk studie*, Lund, Svenska kyrkan diakonistyrelses bokförlag, 1950 ; *Ibid.*, *Den medeltida liturgien i Skara stift. Studier i mässa och helgonkult*, Lund, 1956.

¹⁴⁵ Sigurd Kroon, *Ordinarium missae. Studier kring melodierna till Kyrie, Gloria, Sanctus och Agnus Dei t.o.m. 1697 ars koralpsalmbok*, Lund, 1956 ; Sven Helander (éd.), *Ordinarium Lincopensis c:a 1400 och dess liturgiska förebilder*, Lund, 1957.

¹⁴⁶ *Kulturhistoriskt Lexikon för nordisk medeltid. Från vikingatid till reformationstid*, 22 vol., Copenhague, 1978.

¹⁴⁷ Tryggve Lundén, *Den heliga Birgitta och den helige Petrus av Skänninge Officium parvum beate Marie Virginis*, 2 vol., Lund, 1976.

¹⁴⁸ Ingmar Milveden, « Fragment av en hittills okänd Historia de BMV in Visitatione », *Svenskt Gudstjänstliv*, Lund, Gleerup, n° 38, 1963, p. 21-31 ; *Ibid.*, « Manuskript, Mönch und Mond. Ein Hauptteil des Cod. Upsal. C 23 in Quellenkritischer Beleuchtung », *Svensk tidskrift för musikforskning*, n° 46, 1964, p. 9-25 ; *Ibid.*, *Zu den Liturgischen « Hystorie » in Schweden. Liturgie- und choralgeschichtliche Untersuchungen*, Uppsala, Skriv service, 1972, 46 p ; *Ibid.*, « Neue Funde zu Brynolphus-Kritik », *Svensk Tidskrift för Musikforskning*, n° 54, 1972, p. 5-51.

¹⁴⁹ Carl-Gösta Frithz, *Till frågan om det s. k. Helgeandshusmissalets liturgiskahistoriska ställning*, Lund, 1976.

¹⁵⁰ Viveca Servatius (éd.), *Cantus sororum. Musik- und liturgiegeschichtliche Studien zu den Antiphonen des birgittinischen Eigenrepertoires*, Uppsala, 1990.

¹⁵¹ Ritva Jonsson, *Historia. Études sur la genèse des offices versifiés*, op. cit.

à recenser tous les tropes liturgiques dans les manuscrits médiévaux¹⁵². En Finlande également, la liturgie ne soulève pas l'enthousiasme des chercheurs, à quelques exceptions près¹⁵³.

Mises à part quelques contributions ponctuelles de Sven Helander, peu de choses nouvelles sont publiées au début des années 1990¹⁵⁴. Les contributeurs de la conférence de Vadstena sur Marie en Suède (1994) qui soumettent des communications autour de la liturgie sont ceux qui ont animé ce champ de recherche dans les décennies précédentes¹⁵⁵. En réalité, le renouveau d'intérêt pour ces questions date du début des années 2000. On observe alors une activité éditoriale soutenue : en Finlande, le musicologue Ilkka Taitto publie un nouveau volume sur les fragments liturgiques de la Bibliothèque universitaire d'Helsinki (2001), suivi d'une reconstitution d'un *Graduale Aboense* d'après des fragments (2002)¹⁵⁶. La mise en ligne d'une base de données sur les fragments conservés en Finlande est la continuation de cette dynamique¹⁵⁷. En Suède, Sven Helander publie en 2001 une importante synthèse sur la liturgie médiévale dans le diocèse d'Uppsala¹⁵⁸. Dans le même élan, Alf Härdelin écrit deux études autour des dévotions brigittines et de la spiritualité au Moyen Âge suédois, qui font une belle part à la liturgie¹⁵⁹. Le catalogage des fragments conservés en Suède, terminé en 2004, commence à porter ses fruits¹⁶⁰. Les éditions de facsimilés des livres liturgiques de Skara sont

¹⁵² On trouvera une bibliographie d'approche sur la page d'accueil présentant le projet : <http://www.fraitaklass.su.se/english/research/research-projects/corpus-troporum-1.15463>. A titre d'exemple, le volume concernant les tropes des fêtes mariales est édité par Ann-Katrin Johansson (éd.), *Tropes for the proper of the mass*, vol. 4 : *The feasts of the blessed Virgin Mary*, Stockholm, 1998.

¹⁵³ Comme par exemple Vilho Suomi, « Missale Aboense ja Marian kultti », *Turun historiallinen arkisto*, n° 33, 1979, p. 36-46 ; Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488*, Porvoo, 1988.

¹⁵⁴ Sven Helander, « Sockenkyrkans liturgiska profil », O. Ferm (dir.), *Kyrka och socken i medeltidens Sverige*, Stockholm, 1991, p. 189-230 ; Sven Helander (et al.), *Mässa i medeltida socken*, 1993.

¹⁵⁵ Sven-Erik Brodd et Alf Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6-10 oktober 1994*, 2 vol., Skellefteå, 1996. Les contributions autour de la liturgie sont celles d'Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris parvis expers. Om och kring Pseudo-Brynolfs Mariahystoria* », vol. 1, p. 181-226 ; Anders Piltz, « *Nostram naturam sublimaverat. Den liturgiska och teologiska bakgrunden till den birgittinska mariaofficiet* », vol. 1, p. 255-288 ; Ritva Jacobsson, « *Maria i tidegården* », vol. 1, p. 445-469 ; Gunilla Björkvall, « *Maria i troper och sekvenser under svensk medeltid* », vol. 1, p. 471-495 ; Viveca Servatius, « *Ave Maria. Guds moder i den medeltida kyrkosången* », vol. 1, p. 497-515.

¹⁵⁶ Ilkka Taitto, *Catalogue of medieval manuscript fragments in the Helsinki University Library. Fragmenta membranea*, vol. IV:1 : *Antiphonaria*, Helsinki, 2001 ; *Ibid.* (éd.), *Graduale Aboense. Näköispainos käsikirjoituskatkelmasta 1397-1406*, Helsinki, Suomen kirjallisuuden seura, 2002,

¹⁵⁷ *Fragmenta Membranea* [Ressource électronique], Helsinki, Helsingin Yliopiston Kirjasto, (v. 2012), Disponible sur : <http://fragmenta.kansalliskirjasto.fi/ohje/> .

¹⁵⁸ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, op. cit.

¹⁵⁹ Alf Härdelin (dir.), *I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena*, Stockholm, 2003 ; *Ibid.*, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*, Stockholm, 2005.

¹⁶⁰ En dernier lieu, Jan Brunius, *Atque Olavi. Nordiska helgon i medeltida mässböcker*, Stockholm, 2008 et *Ibid.*, *From Manuscripts to Wrappers. Medieval Book Fragments in the Swedish National Archives*, Stockholm, 2013.

accompagnées d'études¹⁶¹. D'une manière générale, la recherche sur la liturgie médiévale en Suède est toujours portée par les musicologues et les latinistes¹⁶².

En ce qui concerne plus particulièrement l'histoire de la Vierge Marie, on remarque que les derniers siècles du Moyen Âge sont moins fertiles en études sur la Vierge que le Moyen Âge central. Les transformations des manifestations pratiques de dévotion orientent les études historiques vers l'iconographie et les pratiques macrosociales comme le rosaire¹⁶³. L'importance croissante des cultes annexes à la Vierge suscite beaucoup d'intérêt¹⁶⁴. Les relations de pouvoir réapparaissent là où l'historiographie privilégiait pour les siècles antérieurs les relations de piété¹⁶⁵. D'autres thèmes, comme le rôle de Marie dans la mystique ou ses apparitions, sont aussi évoqués ponctuellement¹⁶⁶.

L'historiographie du culte marial en Suède reflète les tendances de la recherche sur la période médiévale. Les liturgistes sont amenés à côtoyer beaucoup de documents en rapport avec le culte marial, mais peu de travaux lui sont exclusivement consacrés¹⁶⁷. Le rosaire a

¹⁶¹ Christer Pahlmblad (éd.), *Skaramissalet. Studier, edition, översättning och faksimil av handskriften i Skara Stifts- och Landsbibliotek*, Skara, 2006, *Ibid.*, *Breviarium Scarense (1498). Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*, Skara, 2011. Les études qui doivent accompagner ce bréviaire sont encore en cours.

¹⁶² Comme Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester i Skara stift*, Skara, 2011 ou Brian Møller Jensen (éd.), *The Story of Justina and Cyprian of Antioch as told in a Medieval Lectionary from Piacenza: Edition with Introduction and Translation*, Stockholm, 2012.

¹⁶³ Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows of the Virgin Mary: Popular culture and cultic imagery in Pre-Reformation Europe », *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, n° 21:1-2, 1992, p. 5-28 ; Anne Winston-Allen, *Stories of the rose. The making of the rosary in the Middle Ages*, University Park, PA, 1997. Se reporter également au chapitre du présent travail consacré au rosaire (troisième partie, premier chapitre).

¹⁶⁴ Paul Payan, *Joseph. Une image de la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, 2006 ; Virginia Nixon, *Mary's mother. Saint Anne in Late Medieval Europe*, University Park, 1999 ; Jean Wirth, « Ste Anne est une sorcière », dans J. Wirth, *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, 2003, p. 69-112 ; Elina Räsänen, « Agency of two ladies. Wellborne qvinna Lucia Olosdotter and veneration of st Anne in the Turku diocese », dans T. Lehtonen & É. Mornet (dir.), *Les élites nordiques et l'Europe occidentale (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 2007, p. 246-261 ; Paul Payan, « La sanctification *in utero* de Joseph : une proposition gersonienne », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4246> .

¹⁶⁵ Marian Dygo, « The political role of the cult of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the fourteenth and fifteenth centuries », *Journal of Medieval History*, n° 15:1, 1989, p. 63-80 ; Susie Speakman Sutch & Anne-Laure Van Bruaene, « The Seven Sorrows of the Virgin Mary: Devotional Communication and Politics in the Burgundian-Habsburg Low Countries, c. 1490-1520 », *Journal of Ecclesiastical History*, n° 61: 2, 2010, p. 252-278.

¹⁶⁶ Rosemary Hale, « Imitatio Mariae: Motherhood motifs in devotional memoirs », *Mystics quarterly*, n° 16:4, 1990, p. 193-203 ; Sylvie Barnay, *Le Ciel sur la terre : les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris, 1999.

¹⁶⁷ À l'exception notable de Hilding Johansson, « Marialiturgien i de svenska cisterciensklöstren », dans P.-O. Ahrén, C.-G. Andrén, C.-E. Normann (dir.), *Kyrka, folk, stat. Till Sven Kjölérström*, Lund, Gleerup, 1967, p. 205-215.

suscité quelques productions¹⁶⁸. L'histoire de l'art s'est attelée à l'examen de la question de l'iconographie mariale¹⁶⁹. Ce sont cependant les travaux sur Brigitte de Suède qui ont été les plus propices aux développements sur le culte marial médiéval¹⁷⁰. Dans l'ensemble, le cœur du sujet, c'est-à-dire les relations entre la spiritualité brigittine et la liturgie mariale, n'a été que très imparfaitement étudié. Cela s'explique en partie par la quantité importante de sources à examiner et leur disponibilité imparfaite, notamment à cause de questions de catalogage. En concentrant la focale sur le culte organisé et les manifestations de dévotion, il est possible d'en proposer des approches renouvelées.

Le culte de la Vierge

Les termes de « Culte » et de « Vierge Marie » sont d'usage courant mais saisir avec exactitude l'ensemble des caractères qu'ils évoquent n'est pas sans difficulté¹⁷¹. En latin médiéval,

¹⁶⁸ Parmi lesquelles Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap i Sverige. En studie i senmedeltida fromhetsliv och gilleväsen », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 47, 1947, p. 1-49 ; Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet i senmedeltidens Sverige », S.-Erik Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 557-582.

¹⁶⁹ Voir par exemple Anna Nilsén, « Marie obehälgade avlelse i kult och konst », *Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art history*, n° 56:1 1987, p. 6-15 ; Helena Edgren, *Mercy and Justice: miracles of the Virgin Mary in Finnish medieval wall-paintings*, Helsinki, 1993 ; Roland Rahn, *Medeltida mariaskulpturer i Skara stift*, Skara, 2002 ; Mia Åkestam, *Bebådelsebilder*, op. cit.

¹⁷⁰ Voir par exemple Aron Andersson, *Guds moder och den heliga Birgitta. En anthologi*, Vadstena, 1978 ; Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog hos Birgitta visdommens efterfølgelse som Imitatio Christi et Mariae », T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 471-489 ; Claire L. Sahlin, « 'a marvelous and great exultation of the heart' : mystical pregnancy and marian devotion in Bridget of Sweden's Revelations », dans J. Hogg (dir.) *Studies in st. Birgitta and the brigittine order*, Salzbourg, 1993, vol. 1, p. 108-128 ; Claire Sahlin, « 'His heart was my heart'. Birgitta of Sweden's devotion to the heart of Mary », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden.*, Stockholm, 1993, p. 213-230 ; Ead., « The Virgin Mary and Birgitta of Sweden's prophetic vocation », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, vol. 1, 1996, p. 227-254.

¹⁷¹ Aussi bien en français qu'en anglais et en suédois, le « culte » fait référence à un « Hommage religieux rendu à Dieu, ou à un saint » (<http://www.cnrtl.fr/lexicographie/culte>). Un second niveau de définition fait apparaître les formes de cet hommage. Celui-ci est avant tout perçu comme un système cohérent de rites ayant pour but d'honorer un agent surnaturel. La définition suédoise indique bien qu'il s'agit d'une relation (*förhållande*) qui par la performance (*utförandet*) de certains rites (*ceremoniella handlingar*) permet d'entrer en communication (*förbindelse*) avec une déité : « *förhållande(t) att genom utförandet av vissa (...) ceremoniella handlingar tråda i förbindelse med (...) en gudom ; någonting helig , övernaturligt; dyrkan (av en gudom osv.); sammanfattning(en) av de organiserade yttre formerna för gemensam gudsdyrkan; (...).* », *Svenska Akademiens Ordbok*, Stockholm, 1962 (2010). Disponible en ligne sur : <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>.

« *cultus*, -*us* » existe bien, mais son sens est variable¹⁷². L'association des termes « *cultus* » et « *Mariae* » n'est pratiquement pas employée¹⁷³. La notion de culte marial est donc moderne. Aujourd'hui, on considère que le culte marial consiste avant tout en la liturgie déployée par l'Église en l'honneur de la Vierge, c'est-à-dire des messes et des offices qui lui sont adressés en propre. Alain Rauwel a rappelé les rapports qu'entretiennent définition de l'objet liturgique et recherche historique, ainsi que les pièges du vocabulaire courant¹⁷⁴. Un examen, même sommaire, d'une source liturgique permet d'observer aisément l'importance du terme d'« *officium* ». Pour rester simple, car Du Cange propose trente-trois définitions pour cette entrée, un « *officium de beatae Mariae virginis (de BMV)* » désigne le plus souvent en contexte

¹⁷² Un rapide sondage dans les sources juridiques et dans les commentateurs de la liturgie illustre cela. Dans le *Décret* de Gratien (1140-1150), *cultus* apparaît à sept reprises, toujours dans l'expression « *cultu divino* » ou une forme similaire ; voir Émile L. Richter (éd.), *Corpus Iuris Canonici*, vol. 1 : *Decretum Gratiani*, Leipzig, 1879. Les compilations postérieures présentent un même profil : Émile L. Richter (éd.), *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2 *Decretalium collectiones*, Leipzig, 1881. On remarque une tendance similaire dans les commentaires sur la liturgie. Dans le *Rationale* de Guillaume Durand (1237-1296), dès le Prologue, le « culte divin » est évoqué, à propos de la multiplicité des rites : « *Considerari autem oportet quod in divino cultu multiplicis ritus varietas reperitur...* » ; Guillaume Durand, *Rationale divinatorum officiorum*, Turnhout, 1995, CCCM, n° 140, vol. 1, *Prohemium*, § 13. Cette expression de « culte divin » domine largement l'œuvre de l'évêque de Mende. D'autres commentateurs de la liturgie, comme Jean Belet (déb. XII^e s.-vers 1182) ou Sicard de Crémone (vers 1155-1215), utilisent « culte » essentiellement dans le sens de « culte divin » ou « culte païen » : Jean Belet, *Summa de ecclesiasticis officiis*, Turnhout, 1976, CCCM, n° 41, 41A ; Sicard de Crémone, *Mitralis de officiis*, Turnhout, 2008, CCCM, n° 228. Aucun d'eux n'associe « *cultus* » avec la Vierge Marie. Une recherche plus générale dans la *Library of Latin Texts* ne donne pas de résultat pour cette association de termes, quelques citations tardives de Laurent de Brindisi (1559-1619) mises à part : *Library of Latin Texts-A*, Brepols, (v. 2013). Disponible en ligne sur Brepolis.net.

¹⁷³ Dans le corpus de sources mobilisées pour ce travail, l'expression n'apparaît que deux fois, dans SDHK 4980, un acte du *Lagman* de Västergötland Algot Bengtsson et de sa fille Märta. Ils donnent des terres « *ad cultum Dei genitricis et virginis Marie* ». Dans un autre acte, SDHK 5381, la nonne Benedicta Dagsdotter donne une propriété « *pro prebenda Cristine filie Arnelfvis michi dilecte, et ad cultum Dei genitricis et virginis Marie* ». Les deux actes concernent le monastère cistercien de Gudhem, alors qu'il est déplacé temporairement à Rackaby.

¹⁷⁴ Alain Rauwel, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », *BUCEMA*, Hors-série n° 2 : *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, 2008, p. 2-8 : « Notons d'abord que *liturgie* est un terme moderne. Le premier grand ouvrage à inclure ce mot dans son titre est les *Rerum liturgicarum libri duo* du cardinal Bona (1671). L'« ensemble des pratiques cultuelles de l'Église » qu'elle désigne, pour reprendre la définition simple du P. Gy, était recouvert au Moyen Âge par le nom générique d'*officia*. Du point de vue du destinataire, ces *officia* étaient *divina* et ont donné naissance à l'office divin, qui est à la liturgie ce que le code est au droit civil et le décret à la science canonique : un corpus faisant autorité. Du point de vue des acteurs, ils étaient les *officia ecclesiastica* ». « (...) la prière réglée, à heures fixes, à lieu donné, n'a rien à voir avec le débordement de l'abondance du cœur, avec la réponse à l'affect dévot. Elle est ce dont les chrétiens, fidèles et clercs, doivent s'acquitter à mesure de leur profession : superlative en milieu monastique, moyenne pour les clercs séculiers, plus modeste chez les simples baptisés, étant entendu cependant que la loi est universelle. On en déduit que l'exercice du culte, mis en œuvre selon une hiérarchie publiquement manifestée, revêt nécessairement un caractère public et *social*. Dom Guéranger (...) a ainsi parfaitement défini, au début de ses *Institutions liturgiques*, ce que nous appelons liturgie et qu'on appelait *officia* au IX^e ou au XII^e siècle : la liturgie est l'ensemble des symboles, des chants et des actes au moyen desquels l'Église exprime et manifeste sa religion envers Dieu. La liturgie n'est donc pas simplement la prière, mais bien *la prière considérée à l'état social* ».

liturgique une messe en l'honneur de Marie¹⁷⁵. Le terme d'« *Officium divinum* » est utilisé pour désigner l'ensemble de la liturgie des heures, mais pas un office en particulier¹⁷⁶. Il est rare qu'un « office », relevant de la liturgie des Heures, soit désigné par « *officium* ». On trouve dans les bréviaires l'expression « *Historia* », souvent lorsqu'il s'agit d'un office versifié, ou plus simplement une rubrique courte indiquant le jour fêté suivi de l'heure à laquelle on doit commencer la célébration : « *In annunciatione... Ad vespervas* »¹⁷⁷. Les deux pratiques cultuelles qui viennent d'être nommées : la messe et la liturgie des Heures, méritent quelques commentaires introductifs, car leur sens et leur usage ne sont pas nécessairement connus¹⁷⁸.

La messe (*officium missae*) est un ensemble de chants, de lectures et de prières pendant laquelle on fait un acte rituel (un sacrement) qui porte le nom d'eucharistie et qui célèbre le sacrifice du Christ et sa résurrection. Une messe en l'honneur de la Vierge est donc la célébration de l'eucharistie avec des chants, des lectures et des prières qui sont adressées principalement à la Vierge. La liturgie des Heures, ou « office divin » (*officium divinum*), est également un ensemble de chants, de lectures et de prières, mais étalé sur une journée entière et qui vise à louer Dieu en lui adressant des psaumes, c'est-à-dire une catégorie particulière de chants¹⁷⁹. Il n'y a pas de sacrement dans la liturgie des Heures. Un office pour une fête de la

¹⁷⁵ Du Cange (*et al.*), *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, 1883-1887. Pour un exemple d'« *officium de BMV* » désignant une messe, voir Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488*, Porvoo, 1988, p. 343 : « *In annunciatione beate Marie virginis. officium* ».

¹⁷⁶ Voir par exemple cette utilisation du terme dans le droit canonique, comme dans *Decretales Gregorii IX*, Lib. III, Tit. 41 : *De celebratione missarum, et sacramento eucharistiae et divinis officiis*, Émile L. Richter (éd.), *Corpus Iuris Canonici*, vol. 2, *op. cit.*, col. 635 ; ou chez les commentateurs liturgiques, comme Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*

¹⁷⁷ Pour une mise au point sur le terme d'*Historia*, qu'on a longtemps désigné comme des « offices rimés », voir Ritva Jonsson, *Historia. Études sur la genèse des offices versifiés*, Stockholm/Göteborg/Uppsala, 1968. Pour un exemple d'*Historia*, voir le *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496, fol. 396 : « *Historia de beata virgine habenda est in sabbatis post octavas corporis Christi nisi festum ix lectionum occurrerit* » ; pour un exemple de rubrique sur le modèle fête et heure, voir le *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498, fol. CXLIII : « *In annunciatione Marie virginis. Ad vespervas, Super omnia Laudate* ».

¹⁷⁸ Pour une présentation simple des différences entre messe et office, on pourra également se reporter aux explications d'Alain Rauwel, « Les espaces de la liturgie... », *op. cit.*, p. 3 : « Le culte chrétien est très exactement la façon dont l'Église, société des fidèles, offre à Dieu le tout du créé. Et comme il va de soi qu'une oblation intégrale de l'homme et de la nature n'est pas concevable, il est dans la liberté de l'Église (...), d'adopter des formes symboliques d'oblation partielle : ces formes constituent pour les théologiens les *actes de religion*. Ils distinguent des actes intérieurs – la dévotion, les prières – et des actes extérieurs – l'adoration et le sacrifice. (...) Adoration et sacrifice dessinent donc les deux versants de la liturgie latine : d'un côté le tribut de louange, exprimé principalement par les psaumes, qui se présente sous la forme de l'office des heures ; de l'autre, la liturgie sacramentaire, couronnée par le sacrifice par excellence qu'est la messe. Les heures comme la messe, ces deux temps de la liturgie quotidienne, ne peuvent, étant donnée leur nature sociale, être laissés à l'arbitraire des célébrants. Il y a une loi, qui s'impose à tous, et cette loi est le rite ».

¹⁷⁹ Par commodité, le terme d'office sera réservé dans la suite de ce travail à la liturgie des Heures, entendu par opposition à la messe.

Vierge, comme par exemple l'Annonciation (25 Mars), articule des chants, des lectures et des prières louant la Vierge autour des psaumes adressés à Dieu. Les différents moments qui composent la liturgie des Heures sont les matines, les laudes, prime, tierce, sexte, none, les vêpres et complies. On célèbre généralement la messe entre tierce et sexte quand le jour est particulièrement important, comme un dimanche ou la fête d'un saint majeur comme la Vierge¹⁸⁰.

Aux messes et aux offices de la Vierge pour les jours de fêtes, il faut ajouter des messes votives dites en supplément de la messe principale quotidienne et des offices votifs, qui fonctionnent de la même manière par rapport à la liturgie des Heures. On peut donner l'exemple de l'office marial du samedi (*Officium sancte Marie in sabbato*). Le plus connu de ces offices votifs est désigné sous le nom de Petit Office de la Vierge Marie (*Officium Parvum de BMV*)¹⁸¹. L'*Officium parvum* est l'une des composantes essentielles des Livres d'Heures. La possibilité qu'il offre d'être récité en privé ouvre sur une autre dimension du culte marial. Nous évoquons ici un deuxième aspect de la définition de culte : la ferveur, le dévouement en l'honneur d'un agent surnaturel¹⁸². Cet aspect sera dans la suite de ce travail préférentiellement désigné par l'expression « dévotion mariale », mais il faut garder à l'esprit que « culte marial » et « dévotion mariale » ne sont que deux aspects d'un même phénomène. Par le terme de « dévotion », il s'agit surtout d'examiner la dimension individuelle et spirituelle du culte, par opposition aux aspects institutionnels et matériels.

La liturgie n'est pas unifiée au Moyen Âge. Chaque Église, c'est-à-dire chaque diocèse ou chaque ordre religieux, organise le culte divin à sa manière¹⁸³. En Suède, les modèles sont variables : l'influence de la liturgie des églises de Rome est très forte, comme en d'autres endroits de l'Occident chrétien, mais les particularités locales sont vigoureuses. Grâce à ces traits notables, on peut déterminer l'origine d'un manuscrit liturgique et savoir à quel rit, *ordo*

¹⁸⁰ David Hiley, *Western Plainchant. A Handbook*, Oxford, 1993, p. 18.

¹⁸¹ Voir Rebecca Baltzer, « The Little Office of the Virgin and Mary's role in Paris », dans M. Fassler & R. Baltzer (dir.), *The Divine Office in the Latin Middle Ages*, Oxford, 2000, p. 463-485.

¹⁸² Sur l'*agency* et le surnaturel, on trouvera une introduction claire dans Ilkka Pyysiäinen, *How religion works*, Boston/Leyde, 2003, p. 9-23. Thomas Lawson et Robert McCauley ont élaboré la notion de *culturally postulated superhuman agent* et l'ont définie au regard des sciences cognitives, fondant ainsi un courant de recherches important, dans E. Thomas Lawson & Robert N. McCauley, *Rethinking religion*, Cambridge, 1990.

¹⁸³ Voir Jean-Baptiste Lebigue, « *Mos orandi*. La législation des usages liturgiques au Moyen Âge (XII^e – XV^e s.) », *Revue de l'histoire des religions*, n° 229:3, 2012, p. 349-373.

ou usage il appartient¹⁸⁴. Les sources liturgiques fonctionnent comme des recueils de formulaires. Ces formulaires permettent d'adapter à chaque messe ou office le contenu des prières, chants et lectures, en fonction de l'usage local. Lors d'une messe, certains éléments sont inamovibles et invariables. C'est l'« ordinaire » de la messe. D'autres éléments varient en fonction du moment de l'année où est dite la messe, ou du saint qui est fêté : c'est le « propre » de la messe¹⁸⁵. Dans un missel, ce sont en règle générale les éléments variables (la colonne de droite du tableau en annexe) qui sont donnés. Si le canon est identique à Rome ou en Suède, le propre est différent selon les différents diocèses ou ordres : une messe pour l'Annonciation dans le diocèse de Linköping ne va pas comporter le même *introït* ou le même répons graduel qu'une messe pour la même fête dite à Rome. Il faut noter également que selon l'importance de la fête, une partie des informations peut être supprimée¹⁸⁶. Ce n'est généralement pas le cas pour les fêtes de la Vierge qui figurent parmi les plus importantes.

Pour les offices, les psaumes organisent la répartition des autres pièces. Le choix des psaumes à chanter dépend du temps ou de la fête. Un formulaire d'office pour un saint important, comme la Vierge, comprend généralement les mêmes éléments que l'on retrouve dans les bréviaires¹⁸⁷. Dans le cas d'une fête moins importante, le formulaire est bâti de la même manière, mais certains éléments sont réduits. Par exemple, il n'y a que trois leçons pendant les matines, au lieu du neuf. Certaines fêtes n'ont pas de formulaire d'office propre, elles utilisent alors un formulaire générique (« le commun »). Cependant, aucune fête mariale n'est dans ce cas de figure.

L'importance de la Vierge vient d'être notée pour la liturgie. Définir qui est Marie et ce qu'elle représente nécessite que l'on s'y arrête quelques instants. Au début du XIV^e siècle, Brigitte de Suède prétend s'entretenir régulièrement avec des agents qui dépassent l'expérience

¹⁸⁴ « Au sens liturgique propre, on désigne par *ordo* une description de rites sacrés, un directoire ou un guide à l'usage du célébrant, où sont exposés dans le détail l'ordonnance des différentes cérémonies cultuelles et la manière de les accomplir. (...) Le terme « rituel », sert à désigner dans un sens général, l'ensemble des cérémonies (actes, gestes, attitudes) relatives à un rite donné. (...) La graphie *rite* doit être réservée à une fonction sacrée particulière (ex: rite du mariage, de la consécration...) et celle *rit* désigne une famille liturgique, par opposition à une autre (ex: rit gallican, rit romain...). », Cyrille Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Âge*, Spolète, 1966, p. 102.

¹⁸⁵ Se reporter à l'annexe 9 : *Composition d'une messe solennelle*.

¹⁸⁶ Voir Sven Helander (éd.), *Ordinariarius Lincopensis c:a 1400 och dess liturgiska förebilder*, Lund, 1957, p. 36 et suiv.

¹⁸⁷ Se reporter à l'annexe 10 : *Composition d'un office séculier à neuf leçons*.

humaine, dont la Vierge Marie. Brigitte, alors encore en Suède, donne ainsi la parole à Marie dans l'une de ses premières révélations :

« Alors Marie prit la parole, la Mère de Dieu, qui avait été silencieuse dans les premiers échanges, et elle dit : Mon Seigneur et mon Très Cher Fils, vous étiez vraiment homme et Dieu dans mon ventre. Vous m'avez sanctifiée, moi qui n'étais qu'un récipient de terre, je vous en supplie, faites leur pitié une fois de plus ! »¹⁸⁸

Ces quelques lignes introduisent la figure mariale telle qu'elle était perçue par la prophétesse suédoise du deuxième tiers du XIV^e siècle. Ces éléments de définition de la Vierge sont toujours d'actualité¹⁸⁹. Pourtant, définir Marie est un exercice difficile. La forte propension à l'appropriation que suscite la figure mariale produit autant de définitions, parfois complémentaires, parfois antagonistes. Les manières de la présenter sont très nombreuses et chacune d'elle porteuse de sens. Ce sont autant de points de vue dont l'historien doit s'accommoder. Sélectionner un point de vue et exclure les autres serait problématique : aucune vision du monde ne peut rendre compte à elle seule de la complexité des phénomènes sociaux. On peut seulement prétendre à réduire la marge d'erreur. Quelles sont donc ces différentes perceptions de Marie ? Pour les chrétiens, elle est ainsi « une femme [qui] assura l'insertion du christianisme dans la race humaine »¹⁹⁰. Selon un point de vue féministe à l'origine, mais repris par certains historiens, Marie est une femme qui n'en est pas une¹⁹¹. Du point de vue des sciences sociales, Marie a été tour à tour perçue comme une entité féminine résultant d'une emphase accrue sur la « féminité » (explicitement circonscrite à la fonction reproductrice)¹⁹²,

¹⁸⁸ Brigitte de Suède, *Revelaciones. Book I*, C.-G. Undhagen (éd.), Uppsala, 1978, Rév. 5:7 (ci-après désigné par Liv. I, Rév. 5, § 7) : « *Tunc loquebatur mater Dei, Maria, tacens in voce priori, dicens: Domine mi et fili carissime, tu fuisti in utero meo verus Deus et homo. Tu me, que eram vas terrenum, dignacione tua sanctificasti. Supplico: miserere eis adhuc semel !* ».

¹⁸⁹ Voir par exemple la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie. Principes et orientations* [en ligne], Vatican, 2001, Chap. 5, § 183. « les fidèles comprennent facilement le lien vital qui unit le Fils à la Mère. Ils savent que le Fils est Dieu et que elle, la Mère, est aussi leur mère. Ils en déduisent la sainteté immaculée de la Vierge et, tout en la vénérant comme une reine glorieuse dans le ciel, ils sont certains que Marie, très miséricordieuse, intercède en leur faveur; ils invoquent donc sa protection avec une grande confiance. etc. ».

¹⁹⁰ René Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, 1967 (5^e éd. maj), p. 19.

¹⁹¹ Ce point de vue est particulièrement saillant dans l'ouvrage, célèbre, de Marina Warner. Ainsi : « *...though my heart rebelled, I held fast to my new intimation that in the very celebration of the perfect human woman, both humanity and women were subtly denigrated* », Marina Warner, *Alone of all her sex*, op. cit., Prologue, p. xxi. Pour une récupération et une adaptation de cette idée au contexte médiéval, voir la préface par Georges Duby de Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo, Daniel Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge...*, op. cit., p. 3.

¹⁹² Par exemple, Guy Swanson, *Religion and Regime*, 1968, cité dans Michaël P. Carroll, *The cult of the Virgin Mary : psychological origins*, Princeton, 1986, p. 22-28.

une métaphore structurelle de la domination masculine sur les femmes¹⁹³, comme un archétype¹⁹⁴, ou encore comme une déesse-mère universelle dont les noms changent mais pas les attributions¹⁹⁵. Marie est un agent surnaturel, particulièrement prééminent, auquel on attribue le genre féminin, avec lequel les sociétés du Moyen Âge communiquaient, échangeaient et dont elles ne remettaient pas l'existence en doute¹⁹⁶.

Dans sa synthèse de 2009 sur Marie, Miri Rubin termine par une citation de Julia Kristeva : « Le christianisme est sans doute la construction symbolique la plus raffinée dans laquelle la féminité, pour autant qu'elle y transparaît – et elle y transparaît sans cesse –, se réserve dans le *Maternel* »¹⁹⁷. Les caractéristiques mêmes de ces adjectifs substantivés (la féminité, le maternel) suggèrent l'importance de la construction de la figure mariale. Parce que *féminin* et *maternel* relèvent de la description d'un genre, il faut noter la neutralisation de ce caractère genré par le biais de la transformation de ces adjectifs en substantifs, lesquels acquièrent ce faisant un caractère absolu. Cette élaboration, Julia Kristeva la donne comme représentative de la perception chrétienne de Marie. Il faut donc comprendre la Vierge comme issue d'une construction qui emprunte au vocabulaire de genre sans toutefois en avoir la pleine signification sociale. Cet écart reflète les âpres discussions sur la nature de la Vierge qui ont lieu, au Moyen Âge comme de nos jours. Miri Rubin, dans une discussion très animée sur la nature de la Vierge perçue dans sa dimension d'objet historique et qui a eu lieu lors du colloque *Words & Matters* à l'université d'Umeå (Suède) en novembre 2012, a insisté sur le pronom *it* et non pas *she* pour désigner Marie¹⁹⁸. Cette précision visait à souligner l'éloignement prononcé de la personne mariale par rapport aux femmes réelles. La singularité de Marie n'est pas qu'une distinction d'historien, puisqu'aux fondations mêmes de la croyance en Marie, il y a

¹⁹³ Edmund Leach, *Genesis as myth and other essays*, 1969, cité dans Michaël P. Carroll, *op. cit.*, p. 28-32.

¹⁹⁴ Carl G. Jung, *Four archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, 1970, cité dans Michaël P. Carroll, *op. cit.*, p. 32-34.

¹⁹⁵ Pour l'hypothèse d'une déesse-mère datant du paléolithique, voir James, 1959, et Gimbutas, 1982, cités dans Michaël P. Carroll, *op. cit.*, p. 37. Pour une divinité chthonienne, voir Bord et Bord, 1982, cité p. 39. Voir aussi les travaux plus à jour de Philippe Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996, et Pierre Sauzeau, « De la déesse Héra à la Panaghia. Réflexions sur le problème des continuités religieuses en Grèce et en Grande Grèce », *Revue de l'histoire des religions*, n° 224:3, 2007, p. 289-317.

¹⁹⁶ « *Mary is the most significant feminine presence in Christian cultures, and in her met divinity and humanity* », Miri Rubin, *Mother of God*, *op. cit.*, p. xxvi.

¹⁹⁷ Cité ici depuis Julia Kristeva, « *Stabat mater* », *Histoires d'amour*, Paris, 1983, p. 226 ; la citation est donnée en anglais dans Miri Rubin, *Mother of God*, *op. cit.*, p. 424.

¹⁹⁸ Les actes de ce colloque sont édités : Jonas Carlquist & Virginia Langum (dir.), *Words and Matter: the Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern Parish Life*, Stockholm, 2015.

l'affirmation de l'unicité de ses privilèges : BENIE ES-TU ENTRE LES FEMMES (Luc. 1:42)¹⁹⁹. La frontière est mouvante, mais réelle, entre Marie, être exceptionnel que seul Dieu surpasse, et Marie, femme humble qui permet l'incarnation du divin dans l'humain.

Même au Moyen Âge, la *persona* mariale évolue au gré des discussions qui souhaitent préciser ses attributions. En 1300, certains caractères sont nettement fixés. La maternité divine de la Vierge Marie est solennellement décidée au concile d'Éphèse (431)²⁰⁰. C'est l'un des piliers de la *persona* mariale. Les fêtes en l'honneur de la Vierge en sont inspirées et nourrissent l'idée d'exceptionnalité²⁰¹. L'Annonciation (25 mars) célèbre l'apparition de l'ange Gabriel à Marie et la nouvelle de la naissance prochaine du Christ (Luc. 1:26). L'Assomption (15 août) participe aussi de ce caractère exceptionnel, en accordant à Marie une montée au paradis calquée sur le modèle christique. Cependant, d'autres aspects contribuent à lier Marie à l'expérience commune. Ainsi, la fête de la Purification (2 février) insiste sur la conformation de la Vierge aux rites imposés aux femmes après un accouchement chez les Hébreux (Lev. 12 ; Luc. 2:22), bien que sa virginité perpétuelle soit nettement admise au début de notre période. La quatrième fête majeure est celle de la Nativité de la Vierge (8 septembre). L'exemplarité parfaite de Marie anime l'esprit de cette célébration, que sous-tend également l'idée de médiation entre Dieu et les hommes.

D'autres caractères en revanche font l'objet de violentes disputes. Le meilleur exemple de débat autour de Marie est sans doute la question de l'Immaculée Conception²⁰². Les répercussions de ces fines discussions sont pourtant très concrètes ; elles imprègnent la

¹⁹⁹ Selon les recommandations de l'École des chartes, nous avons utilisé les abréviations des titres latins des livres de la Bible. Voir *Conseils pour l'édition des textes médiévaux*, vol. 1 Conseils généraux, Paris, 2005, p. 85.

²⁰⁰ Un culte liturgique de la Vierge n'apparaît pas en Occident avant le V^e siècle. Voir Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », dans H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 1, Paris, 1949, p. 215.

²⁰¹ En Orient, un décret de l'empereur Maurice vers 600 environ prescrit la célébration de la fête de l'Assomption au 15 août. En Occident, une notice du *Liber pontificalis* explique que Serge I^{er} (687-701), pape d'origine orientale, prescrit pour Rome quatre processions en l'honneur de Marie pour l'Annonciation, la Dormition, la Nativité de la Vierge et la Purification. En Gaule et en Espagne, une *Festivitas sanctae Mariae*, célébrée le 18 janvier en Gaule ou mi-décembre en Espagne, est pratiquée avant l'introduction des usages romains au VII^e s. Voir Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », *op. cit.*, p. 219-223.

²⁰² La question sera évoquée plus en détail au cours de ce travail, mais on peut déjà citer les travaux récents sur le sujet : Marielle Lamy, *L'immaculée conception. Étapes et enjeux d'une controverse (XII^e-XV^e s.)*, Paris, 2000 ; Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique : réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout, 2011 ; Eléonore Fournié et Séverine Berlier-Lepape (dir.), *L'immaculée conception: une croyance avant d'être un dogme, un enjeu social pour la Chrétienté*, *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10 (2012). Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4244>.

spiritualité de la fête de la Conception au positif comme au négatif. Vers 1300, cette fête est pratiquée quasi unanimement, mais son appellation comme son étendue dogmatique sont variables. Certains traits de la figure mariale enfin n'apparaissent que plus tard, entre le XIV^e et le XVI^e siècle. Nous nous concentrerons sur les aspects liturgiques et sur les traits de la spiritualité suédoise qui sont particulièrement marqués par la figure de la Vierge Marie.

La date de « 1300 » correspond à un moment de mutation du personnage marial, ou plutôt de sa *persona*, au sens jungien du terme. C'est-à-dire un compromis entre l'individu et la société, quelque chose qui n'a rien de réel en soi mais qui est créé par ce compromis pour décrire comment un individu doit paraître en société²⁰³. Cette dialectique dissimule une partie de la psyché collective et donne l'illusion de la personnalité, une manière de décrire formellement la Vierge Marie. Comme le rappellent les éditeurs de *Marie. La Vierge dans la société médiévale*, « passé la première décennie du XIV^e siècle, la synthèse mariale se défait peu à peu et éclate en morceaux qui, après 1350, parviennent à être complètement autonomes. Au cours du XV^e siècle, la fragmentation du personnage marial s'accroît et le replace sous l'influence de la tradition christologique »²⁰⁴. Il faut donc confronter les rythmes de cette évolution générale avec ses avatars suédois. Or, on peut d'ores et déjà constater que si la tendance est à l'adéquation entre cette évolution générale et ses formes suédoises, il y a malgré tout des ruptures de rythme différentes.

Les sources du culte marial suédois

L'étendue de l'objet de cette étude a nécessité l'examen de sources nombreuses. Les sources liturgiques occupent une place déterminante dans cet ensemble. Si les grandes collections de manuscrits médiévaux en Suède sont très centralisées, certains dépôts se démarquent toutefois nettement par la quantité de documents qu'ils conservent. Pour ce travail, il a fallu se tourner essentiellement vers la Bibliothèque royale (*Kungliga Biblioteket*), la Bibliothèque de l'Université d'Uppsala (*Uppsala UniversitetsBiblioteket*) et les Archives du Royaume (*Riksarkivet*)²⁰⁵. La Bibliothèque de l'Université d'Uppsala, *Carolina rediviva*, a hérité d'une

²⁰³ Carl G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, Paris, 1964 (1933), p. 84.

²⁰⁴ George Rupalio, « La Vierge comme « système de valeurs » », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge...*, op. cit., p. 7.

²⁰⁵ Une présentation synthétique, bien qu'ancienne, des bibliothèques et dépôts suédois peut être trouvée dans Ingvar Andersson, Sigurd Möhlenbrock, Gösta Ottervik, *Libraries and Archives in Sweden*, Stockholm, 1954.

collection remarquable de documents anciens²⁰⁶. La majeure partie de ces documents provient de la bibliothèque du monastère de Vadstena. Après sa fermeture en 1595, ce qui restait de la bibliothèque est transféré à Stockholm en 1619²⁰⁷. Environ 450 manuscrits sont préservés, sur les 1500 environ que possédait l'abbaye. En 1620, est fondée la Bibliothèque de l'université d'Uppsala par le roi Gustave Adolphe (1611-1632). Les manuscrits provenant de Vadstena constituent l'essentiel de la cote C, environ 770 volumes²⁰⁸. Bien que dédiée aux documents médiévaux, la cote C n'est pas la seule à accueillir des pièces de cette époque. Il faut également prendre en compte les collections d'érudits rassemblées après la période médiévale, dont nous utilisons quelques pièces. La riche sélection d'imprimés anciens conservés à la Bibliothèque de l'Université d'Uppsala a également été examinée²⁰⁹. Si la cote C a fait l'objet d'un catalogage minutieux, les autres collections présentent des profils variables. En dehors des catalogues dactylographiés, parfois anciens, mis à disposition des lecteurs dans la salle de lecture des manuscrits (*specialläsesalen*), il n'y a pas de catalogue publié et accessible pour toutes ces collections. Les manuscrits de la cote C sont un apport majeur dans notre corpus de sources : 44 manuscrits ont été consultés²¹⁰. Plus de la moitié des manuscrits examinés relèvent de la liturgie. Tous les manuscrits ayant un contenu marial manifeste n'ont pas pu être examinés, compte tenu de leur grand nombre : plus de 200 manuscrits sont concernés²¹¹. Nous avons sélectionné en priorité les manuscrits liturgiques contenant des messes ou des offices de la Vierge. Ensuite, les livres de dévotion en latin et contenant des dévotions à Marie ont été examinés. Pour les sermons, nous avons regardé en priorité les manuscrits contenant les fêtes de la Conception, de la Visitation, de la Compassion et de la Présentation de la Vierge. Enfin,

²⁰⁶ Plus de 27500 manuscrits y sont conservés. *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁸ Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung*, vol. 1, Stockholm, 1988, p. a9. Sur la cote C, voir aussi Margarete Andersson-Schmitt, *Manuscripta Mediaevalia Upsaliensia. Übersicht über die C-Sammlung der Universitätsbibliothek Uppsala*, Uppsala, 1970 ; Monica Hedlund (dir.), *A catalogue and its users. A symposium on the Uppsala C Collection of Medieval manuscripts*, Uppsala, 1995.

²⁰⁹ Sur les autres collections de manuscrits de la Bibliothèque universitaire d'Uppsala utilisées dans ce travail, voir le *Handskrifstkatalog, E. Sveriges Historia till 1697* [dactylographié], Uppsala, UUB (n. e.) ; Monica Hedlund, *Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift vor 1600 in Schweden*, vol. 2 *Die Handschriften Schwedens ausgenommen UB Uppsala. 1. Text*, Stockholm, 1980 ; Åke Davidsson (éd.), *Katalog över Westinska handskrifssamlingen i Uppsala universitetsbibliotek*, Uppsala, 1989. Sur les incunables et autres imprimés anciens, voir Isak Collijn, *Katalogue der Inkunabeln der Schwedischen Öffentlichen Bibliotheken*, vol. 2 *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Uppsala*, Uppsala, 1907 ; Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, vol. 1:1 *1478-1487*, Uppsala, 1934.

²¹⁰ Se reporter à la bibliographie et à l'annexe 8 : *Description des manuscrits du corpus*.

²¹¹ Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung*, 1-8, Stockholm, 1988-1995.

nous avons consulté les manuscrits qui contenaient soit d'autres textes de dévotion envers la Vierge, soit des textes en rapport avec Brigitte ou l'Ordre brigittin.

Le deuxième grand dépôt suédois de documents médiévaux est *Kungliga Biblioteket*, la Bibliothèque royale, à Stockholm. Elle est créée sous le règne de Christine (1632-1654). Pour l'essentiel, la collection de manuscrits de la Bibliothèque royale provient de Vadstena, des autres bibliothèques suédoises médiévales et des prises de guerre du XVII^e siècle. À la suite de l'incendie du palais royal en 1697, les trois quarts des manuscrits et imprimés brûlent. Ne sont sauvés que 6826 livres imprimés et 283 manuscrits²¹². La cote A rassemble les manuscrits médiévaux à caractère religieux. Il n'existe pas encore de catalogue pour cette collection. Ce travail immense a été commencé par Anna Wolodarski, qui a eu la bienveillance de me faire parvenir les notices pour quelques pièces²¹³. En attendant qu'il soit terminé, un fichier doublé d'un catalogue dactylographié permet d'utiliser la cote A²¹⁴. Cependant, la qualité d'information de ces notices anciennes est parfois clairement douteuse. De nombreux documents examinés ne correspondaient pas à leur description faite par les bibliothécaires ou archivistes de la fin du XIX^e ou du début du XX^e siècle. Il arrive que des informations plus solides soient fournies par la présentation du document sur le microfilm qui le reproduit. Mais tous ne sont pas microfilmés et il subsiste des erreurs. Les recueils de notices existants sont thématiques : ils ne traitent qu'une partie des collections, par exemple les manuscrits datés, les manuscrits illuminés, etc. : l'information qu'ils fournissent est très fragmentaire²¹⁵. Il faut prendre en compte cet aspect dans le traitement du sujet, car il est possible que des documents aient échappé à notre attention faute d'un catalogage adéquat. Dans la cote A, nous avons utilisé 32 manuscrits, essentiellement des livres liturgiques ou des livres de piété. Pour les imprimés

²¹² Ingvar Andersson, Sigurd Möhlenbrock, Gösta Ottervik, *Libraries and Archives in Sweden*, Stockholm, 1954, p. 19.

²¹³ Il s'agit des notices pour les manuscrits Stockholm, KB A 6, A 16, A 28, A 35, A 50, A 50a, A 52, A 53 et A 54. Nous tenons tout particulièrement à remercier Anna Wolodarski pour ces notices.

²¹⁴ Ce catalogue dactylographié est désigné comme le *Handskrifer Realkatalog* [dactylographié], Stockholm, KB (n. e.), pour la cote A.

²¹⁵ Ainsi, *Illuminated manuscripts and other remarkable documents from the collections of the Royal Library, Stockholm. Catalogue of an exhibition June-September 1963*, Stockholm, 1963 ; Lotte Kurras (éd.), *Deutsche und niederländische handschriften der Königlichen Bibliothek Stockholm*, Stockholm, 2001.

anciens, on dispose des travaux d'Isak Collijn²¹⁶. Une quinzaine d'imprimés de natures diverses conservés à la Bibliothèque royale ont été consultés²¹⁷.

Le troisième dépôt majeur de documents médiévaux en Suède est *Riksarkivet*, les Archives du royaume. Deux collections en particulier ont retenu notre attention pour ce travail : les chartes, éditées dans la double série *Diplomatarium Suecanum* et *Svenskt Diplomatarium*²¹⁸ et les fragments de manuscrits médiévaux, rassemblés dans la base de données MPO²¹⁹. Le projet du *Diplomatarium Suecanum* a permis d'éditer jusqu'à présent toutes les chartes suédoises des débuts jusqu'à l'année 1378 et de l'année 1401 à l'année 1421. Au-delà de ces dates, certaines chartes ont été éditées et cataloguées ponctuellement mais pas de façon systématique. Faute de temps, nous nous sommes concentré sur les sources déjà cataloguées, disponibles dans la base de données SDHK. Bien que les sources liturgiques constituent le cœur de la documentation que nous avons consultée, des sources d'une nature différente ont également été examinées. La consultation du *Diplomatarium Suecanum/Svenskt Diplomatarium* a permis de sélectionner les chartes qui mentionnent Marie à partir de 1300²²⁰. Comme les chartes de 1372-1399 et au-delà de 1421 ne sont qu'imparfaitement recensées, il faut garder à l'esprit que les occurrences de Marie pour ces périodes sont sans doute plus nombreuses. Ont été aussi exclues du corpus les chartes qui concernent des espaces en dehors de la province d'Uppsala, comme celles qui concernent la province de Lund par exemple. Au total, sur les 40000 chartes médiévales que recense SDHK, 1243 chartes mentionnent la Vierge Marie au moins une fois. La plus grosse majorité d'entre elles (656 chartes, 52,77 %) ne sont que de simples datations : on se sert du saint du jour pour dater l'acte²²¹. Ces mentions sont intéressantes lorsqu'elles mentionnent une fête mariale nouvelle (Conception, Visitation par exemple) et contribuent à en préciser l'époque d'introduction. Ensuite, 218 chartes (17,53 %)

²¹⁶ Isak Collijn, *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Bibliothek in Stockholm*, 2 vol., Stockholm, SKB [n. e.], 1914-1916 ; Isak Collijn, *Katalog över Kungl. Bibliothekets i Stockholm inkunabelsamling. Nyförärv 1915-1939 jämte tillägg till huvudkatalogen 1914*, Uppsala, 1940 ; voir Isak Collijn, *Katalogue der Inkunabeln der Schwedischen Öffentlichen Bibliotheken*, vol. 2 *Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Uppsala*, Uppsala, 1907 ; Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, vol. 1:1 *1478-1487*, Uppsala, 1934.

²¹⁷ Se reporter à la bibliographie et à l'annexe 7 : *Description des imprimés du corpus*.

²¹⁸ *Diplomatarium Suecanum/Svenskt diplomatarium*, Stockholm, depuis 1829. Les chartes éditées jusqu'à présent sont accessibles grâce à la *Svenskt Diplomatariums huvudkartotek* (SDHK) [Ressource électronique], Stockholm, Riksarkivet, (v. 2013), Disponible sur : <http://www.nad.riksarkivet.se/SDHK>.

²¹⁹ Les chercheurs peuvent interroger MPO directement par internet, depuis le mois de septembre 2013 : *Riksarkivets databas över medeltida pergamentomslag* (MPO) [Ressource électronique], Stockholm, Riksarkivet, (v. 2013), Disponible sur : <http://www.nad.riksarkivet.se/mpo>.

²²⁰ Une présentation en français du corpus de chartes suédoises existe : Birgitta Fritz, « Les chartes médiévales suédoises : une introduction », dans C. Péneau (dir.), *Itinéraires du savoir*, Paris, 2009, p. 17-32.

²²¹ Se reporter à l'annexe 11 : *Répartition des chartes mentionnant la Vierge selon le type de mention*.

fournissent une indication de localisation. Ce n'est plus une fête mariale qui est nommée, mais un lieu : toponyme, nom d'une abbaye (ex : *Monte beate virginis, Vårfruberga*), église, chapelle ou autel, etc. Puis, 211 chartes (16,97 %) sont des donations ou des testaments dans lesquels on note une référence à la Vierge, localisation ou autre. Une autre catégorie de chartes notables est constituée par les indulgences : 68 des chartes (5,47 %) mentionnent la Vierge, le plus souvent sous la forme de fêtes pourvues d'une indulgence. Les marques de dévotion, à la Vierge comme envers d'autres saints, sont relativement rares dans ce type de document. Seules 53 chartes en contiennent (4,26 %). Dans le même ordre d'idée, 29 chartes (2,33 %) contiennent une adresse, supplique, invocation directement adressée à la Vierge. Enfin, 8 (0,56 %) chartes contiennent une autre référence à Marie que celles qui viennent d'être décrites.

Pour ce travail orienté autour du culte, nous avons accordé une place déterminante aux sources liturgiques. On peut les classer selon trois catégories : les manuscrits sous forme de *codices*, les manuscrits sous forme de fragments et les imprimés. Les manuscrits sous forme de *codices* sont plus ou moins complets. Toutes les traditions liturgiques ne sont pas représentées également et la qualité des informations varie aussi beaucoup. Quatre grands types de livres liturgiques en lien avec la Vierge Marie existent dans les collections suédoises : les missels et les livres contenant des pièces pour la messe²²², les bréviaires et les livres contenant des pièces pour la liturgie des heures²²³, d'autres livres liturgiques²²⁴ et enfin des manuscrits qui contiennent ponctuellement des messes ou des offices. Il est difficile de classer ces manuscrits par ordre chronologique, car pour beaucoup d'entre eux, la datation est trop imprécise²²⁵.

Le deuxième type de source liturgique est constitué par les fragments de manuscrits médiévaux. C'est une source dont l'appropriation par les historiens de la Suède médiévale est plus récente que les manuscrits complets. Le catalogage de ces documents a été terminé en 2004 ; peu d'études ont utilisé ces sources en profondeur²²⁶. Un premier projet de catalogage

²²² Cette catégorie comprend donc les missels, les graduels, les collectaires pour la messe, les épistolaires, les évangéliaires et les séquentiaires.

²²³ Cette catégorie regroupe les bréviaires, les antiphonaires, les collectaires pour l'office, les lectionnaires de l'office.

²²⁴ Parmi lesquels on trouve les psautiers, les ordinaires, les martyrologes.

²²⁵ Se reporter à la bibliographie et à l'annexe 8 : *Description des manuscrits du corpus*.

²²⁶ On peut citer toutefois Jan Brunius, « Sockenkyrkornas liturgiska böcker. Studier i pergamentsomslagen i riksarkivet », dans O. Ferm (dir.), *Kyrka och socken i medeltidens Sverige*, Stockholm, 1991, p. 457-472 ; *Id.*, *Atque Olavi. Nordiska helgon i medeltida mässböcker*, Stockholm, 2008 ; *Id.*, *From Manuscripts to Wrappers. Medieval Book Fragments in the Swedish National Archives*, Stockholm, Riksarkivet, 2013 ; Erik Gunnar

des fragments a été mené à l'instigation de Toni Schmid, de 1930 à 1968²²⁷. Oloph Odenius aida Toni Schmid depuis les années 1950 jusqu'en 1985. La moitié des fragments sont alors catalogués : c'est le *Catalogus Codicum Mutilorum* (CCM). On décide d'un nouveau projet, MPO (*Medeltida Pergament Onslag*) pour compléter le CCM. Le projet MPO débute en 1995, il est mené jusqu'en 2004 par Gunilla Björkvall (Université de Stockholm), Anna Wolodarski (KB) et Jan Brunius (*Riksarkivet*). La base de données MPO rassemble 22500 fragments, soit plus de 6000 manuscrits. Jan Brunius a présenté la collection dans une série d'articles, dont nous reprenons l'essentiel ici²²⁸. Ces fragments ont été conservés car, constitués de parchemin et donc solides, ils ont servi de couvertures pour des livres de comptes de baillis pendant tout le XVI^e siècle²²⁹. Les fragments suédois constituent la plus grosse collection de fragments médiévaux en Europe du Nord. 76% des fragments sont de nature liturgique, 10% relèvent du droit canon, 6% sont des travaux de théologie, 5% sont des extraits de la Bible et 1% de l'hagiographie. Il faut ajouter 2% de documents divers²³⁰. Parmi les fragments liturgiques, on observe la répartition suivante : 36% sont des missels, 34% sont des bréviaires, 13% des antiphonaires, 8% des graduels, 5% des lectionnaires (de l'office ou de la messe), 3% des psautiers, 1% des hymnaires²³¹. Pour la chronologie de distribution des fragments et bien qu'ils ne soient pas tous datés avec précision, on peut noter que 90 fragments datent du XI^e siècle, 3600 fragments du XII^e siècle, 5400 fragments du XIII^e siècle, 5600 fragments du XIV^e siècle, 5800 fragments du XV^e siècle et 411 enfin datent du XVI^e siècle²³². Presque tous les registres de comptes avaient des couvertures médiévales. Deux incendies dans les archives, en 1802-1807, ont détruit un tiers des registres. La plupart des feuilles conservées sont des *in-folio*, car les livres plus petits sont moins pratiques pour servir de couverture. Ce sont surtout des documents écrits en latin. Le suédois et l'allemand sont extrêmement rares. Les 200 baillis environ devaient aller à Stockholm une fois par an pour voir leurs comptes visés. Ceux-ci

Niblaeus, *German influence on religious practice in Scandinavia, c. 1050-1150*, Londres, 2010, Thèse de doctorat, King's College London, Department of Classics [version non publiée, courtoisie de l'auteur].

²²⁷ Les lignes qui suivent doivent beaucoup à Jan Brunius (dir.), *Medieval book fragments in Sweden. An international seminar in Stockholm, 13-16 November 2003*, Stockholm, 2005, p. 7.

²²⁸ Jan Brunius, « Från mässböcker till munkepärmor », dans K. Abukhanfusa, J. Brunius, S. Benneth (dir.), *Helgerånet. Från mässböcker till munkepärmor*, Stockholm, 1993, p. 15-22 ; Jan Brunius, « Medieval manuscripts fragments in the National Archives – a survey », dans J. Brunius (dir.), *Medieval book fragments in Sweden*, Stockholm, 2005, p. 9-17.

²²⁹ Jan Brunius, « Medieval manuscripts fragments... », *op. cit.*, p. 9.

²³⁰ *Ibid.*, p. 11.

²³¹ *Ibid.*, p. 12.

²³² *Ibid.*, p. 12-13. Se reporter également à l'annexe 12 : *Répartition chronologique des fragments de manuscrits médiévaux conservés en Suède*.

utilisent surtout les livres liturgiques locaux comme couverture. Les fragments contenant des textes de théologie, de loi et de philosophie, sont plutôt issus des administrations centrales²³³. Tous les originaux ne sont pas conservés aux Archives du royaume (*Riksarkivet*) ; on en trouve quelques uns dans d'autres dépôts d'archives, en raison de la nature des registres auxquels ils servent de couverture. Ainsi, les Archives du Château (*Slottsarkivet*) contiennent sept fragments qui nous intéressent ici et les Archives militaires (*Krigsarkivet*) ont quatre fragments médiévaux utiles à notre enquête.

Les imprimés ont fait l'objet d'un regain d'intérêt assez récemment, ce qui a en retour renouvelé un certain nombre de problématiques²³⁴. Wolfgang Undorff a résumé la situation des imprimés et leur conservation en Scandinavie²³⁵. Les imprimés liturgiques suédois sont d'abord le fait d'une production locale pour les toutes premières éditions. On fait ensuite appel à des imprimeurs spécialisés à l'étranger pour les éditions après 1490²³⁶. Pour ce sujet sur le culte marial, nous avons naturellement examiné les livres produits pour la Suède. Cependant, nous avons également eu recours de façon systématique aux libelles. Il s'agit de petits imprimés composés de quelques folios à quelques dizaines de folios. Les libelles servent à diffuser la liturgie ou les sermons en rapport avec les fêtes de la Vierge qui apparaissent aux XIV^e-XV^e siècles. Bien que conservés en assez grand nombre dans les dépôts européens, ces libelles n'ont pas fait l'objet d'études systématiques jusqu'à présent. Ils n'ont de plus pas été

²³³ *Ibid.*, p. 14.

²³⁴ Wolfgang Undorff, « Inkunabler och inkunabelforskning i Sverige – en aktuell översikt », *NTBB*, n° 87, 2006, p. 117-141 ; Natalia Nowakowska, « From Strassburg to Trent: bishop, printing, and liturgical reform in the 15th century », *Past & Present*, n° 213, 2011, p. 3-39 ; Wolfgang Undorff, *From Guthenberg to Luther – Transnational print culture in Scandinavia 1450-1525*, Berlin, Thèse de doctorat de Philosophie, Humbolt-Universität zu Berlin, 2012.

²³⁵ Wolfgang Undorff, *From Guthenberg to Luther...*, *op. cit.*, p. 32-33 : « All early prints in Swedish were printed in Sweden, just as the majority of all pre-Reformation texts in Danish – apart from the texts produced by Christiern Pedersen during his years in Parish – was produced in Denmark. (...) In general, print runs in Scandinavia have been considerably smaller than those of prints produced outside Scandinavia. Bartholomaeus Ghotan produced 170 copies of his Missale Strengnense of 1487; one complete copy and fragments of another six have survived. The Danish Missale Lundense, produced in Paris under the supervision of Christiern Pedersen, was produced in 650 copies in paper and 150 copies in vellum; five copies were sent to Christiern Pedersen as late as 1520. Five copies, or less than 1% of the total edition, have survived. Saint Birgitta's Revelaciones of 1492 were printed in 800 copies on paper and 16 copies on vellum. Today there have survived both proofsheets as well as complete copies and fragments of 37 copies of the published edition, i.e. an exceptional survival rate of more than 23%, while seven copies were destroyed in the fire at Vadstena monastery in the year 1495. At least 100 copies of the Missale Aboense for the diocese of Turkku/Åbo must have been produced. 22 copies have reportedly survived, almost all in fragments, i.e. a survival rate of maybe more than 20%. In comparison, Roelvink estimates the number of copies printed of the Missale ordinis Fratrum Minorum of 1504, which was also being used by North European Franciscans, to 570 ».

²³⁶ « Just like in Sweden, printing of liturgical books started as a domestic business. But starting with the second liturgical editions printing was executed predominately abroad. », *Ibid.*, p. 79.

examinés dans le cadre de la propagation et de la transmission des nouvelles fêtes mariales, ce que nous proposons de faire ici.

Quelques témoins suédois se trouvent en dehors du pays, mais ils sont peu nombreux. On doit faire exception bien sûr des collections finlandaises. Un codex suédois (Dresden A 182) était conservé à Dresde, mais le manuscrit a été détruit. Cependant, il a fait l'objet d'une réimpression photostatique qui est aujourd'hui conservée à la Bibliothèque royale de Stockholm, ce qui en autorise la consultation en dépit de la destruction de l'original²³⁷. Deux calendriers pour le diocèse de Linköping sont conservés en Angleterre : Londres, British Museum, Add. Ms. 40 146 et Édimbourg, University Library Ms. D. b. V. 14. En réalité, c'est surtout la Finlande qui rassemble de riches collections de documents concernant la province médiévale d'Uppsala. Les 9300 fragments liturgiques ont été pour la plus grande partie catalogués²³⁸. Produits par les mêmes conditions que les fragments conservés en Suède, ils font le lien entre le diocèse d'Åbo et la province. Dans le même ordre d'idée, les chartes relatives à la Finlande sont éditées²³⁹. Au Danemark et en Norvège, des fragments liturgiques sont en cours de catalogage, à la suite des projets suédois et finlandais.

À Paris, les fonds de manuscrits latins de la Bibliothèque nationale de France et la Bibliothèque Sainte-Geneviève ont nourri ces comparaisons. La Bibliothèque Apostolique, au Vatican, a également été visitée. C'était une étape particulièrement importante de ce travail de recherche, car il existe un fonds particulier apporté directement de Suède par la reine Christine († 1689). Les *Codices Reginenses* sont un fonds hétérogène constitué de manuscrits allant du V^e au XVII^e siècle²⁴⁰. Cependant, beaucoup sont des livres achetés ou reçus par Christine pendant son séjour à Rome. De plus, la plupart des manuscrits qui venaient du dépôt royal de Tre Kronor étaient parvenus en Suède à la suite de pillages pendant la guerre de

²³⁷ Dresde, Sächsischen Landesbibliothek, Ms. A 182 [détruit]. La reproduction à la Bibliothèque royale de Stockholm porte la cote « Efter A 247 Dresden ».

²³⁸ Toivo Haapanen, *Verzeichnis der Mittelalterlichen Handschriftenfragmente in der Universitätsbibliothek zu Helsingfors*, vol. I. *Missalia*, Helsinki, 1922 ; *Ibid.*, *Verzeichnis...*, vol. II. *Gradualia, Lectionaria missae*, Helsinki, 1925 ; Toivo Haapanen, *Verzeichnis...*, vol. III. *Breviaria*, Helsinki, 1932 ; Ilkka Taitto, *Catalogue of medieval manuscript fragments in the Helsinki University Library. Fragmenta membranea IV:1 Antiphonaria*, Helsinki, 2001. Les notices de ces ouvrages sont accessibles en ligne sur la base de données *Fragmenta Membranea* [Ressource électronique], Helsinki, Helsingin Yliopiston Kirjasto, (v. 2012), Disponible sur : <http://fragmenta.kansalliskirjasto.fi/ohje/>.

²³⁹ Reinhold Hausen (éd.), *Finlands Medeltidsurkunder*, 8 vol., Helsinki, 1910–1935.

²⁴⁰ Eva Nilsson Nylander, *The mild boredom of order. A study in the history of the manuscript collection of queen Christina of Sweden*, Lund, 2011, p. 16.

Trente Ans. On peut donc raisonnablement écarter ce fonds du corpus de sources, car les manuscrits n'étaient pas utilisés en Suède au Moyen Âge. Cela étant, l'intérêt des fonds de la Bibliothèque vaticane, portés par leur richesse exceptionnelle et en particulier pour les manuscrits liturgiques, reste entier²⁴¹. D'autres fonds européens ont été utilisés ; ils seront évoqués au fur et à mesure de ce travail.

En plus des sources liturgiques et des chartes, nous avons consulté des sources à caractère dévotionnel. Celles en rapport avec Brigitte de Suède et l'Ordre brigittin sont les plus importantes. La Vierge occupe une place fondamentale dans les écrits de Brigitte, tout comme dans la spiritualité brigittine. C'est pourquoi il leur a été fait une place de choix dans la constitution du corpus de sources à la base de ce travail. En plus des éditions critiques des écrits de Brigitte, d'autres pièces concernant l'Ordre du Saint-Sauveur ont été consultées, notamment les dispositions réglementaires qui encadrent l'organisation matérielle de l'Ordre, certains sermons produits par les Brigittins et les livres de piété des religieuses.

Les sermons compilés ou composés par les Brigittins sont très nombreux. Rien qu'à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala, on en recense 12 794²⁴². Le nombre de sermons pour les fêtes mariales s'élève à 590²⁴³. La majeure partie des sermons ne sont pas édités. Parmi ceux produits à Vadstena, seuls deux sermons pour la Compassion l'ont été²⁴⁴. En conséquence, nous avons procédé par sondages pour analyser ce type de source. Seuls les sermons concernant certaines fêtes mariales ont été examinés plus en détail.

Les Brigittins ont également laissé une série de livres de piété récemment étudiés par Ingela Hedström²⁴⁵. Nous nous appuyons largement sur ce travail pour commenter ces sources.

²⁴¹ Pierre Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, vol. I : *Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires*, Vatican, 1968 ; *Ibid.*, *Les manuscrits liturgiques latins...*, vol. II : *Sacramentaires, épistoliers, évangéliaires, graduels, missels*, Vatican, 1969 ; Pierre Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins...*, vol. IV : *Les livres de lectures de l'office, les livres de l'office du chapitre, les livres d'heures*, Vatican, 1971 ; William J. Sheehan, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Incunabula*, vol. I : *A-C*, Vatican, 1997.

²⁴² Voir la liste dans Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*, Stockholm, 1995, vol. 8, p. 30. Un panorama des sermons de Vadstena peut être trouvé dans Roger Andersson, *Predikosamlingar i Vadstena klosterbibliotek*, Uppsala, 1994.

²⁴³ Se reporter à l'annexe 56 : *Sermons pour les fêtes de la Vierge conservés à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala*.

²⁴⁴ Stephan Borgehammar, « Marias medlidande. Ett bidrag till studiet av birgittinsk spiritualitet », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, Artos, 1996, vol. 1, p. 331-360.

²⁴⁵ Ingela Hedström, *Medeltidens svenska bönböcker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009.

D'une manière générale, la plupart des livres de piété sont conservés à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala et à la Bibliothèque royale. À Uppsala, sur les 23 livres d'Heures conservés, seuls deux ont été utilisés en Suède (C 12 et C 433). Il faut ajouter huit livres de prières dont on peut exclure C 496 qui provient d'un couvent brigittin d'Allemagne du Nord et C 498, en allemand et donc probablement pas utilisé en Suède²⁴⁶. À la Bibliothèque royale, les manuscrits suivants ont été retenus par Hedström : KB A 36, A 37, A 38, A 43, A 80, A 81, A 82, A 82a, plus les fragments A 78, A 49²⁴⁷. Au total, on a conservé 24 livres de prières plus ou moins complets provenant de Vadstena²⁴⁸. C'est une particularité nordique : contrairement au continent, où les livres d'Heures sont largement diffusés auprès des laïcs, ils sont surtout cantonnés à un usage monastique en Scandinavie et en Finlande²⁴⁹. Il faut ajouter à cette liste les livres d'Heures imprimés. Le premier, conservé à la Bibliothèque d'Uppsala sous la cote Uppsala, UB Sv. rar. 10:223, a été imprimé à Vadstena en 1495. Il a récemment fait l'objet d'une édition²⁵⁰. Des réimpressions de cet ouvrage suivantes ont eu lieu à Cologne en 1514, puis à Uppsala en 1525 où deux éditions sont produites, l'une en latin et l'autre en suédois²⁵¹. Il faut ajouter également un livre de prière en latin produit par Jürgen Richolff, toujours en 1525, à destination du diocèse de Strängnäs.

Contrairement à de nombreuses études sur les saints médiévaux, ce travail n'accorde qu'une place mineure à l'iconographie. Deux raisons guident ce choix : d'abord, notre formation ne nous permet pas de nous imposer assez fin connaisseur des sources iconographiques pour en proposer une analyse convenable. Ensuite, le sujet de l'iconographie mariale suédoise a fait l'objet d'une monographie récente sur représentations de l'Annonciation par Mia Åkestam²⁵². De plus, le projet *Imitatio Mariae* de l'Université d'Umeå, porté par Jonas Carlquist, s'intéresse de près aux images mariales. Travailler en détail sur l'iconographie

²⁴⁶ Les six livres de prières utilisés en Suède sont : C 68, C 455, C 461, C 471, C 475 et C 492. Tous ont été étudiés par Ingela Hedström.

²⁴⁷ Des manuscrits d'autres collections sont décrits par Hedström, nous nous permettons de renvoyer à cette étude pour plus de détails.

²⁴⁸ Ingela Hedström, « Bönbokstraditionen », dans J. Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider*, Skara, 2008, p. 23.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁵⁰ Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider. Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, Skara, 2008.

²⁵¹ Ingela Hedström, « Bönbokstraditionen », J. Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider*, Skara, 2008, p. 30-31. Voir aussi Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, vol. I 1478-1530, Uppsala, 1934-1938, pour les descriptions de ces ouvrages.

²⁵² Mia Åkestam, *Bebådelsebilder*, *op. cit.*

mariale aurait risqué de plagier ces travaux. Cependant, sur les conseils de Mia Åkestam, nous avons mené une rapide analyse du corpus suédois de représentations médiévales. Ce fichier, conservé à la *Vitterhetsakademien Bibliotek*, permet d'ajouter ponctuellement la dimension iconographique au présent travail²⁵³. Dans le même esprit, d'autres types de sources ont été convoqués pour les besoins de la démonstration. C'est le cas par exemple des sceaux, en particulier ceux rassemblés par Fleetwood et Hausen²⁵⁴.

Problématiques et plan

À partir des sources qui viennent d'être présentées, il est possible de faire apparaître un questionnement. Tout d'abord, sainte Brigitte est une figure primordiale dans la Suède des XIV^e-XVI^e siècles. Grâce à ses écrits propagés par l'ordre qu'elle a fondé, son influence sur la vie spirituelle suédoise est jugée profonde. Nous cherchons dans cette thèse à questionner l'influence de Brigitte et de l'Ordre du Sauveur sur le culte marial suédois. Le fort tropisme marial chez la sainte et dans la vie spirituelle de l'ordre qu'elle a fondé a déjà été remarqué ; nous souhaitons renforcer cette thèse par l'examen des sources relatives à la célébration du culte de la Vierge à Vadstena. L'héritage brigittin assumé par l'Ordre du Sauveur est conforté par le fait que de nombreuses sources proviennent de l'abbaye-mère de l'ordre, Vadstena. Quelle place ces sources brigittines font-elles au culte de la Vierge ? Il nous importe d'examiner en détail leur contenu pour déterminer s'il y a chez Brigitte un tropisme marial qui lui est propre ou si, au contraire, la sainte suédoise témoigne d'un rapport beaucoup plus ordinaire avec la Mère de Dieu. L'Ordre du Sauveur en lui-même est réputé, dans l'historiographie, mettre le culte marial au cœur de son projet spirituel et la dimension personnelle du culte marial est souvent présentée comme fondamentale pour les sœurs de l'Ordre du Sauveur. Nous pouvons nous interroger sur la réalité de cette affirmation : y a-t-il réellement un encouragement conscient au culte individuel de la Vierge au monastère de Vadstena, qui soit porté par une pastorale spécifique ?

Ensuite, nous devons considérer l'influence de la spiritualité brigittine sur le reste de la société suédoise aux XIV^e-XVI^e siècles. Brigitte et l'Ordre du Sauveur ont-ils apporté à la célébration suédoise du culte de la Vierge des caractères qui l'en démarquent du culte marial

²⁵³ *Ikografiska Register* [dactylographié], Stockholm, Vitterhetsakademien Bibliotek (n.e), s. d.

²⁵⁴ Harald Fleetwood (éd.), *Svenska medeltida biskopssigill*, vol. I : *Ärkebiskopars av Lund sigill*, Stockholm, 1951 ; *Ibid.*, *Svenska medeltida kungasigill*, 3 vol., Stockholm, 1936-1947 ; Reinhold Hausen (éd.), *Finlands Medeltidssigill. Les sceaux finlandais du Moyen Âge*, Helsinki, 1900.

continental ? La question de l'influence brigittine doit être évaluée avant tout dans le domaine liturgique. En effet, le culte marial suédois des XIV^e-XVI^e siècles a surtout produit des sources liturgiques ; celles-ci sont donc au cœur de ce travail. Les témoins liturgiques, considérés en bloc, proposent une image très homogène des pratiques de dévotion organisée en l'honneur de la Vierge. Cependant, cette homogénéité disparaît vite lorsque l'on examine chaque témoin car celui-ci est le reflet d'un culte adapté à un contexte spécifique. Chaque formulaire liturgique présente des opérateurs différents du culte. Comment le culte marial était-il pratiqué au plan liturgique par l'Église suédoise de la fin du Moyen Âge ? Cette question implique de considérer l'évolution de la liturgie des fêtes mariales entre le début du XIV^e siècle et 1530 environ. Deux grandes questions se posent alors, l'une portant sur la forme et l'autre sur le fond.

D'abord, la fête liturgique est-elle toujours au centre du culte marial au Moyen Âge tardif ? On peut ainsi s'interroger sur la spécificité de la fête en tant que lieu et moment privilégié de célébration d'un saint. D'autres orientations marquant le culte marial suédois de la fin du Moyen Âge, comme le développement de confraternités, de communautés et de pratiques de dévotion communes comme le rosaire, méritent ainsi d'être examinées. De plus, l'apparition et la diffusion de nouvelles fêtes mariales en Suède répond à des besoins quelque fois éloignés de la pure dévotion. Le culte de Marie sert-il des objectifs différents entre le début du XIV^e siècle et le milieu du XVI^e siècle ? L'utilisation de la figure de la Vierge dans un but politique en Suède est un fait qu'il convient d'analyser. Nous nous interrogerons sur le rôle des Brigittins dans cette inflexion mariale de l'idéologie politique suédoise.

L'interrogation portant sur le fond du culte marial met en lumière d'autres problématiques davantage liées à son contenu dogmatique. Comme la *persona* mariale est une figure évolutive, on peut s'interroger sur la nature exacte des contenus dogmatiques présents en Suède. Les célébrations liturgiques de la Vierge sont-elles un lieu privilégié de l'expression d'une opinion en matière de dogme ? Les Brigittins jouent-ils un rôle dans la diffusion dogmatique par le moyen de la liturgie ? Les grands enjeux spirituels de la fin du Moyen Âge que sont les interrogations sur la nature de l'Église et les débats autour de questions de dogme dépassent le simple cadre suédois. L'exemple du culte marial en Suède, pourtant géographiquement éloignée des centres de polémiques autour du conciliarisme ou de l'autorité du pape, permet d'examiner comment les dynamiques ecclésiologiques se traduisent localement et marquent durablement une pratique culturelle. Il s'agira d'évaluer le rôle des Brigittins dans

ce processus de réception locale du dogme, le terme étant pris au sens large de « point de doctrine auquel les fidèles sont tenus d'adhérer »²⁵⁵.

Ces questions soulèvent deux autres aspects du culte marial : sa transmission et les rapports entre la liturgie locale et la liturgie générale. La liturgie mariale des différents diocèses suédois, voire des églises à l'intérieur de ces diocèses, présente un profil propre. Ce n'est pas spécifique à la Suède ; c'est une constante de la liturgie médiévale. Certains thèmes sont-ils davantage transmis et retenus, donc diffusés, en Suède plutôt que d'autres ? Les enseignements de l'institution sur la Vierge, parfois contradictoires comme dans le cas de l'Immaculée Conception, étaient-ils compris et acquis par les laïcs ou les religieuses ? Étaient-ils pratiqués inchangés ou transformés, par tous ou par certains groupes en particulier ? Y-a-t-il en Suède une perception différente de Marie qui influence ces choix de transmission ? Quelles est la part brigittine dans cette inflexion ? Nous verrons dans quelles conditions le culte peut s'épanouir sans que soit nécessairement propagé une idée radicalement nouvelle au plan spirituel. Pour cela, il faut, comme l'avait noté Cornelius Bouman à propos de l'Immaculée Conception, analyser les formulaires liturgiques pour « isoler les différents degrés d'attitudes dévotionnelles, de réflexion théologique, de précision doctrinale et même les plus petits aspects d'une controverse, qui ont joué un rôle dans le développement de ce chapitre [l'Immaculée Conception] de la Mariologie »²⁵⁶. Il poursuivait avec un avertissement dont nous partageons entièrement l'avis : « il serait faux d'estimer l'analyse de textes liturgiques exclusivement comme une illustration et une corroboration de l'histoire de la théologie dogmatique ». La mise en œuvre pratique du culte permet la diffusion d'une idée dogmatique. C'est pourquoi l'examen de documents de pastorale, tels que les sermons, est indispensable pour évaluer l'importance de cette diffusion.

²⁵⁵ « Point de doctrine contenu dans la révélation divine, proposé dans et par l'Église, soit par l'enseignement du magistère ordinaire et universel (*dogme de foi*), soit par le magistère extraordinaire (*dogme de foi définie*) et auquel les membres de l'Église sont tenus d'adhérer », <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/dogme>.

²⁵⁶ « ...single out the different shades of devotional attitudes, of theological reflection, of doctrinal precision, and even the smaller sides of controversy, which have played a part in the development of this chapter of Mariology », « It would be false to value the analysis of the liturgical texts exclusively as an illustration and corroboration of the history of dogmatic theology... », Cornelius A. Bouman, « The Immaculate Conception in the liturgy », E. D. O'Connor (dir.), *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame (Indiana), 1958, p. 114.

Comme la grande majorité des sermons suédois que nous avons conservés proviennent de l'Ordre du Sauveur, c'est une fois de plus vers les Brigittins que nous devons nous tourner pour examiner la transmission du dogme et l'évolution du culte marial aux XIV^e-XVI^e siècles.

Pour aborder ces questions il a semblé qu'une démarche thématique était la mieux à même de les résoudre, bien que les aspects chronologiques revêtent également une importance. Nous centrerons notre première partie sur la figure de Brigitte et sur l'ordre brigittin. Un premier chapitre examinera, principalement d'après ses écrits, les rapports que la prophétesse suédoise entretenait avec la Vierge. Un deuxième chapitre cherchera à vérifier l'assertion selon laquelle l'Ordre du Saint-Sauveur est un ordre dédié à la Vierge Marie. La liturgie mariale spécifique de l'ordre sera examinée en particulier. Poursuivant dans cette voie, un troisième chapitre analysera l'expérience brigittine du culte de la Vierge dans les domaines autres que la liturgie, notamment dans les livres de piété des sœurs brigittines. La question de la place du culte marial dans la pastorale à destination des moniales viendra compléter cet examen des rapports entre Brigitte, les Brigittins et le culte marial.

Dans une deuxième partie, nous examinerons la liturgie mariale. Le premier chapitre traitera des quatre fêtes mariales les plus anciennes et de leur célébration en Suède aux XIV^e-XVI^e siècles. Le deuxième chapitre sera consacré aux fêtes de la Visitation et de la Présentation de la Vierge, qui éclosent au tournant du XIV^e et du XV^e siècle. L'étude de ces fêtes permet de mettre au jour l'utilisation ecclésiologique du culte marial. Le troisième chapitre insistera plus précisément sur la présence quasi-continue de la Vierge dans le temps liturgique suédois. Le samedi dédié la Vierge, mais également le propre du temps liturgique et les célébrations votives montreront que le culte marial est un marqueur fort de la vie spirituelle de la fin du Moyen Âge.

Enfin, la troisième partie de ce travail s'attachera à examiner, à travers trois études de cas, la question de la transmission et la réception locale du culte marial. Un premier chapitre sera dédié au culte de la Vierge envisagé comme un enjeu de pouvoir. L'action des gouvernants suédois pour propager le rosaire est l'exemple au centre de cette étude. Nous aurons également recours à des outils d'analyse originaux empruntés aux sciences cognitives de la religion pour mener nos observations. Un deuxième chapitre examinera la question des difficultés de transmission liées à des enjeux de dogme, à travers l'exemple de l'Immaculée Conception. La

liturgie, mais également les sermons copiés ou composés par les Brigittins constituent le cœur de cet analyse. Un troisième chapitre traitera enfin de la Compassion de la Vierge, un thème très important de la spiritualité brigittine. La question des émotions et de leur fonction dans le culte marial sera abordée dans cette étude.

Partie 1: Brigitte de Suède, les Brigittins et la Vierge

Chapitre 1 Brigitte de Suède et la Vierge

1.1 Marie dans les *Révélations* et autres écrits de Brigitte

« Dans les pas du Christ et de sa mère »¹. Comme le titre d'un ouvrage d'Alf Härdelin consacré à un aspect de la spiritualité des religieux brigittins le laisse entendre, la Mère de Dieu occupe une place éminente dans l'héritage que laisse sainte Brigitte de Suède. Il se peut que se produise pour Brigitte le même phénomène que pour Bernard de Clairvaux : plus l'autorité et le prestige de Bernard croissent, plus il est réputé être un dévot particulièrement favorisé de Marie². Mais il est également possible que Brigitte ait développé un système marial tout à fait spécifique. Dans quelle mesure Marie était-elle présente dans les écrits de la prophétesse ? La question mérite d'être posée car, comme l'a déjà souligné Claire Sahlin en 1993, peu d'études ont proposé des évaluations précises de la place qu'occupait la Vierge dans la spiritualité de la sainte³.

1.1.1 ÉTUDE QUANTITATIVE DES CARACTERISTIQUES MARIALES DANS LES *REVELATIONS*

Parmi les études thématiques sur les *Révélations* de Brigitte de Suède, quelques-unes consacrent des chapitres à la Vierge, mais très peu proposent une synthèse globale sur le personnage marial

¹ « I Kristi och hans moders spår », en référence au titre de l'ouvrage dirigé par Alf Härdelin : *I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena*, Stockholm, 2003.

² Henri Barré, « Saint Bernard, docteur marial », *Analecta Sacri ordinis cisterciensis*, n° 9 : *Saint Bernard théologien*, 1953, p. 92-113.

³ « Birgitta's fervent attachment to the mother of Jesus is well-known and difficult to overlook, yet scholarship concerning this aspect of her spirituality is only beginning to develop », Claire L. Sahlin, « « His Heart was my Heart ». Birgitta of Sweden's Devotion to the Heart of Mary », dans A. Härdelin & M. Lindgren (éd.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 213-230.

dans le corpus brigittin⁴. Seuls deux titres, dans une bibliographie pléthorique, rapprochent Brigitte et Marie, mais il s'agit d'anthologies rassemblant des extraits des *Révélations* dans un but de dévotion et non d'études historiques⁵. Les travaux portant sur l'analyse du corpus dans son ensemble ont, bien sûr, inclus la Vierge dans leurs recherches, mais la spécificité de la relation entre Brigitte et Marie y est diluée dans un propos plus général⁶. Il est admis par tous que cette relation est d'une importance fondamentale et les études le répètent à l'envi. Nous pouvons tirer profit de ces travaux thématiques et proposer une synthèse sur les relations entre la sainte mystique suédoise et la Vierge Marie. Une première étape dans l'examen des relations entre Brigitte et Marie consiste en une approche quantitative. La Mère de Dieu est-elle, quantitativement parlant, autant au centre des *Révélations* qu'on a pu le penser ? Grâce à une approche quantitative, nous pouvons également dépasser les commentaires attribuant à la simple piété mariale de Brigitte l'origine de l'omniprésence de la Vierge dans les *Révélations*. C'est une explication qui est vraisemblablement exacte, mais la piété est difficile à mesurer. Comme point de départ, nous avons utilisé les index présentés par Birgit Klockars dans son étude sur *Brigitte et les livres (Birgitta och böckerna)* et par Carl-Gustav Undhagen dans son édition du Livre I des *Révélations* de sainte Brigitte. Ces index sont d'une grande aide : ceux de Klockars permettent une navigation thématique dans le corpus brigittin et celui de Undhagen offre une liste de modes d'apparitions de la Vierge dans le discours brigittin dans le Livre Un des *Révélations*, qui peut être étendue au reste du corpus⁷. C'est sur ces bases que des types de caractéristiques mariales ont été déterminés.

⁴ Parmi les études thématiques des *Révélations*, voir Tore Nyberg, « Birgitta och Maria », dans T. Nyberg, *Birgittinsk festgåva*, Uppsala, 1991, p. 9-24 ; Kari E. Børresen, « Birgitta's Godlanguage: Exemplary intention, inapplicable content », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 21-72 ; Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog hos Birgitta visdommens efterfølgelse som Imitatio Christi et Mariae », dans *ibid.*, p. 471-489 ; Claire L. Sahlin, « 'a marvelous and great exultation of the heart': mystical pregnancy and marian devotion in Bridget of Sweden's *Revelations* », dans J. Hogg (dir.) *Studies in st. Birgitta and the brigittine order*, Salzbourg, 1993, vol. 1, p. 108-128 ; Claire Sahlin, « « His heart was my heart ». Birgitta of Sweden's devotion to the heart of Mary », dans A. Härdelin & M. Lindgren (éd.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 213-230 ; Tore Nyberg, « « Maria och apostlarna » i Birgittas regel och uppenbarelser », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 289-301 ; Claire L. Sahlin, « The Virgin Mary and Birgitta of Sweden's prophetic vocation », dans *ibid.*, p. 227-254 ; Stephan Borgehammar, « Marias medlidande. Ett bidrag till studiet av birgittinsk spiritualitet », dans *ibid.*, p. 331-360 ; Alf Härdelin, « Heder och hugnad. Generalkonfessorn Nicolaus Ragvaldis liturgiska hermeneutik. En studie av « Jungfru Marie Örtagård » », dans A. Härdelin, *Kult, kultur och kontemplation*, Skellefteå, 1998, p. 294-318 ; Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*

⁵ Gabriele M. Roschini, *La madonna nelle Rivelazioni di S. Brigida nel sesto centenario della sua morte (23 Luglio 1373)*, Rome, 1973 ; Aron Andersson, *Guds moder och den heliga Birgitta. En anthologi*, Vadstena, 1978.

⁶ On retiendra avant tout Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna. En undersökning av den Heliga Birgittas källor*, Lund, 1966 ; Birgit Klockars, *Birgitta och hennes värld*, Stockholm, 1971.

⁷ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 241-337 ; Brigitte de Suède, *Revelaciones. Book I*, C.-G. Undhagen (éd.), Uppsala, 1978, p. 477-478.

Au total, 110 caractéristiques mariales ont été retenues, qui peuvent être rassemblées en huit types principaux.

| Modes d'apparition de la Vierge | Nombre total |
|---------------------------------|--------------|
| Désignation courante | 1 |
| Vertu | 20 |
| Qualificatif | 61 |
| Métaphore | 11 |
| Événement ou fête | 7 |
| Prière non liturgique | 1 |
| Liturgie | 4 |
| Action | 2 |
| (Non-Applicable) | 3 |
| Total | 110 |

Tableau 1 : Principaux types de modes d'apparitions mariales dans les Révélations

Le Tableau 1 : *Principaux types de modes d'apparitions mariales dans les Révélations* montre que ce sont essentiellement des qualificatifs de la Vierge qui apparaissent dans les *Révélations*. Plus de la moitié des modes d'apparitions de Marie la désignent en lui accolant un qualificatif, par exemple : « Corrédemptrice » (*Corredemptrix*) ou « Mère très sereine » (*Serenissima mater*). Ensuite, ce sont les vertus de la Vierge qui fournissent une partie non négligeable des occurrences. Les écrits de Brigitte vantent ainsi la prudence de la Vierge (*prudencia*) ou sa dignité (*dignitas*). La Mère de Dieu est désignée également par des métaphores, comme « Temple de Salomon » (*Templum Salomonis*). Ce mode de désignation est relativement fréquent, tout comme les mentions d'événements de l'histoire du salut. Enfin, les apparitions liées à la liturgie, les prières non liturgiques et des actions de la Vierge sont aussi mentionnées. Les désignations simples de la Vierge, de type *Maria*, *virgo*, *mater*, *mater Dei* sont extrêmement fréquentes, mais en tant que type, elles ne comptent que pour un seul item.

Ce profil des types d'apparitions de la Vierge dans les *Révélations* permet de dire que les modes habituels de désignation de Marie par Brigitte relèvent de qualifications précises, parfois au moyen de l'énonciation des vertus de la Vierge. En d'autres termes, quand Brigitte parle de la Vierge, elle le fait la plupart du temps en donnant des informations sur sa personne, montrant combien elle est importante.

Voyons à présent les 110 caractéristiques plus en détail⁸. Au total, 1182 mentions de Marie sont contenues dans le corpus des *Révélations*, incluant le *Sermo Angelicus* et les *Quatuor Orationes*. On peut d’abord remarquer que tous ces livres ne comportent pas le même nombre d’occurrences de mention de Marie.

| Livre 1 | Livre 2 | Livre 3 | Livre 4 | Livre 5 | Livre 6 | Livre 7 | Livre 8 | Livre 9 | <i>Sermo Angelicus</i> | <i>4 Orationes</i> | Total |
|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|------------------------|--------------------|-------|
| 199 | 60 | 87 | 212 | 81 | 188 | 88 | 113 | 115 | 26 | 13 | 1182 |

Tableau 2 : Répartition absolue par livre des occurrences mariales dans les Révélations

Ainsi, c’est dans le Livre IV que Marie est citée le plus grand nombre de fois (212 occurrences). Elle est aussi très présente dans les Livres I et VI, avec respectivement 199 et 188 occurrences. Le Livre VIII et le Livre des *Extravagantes*, c’est-à-dire le neuvième livre, comptent presque autant d’occurrences : 113 et 115. Les Livres III et VII sont aussi quasiment équivalents, avec respectivement 87 et 88 occurrences. Le livre V en compte 81, le Livre II 60, et enfin, le *Sermo Angelicus* en compte 25, tandis que les *Orationes* mentionnent la Vierge à 13 reprises. Il est tout à fait possible que le contenu et la forme des différents livres aient conditionné la fréquence d’apparition des mentions de Marie. À ce titre, il peut-être utile de rappeler comment sont organisés les différents livres.

On peut noter que si le Livre IV offre le plus grand nombre d’occurrences de Marie (212), c’est aussi celui qui contient le plus grand nombre de révélations (144), soit un ratio de 1,47 points. Le Livre VI peut aussi pâtir de ce biais statistique, car les 188 occurrences de Marie qu’il contient sont réparties dans 122 révélations, soit un ratio de 1,54 points. En revanche, le Livre I présente un profil nettement différent, car la Vierge y est présente à 199 reprises, mais pour seulement 60 révélations. C’est-à-dire un ratio de 3,31 points. Le Livre VIII propose 113 occurrences pour 61 révélations (ratio 1,85 points) ; le Livre des *Extravagantes* 115 occurrences pour 116 révélations (ratio 0,99 points) ; le Livre Trois compte 87 occurrences pour 34 révélations (ratio 2,55 points) ; le Livre Sept en contient 88 pour 31 révélations (ratio 2,83 points). Le Livre Deux a 60 occurrences pour 30 révélations (ratio 2 points). Enfin le Livre Cinq, obtient un ratio de 2,79 avec 81 occurrences pour 29 items si l’on rassemble les interrogations et les révélations. Plus le ratio tend vers 0, moins la densité d’occurrences

⁸ L’annexe 16 : *Liste des caractéristiques mariales dans les Révélations* présente ces différentes caractéristiques.

mariales est importante, et inversement, plus le ratio tend vers l'infini, plus cette densité est forte.

| Livre 1 | Livre 2 | Livre 3 | Livre 4 | Livre 5 | Livre 6 | Livre 7 | Livre 8 | Livre 9 |
|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| 3,31 | 2 | 2,55 | 1,47 | 2,79 | 1,54 | 2,83 | 1,85 | 0,99 |

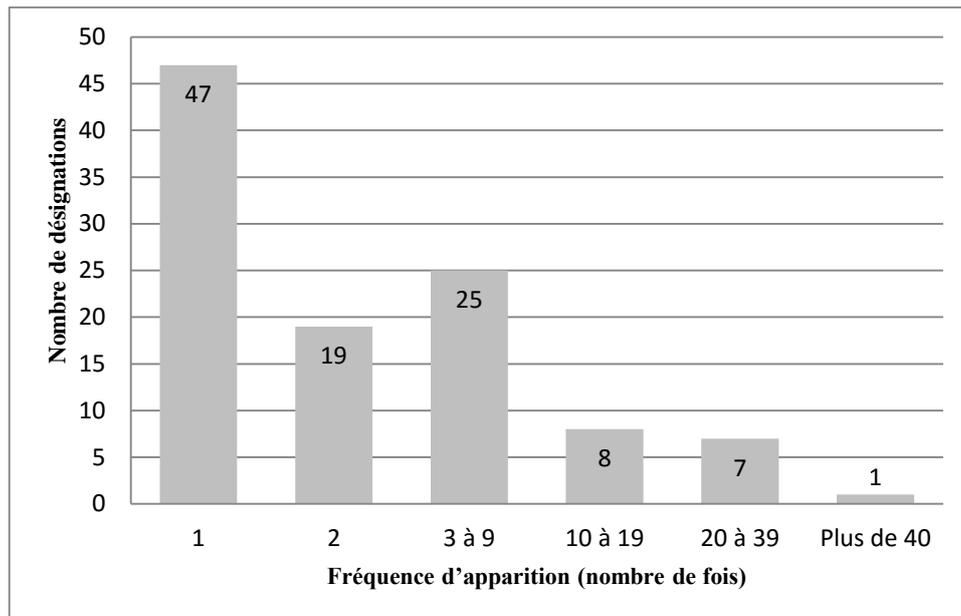
Tableau 3 : Ratio des occurrences par rapport au nombre de révélations

En examinant le tableau 3, on observe que le ratio d'apparition de la Vierge varie selon les livres, mais relativement peu. Une raison qui peut expliquer ces variations de densité réside dans le contenu des révélations rassemblées dans ces livres. Le premier livre est le plus homogène et n'a pas fait l'objet d'une réorganisation ultérieure. Les révélations qu'il contient font la part belle aux interventions directes du Christ et de la Vierge⁹. Il n'est donc pas surprenant d'y trouver le plus grand nombre d'occurrences mariales. Le Livre VII, écrit en Terre sainte, décrit certains événements de l'histoire du Salut qui favorisent la présence de Marie. Il fait ainsi le récit de la Passion ou de la Nativité¹⁰. Le Livre III est surtout composé de révélations adressées aux clercs et spécialement aux évêques. La forte présence d'images mariales dans ce livre laisse supposer un lien fort, dans la pensée de Brigitte, entre la nécessité d'une réforme de l'Église et la Vierge Marie. Enfin, la faible densité de mentions de Marie dans le Livre II s'explique par la focalisation des révélations sur la chevalerie et les affaires politiques suédoises. Ce ne sont pas des thèmes propices à l'intervention de la Vierge.

Les mentions les plus fréquentes de la Vierge sont les désignations simples (*Maria, virgo, mater, mater Dei*), qui représentent 592 occurrences (51,83%) du total des mentions de la Vierge. Cette catégorie mise à part, les caractéristiques de Marie sont réparties de manière plus égale.

⁹ Le Christ parle directement dans un tiers des révélations de ce livre (vingt sur soixante), et la Vierge intervient directement dans quatre visions. Voir Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, Oxford, 2006, p. 43.

¹⁰ Le récit de la Passion est fait dans les révélations 15 et 16, celui de la Nativité à la révélation 21.



Graphique 1 : Fréquence d'apparition des désignations mariales dans les *Révélation*s

Le Graphique 1 : Fréquence d'apparition des désignations mariales dans les *Révélation*s résume cette répartition. Le plus grand nombre (quarante-six) de caractéristiques mariales ne sont présentes qu'une seule fois dans les *Révélation*s. Dix-neuf caractéristiques apparaissent deux fois. En d'autres termes, et toujours en excluant la catégorie des désignations simples, 59,6% des mentions de la Vierge sont uniques ou n'interviennent que deux fois. Quand Brigitte parle de la Vierge, elle le fait donc avec suffisamment de créativité pour ne pas se répéter une fois sur deux. Ensuite, vingt-cinq caractéristiques mariales apparaissent entre trois et neuf fois. Cette catégorie intermédiaire regroupe un quart de toutes les occurrences. Les caractéristiques les plus fréquemment citées dans les *Révélation*s sont moins nombreuses : huit d'entre elles apparaissent entre dix et dix-neuf fois, et sept d'entre elles reviennent entre vingt et trente-neuf fois. Une seule caractéristique revient plus de quarante fois : il s'agit de la douleur et du chagrin de la Vierge, qui sont mentionnés soixante-quinze fois. Cela signifie que certains thèmes sont récurrents et que Brigitte les convoque à plusieurs reprises dans ses écrits. Ces thèmes privilégiés façonnent une image particulière de la *persona* mariale vue par Brigitte. Grâce à cette approche quantitative, nous avons là une opportunité de saisir cette représentation qui ne serait pas apparue sans cela. La quantification conforte l'intuition des multiples modes de désignation de la figure mariale.

| | 1 seule fois | 2 fois | de 3 à 9 fois | de 10 à 19 fois | de 20 à 39 fois | plus de 40 fois |
|------------------------------|--------------|-----------------------|---------------|-----------------|-----------------|-----------------|
| Vertu | 1 | 6 | 7 | 3 | 3 | 0 |
| Qualificatif | 33 | 8 | 13 | 2 | 4 | 1 |
| Métaphore | 6 | 3 | 1 | 1 | 0 | 0 |
| Événement ou fête | 3 | 1 | 2 | 1 | 0 | 0 |
| Prière non liturgique | 0 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 |
| Liturgie | 3 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| Action | 1 | 0 | 0 | 1 | 0 | 0 |
| Total | 47 | 19 (21) ¹¹ | 24 (25) | 8 | 7 | 1 |

Tableau 4 : Nombre de désignations mariales selon leur fréquence d'apparition, classées par type

Le type de caractéristique le plus représenté est descriptif ; il rassemble tout ce qui qualifie la Vierge, tout ce qui donne de l'épaisseur au personnage marial. On remarque à l'examen du Tableau 4 : Nombre de désignations mariales selon leur fréquence d'apparition, classées par type que la plupart de ces mentions n'apparaissent qu'une seule fois. Par exemple, dans tout le corpus brigittin, Marie n'est désignée qu'à une seule reprise comme « *regina angelorum* » (dans le Livre I), comme « *stella ardens* » (dans les *Extravagantes*) et comme « *in fide catholica roboratrix* » (dans le *Sermo Angelicus*). L'usage d'expressions métaphoriques est surtout cantonné à des mentions uniques ou peu nombreuses. Ce type d'occurrence est convoqué par Brigitte de façon extrêmement ponctuelle et semble particulièrement convenir à l'explicitation d'un contexte précis. Ces traits s'expliquent par la nature narrative des révélations. En effet, chaque révélation peut être perçue comme un récit miniature, fruit de l'expérience rapportée et mis en scène sous forme de discours. Les *Révélation*s fonctionnent comme des mémoires ; le but de Brigitte étant de confondre les récits de ses expériences surnaturelles avec le destin de l'Église¹².

Quand les caractéristiques apparaissent plusieurs fois, la part du type « qualificatif » diminue. C'est une diminution qui est très progressive et très relative, car ce type concerne 69,5% des caractéristiques n'apparaissant qu'une fois, 54,1% des caractéristiques apparaissant

¹¹ Parmi les caractéristiques examinées, les catégories « Vierge qui parle sans être mentionnée ailleurs que dans l'incipit » et « Vierge qui parle mais qui n'est pas mentionnée » ne peuvent être aisément rattachées à des types. Cela est représenté dans le tableau par les chiffres entre parenthèses. Se reporter à l'annexe 15 : *Typologie des thèmes examinés par Klaus Schreiner et leur présence dans les Révélation*s.

¹² Sur les *Révélation*s comme trace d'une collaboration entre Dieu et un agent divin, voir Roger Ellis, « The Divine Message and its Human Agent: St Birgitta and her editors », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the brigittine order*, vol. 1, Salzbourg, 1993, p. 209-233.

entre trois et neuf fois et 57,1% des caractéristiques apparaissant entre vingt et trente-neuf fois. Cela suggère que certains contextes sont très propices à l'emploi de mêmes qualificatifs pour désigner la Vierge. Autrement dit, quand Brigitte évoque un sujet qui l'intéresse particulièrement, elle a le plus souvent recours aux mêmes expressions pour désigner la Vierge. Par exemple, lorsque Brigitte évoque la Passion, la Vierge est citée plus souvent que pour d'autres thèmes, mais elle l'est par des expressions moins originales que lorsqu'un contexte plus ordinaire est évoqué. On remarque également que les vertus apparaissent souvent plusieurs fois, mais que ces occurrences sont peu nombreuses : elles ne concernent au mieux qu'un tiers des occurrences quand les caractéristiques sont mentionnées entre deux et neuf fois. Plus Brigitte emploie de caractéristiques pour désigner la Vierge, plus la part des vertus augmente : 37,5% entre dix et dix-neuf fois, 42,8% entre vingt et trente-neuf fois. Les vertus sont d'ailleurs, à ce stade, les seules mentions de la Vierge avec le type « qualificatifs ». Il ressort que la Vierge est décrite dans les *Révélations* par un ensemble de vertus et de descriptions stéréotypées, en lien avec des contextes narratifs précis. Si la plupart des descriptions n'apparaissent qu'une fois, certaines d'entre elles, épaulées par l'emploi récurrent de références aux vertus, dominent largement la représentation du personnage marial par Brigitte.

L'observation quantitative des caractéristiques mariales dans les *Révélations* montre donc une forte présence de la figure mariale dans le corpus. Certains livres contiennent plus de références à la Vierge que d'autres et cela peut être expliqué par les thèmes qui y sont abordés. Brigitte use d'un langage très évocateur pour faire de la Vierge un personnage vivant et actif dans son discours. L'aspect narratif de nombreuses révélations explique ce choix : la touche réaliste apportée par les descriptions précises des vertus ou des qualités de Marie permettent à Brigitte d'inscrire son discours dans le domaine de l'expérience plutôt que dans celui de la spéculation. Dans les *Révélations*, Brigitte ne construit pas la figure mariale *ex nihilo*. Elle s'appuie sur sa propre expérience de vie, aussi bien matérielle que spirituelle.

1.1.2 INFLUENCES POUR LA CONSTRUCTION DE LA FIGURE MARIALE DANS LES *REVELATIONS*

Les investigations sur le contenu des *Révélations* ont ainsi montré que les influences de Brigitte étaient multiples¹³. Ce sont des études désormais classiques, sur lesquelles nous nous

¹³ Voir en particulier Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna, op. cit.* ; *Ead., Birgitta och hennes värld, op. cit.*

appuierons particulièrement dans cette section. Il faut noter tout d'abord que Brigitte connaît très bien les Écritures¹⁴. Elle a pu fonder ce savoir sur un texte en ancien suédois, que l'on désigne aujourd'hui comme la *Pentateukparafrasen*¹⁵ et sur son éducation de fille de la haute aristocratie suédoise. Le fait qu'elle cite plus facilement l'Ancien Testament dans ses premières révélations, et qu'elle cite plus souvent le Nouveau Testament une fois arrivée à Rome, suggère que sa connaissance des Écritures a évolué¹⁶. Ce schéma confirme aussi l'influence probable de textes comme la *Pentateukparafrasen*. Brigitte utilise la Bible « dans un but moral, pour fournir une exégèse qui insiste sur un point moral ou donne un conseil spirituel, plutôt que d'adopter un style d'exposition littérale plus académique »¹⁷. Brigitte utilise des métaphores d'origine biblique pour décrire la Vierge, par exemple celles tirées de l'*Ecclésiaste*, comme la « rose de Jéricho »¹⁸.

D'autres sources ont influencé Brigitte. On a pu ainsi montrer que Brigitte était familiarisée avec des miracles mariaux¹⁹. Or, on sait qu'une collection de miracles en ancien suédois, désignée aujourd'hui comme le *Fornsvenskalegendariet*, circulait en Suède avant les années 1340, soit en même temps que les premières révélations sont envoyées à Brigitte. Cette collection en suédois contient huit parties qui se réfèrent à la Vierge²⁰. Même si Brigitte ne semble pas avoir eu accès à cette collection de miracles, il reste qu'elle évoluait dans des milieux où de tels recueils circulaient. De nombreux détails de miracles se retrouvent dans les révélations²¹. Brigitte connaissait aussi d'autres livres de spiritualité, comme le *Speculum*

¹⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵ Littéralement : « Paraphrase du Pentateuque ». Il s'agit d'une traduction en ancien suédois des premiers livres de l'Ancien Testament, datant de 1330 environ. L'identité de l'auteur est inconnue, mais le premier confesseur de Brigitte, Mathias de Linköping, a été suggéré. C'est un travail qui emprunte beaucoup à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Voir Karl G. Johansson, « The Birgittines and the Bible. On the use of the Pentateuch paraphrase at Vadstena Abbey », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 188-199 ; Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, *op. cit.*, vol. 1, p. 11.

¹⁶ Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, *op. cit.*, vol. 1, p. 11.

¹⁷ « Her use of the Bible is for a moral purpose, for providing exegesis that emphasizes a moral point and gives spiritual counsel, rather than adopting a more academic style of literal exposition », Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, *op. cit.*, vol. 1, p. 11.

¹⁸ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 76. On trouvera dans le deuxième index fourni par Klockars les références bibliques des révélations en général : *Ibid.*, p. 255-278.

¹⁹ Jonas Carlquist, « « Nymaere af vare fru » Jungfru Maria i äldre fornsvensk litteratur », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p. 153.

²⁰ Ce travail est le fruit d'une traduction de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine (1225/1230-1298). Cette traduction est compilée entre 1267 et 1307 par un dominicain. Voir Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 10. Jonas Carlquist a étudié le *Fornsvenska Legendariet* en détail : Jonas Carlquist, *De fornsvenska helgonlegenderna. Källor, stil och skriftmiljö*, Stockholm, 1996, p. 61-83.

²¹ Voir Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 167.

Virginum, ce dialogue entre un moine et une nonne qui enseigne l'imitation de Marie²², ou un manuel pour des religieuses, le *Liber de modo bene vivendi ad sororem*²³.

La liturgie est une autre source importante dans cette construction, d'abord par la connaissance qu'elle apporte des Écritures²⁴. Ensuite parce que la liturgie propose un répertoire conséquent d'images mariale que Brigitte a su réexploiter dans ses révélations. Birgit Klockars a ainsi pu noter que beaucoup de révélations étaient inspirées par l'expérience et la connaissance de la messe²⁵. Trois révélations en rapport avec la messe ne mentionnent Marie que par son rôle dans l'incarnation²⁶. Deux autres lui donnent des titres : Mère de miséricorde (*Mater misericordie*), Reine du ciel (*Regina celi*)²⁷. Une révélation mentionne simplement le nom de la Vierge²⁸ et deux évoquent des messes spécifiquement dédiées à la Vierge²⁹. Dans une révélation, la Vierge impose de dire une messe votive pour l'âme d'un prêtre non repent pour chaque solennité mariale³⁰. En plus de ces mentions, certaines célébrations liturgiques propres à la Vierge sont nommées : par exemple la fête de la Purification de la Vierge, à l'occasion de laquelle Brigitte reçoit des visions³¹. L'Assomption est une autre fête mariale citée. Brigitte l'inclut dans une liste de fêtes jugées supérieures à toutes les autres et au cours desquelles le roi doit apparaître couronné en hommage au roi des cieux³². C'est d'ailleurs la seule fête mariale citée dans cette liste qui comprend des fêtes christiques (Nativité du Seigneur, Résurrection, Ascension, Pentecôte, Exaltation de la Croix) ou générales (Toussaint). Une autre mention d'une fête de la Vierge peut être relevée dans le corpus mais la célébration n'est pas désignée nommément : Brigitte fait référence aux Vigiles des saints et à celles de la Vierge à l'occasion desquelles on doit jeûner³³. Enfin, beaucoup de révélations sont inspirées par des thèmes issus

²² Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 10. Le *Speculum virginum* a été édité par Jutta Seyfarth (éd.), *Speculum virginum*, Turnhout, 1990, CCCM, n° 5.

²³ Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 10. Le texte est édité dans *PL* 184, col. 1199-1306.

²⁴ Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 11.

²⁵ Elle cite les révélations suivantes : Livre I, Rév. 47 ; Livre II, Rév. 17 et 25 ; Livre IV, Rév. 58, 61 et 133 ; Livre VI, Rév. 9 et 10. Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 99.

²⁶ Livre I, Rév. 47 ; Livre II, Rév. 17 et Rév. 25.

²⁷ Livre IV, Rév. 58 et Livre VI, Rév. 10.

²⁸ Livre IV, Rév. 133.

²⁹ Livre VI, Rév. 9. et Rév. 10.

³⁰ Livre VI, Rév. 10, § 33.

³¹ Livre VI, Rév. 57 et Livre VII, Rév. 2. Voir Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 101.

³² Livre VIII, Rév. 3.

³³ Livre VIII, Rév. 2, § 12 : « *Quintum est quod jejundet vigiliis sanctorum et matris mee, que ab ecclesia sancta constituta sunt* ». Dans les actes du procès de canonisation de Brigitte, on lui attribue cette pratique. Voir Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus*, *op. cit.*, p. 16, *Ad XVI articulum* ; Marguerite Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden. Life and selected revelations*, New York, 1990, p. 74.

du commun des vierges : une révélation mentionne des chants entonnés à cette occasion, comme le *Veni sponsa Christi*³⁴. Or, de nombreux chants du commun des Vierges ont été empruntés à des offices de Marie³⁵. Ces pièces ont donc pu aussi contribuer à la construction du personnage marial de Brigitte.

Une autre pratique liturgique à laquelle Brigitte tenait particulièrement était la récitation des Heures de la Vierge³⁶. Deux révélations les mentionnent explicitement³⁷. La première occurrence indique que le roi Magnus Eriksson lisait quotidiennement les Heures de Marie³⁸. La deuxième occurrence est un commentaire de la Règle du Saint-Sauveur, qui fait une comparaison avec la liturgie des autres églises, dans lesquelles sont lues d'abord les Heures de la Vierge, puis les Heures du jour³⁹. De la même manière, Brigitte mentionne aussi les Matines de la Vierge, qu'elle doit, pour mener une vie chrétienne parfaite, « dire jusqu'à ce que les chanoines se rassemblent pour chanter les matines du jour »⁴⁰. Une dernière mention des Heures dans les *Révélations* montre le pouvoir d'intercession de la Vierge quand on récite ses Heures⁴¹.

Dans les Heures de la Vierge, Brigitte a pu trouver de nombreux termes pour désigner Marie⁴². Par exemple, des qualificatifs comme « Mère de la miséricorde » (*Mater misericordie*) ou « Reine du ciel » (*Regina celi*) ne figurent pas dans la Bible, mais sont fréquemment utilisées dans la liturgie. La première expression se rencontre par exemple dans le *Salve regina*, que les sœurs brigittines devaient chanter chaque samedi après la messe⁴³. On la rencontre aussi dans l'hymne de matines retenu pour toutes les fêtes de la Vierge : *Quem terra, pontus*⁴⁴. La

³⁴ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, op. cit., p. 103. Le chant est une antienne référencé comme CAO 5328.

³⁵ Voir, pour l'exemple de la psalmodie de matines, Claire Maître, « Du culte marial à la célébration des vierges. À propos de la psalmodie des matines », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 45-64.

³⁶ Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus*, op. cit., p. 13, *Ad VII articulum*. Voir, pour un exemple d'Heures de la Vierge pratiquées en Suède, Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider. Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, Skara, 2008, p. 96-144.

³⁷ Livre VIII, Rév. 2, § 10 et *Extravagantes*, Rév. 3, § 14.

³⁸ Livre VIII, Rév. 2, § 10 : « ... ipse rex legat cotidie horas beate virginis Matris mee ».

³⁹ *Extravagantes*, Rév. 3, § 14 : « Nec ideo consuetudo laudabilis patrum improbanda est, sed placitum est michi, ut in aliis ecclesiis primum legantur hore de virgine matre mea, deinde psallantur hore diei secundum tempora constituta ».

⁴⁰ Livre IV, Rév. 80, § 12 : « Post hec autem incipias matutinum de beata Virgine et alias devociones tibi placitas dicas, donec convenient canonici in choro ad psallendum ».

⁴¹ Livre VI, Rév. 21, § 10 : « Ideo propter preces meas miserere isti, quia cotidie legebat horas meas in honore meo ». Voir Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, op. cit., p. 111.

⁴² Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, op. cit., p. 111.

⁴³ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁴ CAO 8375. L'expression *Mater misericordie* y figure à la cinquième strophe.

deuxième expression vient de l'antienne chantée au temps pascal⁴⁵. Une troisième antienne, *Ave regina caelorum*⁴⁶, a donné trois titres à Marie : *Regina angelorum*, *Domina angelorum*, *Virgo gloriosa*⁴⁷. D'autres exemples peuvent être présentés : une expression tirée de l'hymne *Ave maris stella*⁴⁸, « *Virgo singularis* » se rencontre dans une révélation⁴⁹. Ces influences diverses ont façonné la manière dont Brigitte construit le personnage de Marie au gré de ses révélations. Mais en la matière, on ne peut parler d'influence exclusive. Il n'y a pas de téléologie dans la construction que fait Brigitte : elle apporte aussi des éléments nouveaux et transforme abondamment les éléments dont elle s'inspire. Il s'agit donc d'examiner à présent quels thèmes sont préférés par rapport à d'autres et de présenter des premiers éléments d'interprétation.

1.1.3 REPARTITION DES THEMES MARIAUX DANS LES REVELATIONS

La figure mariale telle qu'elle figure dans les *Révélation*s n'est ni uniforme ni homogène. Certains thèmes courants y sont bien présents, mais on trouve également des variations notables dans les modalités de représentation de Marie. Dans le contexte de déconstruction de la synthèse mariale et de fragmentation qui a cours à l'époque où Brigitte compose les *Révélation*s, observer quels types sont favorisés plutôt que d'autres est un moyen de plus de caractériser les choix de la sainte dans l'élaboration du personnage de Marie⁵⁰. L'examen de cette typologie passe d'abord par les noms par lesquels la Vierge est désignée.

Birgit Klockars trouvait déjà que beaucoup des noms donnés à la Vierge dans les *Révélation*s ressemblaient à la Litanie de Lorette⁵¹. Selon elle, la litanie de Lorette daterait du

⁴⁵ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 112, fait référence à l'antienne CAO 4597.

⁴⁶ CAO 1542.

⁴⁷ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 112, choisit de donner comme exemple du titre de *Regina celorum* en citant à l'appui le Livre I, Rév. 7, mais la révélation donne : *Regina angelorum*. C'est par ailleurs la seule mention de ce titre. Le titre de *Regina celorum* n'est pas donné dans tout le corpus. En revanche, celui de *Regina celi* apparaît à de nombreuses reprises : vingt-et-une fois au total. Le titre de *Domina angelorum* apparaît au Livre I, Rév. 16, § 4 ; Livre VI, Rév. 23, § 24 ; Livre VI, Rév. 39, § 39 ; *Extravagantes*, Rév. 50, § 5. Le titre *Virgo gloriosa* est donné dans *Extravagantes*, Rév. 8, § 11. Contrairement à la référence que donne Klockars, aucun de ces titres n'apparaissent dans le Livre I, Rév. 31. Les autres références qu'elle donne sont en fait des exemples pour le titre de *Mater misericordie* : Livre II, Rév. 23 ; Livre III, Rév. 29, § 17, Livre III, Rév. 30, § 1 ; Livre IV, Rév. 38, § 13, Livre IV, Rév. 86, § 1, Livre VII, Rév. 28, § 3.

⁴⁸ CAO 8272.

⁴⁹ Livre III, Rév. 17, § 8. Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁰ « Passée la première décennie du XIV^e, la synthèse mariale se défait peu à peu, et éclate en morceaux qui, après 1350, parviennent à être complètement autonomes. Au cours du XV^e siècle, la fragmentation du personnage marial s'accroît, et la remplace sous l'influence de la tradition christologique ». George Rupalio, « La Vierge comme « système de valeurs » », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge...*, *op. cit.*, p. 7.

⁵¹ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.*, p. 112.

XIII^e siècle. En réalité, même si les origines de cette litanie sont obscures, il semble que la litanie de Lorette soit apparue postérieurement au XIII^e siècle. Il est également très peu probable que cette litanie ait existé à l'époque de Brigitte⁵². De plus, aucun document liturgique examiné pour le présent travail ne fait mention de la litanie de Lorette. Il est toutefois possible que certaines litanies plus ordinaires aient influencé Brigitte : la sainte connaissait vraisemblablement des litanies de la Vierge, mais pas nécessairement la Litanie de Lorette en particulier⁵³. Dans une prière que Brigitte élabore en Suède et qui n'est conservée que dans la version en ancien suédois de la révélation 142 du Livre IV, on peut observer des réminiscences de litanies dans les titres donnés à la Vierge. Quoi qu'il en soit, on ne peut que constater les nombreuses dénominations et désignations de la Vierge dans le corpus. Les listes de noms pieux attribués à la Vierge sont courantes au Moyen Âge. Elles mettent en avant certaines caractéristiques de Marie dignes de dévotion et soulignent les thèmes mariaux jugés les plus importants. Ces listes sont relativement homogènes, mais tous les thèmes qui mettent en scène Marie n'y figurent pas nécessairement. Ce sont donc des observatoires commodes des principaux thèmes mariaux d'une époque, mais elles ne suffisent pas à rassembler tous les aspects thématiques de la dévotion mariale.

Dans le corpus, on trouve des titres, comme « Mère de Dieu » (*Mater Dei*)⁵⁴ et des métaphores, comme lorsque la Vierge est comparée à une fleur (*flor*)⁵⁵. En comparaison avec les litanies mariales, on observe que de nombreux titres et métaphores sont usuels⁵⁶. D'abord, le nom de Marie est très fréquent dans les *Révélations*. C'est une appellation générique, tout comme Vierge, Mère, ou Mère de Dieu. On peut noter toutefois que « Marie fille de Joachim » est une tournure suédoise : on désignait ordinairement une personne par un nom suivi d'un suffixe patronymique. C'est donc un titre vraisemblablement propre au corpus brigittin. La catégorie « Vierge » n'est développée que pour le titre de « Vierge très pure ». En revanche, « Mère » fournit une liste abondante de titres. Marie est qualifiée de « Mère de Dieu », et cette relation est au centre de cette typologie, comme on le voit avec les titres de « Mère du roi des anges », « Mère de l'humanité du Christ », « Mère du roi de gloire ». La maternité de Marie est

⁵² Angelo De Santi, *Les litanies de la Sainte Vierge. Étude historique et critique*, Paris, 1900, p. 28-30 ; Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos im Abendland*, Fribourg, 1958, vol. 1, p. 14-35 et vol. 2, p. 44-76.

⁵³ *Ibid.*, p. 113.

⁵⁴ Se reporter à l'annexe 13 : *Titres donnés à la Vierge dans le corpus des Révélations*.

⁵⁵ Se reporter à l'annexe 14 : *Métaphores utilisées pour désigner la Vierge dans les Révélations*.

⁵⁶ Angelo de Santi a édité de nombreuses litanies de la Vierge. Voir Angelo De Santi, *Les litanies de la Sainte Vierge, op. cit., passim*.

aussi mise en scène au travers des vertus de celle-ci : « Mère très pure », « Mère très féconde », et des vertus dont elle est la source : « Mère de la grâce », « Mère de la charité ». Certains titres renseignent sur les émotions de la Vierge : « Mère éplorée » (*Mater dolorosa*), « Mère très sereine ». Enfin, la dimension eschatologique n'est pas absente, avec des titres comme « Mère du salut de tous », « Mère du royaume éternel ». La maternité de Marie est donc invoquée pour développer trois thèmes : 1. l'Incarnation, 2. les vertus et les émotions, 3. les fins dernières.

Ensuite, Marie est souvent qualifiée de Dame ou Maîtresse (*Domina*). Cette appellation illustre à l'occasion un lien personnel entre Brigitte et la Vierge : « Ma Dame », « Notre-Dame ». Marie est dite également « Maîtresse bénie » ou « Très bonne dame » (*piissima domina*). Une dimension de gouvernance et de hiérarchie est perceptible dans les expressions « Maîtresse des anges », Maîtresse de tous. Le patronage de Marie est évoqué par le titre « Seigneur de ses armées et de son royaume », mais l'expression peut aussi bien souligner l'inféodation du roi Magnus Eriksson et de ses commandements terrestres à la Mère de Dieu. D'ailleurs, les titres formés autour du terme de « Reine » soulignent la royauté mariale. La Vierge est la « Reine du ciel » (*Regina celi*), et celle « de tous les esprits » (*Regina omnium spirituum*). Elle est ainsi « au-dessus de tout » (*Regina super omnia*). Ces titres montrent clairement le rôle supérieur de la Vierge dans la hiérarchie céleste comme dans la hiérarchie terrestre. L'appellation superlaudatoire « Gloire et reine des anges et des saints » évoque clairement cette position dominante. On peut noter aussi une expression curieuse, qui fait de Marie l'« Impératrice des reines » (*Imperatrix omnium reginarum*). La gouvernance est très représentée, avec les titres comme « Très puissante » (*Potentissima*), « Corrédemprice », « Au-dessus de tous les anges » ou « de tous les saints » (*Super omnes angelos, super omnes sanctis*). Sa puissance relève aussi bien d'un principe actif, comme avec le titre « Toi qui l'emporte sur le diable » (*Princeps super diabolum*) que d'un principe passif, comme dans « Maîtresse de tous » (*Magistra omnium*). Ces expressions du *dominium* marial sont pourtant contrebalancées par l'emploi fréquent de « Reine de miséricorde », qui adoucit nettement la *potestas* mariale pour l'ouvrir vers une dimension de magnanimité et d'intercession. D'autres titres permettent d'accentuer ces thèmes. Ainsi, « Très pure » (*Mundissima*) ou « Immaculée » (*Immaculata*) sont des expressions qui peuvent être liées à l'Incarnation et « Sanctifiée » (*Sanctificata*) renforce les qualités de la Vierge. Enfin, une appellation comme « Servante » (*Ancilla*) met en valeur l'humilité de Marie.

Les métaphores comparant Marie à une fontaine sont relativement fréquentes, elles sont tirées d'une imagerie biblique courante⁵⁷. On peut noter également la référence à un « Vase » qui évoque l'expression paulinienne : « Le potier n'est-il pas maître de son argile pour fabriquer de la même pâte un vase de luxe ou un vase ordinaire » [Romains 9:21]⁵⁸. En revanche, celles qui la comparent à une « Ruche » ou à une « Étoile ardente » (*Stella ardens*) sont plus originales : les adjectifs qualificatifs choisis par Brigitte traduisent une attention toute particulière aux choses pratiques. L'emploi du langage de la vie quotidienne pour les allégories et métaphores nombreuses de Brigitte a déjà été étudié⁵⁹ ; il suffira ici retenir que la sainte suédoise fabrique ses propres représentations et les traduit en expressions imagées⁶⁰.

Ces titres et appellations sont-ils usuels ou plus spécifiques aux écrits de Brigitte ? Klaus Schreiner, dans son ouvrage de synthèse sur la figure de Marie, décrit la polysémie mariale⁶¹. Son étude est classée d'après les thèmes mariaux qui lui apparaissent comme les plus importants⁶². Ce choix méthodologique reflète les typologies employées dès l'époque patristique⁶³. On peut suivre le même principe de rassemblement thématique pour examiner les titres de Marie dans les *Révélation*s⁶⁴. Les douze chapitres du livre de Klaus Schreiner examinent la plupart des aspects que revêtent la figure mariale⁶⁵.

⁵⁷ Par exemple, Cant. 4:12, 15 pour la fontaine. Voir aussi Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁸ Nous remercions Pierre Chambert de nous avoir indiqué ce passage de l'Épître aux Romains.

⁵⁹ Voir par exemple Janken Myrdal, « The Revelations of Saint Birgitta and Everyday Life in the Fourteenth century », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 231-245.

⁶⁰ Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 28.

⁶¹ La notion de polysémie vient de l'expression « bienheureuse polysémie » (*Erfolgreiche Polysemie*) : Gabriela Signori, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen, 1995, p. 270.

⁶² Klaus Schreiner, *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Munich, 1996 (1994).

⁶³ Les éléments qui composent les typologies mariales s'inspirent de métaphores fonctionnelles, comme par exemple le parallèle entre Ève et Marie. Voir Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Livre III, F. Sagnard (éd.), Paris, 1952, Sources Chrétiennes, n° 34, Section III, § 22:4, p. 378-379 à 382-383.

⁶⁴ Simon Claude Mimouni argumente lui aussi en faveur d'une segmentation dans l'étude du personnage marial : « Dans un domaine aussi vaste que celui des doctrines mariales, il est opportun de sérier le travail, en délimitant, autant que faire se peut, les grandes typologies, et surtout les différents titres intéressant un sujet donné. Dans les représentations mariales anciennes et médiévales que l'on désigne en théologie sous le terme de *mariologie*, et que l'on utilise ici parfois pour faire court mais dans un tout autre esprit qu'en théologie, les typologies et les titres sont tellement nombreux — les unes et les autres se croisant d'un point de vue aussi bien diachronique que synchronique — qu'un tel exercice est fondamental si l'on envisage de survoler une typologie donnée ». Voir Simon Claude Mimouni, « La figure de Marie au Moyen Âge : Mère et Épouse du Christ. Quelques réflexions », dans S. C. Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie*, Leyde/Boston, 2011, p. 323.

⁶⁵ Se reporter à l'annexe 15 : *Typologie des thèmes examinés par Klaus Schreiner*.

Globalement, beaucoup de ces thèmes apparaissent dans les *Révélations*, mais Brigitte développe également des aspects que ne retient pas l'ouvrage de Klaus Schreiner. Dans les *Révélations*, malgré l'importance des révélations concernant l'incarnation en général, la grossesse de Marie n'est pas évoquée. Seul le terme fait l'objet d'une description. Si Marie est bien présentée comme la gardienne de la sagesse et de la connaissance, elle n'est jamais nommée « Trône de sagesse » (*Sedes sapientiae*), par exemple⁶⁶. Elle est dite une seule fois « Maîtresse de tous », c'est-à-dire de tout le genre humain et Brigitte ne l'introduit qu'incidemment comme celle qui enseigne aux apôtres⁶⁷. Bien qu'on puisse trouver dans le corpus de nombreuses références à l'écrit, Marie n'est pas ici particulièrement liée à cette activité.

On ne trouve aucune mention d'une Vierge noire. Lorsque le *Cantique des Cantiques* fournit le thème d'une métaphore de Marie, c'est plutôt Brigitte que la Vierge qui est concernée. En effet, dans les *Révélations*, l'« Épouse », désigne systématiquement Brigitte. La Mère de Dieu n'est pas non plus liée à des lieux particuliers, si l'on excepte quelques grands sanctuaires comme Sainte-Marie-Majeure, par exemple. La figure mariale n'est pas utilisée dans sa dimension victorieuse de triomphatrice des hérétiques ou des incroyants⁶⁸. De même, on doit noter l'absence de référence à Marie dans un contexte antisémite chez Brigitte⁶⁹. Parmi les

⁶⁶ Sur Marie et la connaissance, voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 97 et Stephen Mossman, *Marquard von Lindau and the challenges of religious life in Late Medieval Germany. The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary*, Oxford, 2010, p. 326.

⁶⁷ La référence à Marie comme *Magistra apostolorum* est dans SA, chap. 14, § 12. Il s'agit d'une liste de titres laudateurs de Marie en fonction du statut des croyants : les apôtres, les confesseurs, les vierges, etc. Pour un développement du thème de Marie *Magistra apostolorum* dans les écrits de Brigitte, voir Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog hos Birgitta visdommens efterfølgelse som Imitatio Christi et Mariae », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 475, 478-480, 484. Pour plus d'information sur Marie enseignant les apôtres, voir Klaus Schreiner, *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, op. cit., p. 121-122, Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, vol. 4 *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, Chicago/Londres, 1983, p. 40-41 ; et sur Marie enseignante, voir Anneke B. Mulder-Baker, « *Maria doctrix*, Anchoritic Women, the Mother of God, and the Transmission of Knowledge », dans A. B. Mulder-Baker (dir.), *Seeing and Knowing*, Turnhout, 2004, p. 181-200 ; Michael Clanchy, « Did Mothers Teach their Children to Read ? », dans C. Leyser & L. Smith (dir.), *Motherhood, Religion, and Society in Medieval Europe, 400-1400*, Farnham, 2011, p. 129-154.

⁶⁸ Brigitte emploie plus volontiers une distinction entre bons et mauvais chrétiens, voir Birgit Klockars, *Birgitta och hennes värld*, Stockholm, 1971, p. 65.

⁶⁹ Birgit Klockars, *Birgitta och hennes värld*, op. cit., p. 109. Un article n'a pas pu être consulté : Anna Nohlert-Frydenberg, « A Survey and Critical Examination of the Role of Rhetorical Jews in St Birgitta's Revelations », article non publié présenté lors de la conférence *Fear and Loathing in the North: Muslims and Jews in Medieval Scandinavia and the Baltic Region*, à Stockholm, juin 2013.

thèmes sur lesquels Schreiner n'insiste pas outre mesure, le lien de typologie très fort identifiant Marie à l'Église n'est pas non plus au centre des attentions de Brigitte⁷⁰.

Dans les *Révélations*, à aucun moment la Vierge n'intervient pour guérir un de ses dévots malade. Elle n'aide personne à sortir de prison. Elle aide les religieux, mais pas plus que les laïcs. En d'autres termes, toute une dimension miraculeuse est passée sous silence dans les écrits de Brigitte. Comme on l'a vu, la sainte suédoise ne connaissait probablement pas le *Fornsvenska Legendariet*, la seule compilation de légendes de saints qui circulait alors en Suède quand Brigitte y résidait. Mais une connaissance générale des miracles de Marie ne peut être exclue, auquel cas il est tout à fait curieux que ces thèmes n'apparaissent pas. Cela signifie qu'en dépit de l'impression d'omnipotence que Marie donne dans les *Révélations*, seules certaines thématiques sont abordées. En d'autres termes, Marie dans les *Révélations* n'est pas un personnage-type dont tous les aspects étaient pertinents pour Brigitte. C'est une figure construite.

D'après ces comparatifs, on observe donc que dans les *Révélations* de Brigitte, certains thèmes sont clairement absents et d'autres apparaissent de façon nettement plus fréquente. Il importe à présent de commenter ces choix de Brigitte. Le rôle de la Vierge dans le corpus de la sainte mystique peut en effet être décrit assez précisément, et être résumé en trois grands axes : Marie est à la fois un vecteur et un moyen du prophétisme de Brigitte ; elle joue un rôle de mère, à différents égars ; enfin elle occupe une position liminaire qui permet des configurations de relations originales.

⁷⁰ Sur la représentation de l'Église dans les *Révélations*, voir Birgit Klockars, *Birgitta och hennes värld*, op. cit., p. 99-103.

1.2 Le rôle de la Vierge dans les écrits de Brigitte

1.2.1 LA VIERGE, VECTEUR ET MOYEN DU PROPHÉTISME DE BRIGITTE

Une spécificité brigittine réside dans la position de prophète que la mystique suédoise souhaite endosser⁷¹. C'est en fonction de Marie et en utilisant une terminologie mariale que Brigitte décrit cette position. Cela se traduit de quatre manières différentes. D'abord, la Vierge informe Brigitte de son rôle de prophétesse. Puis, la Vierge est un rouage essentiel du processus des révélations : c'est grâce aux prières que les « Amis de Dieu » lui ont adressées qu'elle a demandé au Christ de délivrer ses messages⁷². Ensuite, la Vierge est un modèle pour Brigitte, car elle a incarné le verbe de Dieu comme Brigitte est amenée à le faire. Enfin, de par ses qualités, la Vierge est une caution supérieure à l'argumentation de Brigitte.

La Vierge informe Brigitte de son rôle de prophétesse. Comme l'a montré Claire Sahlin, dont nous reprenons ici les arguments, Marie explique à Brigitte son rôle de « canal » (*canale*) du Saint-Esprit⁷³. Dans un fragment autographe de la sainte suédoise, traduit ensuite en latin et incorporé dans le corpus des *Révélation*s dans le huitième livre, la Vierge dit à Brigitte que le Saint-Esprit a donné à la sainte la possibilité de voir et d'entendre des choses spirituelles pour le bien des autres. Elle ajoute qu'elle doit présenter ces visions aux autres, qu'ils l'écoutent ou non⁷⁴ :

⁷¹ Cette question a été étudiée par Claire L. Sahlin. Voir en particulier Claire L. Sahlin, « The Virgin Mary and Birgitta of Sweden's prophetic vocation », dans S.-E. Brodd et A. Hårdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p. 227-254 ; *Ead.*, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, Woodbridge, 2001.

⁷² Sur les « Amis de Dieu », voir Birgit Klockars, *Birgitta och hennes värld*, *op. cit.*, chap. « Helgon och gudsvänner », p. 160 et suiv.

⁷³ Sur le terme de « canal » (*canale*) voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 53, et en particulier Liv. III, Rév. 30, § 8.

⁷⁴ Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 44.

« Après quoi, la Vierge, qui était assise avec l'agneau, me parla, en disant : « Je veux te dire comment t'as été donnée l'intelligence des visions spirituelles. Car les saints de Dieu ont reçu diversement le Saint-Esprit. Certains d'entre eux savaient d'avance le moment où adviendraient les choses qui leur étaient montrées, comme les prophètes. D'autres saints savaient en esprit ce qu'ils répondraient aux personnes venant vers elles, lorsqu'ils seraient interrogés sur quelque chose. D'autres savaient vraiment, si quelqu'un était mort ou vivant, [même] s'il était loin d'eux. Quelques uns d'entre eux savaient d'avance quelle fin et quelle issue pourrait avoir un combat, avant que les combattants n'entrent [dans la bataille].

Mais à toi, il n'est pas permis de savoir autre chose que ce que tu peux entendre ou voir spirituellement, et ce que tu vois, [tu as l'obligation] de l'écrire et de le dire à ces personnes à qui tu dois faire ces recommandations. Il ne t'est pas permis de savoir s'ils vivent ou s'ils sont morts, ceux à qui tu fais ces recommandations, ni s'ils vont obéir ou non aux conseils de tes écrits issus des visions spirituelles que la divinité t'as donnés pour eux »⁷⁵.

Cette injonction est mise en scène dans les récits qui cherchent à imposer l'idée que les écrits de Brigitte sont parfaitement orthodoxes. En règle générale, l'intervention miraculeuse comme argument fondant l'orthodoxie d'une sainte mystique est fréquente. Pour Brigitte, cela se produit à plusieurs reprises. Par exemple, alors qu'elle est en Suède et que son don commence à être connu, un Dominicain du couvent de Skänninge doute de l'authenticité des révélations. En rêve il voit des flammes sortir de la bouche de Brigitte et enflammer ceux qui se tiennent auprès d'elle ; le Christ lui explique que personne ne pourra éteindre ce feu car c'est lui qui le propage⁷⁶. Les langues de feu apparaissent également dans l'iconographie, par exemple sur le retable de l'église d'Appuna, située dans le diocèse de Linköping⁷⁷. Sur ce retable, on voit Brigitte au centre. Elle montre un livre, qui contient ses révélations. À sa droite se tiennent des laïcs agenouillés, et à sa gauche, des clercs et une moniale. Brigitte les domine complètement par sa stature. Le point le plus intéressant est constitué par les langues de feu qui proviennent des nuées en haut à gauche de l'image, se dirigent vers la tête de Brigitte puis sont redistribuées en plusieurs petites langues de feu destinées à chacun des personnages agenouillés. Brigitte est l'intermédiaire qui permet de transmettre la parole divine. Le fait que les rayons soient dirigés

⁷⁵ Liv. VIII, Rév. 56, § 97-101 : « *Post hec autem virgo, que sedebat cum agno, loquebatur ad me dicens: Ego indicare tibi volo, quomodo data est tibi intelligencia spiritualium visionum. Nam sancti dei diuersimode acceperunt spiritum sanctum. Quidam enim eorum presciebant tempus, quo euenirent ea, que eis ostendebantur, sicut prophete. Alii sancti sciebant in spiritu illa, que personis ad se venientibus responderent, quando ab eis aliqua interrogabantur. Alii vero sciebant, utrum illi erant vivi vel mortui, qui remote ab eis erant. Quidam eciam presciebant, qualem finem et exitum habere posset prelium aliquod, antequam in eo preliantes intrarent. Sed tibi non est licitum scire alia nisi spiritualia audire et videre et illa, que vides, scribere et dicere illis personis, quibus tibi precipitur. Nec licitum est tibi scire, utrum illi vivi vel mortui sunt, quibus tibi precipitur scribere vel utrum obediunt vel non consiliis scripture tue in visione spirituali pro eis divinitus tibi datis ».*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 139.

⁷⁷ Se reporter à l'annexe 17 : *Iconographie de la fonction prophétique de Brigitte de Suède*, figure 1.

vers la tête de Brigitte et en proviennent souligne l'importance de la parole dans ce processus de révélation.

Les langues de feu et le livre sont ordinairement des attributs caractéristiques des prophètes. Les langues de feu font penser à la Pentecôte, et le livre contenant la parole divine à la tablette des Dix Commandements. Une autre image, conservée cette fois dans un manuscrit, met en scène Brigitte dans une position qui est souvent celle de Moïse recevant les tables de la loi⁷⁸. La parole divine est ici représentée sous la forme d'un document *écrit*. Brigitte agenouillée reçoit la parole, et son geste montre qu'elle la transmet à deux clercs agenouillés. L'image montre deux moments différents en un seul : la réception du message divin et la diffusion de celui-ci. Le geste de réception est en tout cas très similaire au geste que peut faire Moïse dans l'iconographie.

La Vierge intervient comme déclencheur du processus de révélation et pour informer Brigitte de son rôle de prophétesse. Brigitte est un « canal » pour le verbe de Dieu, comme si ce dernier avait des propriétés liquides. La prophétesse doit le répandre et le verser dans les autres personnes :

« La mère parle : « (...) Examine ton cœur pour t'assurer que tes intentions sont bonnes, car les mots de Dieu doivent être répandus dans les autres à travers toi »⁷⁹.

Les langues de feu du retable d'Appuna marquent bien le fait que le rôle de Brigitte n'est pas simplement de recevoir pour elle-même la parole divine, mais également de les diffuser. Ce rôle particulier de Brigitte lui est révélé par la Mère de Dieu. Dans d'autres révélations, la logique est poussée plus loin, car la Vierge est parfois pensée comme à l'origine même des révélations de Brigitte.

C'est en effet la Vierge qui pétitionne le Christ pour qu'il transmette un message au monde. Le Christ communique ce message universel à travers Brigitte. Il le fait spécifiquement

⁷⁸ New York, Pierpont Morgan Library Ms. 498, fol. 343v. Ce manuscrit produit à Naples dans le dernier quart du XIV^e siècle contient divers textes de dévotion. Il est disponible en ligne :

http://utu.morganlibrary.org/medren/single_image2.cfm?page=ICA000088651&imagenamem498.343v.jpg .

⁷⁹ Liv. IV, Rév. 66, § 1 : « *Mater loquitur* : « (...) *Ideo observa cor tuum, ut intencio bona sit, quia per te verba Dei diffundi debent in alios* ».

à la demande de la Vierge, qui l'a sollicité après avoir entendu les prières des Amis de Dieu⁸⁰.

On le voit dans les nombreuses mentions de cet état de fait, comme :

« Le Fils parle : « Je suis le roi que l'on doit craindre et glorifier. Je leur [aux rois de France et d'Angleterre] enverrai mes mots grâce aux prières de ma mère »⁸¹.

« Grâce aux prières de ma mère, j'enverrai à ces bourdons ma voix claire »⁸².

« Comme je suis juste et miséricordieux et ne rends pas de jugement sans miséricorde ni ne fais miséricorde sans justice, une nouvelle fois j'enverrai ma miséricorde sur le monde grâce aux prières de ma mère et de mes saints⁸³.

Marie est un élément essentiel dans la transmission du message divin, car elle en est à la fois l'origine et le moyen privilégié. De plus, le processus de médiation fait intervenir aussi bien la Vierge que Brigitte, ce qui les place, sinon sur un pied d'égalité, au moins dans une fonction similaire. Cela s'explique en partie par le fait que la Vierge, dont le pouvoir d'intercession est fréquemment rappelé dans les *Révélations*, est un modèle pour Brigitte, afin qu'elle puisse amener la présence du Christ dans le monde⁸⁴. Les *Révélations* indiquent que la sainte suédoise comprend son rôle de canal du verbe de Dieu de manière similaire au rôle qu'a joué Marie en donnant chair au Christ. Brigitte perçoit Marie comme un modèle de soumission, de compassion pour le Christ et d'union avec Dieu⁸⁵. À son exemple, Brigitte apprend et cultive les réponses émotionnelles à la méditation sur vie du Christ, ce qui inclut une « révérence joyeuse pour l'enfant Jésus et un chagrin profond lors de la Crucifixion »⁸⁶. Ces thèmes seront développés plus en détail par la suite au moment de l'examen de l'*Imitatio Mariae* et de celui du rôle de mère attribué à la Vierge. On retiendra cependant l'importance de la maternité de Marie dans la révélation prophétique adressée à Brigitte.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 80-81.

⁸¹ Liv. IV, Rév. 105, § 1 : « *Filius loquitur* : « *Ego sum rex metuendus et honorandus. Ideo propter preces Matris mee mittam eis verba mea* ».

⁸² Liv. I, Rév. 44, § 8 : « *Ideo propter preces matris mee mittam apibus istis (...) vocem meam claram* ».

⁸³ Liv. I, Rév. 45, § 31 : « *Quia sum iustus et misericors nec iudicium facio sine misericordia nec misericordiam sine justicia, ideo adhuc semel propter preces matris mee et sanctorum meorum mittam mundo misericordiam meam* ». D'autres révélation témoignent de l'intercession de la Vierge comme étant à l'origine des révélation. Par exemple, Liv. I, Rév. 5 ; Liv. VIII, Rév. 48, § 236 ; *Extrav.*, Rév. 50. Brigitte est le véhicule privilégié de ce processus.

⁸⁴ Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 82.

⁸⁵ *Ibid.* Les révélation que citent Claire Sahlin sont : Liv. I, Rév. 1, § 11 ; Liv. I, Rév. 35, § 7 ; Liv. II, Rév. 24, § 6 et *Extrav.*, Rév. 3, § 3.

⁸⁶ *Ibid.*, « *a joyful reverence for the infant and sorrowful grief for crucifixion* ».

Enfin, Marie est également source de cautionnement pour Brigitte. C'est particulièrement clair dans une révélation du Quatrième livre :

« La Mère de Dieu parle à l'épouse, disant : « Tu te demandes pourquoi je dis parfois « nous » quand je te parle, et que mon fils te parle il dit « je ». Apprends qu'il en est ainsi, parce que quand mon fils te parle, il le fait au nom de la divinité, car la trinité est un seul Dieu. Mais quand je te parle, je le fais en vertu de cette trinité, et le verbe des trois personnes est un et même verbe, c'est pourquoi je dis « nous » »⁸⁷.

Marie explique qu'elle parle au nom de la Trinité. Cela fait des révélations qu'elle adresse à Brigitte, ou dans lesquelles elle apparaît, un ensemble de commandements d'origine divine. Lorsque les auditeurs doutent de l'authenticité des révélations, ou de la légitimité de Brigitte, Marie précise que ce sont bien les mots divins qu'elle transmet à la sainte. Par exemple, lorsque le frère convers Gerekin (*Gerekinus*) du couvent cistercien d'Alvastra, où Brigitte s'est retirée après la mort de son mari, se plaint de sa présence qui perturbe la règle, il reçoit une vision dans laquelle Brigitte est légitimée :

« Cette femme est une Amie de Dieu et elle est venue dans ce monastère pour récolter les fleurs sous la montagne, dont tous les peuples, même de l'autre côté des mers et au bord du monde, recevront un remède »⁸⁸.

Bien que la voix qui parle à Gerekin ne soit pas identifiée formellement dans la révélation, on peut supposer qu'il s'agit de la Vierge qui s'adresse au frère car celui-ci était réputé lui être particulièrement dévôt. L'authenticité des révélations de Brigitte est fréquemment mise en question par ses contemporains⁸⁹. La Vierge contribue à affirmer qu'elles sont bien véritables. L'enjeu est important : comme Brigitte fonde son autorité sur la parole inspirée, il faut absolument prouver que l'origine de cette parole est bien divine et non diabolique. Brigitte elle-même a très peur de cela ; elle s'assure auprès de ses amis ou du Christ que les voix qu'elle

⁸⁷ Liv. VIII, Rév. 19, § 1-3 : « *Mater Dei loquitur ad sponsam dicens : Miraris, cur ego aliquando dico « nos » quando loquor tibi, et cum filius meus loquitur tibi dicit « ego ». Scias quod hoc ideo est, quia quando filius meus loquitur tibi, ipse ex parte deitatis loquitur tecum, quia trinitas unus Deus est. Cum vero loquor ego, ex virtute eiusdem trinitatis loquor, et verbum trium personarum unum et idem est verbum; ideo ego dico « nos » ».*

⁸⁸ *Extrav.*, Rév. 52, § 2 : « *Hec enim mulier est amica Dei et ad hoc venit ad monasterium, ut sub monte isto flores colligat, de quibus omnes gentes eciam ultra mare et fines mundi recipient medicinam.* » ; les actes du procès de canonisation reprennent exactement les termes de la révélation, voir Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus*, *op. cit.*, p. 82 ; Marguerite Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden*, *op. cit.*, p. 79. Ce passage est cité par Claire Sahlin, *Birgitta and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 141.

⁸⁹ Voir Ingvar Fogelqvist, *Apostasy and reform in the Revelations of st. Birgitta*, Stockholm, 1993, p. 64-65.

entend sont bien celles qu'elle croit⁹⁰. Cette méfiance est partagée par ses confesseurs : le prieur Petrus par exemple, est réticent à l'idée de traduire les *Révélations* en latin parce qu'il se considérait comme indigne de cette tâche mais également parce qu'il craint que Brigitte ne soit trompée par le diable. Ces peurs sont caractéristiques de celles des confesseurs d'autres mystiques, comme Angèle de Foligno († 1309), Constance de Rabastens (fin du XIV^e s.), ou Margery Kempe († vers 1436). Ce n'est que par un miracle, survenu sous la forme d'une grave maladie pendant laquelle il ne peut pas bouger ses membres, que Petrus accepte l'authenticité des révélations de Brigitte⁹¹.

De plus, Brigitte étant une femme, elle n'est en théorie pas autorisée à prêcher⁹². Des précautions élémentaires sont prises en faisant contrôler systématiquement les visions de Brigitte par ses confesseurs. Lors d'une révélation, Brigitte entend la voix du Christ ou d'une autre personne. Puis elle convoque son confesseur qui l'écoute décrire en suédois ce qu'elle a entendu. Le confesseur note en latin ce que Brigitte dit en suédois. Il y a donc une traduction simultanée des révélations. Quand Brigitte a terminé de relater ce qu'elle a entendue, elle vérifie l'exactitude de la transcription en se faisant lire ce qui a été écrit, au début en suédois, puis en latin. Une révélation décrit la difficulté de Brigitte à expliquer ou mettre par écrit les choses dont elle a fait l'expérience. Elle tourne et retourne les mots dans son cœur et sur la page jusqu'à ce qu'elle arrive à un message correct. Elle permet aussi à son scribe-traducteur d'ajouter des mots pour clarifier le style ou s'assurer que ce qu'elle dit est doctrinalement correct⁹³.

C'est Brigitte qui sollicite ses confesseurs et c'est elle qui contrôle tout le processus de révélation. Dans les actes du procès de canonisation, l'un de ses confesseurs, le prieur Petrus d'Alvastra, dit bien qu'il a écrit « selon les mots de la bouche de Brigitte et sur son ordre »⁹⁴. Il leur arrive aussi de porter des révélations sous la forme de messages aux personnes à qui elles sont destinées. Mais Brigitte, bien que chargée de réformer l'Église entière, ne peut pas prêcher. C'est une laïque, une veuve. Ses révélations, malgré plusieurs injonctions divines à les

⁹⁰ Liv. VI, Rév. 88 et Liv. II, Rév. 18.

⁹¹ Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 126.

⁹² Cette interdiction tire son autorité d'un passage de la première Épître aux Corinthiens : « Que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de prendre la parole; qu'elles se tiennent dans la soumission, selon que la Loi même le dit » (I Cor. 14:34), et d'un autre, dans la première Épître à Timothée : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence » (I Tim. 2:12).

⁹³ *Extrav.*, Rév. 49.

⁹⁴ « *Scriptis ab ore ipsius domine Brigide et ex eius precepto* », Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus*, op. cit., p. 524, cité par Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 126-127.

répandre, sont d'ordre privé, comme le rappelle un traité qui cherche à la défendre⁹⁵. Brigitte a donc besoin de ses confesseurs pour se faire entendre. Pour exercer sa voix prophétique, Brigitte dépend étroitement et régulièrement des hommes, et plus particulièrement des clercs⁹⁶. Les confesseurs ont donc un triple rôle : ils transcrivent et traduisent la parole de Brigitte. Ils assurent donc une plus grande diffusion, grâce au latin, aux révélations de Brigitte. Ce faisant, ils en vérifient l'orthodoxie et conseillent Brigitte pour que son message soit toujours doctrinalement acceptable. Enfin, ils font le lien avec le monde extérieur.

La Vierge joue un rôle dans cette construction hiérarchique qui met les confesseurs au centre de la transmission du message prophétique. On le voit dans une révélation dans laquelle Marie dit que les mots qu'elle prononce et transmet à Brigitte sont destinés à son confesseur Alfonso. La Vierge compare ses propres paroles à des fleurs :

« Dis-lui, aussi, qu'il doit être comme une personne qui porte des fleurs parfaites. Ces fleurs sont mes mots qui sont aussi doux que le miel pour les sages qui les goûtent, et plus aiguisés et pénétrants que des flèches, plus efficaces qu'une rémunération »⁹⁷.

La métaphore de la fleur est utilisée à d'autres reprises, par exemple pour décrire la beauté et les vertus de Marie⁹⁸, ou appliquée aux mots du Christ⁹⁹. L'odeur suave, qu'elle vienne des fleurs ou non, est régulièrement convoquée dans les *Révélation*s pour décrire les vertus¹⁰⁰, mais elle peut aussi qualifier les mots de Marie¹⁰¹. Par cette métaphore, Marie offre donc bien à

⁹⁵ Voir infra, section 1.3.3.1 et Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 187.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁹⁷ Liv. VII, Rév. 16, § 19 : « *Item dic ei, quod ipse debet esse sicut ille, qui portat flores optimos. Hii sunt verba mea, que dulciora sunt melle sapientibus ea, acuciora et penetrabiliora sagittis, efficaciora remuneracione* ».

⁹⁸ Ainsi, Liv. I, Rév. 51, *passim* ; Liv. I, Rév. 52, § 4 : « *Tu es quasi flos in orto* » ; Liv. III, Rév. 30, § 1 : « *Beata Agnes loquitur sponse dicens : « Filia, dilige matrem misericordie. Ipsa enim similis est flori siue cirpo, cuius figura consimilis est gladio* ».

⁹⁹ Liv. I, Rév. 52, § 1-2 : « *Benedictus sis tu, fili mi et Deus meus dominus angelorum et rex glorie ! Rogo te, ut verba tua (...) Dilatentur eciam per mundum sicut rami et flores suavissimi, quorum odor late spargitur. Fructificent insuper et dulcescant sicut dactilus, cuius suavitas nimium animam delectat* » ; *Ibid.*, § 7 : « *Ideo propter te verba mea radicabo quasi bitumen fortissimum in cordibus amicorum meorum. Dilatabuntur quasi flores odoriferi et fructificabunt quasi dactilus suavissimus et dulcissimus* » ; Liv. II, Rév. 24, § 7 : « *Qui statim veniens ait : « Ego sum Deus tuus et Dominus, qui loquor tecum. Verba mea sunt quasi flores arboris bone et, quamuis omnes flores de una radice arboris prodeunt, non tamen omnes flores veniunt ad effectum fructus.* »

¹⁰⁰ Sur l'odeur des vertus, voir Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog hos Birgitta visdommens efterfølgelse som Imitatio Christi et Mariae », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 480. Voir aussi Jean-Pierre Albert, *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, 1997, p. 215-226.

¹⁰¹ Liv. I, Rév. 5, § 8 : « *Tunc respondit Dominus ad matrem: « Benedictum sit verbum oris tui ! Hoc quasi odor suavissimus ascendit in deitatem* ».

Brigitte une caution surnaturelle incontestable dans l'exercice de son rôle de prophète, et souligne aussi le rôle fondamental joué par le confesseur de Brigitte.

1.2.2 LA VIERGE, MÈRE DE TOUS ET MÈRE POUR TOUS

Le deuxième rôle joué par la Vierge dans les écrits de Brigitte de Suède est celui de mère. La maternité est très présente dans le corpus des *Révélations*¹⁰². Par le moyen de paraboles fréquentes, Brigitte se sert de son expérience physiologique et sociale de mère pour illustrer ses visions. Il nous faut prendre au sérieux les métaphores que propose Brigitte¹⁰³. La Vierge, dont la position en tant que Mère par excellence est solidement admise au milieu du XIV^e siècle, fournit à Brigitte des conseils spirituels autant qu'un modèle de maternité¹⁰⁴. Néanmoins, toutes les paraboles autour de la maternité ne font pas nécessairement intervenir Marie¹⁰⁵. Lorsque Brigitte évoque spécifiquement la maternité et la Vierge, le principal thème récurrent est l'amour maternel. Selon le sujet que souhaite aborder la prophétesse, l'amour maternel est évoqué par la fonction nourricière de la mère, par son rôle éducatif ou encore de manière plus subtile en faisant intervenir le domaine de la maternité spirituelle. Il importe donc d'examiner dans quel contexte apparaissent ces différents thèmes.

La Vierge est souvent présentée par Brigitte comme une mère attentive : la Mère de Dieu se fait volontiers mère de l'Épouse dans les *Révélations*. Alors qu'elle est à Rome, Brigitte échange avec Marie des promesses d'amour comme une mère et sa fille :

« La Mère parle à l'épouse, disant : « Ma fille, m'aimes-tu ? ». Elle répond : « Ma Dame, enseigne-moi à aimer, car mon âme est maculée par le faux amour, séduite par un poison mortel, et ne peut comprendre le véritable amour ». La Mère répond : « Je vais t'apprendre »¹⁰⁶.

¹⁰² Sur la maternité dans les *Révélations*, voir Nina Sjöberg, *Hustru och man i Birgittas uppenbarelser*, Uppsala, 2003, p. 207-245 ; *Ibid.*, « Gender in Heaven and on Earth according to the Revelations of Saint Birgitta », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 246-254.

¹⁰³ Sur l'importance des métaphores de parenté, voir Jérôme Baschet, *Le sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, 2000, p. 33-36.

¹⁰⁴ Sur la Vierge en tant que mère, voir notamment : René Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, 1967 (5^e éd. maj), p. 118-140 ; Klaus Schreiner, *Maria : Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Munich, 1996 (1994), p. 173-210 ; Miri Rubin, *Mother of God. A history of the Virgin Mary*, Londres, 2010 (2009), p. 256-268.

¹⁰⁵ Brigitte utilise aussi des paraboles maternelles d'où la Vierge est absente. Par exemple, Brigitte utilise à plusieurs reprises la parabole de l'accouchement pour ses démonstrations : Liv. V, Interrogation 6 ; Liv. VI, Rév. 19, § 19 ; Liv. VI, Rév. 28. Brigitte présente aussi un abbé comme une mère pour ses subordonnés : *Extrav.*, Rév. 105, § 3.

¹⁰⁶ Liv. III, Rév. 28, § 1 : « Mater loquitur ad sponsam dicens : « Numquid, filia, diligis me ? » Respondit illa : « Doce me, domina, diligere, quia anima mea fedata est lectione falsa, seducta veneno mortifero, pro quo non valet apprehendere dilectionem veram. » Et mater : « Ego », inquiens, « docebo te » ».

Dans cette révélation, l'amour entre la Vierge et Brigitte est décrit par le verbe « *diligere* » qui, en latin biblique, désigne un amour particulièrement intense, notamment entre Dieu et ses créatures¹⁰⁷. Le véritable amour, dit la révélation, doit être enseigné. Or la position de mère assumée par la Vierge, et de fille assumée par Brigitte, correspond tout à fait à l'idée que Brigitte se fait de l'éducation¹⁰⁸. Pour Brigitte, la mère est chargée de l'éducation des enfants, sans que le père intervienne outre mesure. Le père est une figure d'autorité, effrayante et lointaine, et la mère est le parent tendre et aimant. Cette configuration des rôles parentaux peut s'observer aussi lorsque le Fils est présenté par la sainte suédoise comme un juge lointain et effrayant, qu'il faut éviter de mettre en colère¹⁰⁹. Le fait que Brigitte se focalise sur un rôle éducatif de la mère plutôt que sur un rôle nourricier montre plusieurs choses. D'abord, cela signifie que réduire la Mère de Dieu à un rôle nourricier serait une simplification outrancière de ce qui était entendu dans le terme de « mère ». Dans une parabole, Brigitte présente la Vierge comme une mère aimante :

¹⁰⁷ Voir Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966, § 46, p. 158.

¹⁰⁸ Voir Nina Sjöberg, « Gender in Heaven and on Earth according to the Revelations... », *op. cit.*, p. 250.

¹⁰⁹ Peter Dinzelbacher dit de Brigitte qu'elle manifeste une *timor Domini* qui est absente chez les autres mystiques. Voir Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik ihrer Zeit », dans *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Saint Bridget Prophetess of New Ages*, Rome, 1991, p. 294. Pour un exemple de l'implacabilité du Christ-juge dans les *Révélation*s voir : Liv. VI, Rév. 6, § 6-11 : « *Dicito ergo eis, quod, nisi se emendaverint, tam velox et severus veniam eis, quod omnes, qui audierint, ingemiscunt, omnes etiam, qui experientur, deficient. Ludicabo enim eos quasi fures confusione inenarrabili coram angelis et sanctis omnibus, quia religionis habitum non per meritum bene vivendo assumpserunt. In conspectu meo sunt quasi fures, possidentes bona, que sua non sunt sed illorum, qui bene vivunt. Et quasi defraudatores iudicabo eos gladio meo, qui omnia membra eorum a capite usque ad pedes concidet. Implebo quoque eos igne ebulliente et non deficiente, quia sicut pater pius monui eos et non audierunt. Ostendi eis verba oris mei, sicut numquam factum prius fuit, et spreuerunt. Si enim verba mea misissem gentilibus, forsitan recepissent et peniterent. Propterea non parcam eis nec recipiam pro eis preces dilecte matris mee et sanctorum meorum, sed quamdiu ego sum in gloria mea, que est sine fine, ipsi erunt in pena. (...)* ». Pour des exemples de la fureur du Christ, voir Liv. I, Rév. 2, § 9-10 : « *Quod si vereris et times pondus laboris et infirmitatis, considera, quam grave est ardere in igne! Quid mereris, si aliquem dominum temporalem sicut me offendisses? Ego enim, quamvis te toto corde diligam, tamen contra iusticiam nec in uno puncto facio* » ; Liv. IV, Rév. 87, § 6 : « *Brachium vero dextrum est dilectio tam fervens ad me, quod malles tormenta ferre quam me perdere et ad iram provocare* » ; Liv. VI, Rév. 6, *passim*.

« La Vierge Marie dit : « Je suis comme une mère avec deux enfants qui, cependant, ne peuvent atteindre les seins de leur mère, car ils [les enfants] sont frigorifiés et habitent dans une maison froide. Pourtant leur mère les aime tellement que, si cela lui était possible, elle couperait volontiers ses seins pour aider ses enfants. Je suis vraiment la Mère de Miséricorde, car j'ai pitié de tous les gens infortunés qui réclament miséricorde.

J'ai, comme il semble, deux enfants. Le premier enfant est la contrition de ceux qui ont offensé mon Fils ; le deuxième est la volonté de s'amender pour leurs fautes. Ces deux enfants sont frigorifiés en ce sens qu'il leur manque la chaleur de la charité et de l'amour divin. La maison de leur âme est froide en comparaison de la chaleur de la flamme de la consolation divine, et ils ne peuvent donc pas se nourrir à mes seins.

Comme je suis miséricordieuse, je suis allé voir mon Fils et lui ai dit : « Mon Fils, sois loué et honoré pour tout l'amour que tu m'as montré ! J'ai deux enfants ; prends-les en pitié, car ils ne peuvent pas saisir les seins de leur mère à cause du froid ». Mon Fils m'a répondu : « Chère mère, pour toi je vais allumer une étincelle dans leur maison qui deviendra un grand feu. Que cette étincelle restaure et nourrisse tes enfants et leur donne la chaleur dont ils ont besoin pour être nourris de tes seins » »¹¹⁰.

La Vierge assume bien ici une fonction nourricière, mais l'objet de la parabole est l'exhortation à la pénitence, pas la simple contemplation d'un épisode de l'histoire du salut. La nourriture que prodigue la Vierge est ici spirituelle, bien qu'elle soit décrite au moyen d'images purement corporelles : les seins, l'allaitement. La maternité de la Vierge concerne donc, selon Brigitte, aussi bien le domaine corporel que le domaine spirituel.

Outre le rapprochement entre la maternité et une fonction nourricière, il faut noter l'importance du rôle éducatif de la mère. Ce rôle est au centre des attributions de Marie lorsqu'elle est présentée comme une mère par Brigitte. Au Moyen Âge, l'éducation religieuse de la jeune fille est faite par la mère. Elle « accompagne l'enfant à l'église, lui montre des images sacrées ou des statues, lui enseigne les gestes de la prière »¹¹¹. Il s'agit de la préparer à

¹¹⁰ Liv. VI, Rév. 20, § 1-5 : « *Virgo Maria ait : « Ego sum quasi mater, que habet duos filios, sed hii non possunt tangere ubera matris, quia nimis frigidi sunt et in domo frigida commorantes; tamen ipsos mater in tantum diligit, quod, si possibile esset, libenter secaret ubera sua ad utilitatem filiorum. Ego vere sum mater misericordie, quia omnium miserorum veniam petencium misereor. Ego habeo quasi duos filios. Primus est contricio illorum, qui delinquent contra filium meum, secundus est voluntas emendandi de commissis. Sed isti duo filii sunt nimis frigidi, quia nullum habent calorem caritatis, nullum desiderium divine dileccionis, et domus anime eorum sic frigida est a flamma divine consolacionis, quod non possunt recipere ubera mea. Ego autem, quia misericors sum, ivi ad filium meum et dixi : « Fili mi, laus tibi sit et honor pro omni dileccione, quam fecisti mecum! Ego habeo duos filios; miserere eis, quia propter frigiditatem non possunt capere ubera matris ». Tunc respondit michi filius meus: « Mater dilecta, propter te mittam scintillam in domum, unde copiosus ignis accendi potest. Reficiatur ergo scintilla et nutriatur et calefac filios tuos, ut recipere valeant ubera tua! » ». Enfin, pour une discussion générale sur la peur du Christ dans les *Révélations*, voir Ingvar Fogelqvist, *Apostasy and reform...*, op. cit., p. 108-121.*

¹¹¹ Danièle Alexandre-Bidon & Didier Lett, *Les enfants au Moyen Âge, V^e-XV^e siècle*, Paris, 1997, p. 111. Sur l'éducation spirituelle des enfants par la mère, voir aussi Christian Krötzel, « Parent-Child Relations in Medieval Scandinavia according to Scandinavian Miracle Collections », *Scandinavian Journal of History*, n° 14:1-2, 1989, p. 21-37 ; Clarissa W. Atkinson, *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*, Ithaca & Londres, 1991 ; Pierre Riché, « L'éducation religieuse par les femmes dans le haut Moyen Âge », dans J. Delumeau (dir.), *La religion de ma mère*, Paris, 1992, p. 37-50 ; Nicole Bériou, « Femmes et prédicateurs : la transmission de la foi aux XII^e et XIII^e siècles », dans J. Delumeau (dir.), *La religion de ma mère*, Paris, 1992, p. 51-70 ; Danièle

son rôle de future épouse et de mère. La fille doit être capable de faire de même l'éducation religieuse de ses futurs enfants. Ici, le rôle de la Vierge qui éduque Brigitte est lié à la fonction prophétique de cette dernière : la sainte suédoise doit à son tour éduquer les chrétiens, d'après le modèle que lui a fourni sa mère, Marie¹¹².

Ce rôle éducatif est présenté également dans une autre révélation :

« Donc, je vais faire à présent ce que fait une bonne mère quand, pour effrayer ses enfants et même ses serviteurs, elle leur montre le bâton. Quand ses enfants le voient, ils ont peur d'offenser leur mère et ils la remercient de son avertissement plutôt que de les avoir frappés. Les serviteurs, de même, ont peur d'être fouettés s'ils font quelque chose de mal. Ainsi, par la peur de leur mère, les enfants agissent mieux et les serviteurs agissent moins mal. Par conséquent, comme je suis la Mère de Miséricorde, je vais te montrer les récompenses du péché, pour que les Amis de Dieu puisse devenir encore plus fervents par amour pour Dieu, et pour que les pécheurs puisse connaître les dangers et, à tout le moins, fuient le péché par peur [de la punition] »¹¹³.

Comme pour la révélation à propos des enfants frigorifiés, c'est Marie en tant que Mère de Miséricorde qui intervient ici¹¹⁴. Les aspects nourriciers de la maternité que l'on a pu observer sont absents dans cette révélation. En revanche, l'éducation à la pénitence et à la contrition est décrite par le moyen d'une parabole faisant appel à cette facette éducative de la maternité de Marie. Plus que simple mère de Brigitte, la Vierge est ici dans son rôle de mère de tous les chrétiens. À une autre occasion enfin, Marie expose la manière dont une mère doit aimer son enfant. Le retour du pape à Rome est un sujet qui préoccupe beaucoup Brigitte. Dans une révélation du Livre IV, on observe le déploiement de l'imagerie maternelle pour évoquer le thème de la repentance. Ici, c'est de celle du pape qu'il s'agit. Il est donc possible d'affirmer que dans les *Révélation*s, lorsque la Vierge évoque la tendresse maternelle, c'est principalement

Alexandre-Bidon, « Des femmes de bonne foi. La religion des mères au Moyen Âge », dans J. Delumeau (dir.), *La religion de ma mère*, Paris, 1992, p. 91-122 ; Anneke B. Mulder-Bakker, « Ivetta of Huy : *Mater et Magistra* », dans A. B. Mulder-Bakker (dir.), *Sanctity and Motherhood*, New York/Londres, 1995, p. 225-258 ; Jeannette Nieuwland, « Motherhood and Sanctity in the Life of Saint Birgitta of Sweden : An Insoluble Conflict ? », dans A. B. Mulder-Bakker (dir.), *Sanctity and Motherhood*, New York/Londres, 1995, p. 297-330 ; Anneke B. Mulder-Baker, « *Maria doctrix...* », *op. cit.*, *passim.* ; Christine Peters, *Patterns of piety. Women, gender and religion in Late Medieval and Reformation England*, 2003, p. 10.

¹¹² Sur la transmission de la connaissance de la Vierge à la prophétesse, et de celle-ci aux autres croyants, voir Anneke B. Mulder-Baker, « *Maria doctrix...* », *op. cit.*, *passim.*

¹¹³ Liv. VI, Rév. 52, § 24-26 : « *Et ideo ego volo facere nunc sicut bona mater, que filios terrendo facit eos videre virgam, quam eiam vident serui. Sed filii videntes timent offendere matrem egraciantes ei, quia minabatur eis et non flagellabat. Servi vero timent flagellari, si delinquunt, et ita ex illo timore matris filii faciunt plura bona quam antea, servi vero minora mala. Itaque, quia ego sum mater misericordie, ideo ostendere tibi volo retributionem peccati, vt amici Dei ex caritate Dei fervenciores fiant, peccatores autem scientes periculum suum fugiant saltem peccatum ex timore* ».

¹¹⁴ L'autre révélation en question est Liv. VI, Rév. 20.

pour appeler les personnes auxquelles la révélation est adressée à faire pénitence. Autant que dans son rôle de Mère, elle joue son rôle de Mère de Miséricorde :

« Je suis celle qui a donné naissance au Fils de Dieu, le vrai Dieu, Jésus-Christ. Je t'ai dit des choses auparavant qui doivent être annoncées au pape Grégoire¹¹⁵. (...) je vais te les dire par le moyen d'une parabole. Si une mère aimante voit son propre fils bien-aimé étendu nu et froid sur le sol, sans force pour se lever, mais, par désir des attentions et du lait maternel, implorant et vagissant, elle court vite à son fils avec un tendre amour et de la compassion et le soulève du sol avec ses mains douce et maternelles, le caressant doucement et le réchauffant et en l'apaisant avec la chaleur maternelle de sa poitrine, et elle le nourrit délicatement avec le lait de ses seins. C'est ainsi que moi, la Mère de Miséricorde, je veux agir envers le pape Grégoire, si seulement il voulait retourner à Rome en Italie avec l'intention d'y rester et d'être un bon berger (...).

Ensuite, vraiment, comme une mère aimante, je le soulèverai de terre comme un fils froid et nu, c'est-à-dire que je le séparerai, lui et son cœur, de tout plaisir terrestre et de tout amour mondain qui va à l'encontre de la volonté de Dieu, et je le réchaufferai délicatement avec une chaleur maternelle, c'est-à-dire, avec l'amour dans ma poitrine. Je le remplirai de mon lait, c'est-à-dire, de ma prière, qui est comme le lait. O, combien nombreux sont ceux qui sont nourris et doucement satisfaits avec le lait de mes prières ! Je le satisferai avec le lait des prières que j'ai faites pour lui à mon Seigneur et Dieu, qui est mon Fils, pour qu'il daigne partager son Saint Esprit et l'unir avec le sang interne et le cœur du pape Grégoire. (...)

Ainsi je lui ai maintenant montré l'amour maternel avec lequel je le traiterai, s'il obéit (...). Maintenant, pour qu'il ne puisse invoquer plus tard l'ignorance comme une excuse, je le met en garde avec un amour maternel et lui dit ce qui va suivre s'il n'obéit pas à ce qui vient d'être dit (...) »¹¹⁶.

Dans cette révélation, l'amour maternel est désigné par le terme de « *caritas* ». Il s'agit d'un mot chargé d'une signification puissante car dans le latin biblique, on désigne Dieu par cette *caritas* : « DEUS CARITAS EST » (I Joh. 4:8). Dans les révélations déjà évoquées et tout particulièrement dans celles qui insistent sur la fonction nourricière, le terme désignant l'amour maternel était plutôt « *dilectio* ». Bien que « *dilectio* » et « *caritas* » soient ordinairement quasiment interchangeable, on peut noter l'emploi de termes qui évoquent prioritairement le lien d'amour entre Dieu et les hommes lorsque Brigitte s'adresse au pape. Le

¹¹⁵ Il s'agit de Grégoire XI (1370-1378).

¹¹⁶ Liv. IV, Rév. 139, § 2-12 : « *Ego sum illa que genui Dei filium, verum Deum, Ihesum Christum. Quoniam alias dixi tibi aliqua verba, que Urbano pape deberent nunciari, nunc eciam dico tibi aliqua, que mittenda sunt pape Gregorio. (...) Sicut enim pia mater dilectum videns filium suum nudum et frigidum in terra iacentem et ad erigendum se vires corporis nullas habentem, sed pre desiderio fauoris et lactis materni querulis vocibus cum vagitu plorantem, que tunc tenera dilectione compassa filio festine currit et, ne deficiat frigore, pia manu materna de terra eleuat ipsum, quem statim leniter fouet et materno calore sui pectoris mitissime calefacit eumque dulciter mamillarum suarum lacte cibatur, sic ego mater misericordie facere volo pape Gregorio, si in Romam et Ytaliam redire voluerit animo permanendi et voluntatem habuerit ibidem ut pius pastor plangendi (...) Tunc enim sicut pia mater eleuabo eum de terra velut nudum filium frigidum, id est separabo eum et totum eius cor ab omni delectatione terrena et ab omni mundano amore, que sunt contra Dei voluntatem, et calefaciam eum suaviter materno calore scilicet caritatis mee, que est in pectore meo. Saturabo eciam ipsum lacte meo, id est oracione mea, que similis est lacti. O, quam innumerabiles sunt illi, qui lacte oracionis mee sustentantur et dulciter saturantur ! Isto enim lacte saturabo eum, id est oracione mea, quam faciam pro eo ad Dominum et Deum meum, qui est filius meus, ut ipse dignetur misereri et unire Spiritum suum sanctum cum interno sanguinecordis eiusdem Gregorii pape (...) Ecce iam nunc ostendi ei maternam caritatem, quam faciam sibi, si obedierit (...). Modo eciam, ne in posterum ignorancia excusetur, ego precauens eum caritate materna annuncio ei ista que sequuntur, videlicet quod si predictis ipse non obedierit, indubitanter senciet iusticie virgam ».*

retour de ce dernier à Rome est perçu comme le moyen de mettre fin à un dérèglement du corps de l'Église, que seul la « *caritas* » et la pratique de vertus peuvent permettre de réparer. En parallèle à cet enjeu, les progrès spirituels de Brigitte sont rendus possibles grâce à la pratique des vertus et tout particulièrement de la contrition.

D'autres révélations nous indiquent également que ces progrès passent aussi par un contrôle du corps et de l'attitude : la Vierge dans son rôle de mère se charge également d'apprendre à Brigitte à bien se comporter :

« Marie parle : « Il est écrit : « FREQUENTE LES SAGES ET TU DEVIENDRAS SAGE » [Prov. 13:20]. De la même manière, je vais te donner l'exemple d'un homme qui veut apprendre la sagesse et voit deux maîtres devant lui. (...) »

Ces deux professeurs sont deux sortes de sagesse, c'est-à-dire la sagesse de l'esprit et la sagesse de la chair. La sagesse spirituelle signifie abandonner sa volonté à Dieu et aspirer aux choses célestes dans tous tes désirs et par toutes tes actions. Si tes actions ne s'accordent pas avec tes mots, on ne peut vraiment appeler cela de la sagesse. Cette sorte de sagesse mène à la béatitude. Mais elle signifie une approche abrupte [*petrosa*], et une ascension difficile, car résister à ses affects est une voie périlleuse et rocailleuse (...)

La sagesse mondaine mène à une vallée de misère qui semble fleurie de choses abondantes, amène de réputation, douce de luxure. Cette sorte de sagesse prendra fin rapidement et n'offre aucun bénéfice au-delà de ce qu'elle voit et entend.

C'est pourquoi, ma fille, cherche la sagesse auprès du sage, c'est-à-dire de mon Fils ! Il est la sagesse elle-même dont toute sagesse vient. Il est le cercle qui ne finit jamais. Je te le déclare comme une mère le dit à son enfant : aime la sagesse qui est comme l'or à l'intérieur et méprisable à l'extérieur, qui brûle d'amour à l'intérieur, mais qui requiert des efforts à l'extérieur et qui porte les fruits du travail ! (...)

Progresse, donc, vers la sagesse spirituelle ! Elle te guidera vers les labeurs du corps, vers le mépris du monde, vers un peu de tourment, et vers une consolation éternelle. (...) »¹¹⁷.

Cette dimension physiologique de la progression spirituelle est bien visible dans le passage : « ... aspirer aux choses célestes de tous tes désirs et par toutes tes actions. Si tes actions ne

¹¹⁷ Liv. II, Rév. 22, § 1-2, 18-20, 27-30, 35 : « *Maria loquebatur : « Scribitur, quod « qui vult sapiens esse, addiscat sapienciam a sapiente » . Unde per exemplum dico tibi, quasi esset unus, qui volens addiscere sapienciam vidit duos magistros ante se stare. (...) Duo isti magistri duplex est sapiencia, spiritualis videlicet et carnalis. Spiritualis est voluntatem propriam Deo relinquere et toto desiderio et opere in celestia suspirare. Non enim veraciter sapiencia dici potest, nisi cum verbis concordat opus. Hec sapiencia ducit ad vitam beatam. Sed ista sapiencia est petrosa in perveniendo et prurupta in ascendendo. Durum quippe est et petrosorum videtur affectionibus suis resistere. (...) Mundi vero sapiencia ducit ad vallem huius miserie, que florida videtur in habundancia rerum, amena in honoribus, mollis in voluptate. Ista sapiencia cicius finietur nec aliquid plus utilitatis habet nisi quod solummodo videbat et audiebat. Ergo, filia mea, inquire sapienciam a sapiente, idest a filio meo ! Ipse quippe est sapiencia, a quo est omnis sapiencia; circulus ille ipse est, qui numquam terminatur. Ego clamo ad te quasi mater ad filium : dilige sapienciam, que intus est quasi aurum, extra contemptibilis, intus feruens caritate, extra laboriosa et opere fructuosa ! (...)*

Ergo accede ad spiritualem sapienciam ! Hec ducet te ad labores corporis, ad mundi contemptum, ad modicam tribulacionem et perpetuam consolacionem ».

s'accordent pas avec tes mots, on ne peut vraiment appeler cela de la sagesse »¹¹⁸. Les intentions ne suffisent pas, il faut des actions, c'est-à-dire qu'il faut transcrire matériellement ces intentions¹¹⁹. L'éducation du corps que la Vierge prodigue ainsi à Brigitte est clairement identifiée comme les mots d'une mère à sa fille : « Je te le déclare comme une mère le dit à son enfant »¹²⁰. Cette révélation n'est pas la seule où Marie, en tant que mère, éduque Brigitte en insistant particulièrement sur le contrôle du corps :

« Marie parle : « Tu dois faire toute chose avec obéissance et discrétion : il est plus agréable à mon Fils de manger que de jeûner par obéissance. Tu dois donc prendre garde à trois choses concernant le jeûne : premièrement, que tu ne jeûnes en vain comme ceux qui, par ostentation et pour être semblables aux autres, jeûnent sans autre intention. Ceci en effet n'est pas raisonnable. Selon la force du corps et le désir de surmonter les impulsions illicites, le jeûne doit être modéré et fait selon les possibilités de la nature.

Deuxièmement, ne jeûne pas follement, comme ceux qui, dans leur infirmité, veulent pratiquer le jeûne en dépit de la nature, tout comme s'ils étaient en bonne santé. Ceux-ci méprisent la miséricorde de mon Fils, comme s'il voulait autant leur infirmité que leurs œuvres et leur volonté. Par conséquent, ma fille, jeûne sagement. Et quand une infirmité surviendra, sois un peu plus douce envers ton corps, en compatissant envers lui comme envers un animal irraisonnable, pour qu'il ne succombe sous le labeur.

Troisièmement, prends garde de ne pas jeûner sans raison, comme ceux qui jeûnent plus que les autres dans l'intention d'avoir une récompense et un honneur plus grands que les autres. Ceux-là sont comme ceux qui font une récompense de leur propre labeur. Par conséquent, jeûne comme il plaît à mon Fils, et selon ce que tu peux d'après ta nature. Mesure, donc, en toi-même, la force de ta résistance et sois toujours confiante dans la miséricorde de mon fils. Et crois que tu en es toute indigne, et ne crois pas qu'aucun de tes labours conduise à la rémission de tes péchés et encore moins d'une rémission perpétuelle, à moins que mon fils ne te fasse miséricorde »¹²¹.

¹¹⁸ Liv. II, Rév. 22, § 18-19 : « ... toto desiderio et opere in celestia suspirare. Non enim veraciter sapiencia dici potest, nisi cum verbis concordat opus ».

¹¹⁹ Sur les actions matérielles, les gestes dans la communication spirituelle, voir par exemple : Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 288-320 ; Piroska Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000 ; Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003 (2001), *passim* ; Piroska Nagy & Damien Boquet (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2008.

¹²⁰ Liv. II, Rév. 22, § 35 : « *Ego clamo ad te quasi mater ad filium* ».

¹²¹ *Extrav.*, Rév. 58, *passim* : « *Maria loquitur: « Omnia, que facis, cum obediencia et discrecione facere debes. Accepicius est enim filio meo comedere quam contra obedienciam jeiunare. Ideo tria sunt tibi in jeiunio cavenda. Primo, ne ieiunes inaniter sicut illi, qui ostendunt jeiunia sua hac intencione, ut aliis sint in jeiunio et labore similes et equales. Hoc enim irrationabile est. Nam iuxta corporis fortitudinem et motuum illicitorum edomanda desideria temperandum est jeiunium et sicut natura ferre potest. Secundo, ne jeiunes insipienter sicut illi, qui in infirmitate sua ita exercere volunt jeiunia contra vim nature sicut in sanitate. Isti diffidunt de misericordia filii mei, quasi noluerit recipere infirmitatem eorum pro opere et voluntate. Ergo, filia, jeiuna sapienter. Et quociens advenerit infirmitas, aliquantulum micior sis circa corpus tuum, compaciendo ei tamquam animali irrationabili, ne succumbat ex labore. Tercio cave, ne jeiunes irrationabiliter sicut qui jeiunant plus aliis hac intencione, ut pre aliis maiorem mercedem et honorem optineant. Isti sunt quasi illi, qui constituunt sibi mercedem laboris sui. Propterea jeiuna de cetero, ut placeas filio meo, et prout natura tua ferre potest. Mensura ergo te in temetipsa iuxta fortitudinem virium tuarum, confidens semper de misericordia filii mei. Et crede te ad omnia indignam, nec cogita aliquem laborem tuum esse condignum ad remissionem peccatorum tuorum et minus ad remuneracionem perpetuam, nisi filius meus fecerit tecum misericordiam suam ».*

Ici, la pratique du jeûne est fortement limitée par la Vierge, qui recommande à Brigitte de jeûner sans excès : « Par conséquent, ma fille, jeûne sagement »¹²². Parmi les raisons que Marie donne pour limiter le jeûne, figurent en bonne part les limites d'endurance corporelle : « Selon la force du corps et le désir de surmonter les mouvements illicites, le jeûne doit être modéré et fait selon les possibilités de la nature » ; « Et quand une infirmité surviendra, sois un peu plus douce envers ton corps, en compatissant comme envers un animal irraisonnable, pour qu'il ne succombe sous le labeur ». Ce contrôle du corps de la fille entre dans les attributions éducatives de la mère¹²³. Le Christ intervient aussi pour modérer le jeûne de Brigitte, mais la vision est loin d'être aussi détaillée que lorsque la Vierge explique pourquoi la sainte suédoise doit modérer son ascèse¹²⁴. En fait, le Christ se limite à ordonner à Brigitte de se modérer car telle est sa volonté. Il ne s'agit pas tant ici d'éducation que de conformation à un ordre, d'obéissance.

C'est parfois Brigitte elle-même qui réclame à la Vierge de lui permettre de contrôler son corps. On le voit nettement dans une autre révélation des *Extravagantes*, où Brigitte s'adresse à la Vierge :

« Bénie sois-tu, reine du ciel, toi qui ne méprises aucun pécheur qui t'invoque de tout son cœur. Écoute-moi, car ma bouche est indigne de s'ouvrir pour te prier. Je sais bien que sans ton aide, je ne peux pas me gouverner, car mon corps est comme un animal indompté, qui, si on ne lui met un frein, court en tout lieux où il avait coutume de trouver ses plaisirs. Ma volonté est comme un oiseau, qui veut toujours suivre les pensées volatiles et légères. C'est pourquoi je te prie de mettre un frein à mon corps, afin qu'il ne courre en aucun lieu qui déplairait à ton fils, et conduis-le là où il puisse accomplir la volonté de ton fils. (...) »

La Vierge répondit : « La prière faite d'un cœur dévot en l'honneur de Dieu doit être récompensée et exaucée. Et donc, comme tu me demandes de mettre un frein à ton corps, pour qu'il soit régi par la volonté de Dieu, il est utile qu'on lui impose de quoi le gouverner »¹²⁵

¹²² *Extrav.*, Rév. 58, § 5 : « *Ergo, filia, jeiuna sapienter* ».

¹²³ Voir, dans une perspective générale, Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, 2010 (1949), vol. 2, p. 374-379 ; et plus spécialement pour le Moyen Âge : Didier Lett, « Le corps de la jeune fille. Regards de clercs sur l'adolescente aux XII^e-XIV^e siècles », *Clio. Femmes, genre, histoire*, n° 4, 1996, p. 51-73 ; Danièle Alexandre-Bidon & Didier Lett, *Les enfants au Moyen Âge, op. cit.*, p. 79, p. 111 ; Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère, op. cit.* ; voir note 111.

¹²⁴ Le Christ intervient pour modérer le jeûne dans Liv. VI, Rév. 91.

¹²⁵ *Extrav.*, Rév. 52, § 1-4 : « *Benedicta sis tu, regina celi, que nullum peccatorem despicias te ex toto corde invocantem. Exaudi me, licet indigna sim os meum aperire ad rogandum te. Scio enim, quod nisi suffulta adiutorio tuo non possum memetipsam regere, quia corpus meum est quasi animal indomitum, cuius ori nisi frenum imponitur, currit ad omnia loca, in quibus habere consueverat sua delectabilia. Voluntas mea est quasi volucris, continue sequi volens cogitaciones volatiles et volare cum eis volantibus. Ideo rogo te, ut frenum imponas corpori meo, quam cito alicubi currere voluerit, ubi filio tuo displicuerit, et duc illud, ubi voluntatem filii tui perficere potuerit. (...) »*

Virgo respondit: « *Oracio ex deuoto corde ad honorem Dei effusa exaudiri meretur ad effectum. Et ideo cum tu petis frenum imponi corpori tuo, ut regatur ad voluntatem Dei, expedit, ut onus eciam imponatur ei provehendum ad honorem regentis* » ».

La sainte suédoise compare son corps à un « animal indomptable »¹²⁶. C'est un motif fréquent et ancien de la littérature de dévotion¹²⁷. Cette perception négative du corps, très tranchée, est absente des réflexions savantes sur les dichotomies « corps/âme » ou « corps/esprit », comme l'a montré Pierre-Olivier Dittmar. En revanche, les productions destinées à un public plus large abusent de ces distinctions réductrices¹²⁸. La comparaison de Brigitte reflète donc son statut : une laïque, certes bien éduquée, mais en dehors des réflexions abstraites les plus poussées de son temps. Elle ne semble pas non plus faire de distinction entre ses pensées, entre les pensées « animales » et les pensées « spirituelles », comme certains Pères¹²⁹. Brigitte prie la Vierge de « mettre un frein à [son] corps »¹³⁰. La sainte suédoise choisit de s'adresser à la Vierge en tant que « reine du ciel », et c'est bien l'exercice d'un pouvoir qu'elle lui demande de manifester. Pourtant, cette demande entre tout à fait dans les attributions de contrôle du corps dont la Vierge est créditée en tant que mère.

Les conseils que Marie donne à Brigitte en tant que mère et guide spirituel sont donc variés. La voie mystique de la visionnaire est ainsi jalonnée par les déclarations de la Mère, qui lui explique par exemple qu'elle ne doit pas être trop dure envers elle-même et que même les « Amis de Dieu » ont besoin de consolations temporelles comme une conversation édifiante, sous peine d'être aussi sclérosés qu'un poing fermé¹³¹. Elle lui explique aussi que les âmes sont comme de la bière qui mousse, et que Brigitte doit être patiente envers ceux qui s'élèvent en ébullition¹³². Enfin, elle l'aide à combattre les tentations¹³³.

¹²⁶ *Ibid.*, § 2 : « corpus meum est quasi animal indomitum ». Voir note précédente.

¹²⁷ Sur le thème de l'animalité, voir Pierre-Olivier Dittmar, « Le propre de la bête et le sale de l'homme », dans G. Bartholeyns, P.-O. Dittmar, T. Golsenne, V. Jolivet, M. Har-Peled (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p. 153-172.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 157.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 159-160. Pierre-Olivier Dittmar donne l'exemple de Basile de Césarée, qui dit : « Tu commandes à toutes sortes de bêtes sauvages. Eh quoi, diras-tu, y a-t-il des bêtes sauvages en moi-même ? Oui, et beaucoup. C'est même une foule de bêtes sauvages que tu portes en toi. Ne prends pas cette parole pour un affront. La colère est un petit fauve quand elle aboie dans ton cœur : n'est-elle pas plus sauvage que le premier chien venu ? ... » (Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, homélie I, 18-19, SC n° 160, p. 216-219).

¹³⁰ *Extrav.*, Rév. 52, § 3 : « Ideo rogo te, ut frenum imponas corpori meo ». Voir note 125.

¹³¹ Liv. IV, Rév. 12, § 3-4 : « Sic etiam amici Dei quandoque possunt consolari consolacione temporalis, sicut de verbis edificatoriis, de ludo honesto seu de aliis operibus, in quibus nichil detractorium sit aut inhonestum, sicut per exemplum intelligere poteris. Si enim pugnus semper teneretur clausus, aut contraherentur nervi aut manus debilitaretur. Sic est etiam in spiritualibus. »

¹³² Liv. IV, Rév. 24, *passim*.

¹³³ Par exemple, Liv. VI, Rév. 94.

Une autre révélation résume le comportement idéal que doit avoir une bonne chrétienne d'après l'exemple de la Vierge. À l'occasion d'une révélation sur la visitation de Marie à Élisabeth, la Vierge déclare à Brigitte :

« Après quoi j'étais continuellement en prière, ne souhaitant voir et être vue que rarement. Je ne sortais qu'en de rares occasions, sauf pour les jours de fêtes. J'étais très attentive aux vigiles et aux lectures faites par nos prêtres. J'avais réservé du temps pour faire du travail physique. J'étais prudente dans mes jeûnes, autant que ma force naturelle me permettait de les supporter au service de Dieu. Tout ce qui restait qui dépassât notre subsistance quotidienne, nous le donnions aux pauvres et nous étions satisfaits avec ce que nous avions »¹³⁴.

La Vierge donne l'exemple en expliquant qu'elle prie continuellement, qu'elle respecte les jours importants du calendrier liturgique, qu'elle divise son temps entre la prière et le travail physique. Les jeûnes mesurés et l'aumône font aussi partie des pratiques encouragées. Tout cela évoque un mode de vie proche de l'état religieux. Selon le point de vue de Brigitte, Marie vivait comme une moniale. En effet, le rôle de mère assumé par la Vierge peut également être compris comme celui de « mère supérieure ». L'abbesse a la charge de diriger et d'éduquer spirituellement ses filles¹³⁵. Bien que mère, il ne s'agit pas non plus d'une position de mère nourricière. Or, l'aspiration de Brigitte n'est pas tant d'entrer dans une communauté mystique que dans la communauté physique d'un monastère¹³⁶. Ce but est perceptible dans le vocabulaire : « l'épouse du Christ » (*Sponsa Christi*) qui désigne Brigitte dans les *Révélations*,

¹³⁴ Liv. VI, Rév. 59, § 10-12 : « *Post hec ego continue eram in oracione, raro videri et videre volens et egrediens rarissime nisi ad festa precipua. Vigiliis quoque et leccionibus, que a sacerdotibus nostris legebantur, intenta fui, habens certa tempora ad labores manuum, et discreta fui ad jejunia, prout natura mea ferre poterat in seruuicio Dei. Illa vero, que super fuerunt nobis super victualia, dedimus pauperibus contenti de hiis, que habebamus* ».

¹³⁵ La *Regula S. Salvatoris* assimile clairement l'abbesse de Vadstena à la Vierge, dans une formule qui la place aussi dans le rôle de mère. RS, chap. 14, p. 120 : « *Abbatissa cum consilio episcopi eligatur a conventu. Que ob reverenciam beatissime Virginis, Matris mee, cui hic ordo dedicatus est, caput et domina esse debet, quia ipsa Virgo, cuius abbatissa gerit vicem in teris, ascendente me in celos caput et regina extitit apostolorum et discipulorum meorum* ». Sur les abbesses de Vadstena, voir Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898 ; Louise Berglund, « Abbedissorna i Vadstena. En dynamisk elithistoria », dans G. Dahl & E. Österberg (dir.), *Renässansens eliter. Maktmänniskor i Italien och Norden*, Lund, 2000, p. 57-85 ; Syster Patricia OSS, « Vadstena klostrets abbedissor », dans P. Beskow & A. Landen (dir.), *Birgitta av Vadstena. Pilgrim och profet 1303-1373*, Stockholm, 2003, p. 297-314. Sur les nonnes de Vadstena, voir Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena, op. cit.* ; Alf Hårdelin, « « Guds brud och egendom ». Om « nunnebildnen » i Birgittinregelns nunnevigingsrit », dans A. Hårdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 203-213.

¹³⁶ Birgit Klockars, « S. Birgitta and mysticism », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the Brigittine Order*, vol. 1, Salzbourg, 1993, p. 303. Voir aussi la dernière révélation du livre VII sur l'annonce de la mort prochaine de Brigitte : Liv. VII, Rév. 31, § 3 : « *Ideo nunc iam probata procede et para te, quia iam tempus est, quod adimpleatur illud, quod promiseram tibi, scilicet quod ante altare meum in monacham vestieris et consecraberis. Et amodo reputaberis non solum sponsa mea, sed etiam monacha et mater in Watzstenum* ».

avant d'être une expression chargée d'un sens mystique, est employée pour désigner la femme qui entre en religion ou les femmes vouées à la virginité¹³⁷.

On peut donc envisager de lire la position de la Vierge comme celle d'une mère supérieure, qui guiderait Brigitte dans son entrée en religion. Il faut noter, à la suite de Kari Børresen, que les *Vies* de Brigitte ne s'accordent pas sur le vocabulaire : les actes de son procès de canonisation emploient le terme de « *Sponsa Christi* », tandis que la *Vita* contenue dans le manuscrit Uppsala, UB C 15 emploie le terme de « *Sponsa Dei* ». Les deux personnes de la trinité sont interchangeable, mais doctrinalement, la qualification « *Sponsa Dei* » est réservée à Marie¹³⁸. Dans les écrits de Brigitte, ce terme de « *Sponsa Dei* », est employé pour désigner les moniales de l'Ordre du Saint Sauveur ; le terme liturgiquement correct de « *Sponsa Christi* » n'est utilisé qu'une fois¹³⁹. Il faut retenir de cette hésitation que Brigitte est perçue par ses biographes comme équivalente de la Vierge, mais aussi comme une religieuse. Dans l'esprit de la sainte suédoise, les sœurs de l'ordre qu'elle a fondé sont également placées dans cette position d'équivalence à la Vierge, à travers le terme de « *Sponsa Dei* ». Toutefois, la subordination de Brigitte à la Vierge est nettement affirmée dans une autre forme de maternité spirituelle.

Dans une révélation du premier livre, la Mère de Dieu prépare sa fille spirituelle, Brigitte, à son rôle d'épouse :

« Je suis Marie qui a donné naissance au Fils de Dieu, vraiment Dieu et vraiment homme. Je suis la Reine des Anges. Mon Fils t'aime de ton son cœur. Alors aime-le ! Tu dois être parée des plus beaux habits et je te montrerai comment [te vêtir] et de quelle sorte de vêtements il s'agira. Comme tu avais avant une chemise, puis une tunique, des souliers, un manteau et un joyau sur ton sein, tu dois à présent avoir des vêtements spirituels.

Le maillot de corps est la contrition (...). Les deux chaussures sont deux dispositions : l'intention de rectifier les transgressions passées et l'intention de faire le bien et de se tenir éloigné du mal. Ta tunique est l'espoir en Dieu (...).

Le manteau est la foi. Tout comme le manteau couvre tout et que tout est contenu dans le manteau, l'homme peut semblablement tout comprendre et atteindre par la foi. Ce manteau doit être

¹³⁷ Ce n'est pas une nouveauté au XIV^e siècle : sur le terme de *Sponsa Christi* appliqué aux vierges ou aux moniales, voir les références patristiques de la constitution apostolique de Pie XII (1939-1958), *Constitution apostolique « Sponsa Christi »*, Rome, 1950. Voir aussi René Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine. Études d'histoire de la liturgie*, Paris, 1954, p. 118 ; Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et Caritas*. Le baptême dans la société médiévale », dans F. Héritier-Augé & E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, 133-204, spé. p. 140.

¹³⁸ Kari E. Børresen, « Birgitta's Godlanguage : Exemplary intention, inapplicable content », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 24.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 55. Voir *Extrav.*, Rév. 17, § 1 ; RS, chap. 11, § 117, 144. *Sponsa Christi* est employé dans RS, chap. 11, § 139.

décoré avec la marque de ton époux, c'est-à-dire, la façon dont il t'a créée, la façon dont il t'a rachetée, la façon dont il t'a nourrie et t'a amenée dans son esprit et a ouvert tes yeux spirituels.

La broche est la considération de sa passion (...).

Sur ta tête, qu'il y soit placé une couronne, je veux dire, la chasteté dans tes affects (...).

Puisses-tu être modeste et méritante ! Ne pense à rien, ne désire rien d'autre que ton Dieu et Créateur.

Quand il est tien, tu as tout. Parée de cette façon, tu attendras ton Époux »¹⁴⁰.

La Vierge ne donne pas d'autre indication sur sa position ici que sur sa qualité de mère de l'Époux. Mais ce faisant, elle se pose comme la future belle-mère de Brigitte. Ce rôle est difficile à analyser selon les termes de la mystique nuptiale ordinaire : peu de mystiques mettent en scène un intermédiaire entre eux-mêmes et le divin¹⁴¹. Ce n'est pas dans le registre du mysticisme nuptial ordinaire qu'il faut analyser le rôle de Marie ici, mais avec celui de la parenté. Le répertoire de la parenté spirituelle offre une possibilité nouvelle d'interprétation. Cette révélation illustre une progression fondée sur une transformation radicale de Brigitte. On déduit une articulation hiérarchique allant du mariage et de la génération charnelle, symbolisée par les vêtements courants, au mariage et à la génération spirituelle, c'est-à-dire asexuée et symbolisée par des vertus¹⁴². Et comme dans un arbre de Jessé,

« La Vierge occupe (...) une position-clé, puisqu'elle correspond précisément au pivot, à la charnière autour de laquelle s'opère le passage d'une forme de parenté à l'autre. Cette position est homologique de celle de l'Église dans le système rituel et dans la structure de la société, où elle apparaît comme un intermédiaire obligé entre les hommes et Dieu. (...) Le couple formé par la Vierge et Christ, quelle que soit la forme qui lui est conférée, évoque obligatoirement tout un ensemble de propriétés de la parenté spirituelle (...) ; et c'est bien le rapport entre les personnes divines qui est signifiant »¹⁴³.

¹⁴⁰ Livre I, Rév. 7 : « *Ego sum Maria, que peperit verum Deum et verum hominem, filium Dei. Ego sum regina angelorum. Filius meus diligit te toto corde. Ideo dilige tu eum! Tu debes esse ornata honestissimis vestibus. Que quomodo et quales debeant esse, monstrabo tibi. Sicut enim tu prius habuisti camisiam, inde tunicam, calceos, pallium et monile in pectore, sic nunc spiritualiter habere debes. Camisia est contricio. (...) Calcei duo sunt duo affectus, voluntas scilicet emendandi commissa et voluntas faciendi bona et abstinendi a malis. Tunica tua est spes ad Deum (...) Pallium est fides. Sicut enim pallium omnia operit et omnia in eo concludentur, sic fide homo omnia potest comprehendere et attingere. Hoc pallium debet esse respersum signis caritatis sponsi tui, quomodo scilicet creavit te, quomodo redemit te, quomodo enutrit te et induxit te in spiritum suum et aperuit tibi oculos spirituales. Monile est consideracio passionis eius (...). Corona sit in capite tuo, idest castitas in affectu (...) Inde sis verecunda et honesta. Nichil cogita, nichil desidera nisi Deum tuum, creatorem tuum, quem cum habueris, omnia habes. Et sic ornata expectabis sponsum tuum. »*

¹⁴¹ La mystique chrétienne est, par définition, « l'expérience directe et passive de la présence de Dieu », Albert Dedlaere, « La littérature mystique au Moyen Âge », col. 1902, dans Paul Acaesse, Michel Sales (et al.), « Mystique », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1980, vol. 10, col. 1889-1984.

¹⁴² Anita Guerreau-Jalabert, « La Vierge, l'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté », dans D. Iogna-prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 137-172.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 162-163.

L'arbre de Jessé est une métaphore utilisée par Brigitte pour décrire l'Incarnation, mais on peut noter combien la différenciation entre la parenté charnelle et la parenté spirituelle est importante, à travers ce passage qui déjà évoqué plus haut :

« Et de la même manière que cette petite tige bénie, c'est-à-dire la glorieuse Marie, a été séparée du corps de sa mère lors de sa nativité, le Fils de Dieu n'a véritablement pas été séparé du Père quand la Vierge l'a fait naître corporellement dans le temps du monde, pas plus que quand le Père l'a généré sans corps de toute éternité »¹⁴⁴.

Mettre la Vierge au centre de la révélation en lui faisant énoncer le changement de statut de Brigitte, depuis le mariage charnel vers le mariage spirituel, c'est bien la mettre en position de pivot, d'intermédiaire obligé entre Brigitte et le Christ. Et cela évoque alors « un ensemble de propriétés de la parenté spirituelle » : la Vierge n'est pas vraiment la belle-mère de Brigitte, ni même sa mère, bien qu'elle l'appelle fréquemment sa fille. Marie serait plutôt la *marraine* de Brigitte. Le fait de choisir de focaliser la révélation sur les vêtements est assez significatif de cet ordre de pensée. Le voile, ou plus généralement le vêtement, permet une *velatio/revelatio* qui souligne le rapport entre deux objets tout en marquant une distanciation¹⁴⁵. On doit noter, à la suite de Jérôme Baschet, la « valeur d'indice théophanique du tissu et sa capacité à articuler le terrestre et le céleste, à la fois en traçant une délimitation et en articulant la possibilité d'une transgression »¹⁴⁶. Il poursuit : « le linge manifeste un différentiel de sacralité, permettant d'établir un contact entre deux pôles inégaux, tout en rappelant leur séparation »¹⁴⁷. L'habit est ainsi la marque d'une séparation de la vie charnelle, tout en incluant celle qui le revêt dans une communauté spirituelle¹⁴⁸. Cette inclusion de Brigitte dans un nouvel ordre spirituel est permise par sa mère spirituelle, Marie et symbolisé par ses nouveaux habits¹⁴⁹. Le parrain joue un grand rôle dans le développement de l'enfant et doit lui assurer une bonne croissance¹⁵⁰. Il apporte à l'enfant des attributs lui permettant ainsi d'accéder au statut de personne, par exemple, la première paire de chaussures. Que la Vierge donne des vêtements à Brigitte, et lui en explique

¹⁴⁴ SA, chap. 11, § 20. Voir supra, note 179.

¹⁴⁵ Voir Arnold Van Gennep, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, 1981 (1909), p. 171-172.

¹⁴⁶ Voir Jérôme Baschet, *Le sein du père*, op. cit., p. 188.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 217.

¹⁴⁸ Voir Alf Härdelin, « « Guds brud och egendom ». Om « nunnebilden » i Birgittinregelns nunnevigningssrit », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 203-213.

¹⁴⁹ Le manteau ou le tissu peut s'analyser en termes d'alliance ou de filiation, ou encore de lien vers le sacré. Voir Jérôme Baschet, *Le sein du père*, op. cit., p. 212-217 ; Alf Härdelin, « « Guds brud och egendom », op. cit., p. 204 ; Nancy J. Hubbard, *Sub Pallio : The Sources and Development of the Iconography of the Virgin of Mercy*, Evanston, Ill., 1984, *passim*.

¹⁵⁰ Agnès Fine, « La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance », dans F. Héritier-Augé & E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, op. cit., p. 59.

la fonction montre bien qu'elle joue le rôle d'une marraine. Après une nouvelle naissance, spirituelle, Brigitte doit devenir une personne spirituelle. Et Marie la guide dans cette voie. Un peu plus loin dans cette révélation, la Vierge déclare à Brigitte que le Christ a « ouvert [ses] yeux spirituels » (*aperuit [tibi] oculos spirituales*). L'enseignement des fondements de la connaissance chrétienne à Brigitte, la filleule, est le fait de la Vierge qui intervient aussi bien en temps que mère corporelle que comme mère spirituelle.

D'autres indices qui tendraient à faire de Marie la marraine de Brigitte résident dans les analogies avec le baptême. Quelques révélation font le lien entre le vêtement et le baptême, la plupart contenues dans le premier livre du corpus. Dans un passage de la révélation qui nous retient, la Vierge explique que le manteau est la foi, et qu'il permet ainsi la compréhension de toute chose. Ce manteau doit être décoré de la « marque de l'amour de ton époux » (*signum caritatis sponsi tui*)¹⁵¹. Or, l'autre révélation qui mentionne cette « marque de l'époux » le fait dans un contexte se référant au baptême¹⁵². L'épouse doit s'habiller (« *Ad sponsam pertinet paratam esse* »), pour être propre quand son époux viendra l'épouser. Immédiatement après, la révélation dit que c'est le baptême qui rend propre. L'épouse doit ensuite porter la marque de l'époux sur sa poitrine. Dans d'autres révélation, le baptême est souvent rapproché de la foi par Brigitte¹⁵³. Les références à la « marque de l'époux » peuvent être rapprochées de la signation de l'enfant lors du baptême. Dans les *ordines* de baptême conservés pour la Suède médiévale cette pratique est attestée. Le *Manuale Upsalense*, datant de 1487, recommande ainsi au prêtre de marquer l'enfant :

« *Hic faciat crucem in frontem eius dicens : « Signum sancte crucis Domini nostri Ihesus Christi in frontem tuam pono ».*

¹⁵¹ Liv. I, Rév. 7, § 4 : « *Pallium est fides. Sicut enim pallium omnia operit et omnia in eo concludentur, sic fide homo omnia potest comprehendere et attingere. Hoc pallium debet esse respersum signis caritatis sponsi tui, quomodo scilicet creavit te, quomodo redemit te, quomodo enutrit te et induxit te in spiritum suum et aperuit tibi oculos spirituales* ».

¹⁵² Liv. I, Rév. 2, § 5-6 : « *Ad sponsam ergo pertinet paratam esse, quando sponsus voluerit nuptias facere, ut sit ornata decenter et munda. Tunc bene mundaris, si cogitatio tua sit semper circa peccata tua, quomodo te in baptismo de peccato Ade mundavi, quociens in peccata lapsam te supportavi et sustinui. Debet etiam sponsa habere signa sponsi sui in pectore, hoc est attendere beneficia et opera, que pro te feci, scilicet quam nobiliter te creavi, tibi dando corpus et animam, quam nobiliter te ditavi, dando sanitatem et temporalia, quam dulciter te reduxi, cum pro te mortuus fui et hereditatem tibi restitui, si volueris habere* ».

¹⁵³ Par exemple, Liv. I, Rév. 1, § 5 : « *Sed nunc fregit et prophanavit fidem, quam michi promisit in baptismo, violavit et sprexit leges meas* » ; Liv. I, Rév. 41, § 22 : « *Ideo merito conqueror super te, quia fregisti fidem tuam, quam michi in baptismo et deinceps dedisti* » ; Liv. III, Rév. 23, § 2 : « (...) *Dei es per fidem baptismi* (...) ».

*Hic faciat crucem in pectore eius dicens : « Signum Salvatoris Domini nostri Ihesus Christi in pectus tuum pono »*¹⁵⁴.

Le prêtre fait le « signe du Seigneur » sur la poitrine de l'enfant, tout comme la Vierge recommande à Brigitte de porter la « marque de l'époux » sur sa poitrine.

Un peu plus loin dans la révélation 7 du premier livre, la Vierge rappelle à Brigitte que le Christ l'a conduite (*induxit*) vers son esprit. Le choix du verbe *inducere*, qui signifie aussi bien « conduire vers » que « vêtir, recouvrir » souligne encore la relation entre la métaphore du vêtement spirituel et celle du baptême¹⁵⁵. On aura à l'esprit le passage de l'Épître aux Galates : « QUICUMQUE ENIM IN CHRISTO BAPTIZATI ESTIS, CHRISTUM INDUISTIS » [Galat. 3:27]. Brigitte doit donc, comme une nouvelle baptisée, revêtir le Christ, symbolisé par le manteau dans la révélation. On serait tenté de faire un rapprochement avec l'usage du vêtement blanc donné au nouveau baptisé. En Suède, vêtir ainsi l'enfant d'un vêtement blanc lors du baptême est une pratique attestée. Le *Manuale Upsalense* fait dire au prêtre :

*« Accipe vestem candidam et immaculatam quam proferas ante tribunal Domini nostri Ihesus Christi ut habeas vitam eternam et vivas in secula seculorum. Amen »*¹⁵⁶.

Toutefois, Brigitte ne mentionne jamais ce vêtement blanc dans ses visions de baptême. Il ne faut donc pas voir de rapprochement conscient entre ce moment de la liturgie baptismale et les révélations qui décrivent la maternité spirituelle de Marie.

Un autre aspect qui traduit l'intérêt de Brigitte pour ces questions de maternité spirituelle peut être observé à travers le rôle que joue de la Vierge dans les relations de filiation. D'une manière générale, avoir recours à Marie signifie souvent penser cette relation en termes de liens de parenté¹⁵⁷. Dans une révélation, Brigitte loue la Vierge en tant que Mère du Christ. Brigitte

¹⁵⁴ *Manuale Upsalense*, Stockholm, 1487, fol. 12 ; Isak Collijn (éd.), *Manuale Upsalense. Den svenska kyrkans äldsta tryckta handbok*, Stockholm, 1918, p. 16.

¹⁵⁵ Selon les sens 1 et 4 proposés par Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 2001 (1934).

¹⁵⁶ *Manuale Upsalense*, Stockholm, 1487, fol. 18 ; Isak Collijn (éd.), *Manuale Upsalense, op. cit.*, p. 23.

¹⁵⁷ Miri Rubin, *Mother of God, op. cit.*, p. 133 : « *The turn to Mary, Mother of God, often invoked thought of family relations* ».

déclare à cette dernière qu'elle aurait préféré ne jamais être née plutôt qu'elle, la Vierge, ne soit pas née :

« Sois Bénie, Marie mère de Dieu, et que soit béni aussi Dieu, ton fils Jésus-Christ, pour toute la joie qu'il m'a donnée, de ce que tu es sa mère. Lui sait bien que Marie, fille de Joachim, m'est plus chère que les enfants d'Ulf et de Brigitte. Et je préférerais que Brigitte, fille de Birger, ne soit jamais née, plutôt que Marie, fille de Joachim, ne fût pas née. Et je choiserais plus facilement que Brigitte soit en enfer, plutôt que Marie, fille de Joachim, ne fût pas la mère de Dieu au ciel ».

La sainte Vierge répondit : « Ma fille, tiens pour certain que Marie, fille de Joachim, te sera plus utile que toi, Brigitte fille de Birger, ne l'es à toi-même. Et cette même Marie, fille de Joachim, qui est la Mère de Dieu, veut être la mère des enfants d'Ulf et de Brigitte (...) »¹⁵⁸.

Ici, les formules « Brigitte, fille de Birger » ou « Marie, fille de Joachim », sont des transpositions en latin des habitudes suédoises : *Birgitta Birgersdotter*. Dans les actes de son procès de canonisation, elle est désignée de la sorte : « *Brigida, filia naturalis et legitima bone memorie nobilis viris domini Birgeri de superiori Swecia* »¹⁵⁹. Au-delà de ce particularisme linguistique, c'est un moyen aisé d'insister sur la filiation. L'usage du suffixe patronymique permet à Brigitte de permettre d'établir une certaine équivalence entre elle et la Vierge : l'une comme l'autre sont issues d'une filiation charnelle. Se faisant, Brigitte indique qu'elle et la Vierge sont de même nature. Mais Brigitte ne se limite pas au parallèle ainsi dressé. Dans la suite de la révélation, les liens de parenté charnels sont en réalité minorés pour Brigitte, au profit d'une parenté spirituelle¹⁶⁰. Brigitte fait allégeance à la Vierge, en lui indiquant qu'elle la préfère à ses propres enfants. En rejetant ses enfants, Brigitte se pose comme la fille spirituelle de la Vierge, mais aussi comme sa mère, puisqu'elle déclare que Marie lui est plus chère que ses propres enfants. De plus, en disant qu'elle souhaiterait ne pas être née, plutôt que Marie ne soit pas née, Brigitte se met implicitement à sa place. Cet échange de rôle est renforcé par la deuxième partie de cette révélation, qui fait en sorte que les enfants de Brigitte soient désormais ceux de Marie. L'enjeu réside en un détournement radical de la filiation charnelle pour la

¹⁵⁸ *Extrav.*, Rév. 63, § 1-3 : « *Benedicta sis tu Maria, mater Dei, et benedictus sit idem Deus, filius tuus Ihesus Christus, pro omni gaudio, quod michi dederat ex eo, quod tu mater eius es. Ipse denique novit, quod Maria, filia Joachim, est michi carior quam liberi Ulphonis et Birgitta. Et magis vellem, quod Birgitta, filia Birgeri, numquam fuisset nata, quam quod Maria, filia Joachim, non esset progenita. Et leuius eligerem, quod Birgitta esset in inferno, quam quod Maria, filia Joachim, non esset mater Dei in celo.* » Cui respondit beata virgo : « *Filia, scias pro certo, quod illa Maria, filia Joachim, erit tibi vtilior, quam tu Birgitta, filia Birgeri, es tibi ipsi. Et eadem Maria, filia Joachim, que est mater Dei, vult esse pro matre liberis Ulphonis et Birgitte.* »

¹⁵⁹ Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus*, op. cit., p. 11 ; Marguerite Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden*, op. cit., p. 70.

¹⁶⁰ Sur la parenté spirituelle, voir Jérôme Baschet, *Le sein du père*, op. cit., p. 38-48, 58-59 et Françoise Héritier-Augé & Elisabeth Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle*, op. cit.

prophétesse au profit d'une filiation spirituelle, voire divine¹⁶¹. Les seuls liens de filiation charnelle qui sont validés dans cette révélation sont ceux entre Marie et Joachim, et Marie et le Christ. On le voit par le fait qu'ils ne souffrent aucune transposition, qu'ils ne font pas partie de l'échange des rôles entre Brigitte et Marie. L'interpénétration des rôles de fille et de mère entre Marie et Brigitte est manifeste dans les formules enchevêtrées qui insistent sur qui est fille ou mère de qui.

On a souligné plus haut l'importance de l'aspiration à la vie religieuse pour Brigitte et combien sa définition de ses rapports avec la Vierge empruntait à ce registre. Ces enchevêtrements de liens de filiation peuvent aussi être pensés dans ce contexte : « L'entrée dans les ordres », écrit Anita Guerreau-Jalabert, « est pensée comme une rupture avec la chair, mais [elle] joue aussi dans le registre de l'alliance, puisqu'elle substitue au mariage charnel l'union mystique (...) »¹⁶². Bien que Brigitte ne puisse formellement entrer dans les ordres, et bien qu'elle ne soit pas non plus membre d'une congrégation, elle pense son expérience de perfection chrétienne de façon tout à fait similaire. Ayant acquis une certaine sacralité par son rôle de prophète, elle définit le rôle de l'épouse séparée de ses enfants charnels grâce à une parenté spirituelle parfaite. L'enchevêtrement des liens de parentés révèle cette parenté spirituelle parfaite qui est d'ordinaire du ressort de la perfection trinitaire, c'est-à-dire la parenté divine¹⁶³.

Mais au total, c'est la Mère de Dieu qui est le point de mire de cette révélation, par la double validation de filiation stable dont elle bénéficie. Ce jeu autour des relations de parenté, qui n'est pas le seul cas existant dans le corpus des *Révélation*s, indique que le rôle de mère de Brigitte qu'endosse Marie est une réalité éminemment plastique. Cette malléabilité fait de ce rôle un objet complexe qui déborde le cadre de la simple maternité, comme une révélation du septième livre le montre :

¹⁶¹ Jérôme Baschet, *Le sein du père*, *op. cit.*, p. 58. « Le discours et les figurations de la parenté divine produisent une annulation radicale des règles qui fondent la reproduction humaine ». Il poursuit, p. 59 : « La parenté divine apparaît comme le point de perspective suprême de toute la configuration décrite, en opposition avec les modes de fonctionnement de la parenté charnelle. Celle-ci organise les parcours codifiés de fils noués par la reproduction sexuée (...). La parenté divine peut être représentée sous le signe du *nœud* : toutes les lignes s'y ramassent, s'y confondent. Entre les deux, la parenté spirituelle apparaît comme médiatrice ».

¹⁶² Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et Caritas...* », *op. cit.*, p. 142.

¹⁶³ Pour des exemples d'enchevêtrement de liens de parenté, avec la superposition systématique des liens de filiation et d'alliance, voir *Ibid.*, p. 146.

« La Mère parle : « Mon ami devrait t'aimer comme une mère, comme une dame, comme une fille et comme une sœur. Il devrait t'aimer d'abord comme une mère à cause de ton âge et des conseils qu'il devrait requérir de toi. Deuxièmement, comme une dame, par la grâce qui t'as été donnée par Dieu qui a révélé les secrets de sa sagesse à travers toi. Troisièmement, comme sa fille, en t'enseignant et te consolant, et en pourvoyant à tes besoins. Quatrièmement, comme sa sœur, en argumentant lorsque c'est nécessaire et en t'exhortant et en t'incitant à une plus grande perfection par des mots et des exemples »¹⁶⁴.

Tout comme la Vierge elle-même, Brigitte transcende n'importe quelle position sociale et familiale du fait de sa proximité avec le divin. Dans une autre révélation, lorsque Brigitte prie pour ses enfants, la Vierge lui répond que ses prières seront exaucées car Brigitte est une mère qui aime Dieu par dessus tout. Elle est aussi, continue la Vierge, une veuve qui fait la démarche de lui demander à rester dans cet état¹⁶⁵. De plus, la Vierge dit qu'elle aussi a été « comme une veuve » et « vraiment vierge »¹⁶⁶. On voit donc bien que les rôles sociaux sont aisément mélangés et remplacés au gré des besoins du propos de Brigitte. La transposition des rôles entre Brigitte et la Vierge est rendue possible par le recours au domaine de la parenté spirituelle dans le discours.

D'autres révélations montrent également que le recours à la maternité ou à la parenté spirituelle est une idée forte chez Brigitte et qu'elle ne l'emploie pas que pour elle-même. Les frontières floues du concept de maternité spirituelle permettent que Brigitte soit l'instrument de Marie lorsque celle-ci s'adresse à un religieux. On apprend ainsi dans une vision du Quatrième livre que si un ermite accepte de devenir le père de ses disciples, il verra alors Marie en être la mère¹⁶⁷. Le lien entre l'ermite et la Vierge est assuré par Brigitte ; la prophétesse devient le ciment de cette relation spirituelle. Le rôle de la Vierge comme mère dans les *Révélation*s se manifeste donc par les références à l'amour maternel, essentiellement dans un rôle éducatif. Le

¹⁶⁴ Livre VII, Rév. 16, § 16-18 : « *Mater loquitur : « Amicus meus debet diligere te sicut matrem, sicut dominam, sicut filiam et sicut sororem. Sicut matrem propter etatem et propter consilia requirenda. Secundo sicut dominam propter gratiam tibi datam a Deo, qui per te ostendit secreta sapientie sue. Tercio sicut filiam, docendo et consolando et providendo tibi vtiliora. Quarto sicut sororem, arguendo, cum fuerit oportunum, et ammonendo et incitando ad perfecciora verbis et exemplis ».*

¹⁶⁵ Liv. IV, Rév. 53, § 1-3 : « *Audi tu », inquit mater Dei, « que toto corde rogas Deum, ut filii tui placeant Deo. Vere talis oracio placita est Deo. Non enim est mater, que filium meum diligit super omnia et illud idem petit filiis suis, quin non statim parata sum juvare eam ad effectum petitionis eius. Nec eciam est aliqua vidua, que stabiliter rogat auxilium a Deo standi in viduitate ad honorem Dei usque ad mortem, quin non statim parata sum perficere voluntatem eius cum ea, quia ego fui quasi vidua, eo quod habui filium in terris, qui non habuit carnalem patrem. Non est eciam aliqua virgo, que virginitatem suam desiderat seruare Deo usque ad mortem, quin non parata sum eam defendere et confortare, quia ego sum vere ipsa virgo ».*

¹⁶⁶ *Ibid.*, § 2 : « *ego fui quasi vidua »* ; § 3 : « *ego sum vere ipsa virgo »*.

¹⁶⁷ Liv. IV, Rév. 128, § 10 : « *Et si ipsi [discipuli] eum in patrem receperint et ei humiliter obedierint in vita heremitica et spirituali, tunc ipse erit eis pater et ego ero eis mater ».*

recours au vocabulaire corporel de la parenté n'est en rien exclusif, car les références faites aux domaines de la maternité ou de la parenté spirituelle sont courantes.

1.2.3 LA VIERGE DES LIMITES : A LA FOIS MISE A DISTANCE ET LIEN AVEC LE CHRIST

Le troisième rôle important que joue Marie dans les écrits de Brigitte tient à sa position liminaire, intermédiaire entre le divin et l'humain, entre le céleste et le terrestre. La sainte suédoise s'inscrit en cela dans une longue tradition ; l'attrait des auteurs pieux pour les positions de seuil incarnées par la Vierge, ou protégées par elle, est ancien. Au VII^e siècle par exemple, la Mère de Dieu sécurise l'accès aux sanctuaires de Palestine dans plusieurs Vies de saints¹⁶⁸. En contexte de lutte contre les hérésies et de défense de la foi chalcédonienne, elle garantit l'orthodoxie, permet la conversion et empêche la pollution de l'hérésie. Ces limites spirituelles sont matérialisées par le seuil des sanctuaires, inaccessibles à ceux dont la foi n'est pas d'une parfaite orthodoxie. Dans un autre registre, Marie Médiatrice (*Mediatrix*) aide les pécheurs à trouver miséricorde auprès de Dieu, et ainsi, à les réconcilier avec lui¹⁶⁹.

Dans les *Révélations*, cette position liminaire de la Vierge se voit notamment dans l'intercession parfaite avec laquelle elle favorise les âmes du purgatoire. Ce rôle concerne toutes les âmes au Purgatoire. Ainsi :

« Je suis aussi la Mère de tous ceux qui sont au purgatoire, car toutes les peines qu'ils doivent souffrir pour leurs péchés sont adoucies à tout moment grâce à mes prières »¹⁷⁰.

Parfois, ce sont des individus en particulier qui sont aidés de la sorte. Un chevalier dont l'âme est au purgatoire bénéficie de l'intervention de la Vierge :

« La Mère répond : « Béni sois-tu, mon doux fils, car tu ne fais rien sans justice ! Tu as dit plus tôt, mon fils, que tes amis pourraient aider cette âme et de plus, tu sais bien que cette âme m'a servi de trois façons. D'abord, elle a été ma servante par l'abstinence, c'est-à-dire en jeûnant les vigiles de mes fêtes et en observant l'abstinence en mon nom ; ensuite, parce qu'elle récitait mon office ; enfin, parce qu'elle

¹⁶⁸ Derek Krueger, « Mary at the Threshold: The Mother of God as Guardian in Seventh-Century Palestinian Miracle Accounts », dans L. Brubaker & M. B. Cunningham, *The Cult of the Mother of God in Byzantium*, Farnham, 2011, p. 31-38.

¹⁶⁹ Le titre de *Mediatrix* apparaît sans doute au X^e siècle. Voir Henri Barré, « Saint Bernard, docteur marial », *Analecta Sacri ordinis cisterciensis*, n° 9 : *Saint Bernard théologien*, 1953, p. 110.

¹⁷⁰ Liv. IV, Rév. 138, § 4 : « *Sum eciam mater omnium, qui sunt in purgatorio, quia omnes pene, que debentur purgandis pro peccatis suis, in qualibet hora propter preces meas quodammodo mitigantur* ».

chantait aussi mes louanges de ses propres lèvres. Par conséquent, mon fils, comme tu entends tes amis sur la Terre qui élèvent leurs cris vers toi, Je demande aussi que tu me fasses la grâce de m'entendre »¹⁷¹.

Dans ce cas, c'est grâce à sa piété mariale que le chevalier est sauvé. C'est un motif que l'on rencontre à d'autres reprises, par exemple :

« Alors la Vierge répondit : « J'ai vu ta justice sévère, mon fils. Pourtant, je ne m'adresse pas à ta justice, mais à ta très grande miséricorde. Par mes prières, fais miséricorde [à cet homme], car il avait l'habitude de réciter l'office en mon honneur chaque jour. Ne lui impute pas l'orgueil de ses héritiers, qu'ils exercent en son nom. Eux se réjouissent, mais lui pleure et est puni sans consolation »¹⁷².

D'une manière générale, la Vierge est une source d'espoir pour les pécheurs et tous ceux qui sont eux-mêmes en position liminaire : ni damnés, ni saints :

« Je suis aussi comme une mère pour tous les pécheurs qui veulent se réformer et ont l'intention de ne plus pécher contre Dieu. Je suis disposée à prendre ces pécheurs sous ma protection, comme une mère aimante qui voit son fils nu rencontrer des ennemis armés d'épées. Ne marche-t-elle pas virilement au-devant du danger pour libérer son fils des mains de ses ennemis et l'emporter au loin, et le tenir joyeusement dans ses bras ? C'est ce que je fais et que je ferai pour tous les pécheurs qui prient pour la miséricorde de mon fils avec une vraie contrition et par amour de Dieu »¹⁷³.

Même ceux qui ne se convertissent pas avant leur décès peuvent être sauvés par la Vierge. Le Christ explique ainsi à Brigitte :

« Pourquoi cet homme mérite la grâce de la contrition qu'il a reçue, quand il a été impliqué dans tant de crimes ? Je te réponds : C'est mon amour qui l'a fait. Jusqu'au dernier instant, j'ai attendu la conversion de cet homme. C'est aussi le mérite de ma mère. Bien que cet homme ne l'aimât pas dans son cœur,

¹⁷¹ Liv. VI, Rév. 39, § 101-103 : « Respondit mater : « Benedictus sis tu, dulcissime fili, qui nichil facis sine iusticia! Tu dixisti prius, fili mi, quod amici tui possent anime isti succurrere, et tu bene scis, quod anima ista tripliciter servivit michi : primo per abstinentiam, scilicet ieiunando vigiliis mearum festiuitatum et in eis abstinendo in nomine meo, secundo quia legebat horas meas, tercio quia cantabat eciam ore proprio pro honore meo. Ergo, fili, quia amicos tuos clamantes in terra audis, rogo te eciam, ut digneris audire me ».

¹⁷² Liv. VI, Rév. 21, § 10-11 : « Tunc respondit Virgo : « Vidi iusticiam tuam, fili mi, severam. Ad quam non loquor sed ad misericordiam tuam piissimam. Ideo propter preces meas miserere isti, quia cottidie legebat horas meas in honore meo. Nec imputes ei superbiam successorum eius, quam pro eo exercent. Ipsi enim gaudent et iste plorat et punitur inconsolabiliter ».

¹⁷³ Liv. VI, Rév. 138, § 6-8 : « Ego eciam sum quasi mater omnium peccatorum se volencium emendare et habencium voluntatem in Deum amplius non peccare, et sum voluntaria ipsum peccatorem in meam defensionem accipere sicut caritativa mater, dum videret filium nudum ab inimicis acutos gladios habentibus sibi occurrentem. Nonne ipsa tunc opponeret se periculis viriliter, ut filium suum de manibus inimicorum suorum liberaret et eriperet et in sinu suo gaudenter conservaret ? Ita facio et faciam ego omnibus peccatoribus misericordiam a Filio meo petentibus sub vera contricione et divina dileccione ».

cependant, comme il ressentait une compassion pour son chagrin à chaque fois qu'il pensait à elle ou entendait son nom, il a trouvé un chemin plus court pour le salut et sera sauvé »¹⁷⁴.

La Vierge étend sa miséricorde sur tous les pécheurs et leur transmet celle du Christ¹⁷⁵. Elle a même pitié des âmes les plus dépravées :

« Marie parle : « Il n'y a personne qui n'est un si grand pécheur ou impliqué dans une activité tellement vile que je ne puisse l'aider s'ils m'appellent à leur secours. Est-il quelque chose de plus dégoûtant que prendre soin de quelqu'un dont la tête est pleine de croûtes ? Si l'ont fait appel à moi, j'aiderai [ces gens] à se nettoyer. Est-il un outil plus répugnant ou sale que celui que l'on utilise pour mettre le fumier de l'étable sur la charrette ? Si l'on se tourne vers moi, je les aiderai. Est-il quelque chose de plus détestable que de laver les plaies des lépreux ? Quel que soit celui qui s'adresse à moi, je ne refuserai pas de les toucher et les soignerai, et je guérirai leurs blessures »¹⁷⁶.

La Vierge a donc un rôle particulièrement marqué dans les relations de passage d'un état, ou d'un statut, à un autre. C'est encore elle, véritable psychopompe, qui explique à Brigitte le sens de sa maladie, peu avant de mourir¹⁷⁷. Peut-être que la fin terrestre de Marie, dont la *coda* est l'Assomption, explique ce rôle particulier de la Vierge. Une autre mystique, Élisabeth de Schönau († 1165), décrit dans une de ses visions qu'elle a eue trois ans de suite le jour de l'Assomption comment la Vierge est montée au ciel, en insistant sur la figure du Christ qui vient la rencontrer et sur la « porte de lumière » sur le seuil de laquelle se tient Marie¹⁷⁸. Il est donc possible que cette liminalité de la figure mariale soit nourrie d'images tirées de

¹⁷⁴ Liv. VI, Rév. 97, § 14-16 : « *Sed potes querere : Quare meruit contricionem homo, qui tantis sceleribus inuolutus erat ? Respondeo tibi : Hoc fecit dileccio mea, qui vsque ad vltimum punctum expecto hominis conversionem, et meritum matris mee. Nam licet homo iste non dilexit eam corde, tamen, quia consuetudo sua fuit compati dolori eius, quociens eam considerabat et audiebat nominari, ideo compendium salutis sue inuenit et salvatus erit* ».

¹⁷⁵ Liv. VI, Rév. 34, § 17 : « *Tu [Maria] enim plena es misericordia et ideo omnem misericordiam trahis a me ad peccatores. Benedictus sit ille, quicumque tibi servit, quia nec relinquetur in morte nec in vita* ».

¹⁷⁶ Liv. VI, Rév. 118, § 1-3 : « *Maria loquitur : « Nullus est tantus peccator nec in tam vili opere positus, quin, si invocauerit me in adiutorium, ego iuvabo eum. Quod enim opus est vilius quam curare caput scabiosum? Si quis invocauerit me, ego ministrabo adiutorium, ut mundetur. Quid vero vilius instrumento illo aut sordidius, quo crassitudo terre eicitur de stabulo super currum? Si quis inuocauerit me, ego iuuabo eum. Quid vero vilius est quam lavare plagas leprosi? Quicumque inuocauerit me, ego non dedignor tangere et vngere et sanare plagas suas ».*

¹⁷⁷ Extrav., Rév. 68 : « *Maria apparuit beate Birgitte sexta die ante mortem eius sic dicens : « Quid dicunt medici, nonne quod non morieris? Vere, filia, ipsi non attendunt, quid est mori. Nam ille moritur, qui separatur a Deo, qui obduratus peccato non euomit immundiciam peccatorum per confessionem. Ille eciam mortuus est, qui non credit Deum nec diligit creatorem suum. Sed ille vivit et non moritur, qui semper timet Deum, qui frequenti confessione purgat peccata sua, qui desiderat peruenire ad Deum suum. Verum quia Deus naturarum loquitur tecum, qui eciam contra naturam disponit et tenet vitam tuam, ideo in medicamentis non est salus nec vita. Sed nec eciam necesse est tibi jam inniti medicinis, quia modicum tempus modico indiget cibo ».*

¹⁷⁸ Ann L. Clark (éd.), *Elisabeth of Schönau. The Complete Works*, New York, 2000, p. 209-211.

l'Assomption. Mais d'une manière plus générale, cette position de seuil est marquée aussi par le fait qu'elle permet et réalise le lien avec le Christ.

Brigitte y fait souvent allusion. Au-delà de l'incarnation, la visionnaire suédoise cherche à définir la nature et les formes de cette relation. C'est un lien inaliénable, qui est visible notamment par les très nombreuses allusions au cœur de Marie et à sa similitude avec celui du Christ. L'intime connaissance des choses divines est un autre apanage de Marie, qui par sa sagesse propose encore un autre lien avec le divin. Marie ne peut être séparée du Christ : elle ne l'a pas été lors de sa naissance, comme le dit un passage du *Sermo Angelicus* :

« Et de la même manière que cette petite tige bénie, c'est-à-dire la glorieuse Marie, a été séparée du corps de sa mère lors de sa nativité, le Fils de Dieu n'a véritablement pas été séparé du Père quand la Vierge l'a fait naître corporellement dans le temps du monde, pas plus que quand le Père l'a généré sans corps de toute éternité »¹⁷⁹.

Elle ne l'a pas été non plus au moment de la mort du Christ :

« J'étais la personne la plus proche de lui au moment de sa passion, et n'ai jamais été séparée de lui »¹⁸⁰.

Marie décrit ce lien comme émanant du Saint-Esprit :

« Car là où entre l'esprit de Dieu, là entre le Père avec le Saint-Esprit, et le Fils avec le Père et l'Esprit, et la mère avec le Fils. Car tout homme qui a Dieu en son cœur, m'a aussi. Comme il est impossible que les trois personnes de la trinité puissent être séparées, il est de même impossible selon la loi actuelle que moi, qui suis la mère de Dieu, puisse être séparée de Dieu. J'ai eue en moi le Fils de Dieu avec sa divinité et son humanité, c'est-à-dire que Dieu le Père m'a eue en sa divinité, et il [ce lien] est en moi, et nous ne pouvons être séparés et le Saint-Esprit est le lien de notre amour qui est dans le Père et le Fils »¹⁸¹.

¹⁷⁹ SA, chap. 11, § 20 : « *Et quamuis hec benedicta virgula, scilicet gloriosa Maria, a materno corpore separabatur in sua natiuitate, verumptamen Dei Filius non magis a Patre separatus est, quando virgo ipsum in tempore corporaliter peperit, quam quando Pater eum sine corpore intemporaliter genuit* ».

¹⁸⁰ Liv. I, Rév. 35, § 5 : « *Ego eciam fui propinquior ei in passione nec separabar ab eo* ».

¹⁸¹ Liv. VIII, Rév. 47, § 30-32 : « *Quia ubicumque ingreditur spiritus Dei, ibi intrat Pater cum Spiritu Sancto et Filius cum Patre et Spiritu et mater cum Filio, quia omnis homo, qui habet Deum in corde suo, habet et me. Nam sicut impossibile est, quod tres persone in trinitate separari possint, sic impossibile est stante lege currente, quod ego, que sum mater Dei, separari possim a Deo. Ego quippe habui filium dei in me cum deitate et humanitate, ideo Deus Pater habet me in deitate sua et est vinculum dileccionis nostre Spiritus Sanctus ille, qui est in Patre et Filio, et ipse est in me et numquam possumus separari* ».

Dans ce passage, la Vierge répète à deux reprises que ce lien est inaltérable. Elle pose aussi une équivalence entre les personnes de la Trinité et elle-même, et enfin précise que de la même manière qu'elle a reçu le Fils en elle, le Père l'a reçue en lui. Les rapports de la Vierge avec les différentes hypostases peuvent être décrits de manière beaucoup plus précise. Ainsi, lorsque Brigitte ne considère pas la Trinité, mais le Christ, l'image qui prévaut pour matérialiser le lien entre lui et la Vierge est celle du cœur. À de très nombreuses reprises, Brigitte fait dire à la Vierge que son cœur et celui du Christ sont identiques. Ce motif ayant été étudié par Claire Sahlin, nous renvoyons à son étude¹⁸². Nous citerons simplement deux passages particulièrement significatifs. La Vierge explique par exemple à Brigitte que prier Dieu équivaut à la prier elle, car ils ne font qu'un seul cœur :

« Je suis la Reine des Cieux. Tu te demandais comment tu pouvais me rendre hommage. Tiens donc comme vrai que toute louange de mon fils est une louange pour moi. Et ceux qui le déshonorent, me déshonorent moi, car mon amour pour lui et le sien pour moi sont tellement ardents que nous ne sommes qu'un seul cœur »¹⁸³.

C'est surtout lors de la description de la passion et de la douleur qu'a ressentie la Vierge que cette analogie est employée. On le voit par exemple dans ce passage du Quatrième livre où Marie décrit le percement du flanc du Christ :

« Un peu plus tard, après que son côté eut été ouvert, la lance a été retirée, avec du sang de couleur brune sur la pointe, ce qui veut dire que la lance avait percé son cœur. Cette lance pénétrante a été aussi ressentie traversant mon propre cœur, et c'est un miracle que mon cœur n'ait pas éclaté »¹⁸⁴.

Beaucoup d'autres révélations utilisent cette analogie¹⁸⁵. C'est donc pour Brigitte un moyen privilégié de faire le lien entre le Christ et Marie. La ressemblance des corps du Christ et de Marie est elle aussi très marquée. Helga Koch a montré que ce thème repose sur des typologies

¹⁸² Claire L. Sahlin, « « His Heart was my Heart ». Birgitta of Sweden's Devotion to the Heart of Mary », dans A. Hårdelin & M. Lindgren (éd.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 213-230.

¹⁸³ Liv. I, Rév. 8, § 1 : « *Ego sum regina celi. Tu sollicita es, quomodo laudare me debes. Scias pro certo, quod omnis laus filii mei laus mea est. Et qui inhonorat eum, inhonorat me, quia ego sic ferventer dilexi eum et ipse me, quod quasi unum cor ambo fuimus (...)* ».

¹⁸⁴ Liv. IV, Rév. 70, § 21 : « *Modico autem tempore post aperto latere et extracta lancea sanguis in cuspide quasi brunei coloris apparuit, ut ex hoc intelligeretur cor transfixum. Que punctura cor meum penetravit et mirum fuit, quod et ipsum non crepuit* ».

¹⁸⁵ Liv. I, Rév. 30, Rév. 35 ; Liv. III, Rév. 32 ; Liv. V, Rév. 13 ; Liv. VI, Rév. 57 ; Liv. VII, Rév. 15 ; *Extrav.*, Rév. 3.

à la fois complémentaires et concurrentes : entre Adam et Ève, et entre le Christ et Marie¹⁸⁶. Ces typologies permettent une réunification physiologiques car de la même manière qu'Adam dit d'Ève qu'elle est « LA CHAIR DE [M]A CHAIR » [Gen. 2:23], ainsi le Christ dit qu'il est de la chair de la chair de Marie¹⁸⁷. C'est un leitmotiv de la pensée de Brigitte, de même que fait que le Christ et Marie partagent une même chair : *ERUNT DUO IN CARNE UNA* [Gen. 2:24 ; Eph. 5:31].

Le rapprochement peut également dépasser la dimension corporelle, pour s'exprimer en termes cosmiques. Marie est ainsi comparée à un « microcosme » (*minor mundus*) dans une leçon du mercredi du *Sermo Angelicus*¹⁸⁸ :

« On lit dans les Écritures qu'il plaisait à Dieu de diviser les ténèbres de la lumière dans ce plus grand monde. Mais quand tu as été créée, la division de la lumière et des ténèbres en toi lui plut encore plus. L'ignorance des petits enfants, qui peut être comparée aux ténèbres, t'a vite quittée. Et la connaissance de Dieu, avec la volonté et l'intelligence de vivre selon elle, est comme la lumière, la lumière qui doit rester en toi avec la plus fervente charité »¹⁸⁹.

L'œuvre de création est amenée à sa plus haute perfection à travers Marie. En cela, la Vierge atteint une dimension cosmique. Elle est le microcosme dans lequel le macrocosme se reflète. De plus, la connaissance parfaite de Dieu qu'a Marie, née de cette intimité cosmique, justifie le lien qu'elle a avec le Christ. Ici, Marie est au seuil de deux figurations cosmiques du monde. Une métaphore plus originale du lien avec le Christ permis par la Vierge est sa comparaison avec un aimant :

« La Mère parle à l'épouse, disant : « Quelqu'un qui cherchait des pierres précieuses trouva un aimant. Il le prit dans sa main et le garda dans son trésor. Avec son aide, il guida son navire à bon port. De la même manière, mon fils a cherché parmi les nombreuses pierres précieuses des saints, mais il m'a choisie moi en particulier pour être sa mère, pour que je puisse guider l'humanité aux portes du paradis. Comme un aimant attire le fer à lui, moi aussi, j'attire les cœurs durs à Dieu. C'est pourquoi tu ne dois pas te troubler si parfois ton cœur te semble dur, car c'est pour avoir une couronne [récompense] plus grande¹⁹⁰.

¹⁸⁶ Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog... », *op. cit.*, p. 475.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 476. Le latin rend l'analogie plus claire : « *caro de carne mea* » et « *caro de carne Mariae* ».

¹⁸⁸ SA, chap. 5, § 4 : « *O predulcis domina Virgo Maria, omnibus amabilis, omnibus utilis, per hunc minorem mundum non incongrue tu intelligeris !* ». Voir Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog... », *op. cit.*, p. 482.

¹⁸⁹ SA, chap. 5, § 5-7 : « *Ex scriptura eciam colligitur, quod placuit Deo lucem a tenebris in hoc maiori mundo diuisisse. Sed vere illa lucis ac tenebrarum divisio, que in te post tuam creacionem fieri debebat, multo magis ei placuit, quando scilicet tenerioris infancie ignorancia, que tenebris comparatur, a te penitus debebat abscedere, et Dei cognicio cum voluntate et intelligencia vivendi secundum eius velle, que luci assimilatur, cum ferventissima caritate in te debebant plenissime remanere* ».

¹⁹⁰ Liv. III, Rév. 32 : « *Mater loquitur ad sponsam dicens : « Quidam querens lapides repperit magnetem quem elevans manu propria custodiuit in thesauro suo et per eum deduxit nauem ad portum tutum. Sic filius meus multos querens lapides sanctorum me specialiter elegit in matrem sibi, ut per me homines reducerentur ad portum celi. Ergo sicut magnes attrahit sibi ferrum, sic ego attraho Deo dura corda. Ideo turbari non debes si quandoque cor tuum induratur, quia hoc est ad maiorem coronam* ».

Le rôle de Marie en tant que guide de l'humanité est explicitement formulé dans cette révélation et son rôle en tant que gardienne des limites est suggéré par la mention des « portes du paradis ». Marie fait donc bien le lien entre les sphères céleste et terrestre. Cependant, bien que la Vierge permette ce lien avec le Christ, elle figure aussi comme une étape intermédiaire qui peut apparaître comme un obstacle. Par son existence même, elle distend le lien, contribuant à le rendre indirect. Dans les *Révélation*s, comme d'ailleurs dans d'autres contextes, cette position intermédiaire de la Vierge est rendue nécessaire par son rôle de garante de l'orthodoxie.

Lorsque Brigitte se mesure à l'un des apôtres, elle a bien soin de faire intervenir la Vierge pour éviter de s'arroger une place qui n'est pas la sienne et ainsi respecter les prérogatives de la Vierge et la hiérarchie céleste. Un exemple de cette médiation est donné dans le Quatrième livre. Alors que Brigitte loue la Vierge, celle-ci lui répond en la comparant à Pierre, qui a reconnu le Christ et en retour a été béni :

« La Vierge répond : « Il est écrit que quand Pierre a témoigné pour mon Fils et l'a appelé le Fils de Dieu, il a reçu pour réponse : « SOIS BENI, SIMON, CAR NI LE CORPS NI LE SANG NE T'ONT REVELE CELA » (Mat. 16:17). Donc je dis à présent : cette salutation [que tu m'adresses] n'a pas été révélée à toi par ton âme corporelle mais par celui qui est sans commencement et sans fin. Sois donc humble, et je te serai miséricordieuse » ». ¹⁹¹

La Vierge laisse entendre qu'un parallèle peut être établi entre Brigitte et l'apôtre Pierre. Tandis que Pierre est béni par le Christ, Brigitte est bénie par la Vierge. Cela laisse penser que Marie est pour Brigitte l'intermédiaire nécessaire avec la divinité ; qu'elle ne peut communiquer avec le Christ que grâce à Marie. La médiation de la Vierge est nécessaire car les révélation

À d'autres reprises, Marie est présentée comme un intermédiaire qui défend le Christ contre la pollution des pécheurs, des païens ou des hérétiques. Par exemple, dans le sixième livre, un homme n'ose pas demander la miséricorde du Christ ; il se tourne vers Marie :

¹⁹¹ Liv. IV, Rév. 18, § 5-6.

« Je suis indigne de prier ton fils, car mes péchés sont nombreux et graves, et j'ai probablement provoqué sa colère, en aimant ma volupté et le monde plus que Dieu, mon créateur. C'est pourquoi je t'en prie, aie pitié de moi, car tu ne refuses personne qui te demande miséricorde ! Je me tourne vers toi avec la promesse que, si je vis, je me réformerai et que je redirigerai mes pensées et mes actions vers ton fils et je n'aimerai que lui. Par-dessus tout, je soupire et me lamente car je n'ai rien fait de bon en l'honneur de ton fils, mon créateur. Donc je te supplie, très bonne dame, d'avoir pitié de moi, car tu es mon seul refuge ! »¹⁹²

Craignant la colère du Christ, il se tourne vers Marie. Pécheur, il préfère tenter sa chance avec celle qui l'aidera le plus, car elle est la maîtresse des conversions radicales. Dans une autre révélation, saint Jean l'Évangéliste demande à la Vierge de s'occuper d'un hérétique, soit pour l'éloigner, soit pour qu'il se repente :

« Jean l'Évangéliste dit à la Mère de Dieu : « Entends-moi, Vierge et Mère d'un seul fils, non de plusieurs, mère du seul [*unigenitus*] Fils de Dieu, le façonneur et le rédempteur de toute chose. Écoute, dis-je, comme tu écoutes sûrement, combien cet homme a été trompé par le diable, comment il se débat pour obtenir quelque chose d'impossible, comment et pourquoi il a été instruit par l'esprit du menteur, combien il s'est éloigné de Dieu dans ses vêtements de brebis mais avec son cœur de lion (...) Alors, demande à ton fils soit de l'emmener bientôt, afin qu'aucune âme ne soit plus perdue, soit de faire qu'il s'humilie au plus vite pour ses erreurs »¹⁹³.

C'est bien à la Vierge que saint Jean adresse sa demande. C'est à elle de transmettre la demande auprès du Christ, pour qu'il s'occupe de l'hérétique qui « s'est éloigné de Dieu ». La Vierge joue donc bien ici le rôle d'un intermédiaire protecteur avec le divin. La même fonction de gardienne des limites de la foi est énoncée dans une révélation du huitième livre adressée au roi de Suède, Magnus Eriksson (1316-1374) :

¹⁹² Liv. VI, Rév. 39, § 50-52 : « *Ego indignus sum rogare filium tuum, quia peccata mea graua sunt et multa nimis, et multum ego prouocaui eum ad iram, diligendo magis voluptatem meam et mundum quam Deum, creatorem meum. Ideo rogo te, miserere mei, quia tu nulli petenti te negas misericordiam. Et ideo ego converto me ad te et promitto tibi, quod, si vixero, quod volo emendare me et voluntatem meam ad filium tuum convertere et nichil aliud nisi ipsum diligere. Sed super omnia doleo et ingemisco, quod nichil boni feci ad honorem filii tui, creatoris mei. Ideo rogo te, piissima domina, miserere mei, quia ad nullum nisi ad te habeo fugere ! »*

¹⁹³ Liv. IV, Rév. 23, § 1-2, 6 : « *Johannes euangelista dixit matri Dei : « Audi tu, virgo et mater unius filii non plurium, mater unigeniti filii Dei, plasmatoris et redemptoris omnium. Audi, inquam, sicut et audis, quantum iste delusus est a Dyabolo, quantum laborat, ut obtineat impossibile, quantum informatus est et quantis rebus a spiritu mendacii, quantum eciam elongauit se a Deo in specie ovina et corde leonino. (...) Ideo roga filium tuum, ut aut cicius subtrahatur, ne perdantur plures, aut humilietur celerius pro errato ».*

« En troisième lieu, je lui remets en mémoire comment il a été élu, comment il devrait porter la sainte foi catholique, s'il le voulait, aux païens. Mais écoute donc ce qu'a fait ce roi. Moi, donc, la Mère de Miséricorde, j'ai appelé ce roi mon nouveau fils, oui, nouveau, car il était venu nouvellement à la sainte obéissance. Je lui ai promis par toi que je voulais être la maîtresse et la gardienne [*domina et defensatrix*] de son armée et de son royaume et que je me tins devant lui sur la terre de ses ennemis. Et il en a été fait ainsi. Car la paix était sur sa terre par la divine providence grâce à mes prières, et quand il était sur la terre de ses ennemis, quand j'ai réuni ses ennemis principaux dans un même lieu et je les lui ai donnés »¹⁹⁴.

Ici, la Vierge s'interpose entre l'armée du roi de Suède et les païens. C'est une position on ne peut plus emblématique de son caractère liminaire. Elle encourage là une croisade contre les païens, et reproche au roi son inaction après qu'elle l'a exhorté à le faire¹⁹⁵.

Marie est la garante de l'orthodoxie. Dans le premier livre, le Christ lui demande, de façon un peu péremptoire, de « donner un vrai témoignage » de sa foi. La Vierge répond par une formule qui fait penser à un *Credo*¹⁹⁶. Enfin, dans une révélation du Livre Sept, la Vierge est appelée « le jardinier du monde » :

« Je suis la Reine des Cieux qui te parle. Je suis le jardinier de ce monde. Quand un jardinier sent un vent puissant venir qui peut détruire les plantes et les arbres du jardin, il se dépêche de les attacher à des supports solides, aussi bien qu'il le peut. (...) Moi, la Mère de Miséricorde, je fais de même dans le jardin du monde. Quand je vois les vents dangereux de la tentation du diable et de ses suggestions malignes souffler dans le cœur des hommes, je cours vers mon Seigneur et mon Dieu, mon fils Jésus-Christ et je les aide par mes prières »¹⁹⁷.

Marie s'occupe donc d'empêcher les déviations de la foi suggérées par le diable. Un peu plus loin dans la même révélation, c'est la Vierge et non un autre saint, qui présente la situation de catégories marginales : esclaves, païens, infidèles, prostituées, sorcières. Elle indique à Bernard,

¹⁹⁴ § 36-39 : « *Tercio reduco ei ad memoriam, quomodo electus est, ut fidem sanctam catholicam deferret, si vellet, ad paganismum. Sed audi nunc, quid fecit iste rex. Ego enim Mater Misericordie vocavi istum regem filium meum novum et ideo novum, quia noviter venerat ad obedienciam sanctam. Cui promisi per te, quod vellem esse domina et defensatrix exercitus sui et regni sui et quod starem ante eum in terra inimicorum eius. Et ita factum est. Nam pax erat in terra sua ex divina providencia propter preces meas, et ante ipsum fui in terra inimicorum eius, quando maiores inimicos eius congregavi in unum locum terre, quos ei traditura eram* ».

¹⁹⁵ Sur cette croisade, voir Jean-Marie Maillefer, « La croisade du roi de Suède Magnus Eriksson contre Novgorod (1348-1351) », *Actes de la SHMESP*, Madrid, 2002, p. 87-96.

¹⁹⁶ Liv. I, Rév. 45, § 11 : « *Deinde ait ad matrem : « Dic testimonium veritatis, quod scis de me ! » Respondit illa : « Antequam angelus, missus a te, veniret ad me, fui sola cum corpore et anima. Dicto autem verbo angeli, corpus tuum fuit in me cum deitate et humanitate et sensi in meo corpore corpus tuum. Ego portavi te sine dolore, pepereris sine angustia. Ego involui te pannis, pavi te lacte meo. Ego fui tecum a nativitate usque ad mortem* ».

¹⁹⁷ Liv. VII, Rév. 28, § 2-4 : « *Ego sum regina celi, que loquor tibi. Ego sum quasi ortulanus huius mundi. Nam sicut ortulanus, quando videt insurgere ventum validum, nocivum plantulis et arboribus orti sui, statim occurrit festinanter (...) in quantum potest (...) Sic ego, Mater Misericordie, facio in orto huius mundi. Quia quando ego video periculosos ventos temptationum et malignarum suggestionum dyaboli flare in corda hominum, statim ego accorro ad Dominum meum et Deum meum, filium meum Ihesum Christum, cum oracionibus meis iuvando eos* ».

archevêque de Naples (1368-1379) à qui la lettre est adressée, combien ces types sociaux représentent une menace pour la foi¹⁹⁸. La Vierge est donc la gardienne des limites, ce qui lui confère en retour la fonction de gardienne de l'orthodoxie. Il est important de noter que cette position particulière ne peut s'analyser en termes de genre. L'anthropologue américain Victor Turner a suggéré que les personnages perçus comme étant de statut inférieur, comme les femmes, ont pour fonction particulière d'incarner les valeurs morales du groupe¹⁹⁹. Cependant, Caroline Bynum a montré que l'idée ne fonctionne pas car il y a peu de situations de liminalité dans les hagiographies féminines²⁰⁰. Brigitte, en dépit d'un effort considérable pour attribuer à Marie des fonctions qu'elle juge « féminines », lui accorde un rôle qui dépasse largement le statut du genre.

Vierge des limites, mère des chrétiens, et vecteur du prophétisme de Brigitte : tels sont les rôles principaux que Marie endosse dans les *Révélations*. Mais l'élaboration d'une *persona* mariale par la mystique fournit à Brigitte beaucoup d'autres occasions de façonner une Marie personnelle, qui marquera la spiritualité en Suède à la fin du Moyen Âge.

¹⁹⁸ Ainsi, les esclaves ne peuvent connaître la vraie foi, § 9-11 : « *Primum est, quod in dicta ciuitate multi emunt paganos et infideles ad seruitutem suam, et aliqui eorum domini non curant eos baptizare neque volunt ad fidem christianam eos conuertere. Et si baptizantur aliqui eorum, post ipsorum baptismum domini eorum non curant plus de faciendo eos instruere et informare in fide christiana et informando eos in suscipiendis sacramentis Ecclesie quam ante ipsorum baptismum et conversionem. Et sic evenit, quod dicti serui conversi post fidem susceptam committunt multa peccata et nesciunt redire ad sacramenta penitencie et communionis et restaurari in statu salvacionis et divine reconciliacionis et gracie.* Les sorcières menacent la foi, § 18-22 : « *Secundum genus peccati est, quod multi homines et femine habent secum et consulunt aliquos malignos sortilegos et diuinatores et aliquas pessimas incantatrices diversis respectibus inordinatis. Nam aliquando petunt ab eis, quod ipsi faciant aliqua maleficia et incantaciones ad finem, ut possint concipere et generare prolem. Aliqui requirunt eosdem, quod ipsi aliquas incantaciones et facturas faciant ad hoc, ut ab aliquibus hominibus vel mulieribus seu eciam ab eorum dominis temporalibus districte amentur et cordialiter diligantur. Alii vero expetunt ab eisdem maledictis maleficis de presciencia futurorum. Multi eciam querunt ab eis, ut arte sua incantatoria et malefica tribuant ipsis sanitatem in infirmitatibus suis. Qui quidem omnes, tam tenentes eosdem maleficos diuinatores seu eciam incantatrices in familia et expensis suis quam omnes petentes a talibus talia maligna consilia et remedia dyabolica, quam eciam iidem malefici diuinatores et incantatrices supradicta promittentes, maledicti et exosi sunt apud Deum* ».

¹⁹⁹ Nicolas Offenstadt, « Les femmes et la paix à la fin du Moyen Âge : genre, discours, rites », dans *Le règlement des conflits au Moyen Âge. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 31^e congrès*, Angers, 2000. p. 317-333, spé. p. 321. Voir Victor Turner, « Liminality and Communitas », dans V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca/New York, 1991 (1969), p. 94-130.

²⁰⁰ D'après Nicolas Offenstadt, « Les femmes et la paix... », *op. cit.*, p. 321.

1.3 La mystique mariale de Brigitte de Suède

La mystique mariale dans les *Révélations* s'exprime de façon particulièrement lisible de deux façons. Comme pour d'autres mystiques contemporaines de Brigitte, la mystique nuptiale occupe une place importante dans les écrits de la sainte suédoise²⁰¹. Contrairement à d'autres visionnaires qui lui sont contemporaines comme Julian de Norwich, Brigitte semble élaborer une synthèse originale entre la mystique de l'union à Dieu, l'emphase mise sur la figure mariale et une certaine imagerie maternelle²⁰². L'examen des mécanismes de fonctionnement de cette *Brautmystik* retiendra d'abord notre attention. Les identifications avec la Vierge y sont particulièrement présentes, mais l'*Imitatio Mariae* articule entre elles de multiples notions qui ne peuvent être réduites à cette dimension nuptiale. Il faut donc présenter l'éventail de situations dans lesquelles Brigitte cherche à imiter Marie, ce que nous verrons dans un deuxième temps. Afin de tenter de préciser la nature des rapports spirituels entre Brigitte et la Vierge, l'avis des défenseurs de la sainte suédoise sera examiné dans un troisième temps.

1.3.1 LA MYSTIQUE DE L'ÉPOUSE

Les jeux de discours qui font intervenir la Vierge et Brigitte autour de la thématique du mariage mystique sont omniprésents dans les *Révélations*. L'identification entre des rôles normalement portés par Marie et leur interprétation par Brigitte amènent le lecteur vers une frontière floue où les images s'entrechoquent et fusionnent au gré de la narration. Toutefois, il est difficile d'évaluer la part prise par cette mystique nuptiale dans les *Révélations*²⁰³. Il est tout aussi difficile d'évaluer le rôle de la Vierge dans ce type d'expérience mystique. En effet, Marie paraît avoir un rôle contradictoire. Par moment, elle guide l'Épouse, c'est-à-dire Brigitte, et lui enseigne comment se comporter avec son Époux, le Christ. Mais à d'autres moments, c'est le

²⁰¹ Sur les mystiques contemporaines de Brigitte, voir André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981, p. 472-478 ; Peter Dinzelbacher, « La littérature des révélations au Moyen Âge : un document historique », *Revue historique*, n° 275:2, 1986, p. 289-305 ; Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1987 ; Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, 1997.

²⁰² Sur ces thèmes, voir Caroline W. Bynum, « Jesus as Mother and Abbot as Mother », dans C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982, p. 110-169.

²⁰³ Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik ihrer Zeit », dans *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Saint Bridget Prophetess of New Ages*, Rome, 1991, p. 292.

Christ qui se charge de ce rôle, parfois avec une intervention mineure de la Vierge et parfois sans aucune présence de cette dernière.

Lorsque la Vierge guide l'Épouse, elle lui décrit d'abord les vertus qu'une bonne épouse doit cultiver. Malgré son statut privilégié, Brigitte doit rester particulièrement attentive aux formes de la perfection chrétienne. Cela passe par des rappels constants de la part de Marie. La Vierge enseigne à Brigitte comment être obéissante :

« Un arbre a beaucoup de fleurs, mais toutes ne deviennent pas des fruits. Semblablement, il y a beaucoup d'actes vertueux, mais ils ne permettent pas tous une récompense au paradis, s'ils ne sont pas faits avec une sage discrétion. (...) »

Considère le cas de deux hommes : l'un est obéissant, alors que l'autre est libre est sans retenue. Si celui qui est libre jeûne, il aura une récompense ordinaire. Cependant, si celui qui est obéissant mange de la viande un jour de jeûne en accord avec les dispositions de sa règle et pour le bien de l'obéissance, alors qu'il préférerait jeûner (...), alors il aura une double récompense : d'abord, grâce à son obéissance, ensuite, par le rejet de son désir et l'accomplissement de sa volonté (...).

Tu dois donc être comme une épouse qui prépare la chambre nuptiale avant que l'époux n'arrive. Sois aussi comme une mère qui prépare les habits de l'enfant avant qu'il ne soit né. De même, sois comme un arbre qui porte des fleurs avant la venue des fruits. Enfin, sois comme un verre propre prêt à recevoir la boisson avant qu'elle ne soit versée »²⁰⁴.

Ici, Marie lui apprend qu'elle doit être obéissante, une vertu qui comprend aussi la prévoyance et une préparation personnelle en vue de sa rencontre avec l'Époux. Mais la Vierge n'a pas le rôle de conseil privilégié de l'Épouse de façon systématique. Il arrive également que la Vierge soit absente de ces discours. Les qualités et vertus souhaitées de l'Épouse sont exprimées par le Christ lui-même et Marie n'intervient alors que de façon mineure, voire pas du tout. On voit bien l'effacement de Marie dans une autre révélation du premier livre :

²⁰⁴ Liv. IV, Rév. 26, § 1, 3-6 : « *Multi sunt flores arboris, non tamen omnes veniunt ad effectum. Sic multa sunt virtuosa opera, non tamen omnia merentur mercedem celestem, nisi discrete fiant. (...) Ecce si videris duos homines, alius est sub obediencia, alius in libera potestate; si ille qui liber est jeiunat, simplicem habebit mercedem. Si autem ille qui sub obediencia est comedit illo die jeiunii carnes secundum institutionem regule et propter obedienciam, attamen libencius jeiunaret, si non obsisteret obediencia, iste habebit duplicem mercedem: unam propter obedienciam, aliam propter dilacionem desiderii sui et non implecionem voluntatis sue. Propterea esto sicut sponsa, que prius preparat thalamum, quam veniat sponsus; secundo sicut mater, que preparat vestes, antequam nascatur puer; tercio sicut arbor, que prius portat flores, quam veniant fructus; quarto esto sicut vas mundum ad recipiendum potum aptum, priusquam infundatur ».*

« Alors Marie dit à l'Épouse : « Épouse de mon Fils, aime mon Fils, parce qu'il t'aime. Honore ses saints, qui sont en sa présence. Ils sont comme d'innombrables étoiles dont la lumière et la splendeur ne peuvent être comparées à nulle lumière temporelle. Comme la lumière du monde diffère des ténèbres, ainsi la lumière des anges diffère, mais beaucoup plus, de la lumière de ce monde. Je te dis en vérité que si les saints étaient vus clairement, comme ils sont réellement, aucun œil humain ne pourrait le supporter sans être privée de la vue corporelle ».

Puis le Fils de la Vierge parla à l'Épouse, disant : « Mon Épouse, tu dois avoir quatre qualités. D'abord, tu dois être prête pour le mariage avec ma divinité, dans lequel il n'y a pas de désir charnel mais seulement le plaisir spirituel le plus doux, celui qu'il est approprié que Dieu ait avec une âme chaste. (...) Ensuite, tu dois avoir foi en mes mots. Car je suis la Vérité, et rien que la vérité sort de mes lèvres et personne ne peut trouver autre chose que la vérité dans mes mots. (...) Troisièmement, tu dois être obéissante de façon qu'il n'y ait aucun membre de ton corps qui fasse le mal et que tu ne sois soumise à une pénitence et une réparation convenables. (...) Quatrièmement, tu dois être humble, car tu es unie par un mariage spirituel. Tu dois donc être humble et modeste à l'arrivée de ton Époux. Que ta servante soit sobre et discrète, je veux dire, que ton corps pratique l'abstinence et soit bien discipliné, car tu entendras les fruits de la progéniture spirituelle pour le bien de tous. De la même manière que lorsqu'une pousse est greffée sur une souche sèche et que la souche commence à fleurir, tu dois porter les fruits et les fleurs à travers ma grâce. Et ma grâce t'énivrera, et toute l'armée céleste se réjouira du vin doux que je te donnerai.

Ne perds pas confiance en ma bonté. Je t'assure que comme Zacharie et Élisabeth se sont réjouis dans leur cœur avec une indescriptible joie à la promesse d'un futur enfant, toi aussi, tu te réjouiras de la grâce que je veux te donner, et de plus, d'autres se réjouiront à travers toi. C'était un ange qui a parlé à ces deux-là, Zacharie et Élisabeth, mais c'est moi, le Dieu et le Créateur des anges et de toi, qui te parle. Pour moi, ces deux là ont donné naissance à mon cher ami Jean. Grâce à toi, je veux que beaucoup d'enfants naissent de moi, pas de la chair, mais de l'esprit. Vraiment, je te le dis, Jean était comme un roseau plein de douceur et de miel, car rien d'impur n'est jamais entré dans sa bouche, et il n'est jamais allé au-delà de la nécessité pour avoir ce qu'il fallait pour vivre. La semence n'a jamais quitté son corps, c'est pourquoi il peut être appelé ange et vierge »²⁰⁵.

Marie n'intervient donc que de manière tout à fait marginale, à première vue. Mais plusieurs éléments du discours du Christ empruntent aux typologies mariales. La métaphore de

²⁰⁵ Liv. I, Rév. 20, § 5-13 : « *Deinde loquebatur Maria ad sponsam : « Sponsa filii mei, dilige filium meum, quia ipse diligit te ! Honora sanctos eius, qui astant ei ! Ipsi enim sunt quasi stelle innumerabiles, quorum lux et splendor nulli temporalis luci comparari potest, quia sicut lux mundi differt a tenebris, sic et multo magis lux sanctorum differt a luce istius mundi. Vere dico tibi, quod, si sancti viderentur in claritate, sicut sunt, nullus humanus oculus hoc ferre posset sed corporali lumine priuaretur ».* Inde loquebatur filius Virginis ad sponsam suam dicens : « *Sponsa mea, tu debes habere quatuor. Primo debes esse parata ad nuptias deitatis mee, in quibus nulla est libido carnalis sed spiritualis delectatio suavissima, qualem decet Deum habere cum anima casta (...). Secundo debes esse credula verbis meis. Ego enim sum veritas et de ore meo numquam nisi veritas procedit, nec aliquis potest invenire in verbis meis nisi veritatem. (...) Tercio debes esse obediens, ut nullum sit membrum, in quo deliquisti, de quo non exigas dignam penitentiam et emendacionem. (...) Quarto debes esse humilis, quia coniugio spirituali copulata es. Ergo debes humilis esse in adventu sponsi tui et verecunda. Ancilla tua sit moderata et refrenata, idest corpus tuum abstinens et bene disciplinatum. Eris enim fructifera semine spirituali multis profuturo. Sicut enim, surculus si inseritur trunco arido, truncus incipit florere, sic gracia mea fructificare et florere debes, que et inebriabit te, ut ex vino dulcedinis, quod tibi daturus sum, omnis celestis exercitus gaudeat. Noli diffidere de bonitate mea ! Dico tibi pro certo, quod sicut Zacharias et Elizabeth ineffabili gaudio gaudebant interius de promissione prolis future, sic et tu gaudebis de gracia mea, quam tibi facere volo, et insuper et alii gaudebunt per te. Illi duobus, scilicet Zacharie et Elizabeth, loquebatur unus angelus, ego autem, Deus et creator angelorum et Deus tuus, loquor tecum. Illi duo genuerunt michi amicum meum carissimum Iohannem, et ego per te volo generare michi multos filios, non carnales sed spirituales. Vere dico tibi, quod ipse Iohannes similis erat arundini plene dulcedinis et mellis, quia in os eius numquam intravit aliquid immundum nec ultra mensuram perceptibilem suscepit vite necessaria. Nec unquam seminarius humor de corpore eius exiit et ideo bene potest vocari angelus et virgo ».*

la souche évoque la prophétie d'Isaïe : « UN REJETON SORTIRA DE LA SOUCHE DE JESSE, UN SURGEON POUSSERA DE SES RACINES » [Isa. 11:1]²⁰⁶. On retrouve ici le thème de Jessé et du végétal, qui, comme nous l'avons suggéré, se rapporte à une transition entre deux modes de conjugalité. La prophétie d'Isaïe est très souvent interprétée dans un sens marial²⁰⁷. Elle est retenue dans certains formulaires comme la lecture vétérotestamentaire pour la messe de l'Annonciation²⁰⁸. On trouve aussi cette prophétie employée dans l'ensemble répons et verset des premières vêpres de l'office de l'Assomption, extrait d'un poème de Fulbert de Chartres²⁰⁹ : R « *Stirps Jesse virgam produxit, virgaque florem ; et super hunc florem requiescit Spiritus almus* »²¹⁰ / V « *Virgo Dei Genitrix virga est, flos Filius eius* »²¹¹. Comme le verset le dit, « La Vierge, c'est la tige, la fleur, c'est son Fils ». Dans la révélation, le Christ accorde donc à Brigitte un rôle comparable à celui de la Vierge. Le but du mariage, même mystique, reste selon Brigitte la transmission de la vie. La mention des anges et de Jean, le saint vierge, permettent de placer clairement cette union dans la sphère de l'extraordinaire et de l'engendrement spirituel. Brigitte, par le biais d'une métaphore ordinairement réservée à Marie, doit engendrer le Christ par la grâce de celui-ci.

Le développement autour de Zacharie et d'Élisabeth renforce cette idée. Lorsque le Christ déclare à Brigitte : « toi aussi, tu te réjouiras de la grâce que je veux te donner, et de plus, d'autres se réjouiront à travers toi »²¹², c'est l'annonce de la conception prochaine de Jean à Zacharie qui est prise comme modèle : « ET CE SERA POUR TOI JOIE ET ALLEGRESSE, ET BEAUCOUP SE REJOUIRONT DE SA NAISSANCE » (Luc. 1:14)²¹³. Cette fois, Brigitte n'est plus

²⁰⁶ Selon la traduction de *La Bible de Jérusalem*, École biblique et archéologique française (trad.), Paris, 2007 (1973). Sauf indication contraire, les extraits des Écritures en français sont tirés de cet ouvrage. Le latin évoque plus explicitement la métaphore que donne Brigitte : « *Et egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice eius ascendet* ».

²⁰⁷ Jérôme est l'un des premiers exégètes à faire ce rapprochement. Voir S. Hieronymi presbyteri, *Opera*, Pars I *Opera Exegetica 2 Commentariorum in Esaiam libri I-XI*, M. Adriaen (éd.), Turnhout, 1963, CCSL, n° 73, In *Esaiam IV, XI*, § 1-3, p. 147 : « *ET EGREDIETUR VIRGA DE RADICE IESSE, ET FLOS DE RADICE EIUS ASCENDET (...). Nos autem virgam de radice Iesse sanctam Mariam virginem intellegamus, quae nullum habuit sibi fructicem cohaerentem ; de qua et supra legimus : ECCE VIRGO CONCIPIET ET PARIET FILIUM. Et florem Dominum Salvatorem, qui dicit in Cantico canticorum : EGO FLOS CAMPI ET LILIUM CONVALLIUM* ».

²⁰⁸ Par exemple, dans les missels suédois pour Uppsala et Åbo.

²⁰⁹ Voir Henry Spitzmuller (éd.), *Poésie latine chrétienne du Moyen Âge, III^e-XV^e siècle. Carmina Sacra Medii Aevi, saec. III-XV*, Paris, 1971, n° 46, p. 366-367. Fulbert l'avait composé à l'origine comme une antienne pour la Nativité de la Vierge.

²¹⁰ CAO 7709.

²¹¹ CAO 7709a.

²¹² Liv. I, Rév. 20, § 11 : « *Sic et tu gaudebis de gracia mea, quam tibi facere volo, et insuper et alii gaudebunt per te* ».

²¹³ Le latin donne : « *et erit gaudium tibi et exsultatio, et multi in nativitate eius gaudebunt* ».

comparée à Marie, mais à Élisabeth. Cette distanciation dans l'identification avec Marie est surprenante, compte tenu de l'emploi précédent de la métaphore de la tige de Jessé. Il s'agit pourtant du même objet : le Christ indique bien que « Grâce à toi, je veux que beaucoup d'enfants naissent de moi, pas de la chair, mais de l'esprit »²¹⁴. Il est possible qu'en prenant modèle sur l'annonce à Zacharie au lieu de l'annonciation à Marie, Brigitte cherche à éviter d'usurper un privilège marial. Seule Marie a été « BENIE ENTRE TOUTES LES FEMMES » (Luc. 1:42), et bien que Brigitte bénéficie d'une position particulière qui lui permet d'imiter l'exemple de Marie, elle ne doit pas s'arroger ce qui ne peut appartenir qu'à la Vierge. Ce témoignage d'humilité ne peut faire oublier que la proximité entre Brigitte et Marie est permise par le mariage mystique de la visionnaire suédoise avec le Christ.

Marie peut aussi être présente en demi-teintes. C'est aussi la palette d'impressions que l'on rencontre dans une longue révélation du Quatrième livre. Brigitte adresse une prière à la Vierge, lui demandant d'être protégée des machinations du diable²¹⁵. Marie lui répond :

« Je t'aiderai, mais pourquoi te troubles-tu, car une chose t'a été montrée spirituellement et tu as entendu une autre corporellement, c'est-à-dire que ce chevalier qui vivait corporellement t'as été montré spirituellement mort et nécessitant une aide spirituelle ? Entends maintenant quelque chose de certain. Toute vérité vient de Dieu et toute fausseté vient du diable, qui est le père du mensonge. Cependant, bien que toute vérité vienne de Dieu, le pouvoir de Dieu est pourtant rendu manifeste à travers la malice et la fausseté du diable, que Dieu permet parfois, comme je vais te le montrer par le moyen d'une comparaison.

Autrefois, il y avait une jeune fille qui aimait tendrement son époux, et il l'aimait de même (...). Leur ennemi le vit, et pensa comme suit : « Je sais que cette épouse et cet époux se réunissent par trois moyens : grâce à des lettres, des conversations mutuelles et l'union des corps ». (...) [Le diable cherche à les empêcher de se réunir]

Les lettres par lesquels l'époux et l'épouse, c'est-à-dire Dieu et l'âme bonne, se réunissent sont tout simplement les prières et les aspirations des gens de bien. (...) Le diable (...) empêche parfois les cœurs humains de demander ce qui est propice au salut de l'âme et contraire aux plaisirs charnels. De plus, il empêche ceux qui prient pour les autres pécheurs d'être entendus, car, étant pécheurs, ils ne cherchent pas à améliorer leurs âmes ou à demander pour quelque chose d'une valeur durable. Les conversations mutuelles par lesquelles l'épouse et l'époux deviennent un cœur et une âme ne sont rien d'autre que la pénitence et la contrition. (...) L'union nue de Dieu et de l'âme n'est rien d'autre que l'attente du paradis et la pure charité par laquelle l'âme désire brûler à chaque heure. (...)

Quelque chose de similaire t'est arrivée. Le diable a guidé certains hommes pour t'écrire que celui qui était vivant était mort, et tu étais donc envahie par un grand chagrin. Mais Dieu t'as révélé sa mort spirituelle, et donc, pour ta consolation, Dieu s'est révélé vrai (...). Tu vois, ce que l'on dit à propos des tribulations qui mènent aux bénéfices spirituels est vrai. (...) Pour que tu puisses comprendre les privilèges [*dispensationem*] cachés de Dieu, une sorte de rideau a été abaissée entre ton âme et Dieu comme il parlait (...). Aussitôt que la beauté spirituelle et la parure avec laquelle une âme doit être équipée pour entrer au paradis t'ont été révélées, le rideau a été retiré, et tu as vu la vérité, c'est-à-dire que l'homme était corporellement vivant mais spirituellement mort (...) »²¹⁶.

²¹⁴ Liv. I, Rév. 20, § 12 : « *et ego per te volo generare michi multos filios, non carnales sed spirituales* ». Ce passage est peut-être une référence au baptême du Christ par Jean, qui a permis à l'Esprit de descendre dans le Christ (Marc. 1:9-10 ; Mat. 3:15-16 ; Luc. 3:21-22).

²¹⁵ Liv. IV, Rév. 75, § 4-6.

²¹⁶ *Ibid.*, § 7-37.

Dans cette révélation, Marie décrit l'union de l'âme et de Dieu, pour le besoin d'une démonstration de la puissance de Dieu et de sa supériorité sur le diable. Les références à l'époux et à l'épouse, que Marie dit explicitement être « Dieu et l'âme bonne », sont présentées au cours d'une métaphore qui ne s'applique qu'implicitement à Brigitte²¹⁷. La Vierge présente l'union mystique en termes généraux avant d'appliquer la métaphore au cas soumis par la sainte suédoise. Marie explique que l'âme et Dieu sont réunis par les prières, la pénitence et l'attente du paradis et la charité. Ce sont des thèmes courants de la mystique d'union, et le vocabulaire (« *caritas pura* »²¹⁸) employé souligne le lien entre Dieu et l'âme, la *caritas* étant entendue comme l'amour de Dieu qui permet le lien entre l'humanité et la divinité²¹⁹. Une autre révélation présente la *caritas* comme un équivalent au « parfait amour, la charité ordonnée qui ne désire que Dieu ou le bien de Dieu »²²⁰. L'amour tel que le traduit *caritas*, est désigné en suédois par *kärlek*²²¹. Il désigne alors particulièrement l'amour pour Dieu²²². L'autre mot suédois qui désigne l'amour, *älskog*, s'il désigne aujourd'hui l'amour au sens érotique, désignait aussi en ancien suédois l'amour divin ou l'amour d'une mère²²³. Brigitte choisit d'utiliser *caritas*, qui lui semble plus correct pour décrire le type d'amour qui lie l'âme à Dieu, plutôt qu'une autre traduction, *älskog* rendant parfois « amour courtois »²²⁴.

Ce lien d'amour qui est permis par l'union mystique et contribue à le constituer n'est pas une évidence pour Brigitte. La Vierge doit lui en expliquer les tenants et les aboutissants.

²¹⁷ *Ibid.*, § 16 : « *sponsus et sponsa, id est Deus et anima bona* ».

²¹⁸ *Ibid.*, § 24 : « *Quid est vero, quod Deus et anima coniunguntur nisi desiderium celeste et caritas pura, quibus anima flagrare debet omni hora ?* ».

²¹⁹ Sur la *caritas*, voir Hélène Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948 ; Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966, p. 603-607 ; Anita Guerreau-Jalabert, « Spiritus et Caritas. Le baptême dans la société médiévale », dans F. Héritier-Augé & E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle, op. cit.*, p. 133-204 ; Valentina Toneatto, *Les banquiers du seigneur. Evêques et moines face à la richesse (IV^e-début IX^e s.)*, Rennes, 2012.

²²⁰ Liv. III, Rév. 28, § 11 : « *Dilectio perfecta et caritas ordinata, qua nichil desideratur nisi Deus et propter Deum* ».

²²¹ Pour l'étymologie de *Kärlek*, voir Elof Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, Lund, 1922, p. 386-387.

²²² Voir « *Kärlek* » [en ligne], *Svenska Akademiens Ordbok*, Stockholm, (2010).

²²³ Pour l'étymologie de *Älska*, *Ibid.*, p. 1209-1210.

²²⁴ Peter Dinzeltacher a noté que Brigitte semble préférer les implications de *Kärlek* à celles de *Älskog*. Voir Peter Dinzeltacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 295. I. Hammarström soulignait avant lui que « *älskoghe* » n'était pas employé dans les passages en ancien suédois des *Révélations*, alors que pourtant le mot figurait dans la traduction dans cette langue de l'ouvrage d'Henri Suso, l'*Horloge de la Sagesse*, où il traduisait le mot allemand « *Minne* » qui peut être rendu en français par « amour courtois ». Voir I. Hammarström, « Den Heliga Birgitta och upplösningen av den första svensk-norska unionstiden 1343 », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 43, 1943, p. 24-32 ; Heinrich Seuse, *Horologium sapientiae. Erste Kritische Ausgabe unter Benützung von Dominikus Planzer OP*, P. Künzle (éd.), Freiburg, 1977 ; Henri Suso, *Gudeligä snilles väckare*, 3 vol., éd. R. Bergström, Stockholm, 1869-1870.

Cela signifie que conformément à d'autres mystiques, la sagesse spirituelle n'est possible que grâce à l'intervention de Dieu, de la Vierge ou d'un saint. Le fond de la révélation, la vérité divine cachée à Brigitte par le jeu d'un « rideau », comme dit la Vierge, ne lui est révélée que progressivement²²⁵. Et c'est Marie elle-même qui lui fournit les clefs permettant d'interpréter la vision. On retrouve ici un aspect de Marie que l'on a déjà évoqué : celui de gardienne des seuils, de la liminalité. Les derniers paragraphes de la révélation insistent beaucoup sur la dichotomie spirituel-corporel, en jouant à intervertir les mots dans un effet de discours qui mêle les deux notions²²⁶. En d'autres termes, Marie permet à Brigitte de saisir le sens profond de l'union de son âme avec celle du Christ. Dans cette révélation, la Mère de Dieu permet la communication entre le monde charnel et le monde spirituel. Aussi, bien qu'au premier regard le rôle de la Vierge semble se limiter à la narration d'*exempla* pour Brigitte, il semble bien que l'enjeu soit beaucoup plus important. Le fait que ce soit précisément Marie qui fasse le lien entre le spirituel et le matériel souligne le rôle de Brigitte en temps que prophétesse. Brigitte doit mettre au monde la parole de Dieu, le Verbe, tout comme Marie a mis au monde le Verbe incarné, le Christ.

Toutes les révélations qui évoquent l'union mystique ne sont pas nécessairement l'occasion de faire de Marie un interlocuteur privilégié, ou même simplement un modèle pour Brigitte. À plusieurs reprises, le Christ décrit les qualités ou les devoirs de l'Épouse, sans faire aucune référence à Marie. Dans plusieurs révélations du Livre IV, le Christ commente une liste de qualités de l'Épouse²²⁷.

« Le Fils parle : « Comme une épouse, tu dois avoir une bouche délectable, des oreilles propres, des yeux modestes et un cœur constant. Une âme aussi doit avoir les mêmes qualités »²²⁸.

²²⁵ Liv. IV, Rév. 75, § 36 : « *quasi quoddam antependium eram inter animam tuam et Deum* ». Ce « rideau » évoque les usages symboliques du voile qui ont été présentés plus haut, voir note 149.

²²⁶ Liv. IV, Rév. 75, § 34, § 37.

²²⁷ Liv. IV, Rév. 82, Rév. 83 et Rév. 87.

²²⁸ Liv. IV, Rév. 82, § 1 : « *Filius loquitur : « Tu debes habere sicut sponsa os delectabile, aures mundas, oculos pudicos, et cor stabile. Sic et anima debet esse disposita. » ».*

« Le Fils parle à l'épouse : « Je t'ai dit plus tôt que tu devais avoir des yeux limpides pour voir le mal que tu as fait et le bien que tu as négligé de faire. Que ta bouche, c'est-à-dire, ton esprit, soit pure de tout mal. Tes lèvres sont les deux désirs que tu as : le désir de tout donner pour moi et le désir de rester avec moi. Ces lèvres sont de couleur rouge, car le rouge est la plus seyante des couleurs et peut être vue de loin. (...) »

Tes bras doivent être souples et agiles en l'honneur de Dieu. Le bras gauche représente la contemplation de mes faveurs et le bien que j'ai fait pour toi en te créant et en te rédimeant, autant que ta propre ingratitude envers moi. Le bras droit est un amour si fervent pour moi que tu préférerais souffrir des tourments que de me perdre ou de provoquer ma colère. Entre ces deux bras je repose de mon plein gré, et ton cœur sera mon cœur, car je suis comme un feu d'amour divin, et je veux être aimé ardemment là dans tes bras. Les côtes qui protègent ton cœur sont tes parents, pas tes parents naturels, mais ceux que j'ai choisis, que tu dois aimer comme moi et plus que tu n'aimes tes propres parents. Ils sont vraiment tes parents, car tu leur dois d'être née de nouveau dans la vie éternelle. La peau de ton âme doit être si belle qu'elle ne doit avoir aucune imperfection. La peau ici est pour tous les voisins pour qui, si tu les aimes comme toi-même, mon amour et celui des anges restent inviolés. (...) »²²⁹.

Ces qualités corporelles et ces vertus dont l'épouse doit bénéficier sont énumérées par le Christ, sans présence de la Vierge. Mais la liste que fait le Fils ressemble parfois trait pour trait aux qualités attribuées par Brigitte à Marie en d'autres endroits de ses écrits. Par exemple, la référence aux « yeux modestes »²³⁰ est une expression que l'on retrouve dans la longue louange de la beauté physique de la Vierge dans l'une des *Quatuor Oraciones*²³¹. Dans le même passage ainsi que dans une révélation du Livre Cinq au contenu similaire figure une mention des « oreilles propres »²³². Les « lèvres de couleur rouge » de la révélation 87²³³ trouvent un écho dans l'expression utilisée pour décrire les joues de Marie²³⁴. Le « cœur constant »²³⁵ est directement évoqué, car c'est le cœur physique (*pectus*) de la Vierge porte cette qualité à propos de son abnégation devant la douleur causée par la Passion²³⁶. Mais le cœur de la Vierge est aussi décrit comme enflammé d'amour divin²³⁷, tout comme doit l'être celui de Brigitte dans la

²²⁹ Liv. IV, Rév. 87, § 1-9.

²³⁰ Liv. IV, Rév. 82, § 1 : « *oculos pudicos* ».

²³¹ *Oraciones*, § 88 : « *oculi tui pudicissimi* ».

²³² *Oraciones*, § 91 : « *O domina mea Virgo Maria, reveantur et honorentur aures tue honestissime super omnes vires maris et omnium aquarum motum, quia contra omnem fluxum immundicie mundani auditus semper ipse aures tue viriliter militabant* » ; Liv. V, Rév. 4, § 9 : « *Aures tue mundissime* ».

²³³ Liv. IV, Rév. 87, § 2 : « *et hec labia sunt de colore rubeo* ».

²³⁴ *Oraciones*, § 90 : « *O domina mea Virgo Maria, collaudentur maxille tue beatissime super aurore pulcritudinem, que pulcerrime cum colore rubeo et candido exoritur* ».

²³⁵ Liv. IV, Rév. 82, § 1 : « *cor stabile* ».

²³⁶ *Oraciones*, § 98 : « *O domina mea Virgo Maria, benedictum sit pectus tuum preciosum super aurum purissimum, quia, quando sub cruce filii tui tota dolorosa stetisti, tunc gloriosum pectus tuum ex sonitu malleorum quasi in duro prelo acerrime stringi sensisti. Et quamvis filium tuum cordialiter diligebas, maluisti tamen illam penam amarissimam sustinere, ut scilicet ipse pro animabus redimendis moreretur, quam quod ipsis perditis mors illa ab eo euitaretur. Et sic tu in virtute constancie firmissima perstitisti, quando in omni aduersitate voluntati divine te totaliter conformasti* ».

²³⁷ *Oraciones*, § 99 : « *O domina mea, letitia cordis mei, Virgo Maria, glorificetur et veneretur cor tuum reverendissimum, quod ad Dei amorem et honorem ita ardentissimum erat super omnes creaturas celi et terre, quod flamma caritatis eius in celorum celsitudinem ad Deum Patrem conscendit* ».

révélation 87²³⁸. Les bras de Brigitte, qui doivent accueillir le Christ avant de le faire entrer dans son cœur, ont la même fonction que les bras de la Vierge dans la révélation du Livre Cinq²³⁹. On retrouve cette fonction de l’embrassement dans une autre révélation du Livre Quatre :

« En conséquence, comme la femme et non l’homme donne naissance, l’âme bonne, l’épouse de Dieu, doit donner naissance avec l’aide de Dieu, car l’âme a été créée dans le but de progresser en vertu et de devenir fructueuse grâce aux graines de la vertu, de façon qu’elle puisse être étreinte dans les bras de l’amour divin »²⁴⁰.

Birgit Klockars a souligné combien Brigitte s’écarte du schéma ordinaire de la mystique nuptiale, notamment par une absence de description du Christ en jeune homme séduisant²⁴¹. Peter Dinzelbacher a lui aussi suggéré que l’essentiel des manifestations courantes du mysticisme nuptial, comme les baisers, l’embrassement, ne sont selon lui pas présentes dans les *Révélations*²⁴². Cependant, par ces expressions liées aux bras, à l’embrassement et à l’amour divin, nous tenons à relativiser l’idée selon laquelle les *Révélations* de Brigitte se détachent des œuvres mystiques par une absence de références à l’embrassement. Et par cet inventaire des correspondances entre les vertus attendues de l’Épouse et celles attribuées à Marie, on voit bien que même si la Vierge est absente de ces révélations, son exemple est très fortement suggéré à Brigitte. Dans une révélation des *Extravagantes*, le Christ pousse l’identification encore plus loin : il donne à Brigitte un titre porté par la Vierge : « *Omnis mater* »²⁴³. Le Christ est peu de temps avant appelé « *amator meus* » par une moniale cistercienne, Ingeborg, mentionnée au début de la révélation²⁴⁴. Ces exemples montrent que la Vierge sert de guide à la sainte dans le cadre de l’union mystique même lorsqu’elle n’apparaît pas. Toutefois, il y a quelques

²³⁸ Liv. IV, Rév. 87, § 6 : « *Inter hec duo brachia libenter quiesco, et cor tuum erit cor meum, quia ego sum quasi ignis quidam diuine dileccionis, et ideo volo ibi feruenter diligi* ».

²³⁹ Liv. V, Rév. 4, § 17 : « *Brachia tua pulchra fuerunt per veram obedienciam et tolleranciam laborum. Ideo corporales manus tue tractaverunt humanitatem meam et quietus fui inter brachia tua cum deitate mea.* ».

²⁴⁰ Liv. IV, Rév. 67, § 4.

²⁴¹ Birgit Klockars, « S. Birgitta and mysticism », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the brigittine order*, Salzbourg, 1993, vol. 1, p. 302.

²⁴² Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 294.

²⁴³ *Extrav.*, Rév. 98, § 5 : « *Cui Christus respondit: « Omnis mater, que plorat eo, quod filia sua offendit Deum, et instruit eam secundum meliorem conscienciam suam, illa est vera mater vere caritatis et mater lacrimarum* ».

²⁴⁴ *Ibid.*, § 1 : « *Audiens sponsa Christi filiam suam dominam Ingeburgem, sanctimoniam in monasterio Risabergh, esse mortuam exultans dixit: « O Domine Ihesu Christe, o amator meus, benedictus sis tu, quia vocasti eam, antequam mundus irretiret eam* ».

révélations traitant de l'union mystique pour lesquelles aucune correspondance avec Marie ne peut être établie. Par exemple :

« Le Fils parle : « Je t'aime comme un bon maître aime son serviteur, comme un père aime son fils, comme un mari aime sa femme. Le maître dit à son serviteur : « Je donnerai des vêtements, de la nourriture correcte et une quantité limitée de travail ». Le père dit à son fils : « Tout ce que j'ai est à toi ». L'époux dit à sa femme : « Ton repos est mon repos, ton confort est mon confort ». (...) Moi, Dieu, suis l'époux. L'âme est vraiment mon épouse, et elle doit être confortée dans mon repos et revigorée par la nourriture de ma divinité. Pour sa part, elle doit subir tous les tourments plutôt que de m'être séparée, car elle ne peut recevoir ni confort ni honneur sans moi. Deux choses concernent le mariage : d'abord, comment les époux subviennent à leurs besoins ; ensuite, un fils pour recevoir leur héritage (...). L'âme a les moyens de subvenir à ses besoins quand elle est pleine de vertu. Elle a un fils quand elle possède la qualité de discerner entre les vertus et les vices, et quand son discernement est en accord avec celui de Dieu. Elle a aussi un serviteur, c'est-à-dire ses émotions charnelles, qui ne vit pas selon la concupiscence de la chair mais pour le bénéfice du corps et la perfection de l'âme »²⁴⁵.

Dans cette révélation, la mutualité des rapports entre les époux est exposée. Même si le propos concerne le mariage spirituel, Brigitte s'appuie sur la description de ce qu'elle et son époque considèrent être un bon mariage dans la sphère matérielle²⁴⁶. La Vierge n'intervient à aucun moment dans ce développement. Elle n'intervient pas plus dans la description des devoirs mutuels des époux :

« J'ai aussi sur toi une revendication légitime, car tu as soumis ta volonté à la mienne quand ton mari est mort. Après sa mort, tu as réfléchi et tu t'es demandé à comment tu pourrais devenir pauvre pour moi, et tu voulais tout donner pour moi. Donc j'ai un droit légitime sur toi. En échange de ton grand amour, il est normal que je t'entretienne. Par conséquent, je te prends pour mon épouse pour mon propre plaisir, celui qu'il est approprié que Dieu ait pour une âme chaste.

Il est du devoir de l'épouse d'être prête quand l'époux décide qu'il est temps de se marier, afin qu'elle soit correctement habillée et propre. Tu seras purifiée si ta pensée se tourne toujours vers tes péchés (...). L'épouse doit aussi porter le signe de l'époux sur son sein, je veux dire que tu dois te rappeler les faveurs et les bénéfices que j'ai faits pour toi (...). L'épouse doit aussi suivre la volonté de son époux. Quelle est ma volonté, si ce n'est celle que tu m'aimes par-dessus toute chose et ne veuilles rien d'autre que moi ? (...)

Mon épouse, si tu ne désires rien d'autre que moi, si tu méprises tout pour moi, aussi bien les enfants et les parents, les honneurs et la richesse, je te donnerai une récompense très précieuse. Je ne te donnerai ni de l'or ni de l'argent pour tes gages, mais moi-même, comme ton époux, moi, qui suis le roi de gloire. (...) bien que je t'aime de tout mon cœur, je n'agis pourtant pas contre la justice, pas même pour un simple détail. Comme tu as péché par tous tes membres, tu dois aussi t'amender de tous tes membres. Cependant, grâce à ta bonne volonté et à ta volonté de t'améliorer, je commue ta peine en une sentence de miséricorde et remets la punition plus lourde en un petit nombre de réparations. Pour cette raison, embrasse tes petits désagréments avec joie pour que tu puisses être lavée et ainsi atteindre plus tôt ta récompense supérieure ! Il est bon pour l'épouse de se fatiguer au labeur avec l'époux pour qu'elle puisse se reposer avec lui avec plus de confiance »²⁴⁷.

²⁴⁵ Liv. IV, Rév. 83, § 1-8.

²⁴⁶ Sur l'idée du mariage chez Brigitte, voir Nina Sjöberg, *Hustru och man, op. cit.*, p. 77-95 ; *Ibid.*, « Gender in Heaven and on Earth according to the Revelations... », *op. cit.*, p. 253.

²⁴⁷ Liv. I, Rév. 2, § 4-12.

Ces révélations ne fondent pas leur propos sur une équivalence avec un rôle de la Vierge, mais avec l'expérience matérielle du mariage telle que l'a connue et l'envisagé Brigitte. Les devoirs de l'épouse sont simples : être correctement vêtue et propre, porter le signe de l'époux sur son sein et suivre les volontés de son époux. La réciprocité des devoirs entre le mari et son épouse sont très importants pour Brigitte. Ses vues sur la vie matrimoniale sont à ce titre plutôt originales. L'absence de la Vierge dans ces deux exemples s'explique en fait par la vision que Brigitte a des différents états de vie chaste. Selon elle, la virginité est l'état le plus élevé dans la vertu, puis vient le veuvage et enfin le mariage. Ce dernier reste un état qui est digne d'être cité en exemple²⁴⁸. Brigitte a à cœur de montrer que Marie a vécu selon les trois états, mais elle refuse pourtant d'accorder le statut d'épouse à Marie : elle la décrit bien comme vierge, mais elle signale qu'elle n'est que fiancée à Joseph, et non mariée²⁴⁹. Cela lui permet de souligner sa virginité perpétuelle, et cela d'autant plus que l'état de veuve est accordé à Marie après la mort de son fils, et non de Joseph. Marie est en réalité l'épouse de Dieu. Comme la Vierge n'a pas connu, dans la typologie de Brigitte, de rôle d'épouse sexuellement active qui la place dans une relation de dépendance vis-à-vis de son mari, il est possible qu'elle ne fournisse pas l'exemple le plus adéquat pour décrire les rapports matrimoniaux mystiques que cherche à mettre en place Brigitte.

1.3.2 MECANISMES DE L'*IMITATIO MARIAE*

Brigitte élabore une mystique mariale complexe, dans lequel beaucoup d'auteurs ont noté l'importance des motifs d'imitation de la Vierge. La piété intense et précoce de la sainte suédoise envers la Mère de Dieu a été notée comme une des sources possibles de cet intérêt pour l'imitation²⁵⁰. L'*Imitatio Mariae* suit en fait deux chemins dans les *Révélation*s. La Vierge, et parfois le Christ, guide la sainte pour que celle-ci perfectionne son initiation spirituelle, par exemple en lui recommandant de manifester certaines vertus. C'est le premier chemin. Brigitte déclare également expérimenter directement ce que la Vierge a dû, selon elle, ressentir. C'est le deuxième chemin. Peu de révélations relèvent du deuxième type.

²⁴⁸ Voir Nina Sjöberg, *Hustru och man*, op. cit., p. 42-76.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 79-61.

²⁵⁰ Voir par exemple Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, op. cit., p. 78.

Brigitte imite d'abord la Vierge sur ses conseils. La Vierge enseigne à Brigitte les vertus qu'elle doit pratiquer. Par exemple, l'humilité, comme on le voit dans une révélation du deuxième livre :

« Je te l'assure : la contemplation de mon humilité est comme un bon manteau qui réchauffe ceux qui le portent ; je veux dire ceux qui ne le portent pas en théorie mais aussi en pratique. Un manteau physique ne réchauffe pas s'il n'est pas porté. De la même manière, mon humilité ne fait pas de bien à ceux qui ne font qu'y penser, à moins que chacun n'essaie de l'imiter, chacun à sa manière. C'est pourquoi, ma fille, tu dois porter le manteau de l'humilité de toutes tes forces, car les femmes mondaines portent des manteaux qui sont des choses orgueilleuses à l'extérieur, mais inutiles à l'intérieur »²⁵¹.

On voit dans cette révélation que la sainte est invitée à *contempler* l'humilité de Marie, puis à s'en *revêtir*. L'imitation de la vertu mariale d'humilité se pratique par une méditation sur la nature et les formes de cette vertu, ici grâce à la métaphore du manteau, puis d'une injonction visant à générer un comportement chez la visionnaire. Le thème du manteau de la Vierge est ordinairement attaché à la figure de la Mère de Miséricorde (*Mater misericordie*)²⁵². De telles représentations ne sont pas inconnues en Suède. Mais ici, Brigitte propose une explication alternative qui lui permet d'exposer les mécanismes de l'imitation d'une vertu mariale, l'humilité. C'est une explication originale et qui est propre à Brigitte. Dans son étude sur la Madonne d'humilité, Beth Williamson ne mentionne pas Brigitte parmi les influences de ce motif iconographique, ce qui est logique car si Brigitte ne décrit pas ici la Vierge assise sur le sol, elle se contente de rapprocher le motif du manteau de la vertu d'humilité²⁵³. Dans la révélation, la Vierge se dit elle-même « Mère de miséricorde »²⁵⁴. Elle explique ensuite que son

²⁵¹ Liv. II, Rév. 23, § 36-38.

²⁵² Sur le rapprochement du thème de la *Mater misericordie* et du manteau de la Vierge, voir Paul Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris, 1908. Pour des compléments sur ce motif, voir également Louis Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, vol. 2, Paris, 1957, p. 112-120 ; Christa Belting-Ihm, « *Sub matris tutela* ». *Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmandonna*, Heidelberg, 1976 ; Nancy J. Hubbard, *Sub Pallio*, op. cit., passim ; Susan Solway, « A Numismatic Source of the Madonna of Mercy », *The Art Bulletin*, n° 67:3, 1985, p. 359-368 ; Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, 1989, p. 261 et suiv. ; Helena Edgren, *Mercy and justice. Miracles of the Virgin Mary in Finnish Medieval Wall-Paintings*, Helsinki, 1993, p. 87-94 ; Dominique Donadieu-Rigaut, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 8, 2001, p. 107-134 ; Catherine Oakes, *Ora Pro Nobis: The Virgin Mary as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Turnhout, 2008, p. 201-230.

²⁵³ Beth Williamson, *The madonna of humility. Development, dissemination and reception, c. 1340-1400*, Woodbridge, 2009. Sur la distinction entre un thème et un motif iconographique, voir Jérôme Baschet, « Inventivité et sérialité dans les images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n° 51:1, 1996, p. 93-133, spé. p. 114.

²⁵⁴ Liv. II, Rév. 23, § 4 : « *Ego vocor ab omnibus « mater misericordie* » ».

manteau *est* son humilité²⁵⁵. Ce manteau, ou cette humilité, sert à protéger la Mère de Dieu de « l'air corrompu et tempestueux » que sont les mépris et l'opprobre des hommes²⁵⁶. L'humilité sert ainsi à se prémunir des mauvaises intentions des hommes. Elle sert aussi à se protéger du froid cuisant, c'est-à-dire, de « l'amitié charnelle »²⁵⁷. Les vaines relations humaines sont inutiles face à la chaleur que procure le manteau d'humilité. Troisièmement, ce manteau protège « de la pluie et d'autres eaux immondes qui proviennent des nuages »²⁵⁸, c'est-à-dire du corps humain, qui provient de l'impureté²⁵⁹. L'humilité est une barrière efficace contre les tentations et la pollution qui naissent du corps.

Le thème du manteau protecteur est courant, mais pas comme le décrit Brigitte²⁶⁰. Lorsque le manteau de la Vierge sert à protéger et matérialiser un *ordo* ou un autre corps constitué, il souligne l'inclusion des membres dans une « personne morale » distincte du reste de la société²⁶¹. Membrane efficace, le manteau sépare aussi les croyants de la corruption de l'extérieur²⁶². Ces thèmes apparaissent en milieu cistercien, entre 1320 et 1340, et parmi ses premières représentations, on doit noter le sceau du Définitoire de l'Ordre, c'est-à-dire des abbés prestigieux qui veillent au déroulement du Chapitre général²⁶³. Brigitte, qui réside alors dans les années 1340 au monastère cistercien d'Alvastra, a éventuellement pu être confrontée à ce thème iconographique qui l'aura inspirée. Il est également très probable qu'elle ait vu d'autres représentations de la Vierge au manteau, car elle décrit précisément ce motif dans

²⁵⁵ Liv. II, Rév. 23, § 7 : « *Hic mantellus humilitas mea est* ». Dans une autre révélation qui a été commentée plus haut, le manteau symbolise la foi : Liv. I, Rév. 7.

²⁵⁶ Liv. II, Rév. 23, § 12-13 : « *Verumptamen hec humilitas sequentibus me valet ad tria. Primo pro aere corruptivo et tempestuoso idest pro obprobrio hominum et despeccione etc.* ».

²⁵⁷ Liv. II, Rév. 23, § 18 : « *Secundo humilitas mea defendit a frigore urente, idest ab amicia carnali* ».

²⁵⁸ Liv. II, Rév. 23, § 24 : « *Tertio defendit humilitatis mee consideratio ab imbris et imundicia aque, que procedit de nubibus* ».

²⁵⁹ Liv. II, Rév. 23, § 26 : « *Hec nubes corpus hominis significat, quod de immundicia procedit* ».

²⁶⁰ Mereth Lindgren donne quelques exemples du motif de la Vierge au manteau dans les écrits de Brigitte. Voir Mereth Lindgren, « Birgitta och bilderna », dans A. Hårdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 231-252, spé. p. 243-244.

²⁶¹ Dominique Donadieu-Rigaut, « Les ordres religieux et le manteau de Marie », *op. cit.*, p. 110.

²⁶² *Ibid.*, p. 109.

²⁶³ *Ibid.* Voir aussi Susan Solway, « A Numismatic Source of the Madonna of Mercy », *op. cit.*, p. 359-368 et un résumé de l'argumentation sur la question des origines du motif dans Helena Edgren, *Mercy and justice, op. cit.*, p. 87-94.

une révélation qu'elle reçoit à Naples²⁶⁴. Comme les représentations iconographiques suédoises de la Vierge au manteau sont postérieures à la vie de Brigitte, celle-ci a dû observer ce motif lors de son séjour en Italie²⁶⁵. Dans une autre révélation, Brigitte entend la prière de saint Dominique à la Vierge, dans laquelle il demande que la Mère de Dieu protège ses fils, les Prêcheurs, dans son manteau²⁶⁶. Mais il reste que la représentation qu'a Brigitte de la Vierge au manteau est très personnelle, car si la fonction de protection contre la corruption est bien mise en valeur, Brigitte ne retient généralement pas la dimension de constitution d'un groupe social. Nous avons donc bien une représentation originale avec la vision de Brigitte, qui n'est pas une Madone d'humilité, mais qui propose une version très élaborée de la Mère de miséricorde. L'utilité de la vision du deuxième livre est très personnelle : Marie s'adresse à Brigitte, et lui recommande d'imiter son humilité en prenant refuge dans son manteau²⁶⁷. Elle ne lui demande pas de transmettre un appel à la conversion des mœurs, mais plutôt de considérer

²⁶⁴ Liv. IV, Rév. 7, § 24-27 : « *Post ista audiebatur sonitus quasi tube, quem qui audiebant tacuerunt, et statim quedam vox loquebatur dicens : « Silete et auscultate, omnes vos angeli et anima et demonia, quid mater Dei loquitur ! » Et statim ipsa virgo ante sedem iudicii apparens et habens sub mantello suo quasi occulte res aliquas magnas dixit : « O, o inimici ! Vos persequimini misericordiam et cum nulla caritate diligitis justiciam. Licet in operibus bonis hic appareat defectus, pro quibus hec anima non debet obtinere celum ; videte tamen quid ego habeo sub mantello meo ! » Cumque virgo ambas aperuisset sinus mantelli, apparuit sub una quasi quedam modica ecclesia, in qua aliqui monachi videbantur. Sub alia vero sinu apparuerunt mulieres et viri amicique Dei religiosi et alii; et omnes una voce clamabant dicentes : « Miserere, misericors Domine ! » Post ista audiebatur sonitus quasi tube, quem qui audiebant tacuerunt, et statim quedam vox loquebatur dicens : « Silete et auscultate, omnes vos angeli et anima et demonia, quid mater Dei loquitur ! » Et statim ipsa virgo ante sedem iudicii apparens et habens sub mantello suo quasi occulte res aliquas magnas dixit : « O, o inimici ! Vos persequimini misericordiam et cum nulla caritate diligitis justiciam. Licet in operibus bonis hic appareat defectus, pro quibus hec anima non debet obtinere celum ; videte tamen quid ego habeo sub mantello meo ! » Cumque virgo ambas aperuisset sinus mantelli, apparuit sub una quasi quedam modica ecclesia, in qua aliqui monachi videbantur. Sub alia vero sinu apparuerunt mulieres et viri amicique Dei religiosi et alii; et omnes una voce clamabant dicentes : « Miserere, misericors Domine ! ».*

²⁶⁵ Parmi les représentations suédoises de la Vierge au manteau figurent une sculpture du milieu du XV^e siècle qui est conservée à l'église d'Hinneryd, Småland (*Medeltidens Bildvärld*, n° 910616S4), une peinture murale de la même période à Markim, Uppland (*Medeltidens Bildvärld*, n° 940713M1, photographie n° 9424420), et une autre à Östra Vemmerlöv, en Scanie (*Medeltidens Bildvärld*, n° 900712M1, photographie n° 9011923). L'église de Risinge, en Östergötland, a conservé de nombreuses fresques, qui incluent une représentation d'une Vierge au manteau datant du début du XV^e siècle (*Medeltidens Bildvärld*, n°920710M2, photographie n° 9220617). Du premier quart du XVI^e siècle, une sculpture de la Vierge au manteau est conservée au Länsmuseum Västernorrland, à Härnösand (numéro d'inventaire : D 60 ; *Medeltidens Bildvärld*, n°900917S22) ; et une autre conservée à Stöde, Medelpad (*Medeltidens Bildvärld*, n° 900919S2). Une représentation suédoise célèbre de la Vierge au manteau est conservée à Stockholm, au Statens Historiska Museum (numéro d'inventaire : 4510) : il s'agit d'une image sur un retable provenant de l'église d'Odensala, en Uppland. Ce retable est daté de 1514. Voir Jean Delumeau, *Rassurer et protéger*, op. cit., p. 274.

²⁶⁶ Liv. III, Rév. 17, § 8, 12-13 : « *Audi me rogantem te! Quia enim scio te potentissimam, ideo presumo de te. Suscipe fratres meos, quos educavi et fovi sub stricto scapulari meo, et defende eos sub lato mantello tuo ! (...)* Cui ego per similitudinem loquendo respondi taliter : « *O, Dominice, amice dilecte, quia dilexisti me plus quam te, ego sub lato mantello meo defendam et regam filios tuos. Necnon et omnes, qui in regula tua perseuerant, saluabuntur. Mantellus vero meus latus misericordia mea est, quam nulli feliciter petenti denego* ».

²⁶⁷ Liv. II, Rév. 23, § 42 : « *Ergo, filia, fuge ad mantellum humilitatis mee et cogita te peccatricem super alios !* ».

ses propres péchés. L'humilité, et plus précisément l'humilité symbolisée par un manteau est un moyen d'amener Brigitte à la contrition. Ce n'est pas le seul exemple de révélation où un vêtement est attaché à la contrition²⁶⁸. Brigitte envisage le regret des péchés comme quelque chose qui vient s'ajouter à la personne pour la protéger, comme un vêtement²⁶⁹. On retiendra donc qu'une logique pénitentielle préside à l'imitation d'une vertu mariale par Brigitte et que cette imitation est un amendement individuel qui n'est pas destiné à outrepasser l'expérience mystique de la sainte suédoise.

Les vertus mariales dignes d'être imitées ne se limitent pas à l'humilité. Une révélation du premier livre mentionne, en plus de l'humilité, l'obéissance et la charité :

« La Mère parle : « J'avais trois vertus par lesquelles j'ai plu à mon fils. J'avais une telle humilité qu'aucune créature, ni ange ni homme, n'était plus humble que moi. Deuxièmement, j'avais une obéissance telle que je cherchais à obéir à mon fils en toute chose. Troisièmement, j'avais une charité extraordinaire.

Pour cette raison, j'ai reçu un honneur triple de la part de Dieu. D'abord, il m'a été donné plus d'honneur qu'aux anges ou les hommes, de telle façon qu'il n'y ait pas de vertus qui brillent en l'homme qui ne soit mienne. (...) Ensuite, en échange de mon obéissance, j'ai acquis une telle puissance qu'il n'y a pas de pécheur, quelle que soit son impureté, qui ne recevra le pardon s'il se tourne vers moi dans le but de s'amender et avec un cœur contrit. Troisièmement, en échange de ma charité, Dieu m'a attiré si près de lui que celui qui voit Dieu, me voit, moi, et peut voir les natures humaine et divine en moi, et moi en Dieu, comme dans un miroir.

Car qui voit Dieu, voit trois personnes en lui, et qui me voit moi, voit, donc, trois personnes. Car Dieu m'a enfermée en lui corps et âme, et il m'a emplie de toutes les vertus, de telle façon qu'il n'y ait aucune vertu en Dieu qui ne brille en moi, bien que Dieu soit le Père et le dispensateur de toutes les vertus. (...)

Mon corps et mon âme sont plus purs que le soleil et plus propre qu'un miroir. Par conséquent, comme trois personnes pourraient être vues dans un miroir si elles se tenaient devant, ainsi le Père et le Fils et le Saint Esprit peuvent être vus dans ma pureté. (...)

Alors, épouse de mon fils, fais en sorte d'imiter mon humilité et de n'aimer que mon fils ! »²⁷⁰.

²⁶⁸ Par exemple, Liv. I, Rév. 7, § 2 : « *Camisia est contritio* » ; Liv. IV, Rév. 58, § 19 : « *Prima ergo vestis anime est contritio et confessio...* ». Dans ce dernier cas, la Vierge y porte le titre de Mère de Miséricorde (§ 23). Un autre rapprochement entre la miséricorde de Marie et un vêtement est établi dans au Livre VI, Rév. 42, § 4-7.

²⁶⁹ Dans le langage théologique médiéval, *contritio* a le sens technique de regret parfait des péchés : Pierre Adnès, « Pénitence (repentir et sacrement) », *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12, Paris, 1984, col. 971. Sur la pénitence chez Brigitte, voir Ingvar Fogelqvist, *Apostasy and reform...*, op. cit., p. 86-98.

²⁷⁰ Liv. I, Rév. 42, § 1-2, 4-6, 8, 10 : « *Mater loquebatur : « Ego habui tria, quibus placui filio meo: humilitatem, ut nulla creatura, nec angelus nec homo, esset me humilior; secundo habui obedienciam, qua studui obedire filio meo in omnibus; tercio habui precipuam caritatem. Ideo tripliciter honorata sum a filio meo. Nam primo facta sum angelis et hominibus honorabilior, ita ut nulla sit virtus in Deo, que non fulgeat in me, licet ipse sit fons et omnium creator. (...) Secundo pro obediencia tantam potestatem optinui, quod nullus tam immundus peccator est, si ad me cum emendacionis proposito conuertitur et cum corde contrito, quod non habebit veniam. Tercio pro caritate sic appropinquat Deus michi, quod, qui videt Deum, videt me, et qui videt me, deitatem et humanitatem videre potest in me quasi in speculo et me in Deo. Quicumque enim videt Deum, videt in eo tres personas, et quicumque videt me, videt quasi tres personas. Nam deitas conclusit me in se cum anima et corpore et impleuit me omni virtute, ut non sit virtus in Deo, que non splendeat in me, quamuis ipse Deus est pater et dator omnium virtutum. (...) Anima et corpus meum puriora sunt sole et mundiora speculo. Unde, sicut in speculo viderentur tres persone, si astant, sic in puritate mea videri potest Pater et Filius et Spiritus sanctus. (...) Ergo, sponsa filii mei, stude sequi humilitatem meam et nichil diligas nisi filium meum ! ».*

L'injonction finale est claire : Brigitte doit imiter l'humilité qu'a manifestée Marie. En lui enjoignant aussi d'aimer le Christ, la Vierge laisse entendre que Brigitte doit aussi faire preuve de la même obéissance et de la même charité, c'est-à-dire du même amour qu'elle a donné elle-même. Mais les vertus ne sont pas les seuls traits de personnalité mariale que Brigitte doit imiter.

Brigitte doit également méditer sur les douleurs de la Vierge. Celle-ci le lui enjoint dans une révélation du Livre II :

« Et maintenant, j'observe tous ceux qui sont dans le monde pour voir s'il en est qui ont de la compassion pour moi et se remémorent mes peines, mais j'en trouve très peu qui pensent à mes douleurs et à mes tribulations. C'est pourquoi, ma fille, bien que je sois oubliée et négligée par beaucoup de gens, tu ne dois pas m'oublier ! Regarde mes épreuves et imite-les aussi loin que tu peux ! Contemple mes chagrins et mes larmes et sois désolée que les Amis de Dieu soient si peu nombreux. Sois ferme ! Et regarde, mon Fils vient »²⁷¹.

Cette injonction est reprise dans d'autres révélations qui traitent de la Passion, même si la Vierge se contente le plus souvent d'ordonner à Brigitte de méditer sur son chagrin, et pas nécessairement de l'imiter²⁷². À d'autres moments, c'est le Christ qui demande à Brigitte d'imiter sa mère :

« Préfère ma volonté à la tienne, car ma mère, ta dame, du début à la fin, n'a jamais rien voulu d'autre que ce que je voulais »²⁷³.

L'expérience mariale de Brigitte est, comme on le voit, à la fois vecteur et condition nécessaire de sa vocation mystique. Il faut pourtant garder à l'esprit que l'*imitatio Mariae* n'est pas l'unique voie d'imitation qui soit offerte à la sainte suédoise. C'est aussi et surtout l'*imitatio Christi* qui l'anime²⁷⁴. Ainsi, dans une révélation, la Vierge recommande à Brigitte de souffrir comme le Christ a souffert²⁷⁵, même si, comme l'a noté Peter Dinzelbacher, c'est l'une des rares à exprimer une invitation directe à imiter les souffrances du Christ²⁷⁶. Dans une révélation

²⁷¹ Liv. II, Rév. 24, § 5-6. Voir aussi Liv. I, Rév. 35, § 7.

²⁷² Par exemple, Liv. I, Rév. 35, § 7.

²⁷³ Liv. I, Rév. I, § 11.

²⁷⁴ Helga Koch, « Lignelses-, symbol- og billedsprog... », *op. cit.*, p. 487.

²⁷⁵ Liv. II, Rév. 26, § 1.

²⁷⁶ Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 291.

du Livre Cinq, le Christ déclare qu'il a donné lui-même l'exemple de l'humilité qu'il faut suivre²⁷⁷. Les commentateurs de l'*imitatio Mariae* de Brigitte ont aisément tendance à se focaliser sur l'imitation de Marie, en oubliant que l'imitation du Christ jouait un rôle fondamental dans l'expérience mystique. Il est possible que la volonté de certains auteurs de percevoir Brigitte avant tout comme une femme, dans une perspective féministe, puisse expliquer ces développements²⁷⁸. Toutefois, il faut rappeler, à la suite de Caroline Bynum, que la Vierge n'est pas plus au centre de l'attention des mystiques femmes que de celle des mystiques hommes²⁷⁹. Catherine M. Mooney a montré combien l'attribution d'un rôle de genre à Claire d'Assise avait été déterminante dans la description de son *Imitatio Mariae*. Elle a ainsi expliqué que les écrits de Claire étaient modelés sur les modèles conjoints de François et du Christ, et non de Marie. Ce sont les commentateurs et hagiographes postérieurs qui ont transformé l'imitation du Christ par Claire en imitation de Marie²⁸⁰. Même si le phénomène n'est pas aussi caractérisé pour Brigitte de Suède, il n'en reste pas moins qu'une certaine prudence est de mise lorsqu'on caractérise les expériences mystiques de la sainte suédoise qui réactualisent, imitent ou contemplent des événements de la vie de la Vierge. Ainsi, l'imitation de Marie par Brigitte doit être examinée conjointement à son imitation du Christ.

Le mécanisme d'imitation est fortement empreint d'un tropisme christique. Par exemple, Brigitte médite sur le Christ et sur ses souffrances. Elle en éprouve de la compassion, et c'est cela qui l'amène à imiter Marie. « La compassion de Brigitte pour les souffrances de Marie s'étend jusqu'à une imitation [de celle-ci] et la douleur de Marie devient la sienne quand elle sent qu'« une épée tranchante d'un insupportable chagrin transperça mon cœur » »²⁸¹. C'est donc bien parce que Brigitte médite sur les souffrances du Christ qu'elle se met à imiter Marie ;

²⁷⁷ Liv. V, Int. 2, § 1, 6 : « *Item apparuit religiosus qui supra in gradu suo dicens : « O Christe judex, tu voluntarie sustinuisti amarissimam penam; cur propter hoc ego non debeo honorabiliter me habere et in mundo superbire? » (...) Respondit judex : « Amice, superbia hominis ex paciencia mea diu tolleratur, ut exaltetur humilitas virtusque mea manifestetur ».*

²⁷⁸ Voir par exemple les commentaires de Kari E. Børresen sur les « intentions fortement féminocentrées » attribuées à Brigitte : « Despite her strongly womancentered intention, Birgitta's Mariocentrism remains trapped by the theomorphic maleness of Christian tradition, where God is named Father and Christ appears as Bridegroom ». Kari E. Børresen, « Birgitta's Godlanguage : Exemplary intention, inapplicable content », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 22.

²⁷⁹ Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1987, p. 26.

²⁸⁰ Catherine M. Mooney, « *Imitatio Christi or Imitatio Mariae ? Clare of Assisi and her Interpreters* », dans C. M. Mooney (dir.), *Gendered Voices : Medieval Saints and their Interpreters*, Philadelphie, 1999, p. 52-77.

²⁸¹ « Birgitta's compassion for Mary's sufferings extends into imitation, and Mary's pain becomes her pain when she personally feels that « a sharp sword of unbearable grief went through my heart » ». Morris & Denis Searby (éd.), *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 3, *op. cit.*, p. 197.

elle ne le fait pas par piété personnelle envers la Vierge. La centralité du Christ dans le processus d'imitation doit être gardée à l'esprit. Brigitte ne se met pas en scène comme une *alter Maria* ; elle reprend à son compte certains traits marquants de la figure mariale dont elle se sent proche, mais sans usurper la position prééminente de la Vierge.

Il est possible que la progression vers l'union mystique soit pensée par Brigitte de la même manière qu'Henri Suso envisageait la sienne. C'est-à-dire que l'*Imitatio Christi* constituerait la première étape du processus de progression de l'âme, depuis la Trinité jusqu'à la réunion avec Dieu le Père²⁸². Brigitte ne décrit pas le chemin de sa progression mystique, comme le fait Suso. Mais elle décrit pourtant les mêmes étapes, dès la première révélation du premier livre²⁸³ :

« Imite mon humilité : Moi, qui suis le roi de gloire et des anges, j'ai été vêtu de haillons, me suis tenu debout, nu, près du pilier, pendant que mes oreilles entendaient toutes sortes d'insultes et de dérisions. Préfère ma volonté à la tienne, car ma mère, ta dame, du début à la fin n'a jamais rien voulu d'autre que ce que je voulais. Si tu fais cela, alors ton cœur sera mon cœur, et il sera enflammé par l'amour de la même manière que chaque chose desséchée est aisément enflammée par le feu. Ton âme sera emplie de moi et je serais avec toi et toutes les choses temporelles te deviendront amères et les désirs charnels comme du poison »²⁸⁴.

La personne à imiter, c'est le Christ et non la Vierge. L'imitation du Christ peut cependant être facilitée par la compréhension des vertus que la Vierge a déployées dans la perfection de son humanité. Marie, humaine mais parfaite, permet de faire le lien entre la divinité inconnaissable du Christ et son humanité, à la portée de la prophétesse. On retrouve l'idée fondamentale selon laquelle la Vierge est un intermédiaire privilégié avec le divin. Cette conception n'est pas propre à Brigitte, on la retrouve par exemple chez Julian de Norwich († vers 1416) chez qui voir Marie suscite la vision²⁸⁵. Si, donc, Brigitte se soumet totalement au Christ comme a su le faire la Vierge, elle sera alors en état d'imiter l'humilité christique. Là est la première étape sur le

²⁸² Jeffrey F. Hamburger, « The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: the Case of Heinrich Suso and the Dominicans », *The Art Bulletin*, n° 71:1, 1989, p. 20-46, spé. p. 25.

²⁸³ Birgit Klockars, « S. Birgitta and mysticism », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the brigittine order*, Salzbourg, 1993, vol. 1, p. 296-305, spé. p. 300 et 302.

²⁸⁴ Liv. I, Rév. 1, § 10-11 : « *Imitare humilitatem meam, quia ego, rex glorie et angelorum, pannis vilibus indutus fui, ad columpnam nudus stabam, omnia obprobria et derisiones audiui auribus meis. Prepone etiam voluntatem meam voluntati tue, quia mater mea, domina tua, a principio usque ad finem numquam aliud voluit nisi quod ego. Si hoc feceris, tunc cor tuum erit cum corde meo et inflammabitur dilectione mea, quemadmodum aridum aliquid facile inflammatur ab igne. Anima tua implebitur de me, et ego ero in te, ita ut omnia temporalia fient tibi amara, omnis voluptas carnis quasi venenum* ».

²⁸⁵ Voir Marie Louise Ramnefalk, « Mariabilder hos Richard Rolle, Julian av Norwich, Margery Kempe och Birgitta », dans S.-E. Brodd et A.Härdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år.*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p. 303-309.

chemin mystique. La révélation poursuit : « Si tu fais cela, alors ton cœur sera mon cœur ». L'étape suivante sur le chemin mystique est l'union avec la divinité, qui se produit ici par une désindividualisation de Brigitte qui voit son cœur se mêler à celui du Christ. La conséquence de cette union théopathique est la primauté, dans l'âme de la visionnaire, du spirituel sur les choses temporelles qui lui deviennent « amères ».

En cela, Brigitte ne diffère pas d'autres mystiques. Ce qui en revanche fait de Brigitte une visionnaire originale est qu'elle se sert de la Vierge comme d'un instrument pour parvenir à imiter le Christ. Dans quelques cas, Brigitte imite directement la Vierge, mais on doit garder à l'esprit que ces expériences ne visent qu'à rapprocher la sainte du Christ plus qu'à parfaire une imitation de Marie *in extenso*.

Le deuxième chemin que suit Brigitte pour imiter Marie est plus direct encore que l'imitation sur les conseils de la Mère de Dieu. Brigitte expérimente des épisodes de la vie de la Vierge, ou prend sa place en d'autres occasions. La révélation la plus célèbre dans laquelle Brigitte pousse l'*Imitatio Mariae* très loin est celle qui eut lieu à Alvastra dans les années 1340, la veille de Noël :

« Pendant la nuit de Noël, un sentiment d'exultation vint à l'épouse du Christ dans son cœur, tellement grand et merveilleux qu'elle put à peine contenir sa joie. À cet instant précis, elle sentit un mouvement sensible et merveilleux dans son cœur semblable à celui d'un enfant qui tourne et se retourne. Comme ce mouvement durait, elle l'exposa à son père spirituel et à certains de ses amis spirituels, au cas où cela aurait été une illusion. Par le toucher et la vue, ils admirent la vérité.

Pendant la messe, le même jour, la Mère de Dieu apparut à l'épouse et dit : « Ma Fille, tu t'émerveilles du mouvement que tu sens dans ton cœur. Sois assurée que ce n'est pas une illusion mais que cela présente des similitudes avec mon propre ravissement et avec la miséricorde qui m'a été donnée.

Tout comme tu ne sais pas comment ce sentiment d'exultation est venu soudainement dans ton cœur, la venue de mon Fils en moi fut merveilleuse et rapide. Aussitôt que je donnais mon consentement à l'ange qui m'annonça la conception du Fils de Dieu, je sentis immédiatement quelque chose de merveilleux et de vivant en moi. Lorsqu'il naquit de moi, il sortit de mon sein virginal et intact avec une sensation indescriptible d'exultation et une merveilleuse rapidité.

Par conséquent, ma fille, ne crains pas l'illusion mais réjouis-toi que ce mouvement, que tu sens, est un signe de la venue de mon Fils dans ton cœur. Comme mon Fils t'a désignée comme sa nouvelle épouse, je t'appelle maintenant ma belle-fille. Quand un père et une mère vieillissent et s'agitent moins, ils donnent à leur belle-fille du travail à faire et lui disent ce qui doit être fait dans la maison. De la même manière, maintenant que Dieu et moi sommes devenus des vieillards dans le cœur des hommes et que leur charité est froide envers nous, nous voulons indiquer notre volonté à nos amis et au monde à travers toi. Ce mouvement dans ton cœur continuera en toi et grandira selon les capacités de ton cœur »²⁸⁶.

²⁸⁶ Liv. VI, Rév. 88, *passim*.

Souvent commentée²⁸⁷, cette révélation en deux parties fait de Brigitte l'égale de la Vierge lorsqu'elle sent « dans son cœur un mouvement sensible et merveilleux »²⁸⁸. Cela lui permet, comme l'a montré Claire L. Sahlin, de renforcer sa vocation de mystique par l'expérience de la grossesse spirituelle, mais aussi de se présenter comme un canal privilégié pour le Verbe de Dieu. L'expérience de Brigitte n'est pas unique, en ce sens que l'identification corporelle au rôle maternel de Marie est un thème qui circule fréquemment dans les écrits dévotionnels depuis le XIII^e siècle²⁸⁹. L'idée d'une conception du Christ dans le cœur ou dans l'âme d'un individu est plus ancienne encore, puisque Hugo Rahner la fait remonter à Origène²⁹⁰. En Suède, l'office pour sainte Hélène de Skövde produit par l'évêque de Skara Brynolf Algotsson (1278-1317) mentionne une variation sur le thème de l'identification au rôle maternel de Marie : d'après une homélie de Grégoire le Grand, l'office déclare que l'on devient la mère du Christ en prêchant à son propos et en engendrant l'amour de lui dans le cœur et l'esprit des autres croyants²⁹¹. La participation du chrétien aux événements qui jalonnent l'histoire du salut, et tout particulièrement à ceux de la vie du Christ et de sa mère, devient un mode de relation privilégié avec le divin ; et les descriptions de plus en plus détaillées des événements comme la Nativité du Seigneur ou la Passion permettent une intimité plus forte avec le Christ incarné²⁹².

Brigitte n'est pas la seule femme à exprimer une dévotion maternelle envers le Christ enfant très matérielle : Claire Sahlin, dont nous reprenons ici les explications, donne comme exemples Agnes Blannbekin († 1315), Christina Ebner († 1356), Gertrude de Delft († 1358), ou Adelheid Langmann († 1375)²⁹³. Cependant, nous n'avons pas d'indications de contact entre ces mystiques et Brigitte. Il est toutefois possible que Brigitte se soit inspirée de l'expérience de Marie d'Oignies († 1213), chez qui le Christ apparaît au rythme des célébrations liturgiques, qu'elle a pu connaître grâce aux enseignements de son confesseur d'alors, Mathias de Linköping. Celui-ci propose dans ses *Copia Exemplorum*, une compilation de 483 *exempla*

²⁸⁷ Voir par exemple Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 82-84; Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 3, *op. cit.*, p. 11.

²⁸⁸ Liv. VI, Rév. 88, § 1 : « ...sensit in corde motu sensibilem admirabilem... ».

²⁸⁹ Voir Giles Constable, « The Imitation of Christ », dans G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995, p. 206 ; Claire Sahlin résume les exemples les plus saillants de ce type d'expérience : Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, *op. cit.*, p. 85-87.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 85.

²⁹¹ L'office est édité par Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester i Skara stift*, Skara, 2011, p. 27-54 et commenté p. 161-173. Voir aussi Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, *op. cit.*, p. 86 pour le commentaire sur l'emprunt à Grégoire le Grand.

²⁹² Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, *op. cit.*, p. 86.

²⁹³ *Ibid.*, p. 88.

destinée à la formation des prêtres de paroisse et écrite vers 1346, une version résumée de la Vie de Marie d'Oignies composée à l'origine par Jacques de Vitry²⁹⁴. Les similitudes entre l'expérience de Brigitte et celles de Marie d'Oignies sont frappantes, et quand bien même elles ne seraient pas déterminantes pour établir une filiation entre les deux mystiques, il faut noter que le contexte liturgique a pu constituer un terrain propice à une telle expérience²⁹⁵. L'environnement, poursuit Claire Sahlin, a aussi pu jouer un rôle : Brigitte est alors hôte du monastère cistercien d'Alvastra, et est en contact direct avec le frère lai Gerekin (*Gerekinus*), réputé pour sa dévotion fervente envers Marie. Enfin, une dernière influence possible qui a pu encourager Brigitte à faire l'expérience d'une grossesse mystique est le *Speculum virginum* (vers 1150), un traité d'encouragement à la vie religieuse qui se présente sous la forme d'un dialogue entre Peregrinus et son élève, la moniale Theodora²⁹⁶. Ce texte encourage les vierges à donner spirituellement naissance au Christ par imitation de Marie. Le confesseur de Brigitte, le prieur Petrus d'Alvastra, est réputé lui avoir lu ce texte à plusieurs reprises, ce qui provoque une transe mystique chez la prophétesse²⁹⁷. Brigitte elle-même identifie explicitement le *Speculum virginum* comme source d'une révélation²⁹⁸.

La révélation qui nous intéresse ici explique que Brigitte participe intensément à la joie extraordinaire de Marie au moment de la Nativité du Seigneur²⁹⁹. On doit noter ici que l'une des expériences d'*Imitatio Mariae* la plus intense que Brigitte puisse connaître repose sur un état émotionnel de la Vierge. C'est loin d'être anodin, car comme on le verra plus loin, les

²⁹⁴ Magister Mathias Lincopensis, *Copia exemplorum*, L. Wählin & M. Andersson-Schmitt (éd.), Uppsala, 1990, n° 35, § 3-4, p. 21 : « *Iacobus de Vitriaco vidit devotas mulieres, que per integrum diem extra se rapte nullo clamore vel motu excitari potuerunt, nec erat eis sensus ad aliqua exteriora, et licet pungerentur, tamen nullam senserunt lesionem. Aliam vidi vii vicibus undo die rapti et in illo statu, quo rapta est, manebat immobilis, donec a raptu reverteretur. Quedam Maria nomine in lecto suo quandoque per 3 dies cum sponso celesti quiescebat et vix uno momento quievissent videbatur ; aliquando ut puerum amplectebatur et cum eo ludebat, unde et iuxta diversitatem fectorum in diversis se figuris ei ostendebat, ut natali se ei quasi puer ostendebat et similiter in aliis ».*

²⁹⁵ Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 88.

²⁹⁶ Jutta Seyfarth (éd.), *Speculum virginum*, op. cit., voir note 22. Voir aussi Anders Piltz, « *Nostram naturam sublimaverat*. Den liturgiska och teologiska bakgrunden till den birgittinska mariaofficiet », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år.*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p.265-266 ; Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 89, note 49.

²⁹⁷ Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizacionis Beate Birgitte*, op. cit., p. 491 : « *Item dixit idem testis, quod, cum ipse quadam die legeret in dicto monasterio coram dicta domina Brigida in libro, qui vocatur Speculum virginum in quo Peregrinus monachus disputat de omnibus virtutibus cum Theodora virgine, tunc domina Brigida ipso teste loquente hoc vidente, ut asseruit, rapta fuit in spiritu, reversa autem ad se dixit : « Audivi nunc in spiritu vocem dicentem michi, quod virginitas meretur coronam, viduitas appropinquat Deo, coniugum non excluditur a celo, sed obediencia omnes introducit ad gloriam ».*

²⁹⁸ *Extrav.*, Rév. 96. Voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 89, note 50.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 89.

émotions de la Vierge sont décrites en termes très particuliers dans les *Révélations*, qui interpellent en écho la vocation mystique de Brigitte.

Claire Sahlin propose ensuite d'interpréter la signification de la grossesse mystique de Brigitte. Selon cette auteure,

« Brigitte a très certainement expérimenté ce mouvement dans son cœur comme un moment d'union mystique entre son âme et le Christ. Comme beaucoup de chrétiens de la fin du Moyen Âge, elle cherchait à parvenir à une union intime avec Dieu en entrant dans un événement historiquement signifiant de l'histoire chrétienne. Elle ne se rappelle pas seulement la conception de Jésus dans le ventre de Marie, mais la réactualise grâce à son identification corporelle avec Marie. Brigitte a dû méditer cette scène tellement intensément qu'elle en est devenue l'un des participants »³⁰⁰.

C'est une possibilité, mais la réalité de l'expérience mystique de Brigitte est inconnaissable et il me semble qu'ici, c'est plutôt l'historienne qui décide arbitrairement que la sainte suédoise correspond à un *type* prédéfini de « chrétien de la fin du Moyen Âge » : la sainte mystique. Un type prédétermine les attentes des historiens, qui cherchent alors à faire correspondre l'objet étudié au type. Au plan méthodologique, fonder une analyse de comportement sur un tel type prédéfini est fragile : cela ne laisse la place que pour l'illustration d'un « comportement coutumier caractéristique », j'emprunte l'expression à Jean Bazin, qui est arbitrairement attribué³⁰¹. Cela mène à une essentialisation factice de l'objet et ne conduit qu'à un biais de raisonnement, par exemple à un biais de confirmation d'hypothèse³⁰². En somme, pour reprendre les mots de Claire Sahlin elle-même, « de tels jugements conjecturels, (...) ne sont pas historiquement fondés et nous empêchent d'identifier la signification du mouvement ressenti pour Brigitte »³⁰³.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 90 : « Most certainly, Birgitta experienced the movement in her heart as a moment of mystical union between her soul and Christ. Like many christians from the Later Middle Ages, she sought to achieve intimate union with God by entering into a signifiical historical event from Christian history. She did not simply recall the conception of Jesus in Mary's womb but reactualized it through her corporeal identification with Mary. Birgitta must have meditated so intensely on this scene that she became a participant in it ».

³⁰¹ Jean Bazin, « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? », dans Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, 2008, p. 35-50.

³⁰² Sur ce type de biais logique, voir par exemple Peter C. Wason & Philip N. Johnson-Laird, *The Psychology of reasoning : Structure and content*, Cambridge, Mass., 1972 ; Clifford R. Mynatt, Michael E. Doherty & Ryan D. Tweney, « Confirmation bias in a simulated research environment : An experimental study of scientific inference », *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, n° 29:1, 1977, p. 85-95.

³⁰³ *Ibid.*, p. 84 : « Conjectural judgments such as these, however, are not supported on historical grounds and hinder us from identifying the meaning of the movement to Birgitta ».

Claire Sahlin, qui s'appuie sur Rosemary Hale, ne prend parfois en compte que les points communs entre Brigitte et d'autres saintes mystiques. D'autres savants, comme Peter Dinzelbacher et, à sa suite, Bridget Morris ont insisté aussi sur les différences³⁰⁴. Parmi les plus saillantes, on peut noter que le processus de révélation chez Brigitte est essentiellement *verbal*³⁰⁵. Peu de révélations mettent en scène le corps de Brigitte ou des objets. Ensuite, Brigitte entretient un rapport différent avec ses confesseurs³⁰⁶. Elle en a eu plusieurs, ce qui n'est généralement pas le cas des autres saintes mystiques. La forme de l'ascèse de Brigitte est particulièrement organisée autour des interactions sociales : à de nombreuses reprises, elle insiste sur sa pauvreté, son détachement à l'égard de ses liens familiaux³⁰⁷. Elle n'offre pas de scènes de discipline extrême ou d'autres pratiques ascétiques physiquement éprouvantes *dirigées contre elle-même*³⁰⁸. Au contraire, c'est la modération qui lui est recommandée, ainsi pour le jeûne³⁰⁹. Le public auquel s'adressent les *Révélation*s de Brigitte est, lui aussi, très particulier. Il ne s'agit pas d'un cercle fermé comme les mystiques rhénans qui s'adressent à leurs frères ou sœurs en religion, mais de toutes les élites : aristocrates, rois, évêques, papes. Cet aspect a été déterminant pour la diffusion de ses écrits³¹⁰. Enfin, le contenu même des révélations de Brigitte présente une idée de l'expérience mystique qui ne la fait pas correspondre tout à fait à la catégorie « sainte mystique du Moyen Âge ». On le voit par exemple à travers son idée de l'amour mystique³¹¹.

Ces remarques visent à souligner certaines limites épistémologiques importantes dans l'examen de l'*Imitatio Mariae* chez Brigitte de Suède. Si on prend le parti de considérer malgré

³⁰⁴ Notamment dans Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 267-372 ; Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 8.

³⁰⁵ Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 287.

³⁰⁶ À propos des confesseurs, voir le résumé de leur rôle dans Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *op. cit.*, p. 12-14.

³⁰⁷ Sur la pauvreté de Brigitte, voir par exemple Liv. I, Rév. 20, § 7, ou *Extrav.*, Rév. 52, § 5. Sur la nécessité de se séparer de ses enfants, voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 93-94.

³⁰⁸ Bien que, comme le dit Peter Dinzelbacher, on puisse considérer Brigitte comme une représentante du *Dolorismus* (Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 289), les scènes de mutilation et de souffrance qu'elle décrit sont des descriptions de la Passion, pas des tourments qu'elle s'inflige à elle-même.

³⁰⁹ *Extrav.*, Rév. 58.

³¹⁰ Sur la diffusion des écrits de Brigitte, voir Roger Ellis, « *Flores ad fabricandam coronam*. An Investigation into the Uses of the *Revelations* of St. Bridget of Sweden in Fifteenth Century England », *Medium Aevum*, n° 51, 1982, p. 136-186 ; André Vauchez, « La diffusion des « Révélations » de sainte Brigitte dans l'espace français à la fin du Moyen Âge », dans *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Saint Bridget Prophetess of New Ages*, Rome, 1991, p. 151-163 ; Bridget Morris & Veronica O'Mara, « Introduction », dans B. Morris & V. O'Mara (dir.), *The translation of the works of st Birgitta of Sweden into the medieval european vernacular*, Turnhout, 2000, p. 1-25.

³¹¹ Sur l'idée d'amour mystique de Marie, voir Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 295.

tout la grossesse mystique comme une catégorie opératoire permettant de décrire la société médiévale, il faut s'assurer que cette catégorie n'est pas décontextualisée ni fragilisée par d'autres biais de raisonnement. Bien que traitant d'une époque et d'un contexte différent, la remarque de Giovanni Levi selon laquelle les « identités sociales sont des réalités plastiques, qui se déforment face aux problèmes auxquels les acteurs sont confrontés » rappelle la difficulté du raisonnement fondé sur des catégories sociales prédéfinies³¹².

À la suite de Rosemary Hale qui décrit un « mysticisme de la mère », on observerait facilement que Brigitte correspond à cette catégorie de sainte mystique³¹³. Comme d'autres mystiques, elle cherche bien, à travers la conception et la mise au monde du Christ, à permettre l'union de son âme à Dieu. Ce serait l'imitation de Marie qui favoriserait ce type de comportement. Cependant, certaines attitudes constitutives de l'identité sociale des femmes pratiquant un « mysticisme de la mère » n'apparaissent pas chez Brigitte. Ainsi, la grossesse mystique chez Brigitte de Suède n'est pas le seul moyen de parvenir à une union avec Dieu, et elle n'en est pas non plus le moyen privilégié. Contrairement à d'autres saintes visionnaires, chez qui l'expérience mystique est courante et s'inscrit dans une tradition régionale, la grossesse mystique chez Brigitte n'occupe qu'une seule révélation sur un corpus de plus de sept cents. La nonne dominicaine Christina Ebner (1277-1356), religieuse au couvent d'Engelthal près de Nuremberg, connaît une expérience de grossesse mystique³¹⁴. Mais à la différence de Brigitte, Christina est inscrite dans un réseau de relations qu'entretient le prêtre Henri de Nördlingen († ap. 1352) autour de plusieurs mystiques comme Jean Tauler († 1361), Henri Suso († 1366), Margareta Ebner († 1351). Une autre nonne du couvent d'Engelthal, Adelheid Langmann († 1375) a, quelques années après Christina, des visions de Jésus enfant³¹⁵. Dans ce milieu, une part importante de la spiritualité tourne autour du « mysticisme de la mère » et la fréquence de ces expériences spirituelles est importante³¹⁶ ; la probabilité est donc plus grande d'y voir figurer des expériences de grossesses mystiques.

³¹² Giovanni Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle*, Paris, 1989 (1985), p. XXVII.

³¹³ Rosemary Hale, « Imitatio Mariae: Motherhood motifs in devotional memoirs », *Mystics quarterly*, n° 16:4, 1990, p. 193-203.

³¹⁴ Sur la grossesse mystique de Christina Ebner, voir Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, *op. cit.*, p. 257 ; Rosemary Hale, « Imitatio Mariae... », *op. cit.*, p. 194.

³¹⁵ Rosemary Hale, « Imitatio Mariae... », *op. cit.*, p. 195.

³¹⁶ Christina Ebner s'étonne même qu'une de ses consœurs n'ait pas de visions. Voir Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, *op. cit.*, p. 83.

Brigitte, par contre, ne s'inscrit pas dans un réseau mystique, même après son arrivée en Italie. Il n'y a pas dans le corpus de révélations qui décrivent comment elle continue à avoir ce genre d'expérience par la suite, ni même comment évolue sa grossesse mystique³¹⁷. Bien que son contenu soit fort important dans le processus de révélation et dans la transformation personnelle de Brigitte vers son nouveau rôle de prophétesse, cette révélation ne peut pas être considérée comme le cœur de l'expérience mystique de la sainte suédoise. Le vocabulaire que Brigitte emploie dans la révélation de Noël décrit bien une « exultation » consécutive à l'événement³¹⁸. Mais bien que grande source de joie, l'annonce de la grossesse mystique n'est que seconde derrière la joie immense que procure à Brigitte la simple *contemplation* de la Vierge et de l'Incarnation, par exemple :

« Alors que Dame Brigitte, l'épouse du Christ, était à Rome et se dévouait à la prière, elle commença à considérer la naissance virginale et la bonté supérieure de Dieu qui voulut se choisir une mère si pure. Son cœur devint alors tellement enflammé d'amour pour la Vierge qu'elle dit en elle-même : « Ma Dame, Reine des Cieux, mon cœur est si plein de joie grâce au choix que le Très Haut fit avant toute autre chose de faire de vous sa mère et de daigner vous conférer une telle dignité, que je voudrais plutôt souffrir un tourment éternel en enfer plutôt que vous ne perdiez même le plus petit fragment de votre gloire insurpassée et votre dignité céleste ». Elle était tellement enivrée par le doux amour que c'était comme si elle se tenait au dessus d'elle-même, privée de ses sens et suspendue dans une extase de contemplation mentale. La Vierge lui apparut alors et dit : « Écoute attentivement, ma fille ! Je suis la Reine du Ciel, et comme tu me chéris avec un amour tellement immense, je t'annonce que tu iras en pèlerinage à la ville sainte de Jérusalem, quand cela plaira à mon Fils. De là tu voyageras à Bethléem où, à cet endroit précis, je te montrerai vraiment comment j'ai donné naissance à mon Fils, Jésus Christ, car cela lui a plu »³¹⁹.

L'extase causée par la contemplation de l'incarnation est décrite par Brigitte en termes beaucoup plus appuyés que l'expérience même de la grossesse mystique. De plus, bien souvent, Brigitte ne connaît que peu de moments d'union mystique contrairement aux mystiques rhénanes³²⁰. De là, bien qu'on doive reconnaître que cette grossesse mystique est une situation d'*imitatio Mariae* et un tournant important dans la vie de la sainte, il faut relativiser l'importance du phénomène.

Brigitte imite Marie encore d'une autre façon : elle prend à son compte un certain nombre de prérogatives de la Mère de Dieu. L'imitation n'est ainsi pas circonscrite à des phénomènes corporels, elle peut concerner aussi le rôle spirituel de Marie. Dans le Quatrième

³¹⁷ Des références discrètes à son nouvel état sont faites cependant. Par exemple, Liv. II, Rév. 18, § 1.

³¹⁸ Pour une analyse de « l'exultation » chez Brigitte, voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, *op. cit.*, p. 94-95.

³¹⁹ Liv. VII, Rév. I.

³²⁰ Peter Dinzelsbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 298-299.

livre des *Révélation*s, la Vierge apparaît à la sainte qui lui demande conseil à propos d'un ermite venu l'interroger. Marie lui répond :

« Parle à ce prêtre et ermite qui est mon ami, celui qui, à l'encontre de ses désirs et de la paix de son âme, mû par la foi et la dévotion pour son prochain, laissant derrière lui sa paisible contemplation et sa cellule solitaire, de temps en temps quitte son ermitage pour être auprès des fidèles et leur donne des conseils spirituels, lui dont l'exemple et les conseils précieux ont abouti à la conversion d'âmes nombreuses et à l'avancement de la vertu de celles déjà converties. Il a demandé ton conseil avec humilité ; humble à cause des doutes causés par la ruse et les astuces frauduleuses du diable. Il t'a demandé de prier pour lui à propos de la question de savoir si Dieu serait plus satisfait de lui s'il appréciait la douceur de sa contemplation en solitaire, ou si son travail charitable envers ses voisins serait plus acceptable. Dis-lui donc de ma part, qu'il est plus plaisant à Dieu, comme il l'a dit, qu'il [l'ermite] descende parfois de son ermitage et amène de tels travaux de charité parmi ses voisins (...) »³²¹.

On retrouve la même situation dans le septième livre, à propos d'un franciscain :

« Dis à ce frère, mon ami qui a fait parvenir sa demande par ton intermédiaire, que c'est la vraie foi et qu'il est parfaitement exact que si quelqu'un doit, à l'instigation du diable, commettre toutes sortes de péchés contre Dieu, mais plus tard se repent avec une vraie contrition et intention de s'amender, et implore humblement et véritablement la miséricorde de Dieu avec un amour ardent, il n'y a pas de doute que Dieu, bénin et miséricordieux, sera aussitôt prêt à l'accueillir... »³²².

La même révélation insiste à nouveau sur le rôle d'intermédiaire de Brigitte :

« Dis donc à ce frère de ma part que, grâce à sa propre bonne volonté et mon intercession, selon la bonté de Dieu, il a maintenant été pardonné pour tous les péchés qu'il a commis pendant tous les jours de sa vie »³²³.

Dans la première, on observe une véritable mise en abyme de la prière de demande : l'ermite demande à Brigitte de s'adresser à Dieu. Mais c'est Marie qui répond, car elle a soin de préciser au début de la révélation que l'ermite est « son ami »³²⁴. Toutefois, elle ne répond pas directement à l'ermite, elle lui répond à travers de Brigitte qui s'en fait ainsi l'intermédiaire. Cette position médiane de la sainte, qui transmet le message d'un agent surnaturel hiérarchiquement supérieur à elle, trouve un écho dans la position de médiatrice qu'endosse la Vierge³²⁵. Dans d'autres révélation

³²¹ Liv. IV, Rév. 128, § 1-5.

³²² Liv. VII, Rév. 7, § 2-3.

³²³ *Ibid.*, § 5. D'autres recommandations sur le même modèle sont faites tout au long de cette révélation.

³²⁴ Liv. IV, Rév. 128, § 1 : « *Dic illi seni presbitero eremite, amico meo...* ».

³²⁵ Voir plus haut, la sous-partie 1.2.3.2.

qui joue alors le rôle d'intermédiaire³²⁶. Kari E. Børresen a ainsi pu considérer que « la mariologie de Brigitte est christotypique, en ce sens que Marie partage la fonction christique de médiateur entre Dieu et l'humanité »³²⁷. Or, si Marie prend le rôle du Christ, qui donc prend le rôle de Marie, sinon Brigitte ? À travers ces exemples, les paroles de Brigitte acquièrent symboliquement le poids de celles de la Vierge, ainsi que la charge du conseil spirituel. L'*Imitatio Mariae* est donc rendue disponible par la position particulière de Brigitte dans l'ordre temporel – elle est chargée par la Vierge de guider les âmes, au même titre qu'un prêtre³²⁸ – comme dans l'ordre spirituel et l'histoire du salut – elle est alors l'égal d'un prophète.

Il arrive également que l'imitation de Marie se fasse indirectement ou qu'elle ne soit que suggérée. On le voit ainsi dans la préparation de Brigitte à la réception du message mystique. Ce changement d'état, entre la condition ordinaire des humains et celle de prophétesse qui incarne le Verbe de Dieu, fait souvent l'objet de commentaires. Ainsi :

« Marie parle : « Je suis la Reine du Ciel et la mère des affligés. Je veux te montrer comment était mon fils en son humanité, comment il était en mourant sur la croix, et ce sera pour toi le signe de venir en ces lieux que j'ai autrefois fréquentés et où tu verras mon fils de tes yeux spirituels »³²⁹.

Ici, la Vierge dit explicitement que Brigitte doit marcher dans ses pas, qu'elle doit aller dans les lieux qu'elle (la Vierge) « a autrefois fréquentés » afin que la sainte suédoise voit le fils de ses « yeux spirituels »³³⁰. Le rôle que joue la Vierge pour préparer Brigitte à l'expérience mystique, déjà fortement suggéré dans le mysticisme de l'épouse, prend une autre tournure lorsqu'il s'agit de suivre l'exemple de Marie. Lorsque la Vierge parle de son enfance et de la manière dont elle s'est appêtée à recevoir le Christ, elle décrit un état qui doit, idéalement et spirituellement, être celui de Brigitte :

³²⁶ Par exemple, Livre IV, Rév. 21. Brigitte adresse une prière à Dieu (§ 1-4) et c'est Marie qui lui répond (§ 5-6).

³²⁷ « Birgitta's mariology is Christotypique, in the sense that Mary shares Christ's function as mediator between God and humanity ». Kari E. Børresen, « Birgitta's Godlanguage : Exemplary intention, inapplicable content », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 39.

³²⁸ Sur la Vierge comparée à un prêtre, voir René Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris, 1952.

³²⁹ *Extrav.*, Rév. 66 : « *Maria loquitur* : « *Ego sum regina celi et mater miserorum, ego tibi ostendere volo, qualis filius meus erat in humanitate sua et qualis, quando paciebatur in cruce, et hoc erit tibi signum, quia venies ad loca, in quibus ego corporaliter conversabar, et ibi videbis spiritualibus oculis tuis filium meum* ».

³³⁰ Une autre révélation mentionne les « yeux spirituels » : Liv. I, Rév. 7.

« Autant que je le pouvais, je me retirais de la conversation et de la compagnie de mes parents et amis, et donnais aux nécessiteux tout ce que je possédais en propre. Je ne gardais rien pour moi-même à part quelques maigres vêtements et nourriture. Rien ne me satisfaisait à part Dieu. J'ai toujours espéré dans mon cœur que je vivrais jusqu'au moment de sa naissance et peut-être mériter de devenir l'indigne servante de la Mère de Dieu. Je fis aussi dans mon cœur le vœu de préserver ma virginité, si cela lui était acceptable, et de ne rien posséder dans le monde »³³¹.

La Vierge déclare vouloir être « l'indigne servante de la Mère de Dieu », ce qui peut facilement être compris comme une suggestion, un appel à Brigitte. La mention du « vœu de virginité », surtout à condition que cela soit acceptable à Dieu, est un parallèle saisissant avec la situation de Brigitte qui, malgré son mariage précoce et ses huit enfants, convainc son mari de vivre chastement³³². Marie se sépare de la compagnie de ses parents, comme Brigitte est appelée, à plusieurs reprises, à se séparer de ses enfants³³³.

L'appel à l'imitation n'est donc pas toujours direct. On le voit également dans une autre révélation phare de Brigitte : celle sur la naissance du Christ, qu'elle a eue lors de son pèlerinage en Terre sainte. En août 1372, Brigitte est à Bethléem. La Vierge lui montre très précisément où a eu lieu la nativité, comme elle lui a promis³³⁴. Brigitte raconte :

³³¹ Liv. I, Rév. 10, § 3 : « *Ego elongavi me, quantum potui, a colloquiis et presencia parentum et amicorum et omnia, que habere potui, dedi indigentibus. Nichil nisi victum tenuem et vestitum reservavi. Nulla michi nisi Deus placuerunt. Ego semper in corde meo optavi, ut viverem ad tempus natiuitatis eius, si forte fieri mererer ancilla indigna matris Dei. Vovi eciam in corde meo, si esset ei acceptabile, observare virginitatem, nichil unquam possidere in mundo* ».

³³² Voir Jeannette Nieuwland, « Birgitta's view of Marriage : Theory versus Practice », dans T. Nyberg (dir.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 84. Brigitte pratique la continence avec son mari, Ulf, après qu'il fut tombé malade lors d'un pèlerinage. Voir Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizacionis Beate Birgitte*, op. cit., p. 80 ; Marguerite Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden*, op. cit., p. 77. La période d'abstinence d'un an qu'ils observent lorsqu'ils sont jeunes époux tient sans doute plus à l'âge très précoce (13 ans) de Brigitte qu'à une réelle volonté de vivre chastement, quoi qu'en dise la *Vita*.

³³³ Par exemple, *Extrav.*, Rév. 63.

³³⁴ Sur cette promesse, voir Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 3, op. cit., p. 250 note 1.

« Lorsque j'étais dans la mangeoire du seigneur à Bethléem, je vis un très belle vierge qui était enceinte et vêtue d'un manteau blanc et d'une tunique subtile à travers laquelle je pouvais clairement voir son corps virginal. Son ventre était très lourd et enflé, car elle était maintenant prête à donner naissance. Il y avait un vénérable vieillard avec elle, et ils avaient amené aussi un bœuf et un âne. Quand ils entrèrent dans la grotte, le vieil homme attacha le bœuf et l'âne à la mangeoire et sortit. Il rapporta une chandelle pour elle et la fixa au mur. Puis il sortit encore pour ne pas être présent lors de la naissance.

La Vierge retira ses chaussures et le manteau blanc qu'elle portait. Elle enleva le voile de sa tête et le mit à côté d'elle, ne gardant que sa tunique, ses beaux cheveux répandus comme de l'or sur ses épaules. Puis elle prit deux pièces de lin et deux de laine, très propres et finement tissées, qu'elle avait apportées pour envelopper l'enfant à naître, et deux autres pièces de lin plus petites pour couvrir et bander sa tête. Elle les mit à côté d'elle pour les utiliser le moment venu.

Quand toutes ces choses furent prêtes, la Vierge s'agenouilla avec une grande révérence et commença à prier. Elle restait adossée à la mangeoire, mais leva la tête vers le ciel, face à l'est. Elle resta ainsi avec ses mains levées et ses yeux dirigés vers le paradis comme si elle était tenue par une contemplation extatique, enivrée de ravissement divin. Alors qu'elle priait ainsi, elle sentit l'enfant bouger dans son ventre, et à cet instant précis, dans un battement de cil, elle donna naissance à son fils. Une lumière et une splendeur tellement indescriptibles émanèrent de lui que le soleil ne pouvait y être comparé. La chandelle que le vieil homme avait placée ne donnait plus de lumière du tout, car l'éclat divin dépassait totalement l'éclat matériel de la chandelle.

La naissance de l'enfant fut si soudaine que je [Brigitte] fus incapable de voir ou de discerner comment même avec quelle partie de son corps elle [la Vierge] donna naissance. Et cependant je vis immédiatement ce glorieux enfant allongé sur le sol, nu et brillant. Son corps était entièrement propre [et dénué] de toute ordure et impureté. Je vis aussi le placenta près de lui, roulé et brillant. J'entendis aussi les anges chanter un chant d'une douceur merveilleuse et de grand délice. Le ventre de la Vierge, qui avait été très enflé avant de donner naissance, se contracta et son corps sembla merveilleusement beau et délicat.

Quand la Vierge réalisa qu'elle avait enfanté, elle inclina immédiatement la tête et joignit ses mains et, avec une grande piété et révérence, adora l'enfant, lui disant : « Bienvenue, mon Dieu, mon seigneur, et mon fils ! ». Puis le nourrisson, pleurant et tremblant sur le sol dur et froid, où il reposait, se tourna un peu et étira ses membres, cherchant le réconfort et la protection de sa mère. Sa mère le prit dans ses bras et le serra contre sa poitrine, le réchauffant joyeusement avec ses joues et sa poitrine, avec une tendresse de mère. Puis, assise sur le sol, elle le prit sur ses genoux et avec un doigté délicat coupa le cordon ombilical. Il se brisa aussitôt, sans perte de liquide ni de sang. Puis elle commença à l'envelopper délicatement, d'abord avec les pièces de lin puis avec celles de laine, bandant les bras et les jambes de son petit corps avec les rubans qui étaient cousus sur les quatre côtés de la dernière pièce de laine. Après cela, elle entoura la tête du bébé avec les deux petites pièces de lin qu'elle avait préparées pour cela. Quand elle eut fini, le vieil homme vint à l'intérieur et, tombant sur ses genoux en adoration, pleura de joie.

En donnant naissance, la Vierge ne connut ni changement de couleur, ni aucun malaise. Elle ne souffrit pas d'une perte de poids comme il est normal pour les autres femmes qui accouchent. La seule différence fut que son ventre enflé se remit en place comme il était avant que son enfant ne fût conçu. Puis, avec son bébé dans les bras, elle se leva. Puis, tous les deux, Marie et Joseph, placèrent l'enfant dans la mangeoire et, s'agenouillant, l'adorèrent avec une joie et un bonheur indicibles »³³⁵.

Dans cette révélation, des parallèles peuvent être établis entre Marie et Brigitte. Par exemple, l'enfant naît lors d'une prière ; de la même manière, les fruits du mariage mystique entre Brigitte et le Christ doivent naître de la contemplation : le Christ a recommandé à Brigitte de se préparer à porter ses enfants, c'est-à-dire sa parole, comme il convient à une épouse³³⁶. La description de l'attention portée à l'enfant qui pleure sur le sol dur et froid évoque une révélation du

³³⁵ Liv. VII, Rév. 21, *passim*.

³³⁶ Voir par exemple Liv. I, Rév. 20, § 10.

Quatrième livre, dans laquelle la Vierge annonce qu'elle s'occupera du pape de la même manière qu'une mère s'occupe de son enfant³³⁷. Marie est donc un modèle pour porter l'enfant aux destinataires des révélations.

Brigitte réactualise un événement particulièrement signifiant de l'histoire du salut, en insistant sur le rôle de la Vierge. Elle doit l'imiter, mais cette dimension n'est pas au centre de cette révélation, elle n'est que suggérée. La Vierge ne s'adresse pas à Brigitte en lui enjoignant de contempler la scène et de la reproduire, elle est ici totalement passive dans sa relation à Brigitte. D'ailleurs, contrairement à une autre grande révélation du Livre Sept, qui est un récit de la Passion, à aucun moment une communauté d'émotion n'est visible entre la Vierge et Brigitte³³⁸. Dans la vision de la Passion, Brigitte dit clairement qu'elle était accablée de chagrin, comme la Vierge³³⁹. Dans la vision de la Nativité, Brigitte est témoin, mais ne partage pas la joie indicible de la Vierge et de Joseph. Le fait que, bien que réactualisant une scène majeure de l'histoire du Salut, Brigitte ne *perçoive* rien constitue une limite importante à la notion d'*imitatio Mariae*. Dans la révélation de Noël, à Alvastra, lorsque Brigitte ressent le Christ dans son corps comme Marie l'a ressenti, elle l'imité à la perfection³⁴⁰. En revanche, sur les lieux mêmes de la Nativité, à Bethléem, et bien que saisie d'une vision extrêmement détaillée de l'événement, Brigitte ne perçoit pas en elle-même la Passion. Elle observe et décrit. L'imitation est suggérée et indirecte.

On doit donc retenir que l'imitation n'est jamais systématique, puisqu'un même thème, la Nativité, procure à Brigitte deux expériences mystiques différentes. La Vierge est dans les deux cas au centre de l'expérience, mais alors qu'elle s'adresse à Brigitte la première fois, elle ne dit rien la seconde fois. Par conséquent, la notion d'imitation, en particulier d'imitation de Marie, doit être maniée avec précaution. Un dernier exemple de précautions à prendre pour l'application d'un modèle d'« *imitatio Mariae* » à Brigitte peut être observé dans les comparaisons entre la mort de Brigitte et les descriptions qu'elle donne de la mort et de l'assomption de la Vierge.

³³⁷ Il s'agit de Liv. IV, Rév. 139.

³³⁸ La révélation sur la Passion est Liv. VII, Rév. 15.

³³⁹ Liv. VII, Rév. 15, § 15 : « *Dolor igitur novus compassionis illius sanctissime matris in tantum transfixit me, quod quasi senciebam, quod cor meum pertransibat quidam gladius acutus importabilis amaritudinis* ».

³⁴⁰ Liv. VI, Rév. 88.

« Cinq jours avant le décès de Dame Brigitte, souvent appelée l'épouse du Christ, il arriva que notre seigneur Jésus Christ lui apparut devant l'autel de sa chambre. Avec un visage joyeux, il lui dit : « Je t'ai traitée comme un époux doit normalement le faire. Il se cache de son épouse pour qu'il puisse être plus ardemment désiré par elle.

C'est pourquoi je ne t'ai pas rendu visite pour te consoler pendant ce temps, car c'était un temps de mise à l'épreuve. Donc, maintenant que tu as été éprouvée, il est temps pour moi de remplir ma promesse : tu seras vêtue et consacrée comme une nonne devant mon autel. À partir de maintenant, tu ne sera plus considérée que comme mon épouse, mais aussi comme une nonne et une mère à Vadstena. Cependant, sache que tu vas laisser ton corps ici à Rome jusqu'à ce qu'il puisse être déposé à l'endroit qui lui est préparé, car il me plaît de t'épargner tes labeurs et d'accepter ton intention au lieu de ton action. (...)

Après quoi, le Seigneur dit : « Au matin du cinquième jour, après que tu auras reçu les sacrements, appelle les personnes qui vivent avec toi et que je viens de mentionner, et dis à chacun ce qu'il doit faire. Ainsi, grâce à leurs mots et à leurs bras tu entreras dans ton monastère, c'est-à-dire dans ma joie, et ton corps sera placé à Vadstena. Comme le cinquième jour approchait, le Christ lui apparut de nouveau à l'aube et la consola. Après que la messe fut dite et qu'elle eut reçu les sacrements avec une grande révérence et dévotion, dans les bras des personnes sus-dites, elle rendit son esprit »³⁴¹.

La renaissance dans la joie est évoquée à propos de la mort de la Vierge :

« La Mère répond : « Écoute-moi, maintenant, vierge [saint Jean l'Évangéliste], bien que tu sois un homme et non une femme. Tu es celui qui a été rappelé de ce monde par Dieu grâce à la plus facile des morts, après la mienne. Vraiment, c'était comme si je m'étais endormie quand mon âme et mon corps furent séparés, mais alors je m'éveillais dans la joie éternelle. Ce n'est pas surprenant, car j'avais souffert plus amèrement que n'importe qui d'autre à la mort de mon fils, et il plaisait à Dieu de me séparer ainsi du monde grâce à la plus légère des morts »³⁴².

Quand la Vierge meurt, dans une autre révélation, son âme est élevée par Dieu jusqu'à la divinité :

³⁴¹ Liv. VII, Rév. 31, § 1-4, 11-13 : « *Contigit quinque diebus ante diem obitus domine Birgitte, sepe dicte sponse Christi, quod apparuit ei Dominus noster Ihesus Christus ante altare, quod erat in camera sua, et leta facie se ostendens ei dixit : « Ego feci tibi, sicut sponsus solet facere, qui abscondit se a sponsa sua, ut ab ea ardentius desideretur. Sic ego non visitavi te consolacionibus isto tempore, quia tempus probacionis tue erat. Ideo nunc iam probata procede et para te, quia iam tempus est, quod adimpleatur illud, quod promiseram tibi, scilicet quod ante altare meum in monacham vestieris et consecraberis. Et amodo reputaberis non solum sponsa mea, sed etiam monacha et mater in Watzstenum. Verumptamen scito, quod corpus tuum depones hic in Roma, donec venerit in locum sibi paratum, quia placet michi parcere tibi a laboribus tuis et voluntatem tuam recipere pro effectu. (...) Post ista audita subiunxit Dominus dicens : « In mane dei quinti, postquam sumpseris sacramenta conuoca sigillatim personas presentes tecum existentes, quas tibi nominavi modo, et dicas eis illa, que facere debent. Et sic inter verba et manus eorum venies ad monasterium tuum, idest in gaudium meum, et corpus tuum locabitur in Watzstenum. Deinde appropinquante die quinta in ipsa aurora iterum apparuit ei Christus consolando eam. Dicta vero missa et sacramentis perceptis cum maxima deuocione et reverencia inter manus predictarum personarum emisit spiritum ».*

³⁴² Liv. IV, Rév. 23, § 7-8 : « *Respondit Mater : « Audi tu, virgo, sed tamen virilis non feminea persona. Tu es quem Deo placuit vocare cum leuissima morte de mundo propinquius michi. Ego enim quasi obdormiui in separacione anime et corporis et vigilavi in gaudio perpetuo. Nec mirum; ego quippe pre ceteris amarius in morte filii mei dolui, et ideo placuit Deo me de mundo cum morte leuissima separare ».*

« Après ma mort, mon corps devint à nouveau un morceau de bois quand il fut séparé de mon âme, jusqu'à ce que Dieu élève mon âme ainsi que mon corps jusqu'à sa divinité »³⁴³.

On peut voir un parallèle entre la réunion, corps et âme, de la Vierge dans la divinité et celle qui attend Brigitte dont l'époux est resté caché un moment. Dans une autre révélation du Livre Six, c'est toute la mort et l'assomption de Marie qui est décrite³⁴⁴. On y apprend que lorsque la Vierge meurt, c'est en pleine extase³⁴⁵ ; quand Brigitte meurt, c'est après avoir reçu les sacrements, ce qu'elle décrit ailleurs comme une occasion de ressentir une joie extatique³⁴⁶. La Vierge est épargnée de tout labeur et meurt comme si elle s'endormait, tout comme le Christ veut épargner un labeur à Brigitte en la faisant mourir à Rome. Enfin, on peut dresser un parallèle entre les « amis » de la Vierge qui viennent auprès d'elle pour s'occuper de son corps et l'enterrer en attendant qu'il soit emmené au ciel et les amis de Brigitte qui doivent venir la voir au moment de son trépas et se charger de rapatrier son corps à Vadstena³⁴⁷. Le rapprochement entre l'assomption et une élévation de Brigitte perdue à Vadstena, car dans un sermon du Confesseur général Nicolaus Ragvaldi destiné aux sœurs brigittines et prononcé dans le temps de l'Avent, on lit clairement que Brigitte a été « élevée depuis la terre » (*elevata a terra*) et qu'elle « resplendit comme le soleil »³⁴⁸.

Ces exemples montrent que les rapprochements entre la Vierge et Brigitte sont extrêmement nombreux et ne sont pas limités à quelques thèmes en particulier. Mais il faut apporter des limites à l'idée d'*imitatio Mariae*. Si des situations d'imitation directe sont bien

³⁴³ Liv. VI, Rév. 12, § 2 : « *Fuit eciam corpus meum post mortem meam quasi lignum separata anima, vsquequo meam animam Deus cum corpore ad deitatem sublimavit* ».

³⁴⁴ Liv. VI, Rév. 62, *passim*.

³⁴⁵ Liv. VI, Rév. 62, § 4.

³⁴⁶ Voir par exemple Liv. VI, Rév. 29. L'eucharistie est censée donner à celui qui la reçoit un « nourrissement spirituel » (§ 6) et « entrer dans l'âme et la satisfaire » (§ 7). Pour un commentaire plus général sur la pensée de Brigitte sur l'eucharistie et notamment la question de la transsubstantiation, voir Eric Segelberg, « *Mässan i Revelationerna* », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 265-273.

³⁴⁷ Liv. VI, Rév. 62, § 3 : « *Cui ego respondi: « Numquid nosti diem et horam, qua migratura sum ex hoc mundo? » Et respondit angelus : « Venient », inquit, « amici filii tui, qui sepelient corpus tuum » ; § 7-8 : « Post hec autem amici filii mei diuinitus missi sepelierunt corpus meum in valle Iosaphat. Cum quibus fuerunt angeli infiniti quasi athomi solis; maligni vero spiritus non audebant appropinquare. Quindecim vero diebus corpus meum iacuit sepultum in terra. Deinde cum multitudine angelorum fuit assumptum in celum. (...) ».*

Sur les reliques de Brigitte et leur voyage en Suède, voir Anders Fröjmark, « *Ad portum non precogitarum. The homecoming of the Birgitta relics to Sweden (1374)* », *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, n° 129, 2011, p. 81-104.

³⁴⁸ « *Et sancta Birgitta, quando visa est Rome elevata a terra, et facies ut sol resplenduit...* », Nicolaus Ragvaldi, *Collacio ad congregacionem sororum in Adventu*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica vadstenensia. Ad religios et sacerdotes*, Turnhout, 2009, CCCM, n° 229, p. 87.

présentées dans les *Révélations*, un certain nombre d'entre elles sont de nature indirecte et visent plus à suggérer une imitation qu'à en décrire une effectivement. À ce titre, les *Révélations* fonctionnent davantage comme un manuel exemplaire dont il faut s'inspirer plutôt que comme un compte rendu d'expériences mystiques.

1.3.3 LE MYSTICISME MARIAL DE BRIGITTE PERÇU PAR SES CONTEMPORAINS

Les écrits de Brigitte ont suscité, dès le départ, des réactions très partagées. Certains y voient les élucubrations d'une veuve, d'autres en revanche les identifient comme les paroles d'une prophétesse inspirée. De son vivant, mais surtout après sa mort au moment des différents procès de canonisation, les critiques négatives contre les *Révélations* ont suscité la création de traités de défense de Brigitte³⁴⁹.

Le premier traité d'importance est celui d'Adam Easton (vers 1330-1397)³⁵⁰. Ce Bénédictin anglais né vers 1330 est à la cour d'Urbain VI au moment du Grand Schisme, en 1378. Il reste loyal au pape romain et, sans doute en récompense, est élevé à la dignité de cardinal en 1381. Cependant, il est accusé avec six autres cardinaux de conspirer contre le pape, ce qui lui vaut d'être emprisonné. Seul parmi les accusés, il échappe à la mort. Il est en revanche dépouillé de ses titres. Adam Easton reste simple moine jusqu'à la mort du pape en 1389. Le successeur d'Urbain VI, Boniface IX, le restaure à la dignité de cardinal. Comme Adam attribue sa libération et sa sauvegarde à Brigitte, qu'il dit avoir prié en prison, il s'empresse de réaliser l'œuvre qu'il avait promise en retour : le *Defensorium s. Birgitte*³⁵¹.

Le *Defensorium* d'Adam répond à un pamphlet circulant à Pérouge qui critique violemment l'authenticité des *Révélations* de Brigitte. Chacun des 41 articles du *Defensorium*

³⁴⁹ Sur les traités de défense de Brigitte, voir Carl Silfverstolpe, *Om kyrkans angrepp mot Revelationes Sanctae Birgittae. Ett bidrag till Birgittin-ordens historia*, Stockholm, 1895, p. 1-50 ; F. R. Johnston, « English Defenders of Bridget », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the Brigittine Order*, Salzbourg, 1993, vol. 1, p. 263-275 ; Bridget Morris, *St Birgitta of Sweden*, Woodbridge, 1999, p. 152-159 ; Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, op. cit., chap. 5 et 6 ; Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo : Dyalogus super Reuelacionibus Beate Birgitte. A critical edition with an introduction*, Uppsala, 2003, passim ; Anna Fredriksson Adman, « Elva försvarare av den heliga Birgittas Uppenbarelser », dans S. Risberg (dir.), *Dicit Scriptura*, Stockholm, 2006, p. 53-72.

³⁵⁰ Sur Adam Easton et son œuvre, voir Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton OSB*, 2 vol., Londres, University of London, Thèse de doctorat inéd., 1955, James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense of St. Birgitta from Bodleian Ms. Hamilton 7*, Oxford University, Duke University, PhD in History, Inéd., 1971 ; James Hogg, « Adam Easton's Defensorium Sanctae Birgittae », dans M. Glasscoe (dir.), *The Medieval Mystic Tradition : England, Ireland and Wales, Exeter Symposium VI*, Woodbridge, 1999, p. 213-240.

³⁵¹ Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton*, op. cit., p. 19-32.

sont organisés de la même manière : Adam mentionne la section des *Révélations* ou d'autres écrits de Brigitte qui est attaquée. Cette section est expliquée et son orthodoxie renforcée par d'autres citations. Ensuite l'argument spécifique de l'adversaire est cité ou paraphrasé. Une explication vient détruire l'argument de l'adversaire au regard des preuves déjà avancées, et enfin une sorte de conclusion termine l'article³⁵².

Une partie conséquente du *Defensorium* repose sur des révélations ayant un thème marial³⁵³. En dépit de cette forte présence mariale dans ce document, le cardinal n'aborde pas réellement la question des rapports qu'entretiennent Brigitte et la Vierge. Lorsqu'un rapprochement est fait, il est indirect. Par exemple, dans l'article 10 du *Defensorium* qui répond à l'objection selon laquelle la *Règle du Sauveur* n'a pas pu être révélée par Dieu, Adam explique qu'il convenait que Brigitte, une femme, reçoive la *Règle* car les mauvais enseignements (« *doctrina mala* ») sont venus d'une femme, Ève, et la règle du bien-vivre (« *regula bene vivendi* ») doit venir aussi d'une femme³⁵⁴. Ordinairement, c'est Marie qui est présentée comme l'anti-Ève, et non Brigitte. Lorsqu'Adam mentionne les visions de Brigitte, il ne s'attarde pas sur la nature de la relation qui lie la prophétesse et la personne avec qui elle s'entretient. On le voit dans l'article 23 :

« Et à propos de cette conception de la Vierge Marie, la dame Brigitte a eu une vision concernant la manière dont elle a été conçue sans péché et sans défaut actuel. Dans cette vision la Vierge parle pour elle-même »³⁵⁵.

Adam mentionne le phénomène de vision surnaturelle, il précise le contenu de celle-ci en rappelant que la Vierge se manifeste en parlant et qu'elle instruit Brigitte sur un point de dogme. En revanche, il n'ajoute rien qui puisse caractériser le lien entre Brigitte et Marie, alors qu'on aurait pu s'attendre à un argument qui appuie la légitimité de la relation. Adam examine ce lien lorsque le Christ est concerné, par exemple dans l'article 2 de son *Defensorium*. Mais quand il s'agit de la Vierge, il ne précise rien à part que Brigitte entretient une certaine familiarité avec

³⁵² James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense of St. Birgitta*, op. cit., p. 37.

³⁵³ Se reporter à l'annexe 18 : *Mentions de la Vierge dans le Defensorium s. Birgittae d'Adam Easton*.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 196. Sur ce thème de Brigitte perçue comme anti-Ève, voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the voice of prophecy*, op. cit., p. 190.

³⁵⁵ « *Et ideo de conceptione beate virginis gloriose ista devota domina Birgitta habuit visionem quomodo ipsa fuit concepta sine peccato originaliaut quolibet aliquo alio vicio actuali. Unde in ipsa visione beata Virgo dixerat de se ipsa* », James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense of St. Birgitta*, op. cit., p. 226.

elle³⁵⁶. Le cardinal ne considère donc pas que pour défendre Brigitte il faille nécessairement insister sur sa proximité ou sa familiarité avec la Vierge.

Le concile de Bâle constitue le deuxième grand moment de production de « *Défenses* » de Brigitte. L'attaque est organisée par un comité de théologiens dont le principal est le Franciscain prussien Mathias Döring († 1469), qui avance que les *Révélations* ne sont pas l'œuvre de Brigitte mais celle de son confesseur, Mathias de Linköping³⁵⁷. Une liste de 123 révélations suspectées d'hérésie est produite. En réponse, le camp brigittin produit plusieurs « *Défenses* », de nature et de longueur variable. L'une de ces « *Défenses* » de Brigitte est rédigée par Heymericus de Campo (1395-1460)³⁵⁸. Ce théologien de l'université de Cologne examine les *Révélations* de Brigitte au concile de Bâle et choisit de prendre la défense de la prophétesse suédoise. Anna Fredriksson Adman commente la principale *Défense* que compose Heymericus :

« Le *Dyalogus super Revelacionibus* consiste en un prologue suivi de 151 paragraphes, contenant les échanges entre « A », l'accusateur des *Révélations*, et « H », le défenseur. La majeure partie du *Dyalogus* est fondée pour partie sur les accusations avancées contre les *Révélations* lors du concile de Bâle, consistant en 123 passages appelés articles, extraits des *Révélations* et accusés d'hérésie »³⁵⁹.

Le dialogue entre l'accusateur et le défenseur de Brigitte est très dynamique, induisant chez le lecteur une impression de discours oral fraîchement retranscrit. Souvent les réponses du défenseur sont très courtes et ne se donnent même pas la peine de proposer des arguments pour contredire l'adversaire. Si l'on considère par exemple l'article 10, le fait que l'adversaire demande dans sa question au défenseur que celui-ci réponde « clairement et catégoriquement »

³⁵⁶ Par exemple dans l'article 2 : « *Secundo ostenditur quod considerata vita et familiaritate beate virginis cum eadem [Brigitte]* », *Ibid.*, p. 177.

³⁵⁷ Carl Silfverstolpe, *Om kyrkans angrepp*, *op. cit.*, p. 29 ; Bridget Morris, *St Birgitta of Sweden*, *op. cit.*, p. 158, et Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo*, *op. cit.*, p. 17-19.

³⁵⁸ Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo*, *op. cit.*, p. 12. Sur Heymericus de Campo, voir *ibid.*, p. 69-101.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 12.

peut motiver la réponse lapidaire : « Pas du tout ! »³⁶⁰. Ce procédé suggère que le dialogue est totalement fictif, puisque les réponses orientent les questions.

Dans le *Defensorium* d'Heymericus de Campo, Brigitte est complètement effacée par sa propre parole. L'adversaire s'attaque à ses dires et son défenseur répond sur le terrain des idées. La Vierge est présente dans une quinzaine d'articles mais la connaissance mystique ou l'éducation spirituelle de Brigitte ne sont pas au cœur des thèmes qu'ils abordent. Faut-il en déduire que la mystique mariale de Brigitte n'a pas fait l'objet d'attaques auxquelles Heymericus voudrait répondre ? Rien n'est moins sûr. Dès le premier article, l'adversaire demande si les visions de Brigitte ne sont pas des « illusions diaboliques »³⁶¹. Le défenseur lui répond que les témoignages de Brigitte ont été soigneusement examinés. Mais Heymericus ne fait pas de lien particulier entre la Vierge et Brigitte, ni dans le processus de révélation prophétique, ni au sujet d'un autre thème.

La « Défense » la plus complexe et la plus longue est l'œuvre du cardinal espagnol Jean de Torquemada († 1468)³⁶². Le théologien la rédige en 1435, sous le nom de *Declarationes*³⁶³. Répondant aux 123 articles suspectés d'hérésie, les *Declarationes* constituent une démonstration de théologie savante. La Vierge y est souvent mentionnée, ce qui est normal puisque les révélations critiquées forment la trame du travail de Torquemada³⁶⁴.

Jean de Torquemada, à l'image des *Défenses* d'Adam Easton ou d'Heymericus de Campo, ne s'intéresse pas véritablement à la nature des relations entre Brigitte et la Vierge. Si l'on prend l'exemple de la révélation 88 du Sixième livre, qui relate la vision de Noël pendant laquelle Brigitte ressent en elle le corps du Christ, on remarque que Torquemada ne mentionne

³⁶⁰ Voir par exemple l'article 10 : « A : *Allegare inconueniens non est solvere et inducere anxiomata non est difficultati proposita satisfacere sed eam magis confundere et involvere. Dic ergo plane et cathegorice, si liceat pape et universali castimoniam sacerdotalem ad prisca coniugia relaxare ?*

H : *Iam respondi vobis ex intencione Birgitte (libro vii capitulo x) quod stante veritate revelacionis divine de absentia nupciali : Minime !* », Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo, op. cit.*, p. 177.

³⁶¹ Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo, op. cit.*, p. 173.

³⁶² Sur Jean de Torquemada, voir Thomas M. Izbicki, *Protector of the Faith : Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church*, Washington, D.C., 1981 ; Herman Josef Sieben, « Torquemada (Jean de) », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1991, col. 1048-1054.

³⁶³ La « Défense » de Torquemada est éditée dans Gian Domenico Mansi (éd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1792, vol. 30, col. 699-814. Voir aussi Thomas M. Izbicki, « The sins of the clergy in Juan de Torquemada's *Defense of the Revelations of Saint Birgitta* », dans T. M. Izbicki, *Reform, Ecclesiology and the Christian Life in the Late Middle Ages*, Aldershot, 2008, p. 249-262.

³⁶⁴ Se reporter à l'annexe 19 : *Mentions de la Vierge dans les Declarationes de Jean de Torquemada*.

que peu la Vierge, ou qu'il le fait sommairement³⁶⁵. Le Dominicain commence par rappeler le contenu exact de la révélation de Brigitte qui, dit-il, n'est pas présente dans l'article qui met en cause cette révélation. Ensuite, il propose d'examiner la possibilité qu'une révélation de ce type ait lieu. Il cite d'abord Aristote, dont il tire la connaissance de deux formes de mouvements intra-utérins : le « mouvement de dilatation » (« *motus dilatationis* ») et le « mouvement de contraction » (« *motus constrictiois* »). Selon Torquemada, la premier est source de joie, comme l'explique Albert le Grand à propos du verset de l'Évangile de Luc : [ELISABETH] FUT REMPLIE D'ESPRIT SAINT (Luc. 1:41). Le second mouvement en revanche est source de lamentation (*tristitia*), car il évoque les douleurs de l'accouchement. Torquemada invite donc à considérer le mouvement ressenti par Brigitte comme une source de joie intense. Ensuite, il examine la question de la vérité de cette expérience. Selon lui, la révélation divine peut se faire de trois façons : par les « formes sensibles » (*formas sensibiles*), par la médiation de l'esprit des prophètes (*quando menti prophete mediante*) et par l'intelligence (*per intellectas species*). Torquemada donne ensuite différents exemples, dont celui du mouvement de Jean-Baptiste dans le ventre d'Élisabeth, ou des oiseaux qui comprennent la prédication de François d'Assise.

Ayant montré la possibilité et la véracité d'une telle révélation, Torquemada reprend l'idée de joie provoquée par le mouvement surnaturel et compare la révélation de Brigitte à la joie extraordinaire de la Vierge ressentie lors de l'Incarnation. Il établit ce parallèle sous la forme d'une question à laquelle il répond aussitôt par l'affirmative, car selon lui de plus grands miracles encore que cette perception sensible ont été réalisés chez ceux que Dieu aime³⁶⁶. Ce n'est donc pas parce que Brigitte ressent la même chose que la Vierge que sa vision est acceptable, c'est parce qu'elle est une amie de Dieu. Le parallèle avec la Vierge ne sert qu'à introduire l'idée que Brigitte est touchée par la grâce, ce qui sert mieux l'objectif de Torquemada dans sa défense de l'orthodoxie de la prophétesse. Grâce à cet exemple, on voit que les relations entre Brigitte et Marie ne sont pas primordiales chez Jean de Torquemada, pas plus que chez les autres défenseurs de Brigitte examinés.

³⁶⁵ Jean de Torquemada, *Declarationes quorundam articulorum rubrorum*, dans Gian Domenico Mansi (éd.), *Sacrorum Conciliorum, op. cit.*, Art. 103, col. 792-793.

³⁶⁶ « *Quid ergo si ad ostensionem tam letitie grandissime et exultationis virginis gloriose in conceptione Salvatoris quam unius instantanee mutationis unionis humanitatis assumpta cum divinitate in devote sponse Christi corde Birgitte divina virtute talis motus sensibilis formatus est ? Cum multa majora mirabilia in dilectis suis faciat Dominus...* », *Ibid.*, col. 793.

D'autres *Défenses* de Brigitte ont été rédigées, mais elles ne sont pas éditées³⁶⁷. Leur examen sommaire suggère que leur contenu reflète l'orientation des trois défenses principales étudiées ici. Les contemporains de Brigitte, ou ses héritiers immédiats, ne mettent donc pas la relation entre la prophétesse et la Vierge au centre de leurs écrits. Il est vrai que l'objectif principal reste pour eux de défendre et d'affirmer l'orthodoxie des *Révélation*s et la sainteté de Brigitte. Mais au vu de l'imposante place de la Vierge dans les écrits de la sainte, la présence très discrète de Marie dans les *Défenses* de Brigitte contraste d'autant plus violemment.

Conclusion

En définitive, la Vierge occupe une place fondamentale dans la pensée et les écrits de Brigitte. L'attachement de la sainte à Marie dépasse la piété mariale ordinaire, notamment par la recherche systématique d'une intimité avec la Mère de Dieu. Il ne s'agit pas ici d'une simple évocation d'un élément de *Zeitgeist* du Moyen Âge tardif, mais bien d'un trait exceptionnel par l'intensité et la fréquence des rapports entre la prophétesse suédoise et la Vierge. Nous avons pu voir, grâce à une étude typologique de la figure mariale dans les écrits de Brigitte, que Marie occupait une place fort importante. La Vierge est une figure clé dans les rapports que Brigitte entretient avec le divin. Dans l'interprétation que fait Brigitte des rôles traditionnels de la Vierge : mère ou épouse par exemple, la Mère de Dieu est envisagée comme la fondation du système prophétique qui seul permettra la réforme nécessaire pour sauver l'humanité de la déchéance. Brigitte convoque aussi bien des images courantes de la Vierge que des éléments qui lui sont propres. Cette synthèse mariale lui est tout à fait spécifique. Aussi serait-il réducteur d'affirmer que le mysticisme marial déployé par Brigitte n'est finalement qu'un avatar supplémentaire du courant mystique tardomédiéval. L'idée d'*imitatio Mariae* dont a souvent voulu faire un pilier de la pensée et de l'expérience brigittine, doit être fortement relativisée. Brigitte s'inspire de la Vierge mais il est extrêmement rare qu'elle l'imite au sens strict. Une autre limite est perceptible dans le traitement que les contemporains ou successeurs immédiats de Brigitte choisissent pour rendre compte de ses écrits. La Vierge est certes au centre des préoccupations de la sainte suédoise mais le souci de promouvoir l'orthodoxie de sa pensée contribue à raffiner l'héritage brigittin jusqu'à ce qu'il témoigne d'une perfection dogmatique qui ne laisse pas place à une présence trop dominante de la Mère de Dieu

³⁶⁷ On les trouve principalement dans Uppsala, UB C 518. Voir aussi Lincoln, Cathedral Chapter, Ms. 114.

Chapitre 2 Un ordre fondé sur le culte marial

Marie occupe une place fondamentale dans la pensée de Brigitte de Suède. Mais l'héritage de Brigitte ne se limite pas, loin s'en faut, à ses écrits. Elle est aussi la fondatrice d'un ordre religieux tout à fait original, l'Ordre du Saint-Sauveur. Dans les années 1340, Brigitte reçoit ses premières révélations divines. Dans l'une d'elles, le Christ lui décrit avec beaucoup de détails une « maison » que Brigitte doit fonder en Suède¹. Dans ce projet, Brigitte reçoit le soutien du roi de Suède, Magnus Eriksson (1319-1364). Le domaine royal de Vadstena, ainsi que le château qui s'y trouve, sont transférés à Brigitte pour que celle-ci puisse fonder son monastère. Comme Brigitte part pour Rome en 1349 ou 1350, la construction du monastère de Vadstena débute en son absence. Les nouveaux bâtiments ne sont pas édifiés avant 1369². Le monastère exerce ensuite une influence croissante sur la spiritualité suédoise, jusqu'à la Réforme (1527).

2.1 Le patronage marial de l'Ordre du Sauveur

L'influence de l'Ordre du Sauveur sur la spiritualité suédoise est absolument fondamentale de la fin du XIV^e au début du XVI^e siècle. Elle est également sans commune mesure avec l'influence des autres ordres religieux, y compris les Mendiants. Or, de nos jours, l'Ordre du Saint-Sauveur est présenté comme un ordre marial avant tout, mais ce n'était pas le cas au Moyen Âge³. Par conséquent, quelle est la place de la Vierge dans l'Ordre fondé par Brigitte ?

Cette question implique d'examiner d'abord les débuts de l'Ordre du Sauveur et l'édification de la maison-mère, le monastère de Vadstena. Marie est-elle au centre de ce projet ou n'est-elle qu'un épiphénomène que la légende brigittine puis l'historiographie ont artificiellement mis en exergue ? Ensuite, toute fondation d'ordre ou de maison religieuse vise à la production de normes spécifiques, permettant de délimiter dans le temps et l'espace un nouvel état social et spirituel. Quelles normes régissent un monastère de l'Ordre du Sauveur et surtout, la Vierge contribue-t-elle à affirmer ces normes ou à les faire respecter ? Enfin, les pratiques de l'Ordre du Sauveur doivent être examinées car elles permettent la constitution d'une idéologie propre. C'est avant par la liturgie que l'ordre se singularise par comparaison

¹ Liv. I, Rév. 8, ou *Extrav.*, Rév. 30.

² Andreas Lindblom, *Kult och konst i Vadstena kloster*, Stockholm, 1965, p. 9.

³ Viveca Servatius (éd.), *Cantus sororum. Musik- und liturgiegeschichtliche Studien zu den Antiphonen des birgittinischen Eigenrepertoires*, Uppsala, 1990, p. 11.

avec d'autres institutions religieuses. La liturgie des sœurs est mariale, elle vise explicitement et quasiment exclusivement à louer la Vierge. Il faut donc, d'une part, examiner la manière dont ce culte marial original est organisé et, d'autre part, analyser le contenu de cette liturgie pour mesurer l'importance de la Vierge pour les Brigittins. C'est ainsi que l'on pourra déterminer avec précision la place de la Vierge dans l'Ordre du Sauveur et saisir l'ampleur et la radicalité de la transformation du profil spirituel de la province d'Uppsala consécutive à la fondation de Brigitte.

2.1.1 LA VIERGE AU CŒUR DU PROJET DE BRIGITTE

La *Regula Salvatoris* (« Règle du Sauveur ») prévoit que Brigitte fonde un monastère double qui soit aussi la maison mère d'un ordre nouveau. Cela n'est pas un mince exploit car les fondations d'ordres sont en théorie prohibées depuis le concile de Latran IV⁴. Pourtant, depuis sa retraite près du monastère cistercien suédois d'Alvastra⁵, Brigitte est davantage animée par l'obéissance au message divin que par les règles édictées par un lointain concile. Si la première révélation concernant la « nouvelle maison » ne mentionne pas la Vierge, il est clair que Brigitte souhaite dédier à la Mère de Dieu le monastère qu'elle fonde à Vadstena. La rubrique qui précède la *Regula Salvatoris* indique explicitement que le monastère est édifié en l'honneur de la Vierge :

« Ici commence la Règle du Saint-Sauveur, donnée par la divinité à l'oreille de son épouse très dévotedame Brigitte ; cette religion des nonnes doit être en l'honneur de la glorieuse Vierge Marie »⁶.

Brigitte le rappelle à plusieurs reprises, dans les Révélations comme dans la Règle. Dans une révélation des *Extravagantes*, le Christ déclare vouloir faire construire un monastère en l'honneur de Marie :

⁴ Le treizième canon interdit à quiconque de créer un nouvel ordre religieux. Voir Raymonde Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965, p. 354. L'interdiction est de nouveau prononcée au concile de Lyon II (1274). Voir Gervais Dumeige, Hans Wolter, Henri Holstein (éd.), *Lyon I et Lyon II*, Paris, 1966, p. 284-285.

⁵ Voir l'annexe 5 : *Institutions religieuses de la province d'Uppsala, XV^e siècle*.

⁶ RS, p. 99 : « *Hic incipit regula sancti salvatoris data diuinitus ab ore christi devotissime sponse sue domine Birgitte, cuius religio debet esse monialium ad reverenciam gloriose virginis Marie* ».

« Le Christ parle : « Je suis celui qui a commandé à Abraham d’immoler son fils, non pas que je n’eusse prévu sa bonne obéissance, mais parce que je voulais que sa bonne volonté fût montrée à la postérité pour être imitée. De même je veux faire édifier un monastère par un prince terrestre en l’honneur de ma Mère »⁷.

Le premier chapitre de la Règle du Sauveur déclare explicitement le patronage de Marie :

« Je veux mettre en place cette religion en l’honneur de ma mère très aimante avant tout et surtout pour les femmes »⁸.

Les Suédois ont-ils perçu la nouvelle fondation comme un lieu dédié avant tout à la Vierge ? Les donations à la nouvelle fondation permettent de documenter l’intérêt suscité par le monastère de Vadstena. Brigitte reçoit d’abord le soutien du roi de Suède, Magnus Eriksson (1319-1364). Dès le mois de mai 1346, Magnus Eriksson et son épouse Blanche de Namur font une donation dans leur testament pour établir une abbaye à Vadstena⁹. Le roi change d’avis peu de temps après mais cette initiative a pourtant porté ses fruits. Le domaine royal de Vadstena, ainsi que le château qui s’y trouve, sont transférés à Brigitte pour que celle-ci puisse fonder son monastère. L’église du monastère doit accueillir les dépouilles royales. En plus de ce domaine, le couple royal donne un grand nombre de villages et de biens fonciers en Östergötland, en Småland et en Västergötland¹⁰.

D’autres révélations souhaitent marquer le transfert de propriété de Vadstena depuis la couronne vers le Christ et la Vierge. On le voit particulièrement dans une révélation qui compare les terres données à une « habitation de démons » et qui dit que la Mère de Dieu a obtenu ce lieu « par charité, par les prières et par la transformation des offices futurs »¹¹. Deux autres révélations mettent en garde le roi de Suède contre un revirement de pensée qui se traduirait par une récupération des terres données pour le monastère en l’honneur de la Vierge¹².

⁷ *Extrav.*, Rév. 32 : « *Christus loquitur : « Ego sum, qui Abrahe precepi filium suum immolare, non quia non prescivi obediencie sue bonum, sed quia volui, ut voluntas sua bona eciam futuris ad imitandum similiter ostenderetur. Sic ego nunc a principe terre edificari volo unum monasterium in honore matris mee ».*

⁸ RS, version II, § 44 : « *Hanc igitur religionem ad honorem amantissime Matris mee per mulieres primum et principaliter statuere volo. Cuius ordinem et statuta ore meo proprio plenissime declarabo ».*

⁹ SDHK 5307 (DS 4069).

¹⁰ Voir Lars-Arne Norborg, *Storföretaget Vadstena kloster. Studier i senmedeltida godspolitik och ekonomiförvaltning*, Lund, 1958, p. 21.

¹¹ *Extrav.*, Rév. 24, § 5 : « *In isto vero loco, in quo nunc est afflictio amicorum meorum, fuerat habitacio demonum. Sed vicit locum istum mater mea triplici iure, scilicet caritate, precibus et mutacione officiorum futurorum ».*

¹² *Extrav.*, Rév. 25 et 26.

Malgré les tensions entre Brigitte et le roi, une lettre de Håkan Magnusson, roi de Norvège et prince de Suède, confirme en 1362 la propriété de Vadstena au monastère qui y sera construit¹³. Le monastère en l'honneur de la Vierge peut désormais être établi.

Mis à part la donation royale de 1346 et un acte de 1375 mentionnant deux donations faites plusieurs décennies auparavant par l'époux de Brigitte, Ulf, il faut convenir du silence des sources concernant les donations à Vadstena pendant quelques années¹⁴. On observe à nouveau des donations à partir de 1368 : deux donations sont faites cette année-là, puis un testament au bénéfice de Vadstena est enregistré en 1371¹⁵. Ce testament mentionne la Vierge à deux reprises : la donation est faite « *i Gudz hedher oc vara fru Mario Gudz modher* » (« En l'honneur de Dieu et de Notre Dame Marie mère de Dieu »)¹⁶. C'est la formule qui revient le plus souvent dans les donations à destination de Vadstena. Il est rare que les donations, par testament ou du vivant des donateurs, soient beaucoup plus explicites sur le rapport que ceux-ci entretiennent avec la Vierge.

Le rythme des donations devient plus soutenu en 1374-1375, peut-être en relation avec la translation des reliques de Brigitte¹⁷. Mais les actes ne mentionnent pas cet épisode directement. Un testament de 1374, établi par une femme, Sigrid Bosdotter, précise que l'exploitation qu'elle lègue est destinée à « fonder le cloître de la très sainte mère Marie »¹⁸. Sigrid fait partie des premières sœurs à entrer à Vadstena, on ne sait rien d'elle à part la date de sa mort, le 22 février 1426¹⁹. D'autres donations sont faites par des couples²⁰, mais aussi par des femmes seules, comme Bengta Jonsdotter qui donne une terre à Vadstena en 1374²¹. On

¹³ SDHK 8071 (DS 6574).

¹⁴ Sur ces donations par Ulf, voir SDHK 10678 (DS 8770). Voir Torvald Höjer, *Studier i Vadstena klostets och Birgittinordens Historia intill midten af 1400-talet*, Uppsala, 1905, p. 33 et Brigitte de Suède, *Opera minora I. Regula salvatoris*, S. Eklund (éd.), Lund, 1975, p. 23.

¹⁵ Lars-Arne Norborg, *Storföretaget*, *op. cit.*, p. 32.

¹⁶ SDHK 9915 (DS X 42).

¹⁷ Sur le retour en Suède des reliques de Brigitte, voir Anders Fröjmark, « *Ad portum non precogitarum...* », *op. cit.*, p. 81-104.

¹⁸ SDHK 10573 (DS 8636) : « *ad fundum claustris sanctissime matris Marie* ».

¹⁹ Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, p. 30, n° 41.

²⁰ Par exemple, pour les donations avant 1420, SDHK 10579 (DS 8645) ; SDHK 10657 (DS 8745) ; SDHK 10717 (DS 8834) ; SDHK 10803 (DS 9228) ; SDHK 11095 (DS 9598) ; SDHK 17621 (SD 1399) ; SDHK 17982 (SD 1698) ; SDHK 18417 (SD 2004) ; SDHK 19257 (SD 2611).

²¹ SDHK 10615 (DS 8689). Parmi les donations faites avant 1420 par des femmes seules et qui ne sont pas des dots pour les futures sœurs, on peut noter SDHK 9915 (DS X 42) ; SDHK 10630 (DS 8709) ; SDHK 10662 (DS 8750) ; SDHK 11101 (DS 9603) ; SDHK 11171 (DS 9660) ; SDHK 16917 (SD 876) ; SDHK 17034 (SD 951) ; SDHK 17153 (SD 1036) et 17154 (SD 1037) ; SDHK 171622 (SD 1400) ; SDHK 17803 (SD 1552).

ignore généralement qui sont ces donatrices et plus encore ce qui les a poussées à faire ces donations : les actes sont extrêmement laconiques. Dans la donation de Bengta Jonsdotter, on notera simplement que la donation est faite « en l'honneur de Dieu et de la Vierge Marie » et qu'elle est adressée à Vadstena car le monastère est dédié à Dieu « et à sa gracieuse mère la sainte vierge Marie à laquelle ce monastère appartient »²².

En règle générale, on peut constater que les donations faites avant 1420 par des femmes, seules ou en couple, sont essentiellement des dots²³. Parmi les nouvelles sœurs dont on a gardé la donation d'entrée à Vadstena, on compte Katarina Bryniulfsdotter († 1401)²⁴, Ramborg Svensdotter²⁵, Märta Ingevaldsdotter, dont le père Ingevald Anundsson entre aussi à Vadstena comme frère²⁶, Ingeborg Tordsdotter († 1391)²⁷, Ragna Johansdotter²⁸ et Kristina Stensdotter²⁹. Ces actes ne font pas état d'une dévotion particulière envers la Vierge. Le flux de donations pour Vadstena est important pour la période 1368-1380, lorsque de nombreux donateurs donnent beaucoup de biens³⁰. Puis l'écart se réduit pour la période 1381-1401. On observe une baisse du nombre de donateurs et une baisse spectaculaire du nombre de biens donnés. Dans la première décennie du XV^e siècle, le nombre de biens donnés remonte subitement, puis chute tout aussi brusquement, avant de rechuter dans les années 1420. Ensuite, la tendance générale est à la baisse constante. Comme les actes ne témoignent pas d'un intérêt spirituel spécifiquement tourné vers la Vierge, on ne doit pas faire un lien entre l'évolution du culte marial et le flux de donations pour Vadstena. Comme il semble que les Suédois ne font pas de donations à Vadstena en raison du patronage de la Vierge, cela soulève une interrogation sur la

²² *Ibid.*, « *i Gudz hedhir ok wara fru* » ; « *ok hans signadha modhir jomfru sancta Maria som thet sama klostrit tilhøre* ».

²³ Il s'agit ici des dots versées par une famille lors de l'entrée d'une jeune femme en religion. Sur ces dots en particulier, voir Catharina Andersson, *Kloster och aristokrati. Nunnor, munkar och gåvor i det svenska samhället till 1300-talets mitt*, Göteborg, 2006. Pour un aperçu de la manière dont les femmes pouvaient disposer de leurs biens en Suède, voir Gabriela Bjarne Larsson, « Wives or widows and their representatives », *Scandinavian Journal of History*, n° 31:1 (2012), p. 49-68.

²⁴ SDHK 10656 (DS 8744). Voir Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, *op. cit.*, p. 23, n° 3.

²⁵ SDHK 10661 (DS 8749). Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, *op. cit.*, p. 24, n° 5.

²⁶ SDHK 10715 (DS 8830). Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, *op. cit.*, p. 24, n° 6 pour Märta et p. 109, n° 23 pour son père Ingevald.

²⁷ SDHK 10723 (DS 8844). Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, *op. cit.*, p. 24, n° 8.

²⁸ SDHK 10803 (DS 9228). Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, *op. cit.*, p. 30, n° 43.

²⁹ SDHK 17621 (SD 1399). Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, *op. cit.*, p. 41, n° 104.

³⁰ Lars-Arne Norborg, *Storföretaget*, *op. cit.*, p. 34.

nature du lien qui unit une patronne à son monastère. Dans quelle mesure et à quel titre la Vierge est-elle présente dans la vie de la communauté dont elle est la protectrice ?

2.1.1.1 La Règle et l'organisation de l'Ordre

La *Regula Salvatoris* est révélée à Brigitte entre 1342 et 1349³¹. Il existe plusieurs versions du texte. L'éditeur moderne du texte, Sten Eklund, indique que dans les documents médiévaux, on fait la distinction entre la *regula in prima persona* dans laquelle le Christ parle à la première personne, et la *regula in tercia persona* dans laquelle on parle du Christ à la troisième personne. Cependant, ces désignations sont nettement insuffisantes³². Sten Eklund a retenu sept versions de la *Règle du Sauveur*. La version la plus ancienne, qui dans l'édition d'Eklund est désignée comme « version II », est l'œuvre de Brigitte. Le chapitre 29 de la *Règle* expose les circonstances dans lesquelles le texte a été dicté à Brigitte par le Christ³³. La prophétesse explique qu'elle a conçu la *Règle du Sauveur* en très peu de temps :

*« Deus, omnium rerum creator, benedicto ore suo omnia istius regule verba tam mirabiliteret in tam brevi tempore michi, indigne persone, retulit, quod alicui homini hoc non sufficio enarrare. Nec quidem possibile est alicui sine similitudine corporali comprehendere, qualiter in breuissima hora tot verba proferrari possent aut capi »*³⁴.

Brigitte insiste sur l'origine divine de la règle dont « tous les articles (...) avec tous les mots » ont été révélés par le Christ³⁵. Elle déclare aussi qu'après une telle révélation, elle exultait au plus haut point. Son expérience était si intense, dit-elle, que son cœur était empli de jubilation et de ferveur à tel point qu'elle ne pensait pas pouvoir accueillir plus de joie sans craindre qu'il ne se rompe³⁶. La règle est ensuite rapidement couchée sur le papier quelques jours après cette vision par un « homme de religion, ami de Dieu », c'est-à-dire son confesseur le prieur Petrus³⁷.

³¹ RS, p. 23.

³² RS, p. 21.

³³ RS, version II, § 278-287.

³⁴ RS, version II, § 280-281.

³⁵ RS, version II, § 283 : « *Ihesus Christus, qui apparuit michi, sua benedicta labia aperuit et loqui cepit, confestim in breuissima hora omnes articuli istius regule cum omnibus verbis* ».

³⁶ RS, version II, § 285 : « *Post hanc autem visionem tanto erat cor meum fervore et iubilo impletum, quod non posset in illud plus intrare, si deberem amplius viuere, sed rumperetur pre gaudio* ».

³⁷ RS, version II, § 286 : « *Sicut vesica vento aliquo nimis plena, sic vtique cor meum erat per aliquos dies, donec omnes regule articulos et verba, que in eis continentur, cuidam viro religioso, amico Dei, enarravi, qui omnia quam cicius conscripsit* ».

Une fois la *Règle du Sauveur* dûment mise par écrit, Brigitte cherche à la faire autoriser par le pape³⁸. Sten Eklund ne pense pas que Brigitte ait entrepris cette démarche alors qu'elle vivait en Suède. Il est même possible qu'elle ne l'ait pas fait avant le retour du pape Urbain V (1362-1370) à Rome, en 1367³⁹. Une révélation du Quatrième livre, reprise dans les *Extravagantes*, témoigne des tentatives de Brigitte pour faire valider la règle de son ordre⁴⁰. Dans une autre révélation, la prophétesse confie au Christ le soin de s'adresser à l'empereur d'Allemagne afin qu'il aille pétitionner le pape en sa faveur :

« Apprends aussi, toi qui tiens l'empire, que moi, créateur de toutes choses, j'ai dicté une règle de moniales en l'honneur de ma très aimante mère la Vierge et je l'ai donnée à cette femme qui t'écrit. Lis-la donc en entier et convainquez le pape pour que cette règle que j'ai dictée moi-même soit approuvée par lui, qui est mon vicaire en terre, et qu'elle soit approuvée parmi les hommes comme moi, Dieu, je l'ai approuvée en présence de mon armée céleste »⁴¹.

Les efforts de Brigitte finissent par porter leurs fruits : une bulle, émise par Urbain V le 5 août 1370, lui donne la permission de fonder un monastère pour les nonnes et un autre pour les moines à Vadstena. Ces monastères doivent être subordonnés à la règle de saint Augustin et doivent obéir à certaines constitutions que la bulle expose⁴². Ces constitutions sont en réalité une version très largement révisée et abrégée de la *Règle du Sauveur*. Dans l'édition d'Eklund, cette bulle est la « version Θ ».

Brigitte cependant, n'est pas satisfaite de la bulle d'Urbain V. Elle ne peut obtenir de changement avant sa mort en 1373. Sa fille, Catherine, continue son travail et malgré des complications, obtient du pape Urbain VI (1378-1389) qu'il approuve la Règle du Sauveur dans une nouvelle bulle, le 3 décembre 1378⁴³. Le texte approuvé, la « version Σ » dans l'édition d'Eklund, est toujours subordonné à la règle de Saint Augustin, mais elle est plus proche du texte de Brigitte. D'autres versions sont encore composées, souvent au sein même de

³⁸ RS, p. 24.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Liv. IV, Rév. 137, ou *Extrav.*, Rév. 44.

⁴¹ Liv. VIII, Rév. 51 ou *Extrav.*, Rév. 42 : « *Scias eciam tu, qui imperium tenes, quod ego omnium conditor dictavi unam regulam monialium ad honorem amantissime virginis matris mee et dedi illam isti mulieri, que scribit tibi. Perlege igitur eam et conare cum summo pontifice, ut dicta regula ore meo proprio dictata per eum, qui in mundo vicarius meus est, eciam apud homines approbetur, quam ego deus coram exercitu meo celesti approbavi* ».

⁴² Sur la règle de Saint Augustin, voir Luc Verheijen (éd.), *La règle de Saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1967.

⁴³ RS, p. 25.

monastères brigittins. Elles sont souvent des mélanges des deux bulles papales et de la règle originale⁴⁴.

Il est très probable que la *Règle du Sauveur* ait été inspirée par les coutumes adaptant la Règle de saint Augustin pour les sœurs dominicaines⁴⁵. En effet, les *Constitutiones Sororum Ordinis Predicatorum* adoptées en 1259 sont divisées en sections abordant des thèmes équivalents à ceux développés dans la Règle du Sauveur⁴⁶. Cependant, ce rapprochement trouve ses limites dans l'organisation de la vie matérielle et spirituelle des sœurs brigittines, qui diffère parfois considérablement de celle des sœurs dominicaines. L'influence des milieux dominicains sur la haute aristocratie suédoise à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècle n'est pas négligeable. Le cousin du père de Brigitte, du nom d'Israël Erlandsson, devient le prieur du couvent de Sigtuna en 1298 puis évêque de Västerås en 1309⁴⁷. La fille de Brigitte, Cécilia, entre comme religieuse au couvent de Skänninge. Brigitte elle-même est proche de certains dominicains suédois, comme le frère Algot de Skara ou le prieur Kättilmund de Skänninge⁴⁸. Ces exemples suggèrent l'importance des relations entre la haute aristocratie et l'Ordre des Prêcheurs. Jarl Gallèn affirme d'ailleurs que ces listes de noms suffisent à « donner une impression de la continuité de l'influence dominicaine dans la société »⁴⁹. Brigitte connaissait bien cet ordre et son fonctionnement, ce qui a pu jouer un rôle dans l'élaboration de la règle.

Dans celle-ci, Brigitte cherche à ne laisser aucun détail de côté⁵⁰. On observe que la Vierge n'est pas véritablement au cœur de ce règlement à l'exception du tout premier chapitre. Les mots du Christ selon lesquels l'Ordre du Sauveur doit être avant tout en l'honneur de la Mère de Dieu n'ont pas véritablement d'influence sur la Règle de l'Ordre. Celle-ci est avant tout un ensemble de considérations pratiques sur la manière dont le monastère doit être géré. Les références à Marie concernent surtout l'organisation du culte divin. Ainsi, dans le chapitre cinq, le Christ explique comment les sœurs doivent participer au culte :

⁴⁴ RS, p. 27-29.

⁴⁵ Voir Ingvar Fogelqvist, « The New Vineyard. St. Birgitta of Sweden's « Regula Salvatoris » and the Monastic Tradition », dans A. Härdelin (dir.), *In Quest of the Kingdom*, Stockholm, 1991, p. 203-244, spé. p. 205.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Yngve Brilioth, *Svenska kyrkans historia, vol. 2 : Den senare medeltiden 1274-1521*, Uppsala, 1941, p. 160-161.

⁴⁸ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna. En undersökning av den Heliga Birgittas källor*, Lund, 1966, p. 197.

⁴⁹ Jarl Gallèn, *La province de Dacie de l'ordre des Frères Prêcheurs, vol. I : Histoire générale jusqu'au Grand Schisme*, Helsinki, 1946, p. 162.

⁵⁰ Se reporter au tableau récapitulatif, annexe 20 : *Contenu de la Règle du Sauveur*.

« Les sœurs doivent chanter solennellement chaque jour, par révérence envers ma mère, la Vierge Marie, ses heures avec trois leçons, aussi bien les jours de fête que les fêtes. Chaque jour aux vêpres après un signe, les sœurs de la partie droite du chœur doivent convenir de lire ensemble un « *Ave Maria* » et de s'incliner en disant : « Que Dieu et sa bienveillante (*piissimam*) mère Marie nous pardonne, si nous vous offensoons en verbe ou en acte, en geste ou par signe ; pardonnez-vous volontiers s'il y a en vous quelque chose contre nous ». Et l'autre chœur, de la même manière, doit s'incliner et lire et demander pardon, avant de dire les vêpres. À la fin des heures, elles liront l'antienne « *Ave Maria* » avec la collecte sous cette forme : *Oraison* « Dieu tout-puissant et éternel, qui as daigné naître d'une vierge très chaste pour nous, fait, nous t'en prions, que nous te servions avec un corps chaste et un esprit humble ». *Une autre prière pour la Vierge*. « Nous te prions, bienveillante Vierge Marie, reine du monde et des anges, pour ceux qui considèrent le feu du purgatoire, d'obtenir que les pécheurs soient pardonnés et que les justes persévèrent dans le bien. Nous sommes trop fragiles pour nous défendre contre les périls présents ! Par le Christ, notre Seigneur ». Chaque jour de fête ou chaque fête, une messe sera chantée pour ma mère par les sœurs, et tous les samedis après la messe de ma mère, les sœurs chanteront le « *Salve regina* » »⁵¹.

Ces pratiques sont propres à l'Ordre brigittin, mais elles sont des échos de ce que d'autres ordres ont prescrit avant lui. Tore Nyberg a établi un rapprochement entre la constitution des *Additiones* qui commence ce chapitre de la *Règle du Sauveur* et les coutumes cisterciennes⁵². Ingvar Fogelqvist note que les Dominicains adoptent en 1302 des prières spécialement dédiées à la Vierge à vêpres et matines⁵³. Un autre point de rapprochement entre la Règle du Sauveur et les coutumes dominicaines peut être trouvé dans le fait que les sœurs dominicaines sont invitées à s'incliner profondément à plusieurs reprises lors d'un office. Il ne faut pas pour autant en déduire une influence prééminente du système dominicain sur la conception du culte marial de Brigitte. En effet, d'autres ordres disent des prières mariales de façon régulière comme préparation à la liturgie, comme les Servites de Marie qui disent le *Salve Regina* aux vigiles des fêtes mariales⁵⁴. Les Dominicains quand à eux doivent chanter le « *Salve Regina* » après l'office

⁵¹ RS, version II, § 67-72 : « *Sorores omni die ob reuerenciam Matris mee, Virginis Marie, cantabunt solempniter horas ipsius cum tribus leccionibus tam festis quam privatis diebus. Omni eciam die signo facto ad vespas sorores conueniant adinuicem et primo dexter chorus legat unum « Ave Maria » et inclinans se alteri choro profunde dicat : « Indulgete nobis propter Deum et piissimam Matrem eius Mariam, si vos verbo vel facto, signo vel nutu offendimus; nos enim, si in vobis est aliquod delictum contra nos, libentissime dimittimus ». Et altero choro similiter inclinante et legente veniamque petente sic accedant ad vespas. Ad finem vero omnium horarum cantabunt antiphonam « Ave Maria » cum collecta sub hac forma : Oracio « Omnipotens sempiterna Deus, qui pro nobis de castissima Virgine nasci dignatus es, fac nos, quesumus, tibi casto corpore servire et humili mente placere ». Alia oracio ad Virginem « Oramus et te, piissima Virgo Maria, mundi regina et angelorum, ut eis, quos purgatorius examinat ignis, impetres refrigerium, peccatoribus indulgenciam, iustis in bono perseveranciam. Nos quoque fragiles ab instantibus defende periculis ! Per Christum, Dominum nostrum ». Omnibus quoque diebus festis et privatis missa de Matre mea per sorores cantabitur et omni sabbato sorores post missam Matris mee cantabunt « Salve Regina » ».*

⁵² Voir les *Addiciones*, Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 55.

⁵³ Ingvar Fogelqvist, « The New Vineyard », op. cit., p. 211 ; voir aussi William R. Bonniwell, *A history of Dominican liturgy 1215-1245*, New York, 1945 (2^e éd.), p. 224.

⁵⁴ « *Vigilia de Domina nostra quolibet sero dicatur cum tribus lectionibus et duobus responsoriis, et post tertiam lectionem Salve regina* », Augustino Morini & Peregrino Soulier (éd.), *Monumeta Ordinis Servorum sanctae Mariae*, Bruxelles, 1897, vol. 1:1, p. 28.

divin, avec d'autres prières, depuis 1334⁵⁵. Les Servites font de même⁵⁶. La *Règle du Sauveur* impose aux sœurs de dire l'*Ave Maria* après chaque heure, tandis que les Cisterciens ne sont tenus de le faire qu'à la fin de la journée⁵⁷. Il est donc clair que la présence mariale est plus marquée encore dans le culte brigittin que dans d'autres formes de culte car la fréquence des oraisons mariales y est plus élevée. Les sœurs doivent également dire quotidiennement une messe en l'honneur de la Vierge. C'est le samedi, après cette messe, qu'elles doivent chanter le « *Salve regina* ». L'antienne est chantée après complies chez les Cisterciens⁵⁸. La messe quotidienne de la Vierge est une pratique répandue dans les monastères cisterciens, à l'exception de Noël, de Pâques et de la Pentecôte⁵⁹. Dans les couvents dominicains, cette messe est dite de façon hebdomadaire. Il faut noter que la Règle du Sauveur ne dit rien sur une consécration eucharistique lors de cette messe de la Vierge : l'intervention directe d'un prêtre risque de rompre la clôture des sœurs.

Outre le service de l'office divin et les prières qui doivent l'accompagner, la Vierge est avant tout la figure vers laquelle les sœurs doivent constamment tourner leurs prières. C'est un état d'esprit qui est encouragé dès l'entrée en religion. Par exemple, une novice qui souhaite entrer dans l'Ordre du Saint-Sauveur déclare devant l'évêque qu'elle cherche à entrer en religion « au nom de Jésus Christ et en l'honneur de sa sainte mère, la Vierge Marie »⁶⁰. Invitée à entrer dans l'église, la future sœur est menée devant une bannière rouge, sur laquelle une image de la Passion se trouve représentée d'un côté, et une image de la Vierge de l'autre⁶¹. La nouvelle épouse (*aspiciens nova sponsa*), en contemplant le témoin (*signum*) de la souffrance du nouvel époux, apprend la patience et la pauvreté, et en contemplant la Vierge elle apprend la chasteté et l'humilité⁶². L'épisode de l'entrée en religion rassemble trois des thèmes

⁵⁵ *Ibid.* ; voir aussi William R. Bonniwell, *A history of Dominican liturgy*, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁶ « *Salve Regina in fine cuisulibet hore et post refectionem nullo tempore obmittatur, preterquam in trido Parasceve* », Augustino Morini & Peregrino Soulier (éd.), *Monumeta Ordinis Servorum*, *op. cit.*, p. 29.

⁵⁷ Ingvar Fogelqvist, « The New Vineyard », *op. cit.*, p. 211.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁶⁰ RS, version II, § 106 : « « *Petis* », inquit, « *ingressum huius religionis in nomine Ihesu Christi et in honore sanctissime Matris eius, Marie Virginis ?* » Dicente illa : « *Peto* » ».

⁶¹ RS, version II, § 107 : « *Et cum ingreditur ecclesiam, feratur ante illam vexillum rubeum, in quo ymago corporis mei passi depicta sit ex parte una et ymago Matris mee ex parte altera, ut aspiciens nova sponsa signum novi sponsi in cruce passi discat pacienciam et paupertatem et aspiciens Virginem Matrem discat castitatem et humilitatem* ».

⁶² Sur la cérémonie d'entrée des sœurs, voir Alf Härdelin, « « Guds brud och egendom ». Om « nunnebilden » i Birgittinregelns nunnevigningsrit », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 203-213.

fondamentaux de la spiritualité de Brigitte de Suède et de ses héritières : la Passion, l'exemple donné par la Vierge et le mysticisme de l'épouse. Dans la version de la Règle du Sauveur approuvée par Urbain V, les futurs frères ou sœurs doivent prononcer un serment qui les place sous l'autorité directe de Dieu, de la Vierge, de saint Augustin, de sainte Brigitte, de l'évêque et de l'abbesse⁶³. Considérée comme une simple adaptation de la Règle de saint Augustin, cette version explique la présence de l'évêque d'Hippone dans le serment. La présence de la Vierge en revanche marque l'importance qu'elle revêt dans l'Ordre du Saint-Sauveur. Dans les *Extravagantes*, les futures sœurs sont examinées par le Christ, l'époux, qui « les désire », et par la Vierge ainsi que toute la hiérarchie céleste qui sont invités aux noces⁶⁴. La portée mariale du serment de consécration des sœurs apparaît à priori comme nuancée : d'autres ordres religieux incluent le nom de la Vierge dans leur serment. C'est le cas par exemple des Chartreux⁶⁵. Cependant, là où le futur Père chartreux déclare son obéissance pour l'ermitage, consacré à Dieu et à la Vierge, la future sœur ou le futur frère de l'Ordre du Sauveur jure d'obéir directement à la divinité et à la Mère de Dieu. Dans le premier cas l'obéissance est due à un lieu, dans le second à des personnes.

Pour les sœurs et les frères, c'est la division d'une journée de travail en trois moments qui les fait marcher dans les pas de la Vierge. Le chapitre 23 de la Règle du Sauveur débute en expliquant que Marie divisait son temps en trois périodes : dans la première, elle louait Dieu, dans la deuxième, elle le servait de ses mains, et dans la troisième, elle travaillait auprès des infirmes⁶⁶. De la même manière, les sœurs doivent travailler de leurs mains, non pour la vanité

⁶³ RS, version Σ, § 113 : « *Et tunc monialis vel frater recipiendus respondeat sic : « Ego soror (vel frater) N facio professionem et promitto obedienciam Deo omnipotenti et beate Marie, semper virgini, beato Augustino et beate Birgitte et tibi, episcopo, ex parte eorum et abbatisse (aut generali confessori monasterii, si frater est) et successoribus tuis vivere sine proprio et in castitate secundum regulam sancti Augustini et constitutiones beate Birgitte usque ad mortem ».*

⁶⁴ *Extrav.*, Rév. 17, § 4 : « *O quam honeste et morigerose oportet eas in conspectu intuentium eas cum verbis et operibus incedere, cum invitati ad nuptias intuentes eas sint virgo Maria, mater Dei, cum toto celesti exercitu, sponsus vero desiderans eas verus Deus, rex regum et dominus dominancium potensque super omnia creata ».*

⁶⁵ « Moi, frère N., je promets la stabilité, l'obéissance et la conversion de mes mœurs, devant Dieu et ses saints, et les reliques de cet ermitage, qui est construit à l'honneur de Dieu et de la Bienheureuse Marie toujours Vierge et de saint Jean-Baptiste, en présence de Dom. N., Prieur », Guigues I^{er}, *Coutumes de Chartreuse*, éd. Anon. (Un chartreux), Paris, Cerf, 1984, Sources Chrétiennes, n° 313, chap. 23, p. 214-215.

⁶⁶ RS, version Π, § 234 : « *Mater mea omne tempus suum tribus distinxit temporibus; unum, quo laudavit Deum ore suo, aliud, quo manibus suis ei serviebat, tertium, quo corporis infirmitati compaciens necessaria tribuit ei juxta modum ».*

du monde, mais comme l'a fait la Vierge, pour l'honneur de Dieu et pour l'utilité des églises ou des pauvres⁶⁷.

D'autres références à la Vierge sont faites en d'autres occasions. Par exemple, lors de la réunion du chapitre, qui a lieu tous les jeudis, les sœurs doivent dire un « *Ave Maria* » en guise d'absolution après avoir confessé leurs péchés⁶⁸. La règle impose également un jeûne au pain et à l'eau lors des vigiles des quatre principales fêtes mariales : Purification, Annonciation, Assomption et Nativité de la Vierge. Les seules autres fêtes pour lesquelles les sœurs doivent jeûner de cette manière sont toutes les fêtes des apôtres à l'exception de celles où deux apôtres sont fêtés ensemble, comme Pierre et Paul, ou Philippe et Jacques. Le jeûne au pain et à l'eau concerne encore les fêtes de saint Jean à la Porte Latine, saint Jean-Baptiste, saint Michel, la Toussaint, Pâques et les autres fêtes du corps du Christ⁶⁹. D'autres manières de jeûner sont en usage dans l'Ordre du Saint-Sauveur, comme le jeûne « au poisson et aux produits laitiers » (*in piscibus et in lacticiniis*)⁷⁰. La pratique du jeûne aux vigiles des fêtes mariales est directement inspirée de l'exemple de Brigitte⁷¹. Une révélation des *Extravagantes* précise qu'il faut faire preuve, lors du jeûne, d'une abstinence mesurée, à l'exemple de la Vierge⁷². Brigitte attribue à Marie une pratique qu'elle entretenait elle-même. Ce n'est pas une surprise pourtant, car une autre révélation du même livre explique que Marie a enseigné à Brigitte comment il fallait jeûner⁷³.

Brigitte envisage également de déterminer l'organisation matérielle de sa fondation. Elle meurt en 1373 à Rome et ne voit jamais le monastère qu'elle souhaite dédier à la Vierge. Si on

⁶⁷ *Ibid.*, § 236 : « *Et iste labor non sit ad aliquam mundi vanitatem, non ad aliquod proprium lucrum sed, sicut labor Matris mee, pro honore Dei et ecclesiarum vel pauperum utilitate* ».

⁶⁸ RS, version II, § 190 : « *'Hec per proprietatem fallente dyabolo graviter contra Deum et ordinem peccavit; oremus pro ea, ut remittat ei Deus peccatum hoc, quia misericors est.'* Et dicto ab omnibus « *Ave Maria* » absolvatur ».

⁶⁹ RS, version II, § 90-91 : « *Hiis autem diebus debent jejunare in pane et aqua, scilicet ante quatuor solemnitates Matris mee Marie, purificationis, annunciacionis, assumptionis et natiuitatis, in vigiliis omnium apostolorum, hoc excepto, quod, ubicumque duo apostoli in una solemnitate combinantur, utputa Petri et Pauli, Philippi et Iacobi, Symonis et Iude, jejunium unius diei stabit pro ambobus, Iohannis ante Portam Latinam, Iohannis Baptiste, beati Michaelis archangeli, omnium sanctorum, parasceves et ante solemnitatem corporis mei* ».

⁷⁰ RS, version II, § 89.

⁷¹ Voir Livre VIII, Rév. 2, § 12.

⁷² *Extrav.*, Rév. 13, § 1 et 2 : « *Filius Dei loquitur : « Licet mater mea perfectissimam habuit abstinentiam, sic tamen discrete gubernavit corpus suum, ut non frangeretur aliqua superfluitate et violencia. Et licet pharisei et multi adhuc religiosorum non utantur vino, propter hoc tamen non appropinquant michi, quia non habent fundamentum continencie, scilicet humilitatem et discrecionem* ».

⁷³ *Extrav.*, Rév. 58, voir partie 1, chapitre 1, section 1.2.2.2.

ignore à partir de quelle date débute exactement la construction des bâtiments du monastère de Vadstena, on sait qu'ils sont ravagés par un incendie à l'été 1382⁷⁴. Ils ont donc dû être reconstruits après cette date. Un autre incendie, consigné dans le *Diarium Vadstenense*, ce recueil d'annotations propre au monastère qui s'apparente à des annales, met en scène une démonstration de piété envers la Vierge. Le 14 juin 1387 ou 1388, un incendie détruit toute la chapelle en bois et une partie des habitations des sœurs. Un frère laïc du nom d'Ingolphus périt dans le brasier, car dans la chapelle en flamme se trouvait une image de Marie. Par amour pour elle, Ingolphus s'est précipité dans l'incendie pour tenter de sauver l'image. Il y parvient, mais ne peut échapper aux flammes⁷⁵. L'auteur de la notice du *Diarium Vadstenense* ajoute que l'âme de ce pieux frère laïc a été emmenée au ciel par la Vierge. Ce court récit est le seul qui mette en scène la Vierge de cette manière.

La principale particularité du monastère de Brigitte est qu'il s'agit d'un monastère double⁷⁶. Il comprend donc des moniales mais aussi des hommes, les frères. Ce type de monastère mixte existait par exemple chez les bénédictins : il y en a quelques exemples en Scandinavie. Mais cela n'était pas courant, d'autant plus que les monastères doubles ont été interdits par le concile de Latran II (1139)⁷⁷. Brigitte organise son monastère de façon à ce qu'hommes et femmes puissent y vivre sans jamais se rencontrer. Elle imagine un système de chœur double dans l'église abbatiale, pour que les moines des deux genres puissent participer aux services ensemble, mais sans risquer de se voir. Les principes de cette séparation sont inscrits dans le vocabulaire : les bâtiments des frères sont plus souvent désignés comme *curia*,

⁷⁴ Lars-Arne Norborg, *Storföretaget*, op. cit., p. 27. Pour un court résumé des recherches archéologiques sur le site de Vadstena, voir Elisabet Regner, « Monastic vision and Archaeology. Vadstena Abbey revisited », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 110-128.

⁷⁵ « Item, in profesto Viti et Modesti (14 juin) martirum, circa mediam noctem, incendebatur ignis periculosus et nimis impetuusus, qui combussit totam capellam ligneam et ambas domus lapideas cum magna parte habitacionis sororum. 47:3 In quo eciam incendio quidam de fratribus laycis, Ingolphus nomine, totaliter est combustus. 47:4 Hic multum dilexit beatam Virginem, nam, quando capella comburebatur [a brûlé], ob amorem ymaginis illius, quam secum attulerat, dum claustrum intravit, in mediis flammis se iniecit arripiensque ymaginem (et) in reditu involutus est flammis. 47-5 Cuius animam pie credendum est beatam Virginem, cuius amore mortuus est, ad celus deduxisse », Claes Gejrot (éd.), *Diarium vadstenense. The memorial book of Vadstena abbey. A critical edition with an introduction*, Stockholm, 1988, p. 121, n° 47.

⁷⁶ D'autres exemples de monastères doubles et une réflexion sur la question de la clôture peuvent être trouvés dans Jeffrey F. Hamburger, « Art, enclosure, and the pastoral care of Nuns », dans J. F. Hamburger, *The visual and the Visionary. Art and female spirituality in Late Medieval Germany*, New York, 1998, p. 35-110.

⁷⁷ Raymonde Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965, p. 193, canon 27.

tandis que ceux des sœurs sont appelés *monasterium*⁷⁸. L'autre particularité de ce monastère de Vadstena est que Brigitte a précisé jusqu'à ces dimensions. Une révélation des *Extravagantes* explique qu'elle doit être la situation, les dimensions et la disposition de l'église abbatiale. On y apprend par exemple que :

« Le mur à l'est aura deux portes sous les deux dernières voûtes. Sous celle du milieu, il n'y a pas de porte. Et chaque porte aura six aunes en largeur, et en hauteur elles monteront jusqu'aux poutres sous les pieds des sœurs. En plein milieu, entre ceux deux portes sera l'autel de la sainte Vierge, ayant quatre aunes en longueur et trois de largeur, à proximité du mur ouest »⁷⁹.

Ces dispositions très précises visent à maintenir une séparation constante entre les sœurs et les frères. Elles nous permettent aussi de savoir que le chœur des sœurs est désigné comme le chœur de la Vierge :

« Dans les deux portes il y a des marches montant vers le chœur de la sainte Vierge »⁸⁰.

L'interprétation de ce passage est difficile, comme l'ont montré Sara Ekwall et Tore Nyberg⁸¹. Sara Ekwall explique qu'il devait en fait y avoir deux autels de la Vierge, l'un accessible aux frères et aux laïcs, l'autre uniquement accessible aux sœurs depuis leur galerie qui surmonte le chœur des frères. Elle s'appuie pour cela sur l'exemple de l'église de Saint-Gaggio, près de Florence⁸². Tore Nyberg abonde dans le sens de ces conclusions en montrant qu'effectivement, la messe mariale est dite sur l'autel à la Vierge accessibles aux frères, et que plusieurs exemples

⁷⁸ Elisabet Regner, « Monastic vision... », *op. cit.*, p. 112. La différence est marquée dans la règle. Voir RS, § 201. Dans les textes, on parle indifféremment de *monasterium* ou de *conventus* pour désigner le monastère de Vadstena. De même, le terme de *monasterium* peut aussi bien désigner la communauté des sœurs que l'ensemble des résidents de Vadstena. Voir Elin Andersson, *Responsiones Vadstenenses. Perspectives on the Birgittine Rule in Two Texts from Vadstena and Syon Abbey. A Critical Edition with Translation and Introduction*, Stockholm, 2011, p. 4 et Hans Cnattingius, *Studies in the Order of St. Bridget of Sweden*, vol. 1 *The Crisis in the 1420's*, Stockholm, 1963, p. 15.

⁷⁹ *Extrav.*, Rév. 28, § 11-12 : « *Paries ad orientem habebit duo ostia sub duabus vltimis testudinibus. Sub media vero testudine nullum sit ostium. Et quodlibet ostium habebit sex vlnas in latitudine, et in altitudine pertingant ad asseres sub pedibus sororum. In medio vero inter ista duo ostia sit altare beate virginis, habens quatuor ulnas in longitudine et tres in latitudine, prope parietem ad orientem* ».

⁸⁰ *Ibid.*, § 14 : « *Sub ambobus ostiis sint gradus in ascensum chori beate Virginis* ».

⁸¹ Sara Ekwall, « Mariakor och systrakor i Vadstena klosterkyrka », *Fornvännen*, n° 70, 1975, p. 184-191 ; Tore Nyberg, « Mariamässan och systrarkor i birgittinsklostren », *Fornvännen*, n° 72, 1977, p. 199-207.

⁸² Pour d'autres ordres, les églises abbatiales des maisons de moniales proposaient d'autres solutions pour accommoder la clôture et le culte divin. Voir Jeffrey F. Hamburger, « Art, enclosure, and the pastoral care of Nuns », *op. cit.*, p. 44-57.

de monastères brigittins tendent à montrer que deux autels pouvaient être disposés l'un au-dessus de l'autre, en dépit de difficultés d'interprétation du vocabulaire employé.

L'église abbatiale est consacrée en 1430⁸³. Le chœur est achevé en 1398 et la construction se poursuit au moins jusqu'à la consécration et peut-être même au-delà⁸⁴. En effet, les autels prévus ne sont pas terminés lors de la dédicace de l'église. Par exemple, le maître-autel, dédié à Pierre, n'est consacré qu'en 1442. En 1443, l'autel de la Vierge est à son tour consacré et deux ans plus tard, ceux des douze apôtres⁸⁵.

L'autel principal de l'église est situé côté ouest. Derrière lui se trouve le chœur des frères, tandis que le chœur des sœurs est situé dans le côté est de l'église, sur une plate-forme qui surplombe la nef⁸⁶. On retrouve la même organisation intérieure dans d'autres maisons de l'ordre, comme par exemple à Maribo (Danemark)⁸⁷. L'église contient de très nombreux autels. Brigitte avait précisé qu'il en fallait au moins seize *in claustro*, c'est-à-dire dans la partie de l'église qui est accessible aux religieux⁸⁸. Elle préconise aussi d'en mettre autant qu'il est nécessaire *in templo*, c'est-à-dire dans la partie de l'église accessible aux laïcs⁸⁹. En 1432, il y a 42 autels, et l'église à la fin du Moyen Âge en compte près de 60⁹⁰. Parmi les plus importants *in claustro* les plus importants figurent celui de saint Pierre, appelé le *summum altare* et situé à l'ouest et celui de la Vierge Marie à l'est. Ce dernier fait donc face à la partie de l'église réservée aux moniales. C'est une orientation particulière et cette position curieuse de l'autel de la Vierge est sans doute à rapprocher de la place très importante de la Vierge dans la spiritualité de Vadstena : la Vierge, l'étoile du matin, se tient face à l'est, face au soleil de justice⁹¹.

Les bâtiments des nonnes sont situés au nord de l'église abbatiale⁹². La conformation des lieux ressemble à d'autres complexes monastiques, notamment cisterciens, ce qui n'a rien

⁸³ Andreas Lindblom, *Kult och konst, op. cit.*, p. 11.

⁸⁴ Mereth Lindgren, « Altars and Apostels. St. Birgitta's Provisions for the Altar in the Abbey Church at Vadstena and their Reflection of Birgittine Spirituality », dans A. Härdelin (dir.), *In Quest of the Kingdom*, Stockholm, 1991, p. 245-282, spé p.251-252.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 252.

⁸⁶ Elisabet Regner, « Monastic vision... », *op. cit.*, p. 112.

⁸⁷ Andreas Lindblom, *Kult och konst, op. cit.*, p. 13.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 27-35 et 90-92. Le nombre d'autels est précisé dans la règle, au chapitre 21 (RS, § 223-225).

⁸⁹ Mereth Lindgren, « Altars and Apostels... », *op. cit.*, p. 250.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Mereth Lindgren, « Altars and Apostels... », *op. cit.*, p. 255.

⁹² Elisabet Regner, « Monastic vision... », *op. cit.*, p. 112.

d'étonnant car Brigitte a passé plusieurs années au monastère cistercien d'Alvastra. On peut noter que c'est souvent dans le nord d'une l'église que l'on trouve l'autel dédié à la Vierge⁹³. L'emplacement des bâtiments des nonnes ne doit peut-être rien au hasard ni à la topographie. L'analyse d'Elisabeth Regner sur l'archéologie des sens abonde dans le sens de cette hypothèse⁹⁴. L'édification matérielle du monastère de Vadstena, selon les recommandations de Brigitte, fait une part importante à la dévotion mariale, par exemple dans l'orientation de l'église abbatiale, le nombre et la disposition des autels, ou encore dans la recherche d'une symbolique mariale inscrite dans le vocabulaire monumental. En complément de la Règle qui précise l'organisation de la vie religieuse, la construction matérielle du monastère montre bien l'importance de la place de la Vierge dans la spiritualité de l'Ordre du Sauveur.

2.1.1.2 Autres documents normatifs

En plus de la *Règle du Sauveur*, d'autres documents sont produits pour appuyer les points qui restent obscurs ou que Brigitte n'a pas développés. La règle elle-même précise qu'elle n'est pas infaillible et que, comme le ferait un disciple de saint Benoît ou de saint Bernard, un brigittin peut ajouter ce qui fait défaut à la règle⁹⁵. L'interprétation de la règle est donc facilitée par les documents qui sont produits pour corriger ses manquements. Dans les années 1380, l'ancien confesseur de Brigitte, le prieur Peter Olofsson, rédige les *Addiciones seu constituciones ad regulam sancti Salvatoris*⁹⁶. Il s'agit d'une clarification de la Règle du Sauveur, à laquelle s'ajoute une série de statuts collectés dans les *Extravagantes*⁹⁷. Les *Addiciones* sont approuvées par l'évêque de Linköping en 1384. Le texte est révisé à de nombreuses reprises et approuvé de nouveau en 1420, mais il n'a jamais été approuvé par un pape⁹⁸.

⁹³ Mereth Lindgren, « Altars and Apostels... », *op. cit.*, p. 258.

⁹⁴ Elisabet Regner, « Monastic vision... », *op. cit.*, p. 114.

⁹⁵ RS, version II, § 260 : « *Deinde ista regula per papam confirmata inquirantur aliqui devoti fratres de regulis Benedicti vel Bernardi, qui huic regule inscribant, quomodo excessus emendandi sunt in monasterio et quomodo mortui sepeliendi sunt et qualiter visitabit episcopus et pro quibus casibus ingredietur monasterium* ».

⁹⁶ Pour une courte introduction sur ce document, voir Elin Andersson, *Responsiones Vadstenenses*, *op. cit.*, p. 7. Les *Addiciones* sont éditées dans Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420-1570*, Munich, 1974, vol. 2, p. 42-110.

⁹⁷ Sara Risberg (éd.), *Liber usuum fratrum monasterii Vadstenensis. The customary of the Vadstena Brothers. A critical edition with an introduction*, Stockholm, 2003, p. 10.

⁹⁸ Elin Andersson, *Responsiones Vadstenenses*, *op. cit.*, p. 7. Le texte de l'approbation de l'évêque Knut de Linköping est édité dans Gustav E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelser*, Stockholm, 1883-1884, vol. 5, p. 53-55.

Peu de statuts des *Additiones* concernent la Vierge. On note surtout des situations dans lesquelles il faut dire l'*Ave Maria*, par exemple lorsqu'on s'agenouille à l'église⁹⁹, ou au dortoir¹⁰⁰. Les sœurs qui ne peuvent pas lire les offices, et donc chanter avec les autres sœurs, doivent lire chaque jour cinquante *Pater noster* et quarante *Ave Maria* pour matines (*ottosangin*) et autant pour les messes et pour les vêpres (*aptansangin*), et pour chacune des petites heures, dix *Pater noster* et dix *Ave Maria*¹⁰¹. La même règle vaut aussi pour les frères convers. Enfin, les sœurs doivent faire une procession en portant la croix certains jours, parmi lesquels figurent les « cinq fêtes mariales », c'est-à-dire les quatre fêtes les plus anciennes et la Conception¹⁰². À la même époque où le prieur Peter Olofsson compose les *Addiciones*, un autre ancien confesseur de Brigitte, Alphonse de Jaen, reçoit des demandes d'éclaircissements sur la Règle par les Brigittins. On désigne ce texte comme étant les *Declaraciones Dominorum*, car Alphonse a fait appel à quatre autres théologiens pour répondre aux Brigittins¹⁰³. Le texte des *Declaraciones* n'ayant encore jamais été édité, son contenu marial est difficile à évaluer. En 1413, le pape pisan Jean XXIII (1410-1415) accorde la bulle *Mare magnum*, une large collection de privilèges qui inclut des règles à l'usage des brigittins¹⁰⁴. Aucun de ces privilèges ne concerne la Vierge ou son culte. Le nom de Marie n'est utilisé qu'en conjonction avec celui de Brigitte, comme toponyme pour désigner les monastères brigittins : « *monasterium sanctarum Marie virginis et Brigide* ».

Parmi les autres textes normatifs de l'Ordre du Saint-Sauveur, il faut aussi noter le *Liber usuum*, qui, comme dans d'autres ordres, s'attache à suppléer à l'insuffisance ou au silence des règles sur des points spécifiques, comme la liturgie, la vie quotidienne ou l'organisation du monastère¹⁰⁵. Le *Liber usuum* date probablement d'avant 1487, car les actes du chapitre général qui se tient cette année-là à Gnadenberg en contiennent une partie¹⁰⁶. Il ne peut avoir été composé avant 1448, car le livre fait référence à un statut approuvé par l'évêque en visite en

⁹⁹ Gustav E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelser*, *op. cit.*, Chap. 3, p. 18.

¹⁰⁰ *Ibid.*, chap. 28, p. 38.

¹⁰¹ *Ibid.*, chap. 27, p. 37.

¹⁰² *Ibid.*, chap. 30, p. 38.

¹⁰³ Sara Risberg (éd.), *Liber usuum*, *op. cit.*, p. 10. Les *Declaraciones Dominorum* sont aussi appelées *Declaraciones dubiorum*. Le texte n'est pas publié ; il est conservé dans les manuscrits Stockholm, KB A 11 ; Uppsala, UB C 63 et C 618 ; Munich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 27117. Voir Sara Risberg (éd.), *Liber usuum*, *op. cit.*, p. 10, note 10.

¹⁰⁴ SDHK 17999 (SD 1714). Voir Sara Risberg (éd.), *Liber usuum*, *op. cit.*, p. 10, et Torvald Höjer, *Studier i Vadstena klosters*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁰⁵ Sara Risberg (éd.), *Liber usuum*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 14.

janvier de cette année-là. La Vierge ne figure pas dans ce document, à l'exception de la mention de la bénédiction des cierges lors de la Purification¹⁰⁷. Les frères, à qui semble plutôt s'adresser le *Liber usuuum*, suivaient le rit du diocèse dans lequel le monastère est implanté. À Vadstena, il s'agit du diocèse de Linköping. Comme la liturgie est souvent à l'origine des mentions de la Vierge dans les coutumiers, il est compréhensible que l'absence de législation sur la liturgie entraîne une présence très faible d'occurrences mariales dans le document.

L'équivalent du *Liber usuuum* pour les sœurs porte le nom de *Lucidarium*. Ce document est à l'origine écrit en suédois, puis traduit en latin et en allemand¹⁰⁸. Il est impossible de savoir exactement quand ce texte a été composé¹⁰⁹. Dans le prologue de la version latine, on apprend que le texte est d'abord écrit en langue vernaculaire, c'est-à-dire en suédois, puis traduit en latin¹¹⁰. Cette première traduction a eu lieu sans doute entre 1410 et 1440. La version en allemand est traduite d'après la version latine, au monastère de Gnadenberg donc forcément après l'établissement de celui-ci en 1438¹¹¹. Le *Lucidarium* est aussi un coutumier mais il traite plus volontiers de liturgie que le *Liber usuuum*. Il se compose en général de 49 chapitres mais la numérotation des chapitres varie : des chapitres sont supprimés dans certaines versions du texte¹¹². Les onze premiers chapitres concernent les Heures et la messe et renseignent sur la manière dont il faut agir et chanter, ainsi que sur les prières qui doivent être dites. Les autres chapitres traitent des tâches des sœurs réparties en fonction du moment de la journée¹¹³.

La plupart des prescriptions en rapport avec la liturgie dans le *Lucidarium* concernent les déplacements, les mouvements, et les vocalisations que doivent effectuer les sœurs. Par exemple, la première prescription impose aux sœurs de s'agenouiller lorsqu'elles viennent dire les vêpres, et lorsque celles-ci commencent elles doivent « lire » le *Pater noster*, l'*Ave Maria*,

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 32, n° 22.

¹⁰⁸ Sara Risberg (éd.), *Liber usuuum*, *op. cit.*, p. 48 ; Ingela Hedström, « One Customary to Rule Them All : On the *Lucidarium* and its Transmission », dans C. Gejrot, M. Åkestam, R. Andersson (dir.), *The Birgittine Experience*, Stockholm, 2013, p. 351-369.

¹⁰⁹ Ingela Hedström, « One Customary... », *op. cit.*, p. 359.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 360.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 361.

¹¹² *Ibid.*, p. 362.

¹¹³ Pour un résumé du contenu du *Lucidarium*, voir Ingela Hedström, « One Customary... », *op. cit.*, p. 362 ; pour l'examen de quelques chapitres, en particulier ceux qui concernent les compétences et la pratique de l'écrit chez les sœurs, voir Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld : Studier i systrarnas skriftbrukskompetens, lärdom och textförståelse*, Uppsala, 2007, p. 89-91.

le *Credo* et le *Gloria patri*¹¹⁴. Les dispositions du *Lucidarium* mentionnent souvent la salutation angélique, que les sœurs doivent dire à des occasions variées. La petite prière à la Vierge sert ainsi à marquer une posture agenouillée, comme dans la première prescription¹¹⁵. Elle sert aussi à marquer un changement d'occupation, comme dans la treizième prescription qui impose aux sœurs de réciter l'*Ave Maria*, mais aussi le *Pater noster*, le *Credo*, le *Miserere* et le *Salve regina* lorsqu'elles entendent la cloche du repas¹¹⁶. L'*Ave Maria* est le plus souvent prescrit avec d'autres prières.

En plus de ces recueils de décisions normatives, l'Ordre du Saint-Sauveur fonde aussi son organisation sur les chapitres généraux. On en compte cinq au Moyen Âge. Le tout premier chapitre général a eu lieu en 1426 au monastère de Marienwold (Silva Mariae), près de Lübeck¹¹⁷. En dépit de son intitulé de « chapitre général », seuls les monastères situés autour de la Baltique y participent. On a conservé très peu de documentation sur ce chapitre général. Le deuxième chapitre général a lieu en 1429 à Vadstena. Le monastère de Syon, en Angleterre, en étant absent¹¹⁸. Lors de ce chapitre général, une décision importante est prise : tous les monastères de l'ordre doivent suivre les règles et les cérémonies en usage à Vadstena¹¹⁹. Le troisième chapitre général a lieu à Marienkron (*Corona Mariae*), près de Stralsund, en 1436¹²⁰. Le suivant se déroule à Marienwold en 1456. Les actes de ces chapitres n'ont pas été édités ou retrouvés.

En 1487, le chapitre général a lieu à Gnadenberg (*Mons Gratiae*). Il n'y aura plus de chapitre général de l'ordre avant celui de Cologne en 1675¹²¹. Les statuts du chapitre général de Gnadenberg sont conservés dans un manuscrit de la Bibliothèque royale, à Stockholm¹²². Les statuts ne sont pas numérotés. Plusieurs décisions concernent le culte marial. La plus

¹¹⁴ Gustav E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelser*, op. cit., p. 59 : « Först tha som systrarna saman komma til ottasangx, in i choren skulu the nighia (...) Oc tha the koma i sina stadha fför än the böria ottasangin tha läsin Pater noster, Ave Maria, Credo oc Gloria Patri ».

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 60 : « Oc nar som systrana haffua läsit Pater noster oc Ave Maria wppa sinom knäm... ».

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 71 : « Oc systrana haffua lyktat sith noon litla stund ther äpther skal priorissan ringhia bordh klokkone swa länge man maa läsa Miserere mei Deus, Pater noster, Ave Maria, Credo oc Salve regina... ».

¹¹⁷ Elin Andersson, *Responsiones Vadstenenses*, op. cit., p. 18.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.* Elin Andersson renvoie au manuscrit Stockholm, KB A 21 pour cette décision.

¹²⁰ Torvald Höjer, *Studier i Vadstena klosters*, op. cit., p. 288.

¹²¹ *Ibid.*, p. 298.

¹²² Stockholm, KB A 79. Les statuts ont aussi été édités d'après d'autres documents au XVIII^e siècle, voir Karl Friedrich Wilhelm von Nettelbladt (éd.), *Vörlaufige kurzgefasste Nachricht von einigen Klöstern der H. Schwedischen Birgitta auserhalb Schweden besonders in Teutschland*, Francfort/Ulm, 1764, p. 162 et suiv.

importante est sans doute l'adoption de la fête de la Présentation de la Vierge¹²³. Une autre décision du chapitre général de Gnadenberg concerne directement le culte marial : les sœurs doivent célébrer la fête de l'Assomption corporelle de la Vierge (*festum Corporalis Assumpcionie Marie*) quinze jours après la fête principale de l'Assomption¹²⁴. D'autres statuts indiquent à quel moment l'hymne marial « *Ave maris stella* » doit être chantée¹²⁵, précisent comment doivent se succéder les messes de la Vierge et l'office des sœurs, ou encore à quel moment il faut chanter la préface de la Vierge¹²⁶. L'articulation de la liturgie mariale des sœurs avec la liturgie des heures canoniques, celle des frères, nécessite en effet des ajustements, compte tenu de leur complexité¹²⁷. Les statuts de Gnadenberg précisent aussi quels jours il faut faire une procession, parmi lesquels on note la Visitation¹²⁸. Comme les autres fêtes mariales, qui d'après la Règle du Sauveur font aussi l'objet de processions, ne sont pas notées, le statut constitue une mise à jour des usages cultuels¹²⁹. La dernière décision concernant la liturgie mariale consiste en l'obligation, pour les sœurs, de dire le *Benedicite* après leurs vêpres lors des fêtes de la Conception, de la Visitation et de la Présentation de la Vierge. En définitive, les documents normatifs participent de la construction du culte marial brigittin mais ne mettent cependant pas la Vierge au cœur de ce projet de façon systématique. En réalité, ce sont plutôt les rôles attribués à chacun des membres de l'Ordre du Sauveur qui vont permettre un rapprochement plus intense avec la Vierge.

¹²³ Stockholm, KB A 79, fol. 3v ou Karl Friedrich Wilhelm von Nettelblatt (éd.), *Vörlaufige, op. cit.*, p. 169 : « *Item statuimus quod sorores ordinis nostri de cetero festum presentationis Marie peragant sub toto duplici festo vicesima prima die novembris hoc est in profesto sancte Cecilie et utantur hystoria Natiuitate Marie mutato nomine nativitate in nomine presentatione* ».

¹²⁴ Se reporter au chapitre sur les quatre fêtes les plus anciennes, à la section concernant l'Assomption.

¹²⁵ Stockholm, KB A 79, fol. 3v ou Karl Friedrich Wilhelm von Nettelblatt (éd.), *Vörlaufige, op. cit.*, p. 169 : « *Item propter speciale patrocinium ordini nostre pro virginem Maria promissum cantetur solito more post vespervas fratrum : Ave maris stella etc. extra Quadragesimam, sed in Quadragesima post vespervas sororum exceptis dominicis diebus, fratribus inchoantibus et ipsis sororibus prosequentibus ita quo verbus monstra te esse Matrem, triplicet quo hymno finito sequuntur versiculi Ora pro nobis. Fiat pax cum collectis Protege Domine etc., Deus a quo etc. sub una conclusione et non pluribus et notandum, quod Ave maris stella etc. in sexta feria magna omittitur tantum, sed in die Cene bassius cantatur, sed laus B. Marie in Cena Domini et Parasceves omittitur in vigilia Paschae post completorium canitur cum Alleluia in fine juxta consuetudinem Ecclesiarum Cathedralium. Notandum quod in bona sexta feria ad septem psalmos et ad de profundis post tertiam dicitur : Gloria Patri* ».

¹²⁶ Stockholm, KB A 79, fol. 4 ou Karl Friedrich Wilhelm von Nettelblatt (éd.), *Vörlaufige, op. cit.*, p. 170 : « *Item statuimus, quod in missa beate Marie Sororum prefatio semper sub eadem nota solemniter cantetur, ita tamen quod in festis precipuis modicum tractius et solemniter decantetur quam in feriis* ».

¹²⁷ Voir infra, section 2.2.1.

¹²⁸ Stockholm, KB A 79, fol. 4 ou Karl Friedrich Wilhelm von Nettelblatt (éd.), *Vörlaufige, op. cit.*, p. 170 : « *Item processiones habeantur solennes in die Visitacionis Marie, Canonisatinis sancte Birgitte, Dedicationis ecclesie et in profesto sancti Petri ad vincula tam per fratres quam sorores ultra processiones in additionibus positas* ».

¹²⁹ Sur les jours de processions, voir note 102.

2.1.2 L'ABBESSE, VICAIRE DE LA VIERGE A VADSTENA

Dans son organisation, l'Ordre du Saint-Sauveur cherche à maintenir le lien privilégié avec la Vierge. Les sœurs sont désignées dans une révélation des *Extravagantes* sous le terme : « les filles de ma mère »¹³⁰. Dans la révélation, c'est le Christ qui parle, mais le discours est ambigu car il laisse exister une certaine perméabilité entre la figure de la Vierge et celle de l'abbesse. Le Christ déclare tout d'abord que ces « filles de sa mère » doivent l'assister, sous-entendu, la Vierge, quelle qu'ait été leur condition préalable à l'entrée du monastère. Les bien nourries comme les affamées, les jeunes, les vieilles ou les infirmes, celles qui travaillaient ou non, celles qui étaient déjà religieuses, toutes doivent assister la Vierge. Dans le paragraphe qui suit immédiatement, le Christ déclare que, pour cette raison, l'abbesse pourra choisir quatre femmes de bonnes mœurs pour assister les sœurs infirmes dans leurs tâches¹³¹. La seule différence entre la nature de l'assistance fournie par les sœurs à la Vierge et l'aide donnée par les servantes à l'abbesse et aux sœurs sont marquées par le vocabulaire : « *assistere* » pour la Vierge, « *adiuvare* » pour les sœurs. Il est possible que le premier désigne plus l'assistance, le secours, tandis que le second conserverait un sens d'aide matérielle.

L'exemple de la Vierge est donc particulièrement important pour l'abbesse. Choisie, avec le conseil de l'évêque, par le couvent, l'abbesse est dite « chef et maîtresse (*caput et domina*) » du monastère, « par révérence envers la Vierge (...) à qui cet ordre est dédié ». Cela se produit car l'abbesse « revêt le rôle [de la Vierge] sur terre », qui est aux cieux « le chef et la reine »¹³². Une révélation des *Extravagantes* confirme cette identification, en déclarant que ceux qui ont un office de direction temporelle doivent en avoir les signes matériels et recevoir les honneurs qui leur sont dus¹³³. Une constitution des *Addiciones* rappelle explicitement que les sœurs doivent révérence, obéissance et sujétion à l'abbesse en l'honneur de Marie car celle-

¹³⁰ *Extrav.*, Rév. 35, § 3 : « *Sic est etiam nunc. Dixi tibi prius de numero puellarum matris mee, que familiaris aliis ei debent assistere, quarum quedam delicatiora habuerunt nutrimenta, alie infirme et senes, alie minus assuete laboribus, quedam contemplationi diuine magis intente* ».

¹³¹ *Ibid.*, § 4 : « *Ideo si necessitas et locus requirit, permittitur abbatisse recipere infra portam quatuor mulieres focarias etate et moribus circumspectas et bone fame, que curent ignem et inferant ligna et aquam eiciantque de monasterio immundicias et adiuvent in officiis sorores minus fortes* ».

¹³² RS, version II, § 167 : « *Abbatissa cum consilio episcopi eligatur a conventu. Que ob reverenciam beatissime Virginis, Matris mee, cui hic ordo dedicatus est, caput et domina esse debet, quia ipsa Virgo, cuius abbatissa gerit vicem in terris, ascendente me in celos caput et regina extitit apostolorum et discipulorum meorum* ».

¹³³ *Extrav.*, Rév. 22, voir infra, note 139.

ci est le chef de la *Règle* et du monastère¹³⁴. La correspondance entre la figure de la Vierge et celle de l'abbesse permet d'établir la *Règle du Sauveur* avec force, accordant aussi à l'abbesse l'autorité nécessaire à la gestion du monastère¹³⁵. Ce n'est pas une évidence, car l'abbesse est à la tête d'une abbaye composée à la fois d'hommes et de femmes. Or, il semble que Brigitte ait prévu la misogynie et la difficulté des hommes à accepter les ordres d'une femme¹³⁶. La Vierge répond à cela que la règle qui est révélée à Brigitte relève d'une vérité plus importante que les contingences des rapports entre les sexes.

L'abbesse doit, selon Brigitte, être vierge ou du moins être une humble veuve¹³⁷. Le Christ explique pourquoi :

« Jésus-Christ parle : C'est une belle conjonction et un rassemblement décent lorsqu'une vierge préside aux vierges. Car entre toutes choses, première est la pureté du corps et de l'âme, car par elle, moi, Dieu, j'ai voulu m'incarner. Comme ma mère a été vierge et mère, mais pas mère par la connaissance d'un homme, mais bien fécondée par l'Esprit de mon père et le mien, elle m'a engendré, vraiment Dieu et homme, ce nouvel ordre est donc consacré à ma mère. Et il est nécessaire et louable que celle qui doit avoir charge de ces vierges soit sans tache et de mœurs éprouvés et exemplaire en vertus. S'il ne se trouve pas dans la congrégation une telle vierge qui puisse accomplir l'office de la Vierge, ma mère, je ne serais pas mécontent si une veuve de bonne et humble vie accepte la prélature plutôt qu'une vierge orgueilleuse »¹³⁸.

L'abbesse doit donc être choisie en fonction de ses qualités sociales (vierge ou veuve de bonne conduite) car son office l'amène à être dans la même position que la Vierge : une intermédiaire entre le ciel et le monde. Ce rôle important se perçoit aussi dans l'équivalence donnée entre l'abbesse de Vadstena, à la tête de l'Ordre du Saint-Sauveur, et un abbé bénédictin : comme lui, l'abbesse est bénie par l'évêque, « afin qu'elle soit distinguée des autres et honorée, non

¹³⁴ « *Omnes sorores debent facere abbatisse reverenciam et obedienciam et subieccionem in honorem beate Marie, que est caput regule et monasterii* », *Addiciones*, Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 75.

¹³⁵ Dans la Révélation 37 des *Extravagantes*, cette équivalence est encore renforcée.

¹³⁶ *Extrav.*, Rév. 19, § 3 : « *Cui sponsa respondit : « Domina mea, faciliter inueniri possunt mulieres, que se subiciunt ordini, sed difficulter inveniuntur viri, qui se subdere volunt prouisioni unius mulieris, cum pluresque secularis sciencia inflat et extollit et mundus honoribus, diviciis et delectacionibus eis blanditur* ».

¹³⁷ *Extrav.*, Rév. 21.

¹³⁸ *Ibid.*, § 1-4 : « *Ihesus Christus loquitur : « Pulchra conjunctio et decens confederacio est, ut virgo presit virginibus. Nam inter omnia primatum tenet ipsa mundicia carnis et mentis, de qua et per quam ego Deus incarnari volui. Verum quia mater mea virgo fuit et mater, sed non ideo mater quia cognita viro, sed afflata spiritu patris et mei genuit me verum Deum et hominem, ideo hic novus ordo dedicandus est matri mee. Et quecumque preesse debet virginibus eius, necesse est et laudabile, ut sit virgo et munda et probata moribus et in virtutibus exemplaris. Si vero virgo talis in congregacione non fuerit, que officium virginis matris mee implere potuerit, non displicet michi, si onus humilitatis et prelature assumat humilis et probate vite vidua, quia accepcior est michi humilis vidua quam virgo superba* ».

pas pour son mérite propre (« *sua assumptione* »), mais en mon honneur [le Christ] et celui de ma mère ». On note que la proximité entre la Vierge et l'abbesse est tellement forte que Brigitte utilise un vocabulaire marial pour mettre en garde contre l'abus de pouvoir. Ce pouvoir est similaire à celui d'une abbesse bénédictine, comme on le voit dans la suite de la révélation :

« Que soit faite la bénédiction de l'abbesse selon l'usage des abbesses de saint Benoît, sauf le bâton et l'anneau, qui ont été bénis auparavant »¹³⁹.

L'abbesse est élue par les sœurs et les frères avec le conseil de l'évêque¹⁴⁰. Après quoi elle choisit, assistée de la totalité des frères et des sœurs, un Confesseur général parmi les frères pour l'assister en matière spirituelle¹⁴¹. Comme l'abbesse, il dispose d'un pouvoir important : il peut « corriger et réformer pleinement » tous les frères et même les prêtres parmi eux¹⁴². Mais le Confesseur général reste sous l'autorité de l'abbesse. Cette dernière est donc celle qui se rapproche le plus à Vadstena, en termes de symbolique, de la Mère de Dieu. Les sœurs peuvent imiter la Vierge à titre individuel et elles y sont d'ailleurs encouragées mais c'est l'abbesse qui personnifie, au sens propre, l'autorité et la miséricorde mariale. Parmi les filles-épouses du Christ, elle est la seule à incarner les trois fonctions de filles, d'épouse, et de mère, comme la Vierge. En cela, l'abbesse ressemble aussi à Brigitte, dont la figure s'entremêle si facilement à celle de la Vierge. Mais en dépit de ces rapprochements constants, ce n'est pas dans l'organisation du monastère et de sa vie spirituelle que la Vierge est la plus présente. La liturgie mise en œuvre à Vadstena est l'élément clé qui montre l'orientation mariale de l'Ordre du Sauveur.

¹³⁹ *Extrav., Rév. 22, § 2-3* : « *Sic est de abbatissa, quia ipsa habet officium et vices matris mee in terris. Ideo ipsa in signum maioris sollicitudinis et in augmentum gracie spiritualis debet ab episcopo recipere munus benedictionis, ut a ceteris discernatur et honoretur, non sua assumptione sed honore mei et matris mee. Benediccionis abbatisse fiat secundum morem abbatissarum sancti Benedicti preter baculum et annulum, qui prius est benedictus* ».

¹⁴⁰ *RS, version II, § 167* : « *Abbatissa cum consilio episcopo eligatur a conventu* ».

¹⁴¹ *RS, version II, § 168* : « *Abbatissa eciam unum de tredecim sacerdotibus, in quem ipsa una cum omni congregacione sororum et fratrum consentit, in confessorem omnium eligat ipsumque episcopus constituat et confirmet* ».

¹⁴² *RS, version II, § 169* : « *Cui auctoritate ligandi atque solvendi, corrigendi et reformandi plenarie ab episcopo concessa omnes sacerdotes et fratres, sicut sorores abbatisse, in omnibus obediant extra preceptum nichil omnino vel ne minimum quidem facientes* ».

2.2 Les formes liturgiques du culte marial à Vadstena

2.2.1 L'ORGANISATION DES LITURGIES DANS L'ORDRE DU SAINT-SAUVEUR

La Règle du Sauveur prescrit pour les sœurs de l'ordre une liturgie strictement dédiée à la Vierge Marie : « *Les sœurs doivent chanter solennellement chaque jour, par révérence envers ma mère, la Vierge Marie, ses heures avec trois leçons* »¹⁴³. Trois éléments peuvent être notés : d'abord, la principale tâche liturgique des sœurs est de célébrer l'office des heures en l'honneur de la Vierge. Ensuite, ces heures de la Vierge sont chantées quotidiennement. Enfin, les heures contiennent trois leçons. Ces trois caractéristiques : office en l'honneur de la Vierge, chanté quotidiennement et avec trois leçons, font penser au « Petit office de la Vierge Marie » (*Officium parvum de BMV*). Il s'agit d'un office supplémentaire, complet, qui est chanté en plus de l'office divin du jour. On distingue donc les Heures de la Vierge des Heures canoniques. Comme le rappelle Pierre-Marie Gy, le terme de « Petit office » par opposition au « Grand office » des heures canoniques est une distinction qui remonte au moins au XI^e siècle¹⁴⁴.

L'office de la Vierge a eu longtemps, surtout dans les communautés monastiques, le caractère d'une prière des individus plutôt que communautaire, prescrite à tous avant d'entrer à l'église pour préparer aux heures canoniques. Chez les Cisterciens et les Dominicains, c'est vers le XIV^e-XV^e siècle qu'on commence à réciter en commun, à l'église, l'office de la Vierge Marie¹⁴⁵. Dans la liturgie séculière, le Petit office de la Vierge est en place à Notre-Dame de Paris au XIII^e siècle¹⁴⁶. Comme il est récité quotidiennement, cela en fait la forme de dévotion la plus fréquemment chantée dans le culte liturgique de la Vierge. L'apparente proximité entre le « Petit office » et la prescription de la Règle du Sauveur quant à la liturgie que devaient pratiquer les sœurs de l'ordre brigittin explique que l'un des éditeurs du *Cantus Sororum*, Tryggve Lundén, ait choisi d'intituler son travail *Officium parvum*¹⁴⁷. Pourtant, lui-même

¹⁴³ RS, version II, § 67, voir note 51.

¹⁴⁴ Pierre-Marie Gy, « L'office des Brigittines dans le contexte général de la liturgie médiévale », dans *Nordiskt kollokvium II i latinsk liturgiforskning. 12-13 maj 1972, Hässelby Slott*, s.l., Institutionen för Klassiska Språk vid Stockholms Universitet, s.d., p. 13-27.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Rebecca Baltzer, « The little office... », *op. cit.*, p. 463.

¹⁴⁷ Tryggve Lundén (éd.), *Den heliga Birgitta och den heliga Petrus av Skänninge: Officium parvum beate Marie virginis. Vår Frus tidegård utgiven med inledning och översättning*, 2 vol., Uppsala, 1976.

explique bien qu'en dépit de quelques points communs superficiels, il est faux de qualifier la liturgie des sœurs brigittines de « Petit office » car ce sont des pratiques très différentes¹⁴⁸.

Le culte marial dans l'Ordre du Saint-Sauveur est organisé différemment selon les frères et selon les sœurs. Les frères suivent le cursus du diocèse dans lequel le monastère est implanté. Par contre, la liturgie des sœurs brigittines est tout à fait singulière. La principale particularité de la liturgie des sœurs est qu'elle repose sur une série d'offices tout à fait originale, qui sont eux-mêmes fondés sur les lectures des matines. Ces lectures portent le nom de « Mot de l'Ange » (*Sermo Angelicus*) car un ange aurait révélé son contenu à Brigitte¹⁴⁹. Cette révélation a eu lieu lorsque Brigitte se trouve à Rome, autour de 1350¹⁵⁰. Il se compose de sept séries de trois lectures, correspondant aux leçons de matines pour les sept jours de la semaine. C'est la Vierge qui est au centre du *Sermo Angelicus*, car tout le document vise à célébrer ses louanges et à contempler sa place dans l'histoire du salut. Le *Tableau 5 : Thèmes abordés par le Sermo Angelicus* résume les thèmes développés selon les jours de la semaine¹⁵¹ :

| Jour de la semaine | Thème abordé |
|---------------------------|---|
| Dimanche | Trinité ; la Vierge est aimée avant toutes les autres créatures |
| Lundi (Feria II) | Anges ; La Vierge est créée après la Chute ; la joie future des créatures |
| Mardi (Feria III) | Les patriarches et les prophètes sont consolés par la naissance future de la Vierge |
| Mercredi (Feria IV) | La conception et la naissance de la Vierge |
| Jeudi (Feria V) | La beauté de la Vierge et la conception du Christ |
| Vendredi (Feria VI) | La douleur et la compassion de la Vierge lors de la Passion du Christ |
| Samedi (Feria VII) | Les enseignements de la Vierge autour de la résurrection du Christ, puis l'assomption |

Tableau 5 : Thèmes abordés par le Sermo Angelicus

La liturgie des sœurs brigittines est fondée sur une série d'offices, le *Cantus Sororum*. Ce « Chant des sœurs » est façonné d'après les 21 lectures du *Sermo angelicus*. Les sœurs ne doivent pas chanter l'office divin sous la forme des Heures canoniques. Comme il est impossible de rassembler des hommes et des femmes pour chanter l'office divin depuis la décision du concile de Latran II, Brigitte a dû trouver un moyen de faire en sorte que son

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. XXXV. Cela étant, on peut remarquer que dans les psautiers manuscrits de l'Ordre du Saint-Sauveur, on trouve parfois les psaumes suivies du *Cantus Sororum*. On le voit par exemple dans Uppsala, UB C 456 ou C 460. Cela reflète la même évolution qu'à connue le Petit Office de la Vierge à des époques antérieures : l'office de la Vierge apparaît à la suite des psaumes dans les psautiers avant de devenir un élément indépendant. Il est donc possible que le *Cantus Sororum* ait été pensé comme un « Petit Office ».

¹⁴⁹ Brigitte de Suède, *Opera minora II. Sermo angelicus*, S. Eklund (éd.), Uppsala, 1972 (par la suite, désigné par l'abréviation SA).

¹⁵⁰ SA, p. 18 et Prologus, § 1.

¹⁵¹ D'après SA, p. 77.

monastère double puisse malgré tout fonctionner¹⁵². La solution est tout à fait originale : les frères célèbrent les Heures canonique, et les sœurs, les Heures de la Vierge. L'importance des heures de la Vierge chez les Brigittines fait leur particularité. Elles doivent être dites, selon la Règle, « avec solennité » (*solemniter*). Pierre-Marie Gy explique que la particularité de la liturgie des sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur réside dans cette « *sollemnitas* » ; c'est le premier cas de moniales qui abandonnent l'office canonique, ce que l'on ne rencontrait auparavant que dans quelques ordres laïques et quelques communautés hospitalières¹⁵³. Une autre nouveauté est que l'office marial est célébré en commun (toutes les sœurs) et qu'il a plus d'importance que celui des frères. Brigitte explique qu'elle place l'office de la Vierge Marie après les Heures canoniques pour honorer celle-ci, mais elle dit aussi qu'elle ne condamne pas la pratique générale de l'Église, qui le place avant¹⁵⁴.

L'office de la Vierge que les sœurs chantent est désigné dans les sources sous le terme de « Chant des Sœurs » (*Cantus Sororum*). On le désigne aussi comme « le jardin de la Vierge Marie » (*viridarium BMV*), qui a donné en suédois « *Jungfru Marie Örtagård* », d'après le titre de sa traduction réalisée en 1510 par un Confesseur général de l'ordre¹⁵⁵. Le *Cantus Sororum* est divisé en sept offices distincts, un pour chaque jour de la semaine. Il débute par l'office pour le dimanche. Chacun de ces offices quotidiens est dédié à la Vierge. Ils relatent sa vie et affirment la place primordiale qu'elle occupe dans l'histoire du salut. En lien avec la partie chantée, les trois leçons quotidiennes de matines sont prescrites d'après une série de révélations,

¹⁵² Pierre-Marie Gy rappelle que même à Fontevault, il devait y avoir deux offices distincts pour les frères et les sœurs. Voir Pierre-Marie Gy, « L'office des Brigittines... », *op. cit.* p. 17.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵⁵ Robert Geete, *Jungfru Marie Örtagård. Vadstenanunnornas veckoritual i svensk öfversättning från år 1510*, Stockholm, 1895, p. LXXIII.

le *Sermo Angelicus*. Le *Cantus Sororum* et le *Sermo Angelicus* fonctionnent donc ensemble, ce que les analystes des chants n'ont pas manqué de remarquer¹⁵⁶.

Le *Cantus Sororum* est avant tout l'œuvre de Peter Olofsson de Skänninge¹⁵⁷. Outre son rôle comme confesseur de Brigitte du vivant de celle-ci, il a été le premier Confesseur général de l'Ordre¹⁵⁸. Selon le *Diarium Vadstenense*, il serait mort en 1378¹⁵⁹. Il est souvent dit également que Brigitte a pu participer à l'élaboration du *Cantus Sororum*¹⁶⁰. Il semble que Peter Olofsson de Skänninge a établi la liturgie entre 1353 et 1366¹⁶¹. Il est difficile de savoir s'il a également composé la musique du *Cantus Sororum*. Quoiqu'il en soit, il est certain que le *Cantus Sororum* est une œuvre originale. Au plan liturgique, sa principale particularité est de permettre de lire l'intégralité des psaumes chaque semaine. En cela, le *Cantus Sororum* se distingue nettement du « Petit office », car ce dernier ne permet que de répéter les mêmes psaumes chaque jour¹⁶². Le chant des sœurs se rapproche donc plus, pour la répartition des psaumes, des heures canoniques. Les chants d'ornement de ces psaumes, c'est-à-dire les antiennes, les répons et les versets, les hymnes, sont parfois empruntés à la liturgie préexistante, mais la plupart d'entre eux sont de nouvelles compositions.

Ainsi, on distingue 37 pièces empruntées et 82 nouvelles¹⁶³. Parmi les emprunts, 14 pièces sont contenues dans l'office du samedi, et proviennent de la liturgie de l'Assomption. Dans l'office pour le jeudi, 10 pièces sont inspirées par la liturgie de Noël. Dans l'office pour

¹⁵⁶ Sur le *Cantus Sororum*, voir : Robert Geete, *Jungfru Marie Örtagård*, *op. cit.* ; A. Gatard, « Le chant des brigittines », *La Tribune de Saint-Gervais*, n° 9, 1903, p. 348-360 ; Tobias Norlind, « Vadstena klostrets veckoritual », *Sammlaren. Tidskrift utgifven af Svenska Litteratursällskapet*, n° 28, 1907, p. 1-32 ; A. Jefferies Collins (éd.), *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey. From the Ms. with English Rubrics F.4.II at Magdalene College, Cambridge*, Worcester, 1969 ; Pierre-Marie Gy, « L'office des Brigittines... », *op. cit.* ; Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, *op. cit.* ; Viveca Servatius, *Cantus sororum. Musik- und liturgiegeschichtliche Studien zu den Antiphonen des birgittinischen Eigenrepertoires*, Uppsala, 1990 ; Alf Härdelin, « Heder och huggnad. Generalkonfessorn Nicolaus Ragvaldis liturgiska hermeneutik. En studie av « Jungfru Marie Örtagård » », dans A. Härdelin, *Kult, kultur och kontemplation*, Skellefteå, 1998, p. 294-318 ; Anders Piltz, « *Nostram naturam sublimaverat*. Den liturgiska och teologiska bakgrunden till den birgittinska mariaofficiet », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, vol. 1, 1996, p. 255-288.

¹⁵⁷ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, *op. cit.*, p. XIII. Voir aussi A. Jefferies Collins (éd.), *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey*, *op. cit.*, p. XVIII.

¹⁵⁸ Sur la vie de Peter Olofsson de Skänninge, voir le chapitre précédent.

¹⁵⁹ Claes Gejrot (éd.), *Diarium Vadstenense*, *op. cit.*, p. 119, n° 35.

¹⁶⁰ Par exemple, Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, *op. cit.*, p. XXXV.

¹⁶¹ Voir A. Jefferies Collins (éd.), *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey*, *op. cit.*, p. XXVIII ; SA p. 18 ; Viveca Servatius, *Cantus sororum*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁶² Pierre-Marie Gy, « L'office des Brigittines... », *op. cit.* p. 20.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 23.

le mercredi, 9 pièces proviennent de la liturgie de la Nativité de la Vierge. En revanche, pour l'office du vendredi, aucune des pièces n'est un emprunt. Pour les hymnes, la proportion de compositions nouvelles est largement supérieure à celle des pièces empruntées : vingt-neuf nouveautés sur les trente-cinq que comptent le *Cantus Sororum*¹⁶⁴. Comme exemple d'emprunt, on peut citer l'hymne employée dans l'office du mardi aux petites heures, « *Rex Christe clementissime* », qui est composé d'extraits d'une hymne de Pâques, « *Aurora lucis rutilat* »¹⁶⁵. Une autre, « *Memento salutis auctor* », est présente dans plusieurs versions du « Petit office ». Un autre exemple d'emprunts est constitué par les antiennes à dire à la fin de la liturgie de chaque jour, après les complies. Ces chants sont désignés comme des *Laudes BMV* ou, en suédois, « *Antifons aftir complins* ». Pour le dimanche, c'est l'antienne « *Alma redemptoris mater* » qui est prescrite. Pour le lundi, « *Ave regina celorum* », et pour le samedi, « *Salve regina* »¹⁶⁶.

L'essentiel du *Cantus Sororum* relève cependant de la création. Il semble que cette série d'offices ait été construite après que les lectures du *Sermo Angelicus* eurent été révélées à Brigitte¹⁶⁷. Ce sont donc les leçons de matines qui ont servi de base au développement thématique de chaque office. Les compositions de Peter Olofsson, et peut-être aussi de Brigitte, sont donc guidées par le thème des lectures développées dans les matines, offrant ainsi l'un des plus beaux exemples de l'influence des thèmes abordés dans les matines sur la construction des offices. Le *Cantus Sororum* est en cela tout à fait représentatif des offices nouveaux composés en l'honneur de la Vierge du XIV^e au XVI^e siècle : le contenu dogmatique tel qu'il est révélé par les lectures prime sur l'aspect lyrique de l'office.

Compte tenu de la place centrale de la Vierge dans les lectures du *Sermo Angelicus* et dans les chants du *Cantus Sororum*, on peut affirmer que ces textes sont les piliers de la piété mariale de l'Ordre du Saint-Sauveur. Pour autant, il n'est pas certain que les sœurs puissent en

¹⁶⁴ A. Jefferies Collins (éd.), *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey*, *op. cit.*, p. XIX.

¹⁶⁵ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, *op. cit.*, p. XL.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ A. Jefferies Collins (éd.), *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey*, *op. cit.*, p. XXVI.

saisir toutes les nuances. Beaucoup d'entre elles, semble-t-il, ne comprenaient pas le latin¹⁶⁸. C'est en tout cas l'une des raisons qui a poussé l'un des frères, Nils Ragvaldsson († 1514), à traduire le *Sermo Angelicus* et le *Cantus Sororum* en suédois. Nils entre à Vadstena en 1476. Il est élu Confesseur général en 1501-1506 et en 1511-1512. Il ne doit pas être confondu avec son homonyme, qui lui est archevêque d'Uppsala entre 1438 et 1448¹⁶⁹. On connaît le frère Nils Ragvaldsson de Vadstena essentiellement pour son travail de prédicateur, car il a laissé pas moins de 4 000 pages de sermons en latin. Cependant, son activité ne se limite pas à la composition de sermons. On sait par exemple qu'il a visité, puis réformé, les couvents brigittins de Marienwold (près de Gdansk) et de Mariendal (près de Tallinn)¹⁷⁰. Nils Ragvaldsson est également l'auteur de plusieurs traductions du latin et du bas-allemand vers le suédois, parmi lesquelles on peut citer des livres bibliques, comme le *Livre de Josué*¹⁷¹, ou encore le récit de la translation de la fille de Brigitte, Katarina (Catherine) Ulfsdotter († 1381). La translation a lieu en 1489 et le récit qu'en fait Nils Ragvaldsson est écrit vers 1498¹⁷².

La traduction que propose Nils Ragvaldsson de la liturgie des sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur est conservée dans un manuscrit daté de 1510¹⁷³. En réalité, le texte est plus qu'une simple traduction : il contient un long prologue, des additions et des commentaires. De plus, des parties du *Cantus Sororum* sont supprimées¹⁷⁴. Les leçons du *Sermo Angelicus* ne sont pas données en intégralité, elles sont résumées. On donne à cette traduction commentée le titre de « *Jungfru Marie Örtagård* », d'après le choix de son éditeur Robert Geete. C'est ainsi que

¹⁶⁸ Les capacités linguistiques des sœurs de Vadstena sont présentées par Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld : Studier i systrarnas skriftbrukskompetens, lärdom och textförståelse*, Uppsala, 2007, *passim*. Pour le monastère brigittin anglais de Syon, les sœurs ne connaissent pas le latin et ne peuvent par conséquent pas chanter l'office. Voir A. Jefferies Collins (éd.), *The Bridgettine Breviary of Syon Abbey*, *op. cit.*, p. XXXIII, note 1. Plusieurs décisions relatives à l'organisation de l'ordre prennent soin d'expliquer quel doit être le rôle des sœurs et des frères qui ne savent pas le latin.

¹⁶⁹ Alf Härdelin, « Heder och hugnad... », *op. cit.*, p. 294.

¹⁷⁰ Robert Geete, *Jungfru Marie Örtagård*, *op. cit.*, p. LXXXVI. Sur le couvent de Marienwold, voir Hans Cnattingius, *Studies in the Order of St. Bridget*, *op. cit.*, p. 28 et Tore Nyberg, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund, 1965, p. 89-95. Sur le couvent de Mariendal, voir ce dernier, p. 95-99.

¹⁷¹ Robert Geete, *Jungfru Marie Örtagård*, *op. cit.*, p. LXXXVI.

¹⁷² Le récit de la translation de Katarina Ulfsdotter est édité dans Birgitta Fritz & Lars Elfving (éd.), *Den stora kyrkofesten för Sankta Katarina i Vadstena år 1489. Samtida texte med översättning och kommentar*, Stockholm, 2004. Sur Katarina Ulfsdotter, voir aussi Hans Gillingstamm, « Katarina Ulfsdotter », *SBL*, 1975-1977, vol. 21, p. 3 et suiv. ; Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*, Uppsala, 1992, p. 50-66.

¹⁷³ Stockholm, KB A 12. Voir Robert Geete, *Jungfru Marie Örtagård*, *op. cit.*, p. LXXXVII.

¹⁷⁴ Alf Härdelin, « Heder och hugnad... », *op. cit.*, p. 296.

l'œuvre est désignée aux premières lignes du prologue¹⁷⁵. Il faut savoir que ce n'est pas la seule traduction commentée en langue vernaculaire. En effet, le frère brigittin anglais Thomas Fishbourne († 1458), qui fut Confesseur général à Syon, a réalisé une traduction commentée du service divin des sœurs, intitulé le « Miroir de Notre Dame » (*Myrroure of Oure Ladye*)¹⁷⁶. Ces deux traductions glosées placent le *Sermo Angelicus* et le *Cantus Sororum* dans le quotidien des sœurs, car de nombreux conseils leurs sont destinés dans les rubriques¹⁷⁷. À présent que les spécificités de la liturgie mariale des sœurs ont été examinées, il faut se demander comment cette liturgie particulière était mise en œuvre à Vadstena ?

2.2.2 REPRESENTATION ET PERFORMATIVITE DE LA LITURGIE A VADSTENA

La liturgie mariale, à laquelle on réduit trop souvent le culte de la Vierge, est toujours pratiquée en public. On le voit car les livres liturgiques qui la contiennent ne sont jamais « privatisés », c'est-à-dire qu'on ne trouve pas d'inscriptions marquant la propriété d'un individu sur le livre. Lorsque de telles inscriptions de propriété existent, ce sont plutôt des indications rattachant le livre à un lieu de pratique¹⁷⁸. Les livres liturgiques sont donc presque toujours des objets publics. Ce qui signifie qu'ils n'étaient pas lus à voix basse. Ils étaient publiquement entendus ou vocalisés, lus à haute voix. Ce type de représentation (en anglais : *performance*) est directement causé par le contenu du livre. En conséquence, observe-t-on une évolution des représentations en relation avec l'apparition de nouveaux contenus ?

Avant tout, un point de vocabulaire s'avère nécessaire. Le terme de « performance » n'a pas tout à fait le même sens en français qu'en anglais. Dans la langue de Chaucer, « *a performance* » désigne avant tout « the act, process, or art of performing », ou « an artistic or dramatic production »¹⁷⁹. Les *Performance Studies* sont ainsi l'étude des formes de productions artistiques, ce que la langue française traduit plus aisément par « représentation », comme dans :

¹⁷⁵ « *Rubrica här äpther börias ower the bok som kallas Iomffru Maria Yrthegardher* », Robert Geete, *Jungfru Marie Örtagård*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷⁶ John Henry Blunt, *The Myrroure of Oure Ladye. A Devotional Treatise on Divine Service with a Translation of the Offices used by the Sisters of the Brigittine Monastery of Syon*, Londres, 1873.

¹⁷⁷ Pour un commentaire de la version en suédois, voir Alf Härdelin, « *Heder och hugnad...* », *op. cit.*, *passim*.

¹⁷⁸ Par exemple, le « livre de Vallentuna ». Voir Toni Schmid, *Liber ecclesiae Vallentunensis*, Stockholm, 1945. L'étude des fragments liturgiques a permise d'identifier les livres de plusieurs églises paroissiales. Voir Jan Brunius, « *Sockenkyrkornas liturgiska böcker. Studier i pergamentsomslagen i riksarkivet* », dans O. Ferm (dir.), *Kyrka och socken i medeltidens Sverige*, Stockholm, 1991, p. 457-472.

¹⁷⁹ *Collins english dictionary*, Glasgow, HarperCollins, 2011 (11^e éd.). Disponible en ligne sur : <http://www.collinsdictionary.com/>.

« une représentation théâtrale ». Ce sens de *performance* est souvent convoqué dans les études sur les drames médiévaux¹⁸⁰. Mais on l'emploie aussi en anthropologie pour la conceptualisation de l'activité rituelle¹⁸¹. Un deuxième sens de « performance » est lié à la théorie linguistique des actes de langage (*Speech Act Theory*). Voici une définition très simple des actes de langage :

« Un acte de langage (ou acte de parole) est un moyen mis en œuvre par un locuteur pour agir sur son environnement par ses mots : il cherche à informer, inciter, demander, convaincre, promettre, etc. son ou ses interlocuteurs par ce moyen »¹⁸².

Cette capacité d'action sur l'environnement avec des mots a été décrite par John L. Austin, dans ce que le philosophe anglais a appelé le langage « performatif »¹⁸³. Austin met en évidence des énoncés qui ne sont pas destinés seulement à informer, mais à *faire* quelque chose¹⁸⁴. Selon cette conception, il faut donc entendre par « performance » la « réalisation d'un acte de langage »¹⁸⁵. Afin de simplifier le propos, ce chapitre utilise le terme de « représentation » comme équivalent à la *performance* anglophone et celui de « performance » pour marquer la performativité des actes entrepris. Quand une confusion sémantique est possible, le sens entendu est précisé.

La liturgie peut être perçue comme une forme de représentation ; elle est un des lieux où la performativité du langage s'exprime¹⁸⁶. Cet angle d'approche caractérise un certain

¹⁸⁰ Par exemple : Jill Stevenson, *Performance, Cognitive Theory and Devotional Culture. Sensual Piety in Medieval York*, New York, 2010.

¹⁸¹ Voir H. Hugues-Freeland, « Performance – Anthropological aspects », *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, Amsterdam, 2001, p. 11231-11236.

¹⁸² « Acte de langage », *Wikipedia*, Consulté le 06.05.2015, Disponible en ligne sur : http://fr.wikipedia.org/wiki/Acte_de_langage#Approche_cognitiviste_de_Sperber_et_Wilson.

¹⁸³ John L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

¹⁸⁴ François Isambert, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Paris, 1979, p. 89.

¹⁸⁵ CNRS-ATILF, *Trésor de la Langue Française Informatisé – Cédérom du texte intégral et son livre d'accompagnement*, Paris, CNRS, 2004. Disponible en ligne sur : <http://www.cnrtl.fr/definition/>. Sur la performativité du langage médiéval, voir Irène Rosier-Catach, « Le pouvoir des mots au Moyen Âge : diversité des pratiques et des analyses », dans N. Bériou, J.-P. Boudet, I. Rosier-Catach, *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 9-16.

¹⁸⁶ Sur la liturgie comme performance, voir Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, 1990, p. 333-354 ; Megan McDonald, « Liturgy and performance – Introduction », *Liturgy*, n° 28:1, 2013, p. 1-5 ; *Ibid.*, « Mass performance : how material liturgies enact the spiritual », *Liturgy*, n° 28:1, 2013, p. 31-42.

nombre d'études récentes sur la liturgie médiévale¹⁸⁷. La prière collective, via la liturgie, ne met pas en scène le culte marial différemment en fonction des contenus : les fêtes anciennes et les fêtes nouvelles sont organisées de façon similaire. Les formulaires n'invitent pas à une évolution dans la manière de prier liturgiquement la Vierge. Cette stabilité formelle n'exclut cependant pas des choix de pièces, chants, prières ou lectures dont le mode de performance peut faire varier le profil général des offices.

Une codification importante encadre la manière dont les différentes pièces liturgiques doivent être dites. Marie-Noëlle Colette a rappelé l'évolution de ces modes d'énonciation liturgique¹⁸⁸. Dès Tertullien, une différence est établie entre les textes lus, les psaumes chantés ou les prières de demandes. Par conséquent, « pour les interprètes, la différence est nette. Pour les auditeurs, qui ne connaissent pas nécessairement le détail des textes, la distinction peut être faite selon les différentes formes du chant »¹⁸⁹. Par convention, l'énonciation des textes lus se fait selon le souci de les rendre le plus intelligibles : « les lectures, dont il vaut mieux qu'elles soient comprises, sont cantillées. Ce ne sont pas elles qui sont chantées »¹⁹⁰.

Les prières en revanche « requièrent une réponse : la mélodie chantée avant la réponse ne s'arrête donc pas sur un degré concluant »¹⁹¹. Quant aux chants, cela varie encore. Les hymnes, portés par une mélodie très simple et une structure en strophes, « conviennent, selon Augustin, à une participation plus active de l'assemblée qui parle encore le latin ». De plus, « un rythme scandé régulièrement a la faveur populaire, bien plus que la cantillation ou l'ornementation libre »¹⁹². Les séquences sont aussi souvent construites d'après les hymnes et comme elles, « sur des formulaires musicaux simplifiés et récurrents ». Hymnes et séquences impliquent une participation plus active de l'auditoire. À l'inverse, les chants des solistes comme le trait (*tractus*), sont construits différemment : le but est de favoriser « une

¹⁸⁷ Voir par exemple C. Clifford Flanigan, Kathleen Ashley and Pamela Sheingorn, « Liturgy as social performance: Expanding the definitions », dans J. Heffernan E. A. Matter (dir.), *The liturgy of the medieval church*, Kalamazoo, 2005 (2001), p. 635-652 ; Susan Boynton, *Shaping a monastic identity. Liturgy and history at the imperial abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca/Londres, 2006, *passim* ; Kati Ihnat, *Mary and the Jews in Anglo-Norman monastic culture*, PhD in History, dir. M. Rubin, Londres, University of Queen Mary, 2011, p. 12.

¹⁸⁸ Marie-Noëlle Colette, « Le chant, expression première de l'oralité dans la liturgie médiévale », *La Maison-Dieu*, n° 226:2, 2001, p. 73-93.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² *Ibid.*, p. 80.

mémorisation fondée sur une forme de reconstruction active »¹⁹³. Les évolutions musicales des IX^e-XII^e siècles, où l'on voit apparaître « des formulations nouvelles fondées sur la répétition »¹⁹⁴, montrent que la représentation se focalise sur l'aspect collectif. Ces remarques s'appliquent également à la liturgie des Brigittins et tout particulièrement celle des sœurs.

La célébration du culte marial occupe une place importante dans la journée des sœurs de Vadstena¹⁹⁵. On peut d'abord observer que les Heures des sœurs débutent après celles des frères. La troisième révélation des *Extravagantes* l'impose¹⁹⁶. Le chapitre 12 de la *Règle du Sauveur* précise que les sœurs doivent « écouter » l'office des frères¹⁹⁷. La liturgie des sœurs et celle des frères, quoique différentes par leur nature, est donc une pratique commune. L'articulation de la liturgie des frères et celle des sœurs permet de ponctuer chacune des Heures canoniques par une louange mariale. De ce point de vue, l'office des Heures des frères acquiert aussi une connotation mariale. De plus, une fois par jour, l'hymne *Ave maris stella* est chantée alternativement entre les vêpres des frères et celles des sœurs¹⁹⁸. Le musicologue Ingmar Milveden a comparé la liturgie des frères et celle des sœurs à un engrenage composé de deux roues. La grande roue de la liturgie des frères chemine pendant toute une année, puis recommence un nouveau cycle. La petite roue des sœurs chemine pendant une semaine avant d'entamer un nouveau cycle. Les deux roues sont synchronisées et même si elles ne tournent jamais au même rythme, elles avancent dans la même direction sans se gêner¹⁹⁹. Toute la liturgie de Vadstena est ainsi orientée vers la représentation (*performance*) du culte marial.

Ensuite on remarque que la liturgie, c'est-à-dire pour les sœurs la célébration des Heures de la Vierge sous la forme du *Cantus Sororum*, représente l'essentiel de l'activité journalière des sœurs. Le modèle voulu par Brigitte pour la répartition de l'activité des sœurs est celui de

¹⁹³ *Ibid.*, p. 82.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Se reporter au tableau en annexe 21 : *Emploi du temps quotidien des Brigittins à Vadstena*.

¹⁹⁶ *Extrav.*, Rév. 3, § 10-11 : « *Ideo quia in ecclesia Dei honor Dei sepcies in die canitur a pluribus secundum morem patrum priorum, propterea nunc volo, ut primum fratres psallant horas suas temporibus debitibus. Deinde sorores aliquantulum morosius officium suum compleant* ».

¹⁹⁷ RS, version II, § 151 : « *Chorus vero sororum erit superius sub tecto, ita tamen quod sacramenta videre et officium audire valeant* ».

¹⁹⁸ Viveca Servatius, « *Cantus Sororum – Seven Offices in Honour of the Virgin Mary Within the Bridgettine Order* », dans A. Dybdahl, O. K. Ledang, N. H. Petersen (éd.), *Gregorian Chant and Medieval Music*, Oslo, 1998, p. 107-118. L'obligation de chanter l'*Ave maris stella* à vêpres est donnée dans la huitième révélation des *Extravagantes*, § 10 : « *Propterea volo, quod tu et familia tua conveniatis simul quolibet vespere ad cantandum ymnum « Ave maris stella ». Et ego auxilium prebebo in omnibus necessitatibus vestris* ».

¹⁹⁹ Ingmar Milveden, « *Sjungen ödmjukhet* », dans A. Lindblom, *Vadstena klostrets öden till 600-Årsmminnet av Birgittas död*, Vadstena, 1973, p. 145-159, spé. p. 151.

la Vierge : le 23^e chapitre de la *Règle du Sauveur* explique que Marie divisait son temps de veille en trois moments. Ce modèle marial offre une mise en abyme hiérarchisée du culte divin : Marie priait Dieu et les sœurs qui s'inspirent de son exemple, la prient elle. Le culte divin pour les sœurs est assuré à travers la figure de la Vierge. On retrouve dans cette position intermédiaire de la Vierge entre Dieu et les fidèles un aspect qui apparaît aussi dans les écrits de Brigitte, mais aussi, plus généralement, dans le rôle de *mediatrix* joué par Marie. Mais à la différence de l'intercession de la Vierge qui est souvent présentée comme bénéficiant à un individu, comme c'est souvent le cas dans les *Révélations*, le *Cantus Sororum* organise collectivement cette situation de médiation.

Le culte marial par les sœurs est d'une importance fondamentale dans l'esprit de Brigitte. Dans une révélation des *Extravagantes* elle insiste pour que les moniales de son ordre ne changent pas d'office, contrairement aux frères qui sont, dit-elle, souvent habitués à réciter les offices selon la tradition du diocèse dans lequel ils officient²⁰⁰. La prescription est abrupte et Brigitte ne propose pas de justification, comme elle le fait parfois : la révélation tend plutôt à argumenter en faveur de l'usage de la tradition liturgique diocésaine pour les prêtres. Dans une autre révélation du même livre des éléments d'explications apparaissent. L'importance capitale de la liturgie mariale des sœurs tient au fait que celle-ci est présentée comme participant à l'œuvre de rédemption. Le Christ dit :

« Et je peux donc bien dire que ma mère et moi avons sauvé l'homme quasiment comme un seul cœur, moi en souffrant de cœur et de chair et elle par amour et douleur de cœur »²⁰¹.

Ce statut de « quasi-corredemptrice » implique qu'une louange appropriée lui soit dédiée. Le reste de la révélation repose sur un *exemplum* qui décrit combien la Vierge était pauvre de biens et que son esprit ne désirait rien ni n'était entâché par le péché. De ce fait, elle était riche en Dieu. Mais cela a été oublié, et la richesse de la Vierge n'était plus honorée de manière satisfaisante : quelques-uns la louaient de bouche, mais pas de cœur, et un nombre plus petit

²⁰⁰ *Extrav.*, Rév. 18, § 4 : « *Ideo quia sacerdotibus etate provectoris difficile est assueta relinquere et novis assuesci, permittitur eis cathedralis ecclesie, in cuius dyocesi situm est monasterium, cantare officium. Sorores vero officium eis institutum nullatenus immutabunt* ».

²⁰¹ *Extrav.*, Rév. 3, § 5 : « *Et ideo bene dicere possum, quod mater mea et ego quasi cum uno corde salvavimus hominem, ego paciendo corde et carne, ipsa cordis dolore et amore* ».

encore imite sa charité²⁰². Pour remédier à cela, le Christ ordonne que les frères de Vadstena chantent les Heures et que les sœurs disent l'office de la Vierge. Il souhaite que les païens voient combien Dieu honore sa mère²⁰³. L'office des sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur est donc si important car il a été ordonné par Dieu, ensuite parce qu'il permet de refléter la considération que la divinité porte à Marie, et enfin parce qu'il permet de rappeler la place éminente de celle-ci en temps que *corredemptrix*.

Le rythme de célébration de la liturgie mariale à Vadstena varie aussi selon le cours de l'année liturgique. Lorsqu'une fête mariale est célébrée, le *Cantus Sororum* est adapté pour l'ajuster à la fête du jour. Ce sont essentiellement les capitules et une collecte qui suffisent à transformer l'office du jour en office pour la Purification, l'Annonciation ou une autre fête mariale. Mais le changement de rythme qui est induit par cette modification apparemment anodine est immédiatement perceptible par les sœurs car elles répètent leurs offices chaque semaine. La solennité des grandes fêtes mariales permet de lier la liturgie des sœurs à celle des frères, qui célèbrent aussi ces fêtes. À cette occasion, les collectes et les capitules sont souvent identiques pour moines et moniales de Vadstena. Les deux parties du monastère, ordinairement séparés même dans la liturgie, se retrouvent liés par des éléments de représentation (*performance*) communs. L'impression que donne cet examen des rythmes de représentation du culte de la Vierge est celle d'une élaboration globale qui vise à placer Marie à tous les niveaux. Les sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur ont donc pour principale fonction d'assurer la célébration liturgique du culte de la Vierge.

En dehors des offices du *Cantus Sororum*, les sœurs sont invitées à garder le silence. Le chapitre 6 de la *Règle du Sauveur* leur impose le silence le matin, jusqu'à ce que la messe

²⁰² *Ibid.*, § 6-9 : « *Hec igitur virgo vere pauper erat, quia nichil desiderabat de divitiis, cuius et spiritui minimum non adhesit peccatum. Nam quidam pauperes sunt rebus sed spiritu pleni, idest cupiditate et superbia. Hii non sunt pauperes, quos ego in evangelio meo designavi. Alii sunt divites divitiis sed spiritu vacui. Hii sunt, qui se cinerem esse considerant et morituros, qui desiderant esse cum Deo et propter solam necessitatem et proximi vtilitatem habent diuicias. Hii sunt vere pauperes sed divites in Deo, inter quos erat mater mea. Huius ergo virginis et matris mee quasi oblita est sapiencia et paupertas, quia pauci, etsi laudant eam ore, corde tamen toto non clamant ad eam nec imitantur vestigia caritatis eius* ».

²⁰³ *Ibid.*, § 12 : « *Et hoc ideo constituo ego ipse, qui dictavi regulam, ut sciatur eciam a paganis, qui convertendi sunt, quanto honore Deus vult honorare matrem suam* ».

chantée (*cantata*) de la Vierge ait été dite²⁰⁴. Ensuite, il est permis de parler entre les Heures et dans les lieux appropriés. Les bavardages inconsidérés sont prohibés, et les sœurs peuvent se parler après les lectures jusqu'au début des vêpres : cela correspond à l'intervalle de temps occupé par le travail, entre 11h00 et 14h30. Pendant la nuit, les sœurs doivent garder le silence²⁰⁵. Il n'est pas certain que ce « silence » imposé aux Brigittines corresponde exactement à notre compréhension moderne du mot, c'est-à-dire à une absence totale de bruit. Aux Pays-Bas, chez les Frères et les Sœurs de la Vie Commune, bien qu'un silence strict soit prescrit en théorie, on trouve de nombreux aménagements de règles qui laissent ouvertes la possibilité de conversations entre les religieux ou les religieuses²⁰⁶. De plus, bien que le silence soit prescrit dans les dortoirs, l'interdiction d'y placer un orgue suggère que les Sœurs de la Vie Commune chantaient dans ces lieux²⁰⁷. La liturgie elle-même prescrit de dire certaines prières « *sub silentio* », mais il s'agit alors de les prononcer à voix basse²⁰⁸. Enfin, une absence de parole ne signifie pas nécessairement une absence de communication : Jeffrey Hamburger rapporte l'exemple d'une religieuse autrichienne qui écrit sur des tablettes une fois complies passées, lorsqu'elle doit se soumettre au silence²⁰⁹. Dans les *Addiciones*, il est bien précisé que ce sont les paroles qui sont prohibées²¹⁰. Ce silence participe de l'idéal de pénitence et d'humilité si important à Vadstena. Un sermon du Confesseur général Nils Ragvaldsson, destiné à tout le monastère et prononcé avant la fête des anges (29 septembre), indique les qualités qu'une épouse du Christ doit avoir :

²⁰⁴ RS, version II, § 75 : « *Ad conservandam gravitatem silentii a summo mane usque ad post missam cantatam de Matre mea nulli loqui aliquid licitum sit. Finita autem illa missa in locis debitis inter horas, usquequo legantur benedictiones mense, de collacione spirituali et observancia ordinis ac de quibuscumque veris necessariis licencia loquendi conceditur* ». Pour une comparaison des règles concernant le silence en vigueur à Vadstena et dans les autres Ordres, voir Ingvar Fogelqvist, « The New Vineyard », *op. cit.*, p. 212-214.

²⁰⁵ *Ibid.*, § 76-77 : « *Scurrilia vero et ociosa in omni loco omnique tempore penitus caveantur. Deinde lectis graciis in ecclesia inter se sorores loqui possunt, donec vespervas incipient, et tunc eciam silentium, donec graciis post cenam in ecclesia legerint, sollicitate est tenendum. Illo quoque modico interuallo, quod est inter graciis et collacionem, loquendi licencia condonatur. Incepta vero collacione omni studio silentium teneatur, donec in die sequenti vsque ad finem missa cantata fuerit de Matre mea gloriosa* ».

²⁰⁶ Hermina Joldersma, « Alternative Spiritual Exercises for Weaker Minds » ? Vernacular Religious Song in the Lives of Women of the Devotio Moderna », *Church History and Religious Culture*, n° 88:3, 2008, p. 371-393, spé. p. 378.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 379.

²⁰⁸ Paul Saenger, « Books of Hours and the Reading Habits of the Later Middle Ages », *Scrittura e civiltà*, n° 9, 1985, p. 239-270, spé. p. 243.

²⁰⁹ Jeffrey F. Hamburger, « Art, enclosure, and the pastoral care of Nuns », *op. cit.*, p. 35.

²¹⁰ « *Notandum autem, quod in ecclesia, dormitorio et refectorio maxime tempore mense nulli loqui licitum sit* », *Addiciones*, Const. 17, Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 61.

« Si tu restes taciturne jusqu'à être interrogée, si tu ne ris pas facilement, si tu parles avec gravité, peu et à raison ; voilà de beaux ornements pour l'épouse du Christ ! »²¹¹.

Le silence est donc avant tout une retenue suscitée par l'humilité, plus qu'une absence de son totale. En cela, les sœurs doivent suivre l'exemple de la Vierge, ce que Nils Ragvaldsson explique dans un autre sermon, prononcé devant elles au moment de l'Avent :

« Les vierges sacrées doivent donc parler peu, de façon raisonnée et utile, à l'exemple de la sainte Vierge »²¹².

La louange à la Vierge est donc ce par quoi les religieuses commencent leur journée et la terminent, et ces étapes de la journée sont marquées au moyen de l'usage de la parole. Le culte marial est célébré par des représentations (*performance*) liées à l'expression orale. L'oralité est une dimension importante de la pensée et de l'expérience mystique de Brigitte de Suède. Une révélation du Livre VIII insiste sur les modalités de la réception du message divin²¹³. L'expérience mystique en elle-même se fait au moyen des sens spirituels aussi bien qu'au moyen des sens physiques : voir et entendre. Cependant, comme l'a noté Peter Dinzelbacher, l'expérience religieuse de Brigitte est principalement d'ordre auditif. Chez la plupart des autres mystiques, c'est la composante visuelle qui est plus prononcée²¹⁴.

L'importance de la réception et de la transmission orale du message divin dans la pensée de Brigitte est l'une des hypothèses qui expliquerait le rôle de la parole dans la liturgie des sœurs. En effet, la performativité de la liturgie fait écho au processus de révélation, par lequel Dieu émet et fait connaître le Verbe qui doit transformer le monde. Prononcer des mots destinés à produire un effet concret, honorant la Vierge parce qu'elle est perçue quasiment comme la corrédempteur dans l'œuvre du salut, est pertinent : en ce sens, la liturgie mariale réactualise le lien entre la source divine et la société chrétienne à réformer. L'adage « *Lex orandi, lex*

²¹¹ « *Si taciturnitatem servat usque ad interrogacionem, si non facilis in risu, si pauca et racionabilia verba loquitur cum gravitate. Ecce quam pulcherrima ornamenta sponse Christi !* », Nicolaus Ragvaldi, *Exortacio pro conventu ante Festum Angelorum*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica vadstenensia, op. cit.*, p. 77.

²¹² « *Debent enim sacre virgines pauca, racionabilia et utilia loqui exemplo beate Virginis, que secundum ewangelium sepcies legitur esse loquta etc.* », Nicolaus Ragvaldi, *Collacio ad congregacionem sororum in Adventu*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica vadstenensia, op. cit.*, p. 94.

²¹³ Liv. VIII, Rév. 56.

²¹⁴ Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik... », *op. cit.*, p. 287.

credendi », dont Paul de Clerck a retracé l'origine et précisé le sens, illustre le rôle de la liturgie et de la prière orale dans la diffusion de normes et de contenu des croyances²¹⁵. Le concept de réception, tel qu'il a été développé par le théologien Yves Congar, peut également illustrer l'importance de l'oralité et de la parole dans la liturgie : la réception fait intervenir la notion de communion, dès lors qu'une institution locale doit recevoir une prescription de célébration liturgique émise par une autorité. La « question de la réception a été évacuée quand on a élaboré, au terme d'un processus ecclésiologique, une conception pyramidale de l'Église, avec aussi l'infaillibilité des instances hiérarchiques », comme le théologien. Mais au XIV^e siècle, l'infaillibilité ainsi que la conception pyramidale de l'Église sont loin d'être fermement instaurées²¹⁶. Il y a donc un enjeu ecclésiologique qui explique que les pratiques liturgiques des sœurs brigittines soient autant codifiées.

Le *Cantus Sororum* est une représentation fondée sur l'acte de parole. Mais de quelles manières les sœurs mènent-elles cette représentation ? La *Règle du Sauveur* ne contient que peu d'indications sur la manière dont doit être assuré l'office divin. Le chapitre 20 se borne à dire qu'il faut qu'il y ait suffisamment de sœurs pour chanter leur office, et suffisamment de prêtres²¹⁷. Le chapitre 5 pose le principe de la représentation (*performance*) liturgique du culte marial des sœurs. Le chœur est divisé en deux groupes. Chaque groupe intervient tour à tour. Les changements d'état, c'est-à-dire la matérialisation entre le début ou la fin d'un office par exemple, sont marqués par des prières. Ainsi, les vêpres sont introduites par un *Ave Maria* et une demande de pardon adressée à Dieu et à la Vierge bienveillante. Le chœur de droite commence, puis le chœur de gauche fait de même.

L'alternance de la psalmodie entre deux chœurs est une pratique très ancienne²¹⁸. Le principe de la liturgie responsoriale est poussé très loin au fur et à mesure que la *Règle du Sauveur* est aménagée par les décisions des Brigittins. On le voit en particulier dans le

²¹⁵ Paul de Clerck, « *Lex orandi, lex credendi*. Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », *Questions liturgiques*, n° 59, 1978, p. 193-212.

²¹⁶ Yves Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 56:3, 1972, 369-403, spé. p. 392.

²¹⁷ RS, version II, § 203 : « *Sed nec pauciores sorores primum introducende sunt, quam ut sufficientes sint ad officium suum decantandum, nec pauciores sacerdotes, quam quod ipsi eciam ad cantandum omni die de tempore officium sint valentes* ».

²¹⁸ Voir Michel Huglo, « Recherches sur la psalmodie alternée à deux chœurs », *Revue bénédictine*, vol. 116:2, 2006, p. 352-366.

*Lucidarium*²¹⁹. En effet, les sept premiers chapitres concernent directement la manière dont les sœurs doivent dire le *Cantus Sororum* et la messe de la Vierge²²⁰. Les dispositions visent à réguler de façon très précise les postures et le déroulement des offices. La rubrique qui précède le premier chapitre le dit clairement :

« Ici commence le *Lucidarium* des sœurs sur [la manière] dont elles doivent se tenir dans le chœur, et aussi hors du chœur quand elles habitent le monastère, et en tous lieux et places. Tout d’abord, les matines. Premier chapitre »²²¹.

Il s’agit donc de réglementer le comportement des sœurs, de définir leur inscription physique dans l’espace. Cet espace est lui-même séparé en fonction de l’activité qui s’y déroule : « le chœur » est là où l’on célèbre le culte divin et, pour les sœurs, celui de la Vierge ; « le monastère » est là où l’on vit, comme le souligne le suédois qui emploie le mot « *hemma* », « la maison ». Les prescriptions de comportement à l’office ne sont pas de simples injonctions à caractère pieux, invitant par exemple à l’humilité ou à la récitation de prières pendant l’office. Chaque geste et chaque moment sont codifiés.

Pour les matines, on apprend que lorsqu’elles arrivent ensemble dans l’église, elles doivent s’agenouiller dans le chœur²²². Avant de commencer les matines, les sœurs doivent dire un *Pater noster*, un *Ave Maria*, le *Credo* et le *Gloria*. Quand les frères ont terminé leurs matines, la *horista*, c’est-à-dire la sœur qui guide le chant, commence en chantant le « *Dignare me* »²²³. Ensuite, deux sœurs commencent à chanter l’invitatoire. Elles sont appelées « *rectrices chori* » et deux autres sœurs chantent les versets quand elles ont terminé. Ces deux autres sœurs chantent aussi le psaume *Venite* (Ps. 94)²²⁴. En même temps que le psaume est dit, la *horista* chante l’invitatoire, sauf quand les « heures des sœurs » sont du plus haut degré (*totum duplex*). Dans ce cas, ce sont les deux *rectrices chori* qui doivent dire l’invitatoire. Puis, quand le psaume

²¹⁹ Sur le *Lucidarium*, voir *supra*.

²²⁰ Gustav E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelser*, op. cit., p. 59-66.

²²¹ « *Har byrias systranna lucidarium huru the skulu sik haffua i chorenom Oc samuledh wtan choren hemma i clostreno Oc i allom stadhoc oc rwmom fförst til ottasanghin fförsta capitulum* », *Ibid.*, p. 59.

²²² « *Först tha som systrana saman komma til ottasangh, in i choren skulu the nighia* », *Ibid.*

²²³ « *Oc tha the koma i sina stadha fför än the böria ottasangn tha läsin Pater noster Ave Maria Credo oc gloria patri owir formas mz bögdhom knäm. Tha brödhanna ottasanger är wte, tha göri horista genstan tekn (...) oc horista börie sionga Dignare me etc.* », *Ibid.*

²²⁴ « *Ther äpther twa systra börie Invitatorium sionga, hwilka (...) sinom orden som the wikuna skulu wara rectrices chori, oc andra twa systra versicularie som göma sina wiku äptir sinom ordin (...) oc sionga psalmin Venite* », *Ibid.*

Venite est terminé, les sœurs qui ont dit le psaume doivent commencer à leur tour l'invitatoire²²⁵.

Après le psaume *Venite*, toutes les sœurs se lèvent. Ensuite les *rectrices* disent l'hymne, et jusqu'au dernier verset toutes les sœurs doivent s'agenouiller avec beaucoup d'humilité²²⁶. L'*horista* chante la première antienne. La deuxième antienne est chantée par l'*horista* de la semaine précédente, si elle est présente. La troisième antienne est « donnée » par les *rectrices* à l'une des sœurs qui ont dit le psaume *Venite* ; l'une d'elle s'assoit et l'autre, qui chante, reste debout²²⁷. Le texte précise que pour les hymnes, les antiennes et les versets, il faut toujours être debout²²⁸. D'autres prescriptions similaires sont encore ajoutées : les sœurs chargées des versets (*versicularie*) doivent être debout devant l'autel. Quand toutes les sœurs disent le *Pater noster* et l'*Ave Maria* elles doivent se lever. Lors de la récitation du *Pater noster*, l'*horista* dit « Ne nous soumet pas à la tentation » (« *Et ne nos inducas in tentationem* »), et le chœur répond « Mais délivre nous du mal » (« *Sed libera nos a malo* »)²²⁹.

Pour le début des matines, on remarque donc que les enchaînements des différentes pièces liturgiques sont précisément ordonnés, de façon à fluidifier la pratique par l'attribution à chacune d'un rôle précis. Les recommandations sont très pragmatiques, elles ne cherchent pas à justifier les raisons des comportements prescrits : les sœurs doivent simplement les comprendre dans leur langue et les appliquer. Dans ce début de matines, les sœurs ne forment encore qu'un seul chœur. Seules l'*horista*, les deux *rectrices chori* et deux sœurs s'en détachent. La tâche de l'*horista* est de coordonner l'ensemble de la cérémonie. Elle intervient pour donner le départ des différentes phases liturgiques. Les *rectrices chori* sont les chantres à la tête chacune d'une partie du chœur.

²²⁵ « *Oc nar venite siongx börie horista invitatorium wtan then tima systrana haffua totum duplex. Tha skulu the twa som rectrices chori byria invitatorium. Oc tha venite är wtswngit, the som venite swnggho byrien Invitatorium* », *Ibid.*

²²⁶ « *En chorin stande äpthir thy som want är oc qwämmelik skipan hwar mot androm, ther äpther byrien rectrices chori ympnona. Oc til ytarsta versin nighen alla mz ödmiukt* », *Ibid.*, p. 60.

²²⁷ « *ympnonne lyktado börie horista antiphonam the första, andra antiphonam byrie the som horista war i förre wikunne om hon är i chorenom, the tridhia magho rectrices giffua hvem the wilia i fförsta psalmenom är sitiande i androm standande oc i tridhia sithiande* », *Ibid.*

²²⁸ « *Thy at systrana haffua altidh högtidh i ympnonne Antiphonis oc versiculis är altidh standande* », *Ibid.*

²²⁹ « *The som versicularie äru skulu standa for pulpito haffuandis siin änlite mot altareno ödmiuklika ther til nighandis, oc nar som systrana haffua läsit Pater noster oc Ave maria wppa sinom knäm, tha stande horista wp sighandis et ne nos, oc chorin swari Sed libera nos etc. ther näst läsi horista thenna bönena Precibus et meritis etc.* », *Ibid.*

Le deuxième chapitre du *Lucidarium* donne les instructions pour la suite des matines, en particulier « comment les sœurs doivent lire les leçons et chanter les répons »²³⁰. Celle des sœurs qui doit lire les leçons vient se placer avec humilité devant l'estrade (*pulpetum*), c'est-à-dire devant l'autel. Elle dit la formule « *Jube domine* », puis l'*horista* prononce une bénédiction et le chœur la reçoit par un *Amen*²³¹. Ensuite, toutes s'assoient, sauf celle qui lit. Les sœurs restent assises jusqu'à la fin de la leçon, lorsque la formule « *Tu autem* » est prononcée. Alors elles se lèvent et répondent « *Deo gracias* ». Toujours debout, elles chantent les répons²³². À en croire le *Lucidarium*, maintenir une attention constante de toutes les sœurs pendant les lectures de matines n'est pas des plus évident. Le texte précise que parfois, lors de longues lectures, il arrive que des sœurs soient « prises par le sommeil » (« *gripna aff sömpn* »). Pour remédier à cela, les sœurs se lèvent pendant les répons et les versets qui accompagnent les leçons, afin de montrer à la Vierge Marie à laquelle elles adressent leur hommage combien elles sont alertes et joyeuses²³³. C'est le seul cas où le *Lucidarium* propose une justification de la position des sœurs. Mais en extrapolant, on peut imaginer que les agenouillements et les déploiements vers la position debout ont avant tout une fonction pratique, en l'occurrence, pour renforcer l'attention du chœur. À cet objectif pragmatique vient s'ajouter d'autres buts qui eux relèvent de la piété, comme le fait de vouloir marquer la solennité de certains chants par une position debout.

Le deuxième chapitre poursuit : le premier verset après le premier répons doit être chanté par celle qui a lit la première leçon. Le deuxième verset doit l'être par les *versicularie*²³⁴. La troisième leçon doit être lue par l'*horista* et la *rectrix* de son chœur donne la bénédiction. Le troisième verset, ainsi que le *Gloria*, est chanté par les *rectrices*. Le *Te Deum* qui termine les leçons est chanté par l'*horista* avec celles des sœurs qui le veulent quand la fête est de haut

²³⁰ « *Hur systrana skulu haffua sik tha lectienar lāsas oc responsoria siongas* », *Ibid.*

²³¹ « *Systrin som skal läsa lectiena, komme fram fore pulpetum Æodhmiuklika, nighandis til altarit oc sighi Jube domine. Oc horista giffwit benediccionem som wppa then daghin ther til skipat är. Oc choren swari Amen* », *Ibid.*

²³² « *Ther äpthir sithin alla wtan hon som lectiena läs, hwilkin latid bör standa nar hon läs fram lectiena. Swa skulu oc andra systra göra tha the läsa thera lectier. Nar the lykta lectiomen sighandis, Tu autem skulu alla wpstanda sighiande täkkelika Deo gracias. Än tha responsoria siongas, tha är altidh standande* », *Ibid.*, p. 60-61.

²³³ « *For langa lectienar skuld i hwilkom offtelika warda systrana gripna aff sömpn oc läti, Oc for thy med alle gudhelighet standin wp i responsoriis oc verseomen sionghande wördelika, For ärofulla jomfrunna Marie hedher, at the maghin thäs qwämmelikaren oc fraare vara glädhiandis i henna söta loff oc sangh* », *Ibid.*, p. 61.

²³⁴ « *Första versin äptir första responsorio sulu sionga the som haffua första oc andra lectie. Thän andra versin skulu sionga versicularie* », *Ibid.*

degré²³⁵. Lorsque les sœurs chantent la troisième strophe du *Te Deum*, « *Sanctus, sanctus* », toutes se mettent à genoux. Elles se lèvent à « *pleni sunt* », à la fin de la même strophe²³⁶. Quand elles entendent « *Te ergo quasi famulis* », dans la huitième strophe, elles se remettent à genoux et se relèvent quand les *rectrices* chantent « *Eterna fac* »²³⁷. Ces dispositions donnent l'exemple du deuxième objectif des changements de positions : marquer la piété des sœurs. Elles s'agenouillent pour louer la divinité et pour marquer leur humilité lorsqu'elles s'en déclarent les servantes.

Dans le troisième chapitre du *Lucidarium*, c'est le déroulement de laudes qui est présenté²³⁸. Après avoir chanté le *Te Deum*, l'*horista* dit le verset et commence le *Deus in adiutorum* et le chœur répond « *Domine ad adjuvandum* ». Elles se mettent à genoux par humilité pour le début du *Gloria* qui suit immédiatement, et se relèvent au verset « *Sicut erat* ». Puis l'*horista* chante les antiennes et les *rectrices* commencent les *Psaumes*²³⁹. Pour le premier psaume, les sœurs sont assises, puis elles se lèvent pour le deuxième et ainsi de suite. En règle générale, les pièces chantées sont dites en station debout et les autres pièces, notamment les prières, sont dites à genoux²⁴⁰. La recherche de la qualité du chant peut expliquer d'imposer une position debout pour les pièces mélodiques : le diaphragme n'étant pas préalablement contracté, il est plus facile de produire un son plus ample et mieux dirigé. L'objectif de la posture serait donc surtout pratique. Mais pour les prières, dites à genoux, le mode d'énonciation ne préside pas à la posture. C'est la piété qui impose qu'elles soient dites dans cette position. On observe donc deux objectifs distincts, l'un d'ordre pratique et l'autre d'ordre dévotionnel, qui président à deux modes de représentation (*performance*) différents.

²³⁵ « *Tridhia lectie tha läsi horista oc reatrix aff henna chor sighi benedictionem. Tridhia versin med gloria patri siongin retrices. Te deum laudamus byrie horista med hwem hon wil wtan tha totum duplex är* », *Ibid.*

²³⁶ « *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt caeli et terra maiestatis gloriae tuae* », *Te Deum*, troisième strophe.

²³⁷ « *Iudex crederis esse venturus. Te ergo quaesumus, tuis famulis subveni, Quos pretioso sanguine redemisti Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari* », *Te Deum*, huitième strophe.

²³⁸ « *Huru systrana skulu haffua sik innan laudibus* », Gustav E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelser*, *op. cit.*, p. 61.

²³⁹ « *Tha te deum är lyktat sighi horista versiculum oc byrie Deus in adiutorium. Oc chorin fölge äptir sionghande Domine ad adjuvandum. Til gloria patri nighin alla ädhmiuklika wprättandis sik til Sicut erat Horista byrie antiphonam, oc retrices byrien psalmen* », *Ibid.*

²⁴⁰ « *I första psalmenon är sithiande i androm standande oc swa alt wt aat Oc är witande at swa opta som siongx gloria patri, Swa i mäsbonne som til alla andra tidher tha är altidh nighande oc til ytarsta versin i ympnomen än i capitulis, ympnis, antiphonis oc versiculis är altidh standande, Samuledh oc mädhan benedictus Magnificat et Nunc dimittis siongx är altidh standande Än til collectas är altidh nighande wtan till antiphona, Ave Maria Oc collecta Omnipotens sempiterna Deus standin alla saman a sinom knäm Ther til collectan är lyktat Oc äptir versiculos Oc benedicamus, Tha nighin altidh versicularie til altarit* », *Ibid.*, p. 61-62.

Les autres heures fonctionnent sensiblement de la même manière que celles décrites jusqu'à présent. Le chapitre 4 se concentre sur les petites heures, le chapitre 5 sur la messe de la Vierge. Le chapitre 6 examine le temps qui suit la messe, et le chapitre 7 les jours de fêtes. Les prescriptions y sont semblables à celles pour les matines ou les laudes : le principe de la psalmodie alternée y est aussi prôné, et les postures que doivent adopter les sœurs en fonction des chants sont guidées par le même objectif dual qui vient d'être présenté.

La représentation (*performance*) de la liturgie brigittine est donc fortement encadrée. Brigitte explique dans les *Extravagantes* les raisons d'un strict contrôle des manières de célébrer le culte divin. Dans la quatrième révélation de ce livre, le Christ parle :

« N'avez-vous pas lu que la sœur de Moïse, par un singulier miracle divin, est sortie de la mer Rouge avec les vierges et les femmes en chantant joyeusement un cantique adressé à Dieu avec des clochettes et des cymbales ? De même les filles de ma Mère doivent sortir de la mer Rouge, c'est-à-dire de la cupidité et complaisance mondaine, ayant en leurs mains les œuvres et les clochettes, c'est-à-dire l'abstinence de la volupté charnelle et les cymbales d'une louange sonore : leur chant, qui ne sera ni relâché, ni trop entrecoupé, ni dissolu, mais honnête, grave, uniforme et pour toutes, très humble. Que leur chant imite celui de ceux qu'on appelle les Chartreux, dont la psalmodie est douce à l'esprit et montre plus d'humilité et de dévotion que d'ostentation. Car l'âme n'est pas sans culpabilité, quand la note plaît plus à celui qui chante que ce qu'il chante, et il est abominable à Dieu que l'on élève plus sa voix pour l'amour des auditeurs que pour l'amour de Dieu »²⁴¹.

« Honnête, grave et uniforme ». Le chant des sœurs est « honnête » car il doit refléter la sincérité de l'engagement des sœurs. De même, il est « grave » car il marque l'humilité, la chasteté et le rejet du monde. En cela, il est une profession de foi permanente²⁴². Le chant doit également être « uniforme », ce qui peut être interprété de diverses manières : il peut s'agir de la volonté de constituer un corps communautaire unique, ou bien il peut s'agir d'une prescription concernant la manière de chanter, qui interdise par exemple toute forme de polyphonie. Les *Addiciones*

²⁴¹ *Extrav.*, Rév. 4 : « *Filius Dei loquitur* : « *Numquid non legisti, quod soror Moysi ob singulare Dei miraculum, in Mari rubro factum, egressa est cum virginibus et mulieribus, psallens in tympanis et cymbalis canticum leticie Deo ? Sic filie matris mee egredientur de Mari rubro, idest a cupiditate et complacencia mundiali, habentes in manibus operationum suarum tympana, abstincenciam voluptatis carnalis, et cymbala laudis sonore, quarum cantus non sit remissus, non fractus, non dissolutus sed honestus et gravis et uniformis et per omnia humilis. Imitentur illorum cantum, qui Cartusienses vocantur, quorum psalmodia plus redolet suavitatem mentis humilitatemque et deuocionem quam aliquam ostentacionem. Nam non vacat a culpa animus, quando cantantem plus delectat nota quam res, que canitur, omninoque abhominabile est Deo, quando vocis elevacio plus fit propter audientes quam propter Deum* ».

²⁴² Voir la déclaration des sœurs lors de leur entrée en religion, RS version II, § 101 et 105 : « *Revertente ergo illa et humiliante se sicut prius, predicentur ei dura et aspera ordinis, contemptus mundi et obliuio parentum* » ; « *Numquid pudor aut forte dolor mundane adversitatis compellit te ad religionem ? Aut forte copia debitorum tuorum non solutorum coartat te ?* » *Respondente illa* : « *Nequaquam dolor seu pudor aliquis incitat me ad ista sed feruens amor Christi et omnia debita mea iuxta facultatem meam iam solui* ».

précisent en effet que le *discantus* n'est pas autorisé. On y lit également que le chant des sœurs ne doit pas être criard (« *in clamorosa voce* ») ; il doit être modeste, grave, simple et sans que la voix ne se casse (« *fractis vocibus* »)²⁴³.

L'exemple du chant des Chartreux donne une idée des attentes de Brigitte quant aux qualités que le chant doit avoir. C'est surtout l'idée de simplicité qui caractérise le chant des Chartreux. Le prieur de la Grande Chartreuse Guigues I^{er} († 1136) explique dans le prologue de l'antiphonaire qu'il vient de réviser que « La gravité de l'institution érémitique ne permet pas de consacrer de longs espaces de temps à l'étude du chant... Aussi, pour cette cause, nous avons pensé devoir retrancher de l'antiphonaire ou abréger plusieurs pièces »²⁴⁴. La liturgie des Chartreux est apparentée à celle des Cisterciens, chez qui on retrouve également la notion de « gravité »²⁴⁵. Certains auteurs font également le rapprochement entre la simplicité et l'uniformité du chant liturgique des Cisterciens et celui des Brigittins²⁴⁶. Chez les cisterciens, le chant liturgique est une manière « d'ajouter de la profondeur et de l'intensité à l'expérience des mots de l'Épouse », c'est-à-dire de l'Église²⁴⁷. Bernard de Clairvaux déclare à propos du chant :

« Le chant (...) devrait être empreint de sérieux, et ne pas se ressentir de sensualité ou de rusticité. Il devrait attirer sans être léger. Il devrait charmer les oreilles pour émouvoir les cœurs. Il devrait éclairer la tristesse, et apaiser la colère. Il ne devrait pas évacuer le sens du texte, mais le rendre fécond »²⁴⁸.

On retrouve dans cette description la préoccupation brigittine du chant « grave », mais Bernard n'hésite pas à dire que le chant doit « charmer les oreilles pour émouvoir les cœurs », ce que Brigitte déconseille. Le point de vue de la sainte suédoise se rapproche plus de l'opinion d'Augustin, qui se méfie « de la musique et du chant qui transportent l'âme mais risquent

²⁴³ « *Sorores omni die cantabunt solempniter sed cum gravitate et humilitate, non in clamorosa voce, verumptamen iuxta morem Carthusiensium. Sit cantus modestus, gravis, simplex, non fractis vocibus, non cum discantu, sed omni humilitate et devotione plenus, tam per sorores quam per fratres, sicut preceptum fuit in Spiritu Dei* », *Addiciones*, Const. 6, Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 55.

²⁴⁴ Cité d'après Guigues I^{er}, *Coutumes de Chartreuse*, op. cit., p. 47. Sur le chant des Chartreux, voir Benoît-Michel Lambres, « Le chant des chartreux », *Revue belge de musicologie*, vol. 24:1, 1970, p. 17-41.

²⁴⁵ Pierre-Marie Gy, « Liturgies occidentales », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1976, col. 899-912, spé. col. 906.

²⁴⁶ Ingmar Mildeven, « Sjungan ödmjukhet », dans A. Lindblom, *Vadstena klostets öden till 600-Årsmminnet av Birgittas död*, Vadstena, 1973, p. 145-159 ; James France, « Bridget gather cistercian flowers », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the Brigittine Order*, Salzbourg, 1993, vol. 1, p. 29-48, spé. p. 43.

²⁴⁷ Chrysogonus Waddell, « Chant cistercien et liturgie », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris, 1992, p. 287-306, spé. p. 306.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 304.

d'éveiller les désirs de la chair »²⁴⁹. Brigitte prend soin de limiter les occasions de tels écarts, par exemple en interdisant l'usage d'instruments de musique dans le monastère de Vadstena²⁵⁰. Dans la dixième révélation des *Extravagantes*, le Christ explique qu'en dépit du fait que les Juifs utilisent des instruments de musique pour exciter leur ardeur à honorer Dieu et qu'il n'y ait rien de répréhensible à écouter de la musique, il ne souhaite toutefois pas que l'on joue de l'orgue dans le monastère que Brigitte doit fonder. On doit en effet bien y employer son temps ; les chants doivent être « très graves », les esprits « très purs », le culte « silencieux » et la prédication et la continuité du culte divin doivent y être les préoccupations principales²⁵¹. Les Brigittins ne sont pas le seul ordre à proscrire l'usage des orgues. Le mouvement de la *Devotio Moderna*, qui anime par exemple la maison fondée à Windesheim (Pays-Bas), se méfie de l'influence possiblement néfaste des mélodies : en 1464, on y interdit la présence d'orgues dans toutes les églises et tous les dortoirs de ses dépendances²⁵². En revanche, les instruments de musique semblent plutôt acceptés dans les églises rurales et les cathédrales suédoises²⁵³.

La *performance* du chant du culte chez les Brigittins suit enfin les évolutions du calendrier liturgique autant qu'elle reflète les événements de l'histoire du salut. Dans le temps pascal, le chant se fait plus discret, pour marquer la pénitence. Les *Addiciones* précisent par exemple que lors de la messe du Jeudi saint (*in Cena Domini*) et de la vigile de Pâques, la messe est chantée à voix basse²⁵⁴. Toutes ces précisions sur la manière de pratiquer la liturgie contribuent à mettre la prière liturgique au centre de la vie spirituelle de Vadstena. Or, le culte marial occupe la plus grande part du temps rituel des sœurs. Il s'agit donc à présent, après avoir examiné la forme de ce culte, d'en analyser le fond.

²⁴⁹ Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes*, op. cit., p. 292.

²⁵⁰ *Extrav.*, Rév. 10, version a ou b.

²⁵¹ *Ibid.*, version b : « Christus loquitur : « *Filii Israhel, quia carnales erant et in umbra legis serviabant, multa habebant, quibus ad deuocionem excitabantur. Habebant quippe tubas et organa et citharas, quibus accendebantur ad laudem Dei. Habebant et cerimonias et mandata, quibus illuminabantur ad cultum Dei. (...) Ergo quamuis bonum et suaue est audire organa nec bonis moribus est contrarium, nullatenus tamen in monasterio matris mee habeantur, quia ibi debet esse certa deduccio temporum, gravitas cantuum, puritas mencium, cultus silencii, continuacio verbi divini et pre omnibus humilitas vera et obediencia sine mora.* ».

²⁵² Ulrike Hascher-Burger & Hermina Joldersma, « Introduction : Music and the Devotio Moderna », *Church History and Religious Culture*, vol. 88:3, 2008, p. 313-328, sp. p. 324.

²⁵³ Voir Alf Hårdelin, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*, Stockholm, 2005, p. 143-145.

²⁵⁴ « *Item in cena Domini et in vigilia pasce missa bassius est cantatanda* », *Addiciones*, Const. 6, Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 59.

2.3 La liturgie mariale du *Sermo Angelicus* et du *Cantus Sororum*

2.3.1 UN PANORAMA DEVELOPPE DE LA VIE DE LA VIERGE

La liturgie mariale déployée à Vadstena est double : les frères suivent le rit de Linköping et les sœurs mettent en œuvre le *Sermo Angelicus* et le *Cantus Sororum*. C'est la liturgie des sœurs qui retiendra notre attention dans cette section. La vie de la Vierge et son inscription dans l'histoire du salut sont au cœur des lectures comme des offices, aussi est-il important de décrire précisément leur contenu marial. Chacune des trois leçons quotidiennes, à l'exception de la toute première, commence par une supplication adressée au Christ ou à la Vierge dont le contenu évoque la leçon précédente. De même, chaque première leçon rappelle les thèmes qui ont été abordés le jour précédent. Le *Cantus Sororum*, comme le *Sermo Angelicus*, débute par le dimanche. Le formulaire prescrit pour les sœurs une introduction formée de chants courts pendant que les frères disent les matines des heures canoniques. Les sœurs ne commencent l'office proprement dit que lorsque les frères ont terminé.

L'office et les leçons du dimanche mettent l'accent sur la prédestination de Marie et les rapports entre la Vierge et la Trinité. Le formulaire des sœurs débute par l'invitatoire « *Trinum Deum et unum* », qui donne le thème du jour. L'hymne des matines, « *O Trinitatis gloria* », affirme la prédestination de la Vierge dans sa deuxième strophe : « *Te Deus ab initio, sanxit reginam glorie. Super cuncta que fecerat, te dominam paraverat* ». Tryggve Lundén identifie la référence à la prédestination comme un emprunt au *Speculum virginum*, bien qu'il le date de façon erronée vers 1000²⁵⁵. L'hymne de matines prépare la première leçon dans laquelle Brigitte mêle à la fois le rapport de Marie à la Trinité et l'idée de prédestination de la Vierge. Pour expliquer le concept de trinité, Brigitte donne l'exemple du mot « *ita* », qui est composé de trois lettres qu'on prononce chacune distinctement mais qui, si on les sépare, ne forment plus un mot

²⁵⁵ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 1, p. LV. Le *Speculum virginum* est daté en réalité vers 1128. Voir Jutta Seyfarth (éd.), *Speculum virginum*, Turnhout, 1990, CCCM, n° 5.

intelligible²⁵⁶. Brigitte explique ensuite qu'il est mauvais (*nephas*) de croire que la Trinité s'est divisée quand le Fils s'est incarné²⁵⁷. On observe ici l'importance que peuvent revêtir les leçons liturgiques dans la propagation du dogme. La lecture poursuit en expliquant que toutes les choses sont connues de Dieu de toute éternité et qu'il les a créées par son amour fervent. Cependant, il est une créature qui dépasse toutes les autres avant même qu'elles ne soient créées : c'est bien entendu la Vierge²⁵⁸. Selon la leçon, les quatre éléments, l'air, l'eau, la terre et le feu, alors qu'ils étaient incréés, existaient déjà dans la pensée de Dieu et ils étaient déjà parfaits²⁵⁹. De même, Marie est la vierge la plus pure et la mère la plus féconde. Avant sa création, elle était déjà présente de toute éternité dans la vision de Dieu. Après sa création, elle a reçu la matière de son corps béni des quatre éléments purs et brillants²⁶⁰. La comparaison avec les quatre éléments fait partie des propositions brigittines attaquées à la fin du XIV^e siècle par les opposants à la canonisation de Brigitte. En réponse, le cardinal Adam Easton riposte à cette attaque dans l'article 18 de son *Defensorium*. Il explique que selon l'adversaire de Brigitte, celle-ci ne parle pas des quatre éléments en temps que matière, mais seulement en esprit. Adam Easton rétorque qu'il faut comprendre que tout en Dieu est vie (Joh. 1:4), ce qui signifie que Marie existe en Dieu aussi bien en esprit que de façon externe. Marie est semblable aux autres éléments : comme l'air, elle ne soufflera jamais contre le saint Esprit ; rien ne poussera en elle qui ne sera utile pour le salut, comme la terre ; comme l'eau, jamais la tempête du péché ne la

²⁵⁶ SA, chap. 1, § 3-4 : « *Impossibile utique foret hoc verbum esse Deum, si a Patre et Spiritu esset separabile, sicut ab hac dictione « ita », que veritatem videtur sonare et tres in se litteras continere, exemplum haberi potest. Quemadmodum enim, si aliqua illarum trium litterarum subtraheretur ab aliis, tunc eundem effectum, quem prius habebant, non haberent, quia eandem dictionem non efficerent, simili modo intelligendum est de tribus in una diuinitate personis ».*

²⁵⁷ SA, chap. 1, § 6 : « *Per humanitatis eciam suscepcionem verbum, scilicet Dei Filium, a Patre et Spiritu fuisse divisum nephas est credere ».*

²⁵⁸ SA, chap 1, § 10, 12-14 : « *In hoc itaque Deo omnia erant ab eterno prescita, omnia eius aspectui cum pulchritudine reuerenter assistencia, ipsi ad gaudium et honorem, que postmodum, cum sibi placuit, per creacionem sapientissime in esse produxit (...) Sola igitur sua feruentissima caritas ipsum traxit ad creandum, ut plures cum ipso ex eius ineffabili gaudio eternaliter letarentur. Unde omnia illa, que creanda erant, ea forma eoque modo postea pulcherrime creavit, sicut ab eterno ipsius aspectui pulcherrime astabant increata. Inter omnia tamen, que tunc erant increata, unum erat coram Deo, quod summe cetera excellebat, de quo et ipse maxime letabatur ».*

²⁵⁹ SA, chap. 1, § 15-18 : « *In illo namque increato quattuor elementa, scilicet ignis, aer, aqua et terra, quamuis eciam increata tunc essent, in hunc modum divino aspectui eternaliter apparebant, quod scilicet aer in eo ita levis fieri debebat, quod contra Spiritum Sanctum umquam non efflaret, terra quoque in illo increato creari debebat tam bona et tam fructifera, quod nichil in ea crescere posset, quod ad omnia neccessaria utile non esset, aqua itaque sic tranquilla, quod, undecumque ventorum turbines afflarent, nulla umquam procella in ea penitus moveretur, ignis eciam ita altus, quod eius flamma et calor mansioni, in qua ipse Deus erat, appropinquarent ».*

²⁶⁰ SA, chap 1, § 19 : « *O Maria, virgo purissima et fecundissima mater, hoc ipsum tu es ! Sic namque et talis ab eterno divino aspectui increata astitisti ac deinde de supradictis tam puris et claris elementis materiam tui benedicti corporis habuisti ».* Sur les quatre éléments dans la pensée de Brigitte, voir Birgit Klockars, *Birgitta och hennes värld*, Stockholm, 1971, p. 39-43.

troublera, et le feu de la grâce et de l'amour sera si fort en elle qu'elle approchera au plus près de Dieu²⁶¹. La deuxième et la troisième leçon comparent la Vierge à deux patriarches pour prouver que sa valeur dépasse celle de ces hommes pourtant essentiels dans l'histoire du Salut. La deuxième leçon s'adresse directement à la Vierge, pour lui déclarer qu'elle était présente devant Dieu dès le début de la création, car Dieu l'a créée comme l'arche de Noé était présente dans l'esprit du patriarche avant qu'il ne sache comment la construire²⁶². La leçon poursuit en détaillant les qualités de l'arche, qui ne se brise pas sur les vagues. Le corps de la Vierge, de la même façon, ne se brise pas sur les vagues du péché²⁶³. Ou encore, Noé se réjouit de la grande taille de son arche comme Dieu s'est réjoui de la grandeur de la piété mariale²⁶⁴. Cependant, Dieu est plus reconnaissant de la Vierge que Noé de son arche²⁶⁵. Enfin, Dieu a prévu que même si son corps se sépare de celui de la Vierge au moment de la Nativité du Seigneur, il restera avec la Vierge de toute éternité²⁶⁶. Il faut comprendre dans cette leçon que selon Brigitte, la Vierge est plus digne de louange pour avoir porté le Christ que ne l'est l'arche de Noé qui a porté toute les animaux de la création. L'arche de Noé est également une façon de faire le lien entre la Vierge et l'Église. Dans la troisième leçon du dimanche, il est dit qu'Abraham a construit une maison pour son fils et lui a donné trois choses pour qu'il puisse vivre : le grain, le vin et l'huile. Lorsque Dieu se prépare une maison, il s'est donné lui-même sous la forme de la Trinité pour que la Vierge Marie puisse se nourrir. Grâce à Marie, la « nourrice des pauvres », Dieu a donné une nourriture éternelle à l'humanité²⁶⁷. Ce rôle exceptionnel de Marie est

²⁶¹ James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense of St. Birgitta from Bodleian Ms. Hamilton 7*, Oxford University, Duke University, PhD in History, non publié, 1971, p. 207-208.

²⁶² SA, chap 2, § 1-2 : « *Tu quoque, o Maria, creaturarum omnium dignissima, ab inicio sic eras coram Deo, antequam te creavit, sicut archa Noe coram ipso Noe, postquam de eius fabricacione sibi innotuit, antequam ipsam, ut sibi iussum fuerat, consummauit. Novit enim Noe in tempore, quo Deo placuit, qualis sua archa fieret; novit Deus ante tempora, qualis fieret archa sua, gloriosum videlicet corpus tuum* ».

²⁶³ SA, chap 2, § 4-5 : « *Gaudebat Noe, quoniam archa sua tam firmiter consolidanda erat, quod nullis procellarum dissolueretur impulsibus ; gaudebat Deus, quia corpus tuum tam virtuosum et forte fieri debebat, quod ex nullius malicie duricia, que in Inferno futura erat, ad peccatum aliquod flecteretur* ».

²⁶⁴ SA, chap 2, § 8-9 : « *Letabatur Noe de arche sue spaciola latitudine ; letabatur Deus de tua amplissima et misericordissima pietate, qua omnes perfectissime amatura eras nullumque creatum irrationabiliter oditura* ».

²⁶⁵ SA, chap 2, § 13 : « *Magis quoque Deus de te, o castissima virginum, quam Noe de archa sua gratulabatur* ».

²⁶⁶ SA, chap 2, § 17 : « *Et quamvis corpus suum a tuo corpore in sua nativitate separaretur, nichilominus tamen te prescivit secum sine fine inseparabiliter permansuram* ».

²⁶⁷ SA, chap. 3, § 12-13, 15, 17-18 : « *Edificavit ea voluntate Abraham suo filio habitaculum, antequam conciperetur, vt videlicet quod, quando natus esset, habitaret in eo ; tibi vero, o incomparabilis virgo, domus, in qua habitares, eternaliter preordinata erat, scilicet ipse Deus omnipotens. (...) Tria deinde Abraham filio suo nondum concepto, frumentum videlicet, vinum et oleum, providebat, ut ex eis, dum natus fuisset, reficeretur (...) Tibi vero, o desiderabilis virgo, ad tuam interminabilem refeccionem ab eterno providebatur ipse Deus in tribus personis a se secundum divinam essenciam minime differentibus. Et hic idem Deus per te, o Maria, alitrix pauperum, pauperi humano generi ad eternum nutrimentum providebatur* ».

confirmé lorsqu'elle est explicitement dite « l'épouse prédestinée de Dieu » (*sponsa Dei preelecta*)²⁶⁸.

Dans les chants de l'office du dimanche, une fonction récurrente de Marie est celle de Mère de Dieu, comme on le note dans la deuxième antienne, qui l'appelle un « récepteur » (*Susceptor*)²⁶⁹, ou dans le deuxième répons où Marie est appelée « véhicule très digne » (*Dignissimum vehiculum*). Ce répons compare aussi la Vierge à une pierre précieuse, par laquelle la réparation de la cité céleste peut être réalisée. L'antienne qui accompagne les psaumes de laudes, « *Domum tuam, Domine* » fait écho à ces chants en nommant Marie comme la maison du seigneur. Cependant, il peut y avoir une autre interprétation de cette antienne. Elle peut désigner la « maison du seigneur », comme étant l'Église. Le rapport entre Marie et l'Église est examiné dans les versions glosées du *Cantus Sororum* en langues vernaculaires. On doit à Tryggve Lundén d'avoir montré que dans la traduction commentée en anglais réalisée par Thomas Fishbourne, le *Myrroure of Oure Ladye*, le psaume 44 chanté à prime représente le mariage du Christ et de l'Église. Selon cette glose, la Vierge est à la fois le premier membre de l'Église et la personnification de celle-ci²⁷⁰. De même, les psaumes de laudes, au nombre de huit si l'on inclut les cantiques, symbolisent à la fois les huit personnes présentes dans l'arche de Noé ou les huit divisions de l'Église²⁷¹. Les huit divisions de l'Église, toujours selon le *Myrroure of Oure Ladye*, correspondent aux Juifs pour le psaume « DOMINUS REGNAVIT » (Ps. 92), à la conversion des païens pour le psaume JUBILATE DOMINO (Ps. 99), aux martyrs pour le psaume DEUS DEUS MEUS AD TE LUCE VIGILO (Ps. 62), aux croyants pour le psaume DEUS MISEREATUR NOSTRI (Ps. 66), aux chrétiens avant l'arrivée de l'Antéchrist pour le BENEDICITE et enfin aux croyants au temps de l'Antéchrist pour les trois psaumes 148, 149 et 150²⁷². Enfin, l'office se termine par une louange à la Vierge, sous la forme de l'antienne « *Alma redemptoris mater* »²⁷³. L'office du dimanche s'appuie donc nettement sur les leçons du *Sermo Angelicus* dans les thèmes qui sont déployés dans les chants. On retrouve l'emphase sur les rapports entre la Trinité et Marie, ainsi que la mention de la prédestination de la Vierge. Mais certains éléments des lectures sont extrapolés pour offrir un développement sur les correspondances entre la

²⁶⁸ SA, chap. 3, § 20.

²⁶⁹ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 1, p. LVI.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. LIX.

²⁷¹ *Ibid.*, p. LVIII.

²⁷² John Henry Blunt (éd.), *The Myrroure of Oure Ladye. A Devotional Treatise on Divine Service with a Translation of the Offices used by the Sisters of the Brigittine Monastery of Syon*, Londres, 1873, p. 123.

²⁷³ CAO 1356.

Vierge et l'Église qui n'apparaît pas, à première vue, dans le *Sermo Angelicus*. Cependant, il faut bien noter que cette nouvelle dimension ne devient saillante que dans la glose en anglais du *Myrroure of Oure Ladye*.

L'office du lundi débute par l'invitatoire « *Regem angelorum de ejus matre exultantium* »²⁷⁴. Les trois leçons du lundi insèrent la Vierge dans la hiérarchie divine, en examinant son rapport aux anges, notamment dans la première et la troisième leçon. La troisième antienne de matines, « *Converte, Domina, mater gaudii* », fait parler les anges, qui lui demandent de transformer leur deuil (*luctum*), c'est-à-dire le désespoir causé par la chute de quelques uns d'entre eux, en joie. D'une manière générale, les chants autour de la première leçon présentent surtout la Vierge comme la maîtresse des anges, comme dans le verset qui précède la première leçon : « *Angelorum domina potentissima* ». Les anges lui rendent hommage dans leurs chants, comme le dit le couple répons et verset qui suivent la première leçon. Pour les laudes, l'antienne énumère les neuf ordres d'anges, qui doivent tous louer la reine que Dieu a choisie (*preelegit*). L'hymne de laudes est également construite sur la hiérarchie des anges et les honneurs qu'ils rendent à la Vierge²⁷⁵. Les chants des petites heures alternent entre les louanges que les anges adressent à Marie et les pétitions que lui adressent les hommes pour qu'elle les sauve du péché. Aux vêpres, l'hymne « *Deus plasmator hominis* » loue Dieu d'avoir créé les hommes²⁷⁶. Marie n'a qu'une place marginale dans ce chant. En revanche, dans l'hymne de complies, « *Celestis erat* », la Vierge est au centre du discours car c'est elle qui doit racheter la faute des mauvais anges²⁷⁷. L'office du lundi se termine par une louange à la Vierge, sous la forme de l'antienne « *Ave regina celorum* »²⁷⁸. Malgré le rapport entre Marie et les anges qui constitue le fil conducteur de cet office du lundi, la deuxième leçon est plus originale car elle compare Marie à un microcosme et met en rapport ce « petit monde » avec un « plus grand monde ». La deuxième leçon du lundi s'adresse directement à la Vierge, laquelle est comparée à un microcosme qui, lorsqu'il était incréé, existait avant que Dieu ne crée le monde²⁷⁹. Ce petit monde qui contient ou résume le grand monde est éclairé de la même

²⁷⁴ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 1, p. 60.

²⁷⁵ John Henry Blunt (éd.), *The Myrroure of Oure Ladye, op. cit.*, vol. 1, p. 184-185.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 187.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 189.

²⁷⁸ CAO 1542.

²⁷⁹ SA, chap. 5, § 2, 4 : « *Mundo itaque et creaturis omnibus preter solum hominem perfectis et divino aspectui cum pulchritudine reuerenter assistentibus, adhuc vnus minor mundus coram Deo cum omni venustate increatus astabat (...) O predulcis domina Virgo Maria, omnibus amabilis, omnibus vtilis, per hunc minorem mundum non incongrue tu intelligeris !* ».

manière : Dieu a créé deux lumières, l'une pour la nuit, l'autre pour le jour. Il a aussi prévu deux lumières plus brillantes en Marie : son obéissance qui est comparée au soleil, et sa foi très constante, qui est comparée à la lune²⁸⁰. Plus loin, la leçon expose que, de la même manière que toute chose du macrocosme a reçu une substance corporelle par l'abondance des fruits de la terre, tous obtiendront la vie elle-même du fruit de la Vierge²⁸¹. Enfin, le monde est périssable, mais pas la Vierge, et sa beauté est éternelle²⁸². Le répons et le verset qui l'accompagnent comparent Marie à un « petit monde » dont les fleurs ne fânent pas, et dont les fruits sont la vie. Dans les trois leçons de cet office, il s'agit toujours de louer la Vierge en la glorifiant.

Les trois leçons du mardi, en situant Marie dans l'histoire du Salut à travers l'examen des actions de deux patriarches Adam et Abraham et des prophètes, changent la perspective d'une échelle cosmique vers une échelle humaine. L'objectif est toujours de louer la Vierge, mais elle incarne cette fois le lien indispensable entre Dieu et les hommes qui se rebellent contre lui. L'hymne de matines, « *Decepte vergo conjugis* », raconte la chute d'Adam, mais aussi comment Dieu lui montrerait dans son malheur que sa faute serait rachetée par l'incarnation divine dans une vierge pure. Les chants d'introduction aux matines ne font pas référence à la faute d'Adam. Seule la Vierge, qui peut sauver les hommes, est concernée, comme dans la troisième antienne : « *Salva nos, salutis et vite mater, de affligentibus nos* ».

Le *Sermo Angelicus* aborde dans la première leçon du mardi la question de la descendance d'Adam. Après avoir présenté Adam, la leçon montre que la désolation du premier homme est contrebalancée par le fait que Dieu a daigné lui dire que l'un de ses descendants naîtra pour la rédemption des âmes²⁸³. Dans l'histoire du salut, les oppositions entre Ève et Marie sont mises en exergue. Par exemple, Adam se lamente du corps d'Ève car il a apporté la

²⁸⁰ SA, chap. 5, § 10-12 : « *Deinde quemadmodum Deus duo luminaria simul cum stellis huic mundo necessaria creavit, unum, ut preesset diei, et alterum, ut preesset nocti, ita et in te alia duo luminaria clariora fieri previdit. Primum namque erat tua divina obediencia, que instar solis coram angelis in celo et bonis hominibus in mundo, quibus vere Deus sempiternus dies est, lucidissime radiaret. Secundum vero luminare erat tua constantissima fides, qua multi nocturno tempore (...) in tenebris desperacionis et perfidie misere pervagantes veluti quodam lunari jubare ad veritatis agnicionem ducendi erant* ».

²⁸¹ SA, chap. 5, § 15 : « *sicuti omnia in hoc maiori mundo terrenum corpus habencia ex terre fructibus debebant enutriri, ita omnia illa non solum nutrimentum ymmo et ipsam vitam ex tuo fructu debebant optinere* ».

²⁸² SA, chap. 5, § 19 : « *Nam licet ante te mundus creatus extitit, periturus tamen erat cum omnibus, que in eo essent; tu tamen in tua immarcessibili pulchritudine iuxta eternam Dei preordinacionem in ipsius amantissima dileccione inseparabiliter permanere debebas* ».

²⁸³ SA, chap. 7, § 6 : « *Maiorem autem consolacionem nequaquam potuisset Adam percipere, quam si certificaretur, quod Deus ex eius generatione nasci dignaretur ad animas illas humilitate et caritate redimendas* ».

mort, mais il se réjouit de celui de Marie, qui apporte la vie éternelle²⁸⁴. De même, Ève a voulu par orgueil être l'égale de Dieu, mais Marie est obéissante et humble²⁸⁵.

La deuxième leçon convoque à nouveau la figure d'Abraham, après avoir raconté les chutes multiples des hommes et leur rachat par les justes, comme Noé. Abraham se réjouit plus de sa fille à naître dans le futur, la Vierge, que de son fils présent, Isaac. En cela, il est comme un jardinier qui en plantant une petite branche dans un pot, sait qu'il pourra planter une infinité de vignes à partir de ce plant²⁸⁶. La métaphore végétale est filée tout au long de la leçon. La Vierge est par exemple comparée à un très bel arbre²⁸⁷, ou encore, Dieu est comme le maître qui ne vient pas avant que la vigne, c'est-à-dire la progéniture d'Abraham, ne soit arrivée à maturité²⁸⁸. La troisième leçon du mardi est construite autour du thème de l'Exode et des prophètes. Les prophètes, dont Moïse, sont inspirés par le Saint-Esprit qui descend sur eux comme un torrent qui cache des choses puis les révèle une fois apaisé²⁸⁹. Parmi ces choses cachées, figure le fait que Dieu prendra chair d'une vierge pure²⁹⁰. Une autre métaphore utilisée dans cette leçon est celle de l'étoile : Marie est appelée « Étoile qui vient d'Israël » (*stella ex Israel*), car elle précède la venue du soleil, Dieu²⁹¹. L'« étoile très brillante » (*stella prefulgida*) rend espoir aux prophètes qui sinon se lamentent de l'absence de respect de la loi divine par les

²⁸⁴ SA, chap. 7, § 12-13 : « *Dolebat quoque Adam, quod corpus Eve, a suo corpore creatum, ipsum ad perpetuam Inferni mortem deceptorie traxerat ; gaudebat autem, quia de tuo corpore, o virginum honestissima, corpus illud venerabile nasciturum presciebat, quod ipsum suamque progeniem ad vitam celicam potenter reducere debebat* ».

²⁸⁵ SA, chap. 7, § 16-17 : « *Dolebat Adam, quia Eva ex superbia in mente dixerat, quasi quod Deo vellet coequari, propter quod ad magnum scandalum in Dei et angelorum conspectu corruerat ; letabatur vero, quia in ipsorum prescencia tuum verbum, quo Dei ancillam te humiliter profiteri debebas, ad magnam tuam gloriam lucide rutilabat* ».

²⁸⁶ SA, chap. 8, § 8-9, 11 : « *Unde bene credibile fore cognoscitur eciam Abrahe divinitus fuisse preostensum, quod una filiarum sue stirpis, immaculata virgo, Dei filium parturiret. Creditur quoque Abraham de hac futura filia magis quam de Ysaac, suo filio, exultasse atque maiori caritate ipsam quam Ysaac, suum filium, dilexisse (...)* Nam fuit sicut bonus ortulanus, qui domino suo fideliter deseruiens ramusculum vitis in eius plantavit territorio intelligens ex eo infinitas vites plantari posse atque electam vineam inde debere perfici ».

²⁸⁷ SA, chap. 8, § 15 : « *per illam pulcherrimam arborem Virgo Maria designatur* ».

²⁸⁸ SA, chap. 8, § 16 : « *per dominum autem Deus omnipotens, qui in vineam, idest in progeniem Abrahe, venire non decrevit, antequam arbor excelsa ibi fieret, idest gloriosa Virgo Maria, sua carissima mater, ad etatem debitam perveniret* ».

²⁸⁹ SA, chap. 9, § 6-7 : « *Unde vere est notandum, quod sicut torrens, qui de montis cacumine in vallem profundam laberetur, omnia in se ipso fluencia secum in vallem produceret, que post aque motum emergere viderentur, ita Spiritus Sanctus prophetarum cordibus illabi dignabatur, ex eorum labiis illa secum perducens eloquia, que ad correccionem huius erratici mundi voluit divulgare* ».

²⁹⁰ SA, chap. 9, § 8-9 : « *Inter omnia vero, que per hunc mellifluum torrentem Spiritus Sancti eis illapsa sunt, hoc ipsorum cordibus dulcissime influxit, hoc quoque ex eorum labiis delectabilius emanavit, quod scilicet omnium creator Deus de intemerata virgine nasci dignaretur* ».

²⁹¹ SA, chap. 9, § 12 : « *Sed hoc eciam prophetis satis liquebat, scilicet quod ille sol iusticie, Dei Filius, in mundum non veniret, antequam stella ex Israel oriretur, que calore suo feruori solis posset appropinquare* ».

hommes²⁹². Les répons et les versets s'accordent bien aux deux premières leçons. Le premier couple de chants évoque Ève, dont les fautes sont rachetées par Marie²⁹³. Tryggve Lundén a souligné que l'idée de voir Marie comme la *recapitulatio* des actions d'Adam et d'Ève provenait d'Irénée de Lyon († 202), mais il a également expliqué qu'il est peu probable que Brigitte et Peter Olofsson se soient inspirés directement d'Irénée²⁹⁴. Ils ont probablement emprunté ces idées à Bernard de Clairvaux²⁹⁵. L'office du mardi se termine par l'antienne de louange à la Vierge « *Ave regina caelorum* », comme pour le lundi. Cet office partage d'ailleurs d'autres similitudes avec celui du jour précédent : la première leçon, avec la faute d'Adam et le parallèle entre Ève et Marie, influence l'essentiel des chants de l'office du mardi. Le rôle d'Abraham, tel qu'il est présenté dans la deuxième leçon, est très peu développé et c'est également le cas pour la troisième leçon avec le rôle des prophètes.

Pour le mercredi, l'échelle change encore pour se focaliser sur la personne de la Vierge, et notamment sur sa conception et sa naissance. L'office des sœurs pour le mercredi débute en indiquant qu'on célèbre la mère de Marie²⁹⁶. L'hymne de matines « *Errorum pleno tenebris* » met en scène la naissance de la Vierge plus que sa conception, disant qu'elle est comme une lumière qui éclaire les ténèbres lorsqu'elle sort du ventre de sa mère²⁹⁷. Les trois leçons du mercredi développent trois métaphores différentes : celle de l'aigle, celle de l'abeille et celle du feu, pour montrer tour à tour l'excellence des parents de la Vierge, la perfection de la préséance divine et la pureté de la Vierge au moment de sa naissance et lors de sa petite enfance. La première leçon concerne surtout Anne et Joachim, les parents de la Vierge. Malgré l'inconduite des hommes, Dieu est comme un aigle qui sait repérer un arbre solide parmi une forêt pour y faire son nid²⁹⁸. Dans la deuxième leçon, le discernement de Dieu est à nouveau comparé à un

²⁹² SA, chap. 9, § 15-16 : « *Dolebant enim vehementer prophete videntes filios Israel pro superbia et carnis petulancia legem Moysi deserere et elongata ab eis divina caritate iram Dei super eos irruere ; exultabant autem prenoscentes, quod ipse legum dictator et dominus ex tua humilitate et tue vite puritate, o Maria, stella prefulgida, placaretur et quod reciperet eos in suam gratiam, qui ipsum ad iram provocauerant et suam indignacionem miserabiliter incurrerunt* ».

²⁹³ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 1, p. 106.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. LXV.

²⁹⁵ Dans son deuxième sermon *super Missus est*. Voir Bernard de Clairvaux, *À la louange de la Vierge Mère*, M.-I. Huille et J. Regnard (trad.), Paris, 2009 (1993), Sources Chrétiennes, n° 390, p. 130-171.

²⁹⁶ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 6.

²⁹⁷ John Henry Blunt (éd.), *The Myrroure of Oure Ladye, op. cit.*, p. 205.

²⁹⁸ SA, chap. 10, § 5-7 : « *Unde quemadmodum aquila, que in sublimi aere volitans perlustratis pluribus nemoribus unam arborem tam firmiter radicatum eminus respiceret, quod ex ventorum impulsibus evelli non posset, stipitem quoque eius ita procerum, quod per eum nemo valeret ascendere, que etiam in tali loco staret, quod impossibile videretur, quod aliquid super eam a parte superiori caderet, et hanc arborem aquila diligencius intuens nidum, in quo quiescere vellet, in ea construeret, ita Deus, qui huic aquile comparatur* »

animal. Cette fois, c'est une abeille qui tourne autour des champs de fleurs pour y trouver une plante agréable. Elle sait naturellement comment choisir celles qui sont plaisantes de celles qui sont déplaisantes et attendre qu'une fleur plaisante s'ouvre. De la même manière, Dieu sait choisir la fleur cachée et attendre qu'elle éclore²⁹⁹. La leçon ajoute que c'est grâce à la douceur de l'amour de la Vierge que l'amour superabondant de Dieu est révélé³⁰⁰. Après cette précision, l'animation de Marie, c'est-à-dire l'infusion de son âme dans son corps, est mentionnée³⁰¹. Une série de métaphores autour du thème de la lumière et des ténèbres commente l'animation, puis la leçon mentionne la prophétie d'Isaïe à propos de la verge de Jessé³⁰². La troisième leçon ne comprend pas d'adresse directe à Marie. Le développement est construit autour du thème des flammes de l'amour divin. En Marie, un feu brûlant d'amour doit être allumé, et une fumée plaisante doit s'élever³⁰³. Une fois née, Marie est comme une chandelle nouvelle, non allumée. Quand le temps vient pour de s'enflammer, Marie doit irradier de trois flammes, comme Dieu irradie des flammes de la Trinité. La première flamme s'allume quand Marie déclare à Dieu qu'elle restera vierge ; la deuxième s'allume parce qu'elle s'humilie en permanence ; la troisième représente sa totale obéissance³⁰⁴.

²⁹⁹ SA, chap. 11, § 2-5 : « *Et quemadmodum apis arva florida circumuolans uniuersa mellifera gramina diligentius perscrutatur, quia ex naturali sciencia nouit discernere, ubi pullulat flos amenior, quem si forte ex folliculo adhuc erumpere non uiderit, nichilominus tamen eius ortum cum desiderio delectabiliter prestolatur, ut ad suum placitum ipsius dulcedine perfruatur, simili modo celestis Deus (...) quando Mariam in secreto materni vteri adhuc latitare prospiciebat (...) cum omni consolacione et gaudio ipsius ortum expectabat, ut per virginis ipsius caritatis dulcedinem sua superhabundans diuina bonitas panderetur* ».

³⁰⁰ *Ibid.*, § 5.

³⁰¹ SA, chap. 11, § 6 : « *O, quam clare emicuit in Anne utero aurora consurgens, quando in eo Marie corpusculum per aduentum anime vivificatum extitit* ».

³⁰² SA, chap. 11, § 15 : « *Hec eciam virgo virga illa extitit, quam Ysaïas de radice Iesse egressuram precinuit, floremque ex ea debere ascendere, super quem spiritus Domini requiesceret, prophetavit* ».

³⁰³ SA, chap. 12, § 6-7 : « *Et quamuis huius diuine voluntatis feruentissima caritas per omnes celos radiabat indicibilem consolacionem ex sua claritate angelis conferens, ex hoc tamen humano generi redemptio secundum eternam Dei preordinacionem venire non poterat, antequam Maria esset genita, in qua tam feruens caritatis ignis accendi debebat, quod, eius odorifero fumo sublimius ascendente, ignis, qui in Deo erat, se ipsum in eum infunderet et per eum huic frigescenti mundo illaberetur* ».

³⁰⁴ SA, chap. 12, § 8-9, 11, : « *Hec denique virgo post suam natiuitatem noue lucerne sed nondum accense similis erat, quam ita tamen accendi oportuit, quod sicut Dei caritas, que tribus flammis assimilatur, in celis radiabat, simili modo hec electa lucerna Maria aliis tribus caritatis flammis in hoc tenebroso mundo radiaret. Prima quippe flamma Marie coram Deo satis lucide resplenduit, quando ad Dei honorem uirginitatem immaculatam usque ad mortem firmiter seruare promisit (...) Secunda Marie caritatis flamma in hoc apparuit, quod in omnibus humilitate inexcogitabili iugiter se ipsam depressit, quod certissime Dei benedicto Filio sic placuit, quod ex eius humillimo corpore venerabile illud corpus dignatus est assumere, quod quidem super omnia in celo et in terra decuit eternaliter sublimari (...) Tercia quoque flamma erat sua per omnia laudabilis obediencia, que Sanctum Spiritum ita sibi attraxit, quod per eum omnium graciaram donis repleta fuit* ».

À laudes, l'hymne « *Tu miro micans lumine* » poursuit sur le thème de la lumière, en faisant de la Vierge l'équivalent de l'étoile polaire pour les navigateurs³⁰⁵. Elle est l'étoile du matin, celle qui préfigure la venue du soleil, le Christ. L'antienne au *Benedictus* s'adresse directement à la Vierge pour lui déclarer : « Ta nativité, Vierge mère de Dieu, a annoncé la joie dans le monde entier ; de toi est né le soleil de justice, le Christ notre Dieu, qui a mis fin à la malédiction a donné sa bénédiction et a confondu la mort, et nous a donné la vie éternelle »³⁰⁶. À prime, l'hymne « *Ignis ardore triplicis* », l'image du feu d'amour divin qui était développée dans la troisième leçon est contredite, car le feu devient un élément destructeur, par la faute duquel la beauté du monde a diminué³⁰⁷. Pour complies, l'hymne retenue est « *Fit porta Christi* », une hymne qui est extraite d'un office pour l'Annonciation³⁰⁸. L'office se termine par la louange à la Vierge « *O florens rosa* », rappelant la deuxième leçon en invoquant la métaphore de la fleur³⁰⁹.

L'office du jeudi exalte les qualités exceptionnelles de la Vierge. Dans la première leçon du jeudi, on apprend que lorsque la Vierge arrive à l'âge de comprendre la volonté de Dieu, elle le fait sans effort³¹⁰. La leçon s'extasie ensuite à plusieurs reprises sur les extraordinaires capacités d'entendement de la Vierge, puis la compare à un lis à trois racines qui développent trois fleurs. Ces fleurs sont des vertus corporelles : la force du corps, qui se développe dans l'absence d'excès, la tempérance dans les vigiles, qui fait qu'il n'y a jamais de somnolence par manque de sommeil, et la bonne constitution physique, car la Vierge supporte la peine et l'adversité physique sans se plaindre, aussi bien qu'elle n'exulte jamais quand elle est

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 20 ; John Henry Blunt (éd.), *The Myrroure of Oure Ladye*, op. cit., p. 215.

³⁰⁶ « *Nativitas tua Dei genitrix virgo, gaudium annunciavit universo mundo, ex te enim solus justicie Christus Deus noster, qui solvens maledictionem, dedit benedictionem, et confundens mortem, donavit nobis vitam sempiternam* ».

³⁰⁷ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, op. cit., vol. 2, p. 24.

³⁰⁸ CAO 8305c.

³⁰⁹ Cantus 203438.

³¹⁰ SA, chap. 12, § 16 : « *Credibile eciam fore dinoscitur, quod sicut Marie Filius statim perfectum sensum habuit, quando in eius utero humanatus extitit, sic et Maria post suam natiuitatem in iuniori etate quam alii infantes sensum et intellectum adepta fuit* » ; et SA, chap. 13, § 2-3 : « *Nam cum virgo ad illam etatem deuenit, qua verum Deum intelligere potuit in celis existere et quod ipse omnia et hominem specialiter ad suum creasset honorem perpetuum iudexque omnium esset iustissimus, tunc sensus et intellectus a cerebro virginis instar aque de scaturiente fonte decurrentis in celi fastigium saliebat ac deinde in vallem, idest in humillimum eius corpus, decurrebat* ».

heureuse³¹¹. D'autres vertus sont encore attribuées à la Vierge. Elle dispose par exemple de trois ornements : Les richesses matérielles lui sont abominables. C'est son premier ornement. Elle préfère la gloire spirituelle à l'honneur du monde, c'est son second ornement. Elle préfère ce qui plaît à Dieu plutôt que ce qui lui déplaît, c'est son troisième ornement. De ces ornements dont son âme est couronnée, la Vierge Marie est plus belle que toute la création³¹².

Dans le répons et le verset qui accompagnent la première leçon, on observe que l'enfance de la Vierge, traitée au début de la leçon, n'est pas mentionnée³¹³. Le répons vante l'absence de péché de la Vierge, tandis que le verset la dit « bénie entre toutes les femmes », conformément au reste de la leçon qui vise à vanter les mérites intellectuels de Marie. Après avoir examiné les mérites intellectuels et éthiques de la Vierge dans la première leçon, la deuxième leçon du jeudi s'attache à montrer l'excellence de sa volonté et de ses gestes. La volonté de la Vierge est comparée à un navigateur prudent : sa volonté gouverne son corps avec prudence dans les tempêtes du monde, et comme un navigateur prudent, prend garde de ne pas écraser son navire sur les rochers de Charybde³¹⁴. Cette volonté louable gouverne les sens et les mouvements physiques de la Vierge³¹⁵. Enfin, la leçon file la métaphore du navire en introduisant l'Annonciation. Elle déclare que le navire, c'est-à-dire le corps de la Vierge, s'est

³¹¹ SA, chap. 13, § 9-10, 12, 13-14 : « *Unde sicut, si aliquod liliū transplantatum esset, quod tribus radicibus se terre infigeret, quibus ipsam eciā solidiorem efficeret, tres quoque flores delectabiles ad intuentium consolacionem sursum expanderet, sic utique divina caritas, huic gloriose terre, scilicet virgini nostre, divinitus inserta, ipsius corpori tribus fortissimis virtutibus quasi tribus radicibus se infixit, per quas eciā ipsum corpus virginis fortificavit (...)* Prima igitur ipsius corporis fortitudo, discrete abstinentie, ita cibum et potum in ipsa temperabat, quod propter aliquam superfluitatem a Dei seruicio nequaquam ipsam retraxit ulla segnicies nec propter immoderatam parsimoniam ad agenda sua vquam fiebat imbecillis (...) Secunda vero fortitudo, temperancie vigilantium, ita corpus suum moderabat, quod propter sompni breuitatem nullo tempore, quo ipsam vigilare oportuit, aliqua torpebat gravedine nec propter soporis nimietatem statuta vigilie tempora in minimo puncto breuiabat. Tercia quoque fortitudo, fortis complexionis corporis virginis, ipsam virginem tam constantem effecit, quod laborem et corporalem aduersitatem et transitoriam corporis felicitatem equanimitate ferebat, de corporis aduersitate non dolens et de eius felicitate nequaquam exultans ».

³¹² SA, chap. 13, § 15-17, 19 : « *Hoc insuper primum erat ornamentum, quo divina caritas virginem quoad animam exornabat, quod scilicet premia illa, que Deus amicis suis largiturus erat, omnium rerum pulchritudini in animo suo preferebat; et idcirco mundane divicie velut fetidissimum lutum sibi vilescebant. Hoc denique quasi secundum ornamentum ipsius animam decorabat, quod scilicet intellectu suo perfecte discernebat, quam incomparabilis honor mundanus existit glorie spirituali; propter quod mundanam gloriam audire sic abhorrebat sicuti corruptum aerem, qui suo fetore multorum vitam breviter extinguit. Illud utique ipsius animam glorificabat quasi ornamentum tertium, quod omnia Deo placencia in corde suo reputabat dulcissima, illa quoque felle amariora, que Deo erant odiosa et contraria ; (...)* Ex hiis quippe ornamentis super omnia, que erant creata, virgo ipsa tam pulchre in anima redimita apparuit ».

³¹³ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, op. cit., vol. 2, p. 50.

³¹⁴ SA, chap. 14, § 7, 9 : « *Nam sicut nauclerus pertimescit navem ex undarum jactibus posse periclitari, Caribdes quoque, quibus naves sepius dissoluuntur, vix ab eius discedunt memoria, funes et armamenta nauis firmiter adaptat, (...)* sic utique hec prudentissima virgo, postquam preceptorum Dei noticiam habuit, confestim iuxta ipsorum flatum cepit ipsius voluntas corpus suum cum omni sollicitudine gubernare ».

³¹⁵ SA, chap. 14, § 12 : « *Hec denique laudabilis voluntas ipsam virginem suosque sensus sic refrenando edomuit* ».

approché du port le plus désirable quand Gabriel l'a saluée³¹⁶. Le répons et le verset de la deuxième leçon, « *Videte miraculum* » et « *Hec speciosum forma* », sont directement extraits du formulaire pour l'office de la Purification³¹⁷. Comme la leçon se focalise sur le corps de la Vierge, qui est aussi le thème principal de la Purification, ce n'est pas surprenant. La troisième leçon poursuit l'exposition des mérites de la Vierge en exposant ses aptitudes spirituelles. La Vierge est emplie du Saint-Esprit, corps et âme³¹⁸. Dans l'union pleine de grâce, ni la virginité de Marie ni la divinité du Christ ne sont diminuées³¹⁹. Une série de métaphores développent le thème de l'union parfaite entre la divinité et l'humanité ainsi que celui de la virginité perpétuelle. C'est par exemple le cas de la métaphore du buisson ardent³²⁰.

Le troisième couple de répons et de verset est constitué par le répons « *Felix namque* » et du verset « *Ora pro populo* », qui sont tirés de l'office pour la Nativité de la Vierge³²¹. Ces emprunts sont peut-être motivés par le grand nombre de thèmes abordés dans les leçons qui visent principalement à énumérer les mérites de la Vierge. Comme il est difficile de les réduire à un ou deux grands thèmes transversaux, ces répons et versets facilement réutilisables peuvent compenser un déficit de focalisation. Les chants des autres heures abordent elles aussi un grand nombre de thèmes. Pour laudes, l'hymne « *Isaias que cecinit* » expose la prophétie d'Isaïe³²². En complément, l'antienne au *Benedictus* « *Latuit in blando serpentis* » explique qu'il était nécessaire de faire en sorte qu'une vierge conçoive, pour tromper l'ennemi. À tierce, l'antienne « *Rubum quem viderat* » fait référence au buisson ardent, qui est mentionné dans la troisième leçon³²³. C'est cette fois la virginité perpétuelle qui est au centre de l'attention. Aux vêpres, l'hymne choisie est « *Ave maris stella* »³²⁴. L'hymne de complies, « *Sponse jugendo filio* », se

³¹⁶ SA, chap. 14, § 17 : « *O, quantum appropinquavit hec navis, scilicet corpus virginis, desiderantissimo portui, idest Dei Patris mansioni, quando Gabriel adveniens ait : « Ave, gracia plena ! » ».*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

³¹⁸ SA, chap. 15, § 1 : « *... Erat virgo in corpore et anima Spiritu Sancto plena* ».

³¹⁹ SA, chap. 15, § 5 : « *In hac siquidem gratissima vnione neque in Filio diminuta est divinitas neque in matre virginitatis integritas* ».

³²⁰ SA, chap. 15, § 13-16 : « *Et ideo electissima illa mater flammanti rubo sed lesionis inexperto, quem vidit Moyses, congrue similitur. Nam ille idem, qui in rubo tam diu moratus est, quod Moysen in hiis, que sibi rettulit, credulum et obedientem effecit, sibique suum nomen sciscitanti ait : « Ego sum, qui sum », idest : « Hoc nomen est michi in eternum », ipse idem in virgine tanto morabatur tempore, sicut aliis infantulis ante suum partum in maternis visceribus morari necesse est. Quemadmodum eciam per totum virginis corpus, quando idem Dei Filius concipiebatur, cum sua diuinitate introibit, sic et, quando nascebatur cum humanitate et deitate, veluti ex rosa integra odoris suavitas ita et ipse per totum ipsius corpus virginis fusus est, virginali gloria in matre integra permanente ».*

³²¹ *Ibid.*, p. 56. CAO 2860 et CAO 6725a.

³²² Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 58-59.

³²³ *Ibid.*, p. 64.

³²⁴ *Ibid.*, p. 72.

concentre elle sur la Trinité³²⁵. Enfin, l'antienne finale de louanges à la Vierge est « *Ave stella matutina* »³²⁶. Les leçons et les chants du jeudi, focalisés sur les qualités de la Vierge dans tous les domaines, préparent en réalité l'office du vendredi en présentant une sainte qui ne peut pas faillir.

L'office du vendredi est très homogène³²⁷. Dès la première pièce des matines, qui invite à vénérer le Christ, fils d'une Vierge et mort cloué sur la croix, le thème de la Passion est clairement annoncé. L'hymne des matines, « *Relicti mundi frivolis* », invite, quant à elle, à « laisser le monde frivole et les vaines joies du monde » pour contempler les tourments du fils de la Vierge³²⁸. La troisième strophe invite à penser aux épines très profondes du chagrin de la Mère de Dieu quand elle voit le corps de son fils souffrir d'autant de blessures. La cinquième strophe explique que le chagrin de la mère a augmenté le chagrin du fils, et les douleurs du fils ont accru le chagrin de la mère. Enfin la sixième strophe déclare que les douleurs du Christ ont pénétré le cœur des chanteuses elles-mêmes. Les trois leçons du vendredi sont tout entières tournées vers les douleurs et les souffrances de la Vierge. Par leur réalisme, qui les oppose au langage métaphorique employés dans les leçons pour d'autres jours de la semaine, les leçons du vendredi retiennent l'attention.

La première leçon évoque la peur et les tribulations que la Vierge ressent ou subit au cours de sa vie. Tout d'abord, la Vierge est terrifiée par l'adresse de l'ange³²⁹. Puis, la leçon compare Marie à une rose en fleur car elle croît entre les épines. Comme la rose s'ouvre, les épines deviennent plus acérées et plus solides. De la même manière, Marie est au cours de sa vie de plus en plus frappée par les épines des événements douloureux³³⁰. Pendant sa jeunesse, sa première tribulation était sa peur de Dieu³³¹. Il y a plusieurs façons de souffrir, mais comme la Vierge est immunisée contre le péché, elle ne souffre pas. Cependant, cette peur salutaire de

³²⁵ *Ibid.*, p. 78.

³²⁶ *Ibid.*, p. 80. Cantus 206232.

³²⁷ *Ibid.*, p. 82.

³²⁸ *Ibid.*, p. 83.

³²⁹ SA, chap. 16, § 1 : « *Gloriosa Virgo Maria in affatu angeli legitur expavisse; que siquidem nullum metum propter sui corporis periculum tunc habuit sed inimici humani generis fraudulenciam ad anime sue nocumentum adesse formidavit* ».

³³⁰ SA, chap. 16, § 3-4 : « *Congrue itaque hec virgo nuncupari potest florens rosa; nam sicut rosa crescere solet inter spinas, ita hec venerabilis virgo in hoc mundo crevit inter tribulaciones Et quemadmodum, quanto rosa in crescendo se plus dilatata, tanto forcior et acucior spina efficitur, ita et hec electissima rosa Maria, quanto plus etate crescebat, tanto forciorum tribulacionum spinis acucius pungebatur* ».

³³¹ SA, chap. 16, § 5 : « *Transcursa denique iuuenili etate timor Domini extitit ei prima tribulacio* ».

Dieu fait qu'elle se comporte de la manière qu'il faut pour ne pas pécher³³². Quand la Vierge arrive à l'âge où elle peut enfanter le fils de Dieu, les épines deviennent plus fortes. La leçon expose la joie ineffable de la Vierge lors de sa naissance, mais aussi sa lamentation pour lui, car il va être sacrifié³³³. Une série d'oppositions entre la joie et la douleur complètent cette leçon, par exemple le fait que la Vierge a conçu le Christ sans péché et l'a mis au monde sans douleur, mais qu'elle prévoit sa mort déshonorante et douloureuse avec « une grande anxiété dans le cœur »³³⁴. La leçon se termine en affirmant que de la même manière que la rose reste dans un seul endroit, Marie a un cœur constant³³⁵. La deuxième leçon du vendredi utilise aussi les oppositions radicales pour montrer la douleur immense de la Vierge. C'est particulièrement visible avec l'exemple des « petits pieds et des petites mains » dont se souvient la Vierge, alors que les clous perforent les mains et les pieds du Christ³³⁶. Le reste de la leçon fonctionne comme une longue introduction qui prépare à la troisième leçon, laquelle décrit avec un grand luxe de précision la Passion. Dans la troisième leçon, les douleurs que la Vierge ressent par compassion sont évoquées sous la forme d'épées. Par exemple, quand le Christ est « trahi par ses disciples et capturé par les ennemis de la vérité et de la justice, l'épée du chagrin perce le cœur de la Vierge, passe à travers son âme et cause une douleur aiguë dans tout son corps »³³⁷. Le récit de la Passion abonde en détails très précis, qui ont pour but de matérialiser la souffrance de compassion de la Vierge. Par exemple :

³³² SA, chap. 16, § 7 : « Considerent igitur ipsi peccatores miseri, qui diversarum iniquitatum illecebras audacter et voluntarie incessanter committunt, quantos cruciatus quantasque miseras animabus suis coaceruant, quando vident, quod hec gloriosa virgo, ab omni peccato immunis, opera sua super omnia Deo placencia perfecit cum timore ».

³³³ SA, chap. 16, § 9-10, 11 : « Cum autem ad illam etatem ipsa pervenit, quod Filius Dei factus fuit filius suus et sensit eum in utero suo a se corpus illud accepisse, (...) tunc lenissima illa rosa in sua pulchritudine magis dilatari et crescere videbatur ac tribulationem spine ipsam acriter stimulantes forciores et acuciores cottidie efficiebantur. Nam sicut ei magnum et ineffabile gaudium in Filii Dei conceptione oriebatur, ita etiam in recordacione crudelissime future passionis eius mentem suam multiformis pulsabat tribulacio ».

³³⁴ SA, chap. 16, § 14-15 : « Exultabat virgo, quia Filium suum absque peccato et carnis delectacione conceperat, quem etiam sine dolore pepererat ; tristabatur quoque, quia tam predulcem Filium ad turpissimam mortem nasciturum ac se ipsam in maxima cordis anxietate ipsius passiones perspecturam preoverat ».

³³⁵ SA, chap. 16, § 20 : « nam sicut rosa illius loci pulchritudine sua ceteris floribus legitur prepollere, ita Maria vniuersos in hoc mundo viuentes solo excepto suo benedicto Filio honestatis et morum pulchritudine excellebat ».

³³⁶ SA, chap. 17, § 8 : « Recolligens quoque virgo sui Filii paruuli manus et pedes leniter in fascia recordabatur, quam duriter ferreis clavis debebant perforari in cruce ».

³³⁷ SA, chap 18, § 2 : « Ipso quoque deinde a proprio discipulo prodito et a veritatis ac iusticie emulis, sicut ei placuit, captiuato, tunc doloris gladius cor et precordia virginis transfigebat atque ipsius animam duriter pertransiens vniuersis corporis sui membris dolores grauissimos inferebat ».

« Aussi souvent que l'épée tourne douloureusement dans le cœur de la Vierge, la Passion et la honte de son fils bien-aimé lui sont rappelées. Elle voit son fils cruellement frappé par les mains des impies et vicieusement fouetté, condamné à une mort infamante par les princes des Juifs, pendant que le peuple juif crie : « Crucifiez le traître » »³³⁸.

Les instruments de la Passion, comme la couronne d'épine ou les clous, sont mentionnés les uns après les autres. La leçon indique aussi que le chagrin de la Vierge est immense, qu'il est plus fort encore que celui de la femme de Phineas qui est pourtant morte de chagrin³³⁹. Cette force d'âme est expliquée à la fois comme un miracle divin et comme l'assurance qu'à la Vierge que le Christ, une fois mort, ne souffre plus³⁴⁰. Le troisième couple de répons et verset correspondent aussi très bien à la description qui se veut très réaliste de la Passion, en mentionnant les « joues de la Vierge qui pâlissent lorsqu'elle voit le fils de sa virginité rouge de son propre sang »³⁴¹. Le verset est sans doute le chant le plus intéressant, car il donne la parole aux sœurs :

« O l'immense charité, par laquelle Dieu, gouverneur de toute chose et la Vierge très innocente, ont du souffrir cela, pour que des servantes damnées soient sauvées »³⁴².

Pour laudes, l'hymne « *Rogatus Deus rumpere* » énumère quatorze points de la Passion³⁴³. Les petites heures reprennent aussi le thème, et aux vêpres, l'hymne « *Sol occidit justicie* » évoque le glissement progressif vers la mort du « Soleil de justice »³⁴⁴. La dernière strophe invite la Vierge, après la mort de son fils, à remplir le cœur des croyants de joie. Les pièces suivantes, après la mort du Christ, sont d'une tonalité plus légère, car elles sont construites autour de la promesse de la Résurrection. L'antienne « *Exulta feliciter* » se réjouit de la raison du sacrifice

³³⁸ SA, chap 18, § 3-4 : « *Tociens enim in anima virginis gladius ille cum omni amaritudine versabatur, quociens eius amantissimo Filio obiciebantur passiones et obprobria. Videbat quidem Filium impiorum palmis colaphizatum crudeliter et impie flagellatum, a Judeorum principibus morti turpissime adiudicatum ac ipsum, toto vociferante populo : « Crucifige proditorem ! » »*.

³³⁹ SA, chap 18, § 18 : « *Commemorat eciam sacra pagina, quod uxor Finees, archam Dei ab eius inimicis captam esse percipiens, pre dolorum vehemencia protinus expirauit; cuius mulieris dolores Marie Virginis doloribus comparari non possent, que sui benedicti Filii corpus (...) inter clavos et lignum captum detineri videbat* ».

³⁴⁰ SA, chap 18, § 15 : « *Unde non paruum miraculum in hoc Deus tunc fecisse dinoscitur, cum virgo mater tot et tantis doloribus intrinsecus sauciata suum spiritum non emisit* » ; et SA, chap. 18, § 23 : « *Tunc eciam a corde matris dolorum stimuli fugierunt et consolacionum delectacio cepit in ipsa suauiter renouari, quia sciebat, quod Filii sui tribulaciones iam erant ex toto finite* ».

³⁴¹ *Ibid.*, p. 94.

³⁴² « *O immensam charitatem, que Deum cuncta regentem et Virginem innocentissimam traxit ad sufferendum talia, ut servi dampnati salvarentur* ».

³⁴³ *Ibid.*, p. 98 ; John Henry Blunt (éd.), *The Myrroure of Oure Ladye*, op. cit., p. 252.

³⁴⁴ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum*, op. cit., vol. 2, p. 112.

du Christ : la rédemption de l'humanité³⁴⁵. L'antienne de Complies « *Sancte spei* » indique aussi que la Vierge avait connaissance de la Résurrection à venir. L'hymne « *Rubens rosa tunc palluit* », toujours à complies, commence par souligner que Marie est comme une rose rendue pâle par le chagrin, mais poursuit en la louant, elle et le Christ, pour leurs bienfaits³⁴⁶. L'office du vendredi se termine par l'antienne de louange « *Mundi domina* ». Très fortement marqué par la Passion et le sacrifice du Christ, cet office reflète fidèlement les leçons que Brigitte a composées pour commémorer cet événement. Le désespoir, le chagrin et la douleur dominent largement les chants, mais il faut noter une touche plus légère au moment de vêpres : lorsque le Christ est mort, c'est la Résurrection qui se profile.

Seuls l'office et les leçons du samedi permettent d'échapper à la suggestion terrible de la Passion. Celles-ci sont largement tournées vers l'assomption, même si la première leçon s'attache à documenter le rôle de la Vierge lors de sa vie terrestre après la mort et la résurrection du Christ, et que la dernière fonctionne comme une synthèse des plus importantes thématiques mariales. Après le récit de la Passion, on s'attendrait à trouver le récit de la résurrection du Christ, mais ce thème n'est pas au centre de l'attention de l'office, à l'inverse de l'assomption de la Vierge³⁴⁷. L'hymne choisie pour les matines est « *O gloriosa* », qui est chantée à laudes dans la plupart des offices de la Vierge³⁴⁸. Les antiennes et les répons des matines marquent nettement l'inflexion, en empruntant de nombreuses pièces à l'office de l'Assomption³⁴⁹. Le premier couple de répons et de verset pour le nocturne sont également pris à cet office³⁵⁰. C'est aussi le cas pour le deuxième couple³⁵¹ comme pour le troisième³⁵². Le premier couple de chants ne correspond pas avec exactitude à la première leçon, qui détaille surtout les actions de la Vierge sur terre après la mort et la résurrection du Christ : après la mort du Christ, la Vierge Marie présente plus d'âmes à Dieu par son enseignement salutaire que n'importe qui d'autre³⁵³.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 114.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 118.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 124.

³⁴⁸ CAO 8375e.

³⁴⁹ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 126. CAO 2762 ; CAO 4215 ; Cantus 206209.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 130. CAO 6165 et CAO 6165b.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 134. CAO 7455 et CAO 7455a.

³⁵² *Ibid.*, p. 138. CAO 7726 et CAO 7726d.

³⁵³ SA, chap. 19, § 1-2 : « *De longinquis partibus regina Austri ad regem Salomonem legitur peruenisse eiusque visa sapiencia pre stupore immenso non habuisse spiritum; que resumptis viribus regem suis commendavit sermonibus, magnisque eum glorificauit muneribus. Huic utique regine excellentissima regina Virgo Maria convenienter similitur, cuius animus tocius mundi ordinem et processum ab eius exordio usque ad eius finem sagaciter perlustrans* ».

La leçon déclare que la Vierge, en contradiction avec les écritures, avait perçu et vu le Christ ressuscité avant Marie-Madeleine et les apôtres³⁵⁴. Puis le reste de la leçon explique que la Vierge reste sur terre après l'Ascension, pour enseigner à chacun ce qu'il doit faire selon son état, qu'il soit apôtre, martyr, ou veuve.

Le deuxième couple répons-verset s'accorde bien avec la deuxième leçon qui traite de l'Assomption. La leçon déclare explicitement qu'à la mort de la Vierge, lorsqu'à l'instant où son corps et son âme se séparent, Dieu élève son âme au-dessus des cieux et lui procure une domination éternelle sur les anges³⁵⁵. Quelques métaphores mettent en valeur la Vierge, et introduisent l'idée de sa place dans la cour céleste, tout en rappelant quelques notions importantes la concernant, comme l'idée de virginité inviolée. La mort et l'assomption ne sont mentionnées à nouveau qu'à la fin de la leçon, pour dire que les apôtres se tiennent aux côtés de son corps quand le Fils emmène l'âme de Marie au ciel. La leçon réaffirme une deuxième fois, explicitement, qu'il faut croire sans douter que le corps de la Vierge, comme il est porté par les amis de Dieu, est porté par Dieu lui-même aux cieux par l'assomption, pour la vie éternelle³⁵⁶. Enfin, la troisième leçon du samedi, qui est aussi la dernière leçon de la semaine, reprend les notions développées dans la leçon précédente. On y affirme ainsi la promesse de la résurrection des corps³⁵⁷, la réaffirmation de l'assomption, corps et âme, de la Vierge³⁵⁸ ; on y réaffirme aussi les vertus de l'âme de la Vierge³⁵⁹. Enfin, la leçon répète encore que l'assomption de la Vierge se fait corps et âme³⁶⁰. Le troisième couple répons-verset fonctionne

³⁵⁴ SA, chap. 19, § 10 : « *Item quamuis eciam Scriptura dicat, quod Christi resurrectionem Magdalena et apostoli prius viderunt, sine dubio tamen credendum est, quod sua mater dignissima antequam illi veraciter hoc sciebat et priusquam illi eum viuum resurrexisse a mortuis vidit, propter quod júbilo cordis plenissima ipsum humiliter collaudavit* ».

³⁵⁵ SA, chap. 20, § 5 : « *Et idcirco ipsius virginis animam, quando fuit a corpore separata, statim super omnes celos ipse Deus mirifice sublimavit eique imperium super vniuersum mundum donauit et angelorum dominam eternaliter ipsam constituit* ».

³⁵⁶ SA, chap. 20, § 22 : « *Apostoli eciam et vniuersi amici Dei, qui ipsius virginis dignissimo funeri astabant, quando suus amantissimus Filius eius gloriosam animam in celum secum portabat, ipsam humili venerabantur obsequio, venerabile ipsius corpus omni, qua poterant, laude et gloria exaltantes* ».

³⁵⁷ SA, chap. 21, § 4 : « *Unde sicut vere credimus, quod ex Dei justicia omnia humana corpora resurgere habent in die nouissimo, retribucionem cum suis animabus juxta suorum operum exigenciam susceputura* ».

³⁵⁸ SA, chap. 21, § 7 : « *ita et corpus sue dignissime matris, quod numquam aliquod peccatum commisit, aliquantis diebus post eius tumulacionem Dei virtute et potencia fuit cum eiusdem sacratissima virginis nima assumptum in celum omnique honore simul cum eadem extitit gloriificatum* ».

³⁵⁹ SA, chap. 21, § 9-10 : « *Et quemadmodum vniuerse virtutes anime virginis Deum, suum Factorem, commendabant, cuius sacratissimum corpus postea omnium virtutum premiis decorabatur, ita et eandem virginem dignissimam, Dei matrem, opera sui corporis collaudabant, quia nullam virtutem ipsa operari pretermisit in mundo, pro qua corpori et anime ipsa sciret esse reddendum premium in celo* ».

³⁶⁰ SA, chap. 21, § 21 : « *Sed quia illud benedictum virginis corpus vere novimus in celum cum anima fuisse elevatum, ideo hominibus mortalibus, Dei offensoribus, salubriter est consultum* ».

bien lui aussi en accord avec la leçon qu'il accompagne, car on proclame dans les chants que Marie est la reine des cieux. À laudes, l'hymne « *Non passus est rex glorie* » met en scène le corps de la Vierge, qu'il déclare immunisé contre la pourriture car, étant lié à la Trinité, il est monté au ciel au moment de la mort de la Vierge³⁶¹. L'hymne des vêpres, « *O quam glorifica* », est empruntée à l'office de l'Assomption³⁶². Pour les complies, l'hymne « *Trina celi hierarchia* » indique enfin comment les éléments naturels célèbrent la Vierge³⁶³. L'office se clôt par une louange à la Vierge, sous la forme de l'antienne « *Salve regina* »³⁶⁴. Le samedi est donc tout entier consacré à l'assomption de la Vierge. Les emprunts fréquents à la liturgie de la fête de l'Assomption suggèrent l'efficacité de ces chants pour transmettre l'idée d'un déplacement corps et âme de Marie vers le ciel, et de son intronisation comme reine du ciel. À ce titre, même si les répons et les versets sont plutôt en accord avec les leçons qu'ils accompagnent, il faut noter que ce sont avant tout les thèmes dogmatiques qui ont présidé au choix des chants. L'office du samedi est donc représentatif de ce qui a été observé dans les autres offices de la semaine : les leçons du *Sermo Angelicus* sont la base de la liturgie des sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur, ce qui a pour conséquence d'en façonner le contenu marial.

Les offices du *Cantus Sororum* et les leçons du *Sermo Angelicus* sont donc tournés en intégralité vers l'histoire de la Vierge, ses mérites et son rôle extraordinaire dans l'histoire du Salut. Brigitte propose à ses filles un texte complet, qui tente d'examiner tous les aspects de la figure mariale qui lui paraissent dignes de louange. Le discours, abondant en métaphores et en exemples, puise de nombreuses images dans les Écritures. Au plan dogmatique, les questions les plus épineuses sont évitées : Brigitte contourne le problème de l'Immaculée Conception en laissant le récit se focaliser sur d'autres points de la conception de la Vierge. Pourtant, l'assomption corporelle est affirmée avec force, dans les leçons pour le dernier jour de la semaine, le samedi. La présence très discrète de certains thèmes marials majeurs est plus surprenante. Ainsi, l'Annonciation n'est mentionnée qu'à la fin de la troisième leçon pour le jeudi. Ces différences de traitement montrent que Brigitte sélectionne, dans la composition des leçons pour les sœurs, les éléments du culte marial qu'elle souhaite voir célébrés. L'objectif de

³⁶¹ *Ibid.*, p. 140.

³⁶² *Ibid.*, p. 158. CAO 8362

³⁶³ *Ibid.*, p. 164.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 166. CAO 204367.

cette sélection est de servir un projet qui dépasse la simple louange, pour agir directement en faveur d'une réforme générale.

2.3.2 LE CULTE MARIAL POUR AGIR SUR LE MONDE

La liturgie mariale mise en œuvre à Vadstena n'est pas destinée qu'à assurer une louange permanente et continuelle de la Mère de Dieu. Elle participe aussi de l'arsenal de moyens mis en œuvres par Brigitte pour réformer la société chrétienne³⁶⁵. La fondation d'un nouvel ordre constitue la première pierre, ou plutôt les racines pour reprendre la terminologie végétale de Brigitte, d'un édifice destiné à réformer les mœurs individuelles des chrétiens et ainsi sauver l'Église³⁶⁶. Car celle-ci est en perdition, si l'on en croit la prophétesse suédoise. Le Christ, au début de la *Règle du Sauveur*, demande à Brigitte de « planter une nouvelle vigne », c'est-à-dire un monastère, dans lequel elle devra « porter la greffe de ses mots »³⁶⁷. Il faut comprendre cette métaphore dans le cadre de la pensée chrétienne : les mots de Dieu ont un pouvoir *performatif*. Lorsque le Christ dit à Brigitte de « porter » ou « d'introduire la greffe de ses mots » il tient à s'assurer que sa parole soit créatrice et réellement suivie d'effets.

La réforme de l'Église universelle se joue en partie à Vadstena. La communauté est pensée par les Brigittins en des termes qui font équivaloir le monastère à l'Église universelle, sur la base d'une métaphore organique. Dans un sermon destiné aux sœurs dont l'auteur est inconnu, ce thème est développé autour de passages de l'Épître aux Romains : « CAR, DE MEME QUE NOTRE CORPS EN SON UNITE POSSEDE PLUS D'UN MEMBRE ET QUE CES MEMBRES N'ONT PAS TOUS LA MEME FONCTION (Rom. 12:4) ». L'auteur anonyme du sermon poursuit en disant que la congrégation est unie par l'observance d'une règle unique et par la fréquentation (*conversatio*) de la congrégation, et cite à nouveau l'Épître aux Romains : « AINSI NOUS, A PLUSIEURS, NOUS NE FORMONS QU'UN SEUL CORPS DANS LE CHRIST, ETANT, CHACUN POUR SA PART, MEMBRES LES UNS DES AUTRES (Rom. 12:5) ». Ayant introduit l'idée de pluralité des membres d'un corps, l'auteur développe celle d'une interdépendance entre ces membres et la tête du corps : « Tout comme dans l'Église la tête est le Christ et tous les membres qui sont

³⁶⁵ Sur l'idée de réforme chez Brigitte de Suède, voir Ingvar Fogelqvist, *Apostasy and reform in the Revelations of st. Birgitta*, Stockholm, 1993, *passim*.

³⁶⁶ Sur la métaphore de la vigne du Seigneur chez Brigitte, voir Ingvar Fogelqvist, « The New Vineyard », *op. cit.*, *passim*.

³⁶⁷ RS, Prologue, § 29 : « *Propterea, ne omnino vinum deficiat, plantabo michi de nouo vineam, in quam tu portabis palmites verborum meorum, amicus meus ponet eos, ego vero ipse Deus apponam pinguedinem graciae mee* ».

inférieurs à ce niveau sont le corps de l'Église, de même en notre congrégation « la tête est la mère des sœurs, l'abbesse, autant spirituellement que temporellement »³⁶⁸. Citant ici la *Règle du Sauveur*, l'auteur dresse clairement un parallèle entre l'Église universelle avec à sa tête le Christ et la congrégation de Vadstena avec à sa tête l'abbesse³⁶⁹. Le sermon vise ici à affirmer l'autorité de l'abbesse et n'adresse pas la question de la réforme de l'Église, mais la comparaison n'est pas anodine et dépasse le propos immédiat de l'auteur pour acquérir une portée plus générale : les Brigittins se pensent comme une Église en réduction, au fonctionnement identique. Mener la réforme à Vadstena, notamment en préservant la *Règle*, c'est donc aussi d'une certaine manière montrer que la réforme est possible pour l'Église entière.

Dans l'esprit de Brigitte, la réforme est absolument nécessaire. La sainte suédoise décrit dans une révélation du Quatrième livre l'état de déliquescence dans lequel se trouve, selon elle, la liturgie de l'Église. La révélation porte plus généralement sur la décadence de la ville de Rome, qui est jugée « malheureuse » à la fois matériellement et spirituellement. Brigitte établit son point de vue avec des expressions frappantes : « Avec leurs toits abbatués et leurs portes retirées, les temples de ces saints ont été convertis en latrines pour les hommes, les chiens et les bêtes »³⁷⁰. Ensuite, la prophétesse tourne sa colère vers le comportement du clergé, défaillant et impur. Les récriminations contre le délabrement du culte divin sont une conséquence de ces défaillances :

³⁶⁸ « *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita et nos hic in unam regularem observanciam et conversacionem congregati multi unum corpus sumus in Christo, singula autem alter alterius membra. Nam sicut in ecclesia veluti caput est Christus, alii inferiores secundum suos gradus membra sunt corporis ecclesie, ita in nostre congregacione « caput est mater abbatissa sororum, tam in spiritualibus quam temporalibus »...* », Anonymus, *Exhortacio alia ad sorores*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica vadstenensia. Ad religiosos et sacerdotes*, Turnhout, 2009, CCCM, n° 229, p. 25.

³⁶⁹ RS, version II, chap. 14, et non 12 comme le dit le sermon cité à la note précédente.

³⁷⁰ Liv. IV, Rév. 33, § 3 : « *Templa eciam ipsorum [sanctorum] tectis destructis et clausuris ablatis in latrinas mutata sunt hominum, canum et bestiarum* ».

« Cependant (...), un abus détestable est apparu en beaucoup d'endroits. Les abbés habitent fréquemment dans leurs propres châteaux ou là où ils le souhaitent, que ce soit dans la ville ou en dehors. C'est pourquoi il est si douloureux de visiter les monastères. Très peu de moines viennent au chœur au moment de l'Office divin, et parfois il n'en vient aucun. Il y a peu de lectures, et parfois pas de chants, et trop souvent les messes ne sont même pas dites. Les honnêtes gens sont perturbés par la mauvaise réputation des moines, et les mauvaises gens sont rendus encore pires par leur contact. De plus, il est à craindre que peu d'âmes reçoivent un soulagement de leurs punitions par les prières de tels individus »³⁷¹.

Les mauvais moines ne vont pas à l'Office divin, ne chantent qu'à peine, ne disent pas les lectures et parfois ne célèbrent pas la messe. La conséquence de cette détérioration du culte divin est claire pour Brigitte : les prières qui bénéficient aux âmes ne sont plus efficaces. Pour remédier à cela, Brigitte fait parler le Christ dans la troisième révélation des *Extravagantes*. Il lui dit :

« [ma mère] est le chef et la maîtresse de ce monastère, par lequel je veux être propice aux défaillants et afin que l'Écriture soit accomplie, qui dit : JE VEUX LOUER DIEU TANT QUE JE VIS, JE VEUX JOUER POUR MON DIEU TANT QUE JE DURE (Ps. 146:2) »³⁷².

La fondation de l'Ordre du Sauveur, et du monastère de Vadstena, a donc pour fonction principale d'assurer la louange de Dieu pour « être propice aux défaillants », pour remédier aux manquements des mauvais moines. Lorsque les frères et les sœurs de l'Ordre chantent et prient, ils ne font pas que vénérer Dieu, ils participent d'une action plus grande, d'un plan divin pour assurer le salut du monde. Leur parole emprunte à la performativité du Verbe divin et constitue le canal par lequel la réforme de l'Église universelle est rendue possible. En un mot, le culte liturgique à Vadstena permet une médiation. Le troisième verset de l'office du vendredi qui donne la parole aux sœurs illustre également ce pouvoir médiateur de la liturgie et le rôle dévolu aux Brigittins.

Dans cette optique, la dédicace du monastère de Vadstena à la Vierge prend tout son sens. L'œuvre de médiation est favorisée par le rapprochement symbolique avec la *mediatrix*

³⁷¹ *Ibid.*, § 14-16 : « *Sed (...) orta est detestabilis abusio in plerisque. Abbates namque frequencius in castellis suis et ubicumque eis placet intra urbem et extra commorantur. Ideo dolorosum est nunc visitare monasteria. Paucissimi etenim monachi nunc in choro esse videntur horarum tempore, et aliquociens nulli. Ubi eciam parum legitur et quandoque nichil cantatur, et adhuc multis diebus misse non dicuntur. De quorum mala fama boni molestantur et mali de eorum mala conuersacione grauiter peiorantur. Timendum quoque est, quod pauce anime ex talium oracionibus in penis suis aliquid consolacionis obtineant* ».

³⁷² *Extrav.*, Rév. 3, § 13 : « *Et quia ipsa [Mater mea] caput et domina huius monasterii est, per quam et propiciari volo delinquentibus, necnon ut impleatur scriptura, que dicit : « Laudabo Deum in omni tempore et in omni vita » ».*

par excellence : Marie. Dans la liturgie des sœurs, la médiation de la Vierge est plusieurs fois mise en scène. Par exemple, dans l'hymne de matines de l'office du lundi, « *Per se lucens carbunculus* », explique que Dieu, comme une escarboucle qui brille d'un feu intérieur, se suffit à lui-même, mais qu'il a souhaité créer les anges pour qu'ils partagent sa joie³⁷³. Comme certains anges sont déchus, c'est à Marie que revient de « réparer la fracture » : « *Per te Mariam noverant, suam fracturam erigi* ». Dans l'office du dimanche, les lectures et les chants proposent d'examiner les liens entre la Vierge et la Trinité, mais un certain nombre d'éléments montrent l'importance de la médiation attendue de Marie. Les métaphores rapprochant la Vierge et les pierres précieuses de la cité céleste, ou encore de la « maison du Seigneur », soulignent combien la construction de l'Église est rendue possible par le rôle de la Vierge dans l'histoire du Salut. La liturgie mariale mise en œuvre à Vadstena permet d'actualiser et de prolonger l'œuvre prophétique de Brigitte, tout en rendant possible l'action de la Vierge sur le monde. La louange hebdomadaire de Marie a donc également un objectif ecclésiologique. Dans ce cadre, le culte marial des Brigittines est principalement et prioritairement liturgique.

Conclusion

En définitive, la postérité brigittine est assurée par l'Ordre du Saint-Sauveur, fondé principalement autour du culte marial. L'objectif fondamental de Brigitte est de réformer la société chrétienne, ce qui passe d'abord par la création d'une société parfaite centrée autour du culte de la Vierge. L'Ordre tient celle-ci en très haute estime, ce qui en soit n'est pas particulièrement original, car de nombreux ordres vouent une dévotion particulièrement forte à la Vierge. Cependant, Brigitte fait en sorte que l'identité de sa fondation soit inséparable de la figure mariale. Cela se voit dans la *Règle du Sauveur*, dont plusieurs éléments établissent un lien très net entre les Brigittines et la Vierge. C'est particulièrement visible pour l'abbesse, qui est pensée et présentée comme le vicaire de la Vierge sur terre. Pourtant, il est exagéré de dire que les sœurs cherchent à « vivre la vie de Marie ». Le culte marial de l'Ordre du Saint-Sauveur est tout à fait spécifique et n'a pas d'égal ailleurs en Europe. La liturgie particulière des sœurs est fondée sur le culte marial. Organisés en une longue louange hebdomadaire, le *Chant des Sœurs (Cantus Sororum)* et ses lectures, le *Sermo Angelicus*, offrent un panorama assez développé de la vie et du rôle de la Vierge dans l'histoire du Salut. Les *Révélations* sont la source principale d'inspiration des sœurs brigittines pour leur culte à la Vierge. Comme les

³⁷³ John Henry Blunt (éd.), *The Myrroure of Oure Ladye*, op. cit., vol. 1, p. 175.

écrits de Brigitte se manifestent prioritairement par la liturgie du *Cantus Sororum*, nous pouvons affirmer que le culte de la Vierge à Vadstena est prioritairement liturgique. Ce constat ne vaut évidemment que pour les sœurs, car la liturgie des frères ne diffère pas de la liturgie des diocèses suédois, dans laquelle le caractère marial est nettement moins marqué.

Chapitre 3 L'expérience brigittine de Marie : la prière mariale à Vadstena

Le culte de la Vierge à Vadstena se manifeste avant tout dans la célébration liturgique du *Cantus Sororum*. Mais la dévotion des sœurs, nourrie de références mariales, s'observe aussi dans d'autres manifestations qui dépassent le culte liturgique, concourant à faire du monastère suédois un lieu où Marie est constamment mise à l'honneur. Ces manifestations sont-elles plutôt de nature individuelle, liées à des démarches personnelles des sœurs, ou plutôt de nature collectives, traduisant un effort constant d'organisation de la dévotion autour de la figure mariale ? En d'autres termes, le modèle mystique de relation individualisée avec le surnaturel, tel que Brigitte en fait l'expérience, est-il aussi celui de ses filles ? Ou bien observe-t-on le déploiement d'une stratégie pastorale à destination des sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur qui promouvrait collectivement ou individuellement la relation à Marie ? Les prières adressées à la Vierge constituent un observatoire commode de ces mécanismes. Cependant, ce ne sont pas les seules pratiques à nourrir la piété des Brigittins. D'autres textes pieux comme les traités de louange à la Vierge ou les recueils de miracles participent au façonnage de la figure mariale dans l'Ordre du Sauveur. Ce culte, qui ne repose ni sur la prière liturgique, ni sur des oraisons individuelles, pose la question des rapports qu'entretiennent les sœurs de l'Ordre en particulier avec les deux fondatrices : Brigitte et le discours qu'elle a déployé sur Marie et la Vierge elle-même dont l'imitation semble, selon de nombreux auteurs, au cœur de la vie des Brigittines. Une première section analysera donc ce qu'il en est réellement.

Ensuite, les prières mariales en tant que telles retiendront notre attention dans une deuxième section consacrée aux livres de piété qui furent utilisés en Suède. L'intersection entre la conduite individuelle de la piété et la volonté de la manifester collectivement produit des formes sociales qui sont pensées aujourd'hui comme caractéristiques de la fin du Moyen Âge. En Suède, les traces de ces comportements sont plus ténues que dans d'autres régions d'Europe, essentiellement en raison de sources partielles ou peu nombreuses. Pourtant, leur examen permet de rattacher certains de ces comportements aux tendances générales ou de montrer au contraire combien d'autres se détachent des modèles généraux. Les convergences et les divergences de ces documents avec les livres continentaux permettent de préciser la place et le contenu des prières à Marie pour les Brigittines.

Dans une troisième section, la question de la destination des prières à Marie ainsi que leurs fonctions seront examinées. La prière de l'individu et la prière de la communauté sont inextricablement liées et le fait qu'une prière soit adressée à la Vierge ne change pas, comme nous le verrons, cet état de fait. La dévotion mariale peut également être alimentée et renforcée par les images mariales présentes dans les livres brigittins, qu'il s'agisse de livres de piété ou de manuscrits destinés à un autre usage, comme le *Cantus Sororum*. Nous examinerons les rapports entre les textes et les images qui contribuent à en faire des supports efficaces de la dévotion mariale. Enfin, la piété des sœurs brigittines pour Marie bénéficie-t-elle d'une promotion active de la part des confesseurs et autres responsables du soin des âmes dans le cadre d'une pastorale destinée spécifiquement aux sœurs de l'Ordre du Sauveur ? Cette question sera étudiée dans la dernière sous-partie de ce chapitre.

3.1 La prière mariale : modèle et aliment de la dévotion

3.1.1 LES TRAITES DE LOUANGE DE LA VIERGE ET LA LITTÉRATURE EN SUEDOIS

3.1.1.1 Les traités de louange de la Vierge dans les manuscrits de Vadstena

Les superstructures normatives et liturgiques conditionnent l'existence quotidienne des sœurs et des frères de l'Ordre du Saint-Sauveur. L'héritage de Brigitte vient compléter ce dispositif. Pourtant, la Vierge telle que l'envisage Brigitte est-elle semblable à celle que les Brigittins sont encouragés à prier ? La question nécessite d'abord d'examiner les productions brigittines pour déterminer quels textes relatifs à la Vierge sont recopiés ou traduits. Il s'agit ensuite de confronter les différents éléments du culte marial encouragés et pratiqués à Vadstena aux écrits de la prophétesse suédoise, afin de percevoir comment ces écrits s'insèrent dans la vision de la Vierge prônée par Brigitte. Un autre aspect à examiner enfin est la question de l'imitation, qui occupe une part non négligeable dans les relations que la sainte entretient avec la Vierge : y-a-t-il des formes de *mimesis* encouragés à Vadstena ?

Compte-tenu de la place de choix qu'occupe la Vierge dans les écrits de Brigitte et dans la liturgie brigittine, on ne doit pas s'étonner de trouver un nombre non négligeable de manuscrits produits ou conservés à Vadstena contenant des textes louant Marie. La nature et la

longueur de ces textes est variable. Certains documents ne contiennent qu'une simple oraison¹. D'autres en proposent plusieurs². Certaines prières à la Vierge sont traduites en suédois³. Mais les textes les plus importants sont les *mariale* empruntés à divers auteurs.

Au moins sept manuscrits conservés aujourd'hui à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala contiennent des *mariale*. Rappelons que le terme désigne à partir du XII^e siècle une collection qui rassemble des textes de natures diverses en l'honneur de la Vierge⁴. Par extension, le terme peut aussi désigner les textes eux-mêmes. Toutefois, dans les témoins de Vadstena, les louanges portent différents noms. La *Biblia Mariana* est présente à deux reprises⁵. Il s'agit d'une application à la Vierge de textes choisis à travers la Bible⁶. Le texte est souvent attribué dans les manuscrits à Albert le Grand, même s'il n'est vraisemblablement pas de lui⁷. L'intérêt pour les traités sur Marie est très marqué dans ces deux ouvrages, car la *Biblia mariana* et d'autres textes de louanges occupent la majorité ou la totalité de ces livres⁸. Un troisième manuscrit contient également l'incipit de la *Biblia mariana*, mais le livre est d'origine danoise et son utilisation en Suède est très incertaine⁹.

La *Biblia mariana*, qui dans l'édition moderne compte 80 pages, est trop longue pour être examinée ici dans le détail. Mais la richesse des types qu'elle présente, au sens de « partie d'une typologie », permet de transformer rapidement de très nombreux passages des Écritures en une péripécie mariale. C'est donc un outil particulièrement précieux pour des prédicateurs à l'affût de comparaisons originales. La structure de la *Biblia mariana* est toujours la même :

¹ Par exemple, Uppsala, UB C 1, fol. 100-110v. La prière est référencée dans Henri Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris, 1963, n° 23.

² Ainsi, Uppsala, UB C 3, fol. 10-19v. La plupart des prières proposées sont identifiées, voir Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung*, Stockholm, 1988, vol. 1, p. 35.

³ Comme dans Uppsala, UB C 50, fol. 113-124v, 125. Voir Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften, op. cit.*, p. 337.

⁴ Henri Barré, « L'énigme du *Mariale Magnum* », *Ephemerides Mariologicae*, n° 16:3, 1966, p. 265-288, spé. p. 269.

⁵ Uppsala, UB C 17, fol. 113-120v et C 45, fol. 140-150v.

⁶ M.-M. Desmarais, *S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale*, Paris/Ottawa, 1935, p. 154.

⁷ On trouve la *Biblia mariana* imprimée dans les œuvres complètes d'Albert le Grand : Auguste et Émile Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum. Opera omnia*, Paris, 1898, vol. 37, p. 365-443. Pour les critiques d'attribution, voir M.-M. Desmarais, *S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale*, Paris/Ottawa, 1935, p. 154-155.

⁸ Uppsala, UB C 17 contient aussi aux fol. 7-84v un « Fragmentum operis mystici de BMV » non identifié ; et Uppsala, UB C 45 commence, aux fol. 1-139, par un *mariale* inspiré par Jacques de Voragine sous forme alphabétique.

⁹ Uppsala, UB C 239, fol. 109.

d'abord un court extrait de la Bible, souvent avec une glose. Ensuite, cet extrait est analysé dans un sens marial. Si l'on prend l'exemple du début du livre de la *Genèse* :

« AU COMMENCEMENT, DIEU CREA LE CIEL ET LA TERRE (Gen. 1:1) ». Le ciel, c'est-à-dire l'empyrée, par lequel on doit entendre la Reine du monde, la Vierge Marie. (...) Puis elle [la Vierge] est appelée *lumière* : « LES TENEBRES COUVRAIENT L'ABIME (Gen. 1:2) ». La glose [ajoute] : « les ténèbres de l'ignorance et de l'aveuglement [qui sont] à la surface du cœur de l'homme ». « DIEU DIT : « QUE LA LUMIERE SOIT » », c'est-à-dire, que Marie est engendrée et née. La glose [dit] : « La lumière temporelle est d'abord faite d'après la lumière éternelle, et c'est grâce à elle que nous voyons ensuite ». La lumière est dite en opposition, c'est-à-dire qu'elle purge les ténèbres des hérétiques et des pécheurs »¹⁰.

Dans ce passage, le texte nomme la Vierge comme « Reine du monde ». Sa fonction est précisée : elle est la lumière qui doit combattre les hérétiques et les pécheurs. Dans l'histoire du Salut, elle apparaît dès les premiers instants de la création du monde, elle est donc également, par extension, au commencement du processus de rédemption à venir. On voit donc d'après cet extrait que la *Biblia mariana*, dans son ambition totalisante, regorge d'images propices à nourrir la dévotion personnelle d'une moniale ou la prédication d'un moine.

Copier ce genre de document revêt également un autre aspect. L'acte d'écriture est en soi une forme de dévotion¹¹. Recopier un texte long et riche en détails dont le but est de louer la Vierge en proposant une exégèse mariale constitue une forme de méditation particulièrement exigeante. Un tel texte ne peut pas être copié en peu de temps, c'est un travail de longue haleine. Par son caractère fragmenté en petites unités logiques : citation biblique, glose, interprétation mariale, courte explication, puis de nouveau ce schéma, le texte implique un haut niveau de concentration. La fragmentation permet ainsi de réfléchir sur une petite unité logique et d'en intégrer les fruits spirituels. Les types de Marie qui y sont décrits sont donc d'autant plus susceptibles d'être assimilés par le scribe. La réception du texte se fait de manière individuelle ; l'œuvre n'est pas lue oralement. La connaissance sur la Vierge qu'elle contient ne peut donc s'acquérir qu'individuellement et nourrir la dévotion d'une seule sœur ou d'un seul frère. En cela, les Brigittins ressemblent aux Cisterciens chez qui le souci du parcours spirituel concerne

¹⁰ « IN PRINCIPIO CREAVIT DEUM CELUM ET TERRAM. *Celum, scilicet empyreum, per quod intelligitur Domina mundi, Virgo Maria.* (...) *Ipsa etiam dicitur lux. Genes. I, 2 : TENEBRAE ERANT SUPER FACIEM ABYSSI. Glossa : « Tenebrae ignorantiae et cecitatis, super faciem cordis humani ».* DIXITQUE DEUS : FIAT LUX. *Id est, Maria generetur, et nascatur. Glossa : « Ab eterna luce primo fiat temporalis lux, ut per eam cetera diceantur ».* *Lux enim a luendo dicitur, id est, purgando tenebras hereticorum, et peccatorum », Biblia Mariana, op. cit., p. 365.*

¹¹ Sur l'écriture comme méditation, voir Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957 (3^e éd. corr.).

avant tout chaque moine individuellement¹². Certaines dispositions normatives renforcent d'ailleurs ce trait, comme la constitution sur le silence contenue dans les *Addiciones*. Les sœurs ne sont autorisées à parler qu'en un petit nombre de lieux et dans un laps de temps très réduit : les occasions d'échanger autour de la Vierge sont donc réduites d'autant¹³.

Dans un autre manuscrit, on trouve un *mariale* également attribué à Albert le Grand, toujours, semble-t-il, de façon erronée¹⁴. Le « *De laudibus BMV* » est à l'origine un commentaire sur l'évangile de Luc, « MISSUS EST » (Luc. 126). Cette péripécie a inspiré d'autres commentaires qui sont parfois intégrés dans les recueils de louanges à la Vierge, comme les sermons de Bernard de Clairvaux que l'on retrouve dans un manuscrit utilisé à Vadstena¹⁵. Le contenu du *mariale* attribué à Albert le Grand a été examiné par Marielle Lamy¹⁶. Il s'agit d'un traité scolastique et comme tel, il est organisé sur le mode d'une *disputatio*. L'historienne explique que le texte n'est « pas très profond théologiquement », mais qu'il témoigne d'une « volonté d'exhaustivité » et qu'il donne au lecteur tout ce qu'il aurait voulu savoir de Marie¹⁷. Ce texte procède donc de la même démarche que la *Biblia mariana*. Cependant, il s'en démarque en apportant une foule de renseignements qui contribuent à donner de l'épaisseur au personnage de Marie : le texte examine des questions comme le sexe et l'âge de l'ange de l'Annonciation ou la couleur de la peau, des cheveux et des yeux de la Vierge, ou encore si elle a été baptisée ou pratiquait les « arts mécaniques féminins »¹⁸. Une autre opposition notable entre la *Biblia mariana* et le *mariale* du Pseudo-Albert consiste en l'approche choisie concernant la question du sacerdoce marial. Dans la *Biblia mariana*, on prête à la Vierge ces

¹² Voir Caroline W. Bynum, « The cistercian conception of community », dans C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982, p. 59-81.

¹³ Sur les dispositions se rapportant au silence, voir les *Addiciones*, Const. 17 dans T. Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 59.

¹⁴ Uppsala, UB C 156, fol. 173-269v. L'œuvre est recensée dans Fredericus Stegmüller, *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, Madrid, 1976, vol. 8:2, n° 1061 et elle est éditée dans Auguste et Émile Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni*, op. cit., p. 1-321.

¹⁵ Uppsala, UB C 128, fol. 209-219v. L'homélie *super missus est* qui s'y trouve est la première, voir Jean Leclercq et Henri Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, Rome, 1966, vol. 4, p. 13-38 ou Bernard de Clairvaux, *A la louange de la Vierge Mère*, M.-I. Huille et J. Regnard (trad.), Paris, 2009, Sources Chrétiennes, n° 390, p. 104-129.

¹⁶ Marielle Lamy, « Les femmes et la figure mariale dans un traité scolastique de la fin du XIII^e siècle attribué à Albert le Grand », dans P. Henriot & A.-M. Legras (dir.), *Au cloître et dans le monde. Femmes, hommes et sociétés (IX^e-XV^e siècle)*, Paris, 2000, p. 49-64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹⁸ *Ibid.*, p. 51-52.

paroles surprenantes : « J'ai été ordonnée pape »¹⁹. L'équivalence est expliquée : le pape « est le Père des Pères : il a pouvoir au ciel et sur la terre. De même (Marie) est, elle aussi la mère de tous les chrétiens et a tout pouvoir au ciel et sur la terre, et au purgatoire et en enfer »²⁰.

En revanche, dans le *mariale* du Pseudo-Albert, la position est plus nuancée. L'auteur tente d'apporter une réponse à la question : Pourquoi les femmes ne sont pas promues aux ordres sacrés ? Il avance des arguments qui sont souvent fondés sur l'idée d'une culpabilité des femmes, puis expose que « le sacerdoce est refusé à Marie car les ordres constituent pour lui un ministère, alors que Marie a la place d'une associée et d'une aide. Les dignités ecclésiastiques sont au service du salut de l'âme des fidèles. Marie, elle, est reine et maîtresse des anges, impératrice du monde entier »²¹. Elle ne peut par conséquent être en position de subordination. L'auteur poursuit en détaillant de quelle manière la Vierge est associée au règne du Christ : par sa compassion qui lui apporte une équivalence de grâce avec le Fils, et par l'oblation²². Enfin, l'auteur avance l'idée que la place de Marie est similaire à celle d'un prêtre car comme eux elle forme et communique le corps du Christ²³.

En dépit d'un format très différent et d'opinions variables, la *Biblia mariana* et le *mariale* du Pseudo-Albert peuvent être employés tous les deux dans un but similaire : apporter des détails sur la vie terrestre de la Vierge et sur son insertion dans l'histoire et l'économie du Salut. D'autres ouvrages de même ambition sont présents dans les sources émanant de Vadstena. Un livre contient un long texte en l'honneur de la Vierge, les « contemplations sur la vie et les louanges de la Vierge »²⁴. Ce texte est suivi d'un appendice proposant encore des louanges de la Vierge²⁵. Les deux sont attribués à Raymond Jourdan († vers 1390)²⁶. Inspirées

¹⁹ « Item, Gratias ago tibi, quia per eum eternum, sive AB ETERNO ORDINATA SUM [Prov. 8:23]. (...) In Papam, qui est pater patrum, habens in coelo, et in terra potestatem : sic et ipsa mater est omnium Christianorum, et habet potestatem in coelo, et in terra, et in purgatorio, et in inferno », *Biblia Mariana*, Auguste et Émile Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni, op. cit.*, p. 393.

²⁰ René Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris, 1952, p. 105.

²¹ Marielle Lamy, « Les femmes et la figure mariale... », *op. cit.*, p. 61-62.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ *Ibid.*, p. 63.

²⁴ Uppsala, UB C 174, fol.2-103. Le texte apparaît dans l'édition des œuvres complètes de Raymond Jourdan datant de 1654. voir Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften, op. cit.*, 1988, vol. 2, p. 231.

²⁵ *Ibid.*, fol. 103v-104v.

²⁶ Sur Raymond Jourdan, voir Guy Oury, « Jourdan (Raymond) », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1974, vol. 8, col. 1430-1434. Une description des « *Contemplations sur la vie de la Vierge* » est proposée col. 1433.

du *De laudibus BMV* de Richard de Saint-Laurent († 1245), les *Contemplationes de BMV* suivent un plan rigoureux composé de 17 titres. Le texte aborde des thèmes variés, comme la beauté de la Vierge, physique ou morale, ses vertus et la grâce qui la touche, les circonstances de l'annonciation ou le déroulement de sa vie, ou encore les sept douleurs qui la frappent. Les derniers chapitres exposent les bénéfices à retirer d'une dévotion particulière à la Vierge et la façon dont un serviteur de Marie doit se conduire²⁷. Chacun des thèmes abordés est développé en quelques arguments et ponctué d'une prière. Le texte évite soigneusement les questions doctrinales épineuses, comme l'Immaculée Conception ou la vision béatifique, pour finalement constituer un ensemble « touffu et prolix »²⁸. Les *Contemplations* de Raymond Jourdan apportent donc un aliment de plus à la *ruminatio* mariale des Brigittins. Enfin, trois autres *mariale* empruntés à des auteurs européens peuvent encore être trouvés dans les livres de Vadstena. L'un est peut-être de Vincent de Beauvais²⁹, le deuxième, très court, de Pierre le Mangeur³⁰, et le dernier de Conrad Holtzicker de Saxe³¹. Finalement, un seul manuscrit contient des louanges peut-être composées à Vadstena³². Deux textes sont proposés, le premier à l'origine incertaine et le second contenant des citations de Brigitte.

Que retirer de cette liste ? Il faut d'abord noter qu'en dépit de l'importance fondamentale des écrits de Brigitte sur la Vierge, les Brigittins ne se limitent pas exclusivement au corpus de textes légués par la prophétesse. Il y a une certaine recherche de matériaux concernant la Vierge, que l'on observe dans l'offre variée de textes la concernant et dans la production d'au moins un traité de louanges. Cependant, cette recherche n'est pas systématique : les Brigittins ne cherchent pas à acquérir tous les textes connus qui louent la Vierge. Ensuite, les livres de la bibliothèque de Vadstena contenant des *mariale* leur sont parfois entièrement dédiés : les *mariale* occupent la majorité du livre. Au moins trois livres sont dans ce cas. L'organisation de l'un d'entre eux, avec un *mariale* qui suit un ordre alphabétique, suggère l'utilisation de ces ouvrages : la prédication³³. De fait, certains des *mariale*, comme la *Biblia mariana*, peuvent

²⁷ Guy Oury, « Jourdan (Raymond) », *op. cit.*, col. 1433.

²⁸ *Ibid.*, col. 1434.

²⁹ Uppsala, UB C 4, fol. 2v-20.

³⁰ Uppsala, UB C 180, fol. 324ra. Le texte est référencé dans Hans Walther, *Initia carminum ac versuum Medii Aevi posterioris latinorum*, Göttingen, 1959, vol 1, n° 17728.

³¹ Uppsala, UB C 199, fol. 169-215v. Ce texte est référencé dans Fredericus Stegmüller, *Repertorium Biblicum*, *op. cit.*, vol.2, n° 2017.

³² Uppsala, UB C 193, fol. 17-21v, le « *Libellus de mysteriis BMV* » et fol. 44v-66v, les « *Dicta sanctorum de BMV* ».

³³ Le livre concerné est Uppsala, UB C 45.

être aisément consultés pour nourrir les sermons sur la Vierge. Il faut donc concevoir les *mariale* de Vadstena comme des outils au moins autant que comme des preuves de dévotion à la Vierge. C'est certainement aussi dans cette optique qu'il faut envisager les nombreux recueils d'*exempla* ou de miracles qui circulaient à Vadstena³⁴.

3.1.1.2 Les miracles de la Vierge et la littérature en suédois

Le tropisme vers l'activité de prédication fait qu'en termes de documents conservés, il y a nettement plus de sermons sur la Vierge que de traités mariologiques proprement dits. La figure mariale des Brigittins est très dépendante des écrits de Brigitte. L'examen de la littérature miraculaire et hagiographique permet de donner une autre idée de la transmission de la figure mariale à Vadstena. Les grandes collections hagiographiques et leurs traductions en langues vernaculaires sont très employées pour l'édification spirituelle des nonnes. Des mouvements réformateurs comme l'Observance dominicaine ou la *Devotio Moderna* aux Pays-Bas fondent une partie de leur enseignement à destination des religieuses sur des textes comme la *Légende Dorée* ou ses traductions³⁵. Le succès de ces œuvres en langue vernaculaire se mesure à la grande quantité de témoins conservés. Or, la très grande majorité de ces témoins manuscrits est liée à des monastères féminins³⁶. Observe-t-on à Vadstena une démarche similaire de traduction de cette littérature spirituelle ? Comment l'Ordre du Sauveur s'intègre-t-il dans les réseaux européens où circulent ces œuvres ?

Parmi les éléments de réponse, nous pouvons considérer que la dynamique réformatrice n'est pas sans influence sur l'Ordre du Sauveur. Les relations entre certains monastères brigittins et les maisons qui sont les figures de proue de la réforme sont très réelles : ainsi, le monastère brigittin de Maihingen, en Bavière, appartient au réseau animé par le couvent de nonnes observantes dominicaines de Sainte-Catherine de Nuremberg³⁷. Les Dominicaines prêtent des livres aux Brigittins, faisant circuler les textes qui servent de support à leurs propres dévotions. De Maihingen, certains textes ont très bien pu être transmis par le canal brigittin

³⁴ Un recueil particulièrement volumineux de miracles de la Vierge peut être trouvé dans Uppsala, UB C 63, fol. 91-129. Les 87 *exempla* sont numérotés.

³⁵ Par exemple, l'*Elsässische Legenda Aurea*. Voir Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique : réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout, 2011, p. 190.

³⁶ Sur les œuvres spirituelles à succès en langue vernaculaire, voir les communications du colloque OPVS tenu à Paris les 2-5 Juin 2015.

³⁷ Sur Maihingen bei Öttingen, voir Tore Nyberg, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund, 1965, p. 145-150.

jusqu'à la maison-mère de l'Ordre du Sauveur, à Vadstena. En ce qui concerne la Suède, Jonas Carlquist a montré qu'en dehors de Vadstena, on trouve bien peu de légendes mariales en suédois ; de plus, « on doit accepter qu'à partir de la fin du XIV^e siècle, les textes écrits qui mentionnent la Vierge Marie en ancien suédois sont fortement colorés par les Brigittins »³⁸. Le recueil le plus ancien de miracles des saints en suédois, le *Fornsvenska legendariet*, n'a pas été produit à Vadstena³⁹. En revanche, le « livre des miracles » (*Järteckensbok*) est un recueil de miracles composé vers 1385 au monastère brigittin, pour un usage interne. Il s'agit d'une traduction qui s'inspire d'une source franciscaine et qui contient 72 entrées pour les miracles de la Vierge, sachant qu'un même miracle peut être recensé plusieurs fois⁴⁰. Les thèmes les plus couramment abordés concernent la relation entre Marie et le croyant : la Vierge explique comment dire l'*Ave Maria* ou demande que l'on respecte les fêtes en son honneur⁴¹. Certains thèmes marials moins courants apparaissent également dans le *Järteckensbok*, comme la punition de pêcheurs, la conversion d'hérétiques, l'assistance à quelqu'un dans le besoin ou l'accompagnement des morts⁴². Les miracles rassemblés dans le *Järteckensbok* ne diffèrent donc pas sensiblement des grandes collections hagiographiques continentales et le fait que le livre ait été produit pour un usage interne à Vadstena n'influence pas son contenu.

Jusque vers 1450 environ, les autres miracles de la Vierge en suédois ne se distinguent pas non plus des grandes tendances européennes⁴³. Jonas Carlquist explique qu'en revanche, dans la deuxième moitié du XV^e siècle, on commence à observer des textes marials d'un caractère nouveau : les miracles et les récits de la vie de Marie disparaissent du corpus de textes en suédois⁴⁴. Les textes désormais produits sur la Vierge, que Carlquist qualifie de « production de masse », sont des salutations de la Vierge, des invitations à diverses formes de méditation et des écrits en rapport avec la Passion⁴⁵. Il y a donc un changement dans la nature des écrits sur la Vierge en ancien suédois. La littérature d'édification abandonne peu à peu les miracles pour se focaliser sur la Passion et les méditations personnelles autour de la Vierge. Ce recentrage peut s'expliquer en partie par la présence très discrète de traités mariologiques dans la

³⁸ Jonas Carlquist, « « *Nymaere af vare fru* » Jungfru Maria i äldre fornsvensk litteratur », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p. 151-179.

³⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁰ *Ibid.* Le *Järteckensbok* est édité dans Gustav E. Klemming (éd.), *Klosterläsning. Järteckensbok, Apostla gerningar, Helga manna lefverne, Legender, Nichodemi evangelium*, Stockholm, 1877.

⁴¹ Jonas Carlquist, « « *Nymaere af vare fru* », *op. cit.*, p. 153.

⁴² *Ibid.*, p. 154.

⁴³ Sur ces miracles, voir Jonas Carlquist, « « *Nymaere af vare fru* », *op. cit.*, p. 154-156.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁴⁵ *Ibid.*

bibliothèque de Vadstena : en l'absence de sources proposant des thèmes de dévotion qui échappent à Brigitte, il est naturel que les productions de l'Ordre se concentrent sur les thèmes favorisés par la sainte. L'Ordre du Sauveur en Suède s'inscrit donc dans une démarche de traduction d'anthologies miraculaires similaire aux entreprises d'autres monastères européens. Cependant, le monastère de Vadstena est fortement coloré par la spiritualité de Brigitte, ce qui a pour conséquence un traitement spécifique des grandes collections miraculaires. Ce constat vient introduire une limite importante à l'idée que la Vierge aurait une part prépondérante dans la spiritualité brigittine. L'examen des sources hagiographiques met en évidence l'absence d'une stratégie définie dans ce domaine. Il n'y a pas de culte marial investi d'un projet spécifique au monastère de Vadstena, dont on trouverait le reflet dans des discours hagiographiques composés ou copiés pour servir un intérêt, par exemple « identitaire ». La figure de sainte qui est convoquée à ces fins, c'est Brigitte, et non la Vierge.

3.1.2 LA VIERGE DE BRIGITTE ET LA VIERGE DES BRIGITTINS

3.1.2.1 La dimension mystique échappe aux Brigittines

Brigitte, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, bâtit une figure mariale reposant principalement sur le rôle de la Vierge dans le processus de révélation mystique, sur la figure de la Mère et sur celle de l'Épouse. Quels sont ceux de ces thèmes qui sont au centre de la piété mariale des Brigittines ? La dimension mystique ou prophétique apparaît très réduite dans les productions spirituelles destinées aux sœurs. Il n'y a pas réellement de tradition mystique à Vadstena, dans le sens où seules Brigitte et sa fille Catherine ont des visions. Les sœurs ne sont pas particulièrement encouragées à suivre les traces des deux fondatrices. Dans une note donnant le compte rendu de la visitation à Vadstena de l'évêque de Linköping Nils Hermansson (1375-1391) qui a eu lieu en 1388, on apprend qu'une « prophétesse » (« *prophetissa* »), qui se trouve être aussi l'épouse d'un charpentier, n'est pas admise à fréquenter les sœurs plus avant, car ses visions sont jugées suspectes⁴⁶. Un contrôle strict de l'expérience visionnaire est donc exercé sur les sœurs et leurs fréquentations.

⁴⁶ « *Tercio de prophetissa uxore carpentarii dixit dominus episcopus se non velle amplius intrmittere ex eo, quod sue visiones sunt suspecte, et idem dixit confessor interdicens domino B.E., quod ipse plus conscribat dicta sua sed tantummodo ad usum mensum intrandum a die visitacionis episcopi suas confessiones audiat et non ultra* », *Nota de prima visitacione monasterii Vatztenensis AD 1388 celebrata*, éditée par Maria Berggren, « *Exibeatis Deo hostiam vivam. Biskopsvisitation och systrapredikan i Vadstena kloster* », dans S. Risberg (dir.), *Dicit Scriptura*, Stockholm, 2006, p. 135-148, spé. p. 145.

Ce contrôle se reflète dans l'absence d'expérience mystique par les sœurs dans les chroniques de l'abbaye. Dans le *Diarium Vadstenense*, l'expérience mystique est rare : des termes fréquemment associés aux visions surnaturelles, comme « *indurere* » ou « *rapere* », ne sont guères présents. Par exemple, « *raptus* »⁴⁷, n'apparaît qu'à trois reprises et ce ne sont jamais les sœurs qui sont agents ou témoins des phénomènes visionnaires. Le frère Andreas Olavi, l'un des acteurs de la canonisation de Brigitte, meurt en 1399. La notice du *Diarium* précise que deux jours avant sa mort, il est « enlevé, comme hors de ses sens » et qu'il voit un diable qui lui rappelle ses péchés. Il est racheté par l'intercession de Brigitte, qui occupe ici une fonction ordinairement dévolue à la Vierge⁴⁸. La deuxième occurrence du terme « *raptus* » est utilisée à l'occasion d'un autre miracle de Brigitte, qui épargne des marins menacés de faire naufrage⁴⁹. À nouveau, le miracle de la sainte suédoise ressemble beaucoup aux interventions de la Mère de Dieu. Enfin, la troisième occurrence de « *raptus* » intervient lorsqu'un « *quidam* » prophétise la destruction de la ville de Vadstena par un incendie, et la préservation de l'église, en 1487⁵⁰. Aucune sœur n'est donc associée dans le journal de l'abbaye au terme « *raptus* », pourtant caractéristique de l'expérience mystique.

Ce contrôle exercé sur les comportements des sœurs se reflète aussi dans les écrits auxquels elles ont accès. Des écrits d'autres saintes mystiques que Brigitte sont traduits et copiés dans les livres des Brigittines, comme ceux de Mechtilde de Hackeborn († 1298 ou 1299), une sainte visionnaire dont les Brigittins sont friands⁵¹. Mechtilde est une religieuse au couvent d'Helfta, en Saxe, et elle appartient à un courant de dévotion propre à ce monastère. Ses révélations se rapprochent de celles de Brigitte à plusieurs titres⁵². Les sœurs de Vadstena

⁴⁷ Le modèle est celui de Paul, voir Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966, p. 631.

⁴⁸ « *Ipse enim quasi ad duos dies raptus erat quasi extra sensum, et tunc apparuit ei diabolus enumerans sibi omnia peccata sua, que fecerat a iuventute sua et volens eum per hoc ad desperationem trahere. Sed per misericordiam Dei, et sicut vere creditur, intercessionem sue dignissime matris et sancte Byrgitte liberatus est* », Claes Gejrot (éd.), *Diarium vadstenense*, op. cit., p. 136, § 101:6.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 148, § 137:14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 269, § 876:3.

⁵¹ Deux copies intégrales en latin du *Livre de la grâce spéciale* sont conservées ; elles appartenaient à Vadstena : Uppsala, UB C 198 et C 522. Il faut ajouter de nombreux extraits, contenus dans les manuscrits Uppsala, UB C 12, C 15, C 17, C 48, C 68, C 308, C 321, C 451, C 471, C 621, C 631. Les extraits sont parfois en latin, parfois en suédois. On trouve ces derniers dans les livres de piété (C 12, C 68). Enfin, le *Livre* a été traduit en suédois en 1469 par Jöns Budde, moine brigittin finlandais. Voir Robert Geete (éd.), *Heliga Mechtilds uppenbarelsen (Liber spiritualis gratiae). Översatta från latin år 1469*, Stockholm, 1899.

⁵² Sur Mechtilde de Hackeborn et son milieu, voir Caroline W. Bynum, « Women mystics in the 13th c. The case of the nuns of Helfta » dans C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982, p. 170-262.

ne se servent cependant pas des révélations de Mechtilde comme point de départ d'expériences hors du commun. Les *Révélation*s de Mechtilde sont associées à celles de Brigitte pour nourrir la dévotion quotidienne des sœurs, comme on le voit dans un manuscrit composite contenant surtout des prières et des formulaires de messes : la rubrique nomme le texte « la diète du Salut » (« *Dieta salutis* »)⁵³. Mais la quête du Salut ne passe pas obligatoirement par l'expérience mystique.

D'autres mystiques sont connus, copiés et même traduits à Vadstena ou dans les milieux brigittins en général. Les écrits de l'ermite anglais Richard Rolle († 1349) par exemple, semblent très appréciés⁵⁴. Un compte rendu de visions en latin comme l'*Incendium amoris* est présent en plusieurs exemplaires, mais il ne faut pas pour autant en conclure qu'il a pu influencer directement le parcours spirituel des sœurs. C'est plus probablement dans un but pastoral d'initiation à la vie contemplative que cet ouvrage a été utilisé. En effet, les textes recopiés de Richard Rolle semblent évoquer ce thème en priorité⁵⁵. De plus, ils sont copiés en latin, à l'exception d'une méditation sur la Passion copiée en moyen anglais⁵⁶.

Quant aux autres auteurs mystiques, il ne semble pas non plus qu'ils aient eu une importance décisive dans la dévotion des sœurs. Leur connaissance est avérée, comme dans le cas d'Henri Suso († 1366), dont l'*Horloge mystique* est traduite en suédois et recopiée par les sœurs Katarina Johansdotter († 1519) et Christina Hansdotter Brask († 1520)⁵⁷. On notera cependant que l'*Horloge mystique* ne mentionne pas la Vierge, bien que d'autres thèmes importants dans la spiritualité de Vadstena, comme la Passion, y soient bien présents. Dans les autres manuscrits suédois qui transmettent ce texte, on le trouve associé à des écrits de Bernard

⁵³ Uppsala, UB C 451, fol. 84-95v, 100-102v.

⁵⁴ On les trouve dans Uppsala, UB C 1, C 17, C 76, C 494, C 621, C 631.

⁵⁵ La présence de textes comme l'*Emendatio vitae* ou le *Liber de contemplatione* pointent vers cette direction. Sur les écrits de Richard Rolle connus à Vadstena, voir Harald Lindkvist, *Richard Rolle's Meditatio de Passione Domini according to Ms Uppsala C 494*, Uppsala, 1917.

⁵⁶ Uppsala, UB C 494.

⁵⁷ Sur Katarina Johansdotter, voir C. Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, p. 56, n° 207. Sur Christina Handsdotter Brask, voir Inger Lindell, « Christina Hansdotter Brask. A Vadstena nun and her use of writing », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 177-187. La traduction de l'*Horloge mystique* en suédois est éditée : Henri Suso, *Gudeliga snilles väckare*, 3 vol., éd. R. Bergström, Stockholm, 1869-1870.

de Clairvaux ou du Pseudo-Bonaventure, c'est-à-dire les *Meditationes Vitae Christi*⁵⁸. Comme pour Richard Rolle, le maniement des écrits d'Henri Suso est destiné à édifier les sœurs, mais pas nécessairement à les encourager dans la *via mystica*. Par conséquent cette dimension, importante, des rapports qu'entretenait Brigitte avec la Vierge est totalement absente chez ses filles spirituelles.

3.1.2.2 La Mère, une figure mariale inatteignable pour les sœurs

Cela a des conséquences sur les rapports qu'entretiennent les Brigittines avec la Vierge. La figure de la Mère est centrale dans les écrits de Brigitte. Chez les Brigittines, cela rejaillit nettement dans les discours sur le rôle de l'abbesse⁵⁹. Ce n'est pas une spécificité brigittine : cette position de mère assumée par l'abbesse ne diffère pas d'autres ordres religieux⁶⁰. La position de l'abbesse n'est pas celle d'une mère biologique : « élue pour un temps limité, sa position d'autorité est transitoire et réversible »⁶¹. En revanche, les sœurs ne sont jamais des mères et elles ne partagent pas le privilège de Brigitte qui a pu connaître cette proximité particulière avec la Mère de Dieu. Dans la *Règle du Sauveur*, par exemple, le premier chapitre mentionne Marie en tant que mère, mais l'occurrence se rapporte clairement à sa relation avec le Christ et non d'une relation avec les sœurs⁶². Les sœurs sont souvent sollicitées pour contempler les mystères afférents à la maternité de Marie, mais elles ne peuvent jamais assumer une position similaire⁶³. Brigitte et l'abbesse sont les seules mères que les Brigittines sont encouragées à côtoyer au quotidien.

L'idée même de maternité biologique est d'ailleurs sérieusement limitée à Vadstena, car les phénomènes physiologiques de la reproduction sont connotés négativement. Dans les *Addiciones*, une constitution impose aux sœurs « qui souffrent » (« *que... patiuntur* ») de leurs

⁵⁸ Henri Suso, *Gudeligä snilles väckare*, op. cit., vol. 1, p. VI-VIII. Pour une édition des *Meditationes Vitae Christi* en suédois, voir Gustaf. E. Klemming (éd.), *Betraktelser öfver Christi lefverne*, Stockholm, 1859. Sur l'édification des sœurs, voir aussi Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld : Studier i systrarnas skriftbrukskompetens, lärdom och textförståelse*, Uppsala, 2007, chap. 4.

⁵⁹ Voir *supra*, chapitre 2.

⁶⁰ Voir par la règle de saint Benoît au sujet de l'abbé : « il [l'abbé] se montrera farouche comme un maître et tendre comme un père », Adalbert de Vogüé & Jean Neufville, *La règle de saint Benoît*, Paris, 1972, Sources chrétiennes, n° 181, vol. 1, chap. 2, p. 446-447.

⁶¹ Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, 1997, p. 151.

⁶² RS, § 10 : « *In tali eciam revelacione semel videbat virum quendam et unam mulierem speciosissime forme (...)* *Ecce hee due persone, quas vides, sunt Ihesus Christus et sua Mater Maria...* ».

⁶³ Ce que Jean-Pierre Albert note aussi pour d'autres ordres que les Brigittines : « Bien qu'épouse du Christ, une nonne n'acquiert jamais l'autorité d'une mère et d'une maîtresse de maison », voir Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel*, op. cit., p. 151.

menstruations de ne pas se joindre à la congrégation et de se rendre à l'infirmier⁶⁴. Le statut laisse planer un doute sur le sens exact de la remarque ; il laisse transparaître l'idée que les menstruations sont une maladie dont on souffre et pas seulement qu'elles peuvent occasionnellement être une cause de souffrance physique. Dans un autre manuscrit, la formulation différente clarifie la position du législateur : les menstruations sont des « infirmités habituelles et naturelles », mais qui peuvent occasionnellement faire souffrir, auquel cas les religieuses sont dispensées des jeûnes sévères au pain et à l'eau⁶⁵. Cependant, elles sont aussi dispensées de chœur et ne peuvent être présentes lors du sacrifice de la messe. La position des *Addiciones* à l'égard des menstruations est donc plutôt ambivalente, oscillant entre souci pour les nonnes souffrantes et exclusion des activités principales de l'abbaye, c'est-à-dire, essentiellement, du culte de la Vierge et de l'eucharistie. Cette position ambivalente n'a rien d'original, elle reflète les débats sur l'accès des femmes menstruées à l'eucharistie⁶⁶. Mais elle souligne malgré tout l'écart de perception entre la Mère de Dieu, dont les souffrances sont morales et la maternité s'étend à l'humanité entière et les religieuses, qui souffrent physiquement et sont incapables de jouer même symboliquement le rôle de mères. Seules l'abbesse et la sainte fondatrice, Brigitte, sont par leur position intermédiaire entre ces deux extrêmes capables d'allier les défauts de l'humanité avec la supériorité de la maternité collective.

La Vierge ne joue pas non plus pour les sœurs le rôle d'une éducatrice privilégiée, comme elle le fait avec Brigitte. Là où Marie guidait l'éducation spirituelle de la sainte, on n'observe rien de similaire pour les sœurs. Du fait de l'absence de dialogue mystique, de communication directe entre la Vierge et les sœurs, ces dernières ne peuvent que contempler la Mère de Dieu pour espérer en retirer des bénéfices spirituels. C'est très exactement ce que dit la *Règle du Sauveur*, au chapitre 10, qui décrit le rituel de consécration d'une nouvelle sœur :

⁶⁴ « *Sorores vero, que menstrua paciuntur, congregacioni se non sociant, sed sint in cella infirmorum donec convalescant, et hoc sit in moderacione abbatisse* », *Addiciones*, Const. 41c, dans T. Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 104 ?

⁶⁵ « *Sorores vero, que paciuntur infirmitates suas consuetas et naturales, temporibus jejuniorum panis aut aliis diebus seu festis nullo modo sociant se conventui, nec ingredientur chorum vel ad mensam regularem, nec teneant jejunia panis et aque, quibus et tunc provideatur de mayori solito solacio et recreacione* », *Addiciones*, Const. 41c, dans T. Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 104.

⁶⁶ Charles de Miramon, « La fin d'un tabou ? L'interdiction de communier pour la femme menstruée au Moyen Âge. Le cas du XII^e siècle », dans *Le sang au Moyen Âge. Actes du quatrième colloque international de Montpellier. Université Paul-Valéry (27-29 novembre 1997)*, Montpellier, Publications de l'Université Paul-Valéry Montpellier III, 1999, p. 163-181.

celle-ci est invitée à apprendre l'humilité et la charité en regardant l'image de Marie⁶⁷. La *via contemplativa* des sœurs brigittines n'est pas exclusivement éclairée par la figure mariale, mais il reste que le rôle de la Vierge est important. On le voit particulièrement bien dans les lectures faites au réfectoire (*bordläsning*) étudiées par Jonas Carlquist, pour la fête de la Présentation de la Vierge. Ce jour-là, on lit des extraits des révélations d'Élisabeth de Hongrie († 1231) et du *Fornsvenska Legendariet*, la compilation de légendes de saints en suédois⁶⁸. L'objectif principal de ces extraits est de proposer un modèle de vie contemplative à travers le double exemple de Marie et d'Élisabeth de Hongrie. Les extraits des révélations d'Élisabeth mettent en scène les vertus qu'on doit développer dans un monastère, en particulier en suivant l'exemple de Marie. Ainsi, la première leçon explique comment Élisabeth, méditant sur la Fuite en Égypte, interroge un moine à ce sujet. La Vierge lui apparaît et lui demande : « Veux-tu être ma disciple (*discipula*) ? Que je sois ta *magistra* ? Veux-tu être ma servante ? Que je sois ta dame (*sin frw*) ? ». Élisabeth dit qu'elle est une pécheresse et Marie répond qu'elle ne peut avoir de meilleur professeur qu'elle⁶⁹.

La Vierge guide la méditation d'Élisabeth et lorsque la concentration de cette dernière se brise, elle disparaît. Marie se venge plus tard en ordonnant à la moniale, en songe, de faire pénitence. Elle l'encourage également à suivre ses traces. La Mère de Dieu insiste sur le fait que la grâce ne vient à l'âme que par la prière⁷⁰. Si la Vierge semble bien figurer ici comme l'éducatrice d'une nonne, il faut bien noter que l'exemple à suivre pour les sœurs de Vadstena n'est pas directement celui de Marie : elles doivent s'inspirer d'Élisabeth de Hongrie, tout comme elles doivent suivre la voie de Brigitte. Nous partageons l'opinion de Jonas Carlquist lorsqu'il écrit qu'Élisabeth de Hongrie doit marcher dans les traces de Marie et que ce discours est très adapté à des sœurs cloîtrées. Il y a effectivement une situation d'*imitatio Mariae* qui est recommandée ici. Mais elle ne concerne qu'Élisabeth et non les sœurs de Vadstena. Les sœurs ont pour modèles des saintes qui ont bénéficié d'une éducation contemplative faite par la Vierge elle-même, mais les nonnes de Vadstena n'ont pas ce privilège de communication directe avec Marie.

⁶⁷ RS, version II, § 107. Voir note 61.

⁶⁸ Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld*, op. cit., p. 360.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 361.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 364.

Ensuite, l'intérêt didactique de l'extrait suivant retenu comme lecture de réfectoire, emprunté au *Fornsvenska Legendariet*, semble *a priori* réel. Jonas Carlquist a fait remarquer que la rubrique indiquait que l'extrait était beau, agréable (« *fager* »)⁷¹. Il a pour thème les années que passe Marie au temple. La présentation de la Vierge au temple est « une scène archétypique de la clôture » pour les moniales⁷². La vie qu'elle mène ensuite au temple sert également d'exemple à suivre pour les religieuses. Dans l'extrait, on apprend que la Vierge organise son temps en trois parties : de l'aube à tierce, elle prie en silence. De tierce à none elle tisse et à partir de none elle prie. Un ange vient la nourrir et protéger sa virginité. Ce contenu devait être bien connu des sœurs car il ressemble à la première leçon du jeudi du *Sermo Angelicus*⁷³. Mais si la Vierge est ici offerte en exemple, elle ne vient pas directement guider les sœurs. L'enseignement est médiatisé. Lorsque la Vierge prodigue ses conseils et ses admonestations à Brigitte, elle est médiatrice d'un enseignement du divin. Brigitte occupe la même position lorsqu'elle impose à ses filles spirituelles un enseignement portant sur la Vierge, à travers le *Sermo Angelicus*. L'absence de communication individuelle avec la Vierge et l'absence en général de formes mystiques de connaissance spirituelle déterminent donc les formes du culte marial brigittin. La spiritualité mariale brigittine est, pour les sœurs, contemplative avant tout. Pour cette raison, peut-on réellement parler d'encouragement à l'imitation de la Vierge dans les monastères brigittins ?

3.1.3 LE LANGAGE DE LA *MIMESIS* A VADSTENA

Marie est perçue comme un modèle pour les sœurs et particulièrement un modèle de vie contemplative. C'est ainsi que les Brigittines d'aujourd'hui la présentent : « nous voulons en toute simplicité et avec réalisme vivre la vie recluse de Marie »⁷⁴. Certains savants partagent cette opinion et écrivent que l'*imitatio Mariae* était l'un des piliers de la spiritualité des Brigittines médiévales. Anders Piltz parle ainsi de « l'impulsion typiquement brigittine de l'*Imitatio Mariae* »⁷⁵. Jonas Carlquist déclare que « les sœurs de Vadstena souhaitent volontiers

⁷¹ *Ibid.*, p. 364.

⁷² Jeffrey Hamburger, « Introduction », dans J. Hamburger, *The visual and the Visionary. Art and female spirituality in Late Medieval Germany*, New York, 1998, p. 13-34, spé. p. 21.

⁷³ Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld*, op. cit., p. 365.

⁷⁴ « *Vi vill i enkelhet och realism leva Maria tillbakadragna liv* », Syster Birgitta, « *Levd birgittinsk spiritualitet* », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 175-185, spé. p. 183.

⁷⁵ Anders Piltz, « *Nostram naturam sublimaverat*. Den liturgiska och teologiska bakgrunden till den birgittinska mariaofficiet », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p. 255-288, spé. p. 266.

imiter Marie et suivre son exemple »⁷⁶. Mais d'autres en revanche émettent plus de réserve quant à une éventuelle *imitatio Mariae* par les sœurs de l'Ordre du Sauveur, comme par exemple Claire Sahlin⁷⁷.

La tentation d'imiter la Vierge ou certains aspects de sa vie est une tendance forte au Moyen Âge. Comme l'écrit Miri Rubin, « les écrits de dévotion enseignent les leçons dévotionnelles de l'exemple, de l'imitation, de la compassion »⁷⁸. La pratique au quotidien d'exercices spirituels inspirés et renforcés par ces écrits de dévotion contribue à diffuser l'envie d'imitation, produisant une « tendance culturelle à l'imitation » que certains historiens désignent par « *mimesis* »⁷⁹. Rachel Fulton utilise ce terme pour décrire : « [the] imaginative identification of the meditant with the historical reality of Mary's love for Christ and of God's love for the human Mother of God and, by extension, for all humankind »⁸⁰. Dans cette définition, on remarque l'importance du registre émotionnel.

Le tournant dans l'histoire de la dévotion mariale que constituent les XI^e-XIII^e siècles se caractérise par une emphase accrue sur l'« historicisation » (au sens exégétique) de la figure mariale, notamment grâce aux interprétations mariales du *Cantique des Cantiques*⁸¹. En parallèle, on observe aussi une recherche plus systématique des affects comme moyen de connaissance des réalités divines : Bernard de Clairvaux ou Anselme de Canterbury sont les

⁷⁶ « *Vadstenasystrarna ville givetvis gärna imitera Maria och följa hennes exempel* », Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld*, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁷ « At the turn of the sixteenth century (and perhaps earlier), Birgittine sisters in Vadstena were encouraged to become spiritual mothers of Christ like Birgitta, but the prophetic dimensions of her experience were not presented to them as a model for imitation », Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, Woodbridge, 2001, p. 106.

⁷⁸ Miri Rubin, *Emotion and devotion. The meaning of Mary in medieval religious culture*, Budapest/New York, 2009, p. 82.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁰ Rachel Fulton, *From Judgement to Passion : devotion to Christ and the Virgin Mary 800-1200*, New York, 2005 (2002), p. 197. L'expression « *historical reality* » nécessite d'être précisée : Rachel Fulton fait ici référence à l'interprétation exégétique de type « historique » et non au récit des événements passés. Voir aussi Rachel Fulton, « Mimetic devotion, Marian exegesis and the historical sense of the Song of Songs », *Viator*, vol. 27, 1996, p. 85-116.

⁸¹ Rachel Fulton, « Mimetic devotion », *op. cit.*

représentants les plus éminents de ce courant⁸². Comme l'écrit Jeffrey Hamburger : « L'équilibre délicat entre le conceptuel et l'affectif, l'interprétatif et l'émotionnel, dans les sermons de Bernard, donne la possibilité d'un processus d'identification émotionnelle »⁸³. Cette « identification émotionnelle », qu'un psychologue nommera plus volontiers « empathie », est la clef du processus mimétique qui rapproche les actes de dévotions des religieuses de la Vierge⁸⁴. À Vadstena, ce registre émotionnel de la communication est bien présent, par exemple dans la liturgie : celle des frères avec l'office de la Compassion de la Vierge et celle des sœurs, avec l'office du vendredi⁸⁵. D'autres pratiques faisant intervenir la proximité affective pourraient être recensées. Cependant, les Brigittines sont invitées à *contempler* la Vierge et les souffrances du Christ, mais pas à les imiter. Les sœurs se remémorent, certes constamment et en détail, la vie de la Vierge, mais ne la *rejouent* pas.

Sans prétendre expliquer ce fait social exclusivement grâce aux épistémologies issues d'autres disciplines, le recours aux outils développés par la psychologie cognitive peut, peut-être, fournir ici quelques éclaircissements dignes d'être mentionnés. L'empathie, au plan cognitif, n'est pas une reproduction à l'identique des émotions de l'autre. Elle permet de déclencher une réaction émotionnelle en fonction de la perception d'un état émotionnel chez autrui. Scott Atran donne l'exemple de deux personnes : l'une, B, « ressent du chagrin et de la culpabilité à cause de la mort de son père » et l'autre, A, « éprouve de la tristesse et du regret par empathie. La cause du sentiment de chagrin et de culpabilité de B (la mort de son père) et la cause du sentiment de tristesse et de regret de A (parce que B ressent du chagrin) diffèrent »⁸⁶. Les émotions déclenchées ne sont donc pas nécessairement identiques à celles qu'éprouve la

⁸² Sur la notion d'affect, voir Damien Boquet, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rielvaux*, Caen, 2005. Sur Bernard et la piété affective, voir Caroline W. Bynum « Jesus as Mother and Abbot as Mother », dans C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982, p. 110-169, spé. p. 129-130 ; Paul Verdeyen, « Un théologien de l'expérience », dans *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité. Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*, Paris, Cerf, 1992, p. 557-578. Sur Anselme de Canterbury, voir Jean-François Cottier, *Anima mea : Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin. Autour des Prières ou Méditations attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XI^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2001.

⁸³ Jeffrey Hamburger, « The Visual and the Visionary: the Image in Late Medieval Devotion », dans J. F. Hamburger, *The visual and the Visionary. Art and female spirituality in Late Medieval Germany*, New York, 1998, p. 111-148, spé. p. 124.

⁸⁴ « In our view, empathy involves sharing the perceived emotions of another – « feeling with » another (...). Thus, we define empathy as an emotional response that stems from another's emotional state or condition and that is congruent with the other's emotional state or situation », Nancy Eisenberg & Janet Strayer (dir.), *Empathy and its development*, Cambridge, 1987, p. 5.

⁸⁵ Sur l'office de la Compassion, voir la troisième partie, troisième chapitre. Sur l'office du vendredi, voir *infra*.

⁸⁶ Scott Atran, *Au nom du Seigneur. La religion au crible de l'évolution*, Paris, 2009 (2002), p. 143.

personne dont on s'inspire. Dans l'exemple, B ressent du chagrin et de la culpabilité, tandis qu'A ressent de la tristesse et du regret. Dans le langage courant, ces émotions semblent très similaires, mais elles se traduisent en réalité par des réactions physiologiques différentes : « le chagrin et le sentiment de culpabilité sont souvent accompagnés d'une accélération du pouls ; la tristesse et le regret envers autrui sont souvent associés à une diminution du pouls ». Enfin, « dans une certaine mesure, A peut atteindre l'état de B, bien que cela soit très rare »⁸⁷.

Si l'on garde à l'esprit ces observations, cela signifie que l'empathie est réellement possible entre les émotions attribuées à la Vierge et celles ressenties par les religieuses. Cependant, elles ne sont vraisemblablement pas absolument identiques. Une religieuse qui médite sur le chagrin de la Vierge ne ressentira pas elle-même du chagrin, mais de la tristesse, ce qui se traduira physiologiquement par un processus somatique différent. Par conséquent, il semble que l'imitation n'est pas une représentation (*performance*) de l'événement à l'identique, mais plutôt la réponse émotionnelle à une évocation de cet événement. En contemplant, par exemple, les douleurs de la Vierge, les Brigittines activent un processus empathique. Il ne leur est pas nécessaire de se mettre réellement en situation de souffrance pour percevoir cette empathie ; par conséquent, *rejouer* la souffrance de la Vierge est inutile.

Le mimétisme repose donc beaucoup sur un registre émotionnel de la communication, mais pas seulement. Il repose également sur des attentes sociales. Comme le note Jean-Pierre Albert : « dans leur diversité, les phénomènes mimétiques, réels ou supposés, désignent ainsi un espace où se croisent sans cesse spontanéité et pression de l'entourage, intériorisation d'un modèle et lecture orientée d'une réalité qui *doit* lui correspondre »⁸⁸. Or, les sœurs brigittines sont strictement cloîtrées, ce qui limite les influences sur leur spiritualité. Elles ne développent pas d'appétence particulière pour les expériences extra-sensorielles et les phénomènes visionnaires : rien ne les y encourage particulièrement. Les sœurs, bien qu'épouses du Christ, ne se démarquent pas d'une norme de comportement. Les visions sont assimilées à une expérience, à une connaissance des choses divines⁸⁹. Cependant, elles n'appartiennent pas à l'expérience ordinaire des religieux. La méditation induite par la prière et les exercices spirituels

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Jean-Pierre Albert, *Le sang et le ciel*, *op. cit.*, p. 337.

⁸⁹ Bonaventure, par exemple, décrit l'expérience mystique comme une « *cognitio Dei experimentalis* ». Voir Peter Dinzelbacher, « Die hl. Birgitta und die Mystik ihrer Zeit », dans *Santa Brigida profeta dei tempi nuovi. Saint Bridget Prophetess of New Ages*, Rome, 1991, p. 267-372, spé. p. 268.

n'ont pas pour but explicite d'aboutir à l'union de l'âme avec Dieu⁹⁰. La particularité des mystiques consiste, entre autres, à détacher le processus de vision du processus de lecture à l'origine de la méditation⁹¹. Le terme de « lecture » ici est compris comme équivalent à celui de « *lectio* », l'un des « trois termes techniques fondamentaux des exercices spirituels médiévaux : *oratio, meditatio, lectio*, qui désignent trois aspects différents de la *lectio divina* »⁹². C'est cette « lecture » méditative qui en présence d'un contexte favorable engendre des visions. Chez les sœurs de l'Ordre du Sauveur, la captation du phénomène visionnaire par Brigitte et dans une moindre mesure, par sa fille Catherine, limite leur possibilité de se détacher des méditations prescrites.

Il y a bien un modèle, la Vierge, mais il est lointain et proposé à la contemplation pour stimuler les vertus des sœurs : humilité et charité. De plus, faire « comme » la Vierge n'est pas faire « avec » la Vierge. La communication directe avec la Vierge et le mimétisme à l'identique que Brigitte expérimente requiert une personnalité exceptionnelle, celle d'une sainte. Cet idéal est inatteignable pour les sœurs. Comme on l'a vu, c'est toujours à travers Brigitte ou une autre sainte donnée en exemple, comme Élisabeth de Hongrie, que les sœurs envisagent l'union mystique de l'âme avec le surnaturel. Par conséquent, en l'absence d'attentes sociales d'éventuelles expériences mystiques d'imitation ou de mimétisme marial, il ne peut s'en produire.

Un sermon par un auteur inconnu et destiné aux sœurs illustre bien le décalage entre la Vierge, figure imposante qu'il faut respecter et Brigitte, que les sœurs doivent chercher à imiter. Après avoir appelé à imiter l'humilité du Christ, qui a résisté à l'envie de manifester la magnificence divine, l'auteur appuie son argument :

⁹⁰ Voir Piroška Nagy, « Au-delà du Verbe. L'efficacité de la prière individuelle au Moyen Âge entre âme et corps », dans J.-F. Cottier (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVIe siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, p. 441-472.

⁹¹ Jeffrey Hamburger, « The Visual and the Visionary », *op. cit.*, p. 148.

⁹² Jean-François Cottier, *Anima mea : Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin. Autour des Prières ou Méditations attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XI^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2001, p. LVI.

« Et si la proximité de l'humilité [de Dieu] ne vous touche pas, que Jésus-Christ notre seigneur Dieu, dont vous êtes les épouses, vous remue, et non seulement lui mais aussi la sainte Vierge Marie, saint Augustin et sainte Brigitte qui a été publiquement et à la face de l'Église marquée du sceau de l'engagement, des épousailles et du vœu par sa très grande humilité et ses humbles prescriptions. (...) Et non seulement le Christ, votre époux et enseignant (*magister*), mais aussi en vérité observez et suivez les traces de la très grande humilité et la douceur de la Reine des cieux et la Maîtresse des anges, dont vous êtes les servantes (...). Et si vous voulez être de vraies filles de notre sainte mère Brigitte, autant par son imitation que par votre profession [faite] par sa sainte Règle, vous devez véritablement observer et aimer l'humilité »⁹³.

La référence à la Vierge s'inscrit dans une démonstration qui cherche à proposer des modèles d'humilité aux sœurs. Ces modèles sont définis par les relations qu'ils entretiennent avec les religieuses ; le Christ est l'époux et le *magister*, celui qui enseigne. La Vierge est ici présentée comme Reine des cieux et Maîtresse des anges, titres qui évoquent la domination. Ce sont pourtant son humilité et sa douceur qui doivent inspirer les sœurs. Cependant, si les moniales sont invitées à « suivre les traces (*vestigia*) » de la Vierge, c'est bien Brigitte, leur « mère » dont elles doivent faire l'imitation (« *ex eius imitacione* »). La Vierge est une figure d'identification lointaine et Brigitte une figure d'imitation proche. Plus loin dans le sermon, l'auteur utilise la même construction de langage que dans l'extrait déjà cité : si les sœurs ne suivent pas l'abbesse par humilité, alors qu'elles le fassent par obéissance. Marie est mentionnée à nouveau avec le Christ. Dans leur recherche de l'humilité, les sœurs doivent suivre leur « exemple très saint » (« *exempla sanctissima* »)⁹⁴. Nous posons l'hypothèse que selon la catégorie d'agent surnaturel pris comme modèle, la possibilité d'imitation n'est pas la même. Alors que les gestes et les actes de Brigitte peuvent être reproduits, que ses pensées peuvent être étudiées et ses règles appliquées, des personnages plus élevés dans la hiérarchie céleste comme le Christ ou la Vierge ne peuvent susciter qu'une imitation plus théorique. Incomparablement plus éloignés des sœurs marquées par l'humanité et les péchés, le Christ et

⁹³ « *Quia Deus superbis resistit [Christus], humilibus autem dat gratiam, et si non moverit vos proximi humilitas, moverat vos Iesu Christi domini Dei nostri, cuius estis sponse, et non solum ei, sed et beate Marie virgini, beato Augustino et beate Birgitte publice in facie ecclesie annulo suo benedicto subarrate, desponsate et professe, summa humilitas et humilitatis preceptum et doctrina (...) Et non solum Christi sponsi vestri et magistri, verum etiam Regine celorum et Domine angelorum, cuius estis ancille, respicite et prosequamini summe humilitatis et mansuetudinis vestigia (...) Et si beate matris nostre Birgitte vere filie esse velitis, tam ex eius imitacione, quam ex sancte sue Regule vestra professione veram tenemin observare et diligere humilitatem* », Anonyme, *Exhortatio alia ad sorores*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica Vadstenensia, op. cit.*, p. 33.

⁹⁴ « *Et si, sicut vereor, ista sanctorum dicta et documenta aut Christi et beatissime Matris eius exempla sanctissima ad humilitatem non moverint utique vos, et si non ad humilitatem, tamen ad obedienciam vos cogit vestra professio...* », *Ibid.*, p. 35.

la Vierge témoignent d'une grâce qu'elles n'atteindront jamais. Chercher à les imiter à l'identique est impossible dans cette optique.

En dépit de cette limitation, les sœurs sont fortement invitées à prendre le Christ pour modèle. Un sermon du Confesseur général Nicolaus Ragvaldi l'expose clairement⁹⁵. Il est contruit autour d'un verset de l'Épître aux Ephésiens : OUI, CHERCHEZ A IMITER DIEU, COMME DES ENFANTS BIEN-AIMÉS (Eph. 5:1). Le prédicateur demande aux sœurs dès les premières lignes de son sermon ce qu'il pourrait y avoir de plus doux que d'imiter Dieu et son très cher fils, Jésus-Christ⁹⁶. Cependant, il ajoute : « Mais comment, je vous prie, pouvons-nous imiter le Christ alors que nous marchons dans ce monde de ténèbres ? ». Pour cela, dit-il, il faut chercher la lumière qui illumine les ténèbres, c'est-à-dire la Vierge Marie⁹⁷. Puis le prédicateur appelle à réciter l'*Ave Maria*, ce qui est extrêmement courant dans les sermons de Vadstena. La Vierge n'est plus invoquée comme source d'inspiration dans la suite du sermon. Il s'agit clairement d'imiter le Christ et non la Vierge. Nicolaus Ragvaldi précise qu'il y a deux sortes de façons d'imiter Dieu : celle des fous et celle des sages⁹⁸. Le fou veut régner avec Dieu au ciel mais non se faire crucifier pour cela, comme « le fils de Zébédée », c'est-à-dire soit l'apôtre Jean soit son frère l'apôtre Jacques. Les sages doivent imiter Dieu en sept points : en étudiant la science de Dieu, en ayant une vie et une conscience pure, dans la ferveur de l'amour et la bienveillance, dans la charité, dans l'amour de la paix et de la concorde, dans la patience contre l'adversité et enfin dans la persévérance et la consommation des bonnes actions. Dans ce catalogue de vertus, la Vierge n'apparaît qu'à deux reprises et de façon très effacée. Le sermon mentionne Marie à l'occasion d'une citation des *Révélations* de Brigitte, qui fait dire au Christ qu'il s'est incarné grâce à la Vierge⁹⁹. Dans un développement sur la Passion, la Vierge est avancée comme exemple de virginité motivée par l'humilité¹⁰⁰. En revanche, il faut constater l'absence de mention de la Vierge lors d'une référence à l'annonciation¹⁰¹. Ce sermon ne place donc en aucun cas l'emphase sur le modèle offert par Marie. C'est le Christ qu'il convient

⁹⁵ Nicolaus Ragvaldi, *Collacio in Quadragesima ad sorores*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica Vadstenensia*, op. cit., p. 99-110.

⁹⁶ « *Carissime, quid dulcius cogitari potest quam imitari Deum et esse filiam carissimam Iesu Christi ?* », *Ibid.*, p. 99.

⁹⁷ « *Sed quomodo, queso, imitari Christum possumus qui in mundi huius tenebris ambulemus ?* » ; « *Certe queramus lucernam accensam tenebram has illuminantem, id est virginem Mariam que per gratiam a Deo impetratam eciam mentes nostras illuminare potens est* », *Ibid.*

⁹⁹ Liv. I, Rév. 1, § 3-4. Voir Nicolaus Ragvaldi, *Collacio in Quadragesima ad sorores*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica Vadstenensia*, op. cit., p. 101.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 106-107.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 104.

d'imiter et par « imitation » le prédicateur entend surtout inciter à acquérir et conserver des vertus, plutôt que de reproduire les événements marquants de la vie du Christ. Le culte marial à Vadstena ne repose donc pas réellement sur la *mimesis* : les sœurs ne sont pas Brigitte. Celle-ci est une exception. Les sœurs ne développent pas de capacités hors du commun qui puissent les mettre en relation directe avec la Vierge. Cela se voit dans le vocabulaire, qui les éloigne nettement de la figure de la Mère, alors que celle-ci était d'une grande importance chez Brigitte. Cela se voit également dans le fait que le milieu brigittin n'encourage pas une imitation actuelle de la Vierge mais plutôt une contemplation de celle-ci, qui est perceptible dans les prières adressées à la Vierge.

3.2 Les prières mariales dans les livres de piété des Brigittines

3.2.1 LES LIVRES DE PIÉTÉ CONSERVÉS POUR LA SUEDE

3.2.1.1 Description des livres conservés

Les livres de piété, conservés en grand nombre dans les dépôts d'archives européens¹⁰², font régulièrement l'objet d'études¹⁰³. Par « livre de piété », on entend aussi bien les livres d'Heures que les livres de prière qui n'incluent pas la dévotion aux Heures. Les livres de piété suédois ont un profil spécifique qui les distingue des autres documents de même nature. Ingela Hedström a recensé tous les livres de piété qui furent utilisés ou produits dans la province d'Uppsala¹⁰⁴. Elle a travaillé sur vingt-neuf manuscrits et des imprimés, dont une partie n'est pas utilisée par Robert Geete, qui avait édité en 1907-1909 les prières en suédois contenues dans une partie de ces livres¹⁰⁵. Les ouvrages contenant des passages en langue vernaculaire sont les plus nombreux, même si la part de suédois et de latin est très variable¹⁰⁶. Les manuscrits en latin se divisent en livres d'Heures¹⁰⁷ et en livres de prières¹⁰⁸. L'étude d'Ingela Hedström se concentre

¹⁰² À titre d'exemple, Victor Leroquais notait que la Bibliothèque nationale de France contient 313 livres d'heures, de la fin du XII^e siècle à l'époque de Louis XIV. La plupart sont d'origine française et exécutés au XV^e siècle. Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. 1, Paris, 1927, p. III.

¹⁰³ En dernier lieu, Virginia Reinburg, *French Books of Hours. Making an archive of prayer, c. 1400-1600*, Cambridge, 2012.

¹⁰⁴ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009.

¹⁰⁵ Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker, op. cit.*, p. 43-44 ; Robert Geete (éd.), *Svenska böner från medeltiden*, Stockholm, 1907-1909.

¹⁰⁶ Stockholm, KB A 36, A 37, A 38, A 43, A 49, A 78, A 80, A 81, A 82, A 82a, Cod. Rål. 4, 8^{vo} ; Stockholm, RA E 9068 ; Copenhague, AM 422, 12^{mo}, Berlin, Staatbibliothek Mscr. Theol. Lat. No. 71, 8^{vo} ; Uppsala, UB C 12, C 68, C 475 ; Giessen, Grossherzogl. Univ. Bibl. 881, 8^{vo} ; Gävle, Vasaskola Ms. 2.

¹⁰⁷ Uppsala, UB C 433, C 443, C 464, C 502 ; Stockholm RA E 9002.

¹⁰⁸ Uppsala, UB C 455, C 461, C 471, C 480, C 492.

sur les livres entiers plutôt que sur les compilations qui contiennent parfois des prières. Aussi pourra-t-on se reporter également à l'édition de prières en ancien suédois proposée par Robert Geete, qui inclut une partie de ce matériel¹⁰⁹. De plus, ces deux auteurs ont choisi de privilégier les prières en suédois plutôt qu'en latin, bien que les deux langues soient souvent mêlées dans les documents. Mais quelle que soit la langue d'expression retenue par les auteurs ou les compilateurs de livres de piété, il faut constater l'omniprésence de la Vierge. Enfin, les imprimés sont peu nombreux : les *Horae de domina secundum ecclesie Lincopensis et Scarensis* sont imprimées pour la première fois en Suède à Vadstena en 1495¹¹⁰. Une deuxième édition du même ouvrage sera réalisée à Leipzig en 1514¹¹¹. En 1516, on imprime à Uppsala des *Horae de b. Mariae virgine*. En 1525, deux éditions sont produites, toujours à Uppsala. L'une est en latin (*Horae de domina secundum ecclesie Upsalensis*) et l'autre en suédois (*Vor Fruwe Tydher*)¹¹².

D'autres livres de piété sont conservés en Suède, mais ils ont été écartés par Ingela Hedström parce qu'ils n'avaient pas été utilisés en Suède au Moyen Âge. Ce sont pour la plupart, comme nous avons pu le constater, des acquisitions consécutives aux prises de guerre pendant l'époque moderne, à des donations ou à des achats réalisés par les bibliothèques suédoises. À la Bibliothèque universitaire d'Uppsala, par exemple, trente et un manuscrits, dont huit livres de prières et le reste de livres d'heures, sont conservés¹¹³. Ingela Hedström en a utilisé huit en tout et le reste ne peut pas être considéré comme appartenant au domaine suédois. Sur les vingt-six manuscrits recensés par Geete dans son anthologie et contenant un total de trois cent vingt-quatre prières, cinquante-trois sont dédiées à la Vierge. Sur tout le corpus utilisé par Ingela Hedström, on ne compte que deux témoins qui ne font pas du tout référence à la Vierge¹¹⁴. Le premier est un livre d'heures en latin à l'usage des sœurs de Vadstena, daté d'avant 1516. On y reconnaît la main de la moniale de Vadstena Christina Hansdotter Brask (1459-1520). Le livre de 89 pages contient les heures du Saint-Esprit et l'office des défunts, un

¹⁰⁹ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit.

¹¹⁰ Voir l'édition en facsimile dans Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider. Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, Skara, 2008.

¹¹¹ Voir Wolfgang Undorf, *From Gutenberg to Luther – Transnational print culture in Scandinavia 1450-1525*, Berlin, 2012, p. 96.

¹¹² La version en suédois a été éditée : Gustav E. Klemming (éd.), *Den svenska tideboken*, Stockholm, 1854.

¹¹³ Dans cette catégorie de livres non-utilisés en Suède, on trouve ainsi rien que pour la Bibliothèque universitaire d'Uppsala : C 438, C 454, C 467, C 474, C 486, C 487, C 488, C 489, C 491, C 496, C 498, C 500, C 503, C 510, C 511, C 512, C 514, C 517b, C 517d, C 517e, C 517g, C 517h, C 517i, C 517l.

¹¹⁴ Uppsala UB C 443 et C 464.

psautier et des prières, mais pas les Heures de la Vierge ni aucune prière qui lui soit destinée¹¹⁵. L'autre témoin est aussi un livre d'heures pour Vadstena, mais plus ancien. Ses 73 pages contiennent entre autres un psautier et un office des morts, trait qui suffit à le classer dans la catégorie des livres de piété et non des psautiers¹¹⁶. Parfois la référence à la Vierge est extrêmement ténue. C'est le cas encore d'un autre livre d'Heures à l'usage des sœurs daté entre 1518 et 1532 : une seule prière à la Vierge, en latin mais avec une rubrique en suédois, est destinée à accueillir un nouveau membre de l'Ordre du Saint-Sauveur¹¹⁷.

3.2.1.2 Un exemple caractéristique de livre de piété suédois : Stockholm, KB A 81

Les livres de piété produits à Vadstena et destinés à un usage interne font une grande place à la Vierge¹¹⁸. Nous pouvons prendre l'un d'entre eux comme exemple. Le livre de piété sélectionné compte cent quatre-vingt-seize pages¹¹⁹. Environ un quart de ce manuscrit est constitué de prières en latin, le reste est en suédois. Daté de la fin du XV^e siècle ou du début du XVI^e, on le désigne parfois du nom de la dernière nonne brigittine qui a ses initiales de notées dans le livre : « le livre de Dorothea Nilsson (1492-1535 ?) »¹²⁰. Ingela Hedström a détaillé le contenu de ce document¹²¹. Les dévotions adressées directement à Marie représentent près du tiers du livre (29,081 %), soit cinquante-sept pages. La place de la Vierge est donc relativement importante, quantitativement parlant. D'autres prières mariales sont proposées, comme par exemple parmi les prières à dire dans le temps de l'Avent, mais elles ne disposent pas de rubriques spécifiant une destination mariale. Une grande majorité de rubriques concernent en fait le Christ, dont la dévotion s'articule autour de trois axes : les prières issues de la liturgie ou para-liturgiques (collectes, antiennes de l'Avent, Heures de la Trinité, etc.), le culte de l'homme-Dieu (nom de Jésus, nombre de jours qu'il a passés sur terre) et les dévotions à la Passion. Ces dernières comptent pour environ un tiers des dévotions adressées au Christ. Ensuite, les dévotions à portée d'édification personnelle sont particulièrement nombreuses. On trouve ainsi des recommandations pour se préparer à communier, des prières à dire avant les repas ou lorsque

¹¹⁵ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 52.

¹¹⁶ Sur les différences entre les psautiers et les livres de piété, voir Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits*, op. cit., p. IV-V.

¹¹⁷ Uppsala, UB C 502, fol. 18v-26 : « *thaessen collecta aer laesandhe ffør edhan wen oc samwledhis ffør systra oc brødher som in wighas b f c m : Omnipotens sempiterna Deus miserere famulo tuo per intercessionem sancte Marie virginis, etc.* ».

¹¹⁸ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 38.

¹¹⁹ Stockholm, KB A 81.

¹²⁰ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 47 et suiv. pour la description.

¹²¹ *Ibid.*, p. 463-471.

l'on travaille. Enfin, d'autres prières, généralement à des saints, complètent le contenu de ce livre.

Les prières à Marie viennent doubler les prières au Christ ou aux saints. Ainsi, aux sept *Nattvardsböner* (prières de communion) adressées au Christ ou à Dieu, on compte en plus deux prières similaires adressées spécifiquement à la Vierge, portant ainsi leur nombre à neuf. Les prières mariales ne semblent pas toujours disposées au hasard, au fil des pages, mais elles peuvent être incluses dans un contexte thématique. Par exemple, la traduction en suédois du *Salve regina misericordie* (« *Heel miskunna drottning* »)¹²² suit immédiatement une prière au corps du Christ à dire avant le repas et le coucher, dans laquelle l'idée d'élévation est importante¹²³, et une prière aux anges et aux saints du paradis¹²⁴. Cependant, les dévotions à la Vierge sont plus souvent organisées en groupes : aux fol. 18-33rv on trouve les salutations à Marie, les trois *Ave Maria* de Mechtilde et une prière de recommandation que l'orant adresse à « sa dame »¹²⁵. Aux fol. 50 à 59v, une prière indulgenciée attribuée à Innocent III précède une instruction sur la manière de dire le psautier de la Vierge, puis une méditation sur ses douleurs¹²⁶. Ces groupements de prières ne sont pas nécessairement organisés thématiquement. On retiendra simplement que lorsqu'une dévotion à la Vierge est inscrite dans le livre, elle est renforcée par la présence proche d'autres dévotions mariales. Ce sondage dans l'un des documents du corpus a permis de montrer l'importance quantitative des dévotions adressées à Marie dans les livres de piété émanant de Vadstena. Il importe à présent d'analyser leur contenu, afin de mesurer la proximité ou l'éloignement que ces témoins entretiennent avec les documents européens de même nature.

3.2.2 LES CONVERGENCES AVEC LES AUTRES LIVRES EUROPEENS

Les livres de piété suédois, bien que présentant un profil les éloignant des livres européens, comportent également un certain nombre d'éléments qui les en rapprochent. On retrouve ainsi une dévotion mariale qui fait intervenir les mêmes thèmes que ceux décrits par Eamon Duffy

¹²² Fol. 77v. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 469. La version en ancien suédois est éditée par Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 214, n° 95.

¹²³ Fol. 75rv. Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 500, n° 275.

¹²⁴ Fol. 75v-77v. *Ibid.*, p. 358, n° 155.

¹²⁵ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 251, n° 123 var. a. ; Robert Geete (éd.), *Heliga Mechtilds uppenbarelser (Liber spiritualis gratiae). Översatta från latinet år 1469*, Stockholm, 1899, p. 390-391 ; Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 232, n° 111.

¹²⁶ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 307, n° 134, var. b ; *Ibid.*, p. 240, n° 121 ; le dernier texte est inédit.

dans les *primers* anglais : des élaborations autour de la liturgie, des contenus « célébrant son statut exalté et ses titres et ses vertus », des invocations plus spécialisées, par exemple contre des dangers ou pour obtenir son aide, et enfin de longues méditations sur les Joies et les Douleurs de Marie¹²⁷.

3.2.2.1 Les oraisons d'accompagnement de la liturgie

Les oraisons d'accompagnement de la liturgie concernent les prières adressées à la Vierge en préparant et en accompagnement de l'eucharistie, ainsi que les prières liturgiques sorties de leur contexte ordinaire d'utilisation et parfois retravaillées. L'accompagnement de l'eucharistie par des oraisons est une pratique qui revient relativement fréquemment dans les livres de piété suédois. Sept d'entre eux en comportent, dont deux avec des prières à dire avant de recevoir le sacrement et une fois qu'il est reçu¹²⁸. L'un des livres de piété suédois contient deux prières différentes pour se préparer à l'eucharistie¹²⁹. L'une de ses deux prières se trouve également dans trois autres témoins¹³⁰. Les rubriques ne détaillent pas toujours clairement la destination de la prière. Au moins une autre prière à dire en communiant est adressée à la Vierge¹³¹. L'association de Marie à la pratique de communion et au sacrement de l'eucharistie se diffuse à partir du XIII^e-XIV^e siècle, notamment dans les milieux cisterciens¹³². Guillaume Durand explique que le contenant de l'hostie consacrée équivaut au corps de Marie¹³³. Il n'est donc pas surprenant que des prières mariales soient choisies pour accompagner l'eucharistie.

Les prières pour l'eucharistie sont souvent les mêmes dans les livres suédois. Dans l'une d'elles, le croyant s'adresse à la mère du Christ et lui déclare qu'elle est « son plus haut espoir ». Il souhaite qu'elle l'aide et qu'elle purifie son âme des péchés afin de pouvoir prendre le corps

¹²⁷ Eamon Duffy, *The stripping of the altars. Traditional Religion in England 1400-1580*, New Haven/Londres, 2005 (1992), p. 257-258.

¹²⁸ Les livres qui ont des prières pour avant et après l'eucharistie sont : Stockholm, KB A 80, fol. 111v-112v et 120r-120v ; Uppsala, UB C 68, fol. 142rv et 144rv.

¹²⁹ Stockholm, KB A 43, fol. 99-100 et 177v-178.

¹³⁰ Stockholm, KB A 36, fol. 59-60 ; A 81, fol. 187-188 ; Berlin, Ms. 71, fol. 141v-142v. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 235, n° 114.

¹³¹ Stockholm, KB A 81, fol. 187-188. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 235, n° 115.

¹³² Caroline W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1987, p. 81.

¹³³ *Ibid.*

de son très cher fils¹³⁴. Cette prière se rencontre également en langue danoise dans les livres appartenant à cette aire linguistique¹³⁵. L'autre prière à dire avant l'eucharistie n'est employée qu'une seule fois. Elle se démarque de la plus courante par la longue liste de louanges qu'elle adresse à la Vierge avant de mentionner le sacrement¹³⁶. Marie est ainsi appelée « miroir très clair » (« *klarhethenna speghil* »), « chambre nuptiale du Christ » (« *Christi brudha hus* ») ou « espoir des pécheurs » (« *alla syndogha menniskio hop* »). Une partie de la salutation angélique est reprise dans cette série de titres de louange¹³⁷. L'orant explique sa démarche de communion en se mettant sous la supervision spirituelle de la Vierge : « O toi, solennelle épouse de Dieu, je prends la communion de ton époux divin, comme tu as donné naissance et nourri Jésus Christ (...) donne-moi la nourriture vertueuse, dans cet ineffable sacrement... »¹³⁸. Une seule prière en revanche est adressée à la Vierge après avoir communié¹³⁹. Assez courte, la prière s'adresse à la Mère du Christ dont le communiant, indigne, vient de prendre le corps¹⁴⁰. L'orant lui dit ensuite qu'il la prie pour qu'elle intercède en sa faveur par amour de Dieu¹⁴¹. Enfin, un seul livre propose une prière adressée à Marie en latin pour accompagner l'eucharistie¹⁴² : « *Sanctissima et inclita mater Domini...* ». C'est une prière courante dans les livres d'Heures, qui semble particulièrement appréciée dans le domaine germanique¹⁴³. Toutes ces prières mariales d'accompagnement à la liturgie eucharistique mettent l'accent sur la relation générée par le mystère de l'Incarnation et fondée autour de la corporalité. Les sœurs brigittines

¹³⁴ « *O aldra hãlgasta oc sãlasta wars hãrra Ihesu Christi modher Jomffru Maria, til thin ãr mith hãgsta hop, nãst gudhi, hiãlp mik syndoghe mãnniskio, oc aldra mildaste frw, rensa mina siãl aff allom syndom, at jakmatte fför thina wãlsignadha bõn skuld wãrdhelika taka thins kãrista sons Ihesu Christi likama etc.* », éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 235-236, n° 114.

¹³⁵ Par exemple, Lund, UB Medeltidshandkrift 35, fol. 62v. La prière est éditée dans Karl Martin Nielsen, *Middelalderens Danske Bønnebøger*, Copenhague, 1946, vol. 1, n° 100.

¹³⁶ Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 236-237, n° 116.

¹³⁷ « *Maria fwl mãdh nadh, hãrren ãr mãdh tik* ».

¹³⁸ « *O thu hãgti[de]lekasta Gwdz brwdh, minz oppa thins brwdgwmma samfãghilse, huru thu afflade och fãdde Ihesum Christum (...) giff mik dygdhena affla, i thesso obegrippe[li]ko sakramento...* ».

¹³⁹ La prière est dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 237-238, n° 117.

¹⁴⁰ « *O hãlgasta wars hãrra Ihesu Christi modher, äwãrdeliken Jomffru Maria hwilken som wãrdogh war, at bãra i thinom hãlgasta qwidh thãn samma alla thinga skapara, hwilkins wãlsignadha licama jak owãrdogh syndherska, dirffdis at taka* ».

¹⁴¹ « *Jak bedher tik fför hans kãrlek skul, at thu wãrdoghas at bidhia fför mik...* ».

¹⁴² Uppsala, UB C 461, fol. 135v.

¹⁴³ On la rencontre par exemple dans Darmstadt, Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek, Ms. 2274, fol. 95r et Ms. 5, fol. 30v. Le premier est une compilation en latin et en allemand provenant de la chartreuse de Flüren (Wesel) et datant de 1439 ; le second est un livre de prières provenant de l'Ordre Teutonique ou des Prêcheurs, et daté vers 1445. Voir Otto Harrassowitz, *Die Lateinischen Gebetbuchhandschriften*, Wiesbaden, 1972, p. 38 et 90.

ne sont pas encouragées à développer une relation équivalente avec le corps du Christ ; les prières se contentent de louer le privilège de la Vierge et sa participation au mystère.

L'autre emprunt à la liturgie est constitué par des prières qui sont extraites de leur contexte pour être compilées sous une rubrique thématique, ou qui sont tout simplement jugées particulièrement adéquates pour être dites en dehors d'une série. Ce sont souvent des collectes que l'on trouve dans les livres de piété. Par exemple, dans la série de prières sur la vie du Christ, après la rubrique qui signale l'épisode de la Purification de la Vierge, la collecte du jour est proposée¹⁴⁴. Entre les deux, on trouve l'antienne au *Magnificat* des deuxièmes vêpres de ce jour¹⁴⁵. Rien ne dit si l'antienne doit être chantée ou simplement récitée d'une autre façon.

D'autres pièces extraites de la liturgie accompagnent les différentes pratiques de dévotion. On trouve ainsi dans un livre de piété suédois contient des conseils pour dire le rosaire¹⁴⁶. La première série d'*Ave Maria* se termine par « l'antienne et collecte » (« *antiphona et collecta* ») *De te virgo nasciturum mundi salvatorem*¹⁴⁷, la deuxième série par *Gaudendum nobis*¹⁴⁸, et la dernière par *Ave regina celorum*¹⁴⁹. Enfin, la collecte *Deus qui unigeniti filii tui matrem super omnes* termine la récitation¹⁵⁰. Selon les instructions pour ce rosaire, la première cinquantaine d'*Ave Maria* est destinée à méditer sur la joie que Marie a ressentie à l'Annonciation et à propos du mystère de la Trinité, la deuxième sur la joie qu'elle a eue à mettre au monde le Christ tout en restant vierge et la troisième sur la gloire qu'elle connaît au paradis¹⁵¹. Les antiennes choisies correspondent donc bien aux thèmes des méditations. Tous les livres qui proposent ce type de récitation du rosaire contiennent cette série d'antiennes pour accompagner les groupes de cinquante *Ave Maria*¹⁵².

On trouve également des pièces liturgiques sans quelles soient rattachées à une dévotion. C'est le cas par exemple de l'antienne *O florens rosa*, qui est normalement employée dans le

¹⁴⁴ « *Omnipotentes sempiternam maiestatem...* » (Bruylants, n° 765 ; Deshusses, n°124).

¹⁴⁵ « *Hodie beata Maria virgo...* » (CAO 3089), dans Stockholm, KB A 36, fol. 85v.

¹⁴⁶ Stockholm, KB A 38, fol. 145-147.

¹⁴⁷ C'est une antienne proprement brigittine, qui est chantée pendant l'Avent. Voir première partie, deuxième chapitre, troisième section.

¹⁴⁸ L'antienne au *Magnificat* « *Gaudendum nobis est* » (Cantus 201930) est extraite de l'office de l'Annonciation.

¹⁴⁹ L'antienne « *Ave regina celorum* » (CAO 1542), est employée en particulier après l'office du lundi et du mardi dans le *Cantus Sororum*.

¹⁵⁰ La prière n'est pas référencée dans le *Corpus orationum*.

¹⁵¹ Voir Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 240-241, n° 121.

¹⁵² Stockholm, KB A 38 ; A 80 ; Copenhague, AM 422, 4° ; Uppsala, UB C 68.

temps de l'Avent¹⁵³. On la trouve dans le « Livre de Dorotea Nilsson » traduite en suédois¹⁵⁴. Le verset *Ora pro nobis* l'accompagne aussi. Seules les rubriques sont données en latin. L'antienne et le verset sont placés juste avant des pièces (antiennes, invitoire, collecte) de l'Avent, elles aussi traduites en suédois. Ingela Hedström estime que les nonnes devaient bien connaître les prières en latin, mais que l'existence de la traduction pouvait leur donner accès à une meilleure compréhension de leur sens¹⁵⁵. *O florens rosa*, avec le même verset, est aussi utilisée dans un autre livre comme thème d'accueil pour les hôtes importants du monastère, comme l'évêque du diocèse¹⁵⁶. Le chant est situé parmi une série de prières qui suit les psaumes de la pénitence et une litanie. La série commence avec une collecte « pour ceux qui entrent [au cloître] ». Les prières peuvent enfin être issues de la liturgie propre aux sœurs brigittines, le *Cantus sororum*. Par exemple, dans un livre d'heures en latin écrit avant 1489 et utilisé de manière privative par une nonne de Vadstena, on trouve des collectes à la Vierge et diverses oraisons tirées du *Cantus sororum*¹⁵⁷. Les emprunts à la liturgie mariale ne sont donc en règle générale pas nombreux dans les livres de piété. Le cœur de ce type de documentation est plutôt constitué par la célébration des louanges de la Vierge.

3.2.2.2 Les célébrations de louange : l'exemple des salutations

Les célébrations des louanges de la Vierge s'expriment particulièrement dans les séries de « salutations » adressées à Marie, et dans les mentions de son destin exceptionnel, généralement son Assomption. Si le genre des salutations à la Vierge n'est pas propre aux documents suédois, ce n'est pas le cas des prières concernant l'Assomption, qui sont plus typiques¹⁵⁸. Les salutations sont présentes dans la plupart des livres de piété suédois¹⁵⁹. Plusieurs variantes existent mais ce sont essentiellement des versions allégées d'un texte que l'on trouve dans deux manuscrits brigittins. L'un provient du monastère brigittin finlandais de Nådendal

¹⁵³ Cantus 203438.

¹⁵⁴ Stockholm, KB A 81, fol. 79rv. L'antienne est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 214-215, n° 96.

¹⁵⁵ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 312.

¹⁵⁶ La rubrique de Stockholm, KB A 80, fol. 41v dit que le chant est « *Før at clart wærdher skal komma* ».

¹⁵⁷ Uppsala, UB C 433, fol. 1-2v ; 11v-23.

¹⁵⁸ Sur les salutations à la Vierge, voir Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos im Abendland*, 2 vol., Fribourg, 1958.

¹⁵⁹ Stockholm, KB A 36, fol. 17-19 ; A 38, fol. 40-45v ; A 43, fol. 59-67v ; A 81, fol. 18-31 ; A 82a, fol. 45rv, 105v-107 ; Berlin, Ms. 71, fol. 87v-92v, 92v-93r, 93-94v ; Uppsala, UB C 12, fol. 91-106 ; UB C 68, fol. 54-58v ; C 455, fol. 109-114 ; C 475, fol. 46-58v ; Giessen, Ms. 881, fol. 89v-100.

(Naantali)¹⁶⁰, et l'autre de Vadstena¹⁶¹. D'après Geete, le document de Vadstena serait le plus ancien, datant du milieu du XV^e siècle¹⁶². Le témoin de Nådendal a été daté par Jonas Carlquist autour de 1440, peut-être 1442, ce qui remonterait la date de rédaction du témoin de Vadstena de quelques décennies¹⁶³. Le texte en lui-même est en suédois et il ne semble pas s'inspirer d'un texte latin antérieur. Plusieurs indices suggèrent une composition originale¹⁶⁴. Tore Nyberg a proposé de voir dans ces salutations l'œuvre de Magnus Unnonis († 1470), Confesseur général de Vadstena (1444-1452, 1457-1465) très engagé dans la réforme spirituelle de l'abbaye¹⁶⁵. Dans ce contexte, il faut donc noter que la pratique de salutations à la Vierge fait partie des pratiques de dévotions encouragées et recommandées. Dans le manuscrit le plus ancien, le texte est inséré parmi d'autres écrits visant à promouvoir une bonne dévotion, dont une exhortation à « bien vivre » en latin et une traduction en suédois du *Pater noster*, de l'*Ave Maria* et du *Credo*¹⁶⁶. Le deuxième témoin contient surtout des légendes de saints, ainsi que des textes de dévotion et des prières¹⁶⁷. Le texte dans ces deux documents détaille comment on doit adresser cinq salutations à la Vierge.

Le but de la pratique consiste à louer la Vierge tout en méditant sur ses propres péchés. Le texte débute par une introduction composée d'une invocation au Christ et à la Vierge et un guide pratique pour le lecteur lui expliquant comment il doit pratiquer la dévotion. Ce descriptif est écrit au style direct : « O toi, la personne qui souhaite pieusement désirer contempler la vie de la très sainte et glorieuse Vierge Marie... »¹⁶⁸. L'auteur demande au lecteur de se concentrer avec attention, dans son cœur¹⁶⁹. Puis il décrit sommairement le contenu des points qui devront être récités. Ces prières sont attribuées « à saint Bernard et à d'autres saints hommes et docteurs »¹⁷⁰. La pratique prend donc la forme de cinq séries de dix salutations construites sur

¹⁶⁰ Stockholm, KB A 49. Le texte, intitulé par son éditeur « *Om jungfru Maria fem salutationes* », est édité dans Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse från medeltiden*, Stockholm, 1904-1905, p. 349-383.

¹⁶¹ Uppsala, UB C 50, fol. 113-124v.

¹⁶² Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse*, op. cit., p. XVII.

¹⁶³ Jonas Carlquist, *De fornsvenska helgonlegenderna. Källor, stil och skriftmiljö*, Stockholm, 1996, p. 27.

¹⁶⁴ Les emprunts parfois très nets aux *Révélations* de Brigitte en sont un ; l'absence de témoin antérieur un autre.

¹⁶⁵ Tore Nyberg, « Magnus Unnonis », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1980, vol. 10, col. 97-99.

¹⁶⁶ Voir Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung*, Stockholm, 1988, vol. 1, p. 335-336.

¹⁶⁷ Voir Jonas Carlquist, *De fornsvenska helgonlegenderna*, op. cit., et le *Realkatalog* de la Bibliothèque royale de Stockholm.

¹⁶⁸ « *O Thu människia hulken som lysther andelica lustas betracta aldhra hægasta Jumffru Maria ärofulla wphoff liuerne...* », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse*, op. cit., p. 349.

¹⁶⁹ « ... *Sanka saman mädh aatwacht ok gööm i thino hiärta...* », *Ibidem*.

¹⁷⁰ « ... *Effter thy sanctus Bernardus ok andhre hæghe män ok lärefädher...* », *Ibidem*.

le même modèle : une salutation à la première personne du singulier adressée à la Vierge, dans laquelle l'orant lui donne ses titres puis explique les raisons de sa prière. Cette partie est invariable. Ensuite viennent dix salutations plus courtes (les « points ») reprenant divers aspects de dogme applicable à Marie. Les petites salutations et donc les points de dogme, diffèrent pour chacune des cinq séries.

Après avoir invoqué le Christ et la Vierge et mis en garde l'orant sur les raisons de sa prière, le texte présente des *exempla* en rapport avec la pratique. Le premier *exemplum* mentionne un moine clunisien, à qui la Vierge déclare : « maintenant, tu sauras que je n'oublierai jamais ni dans la vie ni dans la mort celui qui me salue quotidiennement avec ces prières »¹⁷¹. Des concessions d'indulgences fantaisistes par le pape Jean XXII (mille huit cent ans), ou plus réalistes par ce même pape et Urbain V (trente jours pour ceux qui disent l'*Ave Maria* en pensant au Christ) sont mentionnées. Puis un deuxième *exemplum* raconte comment « un frère » sans plus de précision lisait quotidiennement « les cinq Psaumes en l'honneur de la Vierge Marie susdites »¹⁷² et comment il fut trouvé mort dans son lit, avec cinq roses sur lui dont l'une qui allait de sa bouche à sa langue¹⁷³. La version en suédois donne l'origine de ce récit de miracle : le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais¹⁷⁴. On remarquera que l'*exemplum* attribue le mérite au moine pour avoir dit « les Psaumes en l'honneur de la Vierge », et non pas « le psautier de la Vierge » ou « les salutations de la Vierge ». Il n'est donc pas question ici d'une méditation propre au culte marial, comme l'est plus tard le rosaire, mais simplement d'une pratique dans laquelle on dédie à un saint ou à la Vierge la récitation des Psaumes. Le sens du récit de miracle est adapté pour les besoins de la démonstration. Une autre concession d'indulgence sans attribution d'autorité suit ce récit. Elle donne deux mille quarante jours d'indulgence pour ceux qui lisent la prière « *Precor* » ou « *deprecor te domina* ».

Un passage de la première salutation fait l'objet d'un commentaire plus poussé. Il est intercalé entre les *exempla* en faveur de la pratique. Ce point est fondé sur une révélation de

¹⁷¹ « *Nw skal thu witha, ath hwilken människia som mik helgar daghlica mädh thessom bönum, Jak glömer henne aldrigh Hwatzske liffuandis eller dödhom* », *Ibid.*, p. 350.

¹⁷² « ... *Item en brodher hulken som hwan dagh pläghodhe läso äffter Otasanghen the fornempda fäm Psalmana i Jumffru Maria hedher,...* », *Ibidem*.

¹⁷³ « ... *Hwilke näktandis hans Änlite funno fäm färsk roosen blomster eth aff munnenom ok twngonne...* », *Ibid.*

¹⁷⁴ « *Thätta miraculum stander in speculo hystoricali viii libro Capitulo CXVI* », *Ibid.*, p. 351. La référence est correcte. Voir par exemple le *Speculum historiale* dans la traduction en français de Jean de Vignay (1396), Paris, BnF, Français 312, fol. 340.

Mechtilde de Hackeborn¹⁷⁵. La révélation décrit cinq méditations que Mechtilde adresse au cœur de Marie¹⁷⁶. Dans la version suédoise, la mention du cœur de la Vierge disparaît. Seules restent les salutations. Un *exemplum* suit, expliquant le cinquième point. Il introduit un Cistercien, qui contemple la gloire et la joie de la Vierge au moment de sa mort, et son assomption¹⁷⁷. L'*exemplum* n'est pas attribué. Le contenu du premier point est ensuite détaillé. Il est précisé que si le pratiquant ne parvient pas à « contempler chaque salutation », il doit se remémorer tous ses péchés pour y parvenir¹⁷⁸. L'injonction est répétée à plusieurs reprises. Quelques recommandations sur la manière de dire ces salutations sont faites. Par exemple, les dix petites salutations doivent être « contemplées intérieurement, dans [le] cœur » ou « avec les yeux du cœur »¹⁷⁹. De plus, après chaque salutation, l'orant doit dire un *Ave Maria* à genoux¹⁸⁰. Enfin, les points proprement dits sont présentés¹⁸¹.

La première série de salutations a pour thème l'exceptionnalité de la Vierge. Dans le premier point, l'orant loue Marie parce qu'elle était attendue par les patriarches et sa venue décrite par les prophètes et qu'elle est née d'Anne et de Joachim sans péché héréditaire¹⁸². Le titre de la salutation, en latin, dit bien : « *Sine culpa propagata* ». Cette salutation affirme que le « péché héréditaire » (« *arffs synd* ») n'a pas entaché la conception de la Vierge. Le deuxième point affirme la pureté du corps de la Vierge et le fait que Dieu l'aime plus que les anges ou qu'une autre créature¹⁸³. Le troisième point se ressaisit du thème de la conception et affirme aussi l'Immaculée Conception en disant que l'âme et le corps de Marie ont été formés au même instant (« *i sama ögnablichino* »), qu'ils ont été sur le champ (« *gensthan* ») sanctifiés et emplis de l'Esprit-Saint. C'est l'instantanéité qui fait de cette phrase une affirmation de l'Immaculée

¹⁷⁵ « ... *Thätta scrivas yter meer i sancte Mäktille book Prima parte XXXIX capitulo* », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 351.

¹⁷⁶ *Le livre de la grâce spéciale, op. cit.*, p. 148.

¹⁷⁷ Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 351-352.

¹⁷⁸ « *Gither thu ey betractat them vidher hwaria helsona, effter thy som här effter staar, tha betracta them at minzsto mädh allom thinom syndom, widh naghra thera* », *Ibid.*, p. 353.

¹⁷⁹ « *Sidhan läss ok betracta innerligha i thino hiärta the x punctana ok sät Jumffru Mariam i thinom beskodelsom for thin hiertans öghon...* », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 355. L'expression est répétée pour la troisième série de salutations, cf. p. 364.

¹⁸⁰ « ... *ok gärningh helsandis Jumffruna mädh Aue Maria effter hwan puncten ok mädh eno knäfall* », *Ibid.*

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 354-378. Voir aussi Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 251, n° 123, var. a.

¹⁸² « *O Maria glädhz för thy, at thu fore betecknad war i figuris Astundat aff Patriarchis fore spaad aff prophetis (...) afflat aff thinom helgha föräldhrom, enkanneliga aff Gudhi vthwaldom Joachim ok Anna vthan altzskons vphoffs oc arffs synd Aue Maria* », *Ibid.*, p. 355.

¹⁸³ « *O Maria glädhz för thy, at hins licama ok krops ämpne genstan thu war afflat, älskadhe Gudh alzswallugher mera än hans hälgha ängla eller naghret annat creatur (...) ok beuaradhe tik for alzskons smitto alla reenastha, Aue Maria* », *Ibid.*

Conception, car le péché originel n'a pu entacher la Vierge s'il n'a pas eu le temps d'apparaître. On retrouve une idée développée par exemple dans l'Anonyme de Vienne¹⁸⁴, datant du XIII^e siècle et chez Jean Duns Scot (vers 1266-1308)¹⁸⁵.

La troisième salutation de cette première série est probablement inspirée d'une révélation de Brigitte. Dans le Livre I des *Révélations*, la neuvième révélation décrit en des termes très similaires la sanctification instantanée de l'âme de la Vierge ainsi que la joie ressentie par Anne à cet instant. La ressemblance est particulièrement frappante dans la traduction des *Révélations* en ancien suédois¹⁸⁶. La salutation suivante s'inspire probablement de la même révélation, au paragraphe suivant : on retrouve la mention de la proximité de la Vierge avec le Christ¹⁸⁷. D'autres révélations ont pu influencer ces salutations. La cinquième, qui affirme que Marie n'a jamais péché ni véniellement ni mortellement, trouve un écho dans une révélation du Livre III¹⁸⁸. La métaphore du feu d'amour qui embrase la Vierge y figure aussi. La sixième salutation de la première série affirme que le chagrin, l'adversité et les mouvements (de l'âme) que la Vierge a dû subir ne valent que pour son existence terrestre, tandis qu'au paradis, elle connaît une joie et une gloire sans nom¹⁸⁹. Dans la septième salutation, l'intercession de Marie est assurée à quiconque la prie continuellement¹⁹⁰. La huitième affirme qu'elle a été la première créature que Dieu a aimée¹⁹¹. La neuvième salutation met en parallèle le rôle d'intermédiaire de la Vierge. Appelée la porte du ciel, c'est elle qui a permis l'incarnation de Dieu sur la terre, et c'est elle aussi qui permet aux croyants, ici désignés par la première personne du pluriel, de rallier le ciel¹⁹². Enfin, la dixième salutation est un appel de l'orant à

¹⁸⁴ Voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception. Étapes et enjeux d'une controverse (XII^e-XV^e s.)*, Paris, 2000, p. 287.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 344-354.

¹⁸⁶ Liv. I, Rév. 9, § 4. Voir Gustaf E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelsen*, vol. 1, Stockholm, 1857, p. 23.

¹⁸⁷ Liv. I, Rév. 9, § 5 : « *O Maria glädhz för thy, at thu var nash Jhesu Christo Gudhz ok thinom son aldhräfäghersta människia til thins krops licamligha...* », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 356.

¹⁸⁸ Liv. III, Rév. 8, § 3. Voir aussi Gustaf E. Klemming (éd.), *Birgittas Uppenbarelsen, op. cit.*, p. 330.

¹⁸⁹ « *O Maria glädhz för thy, at thu (...) i allom thinom aathäffwm, Rörelsom, gärningom, mothegang, drövelsom ok pino här i jordhrike ok äwärdeligha äro ok fröghd i hymerike...* », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 356.

¹⁹⁰ « *O Maria glädhz för thy, at i alom thinom thingom som til människionna aterlösn, ok salaghet til hörde, war thu aldhrigh fakunnogh (...), aff them hälgha andha, scrifftinne, ok änglomen, som tik idhkelicha sötktö Aue Maria* », *Ibid.*, p. 355-356.

¹⁹¹ « *O Maria glädhz för thy, at thu enkanneliga aff thäns hälgha andha uppwäckelse, war thu the första thär Gudhi loffuadhe...* », *Ibid.*, p. 356.

¹⁹² « *O Maria glädhz för thy, at thu ennkannelicha war vtwald til hymmerikes porth, ginom hulken gik Gudhz son til jordherikes, ok wy til hymerikes...* », *Ibid.*

Marie. Elle qui a accepté le mot de l'ange avec la plus grande joie et une humilité intérieure, avec un cœur chaleureux et un émerveillement de l'âme, doit pouvoir prendre soin de l'orant¹⁹³.

La deuxième série de salutations présente « neuf miracles et choses merveilleuses », qui sont en réalité une description détaillée de l'Incarnation¹⁹⁴. Ces neuf points sont décrits comme les « neufs mois » où la Vierge a porté le Christ, le dixième point/mois étant l'accouchement¹⁹⁵. Dans la première salutation de cette série, l'orant fait un parallèle entre la conception de la Vierge et celle du Christ, utilisant les mêmes expressions¹⁹⁶. Marie devient la mère de Dieu au même instant (« *i sama öghnobligeno* ») qu'elle répond à l'ange. Le deuxième point fait de même : dans la première série, la pureté du corps de la Vierge était vantée. Cette série souligne l'exceptionnalité du corps de Marie et rappelle combien elle est pure¹⁹⁷. Ce motif corporel réapparaît dans la salutation suivante, qui traite de l'incarnation du corps du Christ à partir du sang pur de Marie¹⁹⁸. C'est aussi un parallèle avec la troisième salutation de la première série, qui comme on l'a vu traitait de l'Immaculée Conception. En revanche, les points suivants de cette deuxième série n'établissent aucun parallèle. Le quatrième point décrit l'infusion de l'âme du Christ et le cinquième insiste sur ses deux natures réunies en une seule personne. Les sixième et septième salutations affirment que Marie est vraiment Mère de Dieu et qu'elle n'a pu pécher après avoir engendré le Christ. Les salutations prennent un tour catéchétique, car de nombreux points de dogme essentiels sont énoncés. Ils concernent surtout la Vierge mais toujours en raison de sa position par rapport au Christ. Le neuvième point, par exemple, affirme la virginité

¹⁹³ « *O Maria glädhz för thy, at medh största fröghd, ok innerstha ödhmiwkt, ok hetasta hiärtans ok siälinna astundhan, samtykte thu ängelsens ordh tik Gudhz modher wardha, sighiandis, Se Gudhz thiänista quinna, wardhe mik effter thinom ordhum, Ok i thy wardh thu haffwandis mädher Gudhz son Aue Maria* », *Ibidem*.

¹⁹⁴ « *I the adthro helsonne haff the andhra x punctana i hulkom som röris ix järtheke, oc vndherligh thingh* », *Ibid.*, p. 360.

¹⁹⁵ « *Ok thy enkanneligha betracta här Jumffru Maria fröghd ok glädhi som hon haffde tha hon han bar i nyio manadha. Ok tha hon han födde ok skodhade ok hördhe änglana fröghda sik ok sungho, Gloria in excelsis Deo* », *Ibidem*.

¹⁹⁶ « *O Maria glädhz för thy, at i sama öghnobligeno nar thu swaradhe Gudhz ängle ok samtykte Gudhz modher wardha wardh thu genstan vpfylt ok begaauat aff them hälgä andha, thy at han kom the enkanneligha ower thik Aue Maria* », *Ibid.*, p. 361.

¹⁹⁷ « *O Maria glädhz för thy (...) thu geenstan fructsam ower all naturlegem skipelse ok lopp bliuandis jumffru ok modher aff thäns hälgä andha wärkan osmittadhom ok oskaddhom thinom reenastha jumffrudoom* », *Ibidem*.

¹⁹⁸ « *O Maria glädhz för thy (...) aff thino reenastha blodhe skoopp oc formeradhe thän hälghe ande Jhesu Christi licama...* », *Ibidem*.

*ante, in et post partum*¹⁹⁹. Le dixième point fait éclater la joie de la Vierge, corps et âme, et souligne combien elle est différente de toutes les femmes.

La troisième grande salutation, ou troisième série, a pour thème les raisons pour lesquelles le Fils est né sur Terre. Les personnages amenés à intervenir dans la vie du Christ et certains épisodes sont décrits. Les deux premiers points présentent ainsi Élisabeth et Zacharie, le quatrième mentionne les rois mages, le cinquième Siméon, le sixième les docteurs du Temple, le septième saint Jean-Baptiste, le huitième les noces de Cana, le neuvième saint Pierre et le dixième les apôtres²⁰⁰. C'est donc l'humanité du Christ qui est mise en avant dans cette série.

La série suivante, la quatrième, insiste plutôt sur la divinité du Christ. Les premiers points développent le chagrin et la douleur de la Vierge mais aussi son soutien inconditionnel au Fils de Dieu. Le deuxième point, par exemple, rappelle que la Reine des Cieux a déclaré être la servante de Dieu²⁰¹. Le quatrième développe un parallèle entre la joie et le réconfort ressentis par Marie lors de la naissance du Fils et la douleur qu'elle a connue « dans son cœur » lors de sa mort²⁰². Le cinquième point expose la compassion de la Vierge lors de la Passion. On peut y lire « la douleur que tu [la Vierge] as, avec ton fils Jésus Christ dans sa mort et sa souffrance, eue et vécue »²⁰³. Le sixième point de la quatrième série change de ton, pour se concentrer plus sur l'articulation entre l'humanité et la divinité du Christ. Les deux termes sont répétés plusieurs fois et mis en relation, par exemple pour dire que l'humanité du Christ prend la gloire de la divinité²⁰⁴. Les trois points suivants articulent le concept de sacrifice et la divinité du Christ²⁰⁵. Le septième déclare ainsi que l'amour divin transparaît dans le sang du Christ²⁰⁶, le huitième

¹⁹⁹ « *O Maria glädhz för thy (...) än tho (...) bleeff thu altiid renasta Jumffru, ower alla Jumffrwr, for byrdh, i byrdh ok effter byrdh* », *Ibid.*, p. 363.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 365-368.

²⁰¹ « *...hymmerikis drotningh, tha swaradhe thu ok saghde tik wara Gudhz thiänista qwinno. Aue Maria etc.* », *Ibid.*, p. 369.

²⁰² « *O Maria glädz ok fröghdas nw för thy, at än tho at fraan them timanom thu föddhe Gudhz son aff tik, war i tik aldhrastörsta fröghd ok hughnadher, tho licawel leed thu i tik ok i thino hiärt aldhrabitersta pino, sorgh, ok dröffwelse, alt til thin dööd Aue Maria etc.* », *Ibid.*, p. 370.

²⁰³ « *...pino, som thu mädh thinom son Jhesu Christo i hans dööd ok pino haffdhe ok leedh...* », *Ibidem*.

²⁰⁴ « *O Maria glädhz för the glädhina som thins sons Jhesu Christi gudhomber fik aff mandomenom. Ok mandomen aff gudhomenom thän tiid hans hälgasta mandomber togh gudhdoms äro...* », *Ibidem*.

²⁰⁵ Pour un aperçu du point de vue de la théologie contemporaine sur l'idée de sacrifice, voir Cleo McNelly Kearns, *The Virgin Mary, Monotheism and Sacrifice*, Cambridge, 2008.

²⁰⁶ « *...swa som thän kärleekin förra vppfylte all hans ledhamoth A korseno mädh alskona beeskligheyt ok osigherlighom wärk* », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 371.

que le Fils a présenté et offert le Père aux hommes pour les sauver²⁰⁷ et le neuvième que le Père a donné sa puissance au Fils pour qu'il retrouve et retourne dans son royaume²⁰⁸. Enfin, le dixième point donne la parole au Christ qui adresse une prière au Père en mentionnant ses serviteurs²⁰⁹.

La cinquième et dernière salutation concerne la mort et l'Assomption de la Vierge. Dans le premier point, Marie est appelée « notre mère à tous » puis sa mort est qualifiée de « sainte ». Son corps, comme cela a été annoncé par un ange et prédit, est élevé au paradis en présence de tous les apôtres dans sa maison²¹⁰. On retrouve ici une influence très nette des écrits de Brigitte, car l'annonce par l'ange de sa mort à la Vierge figure dans l'une des révélations qui traite de l'Assomption²¹¹. C'est un thème qui est extrait des apocryphes sur la mort et l'Assomption de la Vierge ; on le retrouve aussi dans la *Légende dorée* par exemple²¹². La révélation ne mentionne pas expressément les apôtres auprès d'elle ; seulement ses « amis » ou les « amis de son Fils ». L'auteur de cette série de salutations a certainement eu connaissance de la version du récit sur la mort de la Vierge circulant dans la *Légende dorée*, car ce sont les apôtres qu'il nomme aux côtés de Marie. La révélation de Brigitte ne mentionne pas les apôtres, mais elle indique bien leur présence dans sa maison, un détail qui est repris ici. La *Légende dorée* n'indique la présence des apôtres qu'à la porte de cette maison²¹³.

Le deuxième point de cette cinquième série explique que désormais, la Reine miséricordieuse, sans aucune crainte, a rendu l'esprit et l'âme entre les mains du roi des rois et règnera avec lui au paradis²¹⁴. Le troisième point déclare pour sa part que de la même manière

²⁰⁷ « ... thin son (...) offradhe ok presenteradhe Gudh fadher (...) ok frälsthe vth aff häluitis fängelsom... », *Ibidem*.

²⁰⁸ « ...Gudh fadher gaff honum aldhrfullasta macht at heedhra aaterlöna ok Riika göra... », *Ibidem*.

²⁰⁹ « ... O fadher jach wil at thär jak äär, thär skall ok min thiänare wara mädh mik ok all glädhi ok alt goth som är i thik, thät ware och i mynom thiänarym är for vthan ändha Amen Aue Maria etc. », *Ibid.*, p. 372.

²¹⁰ « O Jumffrw Maria allas wara modher glädhz for thy at til thin hälghasta döödth ok at jordha skulandis thin wälsignadha licama som tik war aff änglenom bebudhat ok foresakt wordho alle Apostoli samansanchadhe fore tith hws liikarwiis som bradhelighe komandis hymelsens sky eller wädherflagha hulke som wiidha vm wärdhlana ströddhe waro, ok aathskilde ath prädiika Gudhz troo, Aue Maria etc. », *Ibid.*, p. 373.

²¹¹ Liv. VI, Rév. 62.

²¹² Jacques de Voragine, *Legenda Aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, G. P. Maggioni (éd.), vol. 2, Florence, 2007, p. 866.

²¹³ *Ibid.*, p. 868.

²¹⁴ « O Maria alla myskuntz drotningh glädhz för thy at tw vthan allan stiwghnat, ffasa, ok räddhogha, widhermödhho, wärch, eller dröffwelse, vpgiffuandis thin hælga andha, antwardhade aldhra gladhelighast thina hælga siäl i thins wälsignadh ok kära sons Jhesu Christi konungx ower alla konunga händler ok waald hulken som när tik war mädh allo hymerikis härskap i Aue Maria », Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse, op. cit.*, p. 373.

que Marie a été élevée au-dessus des autres femmes, elle, « notre mère spirituelle la sainte Église universelle, a été sanctifiée au-dessus de tous, [et] élevée au ciel avec corps et âme »²¹⁵. L'assomption corporelle est nettement affirmée. L'identification entre la Vierge et l'Église est tout aussi nette. Les trois points suivants louent directement la Vierge en tant que Reine des Cieux. Le quatrième point la place au-dessus de tous, aussi bien les saints que les anges et les archanges²¹⁶. Le cinquième indique que la Vierge « brille comme le jour » et que beaucoup dans le royaume des cieux se réjouissent de sa gloire²¹⁷. Le sixième point insiste en disant que tout le royaume céleste lui a été donné²¹⁸. Les points sept à neuf soulignent la proximité de la relation entre la Vierge et la Trinité. Le huitième point évoque ainsi la volonté complète et de plein gré de Marie de se soumettre à la volonté de Dieu²¹⁹. Le neuvième dit qu'exaltée au-dessus du chœur des anges, elle est placée aux côtés de la Trinité et dispose d'une puissance dépassant celle des saints²²⁰. Le dixième point enfin expose la joie et la gloire éternelle et jamais diminuée de Marie²²¹.

À la suite de ces cinq salutations de dix points chacune à la gloire de la Vierge, l'orant ajoute huit autres points pour son propre bénéfice. Cette fois, chaque déclaration est ponctuée par un *Pater noster* en plus de l'*Ave Maria*. Les déclarations sont faites à la première personne du singulier. L'orant demande surtout d'être préservé du péché. On doit noter la particularité des rubriques pour chaque point, qui sont données en latin dans la première version et en suédois dans la deuxième. Elles forment une chaîne, en tout cas dans la version en latin : l'un des mots formant la rubrique est repris dans le titre suivant. Ainsi, le premier point est intitulé « *Me peccantem conservasti* », le deuxième « *Conservatam preservasti* », le troisième « *Preservatam visitasti* », etc. En termes de pratique, c'est un indice d'une performance orale. On retrouve en

²¹⁵ « *O Jumffru Maria clarasta ok liwsastha haffsens styärna glädhz för thy at swa som thu eensamen nästh Jhesu Christo war offwer alla andhra, ödmiukast, Swa begangher tik ok nw waar andeligha moodher the hälgha ok almänneligha kirkia, wara hälgest offwer alla, mädh licama ok siäll til hymerikis vpptakna...* », *Ibidem*.

²¹⁶ « *...thins ensams ära fulkomligheyt gaar ey at enast offwer alla hälgha manna äro vthan jamwell offwer alla hälgha ängla, ok archängla, ok andhra hälgha andha i hymmerike äro, Aue Maria* », *Ibid.*, p. 374.

²¹⁷ « *O Jumffru Maria glädhz för thy ath som daghen lyses aff solenne swa ok mykit meer alt hymerikis härskapp vpplyses ok glädhz aff thinne äro...* », *Ibidem*.

²¹⁸ « *O Jumffru Maria glädhz för thy ath alt hymmerikis härskap är tik vndergiffwith ok lydhught...* », *Ibidem*.

²¹⁹ « *O Jumffru Maria glädhz för thy ath äffther thens wilia friheyt wilkor ok goodhwiliughet skall allum thinom thiänarum fulkomligha i alla myllegast aaterlönas...* », *Ibidem*.

²²⁰ « *O Jumffru Maria glädhz för thy ath thu ower alla ängla chora vphögd är Ok mädh enom eenkannelichom fordeell nästh the hälgha threfallughheyt ok stadghat haffwandis wald ok makth ower alla hälghra manna äro ok wärdhskapp Aue Maria etc.* », *Ibid.*, p. 374-375.

²²¹ « *O Jumffru Maria glädhz för thy ath thu alstingis trygh stadhug ok wis är, ath thin ära, fröghd ok glädhi, skall aldhrigh minskas, forgha, eller wanskas...* », *Ibid.*, p. 375.

effet deux aspects que Walter Ong associait au discours oral : l'aspect additif plutôt que l'usage de subordonnées et la redondance²²². Les témoins suédois ne permettent pas de dire si la prière était prononcée à haute voix, à voix basse ou mentalement, ni si elle était énoncée individuellement ou collectivement comme la liturgie, par exemple sur le modèle du chantré qui guide la dévotion. En revanche, le fait de retrouver des caractéristiques évoquant la performance orale montre que ces salutations sont pensées comme une communication réelle, plutôt que comme un aide-mémoire pour une dévotion mécanique et répétitive.

Le texte se termine par une exhortation à lire le Psaume 122 (*Ad te levavi*), puis le *Gloria* et *Sancte Deus*. Une longue collecte est enfin adressée à la Vierge, en latin dans le témoin le plus ancien et en suédois dans le plus récent. On y reprend des titres honorant la Vierge, comme « étoile très brillante » (« *clarligha skiinandhe stiärna* ») ou « sceau très pur » (« *reenlighetinna incigle* »), puis l'orant déclare à la première personne qu'il la prie intérieurement de recevoir ces psaumes et ces prières qu'il lui adresse ainsi qu'à son fils²²³. La prière se poursuit de la même manière sur une autre page.

Dans les livres de piété de Vadstena, on retrouve des extraits de ce long texte sur la manière de dire des salutations. Robert Geete avait classé les « Salutations de la Vierge » en trois variantes courantes. Dans la première variante les différents points sont résumés après chaque salutation²²⁴. Là où le texte original donne :

« *O Maria glädhz för thy, at thu fore betecknad war i figuris Astundat aff Patriarchis fore spaad aff prophetis, ok bebudhat aff änglenom, afflat aff thinom helgha föräldhrom, enkanneliga aff Gudhi vthwaldom Joachim ok Anna vthan altzskons vphoffs oc arffs synd Aue Maria* »²²⁵,

²²² Walter Ong donne l'exemple de deux versions du récit de la création dans Genèse 1:1-5, l'une portant des marques du discours oral : « et la terre était vide, et les ténèbres... et... ». Dans une version postérieure, marquée par le discours écrit, on observe de nombreux ajouts comme des mots de liaisons : « alors que, puis, ainsi... ». De l'addition, on passe à la subordination. La structure orale est plus pragmatique, c'est-à-dire organisée d'avantage pour la commodité de celui qui parle, et la structure écrite est plus syntaxique, c'est-à-dire qu'elle a plus de lien avec l'organisation du discours en lui-même. De plus, comme le fait de penser requiert une continuité pour être intelligible, et que le fait d'écrire « établit dans le texte une continuité en dehors de l'esprit », la redondance, la répétition de ce qui vient juste d'être dit, permet de conserver l'attention de la personne qui parle et de celle qui l'écoute. Voir Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of Words*, Londres/New York, 2002 (1982), p. 36-40, et p. 56-66.

²²³ « ... *Jach innerligha bidher tik, ath thu wärdhughas mylleggha vntffa thessa Psalmana ok böner som Jach owärdhug syndherska, nw läsith, ok betractadh hauer, til ok thinom kärastha son til loff ok wördhning...* », *Ibid.*, p. 377.

²²⁴ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 251, n° 123, var. a.

²²⁵ Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse*, *op. cit.*, p. 355.

la première variante, que l'on trouve dans trois témoins²²⁶, résume cette proposition ainsi :

« *Välsignadh wari thu, Jomfru Maria, som war afflat wtan synd aff renasta hionalagi Aue Maria* »²²⁷.

On remarque que dans ce premier point, la salutation change d'adresse : le texte original invoque la Vierge grâce à la joie tandis que la variante la déclare « bienheureuse ». La mention des parents de Marie et de la prédiction de sa naissance sans péché disparaît dans la variante. Seul reste le point de dogme : « toi, la Vierge Marie, qui est née sans péché d'époux purs ». Les autres adaptations fonctionnent de la même manière.

Deux autres variations sont à noter. Le discours est à la première personne du singulier au lieu du pluriel. Dans le texte original, la première salutation commence par : « *Wy helsom tik Jumffru Maria* », et dans la première variante il donne : « *Jak helsar tik Jomfru sancta Maria* ». Le discours n'inclut pas non plus les considérations sur la pratique, comme par exemple : « Puis tu dois lire et considérer intérieurement les dix points, etc. »²²⁸. Une prière en suédois termine chaque salutation de cette variante. Elle demande à la Vierge de lui permettre de bien réfléchir (« *giff mik tänkia, hugxa oc skodha* ») sur les points de dogme évoqués dans cette salutation. Elle lui demande aussi de pouvoir considérer ses péchés ou de lui conférer des vertus. Par exemple, à la fin de la première salutation, l'orant demande à la Vierge de lui conférer l'humilité car d'elle émanent toutes les vertus (« *giff mik ödhmiukt, mädhan hon är grwndwal aat allom dygdom* »)²²⁹. Les autres salutations reproduisent ce schéma. Dans les livres de piété, le texte de la première variante est adapté pour un usage individuel. Il reproduit les points de dogme de manière simplifiée. Leur évocation constitue alors l'essentiel de la pratique.

La deuxième variante notée par Geete n'est présente que dans un seul livre de piété : Geete édite le texte d'après l'original²³⁰. Cette variante débute par les *exempla* vantant l'intérêt d'adresser des salutations à la Vierge. Elle est très proche du texte original. La troisième

²²⁶ Stockholm, KB A 38, fol. 40-45v ; A 81, fol. 18-31 ; Uppsala, UB C 12, fol. 91-106v.

²²⁷ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 252, n° 123, var. a.

²²⁸ Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse*, op. cit., p. 355.

²²⁹ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 253, n° 123, var. a.

²³⁰ On trouve cette variante dans l'original : Stockholm, KB A 49 édité dans Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse*, op. cit. et dans Giessen, Grossherzogl. Univ. Bibl. 881, 8^{vo}, fol. 89v-100.

variante ne comporte, comme l'indique Geete, que les cinq prières qui concluaient chaque salutation de la première variante et la prière finale en suédois. Une introduction recommande la pratique²³¹. Contrairement au texte original, le terme de « salutations » est employé pour la qualifier. Les cinq prières s'adressent toujours à la Vierge en des termes évoquant l'intimité et la proximité, par exemple « Ma douce Vierge Marie » (« *Min sötasta Jomfrw Maria* ») pour les prières une et quatre, et « Ma très chère Vierge Marie » (« *Min kärista Jomfrw Maria* ») pour les prières deux, trois et cinq. Chaque prière reprend les points de dogme évoqués dans le texte original, mais de manière résumée. La collecte en suédois qui termine ces salutations est la même que dans le texte original. Cette variante est présente dans trois témoins²³².

Outre ces variantes, on trouve également des salutations en latin²³³ ou mélangeant les deux langues²³⁴ dans les livres de piété suédois. L'une d'elle est contenue dans deux témoins²³⁵. Elle débute par « *Saluto sancta Maria dignissima creaturam* »²³⁶. Une autre salutation, dont l'incipit est « *Saluto te sancta Maria regina celorum* », n'est présente en Suède que dans deux témoins²³⁷. Cependant, on la trouve aussi dans un manuscrit anglais, le *Burnet Psalter*²³⁸. Ce livre provient très probablement du monastère brigittin de Syon, fondé en 1416²³⁹. On note donc que c'est dans un contexte brigittin que cette salutation paraît. Dans les livres de Vadstena, des rubriques nomment expressément la prière comme des salutations. Le témoin conservé à la Bibliothèque royale de Stockholm le dit en latin sans plus de précision. Une rubrique en suédois précise dans le témoin de la Bibliothèque universitaire d'Uppsala que les prières qui vont être

²³¹ « *Här äpther börias salutationes Jomfrw Maria mykit tåkka om the wardha mädh gudheliko hiärta läsna thy läs mith kära barn mädh atwakt* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 274, n° 123, var. c.

²³² Stockholm, KB A 43, fol. 59-67v ; Berlin, Ms. 71, fol. 93-94v (incomplète) ; Uppsala, UB C 461, fol. 62-73v ; C 475, fol. 46-58v.

²³³ C'est le cas pour Stockholm, KB A 82, fol. 45rv, 105v-107 ; Berlin, Ms. 71, fol. 87v-92v. Uppsala, UB C 68, fol. 54-58v.

²³⁴ Dans Uppsala, UB C 68, fol. 54-58v, les rubriques sont en suédois mais les salutations sont en latin.

²³⁵ Berlin, Ms. 71, fol. 87v-92v et Uppsala, UB C 461, fol. 62r-73v. Le rapprochement entre ces deux manuscrits est fait dans Beate Braun-Niehr (éd.), *Die Theologischen Lateinischen Handschriften in Octavo der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz*, vol. 1, Wiesbaden, 2007, p. 62.

²³⁶ La prière est également présente dans Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits...*, op. cit., vol. 2, p. 271.

²³⁷ Stockholm, KB A 36, fol. 17-19 ; Uppsala, UB C 68, fol. 54-58v.

²³⁸ Aberdeen, University Library, ms. 25, fol. 110.

²³⁹ Le manuscrit a été numérisé par l'université d'Aberdeen et est disponible en ligne : (<http://www.abdn.ac.uk/diss/heritage/collects/bps/index.html>). Les commentaires ne proposent pas d'indication de provenance, mais l'auteur du catalogue de manuscrits de la Bibliothèque universitaire d'Aberdeen, M. R. James, avait noté la présence de prières de Brigitte de Suède. Il avait, probablement à juste titre, fait le lien avec le monastère brigittin de Syon. Voir M. R. James, *A Catalogue of the Medieval Manuscripts in the University Library, Aberdeen*, Cambridge, 2011 (1932), p. 30.

présentées « sont appelées des salutations »²⁴⁰. En revanche, le *Burnet Psalter* ne comporte pas de rubrique. La salutation est incluse dans un ensemble de prières. Elle insiste sur la joie que Marie a ressentie quand elle a porté son fils et sur son pouvoir d'intercession au moment de la mort de l'orant qui l'invoque²⁴¹.

Les salutations à la Vierge dans les livres de piété suédois semblent de plus en plus nettement destinées à une dévotion individuelle au fil du temps. Ce sont des textes originaux qui sont produits et utilisés en contexte brigittin. Ils permettent d'affirmer des points de dogme de manière itérative, ce qui contribue fortement à leur transmission. Cependant, on remarque la simplification qui accompagne l'individualisation de cette forme de prière. Si le pragmatisme domine probablement cette démarche générale, avec une volonté de proposer une pratique de dévotion mieux adaptée à l'élévation spirituelle des frères et des sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur, il est possible qu'un avantage cognitif entre également en jeu. L'intérêt persistant des brigittins pour la prière itérative se note enfin dans les rosaires que l'on trouve dans beaucoup de témoins, mais nous aborderons ce point dans la troisième partie de ce travail.

3.2.2.3 Prières mariales spécialisées et plus courantes

Les invocations à la Vierge réclamant une intervention de sa part dans un domaine particulier, par exemple contre la peste²⁴², sont nettement moins nombreuses dans les livres suédois. Il y a des prières contre la peste, mais elles ne sont pas adressées à la Vierge²⁴³. On note quelques prières appelant à l'aide la Mère de Dieu et une prière spécialement adaptée pour être dite par une religieuse, selon Robert Geete. Pour obtenir l'aide ou l'assistance de la Vierge, les brigittins de Vadstena choisissent de rappeler combien Marie a souffert, puis de l'associer aux anges, aux

²⁴⁰ Stockholm, KB A 36 : « *Incipiunt salutationes beate virginis* » ; Uppsala, UB C 68 : « *Hær bõrias bõnenir som kallas salutationes læs thøm gerna Jomfrw Mario thil hedher* », voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 417 et 508.

²⁴¹ Selon la version du *Burnet Psalter* : « *Saluto te sancta Maria regina celorum et domina angelorum ea salutacione qua salutavit te angelus Gabriel dicens, Ave Maria gracia plena Dominus tecum. Deprecor te domina per illam leticiam quam habuisti in illa nocte quando filium tuum peperisti sine dolore et labore quem concepisti sine virile semine ut letifices me in hora defuncionis mee et suscipias meam animam in tua sancta fide per puram confessionem et in hoc seculo mihi famulo tuo subvenias in omnibus tribulacionibus et angustiis et necessitatibus meis* ».

²⁴² Comme par exemple l'oraison *Stella Celi extirpavit*, qui est toujours introduite dans les livres anglais par une rubrique qui précise qu'elle s'applique contre la peste. *Ibid.*, p. 257.

²⁴³ Par exemple, à la fin d'une série de prières qui accompagne les sept psaumes de la pénitence, on trouve dans Stockholm, KB A 80, fol. 43, une *memoria* pour saint Sébastien dont la rubrique précise qu'elle doit être dite contre la peste. On trouve cependant le nom de Marie parmi ceux des saints à invoquer contre la maladie, dans Berlin, Ms. 71, fol. 95.

patriarches, aux prophètes et aux saints pour qu'ils leur apportent de l'aide²⁴⁴. Les formules, emplies d'une imagerie réaliste fidèle aux écrits de Brigitte de Suède, évoquent la vive souffrance de Marie. Elles lui disent qu'est perçu « l'aigre chagrin de [ton] cœur, que tu as enduré à l'heure de la souffrance de ton très cher fils ». Lier ainsi le chagrin et la douleur de la Vierge à une demande d'assistance est plutôt une particularité qu'il faut mettre au compte de la dévotion particulièrement intense du monastère brigittin envers la Passion. Trois livres utilisent cette prière²⁴⁵. Mais un seul d'entre eux (Stockholm, KB A 82a) propose l'oraison dans un contexte dominé par la Passion et les souffrances du Christ et de sa mère. Ce livre contient également, selon Ingela Hedström, une autre prière de demande d'assistance²⁴⁶. Cette dernière, ne comporte pas de rubrique dans ce livre de piété. Elle est également utilisée dans un autre livre sans référence à une demande d'assistance : la rubrique indique seulement que l'oraison est utile au moment du trépas²⁴⁷.

Un seul livre contient une prière à la Vierge spécialement écrite pour des nonnes²⁴⁸. D'autres prières sont destinées à des religieuses, mais aucune d'entre elles ne mentionne Marie²⁴⁹. La prière du « Livre de Birgitta Andersdotter » est indiquée comme une « belle et bonne prière à la Vierge Marie », sans autre précision²⁵⁰. La sœur brigittine s'adresse directement à la mère miséricordieuse, qui est au-dessus de toutes les créatures et dont le nom est saint²⁵¹. Elle se présente comme une pécheresse indigne qui cherche le réconfort de la grâce mariale²⁵². Après avoir imploré la miséricorde de la Vierge pour elle-même et ses frères et sœurs, elle lui demande d'être leur soutien (« *hiälpelikin* ») autant pour cette vie que pour leur âme²⁵³. Dans une formule qui reprend l'invocation à la Vierge miséricordieuse, l'orante lui

²⁴⁴ « *O aldra mildasta Gudz modher Jomfrw Maria, jak bidher tik fför the aldra beskasta hiärtans sörg, thu tolde i thins aldra kärsta sons pino thima, at thu mädh allom hälgom, anglom, patriarchum oc prophetum, oc allom hälgom mannom wärdoghas at hiälpa mik i alle minne widhertorfft, etc..* », éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 227-228, n° 105.

²⁴⁵ Stockholm, KB A 43, fol. 98v-99 ; A 82a, fol. 74v-77 ; RA E 9068, fol. 36v.

²⁴⁶ *Ibid.*, fol. 99rv.

²⁴⁷ Voir Giessen, Univ. Bibl. Ms. 881, 8°, fol. 161-162. La prière est éditée dans Gustaf E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelsen*, vol. 4, Stockholm, 1862, p. 168-169.

²⁴⁸ Stockholm, KB A 80, fol. 175v-176v, éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 230-231, n° 108.

²⁴⁹ Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 488, n° 265 ; p. 489, n° 266 et p. 489-492, n° 267.

²⁵⁰ « *En ffagher och godh bön aff Jomffru Maria* ». Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 230-231, n° 108.

²⁵¹ « *O Miskunsam modher jomffru Maria thu see loffuat, oc ärtä ower al creatur, thit häлга oc wärdoga nampn...* ».

²⁵² « *... jak owärdogh syndhirska fflyr mädh ffulkomlike thröst til thina nadh...* ».

²⁵³ « *...O Jomffru Maria miskunna tik ower mik oc allom minom systrom, och brödhrom, war os nadugh oc miskunsam i dag oc hwan dagh, oc i hwarie stwdh, war os hiälpelikin, badhe til lifff, oc siäl...* ».

demande un peu plus loin de participer à la grâce mariale, de s’y joindre²⁵⁴. La prière se poursuit par des considérations sur la mort qui sont moins directement adressées à la Vierge. On remarque que cette prière insiste particulièrement sur la miséricorde de Marie et sur sa grâce. Comme à une mère, la nonne lui demande de l’accueillir au sein de sa grâce. La relation hiérarchique qui est au cœur de cet échange fait de la Mère de Dieu la supérieure de la religieuse. Ce rapport est spécifiquement engendré par le fait que la nonne s’adresse à Marie, car lorsqu’une prière spécialement destinée aux sœurs brigittines s’adresse au Christ, elle insiste plutôt sur leur rôle d’épouse du Christ²⁵⁵. La Vierge guide la nonne qui s’adresse à elle, mais le cœur de la dévotion insiste sur le rôle de la Mère de Dieu dans l’histoire du Salut davantage que sur le rôle de guide spirituel. De plus, le fait qu’un seul exemple de cette prière ait été conservé suggère que si la Vierge est au centre des préoccupations des nonnes de l’Ordre du Saint-Sauveur, elle n’intervient finalement qu’assez peu dans leur parcours spirituel individuel.

Un certain nombre de prières mariales sont extrêmement courantes dans les livres de piété européens. On les retrouve également dans les documents suédois. Parmi ces prières courantes, on en trouve souvent avec une attribution fantaisiste. C’est le cas par exemple des prières attribuées dans les livres suédois à « saint Bernard » ou à « saint Augustin ». Deux livres donnent une prière en latin en l’attribuant dans la rubrique à saint Bernard²⁵⁶. Son incipit est : « *Memento obsecro dulcis mater* ». Cette prière figure dans plusieurs livres non suédois mais elle n’est pas toujours attribuée à l’abbé de Clairvaux²⁵⁷. Les livres avec un contenu en suédois mentionnent aussi une prière attribuée à saint Bernard, mais ce n’est pas la même²⁵⁸. Son incipit est : « *Hel Maria the hálga Trefalloghetz tiänista qwinna* »²⁵⁹, qui est une traduction de

²⁵⁴ « ...*O miskunsam modher Jomffru Maria ffögh oss til thina hálga nadher...* ».

²⁵⁵ Voir par exemple Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 488, n° 265 : « *Min söthe gudh oc min kärasthe Härra, min älskelicaste brudhgomme...* » (« Mon doux Dieu et mon très cher Seigneur, mon époux aimé... »).

²⁵⁶ Uppsala, UB C 461, fol. 141 et C 471, fol. 66.

²⁵⁷ On la trouve par exemple attribuée à Bernard dans Herzogenburg, Augustiner-Chorherrenstift, Cod. 63, fol. 164v ; sans attribution dans un livre d’heures à l’usage de Chartres : Berkeley, Huntington Library, HM 1150, fol. 7-8v ; et employée après des heures de la Compassion dans une collection théologique : Mayence, Stadtbibliothek, Ms. I 290, fol. 114v-115v.

²⁵⁸ Stockholm, KB A 38, fol. 121v-122 ; A 43, fol. 106v-107 ; A 81, fol. 73rv ; Cod. Rål. 4,^{8vo}, fol. 8rII-8vII ; RA E 9068, fol. 99rv ; Berlin, Ms. 71, fol. 103v-104 ; Uppsala, UB C 68, fol. 114rv ; Giessen, Univ. Bibl. Ms. 881, 8°, fol. 111v-112.

²⁵⁹ Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 217, n° 98. On trouvera une traduction en suédois moderne dans Jan Carlquist & Jonas Carlquist, *Nådig fru Kristinas andaktsbok. Möte med en bannlyst kvinnas fromhetsliv*, Örebro, 1997, p. 112, n° 18.

« *Ave Maria ancilla Trinitatis* »²⁶⁰. Cette attribution à saint Bernard ne concerne pas que le domaine suédois et dure longtemps, puisque en 1733, un traité français contre les « superstitions » dénonce encore l'attribution de cette prière à saint Bernard comme frauduleuse²⁶¹. Dans les livres suédois, la rubrique (en suédois) dit généralement que la prière a été donnée à Bernard par un ange. Elle indique aussi que ceux qui la disent quotidiennement seront protégés contre une mort sans pénitence et sans sacrement²⁶². C'est une information qui est présente dans d'autres livres de piété en langue vernaculaire, par exemple dans les *primers* anglais²⁶³. Mais contrairement à ces autres versions, les rubriques en suédois ne précisent pas que cette prière dépasse les autres prières en qualité, comme l'or est plus précieux que les autres métaux²⁶⁴. La prière salue la Vierge comme la servante de la Trinité, (« *Hälga Treffalohetz tiänista qwinna* »), « l'épouse du Saint-Esprit » (« *Hälga anda brwdh* »), mais aussi la « sœur des anges » (« *änglanna systher* »), la reine des patriarches (« *patriarchanna drotningh* »), la maîtresse des évangélistes (« *ewangelistarwm mästarinna* ») et l'enseignante des apôtres (« *apostlana läriska* »). Les martyrs et les confesseurs sont aussi inspirés de la même manière par Marie. Puis l'orant demande plus personnellement que la Vierge soit près de lui pour tous ses chagrins²⁶⁵ et enfin qu'elle ne l'oublie pas au moment de sa mort²⁶⁶.

Un seul livre propose une prière attribuée à saint Augustin²⁶⁷. Elle est en suédois et on peut remarquer encore une fois sa structure fondée sur la répétition de salutations : chaque nouvelle louange est introduite par « *Välsignadh wari...* », c'est-à-dire « Bienheureux(se) soit... ». La rubrique indique en outre que le pape Grégoire le Grand aurait concédé cinq cents jours d'indulgence pour sa récitation, ce qui est tout à fait fantaisiste. Comme on ne trouve cette prière que dans un seul témoin, on peut dire qu'elle n'a pas rencontré un intérêt durable chez

²⁶⁰ Cette prière est référencée dans Franz Xaver Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, Munich, 1952, n° 154 ; et elle est éditée par Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos im Abendland*, Fribourg, 1958, vol. 2, p. 172.

²⁶¹ Pierre Lebrun, Jean-Baptiste Thiers, Jean Bellon de Saint-Quentin (et al.), *Superstitions anciennes et modernes : préjugés vulgaires qui ont induit les Peuples à des usages et des pratiques contraires à la Religion*, vol. 1, Amsterdam, 1733 (2^e éd.), p. 221.

²⁶² « *Thässa bön gaff ängelin sancto Bernardho Oc sagdhe at hwilken människia hänne gudhelika läs thän daghen skal hon ey döö wtan skriptamal oc Gudz hälga likama läs mädh aktwakth* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 217, n° 98.

²⁶³ Voir Eamon Duffy, *The stripping of the altars*, op. cit., p. 318.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 291.

²⁶⁵ « *...thu (...) war när mik i allom minom dröffuilsom...* ».

²⁶⁶ « *O kärista Jomfru fförlath mik ey i dödzens thima...* ».

²⁶⁷ Stockholm, KB A 43, fol. 166v–169v. En suédois, elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 215, n° 97.

les Brigittins, peut-être parce que d'autres prières itératives leur convenaient mieux. Quoi qu'il en soit, elle ne correspond pas à d'autres prières attribuées à l'évêque d'Hippone²⁶⁸.

Parmi les prières mariales extrêmement courantes dans les livres de piété, on trouve également les deux grandes prières en « O » : « *O intemerata* » et « *Obsecro te* ». Leroquais notait que les manuscrits où on ne les trouvait pas pouvaient être considérés comme des exceptions²⁶⁹. Selon ce point de vue, les témoins suédois sont bien des exceptions, car aucun d'entre eux ne contient « *O intemerata* », et seuls deux ont « *Obsecro te* »²⁷⁰. Même dans les témoins imprimés, on ne compte pas ces deux prières. Les prières à la Vierge en suédois n'apparaissent souvent qu'une fois. Quelques-unes seulement se retrouvent dans plusieurs témoins. C'est le cas par exemple d'une prière que les rubriques invitent parfois à dire quotidiennement²⁷¹. L'orant déclare se recommander corps et âme entre les mains et « les plis de la charité » (« *mildhetz sköt* ») de la Vierge. L'appelant « ma chère dame », il lui demande de l'écarter les démons et de l'aider grâce à son fils. Deux prières sont présentes à trois reprises. La première, courte, est qualifiée simplement dans les rubriques comme une « bonne prière » à la Vierge²⁷². L'orant interpelle Marie en l'appelant « ma très chère dame la Vierge Marie » (« *min aldra kärasta frw Jomfru Maria* ») et la prie, pour l'amour de son fils, de l'aider pour aimer le Christ de tout son cœur. L'amour divin est qualifié de brûlant, et la Vierge est invitée à l'introduire dans le cœur de l'orant²⁷³. La deuxième prière à souvent être employée est parfois indiquée dans la rubrique comme une prière d'accompagnement eucharistique, mais parfois la rubrique ne précise rien²⁷⁴. On note cependant que sa présence suggère un intérêt soutenu pour la préparation à l'eucharistie et que cette préparation implique fortement la Vierge. Les autres prières en suédois peuvent être des traductions de prières communes. C'est le cas pour « *Hel*

²⁶⁸ Voir par exemple Eamon Duffy, *The stripping of the altars*, op. cit., p. 272.

²⁶⁹ Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits*, op. cit., p. XXIV.

²⁷⁰ Stockholm, KB A 36, fol. 76rv-78v ; A 82a, fol. 40-42v.

²⁷¹ « *Læsen thenna bøn hwar dagh* », Stockholm, KB A 82, fol. 79-82. Elle est éditée d'après Berlin, Ms. 71, fol. 105-106 dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 232, n° 111. On la trouve aussi dans Uppsala, UB C 12, fol. 168rv et Stockholm, RA E 9068, fol. 147v-148.

²⁷² Stockholm, KB A 38, fol. 112rv ; RA E 9068, fol. 99v-100 ; Giessen, Grossherzogl. Univ. Bibl. 881, 8^{vo}, fol. 160v-161. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 233, n° 112.

²⁷³ « *O min aldra kärasta frw Jomfru Maria, iak bidher thik, för thins älskelika sons kärlek, ath thu giff mik hiälp at älska han aff allo mino hiärta. Jak känne mik wanskelika thär til, at han älska mädh swa storom, ok brännande kärlek som iak skulle Thy bidher iak tik, miskunninna modher Jomfru Maria at thu willi wärdoghas, at binda hans kärlek om mith hiärta,...* ».

²⁷⁴ Stockholm, KB A 36, fol. 59-60 ; A 43, fol. 99-100 ; A 81, fol. 187-188 ; Berlin, Ms. 71, fol. 141v-142v. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 235, n° 114.

miskunninna drothningh » (« *Salve regina misericordie* »)²⁷⁵ ou « *O Maria blomstrandis roos* » (« *O florens rosa* »)²⁷⁶. On trouve ces deux traductions d'antiennes dans le même livre. D'une manière plus générale, les prières latines ou vernaculaires ont très probablement influencé les prières en suédois. Cependant, établir des correspondances avec les prières répandues dans les livres continentaux est délicat, compte tenu de la forte variabilité des incipits²⁷⁷. Nous posons comme hypothèse que les prières qui apparaissent à plusieurs reprises sont plus probablement des traductions de prières continentales, alors que celles en suédois qui n'apparaissent qu'une fois ne semblent pas être des traductions de prières en latin.

3.2.3 LES DIVERGENCES DES LIVRES DE PIETE SUEDOIS

3.2.3.1 Les divergences et les spécificités brigittines

Les livres de piété suédois présentent un profil atypique par rapport aux standards continentaux. Contrairement à ce qu'on rencontre sur le continent, où les livres d'Heures sont surtout destinés aux laïcs, dans le Nord ils sont presque exclusivement réservés à un usage monastique²⁷⁸. Cela vaut aussi pour les livres de prières. Dans l'ensemble, les références à Marie reflètent la dévotion de Vadstena car l'essentiel des témoins a été produit ou utilisé dans ce contexte. De Vadstena, on a gardé vingt-quatre livres de prière plus ou moins complets et un fragment. Treize contiennent des textes en latin et en suédois²⁷⁹. Ce tropisme est extrêmement fort, car on n'a conservé qu'un seul livre de piété destiné à un homme²⁸⁰ et seuls deux autres pour quelqu'un qui n'appartenait pas à l'Ordre du Saint-Sauveur²⁸¹. De ce fait, le contenu des dévotions mariales des livres de piété du corpus reflète les priorités des Brigittins : l'accent mis sur la compassion de la Vierge et sur l'héritage de Brigitte. Cela, combiné à des divergences de forme

²⁷⁵ Stockholm, KB A 81, fol. 77v. Voir Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 214, n° 95. Cette prière est aussi une antienne (Cantus 20367).

²⁷⁶ Stockholm, KB A 81, fol. 79rv. Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 215, n° 96. C'est églament une antienne (Cantus 203438).

²⁷⁷ Les listes de prières mariales que l'on trouve dans Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits...*, *op. cit.*, vol. 2 ; Henri Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris, 1963 ne permettent pas d'identifier rapidement les prières suédoises, car les incipits varient et les rubriques ne sont pas données. La liste de Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos*, *op. cit.*, qui renvoie aux éditions des prières à l'intérieur de l'ouvrage, est utile, mais c'est une sélection.

²⁷⁸ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 16.

²⁷⁹ Ingela Hedström, « Bönbokstraditionen », *op. cit.*, p. 23.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 29. Il s'agit de Stockholm, KB A 82

²⁸¹ *Ibid.*, p. 29. Les manuscrits en question sont Stockholm, KB Rål. 4, 8°, qui été réalisé pour Kristina Nilsson Gyllenstierna († 1559), la compagne de Sten Sture le Jeune (1512-1520), et Stockholm, KB Rål. 11, 12^{mo}, un livre de prière des années 1470 dont le calendrier ne correspond pas à celui de Vadstena.

par rapport aux autres livres européens, contribue à façonner un profil marial spécifique et constitue donc une originalité propre à la Suède.

Nous avons conservé peu de témoignages de pratique des Heures. Le cas le mieux connu est sans conteste celui de Brigitte qui, selon les éléments biographiques fournis par ses confesseurs lors de son procès de canonisation, lisait tous les jours les Heures de la Vierge, de la Trinité, du Saint-Esprit et disait beaucoup d'autres prières²⁸². Dans les *Révélations* on ne trouve que deux mentions des Heures. La première est dans le Livre VIII : « Le Christ, empereur tout-puissant, instruit le roi de Suède sur les dix dévotions qu'il lui appartient de pratiquer. Le Christ déclare ainsi dans le quatrième point que « ce roi doit lire quotidiennement les Heures de ma mère »²⁸³. Cependant, cette contrainte est remise lors des « jugements et autres [tâches] ardues »²⁸⁴. La signification du passage est rendue complexe par la formulation, qui précise que ce sont les « Heures du jour » (*horas diei*) qui sont remises. On peut en déduire que ce sont les Heures de la Vierge car elles viennent d'être mentionnées, mais une autre interprétation rest possible : ce serait bien la participation aux offices qui serait remise, les Heures de la Vierge restant alors obligatoires. Cette interprétation me semble toutefois peu convaincante, compte tenu du caractère chronophage de la participation du roi à toutes les Heures du jour. La deuxième mention des heures dans les *Révélations* figure dans les *Extravagantes*, le neuvième livre. C'est un commentaire du chapitre cinq de la Règle du Saint-Sauveur, qui concerne l'office divin et le chant. Le dernier paragraphe indique que, sans mépriser les coutumes des Pères, la future fondation de Brigitte devra chanter les Heures de la Vierge avant les Heures du jour²⁸⁵. La Règle elle-même, au chapitre cinq donc, indique que les Heures de Marie doivent être chantées quotidiennement par les sœurs²⁸⁶.

²⁸² Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizationis Beate Birgitte*, Uppsala, 1924-1931, *Ad VI articulum, Ad VII articulum*, p. 12-13.

²⁸³ Liv. VIII, Rév. 2, § 10 : « *Quartum est, quod ipse rex legat cotidie horas beate virginis Matrix mee* ».

²⁸⁴ *Ibid.*, § 11 : « *et cum iudicia et aliqua ardua inter manus habuerit dimittere potest horas diei* ».

²⁸⁵ Extrav., Rév. 3, § 14 : « *Nec ideo consuetudo laudabilis patrum improbanda est, sed placitum est michi, ut in aliis ecclesiis primum legantur hore de virgine matre mea, deinde psallantur hore diei secundum tempora constituta* ».

²⁸⁶ *Reg. Salv.*, chap. 5, § 67 : « *Sorores omni die ob reuerenciam Matris mee, Virginis Marie, cantabunt solempniter horas ipsius cum tribus leccionibus tam festis quam priuatis diebus* ».

En dehors des traditions brigittines, la pratique des Heures a laissé peu de traces en Suède. Nous ne disposons pas d'informations sur les pratiques des laïcs en la matière²⁸⁷. Les testaments et les donations mentionnent plus volontiers des messes, tandis que les descriptions de miracles ne fondent pas la pratique des heures comme élément clé des récits et les sources à caractère catéchétique, pour le peu qui ont été conservées, mettent l'accent simplement sur le *Pater Noster*, l'*Ave Maria* et le *Credo*²⁸⁸. On peut donc compter comme une divergence par rapport aux livres européens cette présence relativement faible d'Heures de la Vierge dans les livres suédois. Une autre variation de forme tient au nombre et au type d'illustrations que l'on y trouve. À la différence de beaucoup de livres de piété continentaux, souvent illustrés avec des scènes de la vie de la Vierge Marie, on trouve plutôt dans les livres suédois des scènes de la Passion ou des thèmes dérivés, comme les *arma Christi* ou l'homme des douleurs²⁸⁹. Le corpus suédois présente des illustrations mettant en scène Marie, mais plus rarement. Les images mariales des livres suédois introduisent des dévotions assez diverses, comme on le verra plus loin. Les divergences de forme tiennent beaucoup aux spécificités de la piété brigittine, qui favorise certains motifs peu usités dans les livres continentaux.

Les livres de piété suédois ne diffèrent pas des livres européens seulement par la forme. Plusieurs éléments de contenu les en distinguent. On note d'abord l'habitude de faire figurer dans ces livres les trois salutations à Marie attribuées à la sainte mystique Mechtilde de Hackeborn († 1298)²⁹⁰. Douze livres contiennent ces salutations en suédois²⁹¹. Le texte est absolument identique. Une rubrique indique d'abord comment la Vierge a révélé à Mechtilde qu'elle devait dire chaque jour trois *Ave Maria*. Chaque prière est l'occasion de dire et de méditer les louanges de la Vierge. Ainsi, dans le premier *Ave*, l'orant loue la proximité que Marie entretient avec Dieu et le pouvoir qu'elle en tire. Il lui demande de veiller sur lui au

²⁸⁷ Viktor Aldrin a cru pouvoir étudier les pratiques de prière des paysans, mais les sources qu'il utilise sont produites dans et pour un contexte monastique. Voir Viktor Aldrin, *Prayer in Peasant communities : Ideals and Practices of Prayer in the Late Medieval Ecclesiastical Province of Uppsala, Sweden*, Göteborg, Thèse de doctorat, 2010.

²⁸⁸ Sur les trois prières, voir Bengt Ingmar Kilström, *Den kateketiska undervisningen i Sverige under medeltiden*, Lund, 1958, p. 163-192.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 25.

²⁹⁰ Robert Geete (éd.), *Heliga Mechtilds uppenbarelser (Liber spiritualis gratiae). Översatta från latin år 1469*, Stockholm, 1899, Liv. I, chap. 86, p. 390-391. Pour une traduction en français, voir *Le livre de la grâce spéciale. Révélation de Sainte Mechtilde, vierge de l'Ordre de Saint-Benoît*, Tours, 1930 (2^e éd.), Chap. 47, Rév. 10, p. 159-160. Enfin, pour une version en latin dans un document suédois, voir Uppsala, UB C 23, fol. 127v-128 et infra, section 1.3.3.2.

²⁹¹ Stockholm, KB A 37, fol. 81-83v ; A 38, fol. 119v-121 ; A 43, fol. 88-89 ; A 80, fol. 152v-153v ; A 81, fol. 31-32v ; RA E 9068, fol. 101v-102v ; Copenhague, AM 422, 4^o, fol. 25-27v ; Berlin, Ms. 71, fol. 102v-103v ; Uppsala, UB C 12, fol. 190v-192 ; C 68, fol. 114v-115v ; Giessen, Ms. 881, fol. 189v-190.

moment de sa mort et de contrecarrer la puissance du diable. Pour le deuxième *Ave*, l'orant se réjouit de la position supérieure de la Vierge sur tous les autres saints et la compare au soleil. À nouveau, il mentionne le moment de sa propre mort. Enfin, dans le troisième *Ave*, l'orant rappelle l'amour que l'Esprit saint a manifesté pour la Vierge et demande à Marie de faire de même avec lui au moment de son trépas. Ces *Ave* accompagnés de méditations jouissent d'une grande popularité chez les moniales brigittines qui, on l'a vu, semblent favoriser particulièrement les dévotions à caractère itératif. Le souci personnel du destin *post mortem* domine largement cette série particulière autrement assez peu manifesté dans les livres de piété. Le nom de Mechtilde apporte enfin une autorité considérable à la pratique car la sainte était tenue en haute estime par Brigitte.

En plus de cette quasi-omniprésence des salutations de Mechtilde, c'est surtout l'attention particulière portée aux considérations sur le corps de la Vierge qui met les livres suédois à part. On peut citer parmi ces dévotions celles qui sont ciblées sur l'assomption, sur le cœur ou sur le corps de Marie. L'assomption est un thème présent par le moyen de deux prières dans les livres de piété suédois. La première énonce cinq Joies de Marie dans le contexte de l'assomption ; elle n'est employée qu'à deux reprises²⁹². Cette prière n'aborde pas la question de l'assomption corporelle. En revanche, la seconde prière se rencontre à cinq reprises. Elle déclare explicitement que le corps de la Vierge est élevé en même temps que son âme au-dessus des neufs chœurs d'anges²⁹³. Ensuite, la prière rappelle entre autres choses que la Vierge est la plus belle des créatures, qu'elle est placée au plus près de Dieu (« *thu äst fför all creatwr Gudhi nämasth* »), c'est une vierge très pure et elle est la reine couronnée de toutes les choses. Elle est au-dessus de toutes les catégories de saints, y compris des martyrs pour avoir vécu la Passion²⁹⁴. Puis la prière rappelle à nouveau explicitement que le corps de la Vierge, avec son âme, est emmené au ciel²⁹⁵. L'oraison se termine par une requête du locuteur concernant son corps et son âme.

²⁹² Stockholm, KB A 37, fol. 73-81 ; Uppsala, UB C 12, fol. 157v-162. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 312, n° 136.

²⁹³ Stockholm, KB A 43, fol. 116-118v ; A 80, fol. 155v-158 ; RA E 9068, fol. 143-145v ; Uppsala, UB C 68, fol. 121v-123v ; Giessen, Ms. 881, fol. 165v-167v. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 344, n° 145. La mention de l'assomption corporelle est au début de la prière : « *Gudh giorde mädh tik, thendidh han ophögdhe tik badhe til likama ok siäl owir nighio angla chora...* ».

²⁹⁴ « *Alle martyres the gladdos aff tik, fför thy thu tolde hardhare martyrium än nakor thera, i thin sons pino, tha sorghena swärdh gik gönom thik hiärta...* ».

²⁹⁵ « *Gudh giördhe mädh tik, när han mädh allo hymerikis härskap wptok tik mädh likama ok siäl...* ».

On ne trouve des prières sur le corps de Marie que dans quatre livres, mais deux d'entre eux en proposent plusieurs²⁹⁶. Une d'entre elles est explicitement liée à Brigitte, et de fait, son contenu rappelle fortement les expositions louant les différentes parties du corps de la Vierge que l'on trouve dans les *Révélations* et les *Quattuor oraciones*²⁹⁷. D'autres formes de louanges des parties du corps de Marie sont aussi employées. Dans le même livre, une série de trente-deux louanges courtes reprend patiemment chaque membre ou organe composant le corps de la Mère de Dieu et lui rend hommage²⁹⁸. La troisième dévotion au corps de Marie que l'on trouve dans ce livre est la plus commune, puisqu'on la retrouve dans deux autres livres²⁹⁹. Cette prière dénote un ton plus personnel que les deux précédentes car elle ne se contente pas d'énumérer chaque partie du corps à louer mais introduit des demandes de l'orant. De plus, l'usage de métaphores recherchées, comme le Christ appelé « soleil de justice » (*rätwisona sol*) ou la Vierge désignée comme « fleur au-dessus de toutes les vierges choisies » (*blomsther offwer alla wtualda jomffrur* ») montre une attention plus forte portée à la manière d'exprimer les louanges. Il est possible que le modèle de cette prière soit écrit plus qu'oral mais rien ne permet de le montrer avec certitude. Les deux autres prières au corps de Marie que l'on trouve dans les livres suédois reflètent les deux tendances : la variante « a » énumère les parties du corps les uns après les autres : « La tête, le cou, les cheveux, etc. » puis dans un deuxième paragraphe assez court, demande à la Vierge d'aider à gouverner le corps de l'orant³⁰⁰. La variante « b » débute aussi par la même énumération mais développe le deuxième paragraphe en insistant sur l'actualisation du lien personnel avec la Vierge³⁰¹. Le Christ étant appelé « l'époux », cette variante est sans doute plus représentative d'une adaptation pour les sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur, quelle qu'ait été l'origine de cette prière. Ces différentes prières sur le corps de Marie insistent donc surtout sur les louanges à dire pour chaque organe. Sur le modèle des dévotions aux membres ou au corps du Christ, les livres de piété suédois proposent des prières à dire sur le cœur de Marie. Cette fois encore, la convergence entre les tendances européennes d'examen

²⁹⁶ Stockholm, KB A 38, fol. 148rv ; A 80, fol. 147v-148v, 149v-152 ; RA E 9068, fol. 56v-60v, 84-87v, 106-107v ; Giessen, Ms. 881, fol. 147-148v.

²⁹⁷ RA E 9068, fol. 84-87v. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 321, n° 138 et dans l'édition en suédois des *Révélations* : Gustaf E. Klemming (éd.), *Birgittas Uppenbarelser, op. cit.*, vol. IV, p. 143. Les révélations qui détaillent les différentes parties du corps de la Vierge sont par exemple Liv. V, Rév. 4 ; Liv. VIII, Rév. 8 ; les *Quattuor orationes*, § 84 et suiv.

²⁹⁸ RA E 9068, fol. 56v-60v. Cette série est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 326, n° 139.

²⁹⁹ RA E 9068, fol. 106-107v ; et aussi Stockholm, KB A 80, fol. 149v-152 ; Giessen, Ms. 881, fol. 147-148v. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 332, n° 140.

³⁰⁰ Stockholm, KB A 38, fol. 148rv. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 334, n° 141, var. a.

³⁰¹ Stockholm, KB A 80, fol. 147v-148v. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 335, n° 141, var. b.

des parties composant le corps du Christ et l'héritage brigittin se manifeste. L'intérêt pour les dévotions aux parties corporelles du Christ se voit par exemple dans les débats autour de son sang ou dans l'exhibition des *arma Christi* et des blessures qu'elles ont causées³⁰². Des prières au cœur de Jésus ou des images manifestent cette emphase sur le morcellement corporel du Dieu souffrant. De telles représentations sont bien présentes dans les livres de piété suédois³⁰³. Le relais privilégié de ces motifs est sans doute les écrits de Brigitte. Dans les *Révélations*, le motif du cœur de la Vierge revient à plusieurs reprises³⁰⁴. Brigitte invite ses lecteurs à échapper à la joie illusoire du monde pour contempler les souffrances de la Vierge, et en particulier celles qui naissent du lien direct entre son cœur et celui du Christ³⁰⁵.

Une prière au cœur de Marie figure dans six des livres du corpus³⁰⁶. C'est toujours la même, en suédois, systématiquement placée à proximité immédiate d'une même prière au cœur de Jésus³⁰⁷. La prière au cœur de Marie commence par rappeler que l'organe de la Mère est transpercé par la souffrance du Fils. Puis l'orant, se déclarant « pécheur indigne » (*owärdogh synderska*), en appelle à l'amour divin et à la miséricorde de la Vierge, pour qu'elle transmette la souffrance du cœur du Christ vers le cœur de l'orant. Il lui demande encore de purifier son âme et son cœur, des péchés et des pensées blasphématoires (*ogudhelikom tankom*). Enfin, elle lui demande d'emplir son cœur de l'amour divin afin qu'il ne fasse plus « qu'un (seul) cœur et une (seule) âme avec lui » dans la grâce sur terre ou dans la gloire au ciel³⁰⁸. Ces considérations autour du corps de la Vierge, tant dans son destin que dans les membres qui le composent, sont donc bien des indices d'une spécificité brigittine dans les livres de piété de Vadstena.

³⁰² Voir Caroline W. Bynum, *Wonderful blood. Theology and practice in Late Medieval Northern Germany and beyond*, Philadelphie, 2007.

³⁰³ Par exemple, Uppsala, UB C 68, fol. 138v et 140v. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 246.

³⁰⁴ Le cœur de la Vierge a été étudié en détail par Claire L. Sahlin, « « His Heart was my Heart ». Birgitta of Sweden's Devotion to the Heart of Mary », dans A. Härdelin & M. Lindgren (dir.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, *op. cit.*, p. 213-230.

³⁰⁵ Voir par exemple Liv. I, Rév. 27 ; Rév. 35 ; Liv. IV, Rév. 70, etc. L'article de Claire L. Sahlin propose une liste conséquente de révélations mentionnant le cœur de Marie.

³⁰⁶ Stockholm, KB A 38, fol. 122rv ; A 43, fol. 163v-164 ; RA E 9068, fol. 155rv ; Berlin, Ms. 71, fol. 129rv ; Uppsala, UB C 12, fol. 169-170 ; Giessen, Ms. 881, fol. 167v-168.

³⁰⁷ La prière au cœur de Marie est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 335, n° 142. Celle pour le cœur de Jésus figure dans le même recueil, au n° 85, p. 200.

³⁰⁸ « *Oc wtsläkken allan thän kärlek w mino hiärta, som idher mistäkkis i mik, Swa at jak matte wara eth hiärta oc en siäl mädh idher, här i nadhinne, i iordherike oc i äronne i hymerike fför wtan ända. Amen* ». Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 335-336, n° 142.

3.2.3.2 Les méditations sur les Joies de la Vierge

Une autre forme de divergence propre aux livres brigittin peut être observée dans la pratique extrêmement fréquente des méditations sur les joies et les douleurs de la Vierge. De nombreuses formes de méditation sur les Douleurs sont proposées dans les livres suédois : nous en avons compté dix-sept, sans compter celles qui mêlent les Joies et les Douleurs, soit trois séries. Il y a autant de séries dédiées aux Chagrins et aux Douleurs qu'aux Joies, puisque j'en ai compté dix-huit pour ces dernières. Les méditations portant spécifiquement sur les Douleurs seront examinées plus loin, dans le chapitre portant sur la question de la Compassion.

La plus courante est mentionnée à sept reprises³⁰⁹. La rubrique déclare que les sept prières présentées bénéficient de mille trente ans d'indulgences par le Christ et de deux mille et trois années par le pape Jean XXII. Les prières sont très courtes et sont ponctuées d'un *Ave Maria*. Les Joies de la Vierge qui sont retenues sont d'abord son unicité qui la place auprès de la Trinité, puis sa virginité qui la place au-dessus de tous les brillants chœurs des anges, ensuite le fait qu'elle a engendré le Christ qui ne lui refuse aucune prière par l'amour qu'il lui porte. La quatrième joie est qu'elle est rendue par la grâce « plus claire que la lumière du jour » (*thu äst clarare än dagx liws*). La cinquième joie la désigne comme « le brillant réceptacle du jour » (*skinnande dyghinna kaar*), la sixième la loue comme l'aide et l'espoir des pêcheurs et enfin la septième vante à la fois le fait qu'elle est « une vierge pure et claire » (*claar oc ren jomfru*), une « mère qui rachète le monde » (*wärlhdinna atirlösara modher*), elle qui est située dans la plus haute gloire du ciel et ne disparaît jamais. Cette dernière invocation se termine par une demande d'intercession : « Fais-moi miséricorde, Marie » (*Miskunna mik, Maria*).

Cette série de Joies est tout à fait différente des séries en prose que l'on trouve ailleurs en Europe. Les Sept Joies retenues sont plus généralement l'Annonciation, l'Annonce aux bergers, l'Adoration des mages, l'Apparition à Marie-Madeleine, l'Ascension, la Pentecôte et le Couronnement de la Vierge³¹⁰. La liste présente dans une majorité de livres de piété suédois est très différente car plutôt que de centrer les Joies sur des événements christiques, elle met la Vierge au centre en vantant ses vertus et ses capacités à agir. Le lexique de la lumière et de la

³⁰⁹ Stockholm, KB A 38, fol. 125–126 ; A 43, fol. 179–180 ; A 80, fol. 186–187v ; A 81, fol. 124v–126 ; RA E 9068, fol. 108v–109 ; Uppsala, UB C 12, fol. 162–163 ; Giessen, Ms. 881, fol. 107v–108v. Elle est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 302, n° 133.

³¹⁰ Voir l'exemple donné par Gérard Gros, *Ave Vierge Marie. Étude sur les prières mariales en vers français (XIII^e-XV^e siècles)*, Lyon, 2004, p. 48-49, note 30.

clarté, qui se trouve développé dans plusieurs expressions est une autre particularité de cette série de prières. Les Cinq Joies de la Vierge quand elle est emmenée au Ciel, qui sont présentes dans cinq témoins, se démarquent aussi par la longueur d'exposition et le détail de leur contenu³¹¹. D'autres séries proposent des Joies plus courantes, comme par exemple les Cinq Joies contenues dans un livre de piété conservé à Stockholm³¹².

Comme pour les Douleurs, les Joies de Marie n'apparaissent souvent que dans un seul manuscrit. On trouve quatre occurrences de séries de Joies en latin, pour onze en langue vernaculaire (suédois et danois). Parmi les Joies en latin, ce sont des séries relativement connues qui sont présentes³¹³. Il faut aussi ajouter les « Heures des Sept Joies » (*Horae de septem gaudiis*) que l'on trouve dans deux témoins³¹⁴. Deux manuscrits contiennent un extrait du *Själens tröst*³¹⁵, l'adaptation en suédois produite entre 1438 et 1440 d'un récit de dévotion très répandu en pays germaniques dans lequel un jeune homme demande à un vieil homme de Dieu de lui commenter les dix commandements³¹⁶. Le *Själens tröst*, ou *Seelen troost* en moyen néerlandais, dont le titre est parfois traduit par « La consolation des âmes », est probablement écrit dans le premier quart du XIV^e siècle³¹⁷. Les avis divergent quant à la langue utilisée lors de la première rédaction du texte : soit le néerlandais, soit l'allemand. Cette imprécision tient au fait que le *Seelen troost* est produit à la frontière entre ces deux domaines linguistiques. Largement diffusé, en plusieurs langues, le traité semble avoir particulièrement intéressé les milieux religieux réformateurs, puisqu'on en trouve des témoins au couvent de nonnes

³¹¹ Stockholm, KB A 37, fol. 73–81 ; A 38, fol. 157–160v ; RA E 9068, fol. 109–112v ; Uppsala, UB C 38, fol. 111v–114 ; Giessen, Ms. 881, fol. 142v–145. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 312, n° 136.

³¹² Stockholm, KB A 38, fol. 117v–119v. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 310, n° 135.

³¹³ Ainsi dans Uppsala, UB C 455, fol. 19v–21v, on trouve *Virgo templum trinitatis* (Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, Paris, 1897, vol. II, n° 21899) ; dans C 461, fol. 76 et C 492, fol. 80v–83, on trouve *Gaude virgo mater* (AH 46:90) ; dans C 492, fol. 76–80v, on trouve *Ave dulcis mater christi* (Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, Paris, 1890, vol. I, n° 1783) ; enfin dans C 461, fol. 145v, on trouve *O mater clemencie Maria vocata*, que nous n'avons pas pu identifier.

³¹⁴ Ces Heures n'ont été identifiées comme telles par Ingela Hedström que dans un seul manuscrit, Uppsala, UB C 68, fol. 59–63. Mais une série avec le même incipit se trouve aussi dans Stockholm, KB A 36, fol. 19–21v.

³¹⁵ Uppsala, UB C 68, fol. 134v–138v et C 480, fol. 70v–72.

³¹⁶ L'édition de la version suédoise a été faite par Gustaf E. Klemming (éd.), *Själens Tröst*, Stockholm, 1871–1878. Un commentaire critique apporte des compléments indispensables : Ivar Thorén, *Studier över Själens Tröst. Bidrag till kännedomen om den litterära verksamheten i 1400-talets Vadstena*, Uppsala, 1942.

³¹⁷ Ces éléments de présentation du *Seelen troost* sont largement empruntés à Marta Bigus, « *Seelen Troost – The Low German/Middle Dutch bestseller and its reader in Late Middle Ages and Early Modern Period* », communication orale faite à Paris le 4 juin 2015 lors du colloque international *Des lectures salutaires pour tous : les textes religieux les plus populaires au Moyen Âge, publics et mode de diffusion*, et dont la publication des actes est prévue chez Brepols en 2016.

dominicaines de Göttingen ou chez les Sœurs de la Vie Commune de Deventer ou de Nimègue³¹⁸. Bien plus qu'un simple commentaire des 10 commandements, le *Seelen trost* est un traité polyvalent qui fait alterner des explications de thèmes spirituels et des instructions pratiques, parmi lesquelles, une série des Sept Joies de Marie³¹⁹. Ces Joies sont rimées aussi bien dans la version suédoise que dans les versions d'origine en bas allemand, ou en moyen néerlandais³²⁰. Les Sept Joies du *Själens tröst* sont particulièrement longues : elles consistent en une série de commentaires qui apportent beaucoup de détails sur l'événement qui occasionne la joie de Marie, puis une prière les résume. La liste des joies proposées par le *Själens tröst* donne : l'Annonciation, la Visitation, la Nativité du Seigneur, l'Épiphanie, la Présentation du Christ au Temple, le Recouvrement de Jésus au Temple, et l'Assomption³²¹. Dans les livres de prières on en trouve une version simplifiée³²².

Le culte marial promu par les livres de piété de Vadstena fait donc grand usage des dévotions individuelles et itératives. Elles abordent de nombreux points de la vie et du rôle de la Vierge propres à satisfaire la piété des sœurs de l'Ordre du Sauveur. Le choix des méditations ressemble beaucoup, dans la forme comme au fond, aux livres continentaux, mais il existe une « touche » brigittine spécifique qui témoigne d'une adaptation locale des prières mariales. Ce point soulève la question de la destination exacte des méditations sur Marie à Vadstena.

3.3 Destination et fonction de la prière mariale à Vadstena

3.3.1 LA PRIERE INDIVIDUELLE ET LA PRIERE DE LA COMMUNAUTE

Les prières à la Vierge présentes dans les livres de piété suédois sont nombreuses et variées. Destinées majoritairement à un usage interne au monastère de Vadstena, elles devaient donc nourrir activement la dévotion mariale des sœurs brigittines. Comment les sœurs utilisaient-elles leurs livres de dévotion ? Ces prières mariales que nous venons de présenter relèvent-elles d'un intérêt privé pour la Vierge ou traduisent-elles d'autres motivations, par exemple le souci

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Elles sont contenues aux p. 199-239 de l'édition de Klemming.

³²⁰ Ivar Thorén, *Studier över Själens Tröst, op. cit.*, p. 5.

³²¹ Gustaf E. Klemming (éd.), *Själens Tröst, op. cit.*, p. 200 pour la première joie, p. 202 pour la deuxième, p. 205 pour la troisième, p. 207 pour la quatrième, p. 210 pour la cinquième, p. 212 pour la sixième et p. 218 pour la septième.

³²² Par exemple dans Uppsala, UB C 480, fol. 70v-72. Cette version est éditée par Robert Geete (éd.), *Småstycken på fornsvenska. Andra Serien*, Stockholm, 1900-1916, p. 45-51.

d'une *cura monialium* tel qu'on l'observe à la même époque dans les monastères dominicains de l'observance ?

Les prières relèvent en effet aussi bien d'aspects collectifs que d'aspects individuels. L'articulation entre « le culte liturgique » et la « prière intime », pour reprendre les expressions de Jean Leclercq, est solide et ancienne³²³. Le développement de dévotions individuelles ne doit pas être opposé à une prière liturgique collective, dont l'importance dans le culte diminuerait en proportion. Bien que ne correspondant pas à la réalité des pratiques tardomédiévales de dévotion, cette opposition apparaît souvent dans l'historiographie, comme le rappelle Michel Lauwers :

« L'essentiel des recherches des historiens portant sur la liturgie, la piété et les pratiques de dévotion est fondée sur une distinction plus ou moins nette entre prière rituelle (ou liturgique) et prière personnelle. Cette distinction les autorise à évoquer des prières « publiques » et « privées ». Or, l'opposition entre une prière « publique » et une autre « privée » ne se rencontre guère dans les documents du Moyen Âge »³²⁴

La distinction qu'évoque Michel Lauwers est issue d'une typologie médiévale : on la rencontre par exemple chez Thomas d'Aquin qui sépare la prière communautaire de la prière singulière, individuelle³²⁵. Les catégories de « public » et de « privé » en revanche correspondent mal aux cadres de pensée médiévaux de la prière³²⁶. L'extrapolation permettant de confondre « individuel » et « privé » d'une part, et « collectif » et « public » d'autre part, ne permet pas de rendre compte de façon satisfaisante des contextes de production et d'emploi des prières. Cet anachronisme est dû à la difficulté de définition de l'objet étudié. La prière est définie par sa fonction³²⁷. En effet, une part importante de l'historiographie sur les prières part du principe que celles-ci sont motivées avant tout par un *besoin* individuel de communiquer avec le divin.

³²³ Jean Leclercq, « Culte liturgique et prière intime dans le monachisme au Moyen Âge », *La Maison-Dieu*, vol. 69, 1962, p. 39-55.

³²⁴ Michel Lauwers, « La prière comme fonction sociale dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle) », dans J.-F. Cottier (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, p. 209-228, spé. p. 220-221.

³²⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, 1997, vol. 2, 2a 2ae, Q. 83, Art. 12, Resp.

³²⁶ Voir Peter von Moos, « « Public » et « Privé » au cours de l'histoire et chez les historiens », dans P. von Moos, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence, 2005, p. 437-470.

³²⁷ Cet aspect est particulièrement marqué dans les éléments de définition proposés par Marcel Mauss : « Plus que tout autre système de faits, elle [la prière] participe à la fois de la nature du rite et de la nature de la croyance. Elle est un rite, car elle est une attitude prise, un acte accompli en face des choses sacrées. Elle s'adresse à la divinité et l'influence ; elle consiste en des mouvements matériels dont on attend des résultats. Mais en même temps, toute prière est toujours, à quelque degré un *Credo* », voir Marcel Mauss, « La prière », dans M. Mauss, *Œuvres*, vol. 1 *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968 (1909), p. 357-477.

André Wilmart décrivait par exemple cette pulsion comme résultant d'une « pieuse exubérance »³²⁸. Les *preces* sont pour lui « l'expression même de la piété privée »³²⁹. Jean Châtillon, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, comprend la prière comme la matérialisation du lien ontologique entre Dieu et l'homme³³⁰. Mais ces approches de la prière impliquent une recherche du divin par défaut, qui serait motivée par un « désir de Dieu inscrit dans le cœur de l'homme »³³¹. La limite de cette approche réside dans le fait que ce « désir de Dieu » est inconnaissable, car il « semble se situer exclusivement dans le cadre de l'expérience individuelle » qui échapperait à l'historien³³².

Or, comme l'a rappelé Patrick Henriët, la prière est bien un objet d'histoire et non un objet qui « renverrait à une transcendance sur laquelle les sciences humaines resteraient sans prise »³³³. La prière, en tant que « moyen privilégié d'une mise en relation de l'homme avec Dieu »³³⁴, est un acte de transmission d'intentions qui témoigne de choix conscients de la part des orants. Même si la nature du lien créé par la prière est très difficile à traduire en termes empiriques, il reste possible pour l'historien de commenter les choix qui président à ce lien.

Une autre dimension importante dans l'appréhension méthodologique de la prière par l'historien est la manière dont elle s'inscrit dans « un monde social de conversation, d'interaction et de relations »³³⁵. Les Brigittines passent la plus grande partie de leur temps à

³²⁸ « De tout temps en effet, au cours du Moyen Âge en particulier, des prières furent rédigées librement et, pour ainsi dire, en marge des livres de la liturgie officielle ; c'était une sorte de revanche des âmes, dont les courtes collectes du sacramentaire romain retenaient trop l'essor. Du VII^e au XV^e siècle, on constate, sous les formes les plus diverses, la manifestation de cette pieuse exubérance », André Wilmart, « La prière *O intemerata* », dans A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*, Paris, Bloud et Gay, 1932, p. 474-504, spé. p. 478.

³²⁹ *Ibid.*, p. 513.

³³⁰ « Dieu veut cependant que les hommes méritent d'obtenir par leurs prières ce qu'il a décidé de leur accorder de toute éternité. Cette théologie est inséparable d'une anthropologie dont on a souligné le caractère relationnel. (...) l'homme est caractérisé d'abord par sa relation avec Dieu à l'image de qui il a été créé mais dont il s'est éloigné par le péché et vers lequel il doit revenir », Jean Châtillon, « Prière au Moyen Âge », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1984, col 2271-2288, spé. col. 2271.

³³¹ *Catéchisme de l'Église catholique*, Vatican, 2013 (1992), [en ligne] <http://www.vatican.va/archive/FRA0013/INDEX.HTM>, première partie, première section, chapitre 1, § 27.

³³² Patrick Henriët, « Prière, expérience et formation au Moyen Âge. Remarques introductives », dans J.-F. Cottier (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, 2006, p. 197-208, spé. p. 199.

³³³ Patrick Henriët, « Prière, expérience et formation... », *op. cit.*, p. 197.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ « ...prayer was speech, and prayer was a rite. As both speech and rite, prayer was fundamentally collective. Even the most personal, individual prayer was fashioned in the social world of conversation, interaction, and relationships », Virginia Reinburg, *French Books of Hours. Making an archive of prayer, c. 1400-1600*, Cambridge, 2012, p. 4.

assurer le service divin sous la forme du *Cantus Sororum*. L'office en l'honneur de Marie est-il une pratique publique, qui lie les sœurs à un « monde de relations » ? La question est épineuse. Alf Härdelin a qualifié le monastère voulu par Brigitte de microcosme, de « cœur bien portant de la société »³³⁶. Il a également fait remarquer que dans l'église de Vadstena, trois catégories de personnes se côtoient : les sœurs, les frères et les laïcs. L'église devient interface. Dans la pensée de Brigitte, le monastère de l'Ordre du Sauveur rassemble et incarne toute la société chrétienne. Selon cette conception, l'office des sœurs serait une image en miniature des louanges adressées à la Vierge par l'Église toute entière. La prière liturgique des sœurs, le *Cantus Sororum*, serait donc *a priori* d'ordre public. Cependant, le monastère est parfois pensé aussi comme une *maison*. La rubrique accompagnant la 27^e révélation des *Extravagantes* la présente comme l'ordre du Christ à Brigitte de lui édifier une maison (*domus*)³³⁷. Le terme de « maison » pour désigner le monastère est également présent dans la 18^e révélation du Premier livre³³⁸ et dans la 39^e révélation des *Extravagantes*³³⁹. Le choix de cette terminologie inscrit la maison-mère de l'Ordre du Sauveur dans un cadre de relations qui serait celui de la maison entendue aux sens d'« ensemble de personnes » et d'« ensemble des affaires domestiques », ce que d'autres langues désignent comme *household* en anglais ou *hushåll* en suédois. Dans ce cadre, on peut tenter une analogie entre le culte rendu par les sœurs brigittines et par celui rendu par une maîtresse de maison. Il ne s'agit pas ici de reprendre l'idée d'Emilia Fogelklou, selon laquelle Brigitte reflète une pensée essentiellement domestique³⁴⁰, mais plutôt d'indiquer ponctuellement qu'un parallèle est possible. En Angleterre, dans les poèmes d'édification comme *How the good wiff taughte hir daughtir*, il est suggéré que l'activité pieuse de l'épouse est bénéfique pour elle, mais aussi pour toute la maison³⁴¹. Si dans un cadre purement domestique, la dévotion déborde l'intérêt individuel pour faire fructifier l'intérêt collectif, on peut envisager que les dévotions individuelles des épouses du Christ rejaillissent sur toute la communauté. Dans cette optique, le culte marial rendu par les religieuses sous la forme du

³³⁶ Alf Härdelin, « Birgittas samhällsvision och klosteridé », dans A. Härdelin, *Kult, kultur och kontemplation*, Skellefteå, 1998, p. 79-94.

³³⁷ *Extrav.*, Rév. 27, rubr. : « *Filius Dei ostendit beate Birgitte, qualiter quidam rex propter peccata sua non erat dignus edificare sibi domum, scilicet monasterium Watzstenense* ».

³³⁸ Liv. I, Rév. 18, § 1 : « *In domo mea debet esse omnis humilitas, etc.* ».

³³⁹ *Extrav.*, Rév. 39, § 9 : « *Respiciat quoque Deus domum hanc...* », § 10 : « *Benedicat insuper ingredientes domum hanc...* » et § 14 : « *Sed in domo mea non solum erigentur parietes materiales...* ».

³⁴⁰ Voir Janken Myrdal, « The Revelations of Saint Birgitta and Everyday Life in the Fourteenth century », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 231-245.

³⁴¹ Christine Peters, *Patterns of Piety. Women, Gender and Religion in Late Medieval and Reformation England*, Cambridge, 2003, p. 10.

Cantus Sororum est collectif, mais il n'est pas publique : la communauté est considérée comme un ensemble restreint et précisément délimité, comme une *household*. En d'autres termes, le culte marial est collectif, mais privé.

Le monastère est aussi pensé comme un corps : « notre corps religieux », dit le frère Gervinus Petri (vers 1385-1445 ?) dans un sermon adressé à toute la congrégation de Vadstena³⁴². Il est important, selon lui, de préserver la paix entre les membres de la congrégation en suivant les « prudents exemples d'animaux » comme les fourmis, les abeilles, ou encore les éléphants. Les premières donnent l'exemple de l'activité diligente, les secondes de l'utilité, et les derniers de la sagacité³⁴³. Ces exemples animaliers rappellent que les modèles de vertu ne sont pas exclusivement à chercher dans la sainteté. Par extension, la Vierge n'est jamais un modèle exclusif pour les sœurs. De plus, les exemples montrent que la communauté est avant tout une *societas*, ce que le sermon indique également³⁴⁴. L'activité de chacun des membres de cette société doit tendre vers un but commun et non vers les intérêts individuels. Les sociétés de fourmis ou d'abeilles, idéalisées, marquent combien l'individu est suspicieux. Le sermon poursuit en indiquant que certains dans la congrégation se conduisent mal, car ils ont « des mœurs singulières » (« *per morum singularitem* ») qui divisent la communauté (« *ab aliis dividuntur* »), faisant preuve de superbe et de mépris, à l'image des lions et des loups qui préfèrent aller seuls plutôt que de marcher en groupe³⁴⁵. Avec de telles remontrances, on peut douter sérieusement d'une volonté réelle de favoriser l'expérience individuelle à Vadstena.

Dans un autre sermon, postérieur d'un demi-siècle, Nicolaus Ragvaldi décrit l'humilité comme la principale vertu qui permet de susciter l'amour (*caritas*), la paix, la concorde et l'obéissance. En revanche, là où est méprisée l'humilité, règne « l'orgueil (*superbia*), l'envie

³⁴² Gervinus Petri, « *Ad congregationem sermo* », dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica Vadstenensia. Ad religiosos et sacerdotes*, Turnhout, 2009, CCCM, n° 229, p. 5.

³⁴³ « *De animalibus sagacibus exemplum habemus in formicis, quarum prudentiam humana ratio vix attingit, que in congregatione habitant et morantur. De utilibus etiam animalibus exemplum habemus in apibus, quarum utilitas cetera animalia antecellit, que tamen in congregatione vivere sunt consuete. De animalibus etiam fortibus et potentibus exemplum possumus accipere in elephantibus, quorum quantitas et potestas ceteris animalibus antefertur, qui in societate habitant et versantur* », *Ibid.*, p. 6.

³⁴⁴ Par exemple : « *Non sic, Karissim, sed vivamus in societate et in congregativa communitate* », *Ibid.*, p. 7.

³⁴⁵ « *... in seculo et in claustro sunt hodie multi qui in societate et congregatione vivere designantur et qui per morum singularitem ab aliis dividuntur, sicut patet de crudelibus et superbis qui societatem et communitatem aliorum refugiunt et contempnunt similes leonibus seu lupis, qui gregatim non ambulant sed solitudinem diligunt et frequentant* », *Ibid.*, p. 6-7.

(*invidia*), la discorde et la désobéissance, la volonté propre (*propria voluntas*) »³⁴⁶. Conséquence d'une absence d'humilité, la volonté propre, c'est-à-dire individuelle, n'est absolument pas une qualité recherchée et encouragée. La singularité et l'individualité sont donc nettement découragées, ce qui explique par ailleurs le rejet d'une *via mystica* pour les sœurs. Dans ces conditions, observe-t-on un culte individuel de la Vierge à Vadstena ? Des indices d'utilisation individuelle des livres de piété de Vadstena ont été décelés par les chercheurs qui se sont déjà penchés sur ces documents³⁴⁷. Tore Nyberg a noté que beaucoup de prières étaient relativement courtes et que de ce fait, elles étaient adaptées à une récitation pendant les intervalles de temps laissés par l'emploi du temps des sœurs³⁴⁸. Ingela Hedström a recensé les différentes signatures des sœurs dans les livres de piété³⁴⁹. La petite taille des livres, qui ne permet pas à plus d'une personne de le lire simultanément, peut également être comptée comme une indication en faveur d'un usage personnel.

Cependant, d'autres indices viennent relativiser l'idée d'un usage purement individuel des livres de piété et des prières mariales qu'ils contiennent. D'abord, les livres de piété circulent. L'un d'eux aurait même été acheté (*bekostad*) auprès d'une autre nonne³⁵⁰. D'autres types d'ouvrages que les livres de piété semblent bien avoir été produits pour un usage commercial³⁵¹. Cela signifie que ce sont des objets qui ne sont pas d'usage exclusivement individuel : la sélection de prières que l'on y trouve peut refléter un choix personnel, mais elle peut aussi répondre à une commande. Un livre peut aussi être copié pour une autre sœur. Il peut également faire l'objet d'un échange entre le scriptorium des sœurs et celui des frères : on connaît l'existence d'échanges de manuscrits *intramuros* à Vadstena³⁵². Enfin, les livres de

³⁴⁶ « *Ubi enim est vera humilitas, ibi caritas, pax, concordia et obediencia. Sed ubi deest humilitas, ibi regnat superbia, invidia, discordia et inobediencia, propria voluntas* », Nicolaus Ragvaldi, *Collacio ad congregacionem sororum in Adventu*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica vadstenensia, op. cit.*, p. 94.

³⁴⁷ Tore Nyberg, « *Texter for andaktsbruk* », dans M. Hedlund & A. Hårdelin (dir.), *Vadstena klostets bibliotek*, Stockholm, 1990, p. 79-92 ; Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker, op. cit.* ; *Ibid.*, « *Bönbokstraditionen* », *op. cit.*

³⁴⁸ Tore Nyberg, « *Texter for andaktsbruk* », *op. cit.*, p. 80.

³⁴⁹ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker, op. cit.*, chap. 4, p. 56-107.

³⁵⁰ Stockholm, KB A 80. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker, op. cit.*, p. 449.

³⁵¹ Nils Dverstorp, « *Evidence for Commercial Book Production in Vadstena Abbey* », dans C. Gejrot, M. Åkestam, R. Andersson (dir.), *The Birgittine Experience*, Stockholm, 2013, p. 323-331.

³⁵² Eva Lindqvist Sandgren, « *Book illumination at Vadstena Abbey* », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena*, Stockholm, 2010, p. 129-145, spé. p. 144.

piété sont des œuvres collaboratives car il peut y avoir de nombreuses mains successives qui le composent³⁵³.

Le degré exact d'implication du scribe est donc difficile à déceler. La *Règle du Sauveur* ne dit rien au sujet de la possession personnelle de livres ; seules la réception d'héritages et les possessions matérielles trop ostentatoires comme les beaux habits sont prohibés³⁵⁴. Les possessions personnelles sont réduites au strict minimum³⁵⁵. En revanche, le sixième chapitre du *Lucidarium* précise que la sœur qui entre dans le chœur doit suivre avec son propre livre³⁵⁶. La liturgie du *Cantus Sororum*, mise en œuvre collectivement, semble donc reposer en partie sur des livres utilisés individuellement. Dans les *Addiciones*, il est dit que les sœurs qui souhaitent lire ou veiller dans le dortoir ne doivent pas être inquiétées³⁵⁷. Ailleurs, on apprend que les sœurs peuvent disposer de bibliothèques (« *scrinia* ») personnelles dans leurs cellules, mais que leur contenu est en permanence surveillé par l'abbesse, qui vérifie l'absence d'« œuvre particulière » (*opus peculiare*)³⁵⁸.

Un autre élément vient entremêler les dimensions individuelles et collectives. Dans les livres de piété des Brigittines, on trouve fréquemment des offices votifs, comme l'office du Saint-Esprit ou celui des défunts³⁵⁹. La récitation de ces offices est rendue indispensable par le fait que le *Cantus Sororum* ne permet pas de lire l'intégralité du psautier en une semaine. Les offices votifs, ainsi que les sept psaumes pénitentiels, permettent de lire les psaumes qui manquent et ainsi de compléter la lecture hebdomadaire du psautier. Le fait qu'on trouve des offices votifs dans les livres de piété des Brigittines indique qu'ils ne sont pas totalement destinés à un usage individuel et qu'une part d'usage collectif leur est réservée : la liturgie est

³⁵³ Stockholm, KB A 81 a été écrit par 5 mains différentes, et Copenhague, AM 422, 4°, par 11 mains. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 463 et 481.

³⁵⁴ RS, chap. 19.

³⁵⁵ RS, chap. 2.

³⁵⁶ « *Alla the systra som sionga i chorenom skulu haffua siin öghon oc akt il notonar oc sangin oc til bökrena i hwilkom the sionga, thy at the skulu altidh sionga i bokomen oc enkanneligka the wngo* », Gustav E. Klemming (éd.), *Heliga Birgittas Uppenbarelsen*, Stockholm, 1883-1884, vol. 5, p. 64-65.

³⁵⁷ « *Si vero aliqua in nocte vigilare vel legere voluerit, sit apud lectum suum, ut alie non inquietentur* », *Addiciones*, Const. 40, dans T. Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420-1570*, Munich, 1974, vol. 2, p. 53.

³⁵⁸ « *Sorores, quia non predicare non habent, nullo modo cellas habeant in dormitorio suo vel alibi. Verum quia temptationes multe sunt et occulte, permittitur eis ex licencia abbatisse habere parvula scrinia grossa et simplicia cum seris, ubi reponantur acus, vela et similia. Que tamen scrinia continuo sunt scrutanda ad abbatissa, ne opus peculiare inveniatur ibi* », *Addiciones*, Const. 46, dans T. Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 87.

³⁵⁹ Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 277.

avant tout une pratique collective. Affirmer un usage exclusivement individuel ou au contraire uniquement collectif des livres de prières et par extension des prières mariales qu'ils recèlent, serait faire fausse route.

Pour d'autres domaines que Vadstena, cette pluralité d'usage a déjà été observée, par exemple par Virginia Reinburg à propos des livres d'Heures français :

« The practices of prayer that the book of hours represented and guided were at the same time both individual and collective, public and private. The book of hours lent authority to practices of prayer, when those practices were inscribed inside the same book that owners took with them to mass, funerals, and vespers, where they prayed for the souls of departed kin waiting to be released from purgatory »³⁶⁰.

La progression d'une individuation au XV^e siècle, c'est-à-dire de la progression d'un processus de socialisation visant à construire l'individu, ne doit donc pas cacher l'étroite imbrication des sphères collectives et individuelles³⁶¹. Les pratiques des sœurs de l'Ordre du Sauveur, notamment pour ce qui relève de la prière à la Vierge, entremêlent constamment ces sphères. Ce phénomène contribue à définir un modèle spirituel dans lequel la dévotion individuelle à la Vierge est nourrie par le culte assuré collectivement dans le *Cantus Sororum*. Les prières mariales abordent ainsi des aspects que ne développe pas la liturgie, comme le soin de l'âme. Les supports de dévotion ne se limitent d'ailleurs pas aux textes, puisqu'on trouve également un certain nombre d'images de la Vierge dans les livres brigittins.

3.3.2 LES IMAGES DE LA VIERGE DANS LES LIVRES BRIGITTINS

La dévotion privée est très souvent associée dans l'historiographie au concept d'« image dévotionnelle » (*andachtsbild*). Dans un sens restreint, le terme désigne un type précis d'images apparues dans les régions rhénanes à partir du XIV^e siècle, souvent sous la forme de sculptures en bois de format modeste, qui représentent des motifs comme les *pietà* ou l'Homme des douleurs³⁶². Dans un sens plus large, le terme a été défini par Erwin Panofsky³⁶³. Après lui, Sixten Ringbom a fait remarquer que sa définition reposait à la fois sur la forme de l'image et

³⁶⁰ Virginia Reinburg, *French Books of Hours*, *op. cit.*, p. 6.

³⁶¹ Jean-Claude Schmitt, « Individuation et saisie du monde », dans P. Boucheron, *Histoire du monde au XV^e siècle*, Paris, vol. 2, p. 640-671.

³⁶² Mia Åkestam, *Bebådelsebilder. Om bildbruk under medeltiden*, Stockholm, 2010, p. 202.

³⁶³ Erwin Panofsky, « Imago Pietatis. Contribution à l'histoire des types du « Christ de Pitié »/« Homme de Douleurs » et de la « Maria Mediatrix » », dans E. Panofsky, *Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 13-28.

sur sa fonction et que cela porte préjudice à l'efficacité conceptuelle du terme d'*andachtsbild*³⁶⁴. Ringbom choisit de séparer la forme et la fonction en proposant le terme plus général d'« image de dévotion » pour les images qui peuvent être séparées d'un contexte d'apparition donné par leur fonction plutôt que par leur motif. De telles images sont destinées à « une édification (en suédois : *uppbyggelse*) privée, à la prière et la méditation »³⁶⁵. Enfin, Jeffrey Hamburger précise que le terme d'*andachtsbild* a « perdu la précision à laquelle il avait jamais pu prétendre, ayant été appliqué à quasiment chaque objet qui a pu être utilisé pour stimuler l'expérience dévotionnelle »³⁶⁶.

Quels que puissent être les débats autour de la signification exact du concept, il reste que lorsque la question de la dévotion privée est abordée, les images sont très fortement sollicitées³⁶⁷. Seulement, en dépit du fait qu'environ 150 manuscrits produits à Vadstena soient illuminés³⁶⁸, très peu contiennent des images mariales. De même, alors que dans les livres continentaux les Heures de la Vierge sont souvent illustrées, un seul livre de piété nordique propose des illustrations pour l'office votif de la Vierge³⁶⁹. Une des raisons qui contribue à expliquer cette faible présence d'images mariales tient au fait que toutes n'ont pas dû être conservées. Il y a ainsi des exemples de livres de piété copiés et utilisés par des Brigittines qui présentent des traces laissées par des images disparues. Une initiale absente ou un folio vide à l'exception d'un cadre peint à la main suggèrent la présence antérieure d'une image³⁷⁰. Or, si l'on s'appuie sur les images conservées, le rapport entre les thèmes présentés dans l'iconographie et ceux proposés par les textes sont étroits dans les livres brigittins³⁷¹. Lorsque des images manquent, il est donc envisageable de les identifier par le texte auxquelles elles se rapportaient. Comme de nombreux textes mettent la Vierge à l'honneur, cela permet

³⁶⁴ Søren Kaspersen & Ulla Haastrup (dir.), *Images of Cult and Devotion. Function and Reception of Christian Images in Medieval and Post-Medieval Europe*, Copenhague, 2004, p. IV-V.

³⁶⁵ Mia Åkestam, *Bebådelsebilder*, *op. cit.*, p. 202.

³⁶⁶ Jeffrey F. Hamburger, *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1997, p. 3.

³⁶⁷ Dans une perspective générale, voir Jeffrey F. Hamburger, « The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: the Case of Heinrich Suso and the Dominicans », *The Art Bulletin*, n° 71:1, 1989, p. 20-46. Pour la Suède, voir les références bibliographiques données par Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 199.

³⁶⁸ Eva Lindqvist Sandgren, « Book illumination », *op. cit.*, p. 130.

³⁶⁹ AM 421, 12^{mo}. Voir Ingela Hedström, « Bönbokstraditionen », *op. cit.*, p. 16.

³⁷⁰ Plusieurs exemples sont données par Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *Iconographisk Post*, vol. 2, 2014, p. 19-48.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 22.

d'augmenter virtuellement le nombre d'images mariales. Des thèmes comme l'annonciation ou les Sept Joies de Marie sont aujourd'hui disparus mais ont dû être présents³⁷².

Une deuxième remarque paraît nécessaire. La plupart des images mariales dans les livres brigittins sont intégrées dans un « programme iconographique », c'est-à-dire une série d'images dont la présence ne doit rien au hasard mais reflète l'exercice d'une volonté consciente³⁷³. Le tout forme un ensemble cohérent d'images. Il est donc pour le moins artificiel de séparer les représentations figurant la Vierge des autres. Comme une analyse iconographie approfondie n'est pas l'objet de ce travail nous nous permettrons ici de faire entorse à la rigueur méthodologique. D'autres images ne semblent pas liées à un programme particulier : c'est le cas par exemple des illustrations marginales. Qu'elles appartiennent à de plus larges ensembles ou qu'elles soient plus indépendantes, les images mariales contribuent à nourrir et à témoigner de piété individuelle des sœurs envers la Vierge. Ces images sont de format et de nature très diverses. Certains thèmes apparaissent plusieurs fois, comme la *Pietà*. On en trouve une dans une initiale d'un livre daté autour de 1420³⁷⁴. Un autre manuscrit copié par Christina Handstotter Brask montre une *Pietà*, qui fait partie d'une série de trois gravures de petit format provenant du même atelier³⁷⁵. La première montre Catherine de Vadstena et la deuxième une messe de saint Grégoire. Sur la troisième, la *Pietà*, on voit nettement les cinq plaies du Christ, qui selon Ingela Hedström sont caractéristiques de la piété brigittine. Cette *Pietà* est une gravure mise en couleur ; elle illustre le début d'une prière aux Cinq Chagrins de la Vierge³⁷⁶. Contenue dans un cadre d'une forme hexagonale, l'image montre la Vierge vêtue d'un ample manteau vert et coiffée d'un voile blanc surmonté d'une auréole jaune. Elle tient le corps dénudé du Christ dans son giron, appuyé sur son genou droit, et lui soutient la tête avec son bras droit comme on le fait avec un petit enfant. Le bras gauche de la Vierge tient le bras droit du Christ contre son cœur et le regard de Marie est tourné vers le visage du Christ. Celui-ci, auréolé de rouge, porte sur son corps cinq points rouges qui marquent ses douleurs. La couleur permet de renforcer le lien avec l'objet de la prière. À l'arrière-plan, du côté droit de l'image, un arbre

³⁷² *Ibid.*, p. 22, 28.

³⁷³ Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, parle de « Bildprogram ».

³⁷⁴ Stockholm, KB A 82a, fol. 33. Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönböcker*, *op. cit.*, p. 47. Comme nous avons consulté ce manuscrit à partir d'un microfilm, la piètre qualité d'image nous empêche d'en proposer une reproduction en annexe.

³⁷⁵ Uppsala, UB C 12, fol. 152. *Ibid.*, p. 237. L'image est reproduite dans Isak Collijn, *Iconographia Birgittina Typographica : Birgitta och Katherina i medeltida bildtryck*, Uppsala/Stockholm, 1915, vol. 1, p. 65. Voir également l'annexe 22 : *Images de la Vierge contenues dans les livres de piété suédois*.

³⁷⁶ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 312, n° 136.

desséché se dresse. On doit l'opposer à l'arbre vert qui se dresse dans une autre représentation de la Vierge contenue dans un manuscrit brigittin.

Il ne s'agit pas cette fois d'une livre de prière, mais d'un manuscrit contenant la traduction en suédois du *Cantus Sororum*, datant de 1510³⁷⁷. L'image est inscrite dans un cadre rectangulaire ; c'est une gravure coloriée. Elle accompagne le début du prologue de la traduction du *Cantus Sororum*. L'image représente une Vierge à l'Enfant, inscrite dans un cadre représentant des végétaux et deux oiseaux. La Vierge est vêtue d'un long manteau blanc aux motifs bleus et porte une robe rouge. On aperçoit ses pieds, chaussés de sandales. Elle est couronnée, les cheveux dénoués, et une auréole bleue est mise en valeur par le fort contraste que cette couleur crée avec l'arrière-plan orangé, peut-être un dais ou une tente. Le visage de la Vierge est penché vers l'Enfant qu'elle tient dans le creux de son bras droit. Celui-ci, vêtu de jaune, lui retourne son regard et tend le bras droit vers la poitrine de la Vierge, dont l'échancrure de la robe laisse deviner un sein. La main gauche de la Vierge tient un objet qu'il est difficile de distinguer. À l'arrière-plan, on distingue à gauche un arbre bien vert, dont une branche est cachée par la tête auréolée de l'Enfant-Jésus. Au pied de l'arbre se tient un animal difficile à identifier. Pour le côté droit, on aperçoit une tour, rouge, surmontée d'un dôme bleu. La similitude des couleurs entre les vêtements de la Vierge et le bâtiment invite à croire qu'il s'agit d'une matérialisation symbolique du rôle de la Vierge, souvent comparée à un palais qui accueille le Sauveur. Il peut s'agir aussi de la Jérusalem céleste, préfigurée par la Vierge qui en jouant un rôle dans l'Incarnation marque le début de la rédemption. De même, l'arbre vert représente peut-être l'arbre de vie et la lignée du Christ. Dans la représentation de la *Pietà*, l'arbre à droite est desséché et peut donc symboliser la mort terrestre du Christ si l'on accepte que le côté gauche de l'image indique le passé et le côté droit, le futur. Quoi qu'il en soit, les deux représentations sont très proches, notamment par les positions adoptées par la Vierge et le Christ.

³⁷⁷ Stockholm, KB A 12, fol. 4v : Eva Lindqvist Sandgren propose « 3v » dans le texte de son article ou « 4v » en légende de l'image. Voir Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 32-33. La foliation correcte est « 4v », voir Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie Örtagård. Vadstenanunnornas veckoritual i svensk öfversättning från år 1510*, Stockholm, 1895, p. lxxxviii. Se reporter à l'annexe 22 : *Images de la Vierge contenues dans les livres de piété suédois*. Eva Lindqvist Sandgren désigne aussi le manuscrit comme un « livre de prière » (« *bönbocken* »), ce qu'il n'est clairement pas.

Dans un autre livre en usage à Vadstena et daté entre 1501 et 1527, une miniature présente la Vierge avec l'Enfant, sur un trône vert³⁷⁸. Marie, drapée de bleu et couronnée d'une auréole verte et dorée, soutient l'Enfant sur son genou droit à l'aide de son bras gauche. Elle tient un livre ouvert dans sa main droite. L'Enfant a une auréole dorée et rouge. Deux anges les surplombent, l'un avec les ailes rouges, l'autre avec les ailes vertes. Cette miniature introduit les sept Psaumes de pénitence. Ingela Hedström suggère que cette image servirait à des fins d'*imitatio Mariae* car le livre ouvert pourrait être un psautier. On doit remarquer aussi la concordance des couleurs des auréoles et des ailes des anges. Le siège de la Vierge, imposant, doit aussi être inclus dans cette palette chromatique³⁷⁹. Cette madonne peinte à la main, ressemble stylistiquement à d'autres productions de Vadstena³⁸⁰. Eva Lindqvist Sandgren la juge « ancienne, non-moderne » (« *omodernt* »), ce qu'elle est probablement en ce début de XVI^e siècle.

En revanche, certaines images semblent tout à fait modernes. Ainsi, dans un manuscrit provenant de Vadstena et contenant une paraphrase de la Bible, on trouve une gravure en pleine page représentant les Sept Douleurs de la Vierge³⁸¹. La gravure est l'œuvre de Niklas Stör, de Nuremberg, et elle est connue à partir de 1521. Le manuscrit date de 1526³⁸². Une autre image peut être jugée caractéristique de l'intense dévotion à la Passion dont font preuve les sœurs brigittines. Elle est contenue dans un manuscrit dont la moitié du livre est en latin et l'autre en suédois³⁸³. Estimé dater de la fin du XV^e siècle ou du début du XVI^e, il contient une miniature du cœur percé de Marie. Elle se situe après une série de Sept Joies de Marie et avant une série dédiée aux Cinq Lances qui l'ont transpercée³⁸⁴.

Le lien entre le texte et l'image est souvent très marqué. Comme ailleurs en Europe, les prières encouragées par des indulgences sont souvent illustrées³⁸⁵. Dans les livres brigittins, la traduction en suédois de la prière indulgenciée par Sixte IV, « *Ave sanctissima* », est illuminée

³⁷⁸ Stockholm, KB A 43, fol. 4v. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 212-213. Une reproduction de l'image est proposée par Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 29.

³⁷⁹ Sur les significations du vert, voir Michel Pastoureau, *Vert. Histoire d'une couleur*, Paris, 2013.

³⁸⁰ Comme Uppsala, UB C 68 ou C 420. Voir Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 28.

³⁸¹ Stockholm, KB A 1, intérieur de la reliure. L'image est reproduite par Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 38.

³⁸² Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 39.

³⁸³ Uppsala, UB C 68, fol. 138v. Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 49.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 512.

³⁸⁵ Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 36-37.

à deux reprises³⁸⁶. Certaines représentations enfin montrent la Vierge parmi un groupe. Dans le manuscrit qui représentait Marie sur un trône vert, on trouve aussi une Trinité de sainte-Anne (en suédois : *Anna själv tredje* ; en allemand : *Anna Selbdritt*), qui inclut naturellement Marie³⁸⁷. L'image est une gravure, similaire à une autre qui est conservée à Munich³⁸⁸. Des couvents brigittins allemands disposaient de documents avec des motifs similaires, ce qui dénote un intérêt de l'Ordre pour ce type de représentation inclusive. D'une manière générale, on observe une certaine circulation des images dans les milieux brigittins³⁸⁹.

La présence de ces images de la Vierge soulève une interrogation : les Brigittines sont-elles encouragées à utiliser des images mariales dans leur progression spirituelle ? Jeffrey Hamburger a observé que si des images pouvaient effectivement être produites pour stimuler la dévotion de nonnes, elles ne sont pas non plus favorisées de manière systématique³⁹⁰. Par exemple, le Dominicain et champion de l'observance Johannes Meyer († 1485) pense comme d'autres Observants que les images sont dangereuses, car elles risquent d'encourager les expériences « privées » alors que dans l'idéal, chaque membre du couvent doit abandonner totalement son individualité en y entrant³⁹¹. La valeur maîtresse d'un tel jugement est l'idéal de la *conformitas*. Cette notion apparaît brièvement dans la révélation 40 des *Extravagantes*, qui détaille les « fruits » de la *Règle du Sauveur* :

« Le Fils de Dieu parle : « Trois fruits seront produits par ma règle. Le premier sera la crainte qui, à la façon d'une épouse qui veut et ne veut pas, ayant goûté la volonté de son époux et la volupté, souhaiterait que la volonté de son époux se conforme à la sienne »³⁹².

³⁸⁶ Stockholm, KB A 80, fol. 193v ; Uppsala, UB C 12, fol. 163v ; Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 255. La version en suédois est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 226, n° 103. Sur cette prière, voir Sixten Ringbom, « Maria in sole and the Virgin of the Rosary », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n° 25:3-4, 1962, p. 326-330.

³⁸⁷ Stockholm, KB A 43, fol. 123v. Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 234.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 235.

³⁸⁹ Eva Lindqvist Sandgren, « Birgittinska bönboksbilder », *op. cit.*, p. 39.

³⁹⁰ Sur le rôle des images dans la *cura monialium*, voir Jeffrey F. Hamburger, « The Use of Images... », *op. cit.*, *passim*.

³⁹¹ Jeffrey F. Hamburger, « The Reformation of Vision: Art and the Dominican Observance in Late Medieval Germany », dans J. F. Hamburger, *The visual and the Visionary. Art and female spirituality in Late Medieval Germany*, New York, 1998, p. 427-467, spé. p. 431.

³⁹² *Extrav.*, Rév. 40, § 1 : « *Filius Dei loquitur* : « *Tres erunt fructus in regula mea. Primus erit ex timore, qui more sponse vult et non vult, que, gustata voluntate et voluptate sponsi, desiderat, ut voluntas sponsi conformetur voluntati sue* ».

Ce « premier fruit » de la règle, la crainte, est donc comparée par le moyen d'une métaphore conjugale à l'appréhension d'une épouse qui ne souhaite pas poursuivre de relation sexuelle avec son époux. La révélation a soin de préciser que l'épouse a déjà « goûté à la volonté de son époux », c'est-à-dire qu'elle ne se refuse pas par vanité mais par inclinaison. La *conformitas* semble ici un amendement de l'époux luxurieux confronté à la chaste exemplarité de l'épouse. Cette révélation ne précise rien, en revanche, sur une éventuelle singularité des religieuses de l'Ordre du Sauveur. D'autres notions importantes dans le monachisme du Moyen Âge central, comme l'idéal de *continentia*, de retenue, n'apparaissent pas dans les *Révélations* de Brigitte ou dans la *Règle du Sauveur*. Elles ne sont pas non plus particulièrement répandues dans le langage latin employé en Suède ou du moins, pas avec ces significations-là³⁹³. Ces notions ne peuvent donc être examinées à propos de la question des images. Dans l'Ordre du Sauveur, il semble que les dévotions mariales à l'aide d'images soient encouragées. On a conservé deux prières à la Vierge destinées explicitement selon la rubrique à être dites devant une image de Marie. La première, très courte, est une traduction en suédois d'une prière latine versifiée³⁹⁴. La première partie de cette prière se retrouve dans plusieurs pièces de chant de longueurs inégales, ce qui laisse penser qu'elle était relativement commune³⁹⁵. En revanche l'origine de la deuxième partie est plus obscure³⁹⁶.

La prière est accompagnée par une longue rubrique en suédois qui explique que le pape Innocent VIII a accordé à la reine Élisabeth d'Espagne de faire en sorte que ceux qui lisent la prière agenouillés devant une image de la Vierge obtiendront la rémission de leurs péchés³⁹⁷. Dans certaines versions latines de la prière, on trouve parfois une rubrique en français qui

³⁹³ Sur « *conformitas* », voir Ulla Westerbergh & Eva Odelman, *Glossarium till medeltidslatinitet i Sverige*, Stockholm, 1968, vol. 1:1, p. 220 ; sur « *continentia* », voir *Ibid.*, p. 241.

³⁹⁴ Pour la version suédoise : Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 225, n° 102. On trouve la prière dans Stockholm, KB A 43, fol. 173v-174 ; A 80, fol. 148v (seulement la rubrique) et dans les Heures imprimées en suédois : Gustav E. Klemming (éd.), *Den svenska tideboken*, *op. cit.*, fol. lxxvi.

³⁹⁵ Par exemple, AH 19, n° 17, p. 22 ; RH n° 2214 ; F. J. Mone (éd.), *Hymni latini medii Aevi*, Fribourg-en-Brisgau, 1854, vol. 2, p. 284-288, n° 510.

³⁹⁶ Se reporter à l'annexe 43 : *Comparaison entre les versions suédoise et latine d'une prière*.

³⁹⁷ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 225, n° 102.

explique la même chose³⁹⁸. Le contenu de la prière en lui-même ne dit rien sur les images ; seule la rubrique permet d'établir un lien entre une image mariale et l'oraison.

La deuxième prière à dire devant une image mariale est elle aussi très courte³⁹⁹. Mais elle est plus répandue dans les livres suédois, ce qui n'est guère étonnant car elle est largement diffusée dans sa version latine. La rubrique indique que le pape Sixte IV a donné 11000 ans d'indulgences pour cette prière. Dans le manuscrit qui sert de base à l'édition de Geete, une main a ajouté que la prière devait être lue devant l'image de la Vierge « lorsqu'elle se tient dans le soleil » (« *thär hon star i solinne* »). La prière débute dans sa version latine par « *Ave sanctissima maria mater dei regina celi porta paradisi, domina mundi...* »⁴⁰⁰. Elle accompagne en effet souvent des représentations de la Vierge en Femme de l'Apocalypse. Sixten Ringbom a étudié en détail la prière « *Ave sanctissima* » et la relation qu'elle a avec ce thème iconographique⁴⁰¹. Il juge « probable » l'extravagante mention des 11000 ans d'indulgences sous le prétexte que Sixte IV en a effectivement beaucoup concédé. Cependant, le chiffre très élevé d'années concédées rend cette attribution plus que suspecte. Il est admis que Sixte IV a bien pu être l'auteur ou le promoteur de la prière, mais pas qu'il a concédé une telle indulgence⁴⁰². Ensuite, Ringbom note la popularité considérable de la prière. Il signale qu'on la trouve en latin dans plusieurs versions dont l'une est nettement un témoignage en faveur de l'Immaculée Conception. Mais parfois les mots « *tu sine peccato concepta concepisti Ihesum sine macula* » sont remplacés par « *tu concepisti Ihesum filium Dei vivi sine peccato* ». Cela change considérablement le sens de la prière qui perd sa référence à l'Immaculée Conception. Or, c'est cette version « affaiblie » qui est traduite en suédois⁴⁰³. C'est également le cas de la

³⁹⁸ « L'oraison qui s'ensuyt a este donnée de Pape Innocent VIII a une Royne d'espaigne et a dire la dicte oraison devotement on impetre remission de ses peches », dans un livre d'Heures à l'usage de Langres, imprimé à Troyes par Jean le Coq au XVI^e siècle. Voir Hermann Adalbert Daniel (éd.), *Thesaurus hymnologicus sive hymnorum cantiorum...*, Leipzig, 1855, vol. 1, p. 348, cité par Peter Woetmann Christoffersen, *French Music in the Early Sixteenth Century*, Copenhague, 1994, vol. 2, p. 64.

³⁹⁹ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 226, n° 103. On la trouve dans Stockholm, KB A 80, fol. 193v-194 ; A 81, fol. 158v-159 ; Cod. Rål. 4,^{8vo}, fol. 9vII-10rII ; Uppsala, UB C 12, fol. 163-164 ; et dans les Heures imprimées en suédois : Gustav E. Klemming (éd.), *Den svenska tideboken*, *op. cit.*, fol. lxix.

⁴⁰⁰ Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 299, 396 et vol. 2, p. 32, 190.

⁴⁰¹ Sixten Ringbom, « Maria in sole and the Virgin of the Rosary », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n° 25:3-4, 1962, p. 326-330. Pour la Suède, voir aussi Isak Collijn, « Madonna i solen med Sixtus IV:s aflatsbön. Ett hittills okänt Danzig-tryck från 1506 », *NTBB*, n° 6, 1919, p. 62-67.

⁴⁰² Cherubinus Sericoli, *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Rome, 1945, p. 28 ; Camilla Cavicchi, « Osservazioni in margine sulla musica per l'immacolato concepimento della Vergine, al tempo di Sisto IV », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4386>.

⁴⁰³ Sixten Ringbom, « Maria in sole », *op. cit.*, p. 326.

version danoise de la prière⁴⁰⁴. Comme la précédente, la prière en soi ne fait pas de référence explicite à une image. Ce sont donc les rubriques qui permettent de lier ces prières à une dévotion fondée sur la méditation à partir d'une image mariale. Des bénéfices, probablement fantaisistes attribués à deux papes récents comme Innocent VIII et Sixte IV, soutiennent la démarche pieuse en promettant une récompense à qui dira la prière devant une image. En cela, ces prières appartiennent au domaine des « *mass media* », comme le dit Sixten Ringbom⁴⁰⁵. Elles ne sont certainement pas produites à Vadstena dans un contexte purement brigittin. Elles ont été traduites, ce qui signifie qu'elles ont été jugées intéressantes et suffisamment dignes d'être enseignées en suédois. Mais l'absence de prières d'origine suédoise à dire devant des images mariales montre que ce type de dévotion n'était pas au cœur de la relation avec Marie.

Le nombre relativement faible d'images mariales dans les livres brigittins contribue encore à renforcer cette impression. Leur caractère très conventionnel, notamment dans le choix des thèmes, suggère une dévotion peu encouragée à l'innovation. La prévalence de gravures par rapport aux dessins réalisés sur place montre aussi que Vadstena est bien intégré dans les réseaux européens de diffusion des images mariales. Cependant, il ne semble pas que ces liens aient permis d'insérer Vadstena dans un réseau fondé sur l'expérience mystique. Les recherches portant sur d'autres monastères brigittins ont montré l'importance de l'environnement visuel dans le parcours spirituel des Brigittines⁴⁰⁶. Les images de la Vierge existent donc à Vadstena, les sœurs s'en servent en les incluant dans leurs ouvrages et pour prier Marie. Mais ces comportements sont-ils pour autant le résultat d'une stratégie pastorale réfléchi ?

3.3.3 LA VIERGE ET LA *CURA MONIALIUM*

La troisième question soulevée par l'examen des prières mariales à Vadstena est celle de la manière dont les sœurs en particulier, sont encouragées à prier la Vierge. La question dépasse une simple interrogation sur un *modus orandi* car elle permet de s'interroger sur l'existence ou non d'une véritable stratégie pastorale reposant sur la figure de la Vierge et à destination des Brigittines. Le soin de la *cura monialium* est laissé en priorité à l'évêque de Linköping, le

⁴⁰⁴ La prière en danois est dans C. J. Brandt & M. Ch. Senger (éd.), *Christiern Pedersens Danske Skrifter*, Copenhague, 1851, vol. 2, p. 406.

⁴⁰⁵ Sixten Ringbom, « Maria in sole », *op. cit.*, p. 328.

⁴⁰⁶ Corinne Schleif, « The Art of Walking and Viewing : Christ, the Virgin, Saint Birgitta, and the Birgittines Processions through the Cloister », dans C. Gejrot, M. Åkestam, R. Andersson (dir.), *The Birgittine Experience*, Stockholm, 2013, p. 241-267, spé. p. 251-263.

diocèse dans lequel est implanté le monastère de Vadstena. Le chapitre 26 de la *Règle du Sauveur* précise bien que l'évêque est le « père » (*pater*) et le « visiteur » (*visitor*) du monastère⁴⁰⁷. Cette disposition est rappelée dans les *Addiciones Priori Petri* et dans le *Liber usuuum* qui organisent aussi la manière dont doit se dérouler de façon pratique la visite de l'évêque au monastère⁴⁰⁸. Mais les comptes rendus de visite épiscopale conservés ne font pas mention de statuts concernant le culte marial⁴⁰⁹.

L'évêque n'assure pas seul la cure des âmes des sœurs. Les frères, au nombre de treize selon la *Règle du Sauveur*, ont une responsabilité dans la supervision de toute la population du monastère. Ils sont comparés aux Apôtres, la *Règle* précisant que le treizième est Paul. L'indice qui permet d'affirmer qu'ils sont bien en charge des sœurs, des 4 diacres et des 8 frères convers se situe dans la dernière phrase du 12^e chapitre de la *Règle*, qui parle de « treize apôtres et soixante-douze disciples »⁴¹⁰. Un autre indice du rôle des frères dans le soin des âmes des sœurs de l'Ordre est donné par le passage de la *Règle* qui traite de la confession. Les confesseurs désignés sont les frères et « les prêtres », c'est-à-dire ceux des diacres qui sont ordonnés (*sacerdotes*)⁴¹¹. Le confesseur doit être « prudent et de mœurs matures, non zélé, ni suspicieux, pas particulièrement loquace, mais patient et craintif de Dieu qui est comme le père de toute la congrégation »⁴¹². Le monastère est donc encore une fois un monde en miniature, où les apôtres guident les vierges-épouses du Christ, ainsi que les docteurs de l'Église auxquels sont assimilés les diacres et les laïcs. Ce monde est ordonné hiérarchiquement et a Dieu le Père à sa tête. Dans ce petit monde la dimension locale est forte : les confesseurs vivent au sein du monastère et appartiennent au même ordre que les sœurs. Ce n'est pas nécessairement une évidence : Caroline Bynum a fait observer que les nonnes d'Helfta, en Saxe, qui suivent une variante de

⁴⁰⁷ RS, version II, § 256 : « *Episcopus, in cuius dyocesi monasterium est, erit tam sororum quam fratrum pater et visitor necnon et iudex in omnibus casis seu casibus sosores aut fratres tangentibus* ».

⁴⁰⁸ Sur les visites épiscopales à Vadstena, voir Maria Berggren, « *Exibeatis Deo hostiam vivam* », *op. cit.*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, notamment pour les visitations de 1388 et 1419.

⁴¹⁰ RS, version II, § 153 : « *Computatis igitur sexaginta sororibus, tredecim sacerdotibus, quatuor dyaconis et octo eorum servitoribus tantus omnium personarum erit numerus, quantus erat tredecim apostolorum et septuaginta duorum discipulorum* ».

⁴¹¹ Sur le fait que les diacres peuvent être prêtres, voir RS, version II, § 152 : « ... *quatuor dyaconi, qui eciam sacerdotes possunt esse* ». Sur la confession, voir RS, version II, § 244-252.

⁴¹² « *Confessor sit prudens et maturus moribus, non zelotipus, non suspiciosus, non multum loquax, sed patiens et timens Deum, qui omni congregationi sit sicut pater* », *Addiciones*, Const. 16, dans T. Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 86.

la règle des Cisterciens, ont à la fin du XIII^e siècle des confesseurs dominicains⁴¹³. Ces informations sur le rôle des frères dans la *cura monialium* sont assez théoriques car elles sont issues de documents normatifs qui reflètent avant tout un idéal. Dans les faits, des conflits entre les frères et les sœurs, ou entre l'abbesse et le Confesseur général, ont ébranlé le monastère de Vadstena à plusieurs reprises⁴¹⁴. Il ne semble pas que ces tensions aient eu une quelconque répercussion en matière de dévotion mariale.

Les frères se chargent également de l'édification des sœurs par la rédaction de sermons spécifiquement destinés pour être prononcés *ad sorores*. La Règle prévoit que les frères prêchent « en langue vernaculaire » (*in materna lingua*) lors des dimanches et des fêtes, et que cette prédication doit se faire de manière « publique » (*publice predicare*)⁴¹⁵. Ses sermons sont donc destinés aussi bien aux sœurs qu'aux laïcs, deux publics dont la compréhension du latin est limitée. Toutefois, certains sermons ont été clairement composés dans le but d'être prononcés devant les sœurs. Dans les sermons *ad sorores*, la Vierge n'apparaît qu'occasionnellement. Elle n'est jamais le centre de l'attention. Les thèmes abordés par les sermons destinés aux sœurs évoquent souvent les vertus qu'elles doivent cultiver, l'importance de la concorde au sein du monastère ou encore la pénitence dont elles doivent s'imprégner. La figure de la Vierge n'est pas vraiment utilisée dans une optique pénitentielle à Vadstena ; ce n'est donc pas surprenant de ne pas la retrouver dans les sermons pour les sœurs. En revanche, ses vertus sont souvent mises en avant et il est plus curieux que la perfection de Marie n'alimente pas les sermons destinés à exhorter les sœurs à vivre vertueusement. La question de la concorde fait intervenir la Vierge à une seule reprise, dans un parallèle établi avec le Grand Schisme et la fête de la Visitation, mais cette mention ne joue que le rôle d'introduction au

⁴¹³ Caroline W. Bynum, « Women mystics in the 13th c. The case of the nuns of Helta » dans C. W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1982, p. 170-262, spé. p. 175.

⁴¹⁴ Pour des exemples de conflits, voir Tore Nyberg, *Birgittinsk festgåva. Studier om Heliga Birgitta och Birgittinorden*, Uppsala, 1991, en particulier la troisième partie.

⁴¹⁵ RS, version II, § 173-174 : « *Sacerdotes vero isti tredecim tantummodo divino officio, studio quoque et oracioni vacare debent nullisque aliis se implicare negociis vel officiis. Qui quidem omni die dominico evangelium illius diei in ipsa missa omnibus audientibus in materna lingua exponere tenentur cunctisque solempnitatibus, quarum vigiliis seu profesta jejunt in pane et aqua, atque aliis quibuscumque festis vigiliam habentibus publice predicare* ».

sermon proprement dit. La Vierge n'est pas mentionnée dans le développement du sermon⁴¹⁶. Dans cet aspect de la *cura monialium*, l'absence de la Vierge doit donc être notée.

Pour les sermons qui n'ont pas été composés à Vadstena mais qui y ont circulé, la tendance est similaire. Un manuscrit originaire du monastère brigittin de Syon en Angleterre et daté autour de 1415-1456⁴¹⁷, contient plusieurs textes spécialement destinés à des moniales dont l'un est de Bernard de Clairvaux⁴¹⁸. La lettre de Bernard est adressée à une religieuse et l'exhorte à rester au couvent, car, « sainte ou pécheresse », elle ne doit pas « s'éloigner du troupeau »⁴¹⁹. La moniale, si elle est sainte, doit servir d'exemple pour ses sœurs en religion. Si elle est pécheuse, elle doit faire pénitence et ne pas attirer le scandale sur elle⁴²⁰. Aucune référence n'est faite à la Vierge. Il est très probable que les autres textes de ce manuscrit reflètent cette absence. En plus des sermons, les frères de Vadstena ou des autres maisons de l'Ordre du Sauveur s'emploient à des activités de copie ou de traduction qui les amènent à guider spirituellement les sœurs. Un exemple particulièrement saillant peut être trouvé dans la personne de Jöns Budde, moine du monastère finlandais de Nådendal (Naantali) dans le dernier tiers du XV^e siècle. Il est le traducteur de nombreux ouvrages en suédois ; travail qu'il destine au profit des sœurs⁴²¹. C'est Jöns Budde par exemple qui traduit le *Livre de la grâce spéciale* de Mechtilde de Hackeborn. Marko Lamberg a montré que Budde propose aux sœurs brigittines des exemples à suivre qui sont « genrés » (*gendered-specific*), spécialement destinés à des femmes. Dans l'un des livres qu'il transmet, la *Vita* de Catherine la fille de Brigitte, la sainte est présentée comme une Brigittine parfaite : bien que capable de miracles, elle ne peut sauver seule une âme en péril, car il lui faut l'assistance d'un homme pour donner l'absolution. Le récit est une véritable description allégorique de l'entrée d'une jeune femme dans les ordres. Le

⁴¹⁶ « *Ait enim Apostolus etc. : DIVISIONES ET SCISMATA NON SINT IN NOBIS etc. (I Cor. 1:10). Ubi dissensiones et letigia sunt in aliqua congregacione, ibi Spiritus sanctus non inhabitat. Sic ante forte C annos in Romana ecclesia erat scisma et divisiones multis annis, quia plures pape erant simul in ecclesia, etc., ad quod tollendum institutum est festum visitacionis virginis Marie etc. Ut ergo scisma nostrum tolletur etc. tam in regno quam in monasterio etc., salutetur virgo Maria* », Nicolaus Ragvaldi, *Tempore jejunii collatio ad virgines*, dans Maria Berggren (éd.), *Homiletica vadstenensia, op. cit.*, p. 146.

⁴¹⁷ Uppsala, UB C 159.

⁴¹⁸ Bernard de Clairvaux, Epistola 115 *Ad sanctimoniam quadam de monasterio s. Marie Trecensis*, dans Jean Leclercq & Henri Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, Rome, 1974, Vol. 7 : *Epistolae. I. Corpus epistolarium* 1-180, p. 294-295.

⁴¹⁹ « *Sive peccatrix, sive sancta sis, noli te separare a grege* », *Ibid.*, p. 295.

⁴²⁰ « *Sancta es ? Stude tuo exemplo tuae socias acquirere sanctitatis. Peccatrix es ? Noli addere peccata peccatis, sed age paenitentiam ubi es, ne discedes cum tui quidem periculo, ut ostensum est, et sororibus scandalum relinquant, et multorum in te provocos detrahentium linguas* », *Ibid.*

⁴²¹ Marko Lamberg, « Authority through gendered role models. The case of late medieval monastic literature at Naantali », dans C. Gejrot, S. Risberg, M. Åkestam (dir.), *Saint Birgitta, Syon and Vadstena, op. cit.*, p. 200-215.

confesseur a un rôle central car il guide la jeune sainte, qui est plus tard décrite comme une personnification idéale de la nonne brigittine⁴²². Les Brigittines sont donc clairement subordonnées à l'autorité de leurs confesseurs. Cependant, il serait faux de dire que seuls des hommes sont chargés de guider spirituellement les sœurs. L'abbesse est elle aussi chargée de ce devoir. Les *Addiciones* précisent par exemple dans quelles conditions l'abbesse doit être destituée. Parmi les raisons proposées figure le cas de l'abbesse qui serait une « contemptrice de la sainte Règle et du salut de ses sœurs »⁴²³. Ni l'évêque, ni les frères et les confesseurs, ni les prédicateurs, ni l'abbesse enfin ne font usage de la figure mariale dans le soin des âmes des sœurs. Cela constitue une limite sérieuse à l'idée selon laquelle la dévotion des Brigittines est marquée par le tropisme marial puisqu'en définitive, seul le culte liturgique et les dévotions individuelles sont nettement dominés par la présence de la Vierge.

Puisque ni les dispositions normatives, ni les sermons destinés aux sœurs ne favorisent la figure mariale dans la pastorale destinée aux sœurs, il faut chercher ailleurs d'éventuelles recommandations sur la manière dont il faut prier la Vierge. Mais là encore, on ne peut que constater l'absence de sources. Les conseils pour la *performance* de la prière individualisée sont conservés en très petit nombre dans les manuscrits de Vadstena. Certains ouvrages que l'on aurait pu s'attendre à trouver car destinés explicitement à nourrir la piété de moniales, comme les *Exercices* de Gertrude d'Helfta, n'ont pas été copiés⁴²⁴. D'autres ont été improprement catalogués comme *modus orandi* : c'est le cas d'une dévotion aux « Cinq Ave Maria » attribuée à Mechtilde de Hackeborn et présente dans un manuscrit au contenu varié. Le livre a appartenu à Petrus Olavi, moine à Vadstena entre 1408 et 1438 et auparavant prêtre à Kil, dans le diocèse de Linköping⁴²⁵. Les « Cinq Ave » n'ont pas de rubrique. Ils sont effectivement extraits du *Livre de la grâce spéciale* de Mechtilde, un ouvrage dont les Brigittins étaient friands car ils en ont extrait plusieurs dévotions similaires⁴²⁶. Il ne s'agit pas réellement d'un *modus orandi* à proprement parler car on trouve dans ces derniers une exposition sur la manière dont il faut

⁴²² *Ibid.*, p. 213.

⁴²³ « *Et in hiis casibus destituenda est abbatissa : Abbatissa, si gravata est senio, si incurabili labore infirmitate, si contemprix est sancte regule et salutis sororum suarum, si dissipatrix bonorum monasterii, si zelatrix carnalium amicorum in dispendium regule plus quam animarum et Dei, destituatur cum scitu episcopi* », *Addiciones*, Const. 10, Tore Nyberg (éd.), *Dokumente und Untersuchungen*, op. cit., p. 73.

⁴²⁴ Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles*, t. 1 *Les Exercices*, J. Ourlier & A. Schmitt (éd.), Paris, 1967, Sources chrétiennes, n° 127.

⁴²⁵ Uppsala, UB C 23, fol. 127v-128. Sur Petrus Olavi, voir C. Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, op. cit., p. 119, n° 50.

⁴²⁶ *Le livre de la grâce spéciale*, op. cit., Chap. 43, Rév. 6, p. 152-153.

prier et sur les raisons d’agir de la sorte. Dans l’extrait du *Livre de la grâce*, Mechtilde rapporte seulement quelles méditations la Vierge lui aurait ordonné d’associer à la récitation de cinq *Ave Maria*. Il ne s’agit pas de conseils pratiques pour pratiquer la prière.

Le *Livre de la grâce spéciale* précise que la récitation des cinq *Ave Maria* était prise de Mechtilde avant de communier. On retrouve cette indication dans le témoin suédois⁴²⁷. Puis les méditations associées aux salutations angéliques sont détaillées :

« Par le premier *Ave Maria*, elle rappelait à Notre-Dame le moment solennel où elle conçut dans sa virginale pureté, comme l’ange l’avait annoncé, son Fils, attiré de ses demeures royales jusque dans l’abîme de l’humilité. Elle demandait ainsi la pureté de conscience et la sincère humilité.

Par le second *Ave Maria*, elle lui rappelait cet heureux moment où elle prit son Fils entre ses bras, et le voyant pour la première fois en son humanité, le reconnut pour son Dieu ; celle-ci demandait par là d’obtenir une science véritable.

Par le troisième *Ave Maria*, elle lui rappelait qu’elle fut prête en tout temps à recevoir la grâce, et n’y fit jamais obstacle, la priant de lui obtenir un cœur toujours ouvert à la grâce divine

Par le quatrième *Ave Maria*, elle lui rappelait avec quelle dévotion et action de grâces elle recevait sur la terre le Corps de son Fils bien-aimé, reconnaissant mieux que personne le salut dont il est la source, pour les hommes, et elle demandait d’arriver à la vraie reconnaissance

Par le cinquième *Ave Maria*, elle lui rappelait l’amoureuse réception que son Fils lui avait faite en l’appelant à lui, la priant de lui obtenir une grâce de joie au moment où elle serait aussi accueillie dans l’éternité, car si l’homme connaissait le salut qui lui vient par le Corps de Jésus-Christ, il en mourrait de bonheur »⁴²⁸.

Ce texte est suivi et accompagné par un autre extrait du *Livre de la grâce spéciale*, qui consiste cette fois à réciter trois *Ave Maria* et les méditations qui y sont associées comme préparation au trépas. Comme les « Cinq Ave », ces « Trois Ave » sont en latin. Toutes ces dévotions ont visiblement été appréciées, car on trouve des traductions en suédois de chacune d’elles dans les livres de piété des Brigittines⁴²⁹. La traduction complète du *Livre de la grâce* en suédois est réalisée en 1469 par Jöns Budde. La traduction des prières de Mechtilde en langue suédoise peut s’en inspirer mais il faut souligner que les prières étaient connues en latin plusieurs décennies auparavant, puisqu’on les trouve dans le livre de Petrus Olavi, qui ne peut être postérieur à sa date de décès en 1438.

⁴²⁷ « *Sancta Mactild solebat legere quinque ave Maria antequam sumeret corpus Christi* », Uppsala, UB C 23, fol. 127v.

⁴²⁸ *Le livre de la grâce spéciale*, op. cit., p. 152-153.

⁴²⁹ Pour la traduction en suédois des « Trois Ave », c’est-à-dire du chapitre 47 du *Livre de la grâce spéciale*, voir *supra*, note 290. Pour la traduction en suédois des « Cinq Ave », soit le chapitre 43 du *Livre de la grâce spéciale*, voir Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 233-235, n° 113.

Les séries méditées d'*Ave Maria* de Mechtilde de Hackeborn ne sont toutefois pas des recommandations sur la manière de conduire une oraison à la Vierge. Un seul véritable *modus orandi* est conservé dans les manuscrits de Vadstena ; c'est celui de Jean Gerson⁴³⁰. Le manuscrit suédois qui le contient a appartenu au moine Thorirus Andrae⁴³¹. Celui-ci était présent au concile de Constance où Jean Gerson a composé son texte⁴³². Jeannine Quillet a proposé un résumé du petit traité de Gerson⁴³³. Il s'ouvre par un extrait de l'évangile de Luc : « OPORTET SEMPER ORARE ET NON DEFICERE » (Luc. 18:1) et s'en sert pour affirmer l'importance de prier à tout moment. La prière est une occasion d'introspection. L'examen intérieur constant doit aboutir à la conclusion de l'indignité et donc de l'humilité. Le rôle de l'orant dans le monde est rappelé puis la question de l'efficacité des paroles et des actes de prière. L'orant ne doit pas seulement prier Dieu mais aussi la Vierge et les saints ; il doit entretenir un culte spécial envers un saint particulier. Il doit aussi avoir « présent aux yeux de l'âme » les morts et les vivants. L'objet de la prière est à la fois le bénéfice pour les vivants et les morts, ainsi que la *conversio* personnelle. Le texte rappelle ensuite l'importance de la pratique régulière de l'oraison. Il faut s'exercer à la prière en maintenant un état de conscience actif (*vigilanter*) et faire matière à oraison de toute chose⁴³⁴. Enfin, il faut « goûter par la saveur de l'affect la douceur de Dieu » la fin ultime de la prière étant la contemplation du spectacle divin⁴³⁵.

Bien que cette lettre-sermon de Jean Gerson figure dans un manuscrit de Vadstena, il est impossible de savoir si elle a influencé ou non la pastorale à destination des sœurs sur la question de la prière. Pister la dévotion mariale individuelle à Vadstena oblige à se contenter du témoignage des livres de piété : d'autres types de sources qui auraient pu nous renseigner sur les pratiques euchologiques, n'en font pas mention. Par exemple, dans le *Diarium Vadstenense*, les termes de *meditatio* ou d'*oratio* n'apparaissent pas. Les sermons *ad sorores* ne mettent pas non plus les pratiques d'oraison au centre de leur argument. Si l'on constate donc la présence de quelques textes se rapportant à la manière dont il faut prier la Vierge ou mener l'activité de prière de façon plus générale, on doit aussi observer que Marie n'y intervient pas en tant que guide spirituelle. La *cura monialium* à Vadstena n'encourage pas les sœurs à

⁴³⁰ Uppsala, UB C 77, fol. 70-72v.

⁴³¹ Sur Thorirus Andrae, voir C. Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena*, op. cit., p. 112, n° 33.

⁴³² Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, P. Glorieux (éd.), Paris/Tournai/Rome/New York, 1960, vol. 2, p. 169-174, n° 37.

⁴³³ Jeannine Quillet, « Quelques textes sur la prière du chancelier Gerson », *La prière au Moyen Âge (littérature et civilisation)*, Paris, 1981, p. 415-430.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 423.

prier la Vierge selon une méthode spécifique. Cela n'est guère étonnant, car d'une manière générale Marie n'apparaît que superficiellement dans la pastorale destinée aux sœurs brigittines.

En définitive, la prière mariale à Vadstena repose sur un ensemble de pratiques qui ne diffèrent pas fondamentalement des standards européens. L'héritage de Brigitte est d'une importance capitale pour les Brigittins, mais il n'est pas exclusif. On observe une recherche de textes concernant la Vierge, qui dénote un intérêt certain pour la figure mariale. Mais cet intérêt est sans doute lié à l'activité de prédication menée par les Brigittins autant qu'il est le reflet d'une piété propre à cet ordre. En dépit de l'abondante production des Brigittins, la présence de traités mariologiques est très discrète. Cette discrétion s'étend aux documents de nature différente : l'examen des sources hagiographiques montre qu'elles n'ont pas servi un objectif qui mettrait la Vierge au centre d'un projet « identitaire ». En réalité, ce sont surtout les thèmes marials développés par Brigitte qui ont la faveur des Brigittins. Pourtant, les relations qu'entretiennent les filles spirituelles de Brigitte avec la Mère de Dieu sont loin d'être équivalentes à celles que Brigitte elle-même entretenait avec la Vierge.

La dimension mystique n'est absolument pas encouragée chez les sœurs de Vadstena. D'autres aspects, comme le rôle de la mère, qui permettait chez Brigitte une certaine identification avec la Vierge, sont inaccessibles aux sœurs. Il faut abandonner totalement l'idée d'*imitatio Mariae* pratiquée par les sœurs brigittines. Les sœurs sont encouragées à imiter le Christ, Brigitte ou d'autres saintes mystiques comme Mechtilde de Hackeborn, mais pas directement la Vierge. Celle-ci est bien un modèle, mais il ne peut y avoir d'imitation à l'identique de Marie par les sœurs. L'examen des livres de piété des sœurs montre l'importance quantitative des dévotions adressées à Marie. Les prières mariales en faveur à Vadstena sont autant des productions locales que des traductions ou des emprunts de prières courantes dans les livres européens. On ne peut faire de distinction de provenance selon la langue utilisée pour véhiculer les oraisons, car beaucoup de prières en suédois sont des traductions de prières en latin. Les livres de piété des Brigittines, lorsqu'ils sont examinés au prisme des prières mariales, partagent de nombreux traits avec les livres européens mais restent néanmoins des objets très spécifiques.

Cependant, ces livres ne suffisent pas à montrer une individuation manifeste du culte marial à Vadstena. Il semble plutôt que le modèle spirituel dans lequel s'inscrit la dévotion mariale soit nourri par le culte assuré collectivement dans le *Cantus Sororum*. L'individu et le collectif

se rejoignent et s'entremêlent dans la dévotion à la Vierge. D'autres supports de piété, comme les images, montrent que la prière à Marie n'est pas un lieu d'innovation, en dépit d'une bonne insertion dans les réseaux européens de diffusion des images mariales. Enfin, la *cura monialium* telle qu'elle est pratiquée à Vadstena ne repose pas sur la figure de la Vierge en dépit de son importance théorique dans les textes normatifs de l'Ordre du Sauveur. De même, les efforts de pastorale à destination des sœurs ne les encouragent pas à prier la Vierge selon une méthode spécifique qui la distinguerait de la prière aux personnes divines ou aux autres saints. La prière mariale à Vadstena remplit donc des fonctions diverses, car cette prière est multiforme. La prière individuelle existe bien, mais dans le cadre d'une communauté avant tout.

Conclusion de la première partie

Au terme de cette première partie, nous avons pu montrer que la Vierge Marie était au centre des écrits de Brigitte. La sainte suédoise a produit une synthèse mariale spécifique en accentuant certains aspects de la figure mariale plus que d'autres. L'idée d'*imitatio Mariae* doit en revanche être fortement nuancée dans les révélations de Brigitte. Nous avons montré ensuite que l'ordre religieux fondé par la prophétesse est dès le début marqué par un fort tropisme marial. La Vierge s'inscrit dans le projet spirituel de l'Ordre du Sauveur de manière particulièrement prononcée. Cependant, en termes de culte, seule la liturgie des sœurs de l'ordre est réellement centrée sur la célébration de la Mère de Dieu. Les frères de l'ordre partagent bien une révérence toute particulière pour Marie avec les sœurs, mais leur liturgie ne se singularise pas autant que la leur. Enfin, nous avons examiné les documents produits à Vadstena dans un but de dévotion et destinés avant tout à un usage interne du monastère. Ces documents, qu'il s'agisse de textes en l'honneur de Marie ou de livres de piété contenant des prières à la Vierge, témoignent d'un intérêt constant pour elle sans toutefois qu'il y ait de campagne menée en ce sens au niveau de l'ordre. Les prières contenues dans les livres de piété de Vadstena sont parfois composées localement et parfois des emprunts à un corpus européen de dévotions très répandues. Leur contenu ne permet pas d'affirmer qu'il y ait eu à Vadstena un encouragement particulier à vénérer la Vierge par le moyen de la méditation individuelle. D'une manière générale, les sœurs du monastère brigittin suédois ne sont pas encouragées non plus à se démarquer de l'expérience ordinaire des moniales, en tentant par exemple d'imiter la Vierge comme Brigitte, fondatrice de leur ordre, le faisait. À présent que nous avons étudié les rapports entre Brigitte et son ordre avec la Vierge, il importe d'examiner les formes du culte marial suédois en dehors du cadre de Vadstena.

Partie 2 : La liturgie du culte marial suédois (1300-1530)

Lorsque Brigitte fonde son monastère à la fin du XIV^e siècle, le culte marial est déjà implanté de longue date. Bien que l'implantation du monastère de Vadstena et la diffusion du modèle de spiritualité brigittine ait radicalement changé le paysage spirituel suédois, il ne faut pas oublier que le culte marial est avant tout célébré à travers la liturgie. Alors que la première partie s'attachait à une échelle très grande, en se focalisant sur la personne de Brigitte et sur la communauté restreinte des sœurs de Vadstena, la deuxième partie propose d'examiner la manière dont est appréhendée la Vierge à l'échelon du diocèse ou de la province ecclésiastique.

Malgré ce changement d'échelle, il s'agit cependant toujours d'examiner le contenu et les usages de la figure mariale dans un corpus de même nature, en l'occurrence, les documents liturgiques. Le questionnement qui nous guidera dans cette partie est celui de l'influence brigittine sur la liturgie des diocèses. L'introduction d'un nouvel ordre et d'un nouveau modèle spirituel célébrant la Vierge de manière particulièrement marquée a-t-elle eu pour conséquence de transformer la liturgie séculière suédoise ? Nous pouvons répondre à cette question en examinant les différentes célébrations liturgiques de la Vierge, c'est-à-dire les fêtes qui lui sont spécifiquement dédiées, mais également les dispositions visant à inscrire la figure mariale dans le temporal ou dans les célébrations votives.

Chapitre 1 Les quatre fêtes mariales les plus anciennes

Au début du XIV^e siècle, les quatre fêtes mariales principales sont célébrées en Suède : la Purification, l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité de la Vierge forment le cœur du culte marial institutionnel¹. On peut considérer qu'au XI^e siècle, ces fêtes sont systématiquement célébrées partout dans la chrétienté occidentale². Bien que la documentation sur les fêtes mariales avant 1300 soit pauvre pour la Suède, elles apparaissent déjà bien implantées à cette date. On peut proposer un panorama de ces quatre fêtes, essentiellement d'après la liturgie mais sans exclure le recours ponctuel à d'autres types de sources. Idéalement, cette enquête devrait être présentée selon une succession chronologique allant du XIV^e au XVI^e siècle. Malheureusement, le petit nombre de documents antérieurs au XV^e siècle et l'impossibilité de dater tous les témoins avec précision ne permet pas un tel développement. Georges Frénaud, dont nous reprenons ici les formules, était exposé à cette difficulté pour la période VII^e-XI^e siècle. Il l'a contournée en présentant les pièces selon leur organisation matérielle : d'abord les pièces composant la messe, puis celles de l'office³. Nous retenons donc cette approche méthodologique en fondant mon commentaire en priorité sur les témoins imprimés du XV^e-XVI^e siècle, seuls à même de proposer une image unifiée de la liturgie des diocèses suédois. Il faut noter que toutes les traditions suédoises ne disposent pas de la même quantité de témoins. Ainsi, les sources liturgiques pour le diocèse de Växjö sont inexistantes. Pour Uppsala, les sources sont abondantes : deux missels imprimés en 1484 et 1513, un bréviaire en 1496⁴. À Västerås, le bréviaire a été imprimé en 1513, ainsi qu'un graduel (1500), mais il n'y eut pas d'impression de missel⁵. Pour Linköping, nous disposons du bréviaire imprimé en 1493, mais

¹ Les indications « n/r » et « n/a » dans les tableaux récapitulatifs de ce chapitre signifient respectivement « non renseigné » et « non applicable ».

² Sur la formation et la diffusion de ces quatre fêtes mariales, voir Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », dans H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 1, Paris, Beauchesne, 1949, p. 215-246 ; Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques pour une histoire du culte de la Vierge dans l'Occident latin (V^e-XI^e s.) », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 15-44.

³ Georges Frénaud, « Marie et l'Église d'après les liturgies latines du VII^e au XI^e siècle », *Études mariales. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales*, n° 9, 1951 : *Marie et l'Église*, vol. 1, p. 39-58.

⁴ *Missale Upsalense vetus*, Stockholm, 1484 ; *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513 ; *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496.

⁵ *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513 ; Toni Schmid (éd.), *Graduale arosiense impressum*, Lund, 1959-1965.

seulement de missels manuscrits⁶. En revanche, deux ordinaires ont été conservés⁷. Pour le diocèse de Strängnäs, nous avons un bréviaire (1495) et un missel (1487)⁸. À Skara, le bréviaire imprimé en 1498 propose également un certain nombre de messes mariales⁹. Enfin, aucun bréviaire n'a été conservé pour Åbo, mais on peut se référer jusqu'à un certain point au bréviaire dominicain duquel le bréviaire d'Åbo était inspiré¹⁰. Nous disposons également d'un missel pour le diocèse finlandais¹¹. Ces documents s'inscrivent dans une dynamique d'uniformisation qui n'est pas achevée par l'impression d'un bréviaire ou d'un missel pour chaque diocèse. Bien que montrant une certaine unité fonctionnelle qui a pour conséquence de les nommer ensemble, les quatre fêtes majeures peuvent être distinguées par les thèmes auxquels elles se rapportent et leur inclusion dans le cycle de l'année liturgique. Ainsi, les fêtes de la Purification et l'Annonciation seront d'abord examinées car elles sont particulièrement bien insérées thématiquement dans le propre du temps. Ensuite, les fêtes de l'Assomption et la Nativité de la Vierge, dont les thèmes se distinguent de leur environnement temporel, feront l'objet d'un commentaire. Comme chaque fête possède des formulaires qui lui sont propres en termes de contenu thématique, il est plus pertinent de les analyser les uns après les autres, plutôt que de tenter un découpage très artificiel au cours duquel on perdrait du sens.

1.1 La Purification et l'Annonciation, jalons entre Noël et Pâques

1.1.1 LA PURIFICATION

Comme le dit Pascal Collomb, « La littérature historique, liturgique et théologique se rapportant aux origines et aux développements de cette solennité [la Purification] est absolument très

⁶ *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493 ; Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, 4 vol., Lund, 1950-1955.

⁷ Stockholm, RA Skoklostersamlingen, Avd. I, n° 2 et Uppsala, UB C 428. Le premier a été édité par Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis c:a 1400 och dess liturgiska förebilder*, Lund, 1957.

⁸ *Breviarium Strengnense*, Stockholm, 1495 ; *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487.

⁹ *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498. ; Christer Pahlmbldad (éd.), *Breviarium Scarense (1498). Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*, Skara, 2011.

¹⁰ Voir par exemple les trois éditions utilisées dans ce travail : *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Venise, 1477/1478 ; *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Nuremberg, 1485 ; *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492.

¹¹ *Missale Aboense*, Lübeck, 1488.

vaste »¹². La fête se rapporte à la démarche de la Vierge qui va, selon les lois du peuple juif, se purifier au temple quarante jours après la mise au monde de son fils¹³. Longtemps, la célébration a hésité entre un caractère christique, dans lequel on insiste sur la Présentation au Temple et un caractère marial, qui fait la part belle à la Purification. Les modifications du nom de la fête en témoignent¹⁴. En Suède, le nom de la fête est bien fixé à la fin du XIII^e siècle, comme ailleurs en Occident : les sources la désignent systématiquement comme *Purificatio*. C'est en tout cas ainsi qu'elle figure dans les calendriers. La Purification figure toujours parmi les fêtes avec le plus haut degré liturgique, c'est-à-dire parmi les plus importantes. Une particularité de cette fête réside dans l'existence de formulaires additionnels à la fête. On fait précéder la messe de la Purification d'une bénédiction des cierges et parfois d'une procession. Enfin, une autre particularité à noter pour cette fête est l'usage de la célébrer avec une octave chez les Cisterciens : cela signifie que pendant la semaine qui suit le jour de la fête, on change le caractère de la liturgie pour rappeler la fête passée. Toutefois, on ne rencontre pas cette pratique dans les témoins suédois, y compris dans les fragments examinés¹⁵.

1.1.1.1 La liturgie de la messe pour la Purification

La liturgie de la messe pour la Purification est remarquablement homogène en Suède. Vers 1300, le formulaire est stable ; il s'agit du formulaire grégorien¹⁶. Jusqu'à la Réforme, ce formulaire ne connaît que très peu de variations, à l'exception notable du Graduel imprimé pour

¹² Pascal Collomb, *Les processions dans les livres liturgiques du diocèse de Lyon dans la seconde moitié du Moyen Âge (XII^e-XVI^e siècle). Recherches préliminaires pour une histoire des rituels ambulatoires médiévaux*, Thèse de doctorat, histoire médiévale, dir. J. Chiffolleau, Lyon, Univ. Lumière-Lyon III, 1997, t. I, p. 234. Nous renvoyons à ce travail pour une bibliographie sur la fête de la Purification, ainsi qu'une présentation détaillée de sa première diffusion.

¹³ L'épisode est mentionné dans Luc. 2:22. La nécessité d'une purification post-partum est imposée dans Lev. 12:1-5. L'explication ordinaire pour la soumission de la Vierge à cette nécessité en dépit de l'absence de souillure qui la caractérise est proposée par exemple par Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, vol. 3, A. Davril & T. M. Thibodeau (éd.), Turnhout, 2000, CCCM, n° 140B, Liv. VII, chap. 7, § 6-8, p. 36-39.

Pour un commentaire sur ce thème, voir Charles Caspers, « Leviticus 12, Mary and Wax: Purification and Churching in Late Medieval Christianity », dans M. Poorthuis & J. Schwartz (dir.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leiden/Boston/Cologne, 2000, p. 295-309.

¹⁴ Voir Pascal Collomb, *Les processions*, op. cit., p. 234-242.

¹⁵ L'octave de la Purification apparaît dans le calendrier proposé par Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vol., Hanovre, 1997 (1891-1898), p. 20, qui se fonde sur le missel cistercien de 1487, imprimé à Strasbourg. Leroquais indique que l'octave est adoptée en 1294. Voir Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t 1, Paris, 1934, p. XCVII et suiv.

¹⁶ Pour les oraisons, voir Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. 1: *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, Fribourg, 1971, p. 123-124. Pour les chants, voir René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex. D'après le graduel de Monza, les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Bruxelles, 1935.

le diocèse de Västerås¹⁷. Nous ignorons pourquoi ce livre présente autant d'écarts avec les autres. En gardant à l'esprit cette difficulté, il est malgré tout possible d'utiliser les imprimés à la fin du XV^e siècle comme témoins pour la messe de la Purification¹⁸.

Les seuls pièces qui varient dans ce formulaire pour la Purification sont le verset d'Alléluia, ou pendant le temps pascal, le trait et ses versets, et l'offertoire. En règle générale, seul le verset d'Alléluia contient des éléments propres à une fête¹⁹. On doit donc s'attendre à trouver dans cette pièce des informations d'ordre dogmatique plus développées. Pour cette présentation générale, le formulaire du Missel romain imprimé en 1484 est indiqué à titre de comparaison²⁰. Pour Uppsala nous disposons, en plus des missels imprimés, de graduels manuscrits²¹. Bien que l'on ne dispose pas de missel imprimé pour le diocèse de Linköping, nous avons conservé des missels et deux ordinaires manuscrits²². La tradition de Linköping se rapproche le plus des variations en usage à Skara. Cela laisse suggérer une forte interdépendance de la liturgie des diocèses, que l'on peut confirmer par un examen plus détaillé des pièces employées.

1.1.1.1.1 Les chants

Les chants de la messe courante proposée pour la Purification dans les missels et graduels suédois peuvent être qualifiés de génériques. L'*introït* employé dans tous les formulaires rencontrés, aussi bien dans les manuscrits, dans les imprimés que dans les fragments est toujours : « *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui : secundum nomen tuum, Deus, ita et laus tua in fines terrae justicia plena est dextera tua* »²³. On remarque que ce chant

¹⁷ Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense impressum*, Lund, 1959-1965, p. 67. C'est le seul imprimé du diocèse de Västerås pour les formulaires de la messe, aussi doit-on en tenir compte.

¹⁸ Se reporter à l'annexe 24, tableau 12 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la messe de la Purification*.

¹⁹ Karlheinz Schlager (éd.), *Monumenta Monodica Medii Aevi*, Vol. 8 *Alleluia-Melodien*, Paris/Bâle/Londres/New York, 1968, t. 1, p. VII.

²⁰ Robert Lippe (éd.), *Missale Romanum mediolani, 1474*, vol. I *Text*, Londres, 1899, p. 316-318. Se reporter à l'annexe 24, tableau 13 : *Tableau comparatif des variations dans les formulaires de messe de Purification*.

²¹ Stockholm, KB A 95, fol. 107-108. En revanche, KB A 94 ne propose pas de formulaire pour cette célébration.

²² Pour la messe de la Purification à Linköping, voir Uppsala, UB 420, fol. 36v-37v ; Uppsala UB C 428, fol. 67v-68 et l'ordinaire Stockholm, RA Skoklostersamlingen, Avd I, n° 2 édité par Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis, op. cit.* Les autres missels ou collections de messes pour ce diocèse, comme Stockholm, KB A 97, Uppsala, UB 427 et UB 451, ne contiennent pas de formulaire pour cette fête, bien qu'elle soit parfois signalée. Ainsi, dans KB A 97, la bénédiction des cierges précède la messe est indiquée, mais pas le formulaire de la messe en tant que tel.

²³ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex, op. cit.*, p. 38-39, n° 29b ; p. 180-181 n° 180a.

n'est pas spécifiquement dédié ou associé à la Vierge. C'est la référence au « temple » de Dieu qui permet de faire le lien avec la solennité. L'*introït Suscepimus* est repris à nouveau comme répons graduel²⁴. Ce dernier est accompagné par le verset « *Sicut audivimus ita et vidimus in civitate Dei nostri* ». Dans le même esprit, la « cité » de Dieu est utilisée comme métaphore pour Marie.

Le verset d'Alléluia proposé varie selon les diocèses : « *Adorabo ad templum sanctum tua* » est la formule utilisée dans les missels imprimés d'Uppsala et d'Åbo²⁵. C'est le verset en usage chez les Dominicains ou les Cisterciens²⁶. Le verset « *Post partum, Virgo, inviolata permansisti : Dei Genitrix, intercede pro nobis* », est retenu dans le Missel romain imprimé de 1484. Il est choisi dans les messes du Bréviaire imprimé de Skara, dans le Missel imprimé de Strängnäs, le Graduel imprimé de Västerås et les témoins de Linköping²⁷. C'est ce texte qui est en usage dans la province danoise de Lund²⁸. Si à Uppsala et Åbo la métaphore du temple est filée, à Skara, Strängnäs, Västerås et Linköping, le mystère de l'enfantement virginal est affirmé. Le cas échéant, c'est-à-dire si la fête tombe pendant la Septuagésime, le trait remplace le verset d'Alléluia²⁹. Dans la plupart des témoins suédois, c'est « *Gaude Maria virgo* » qui est chanté³⁰. Les traditions cistercienne et dominicaine suivent cet usage.

La séquence « *Post impletum stabilitum* » que l'on trouve en Suède uniquement dans le *Graduale Arosiense* serait l'œuvre de Guillaume de Mandagout († 1321)³¹. Guillaume est

²⁴ Sur le répons graduel, voir Michel Huglo, « Le Répons-Graduel de la Messe. Évolution de la forme. Permanence de la fonction », dans M. Huglo, *Chant grégorien et musique médiévale*, Aldershot, 2005 (1982), chap. III, p. 53-73.

²⁵ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., *Ibid.* Voir pour Uppsala le *Missale Upsalense vetus*, Stockholm, 1484, fol. 162 et le *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513, fol. CXLVII. Voir pour Åbo : Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488*, Porvoo, 1988, col. 332b-334b.

²⁶ Voir John Wickham Legg (éd.), *Missale ad usum Ecclesie Westmonasteriensis*, vol. III, *Officia varia*, Londres, 1897, p. 1534. Il fonde cet argument d'appartenance sur le *Missale praedicatorum* imprimé à Venise en 1504 et le *Missale ad usum sacri ordinis Cisterciensis*, imprimé à Paris en 1617.

²⁷ Pour Skara, voir Christer Pahlmblad (éd.), *Breviarium Scarense (1498). Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*, Skara, 2011, fol. vi (p. 507 de l'édition numérique de la *Kungliga Bibliotek* : <http://magasin.kb.se:8080/fedora/get/kb:28857/bdef:PagedObject/view>). Voir pour Strängnäs le *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487, fol. 179 ; pour Västerås, Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense*, op. cit., 67. On rencontre aussi ce verset d'Alléluia dans un manuscrit de Tournai. Voir Michel Huglo, « Le manuscrit de la Messe de Tournai », dans M. Huglo, *Chant grégorien et musique médiévale*, op. cit., chap. XIX, p. 14.

²⁸ Voir Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense*, op. cit., p. 20 et Bengt Strömberg (éd.), *Missale Lundense av år 1514. Faksimiledition*, Malmö, 1946, s. p.

²⁹ Voir par exemple la rubrique dans le *Missale ordinis Praedicatorum*, Venise, 1500, fol. 156.

³⁰ John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1534.

³¹ Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense*, op. cit., p. 20.

chanoine de Nîmes, puis archevêque d'Embrun (1295-1311) et d'Aix (1311-1312), créé cardinal-évêque de Palestrina en 1312³². Juriste, il participe à la rédaction du *Sexte*. C'est aussi un proche du pape d'Avignon Boniface VIII (1294-1303). Aucun témoignage ne lui attribue formellement la composition de séquences, mais au regard du style employé la séquence *Post impletum stabilitum* est probablement de Guillaume. Elle est présente dans le missel imprimé d'Uzès (1495)³³. Elle y fut peut-être introduite par le neveu éponyme du cardinal : Guillaume de Mandagout, évêque d'Uzès de 1310 à 1344, mais l'absence de témoin nous empêche de le vérifier avec certitude. La présence de cette séquence dans un livre suédois ne doit pas étonner, compte tenu de la proximité géographique d'Uzès avec Avignon et de la présence de Suédois dans cette ville au cours du XIV^e siècle³⁴. La séquence n'est pas la seule pièce provenant du sud de la France à être présente dans les témoins suédois, comme en témoigne un texte utilisé pour la fête de la Conception de la Vierge sur lequel nous reviendrons³⁵. D'autres témoins proposent comme séquence « *Laetabundus exsultet fidelis* »³⁶.

La même division d'usage observée pour le verset d'Alléluia se retrouve pour l'offertoire. À Uppsala et Åbo, c'est « *Felix namque es, sacra Virgo Maria, et omni laude dignissima, quia ex te ortus est sol iustitiae, Christus Deus noster* » qui est employé, comme chez les Prêcheurs³⁷. La Vierge est louée car d'elle est issue le « soleil de justice ». Ce rapprochement entre le thème de la justice, et par lui, de la miséricorde divine, est favorisé par la place de Marie selon le mystère. Le chant le dit bien : le Christ *sort* d'elle (« *ex te* »), ce qui signifie qu'il est contenu à l'intérieur, dans les entrailles de la Vierge. Ce thème des entrailles bénies, sources de justice et de miséricorde a été examiné d'après Bonaventure par Théodore Koehler³⁸. Choisir ce chant pour l'offertoire, c'est insister sur la dimension de miséricorde. À Skara, Strängnäs, Västerås et Linköping, le chant n'implique pas les mêmes propositions

³² Eugène Misset & W. H. James Weale, *Analecta liturgica, Pars II : Thesaurus Hymnologicus*, vol. 1 *Prosaе*, Lille/Bruges, 1888, p. 11.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Voir Élisabeth Mornet, « Les dignitaires des chapitres cathédraux suédois à la fin du Moyen Âge », dans *Le clerc séculier au Moyen Age*, XXII^e congrès de la SHMES (Amiens, Juin 1991), Paris, Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 1993, p. 203-214, spé. p. 209.

³⁵ Voir le chapitre sur la Conception.

³⁶ Sur cette séquence, voir Carl-Allan Moberg, *Über die Schwedischen sequenzen. Eine musikgeschichtliche Studie*, vol. 1 : *Darstellung*, Uppsala/Stockholm, 1927, p. 115.

³⁷ *Offertoriale Triplex cum versiculus*, Solesmes, 1985, p. 188-189, n° 109. Voir aussi Joseph Pothier, « Offertoire « Felix namque es », *Revue du chant grégorien*, n° 9:2, 1900, p. 17-20 et *Ibid.*, « Offertoire « Felix namque es », *Revue du chant grégorien*, n° 15:8-10, 1907, p. 105-114.

³⁸ Théodore Koehler, « Le vocabulaire de la « misericordia » dans la dévotion mariale du Moyen Âge latin : de Saint Bonaventure à Gerson », *De cultu mariano saeculis XII-XV*, vol. 4, Rome, 1981, p. 316-319.

thématiques : « *Diffusa est gratia in labiis tuis : propterea benedixit te Deus in aeternum* »³⁹. Ici la formule est laudative, mais non spécifiquement mariale : elle évoque la grâce et la bénédiction divine mais pas la Vierge. Gustaf Lindberg déclarait que dans la plupart des cas, les missels d'Uppsala s'accordaient avec les traditions dominicaine et cistercienne à l'exception de l'offertoire. Il citait les missels de Strängnäs, de Linköping et de Lund comme correspondant à ces deux traditions (cistercienne et dominicaine)⁴⁰. Comme l'offertoire du missel dominicain est « *Felix namque* » et non « *Diffusa* », Lindberg a donc dû intervertir son argument⁴¹.

La dernière pièce chantée de cette messe pour la Purification de la Vierge, l'antienne de communion, est partout la même : « *Responsum accepit Symeon ab Spiritu Sancto non visurum se mortem nisi videret Christum Domini* »⁴². La mélodie de cette antienne met l'accent sur « *Symeon* » et sur « *mortem* », ce qui contribue à accentuer le thème de l'antienne, avant tout christique plutôt que mariologique. Il faut comprendre ce choix par les lectures qui sont proposées pour cette messe, ainsi que par sa tradition fortement centrée sur la Présentation de Jésus au Temple, qui a longtemps disputé à la Purification l'objet de la célébration.

1.1.1.1.2 Les prières

Le système de prières pour la messe de la Purification est constitué par l'oraison « *Omnipotens sempiterna Deus majestatem tuam supplices exoramus...presentari* »⁴³, la secrète « *Exaudi Domine preces nostra et ut digna...* »⁴⁴ et la post-communion « *Quesumus Domine Deus noster ut sacrosancta mysteria... intercedente... per futurum* »⁴⁵. Ces trois prières appartiennent au

³⁹ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 36-37, n° 28 ; p. 38-39, n° 29b ; p. 142-143, n° 127.

⁴⁰ Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters*, Uppsala, 1923, p. 277-278.

⁴¹ *Missale ordinis Praedicatorum*, Venise, 1500, fol. 155v.

⁴² René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 38-39, n° 29b. Voir aussi Sœur Marie de l'Eucharistie, « La Communion Responsum », *Revue Grégorienne*, n° 33:1, 1954, p. 23-25.

⁴³ *Omnipotens sempiterna Deus majestatem tuam supplices exoramus ut sicut unigenitus filius tuus hodierna die cum nostre carnis substantia in templo est presentatus, ita nos facias purificatis tibi mentibus presentari*. Voir Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire*, Louvain, 1952, n° 765 ; Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, Fribourg, 1971, vol. 1 : *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, p. 124, n° 124.

⁴⁴ « *Exaudi Domine preces nostra et ut digna tibi sint munera que sint oculis tue majestatis offerimus subsidium nobis tue pietatis impende* ». Voir Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. 1, p. 124, n° 125 et Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 530.

⁴⁵ « *Quesumus Domine Deus noster ut sacrosancta mysteria, que pro reparationis nostre munimine contullisti, intercedente beata semper Virgine(m) Maria, et presens nobis remedium esse facias et futurum* ». Voir Eugène Moeller, Jean-Marie Clément, Bertrand Coppieters't Wallant (éd.), *Corpus orationum*, Turnhout, 1995, vol. VII, n° 4832 var. lect. 2 ; Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. 1, p. 124, n° 126.

sacramentaire grégorien de type hadriannique, c'est-à-dire celui qui a été envoyé par le pape Adrien I^{er} (772-795) à Charlemagne dans le but d'unifier la liturgie des différentes églises. Leur présence en Suède au début du XIV^e siècle montre leur diffusion dans toute la chrétienté.

La collecte demande que le cœur du croyant soit purifié avant d'être présenté à Dieu, de la même manière que le Christ incarné a été présenté au Temple. C'est un motif christique, vestige des hésitations sur l'attribution de la fête. La référence à la Vierge est donc indirecte ici ; elle se fait uniquement par le biais du mystère de l'Incarnation. Les deux autres prières sont des demandes de miséricorde. Seule la post-communion mentionne explicitement la Vierge comme agent d'intercession. Comme l'ont rappelé Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « le texte des oraisons de la messe, témoignant comme à leur habitude d'une remarquable stabilité à travers les siècles, permettent de se rendre compte du très faible relief pris par la figure mariale dans l'euchologie de cette messe »⁴⁶.

1.1.1.1.3 Les lectures

La première lecture pour cette messe est tirée de Malachie (Mal. 3:1-4), « ECCE EGO MITTO ANGELUM MEUM »⁴⁷. C'est l'annonce du Dominateur qui viendra dans le temple qui est signifiante dans ce passage. La lecture néotestamentaire est un extrait de Luc (Luc. 2:22-32) : « POSTQUAM IMPLETI SUNT... »⁴⁸. La purification de Marie est mentionnée, puis la rencontre du Christ avec Syméon est détaillée. Ce thème de la rencontre entre le Fils de Dieu et le vieillard n'est pas traité ailleurs dans les pièces qui composent le formulaire de cette messe. C'est là une différence importante avec la liturgie des Heures.

1.1.1.2 La liturgie des Heures pour la Purification

L'office de la Purification est fondé sur les psaumes du cursus romain⁴⁹. On peut rassembler ces différents témoins dans un formulaire synoptique : les variations sont peu nombreuses⁵⁰. J'insisterai donc davantage sur les variantes dans les témoins suédois. Les lectures de la fête

⁴⁶ Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques... », *op. cit.*, p. 26.

⁴⁷ « ECCE EGO MITTO ANGELUM MEUM, ET PRÆPARABIT VIAM ANTE FACIEM MEAM... » (Mal. 3:1-4).

⁴⁸ « ET POSTQUAM IMPLETI SUNT DIES PURGATIONIS EJUS SECUNDUM LEGEM MOYSI... » (Luc. 2:22-32).

⁴⁹ Claire Maître, « Du culte marial à la célébration des vierges. À propos de la psalmodie des matines », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge*, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁰ Se reporter à l'annexe 24, tableau 15 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la liturgie des Heures de la Purification dans les imprimés suédois*.

ont fait l'objet de commentaires fréquents, mais ce n'est pas nécessairement le cas des chants et des prières, qu'il convient donc d'examiner plus en détail⁵¹.

1.1.1.2.1 Les variations de chants

Comme nous pouvons le voir dans le tableau reporté en annexe, les variations sont minimales entre les différents bréviaires imprimés⁵². Elles portent essentiellement sur des choix de répons ou de versets. Ces choix sont conditionnés pour partie par le texte de la leçon, car l'ensemble leçon/répons/verset doit être abordé comme un tout cohérent. Cependant on identifie des variations dans les répons ou les versets qui ne sont pas liées à l'usage de textes de leçons différents. Il est possible que ces variations soient conditionnées par la musique de ces répons et versets. Malheureusement, la grande majorité des bréviaires conservés en Suède ne sont pas notés, et donc ne permettent pas de prendre en compte les mélodies. On gardera simplement à l'esprit que les répons sont chantés par tout le chœur, tandis que les versets ne sont chantés que par le soliste⁵³.

La première variation est l'usage du verset suivant le répons de la première leçon « *Induere vestimentis glorie* » à Västerås⁵⁴. L'incarnation est l'objet de ce chant qui fait écho au répons. Les autres traditions utilisent « *Accipiens Symeon* »⁵⁵. La première leçon utilise soit le sermon sur la Purification d'Ambroise Autpert, qui décrit dans ce passage la présentation de Jésus au temple et mentionne les deux vieillards Siméon et Anne ; soit, à Linköping uniquement, le huitième sermon pour la Purification contenu dans le lectionnaire de Paul Diacre. Ce dernier débute par la présentation de Jésus au temple, mais il continue ensuite sur l'accouchement sans tâche de la Vierge. Le répons à cette première leçon, « *Adorna thalamum suum* »⁵⁶ célèbre l'incarnation, et le verset utilisé communément en Suède, « *Accipiens*

⁵¹ Sur la fête et les lectures, voir I Deug-Su, « La festa della purificazione in Occidente (secoli VI-VIII) », *Studi medievali*, n° 15:1, 1974, p. 143-216 ; Dominique Iogna-Prat, « Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge, op. cit.*, p. 65-100.

⁵² Le choix des pièces reflète une grande diversité d'usage pour les offices de la Vierge. Il n'est pas rare qu'une antienne soit utilisée comme capitule, ou qu'elle soit scindée en plusieurs répons. Ou même que des répons soient combinés pour former une antienne. Voir Henri Barré, « Antiennes et répons de la Vierge », *Marianum*, n° 29:2, 1967, p. 157.

⁵³ Roman Hankeln, « Earthly pain, heavenly pleasure: musical reflections of joy in medieval saint's offices », [n.e.], Communication donnée à Leeds, IMC 2013.

⁵⁴ CAO 6051b.

⁵⁵ CAO 7930.

⁵⁶ CAO 1293.

Symeon », fait le lien avec la leçon qui, sauf à Linköping, introduit le vieillard. Le choix de faire usage de « *Induere vestimentis glorie* » comme verset dans le Bréviaire imprimé de Västerås est peut-être influencé par l'usage romain, qui retient ce verset⁵⁷. Le seul bréviaire manuscrit provenant de Västerås ne donne pas les pièces des matines, ce qui exclut une enquête sur l'utilisation de ce verset particulier⁵⁸.

Au début du deuxième nocturne, le verset retenu à Uppsala, « *Sancta Dei genitrix* », n'a pas pu être identifié avec précision, car il n'est pas suffisamment développé dans les bréviaires⁵⁹. Les livres des autres diocèses utilisent « *Diffusa* »⁶⁰. Cette répartition est absolument identique dans les formulaires pour l'Assomption. Le verset « *Diffusa* » ne mentionne pas spécifiquement la Vierge. On retrouve ce trait dans les autres variations. Ainsi, le verset de la quatrième leçon est à Uppsala « *Lumen ad revelationem gentium* »⁶¹, tandis que tous les autres livres utilisent « *Simeon in manibus* »⁶². Il ne s'agit pas, pour Uppsala, d'un décalage de verset par rapport à la tradition générale, comme on peut parfois en observer : le verset « *Lumen...* » est répété pour la leçon cinq. C'est alors le Bréviaire de Linköping qui diverge, avec le verset « *Cum ergo cognovisset* »⁶³. Le répons « *Responsum accepit Simeon* »⁶⁴ exprime le souhait de Siméon de ne pas mourir avant d'avoir vu le Messie. Les traditions qui utilisent « *Lumen...* » développent le thème en nommant le Christ « Lumière qui se révèle aux nations », c'est-à-dire un thème glorieux. Le verset de Linköping met plutôt l'accent sur la physicalité, sur l'action de Siméon qui prend le Christ dans ses bras. Ensuite, pour les leçons six et sept, les répons et versets sont plus soudés : soit on trouve le groupe répons « *Videte miraculum* »⁶⁵ et verset « *Virgo concepit virgo peperit* »⁶⁶, soit on trouve le groupe répons « *Postquam impleti sunt* »⁶⁷ et verset « *Obtulerunt pro eo* »⁶⁸. Le premier groupe met la Vierge

⁵⁷ Voir par exemple le *Breviarium romanum*, Venise, 1479.

⁵⁸ Stockholm, KB A 102, fol. 124v-125v.

⁵⁹ Les bréviaires consultés sont le *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496, fol. 265 ; Stockholm, KB A 50, fol. 276 ; A 99, fol. 166v ; Uppsala, UB C 507, fol. 139v. Plusieurs possibilités de développement existent ; on peut toutefois proposer CAO 7568, qui est identifié dans Cantus comme un répons. Il peut s'agir aussi de Cantus 800385.

⁶⁰ CAO 6445.

⁶¹ CAO 3645.

⁶² CAO 7745g.

⁶³ CAO 7537d.

⁶⁴ CAO 4639.

⁶⁵ CAO 7869.

⁶⁶ CAO 7869b.

⁶⁷ CAO 7406.

⁶⁸ CAO 7406a.

et le mystère de la conception virginale au centre de l'attention, tandis que le second évoque la présentation au temple, avec le rappel de la loi mosaïque de la nécessité de l'oblation du premier-né au temple (Luc. 2:22-24). Ce passage est renforcé par le verset qui suggère l'humilité des parents qui ne peuvent donner que deux oiseaux en lieu et place de l'oiseau et de l'agneau prévus pour les gens aisés. La tonalité du second groupe est donc nettement plus christique que mariale. À Linköping et Skara, c'est le premier groupe qui est utilisé pour la leçon six, et le second pour la leçon sept. À Uppsala et Västerås, c'est l'inverse. Enfin, à Strängnäs, on utilise dans les deux cas le premier groupe. Enfin, les dernières variations de ce formulaire sont dans le verset de la leçon huit, qui à Uppsala et Västerås est « *Quia viderunt oculi mei* »⁶⁹ et ailleurs « *Lumen ad revelacionem gentium* »⁷⁰ ; et dans l'hymne des deuxième vêpres de Strängnäs : « *A solis ortus* »⁷¹, là où partout ailleurs est utilisée « *Quod chorus vatium* »⁷². On peut lire dans la première un texte centré sur l'incarnation, qui insiste sur Marie. Dans la seconde, c'est surtout la présentation au temple et le respect de la loi qui sont mis en avant.

Vouloir identifier à tout pris un schéma cohérent dans le choix de ces pièces et expliquer les variations par leur simple thème semble être présomptueux. À tout le moins, on ne peut pas considérer que l'existence de traditions différentes suffise à expliquer ces variations, car il n'y a pas, par ailleurs, d'attachement particulier d'une cathédrale ou d'un diocèse suédois à la fête de la Purification. Un regroupement par thèmes met en avant la gloire du Christ et de la Vierge, le respect de la loi, le personnage de Siméon, l'incarnation, et la Vierge dans sa dimension matérielle et maternelle. Ce regroupement est artificiel : aucun des bréviaires ne présente de césure aussi nette dans les thèmes. Il semble bien en revanche, que chacun d'entre eux puise dans les mêmes réservoirs de sens et façonne sa liturgie avec les mêmes outils.

1.1.1.2.2 Les variations de lectures

Les lectures donneraient l'illusion d'une grande diversité si l'on avait choisi de les indiquer par leurs incipits ; elles proviennent pourtant bien des mêmes textes. Dans les capitules pour les petites heures, c'est le début du troisième chapitre de Malachie qui est employé, tout comme pour la lecture vétérotestamentaire de la messe. Chaque tradition coupe le texte à sa manière.

⁶⁹ CAO 6367a.

⁷⁰ CAO 6367zb.

⁷¹ CAO 8305.

⁷² CAO 8378.

Les deux thèmes à retenir sont l'annonce de la venue du Seigneur dans son temple (Mal. 3:1) et la métaphore de la fonte et de la purification du métal précieux (Mal. 3:3). Tous deux sont facilement utilisables pour la fête de la Purification. Pour les matines, la plupart des formulaires proposent d'abord, conformément à la tradition romaine, le sermon pour la Purification d'Ambroise Autpert⁷³. À Strängnäs et Västerås, ce texte est utilisé pour les leçons une à six. À Uppsala, c'est le texte qui est longtemps utilisé, avant que finalement l'impression du bréviaire n'en retienne un autre, tiré du Pseudo-Augustin, pour les leçons deux à six. À Skara, le bréviaire imprimé présente le même profil qu'à Uppsala, avec un sermon du Pseudo-Augustin pour les leçons deux à six⁷⁴. Seuls deux témoins proposent le texte du Pseudo-Augustin pour les lectures une à six : les ordinaires de Linköping⁷⁵.

Le sermon d'Ambroise Autpert est bien connu. Théodore Koehler l'a résumé à grands traits, que nous reproduisons ici⁷⁶: tout d'abord, l'importance de la fête est évoquée en se référant à la pratique de Rome et notamment à la grande procession qui a lieu ce jour. C'est une célébration qui se rapporte à la présentation de Jésus au temple. L'évangile de Luc, parce qu'il est plus attentif encore à l'histoire de l'Incarnation que les autres évangélistes, mérite d'être commenté avec soin. Ambroise Autpert poursuit : certes, Luc parle de la Loi qui exige la purification de Marie, mais il est évident à tous les fidèles que la Vierge n'a connu aucune souillure en la naissance du sauveur. Elle a voulu observer une Loi que le Christ venait d'accomplir et non détruire. Le sermon exalte alors l'incarnation, la dualité paradoxale des natures, par le jeu des opposés « *parvus* » et « *magnus* » : un petit enfant, et l'immensité de Dieu. Le sens mystique de cette présentation au temple se réfère au mystère de l'Église du Christ : « nous découvrons que la glorieuse mère est vierge et ceux qui l'entourent représentent la figure de l'Église qui, des Juifs aux Apôtres, a eu la foi »⁷⁷. Marie, dans cette offrande, apporte deux colombes qui sont le Christ et son Église. Comme Siméon qui représente tous les élus, les

⁷³ Ambroise Autpert, *Sermo in Purificatione Sanctae Mariae*, dans : Ambrosius Autpertus, *Opera*. Pars III *Opera minora*, R. Weber (éd.), Turnhout, 1979, CCCM, n° 27B, p. 685-1002.

⁷⁴ Pseudo-Augustin, *Sermo II de Nativitate Domini*, *PL* 39, col. 1657-1659.

⁷⁵ L'un, de la fin du XIV^e siècle : Stockholm, RA Skoklostersamlingen, Avd. I, n° 2. L'autre, Uppsala, UB C 428, est daté entre 1441/48 et 1458. Tous deux ont été faits pour Vadstena. Voir Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis*, *op. cit.* Le texte qu'ils proposent est faussement attribué à Augustin : *PL* 39, col. 2107 ou *PL* 95, col. 1461 ; CPL 368.

⁷⁶ Théodore Koehler, « Les origines d'un thème dévotionnel : La maternité spirituelle de Marie dans la piété occidentale entre 750-1100. Étude historique et culturelle », dans *De cultu mariano saeculis VI-IX*, vol. 4, Rome, 1972, p. 347-380.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 348.

hommes doivent désirer le Christ. La Vierge « ne cesse pas d'offrir celui qu'elle a enfanté... elle le fait, parfaitement bienveillante (« *piisima* »), avec une affection maternelle (« *materno affectu* ») »⁷⁸. L'homélie commente ensuite le cantique de Siméon comme le chant de tout chrétien qui a reçu le Christ dans ses bras, c'est-à-dire qui a pratiqué la charité envers les membres du Corps (mystique) du Christ. Marie et Joseph sont dans l'étonnement en entendant Siméon. Puis, l'homéliste met en relief le Dieu et l'homme en Jésus : « *Dominus est servus* ». Le salut de l'homme vient de cette union, car il meurt pour les humains et ressuscite pour les ressusciter.

Ensuite, le motif développé est celui du glaive de douleur qui atteindra Marie au Calvaire ; ses entrailles de mère seront transpercées à la vue de son fils et Dieu, crucifié. Puis l'épisode d'Anne fait aussi découvrir le mystère de l'Église. Enfin, le sermon explique comment le Christ, après la Pâque rédemptrice et le salut des païens, reviendra convertir sa propre race, les juifs. Le texte s'appuie sur Luc 2:40 : « L'ENFANT GRANDISSAIT, SE DEVELOPPAIT ET SE REMPLISSAIT DE SAGESSE ; LA GRACE DE DIEU REPOSAIT SUR LUI ». Cet extrait est présenté comme équivalent à l'humanité : la divinité du Christ ne peut croître, mais son corps (l'Église) grandit. Les principaux thèmes de la fête y sont développés, tous en rapport avec l'importance de l'Incarnation. Venant clore le cycle de la Nativité, l'office de la Purification en porte la marque. Les antiennes par lesquelles on l'identifie sont issues de celles qui étaient utilisées pour l'office de la Circoncision (1^{er} janvier), c'est-à-dire l'octave de la Nativité. Dans le sermon d'Ambroise Autpert, l'Incarnation occupe presque tout le commentaire, et la Vierge n'est évoquée que dans son rapport à ce mystère. La dimension corporelle du mystère est particulièrement marquée, que ce soit dans la bienveillance et la tendresse physique que Marie manifeste envers le Christ enfant, ou dans les métaphores sur l'Église-corps mystique du Christ et la révérence de la Vierge pour Dieu qui a pris chair. Cette focalisation sur la dimension corporelle n'est pas sans conséquence sur la construction du personnage de Marie.

L'autre texte utilisé par de nombreux bréviaires à partir de la leçon deux et par les deux ordinaires de Linköping, est un sermon attribué de façon erronée à Augustin⁷⁹. Retenu comme la huitième homélie pour la Purification dans l'homélaire de Paul Diacre⁸⁰, ce sermon

⁷⁸ *Ibid.*, p. 349.

⁷⁹ CPL 368. Voir la note 64 pour les références complètes de ce texte.

⁸⁰ Paul Diacre, *Homelia VIII in purificatione sanctae Mariae*, PL 95, col. 1461C.

figure aussi dans l'homélaire d'Alain de Farfa⁸¹. C'est donc un texte souvent attribué à cette célébration. C'est en fait un sermon pour la Nativité, qui évoque avant tout la présentation de Jésus au temple. La perspective est ici nettement christique plutôt que mariale⁸². Comme le texte d'Ambroise Autpert, ce sermon du Pseudo-Augustin considère le *petit (parvus)* Christ, mais il l'oppose à la vieillesse de Siméon. Le rapport entre le vieillard et l'enfant est longuement détaillé. Le sermon se termine par une ouverture sur la virginité perpétuelle de Marie, sur sa pureté qui a permis au *parvus* de s'incarner. La Purification de la Vierge est un événement christologique. Ce sermon ne varie pas de façon majeure, dans ses implications dogmatiques, par rapport au texte d'Ambroise Autpert.

Les leçons sept à neuf sont des commentaires sur l'évangile de Luc : IN ILLO TEMPORE. POSTQUAM CONSUMATI SUNT DIES (Luc. 2:22). À Linköping, on lit pour le commenter une homélie de Bède sur la Purification⁸³. Les trois courtes leçons du bréviaire imprimé de 1493 se contentent de rappeler la loi divine qui réclame une purification après un accouchement, selon le sexe de l'enfant⁸⁴. Dans tous les autres témoins, imprimés ou manuscrits, c'est l'exégèse d'Ambroise de Milan qui est préférée⁸⁵. Très différent de l'homélie de Bède dans le ton, le commentaire de l'évêque de Milan use d'un langage exalté pour transmettre l'idée du miracle de la naissance divine. Ce sont les prophètes qui sont au cœur du passage, car leurs prédictions permettent de rassembler toute l'Église :

« Tout âge, l'un et l'autre sexe, les événements miraculeux en font foi : une Vierge engendre, une stérile enfante, un muet parle, Élisabeth prophétise, le mage adore, l'enfant enfermé dans le sein tressaille, une veuve rend grâce, un juste est dans l'attente »⁸⁶.

⁸¹ Sermon de la partie I, n° 48, voir Jean Leclercq, « Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits », *Scriptorium*, n° 2, 1948, p. 195-214, spé. p. 200 ; Réginald Grégoire, *Homéliers liturgiques médiévaux. Analyse de manuscrits*, Spolète, 1980, chap. IV, p. 127 et suiv. ; I Deug-Su, « La festa della purificazione... », *op. cit.*, p. 206.

⁸² I Deug-Su, « La festa della purificazione... », *op. cit.*, p. 162-163.

⁸³ Bède le Vénérable, *Homiliarum evangelii libri II, Hom. I, 18 In Purificatione s. Mariae*, dans Beda Venerabilis, *Opera*, Pars III *Opera Homiletica*, Pars IV *Opera Rythmica*, D. Hurst (éd.), Turnhout, 1955, CCSL, n°122, p. 128.

⁸⁴ Les témoins manuscrits donnent le même texte : Uppsala, UB C 354, fol. 259 ; UB C 435, fol. 259.

⁸⁵ Ambroise de Milan, *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, dans Ambrosius Mediolanensis, *Expositio evangelii secundum Lucam I. Fragmenta in Esaiam IV. Expositio evangelii secundum Lucam II*, M. Adriaen & P. A. Ballerini (éd.), Turnhout, 1957, CCSL, n° 14, p. 56 ; Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. I, *Livres I-VI*, G. Tissot (éd.), Paris, 1956, Sources chrétiennes, n° 45, p. 98-99.

⁸⁶ Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, *op. cit.*, d'après la traduction de G. Tissot.

La suite de la septième leçon dans le bréviaire de Skara, ou la huitième leçon dans les bréviaires d'Uppsala, Strängnäs et Västerås renforce l'idée du rassemblement par le mystère :

« C'était bien un juste, car il attendait non son profit, mais celui du peuple ».

La Vierge permet, en prêtant sa chair au Christ, le rassemblement des peuples tel que les prophètes l'ont prédit. On touche ici à une dimension essentielle de la figure mariale qui explique que ce texte, pourtant ancien, ait été retenu si longtemps dans la liturgie. La dernière leçon ne fait pas référence à la Vierge. C'est une exhortation à se comporter en bon chrétien autant qu'une promesse de résurrection. Comme pour les chants, on peut dire que malgré le choix de textes différents, aucune tradition de lecture suédoise pour la Purification ne reflète des décisions mues par des considérations dogmatiques. En effet, les trois textes employés proposent des interprétations qui varient peu. C'est partout l'incarnation qui est favorisée, en accord avec l'inscription de la fête de la Purification dans la fin du cycle de la Nativité. C'est une spécificité intéressante des fêtes mariales : bien que leur nombre soit très élevé et que la Vierge soit éminemment importante, le contenu des célébrations est souvent connecté à des célébrations qui sont d'abord christiques. Aussi rencontre-t-on des fêtes dédiées à Marie qui ne contiennent finalement que peu d'informations sur Marie et le culte à lui rendre. C'est le cas de la Purification. Malgré un mouvement très net en faveur d'une transformation de la fête, visant à l'isoler de sa résonance christique, notamment en changeant son nom, cette grande solennité mariale conserve au cœur de ses arguments festifs le mystère de l'Incarnation. La Vierge est donc fêtée mais toujours dans un entre-deux ; elle est au premier plan, mais celui-ci n'est que le plan matériel. Au plan spirituel, c'est toujours le Christ qui domine. Si on veut examiner l'orthodoxie des textes retenus pour la fête de la Purification, c'est cet aspect qu'on doit retenir. Le contenu dogmatique *suggère* que la Mère de Dieu est d'une importance capitale dans l'histoire du Salut, mais surtout que c'est bien par l'incarnation du Christ que ce Salut est possible.

Les sermons sélectionnés pour servir de lectures aux matines des diocèses suédois abondent dans ce sens. Il faut aussi noter un autre point. Entre les usages donnés par les témoins manuscrits et l'imprimé, la tradition peut changer en faveur d'un texte ou d'un autre, comme c'est le cas à Uppsala : un témoin propose l'homélie de Paul Diacre pour les leçons cinq et six ; un autre, contemporain, propose exclusivement le sermon d'Ambroise Autpert ; et enfin le

bréviaire imprimé propose le sermon du Pseudo-Augustin pour les leçons quatre à six⁸⁷. On peut donc considérer ces sermons comme relativement interchangeables. Il faut remarquer que bien qu'un texte soit principalement répandu, comme le sermon d'Ambroise Autpert, il n'est jamais absolument attribué à une fête à la fin du Moyen Âge : les traditions locales demeurent fortes. Ce sermon *tend* à devenir le seul répertoire de lectures pour les matines de la Purification, mais ce mouvement n'est certainement pas achevé à l'impression des bréviaires suédois.

1.1.1.2.3 L'inscription de la fête dans le paysage religieux suédois

La fête de la Purification est marquée par des pratiques liturgiques complémentaires à la messe et à la liturgie des heures. Ce jour là, on bénit les cierges et on fait aussi une procession. Les formulaires suédois ne diffèrent pas des formulaires continentaux⁸⁸. La procession de la fête du 2 février est décrite dans plusieurs des *ordines romani* rassemblés par Michel Andrieu⁸⁹. L'*Ordo XIII B* est daté aux alentours du IX^e siècle, l'*Ordo XV* vers 779-780 et l'*Ordo L* a été composé à une date voisine de 950. Cet ordo contient un formulaire pour bénir les cierges, ce qui en ferait la plus ancienne attestation connue de cette coutume. Elle précède donc celle contenue dans le pontifical romain du XII^e siècle.

Il ne semble pas qu'il y ait eu en Suède des processions aussi nombreuses qu'à Salisbury, où toutes les fêtes de la Vierge font l'objet d'une telle pratique⁹⁰. Les quelques formulaires conservés montrent qu'il y avait effectivement des processions pour la Purification, mais beaucoup plus modestes qu'en Angleterre⁹¹. On peut ajouter à ces formulaires le témoignage de Laurent de Vaxala († ap. 1330) qui cite cette procession parmi les six plus importantes en Suède⁹². Laurent de Vaxala est doyen de la cathédrale d'Uppsala avant d'entrer au couvent des prêcheurs de Sigtuna (Uppland). Il a composé parmi d'autres ouvrages une *Petite somme sur les sacrements* (*Summula de sacramentis*) qu'il destinait aux prêtres de

⁸⁷ Stockholm, KB A 50 ; Uppsala, UB C 507 ; *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496.

⁸⁸ Sur les processions de la fête du 2 février, voir Pascal Collomb, *Les processions dans les livres liturgiques du diocèse de Lyon*, *op. cit.*, t. 1, p. 234 et suiv. ; Catherine Vincent, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, 2004, p. 460-568. Dans son édition du missel de Westminster, John Wickham Legg a établi un tableau comparatif des formulaires pour la bénédiction des cierges : John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis*, *op. cit.*, p. 1431-1432.

⁸⁹ Michel Andrieu, *Les Ordines romani du Haut Moyen Âge*, Louvain, 1948, vol. 2, Ordo XIII B, p. 502, § 22 ; *Ibid.*, vol. 3, 1951, Ordo XV, p. 113-114, § 79 ; *Ibid.*, 1961, vol. 5, Ordo L, Chap. VII, p. 89-98.

⁹⁰ Voir Terence Bailey, *The Processions of Sarum and the Western Church*, Toronto, 1971, p. 12.

⁹¹ Hilding Johansson, *Bidrag till den svenska manualetraditionen*, Lund, 1951, p. 65 et suiv.

⁹² Ulf Björkman, *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Med särskild hänsyn till svensk medeltida tradition*, Lund, 1957, p. 162.

paroisses trop démunies pour acquérir les coûteux volumes de droit canon nécessaires à une bonne connaissance des sacrements⁹³. Fortement didactique, l'ouvrage contient souvent des développements sur la liturgie, par exemple à propos des processions.

Les pièces employées en Suède pour la procession de la Purification sont les mêmes que partout ailleurs en Occident⁹⁴. Elles apparaissent dès les premières processions pour la Purification⁹⁵. Les formulaires de bénédiction des cierges et de procession du missel imprimé de Strängnäs s'inspirent fortement des formulaires romains. Le formulaire de l'ordinaire de Linköping édité par Sven Helander est exactement semblable à celui de Strängnäs⁹⁶. En revanche, le manuel imprimé pour ce diocèse en 1525 ne comporte pas de formulaire de procession pour la Purification⁹⁷. Pour Uppsala, les missels imprimés renvoient à un processional qui est aujourd'hui perdu⁹⁸. Ils contiennent malgré tout quelques formulaires de processions⁹⁹. Le formulaire des missels imprimés d'Uppsala ne diffère pas fondamentalement de celui présenté en annexe. À Åbo, seule la bénédiction des cierges est mentionnée. Elle est très succincte dans le missel imprimé de 1488 : seule l'oraison « *Omnipotentis sempiternae deus maiestatem tuam supplices...* » est recommandée, accompagnée d'une aspersion d'eau bénite¹⁰⁰. Le bréviaire imprimé de Skara, qui propose le formulaire de la messe pour la Purification, ne mentionne cependant pas la bénédiction des cierges ou la procession.

Seule la procession comporte des chants. La bénédiction des cierges n'est qu'une suite d'oraisons réservées au célébrant, où le chœur n'intervient pas. Dans le *Liber usuum*, le coutumier de Vadstena composé entre 1448 et 1487, la bénédiction des cierges doit être faite

⁹³ La *Summula de ministris et de sacramentis ecclesiasticis* de Laurent de Vaxala n'a pas été éditée en totalité. C'est un texte répandu en Suède, transmis par plusieurs manuscrits. Une liste en est proposée, ainsi qu'une biographie de Laurent, dans la notice rédigée par Olle Ferm sur le site de l'université de Bergen : https://wikihost.uib.no/medieval/index.php/Laurentius_Olavi_de_Vaksala#.282.29_Summula_.28or_Summa.29_de_ministris_et_sacramentis_ecclesiasticis.

⁹⁴ Se reporter en annexe 24 au tableau 14 : *Formulaire de bénédiction des cierges le jour de la Purification dans le Missale Strengnense, 1487*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 165-166.

⁹⁶ Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis*, *op. cit.*, p. 359 et suiv.

⁹⁷ Joseph Freisen (éd.), *Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Katholische Ritualbücher Schwedens und Finnlands im Mittelalter*, Paderborn, 1904, p. XIV, LXII et suiv. et Hilding Johansson, *Bidrag till den svenska manualetraditionen*, *op. cit.*, p. 65.

⁹⁸ « *...et ceteris sicut in processionali habetur* », *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513, fol. 315. Voir Hilding Johansson, *Bidrag till den svenska manualetraditionen*, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁹ Le formulaire pour la procession et la bénédiction des cierges lors de la Purification se trouve aux fol. CXLVv-CXLVII du *Missale Upsalense novus*.

¹⁰⁰ Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, *op. cit.*, fol. 332v.

par le Confesseur général¹⁰¹. Le chœur ne se manifeste de nouveau qu'à l'antienne *Lumen ad revelationem* et l'action de grâce, le *Nunc Dimittis*, accompagnent la distribution des cierges¹⁰². Ces deux chants rappellent les propos de Siméon « qui reconnut en l'enfant que lui présentait Marie la « lumière pour éclairer les nations »¹⁰³. Guillaume Durand explique que le cierge est composé de cire, c'est-à-dire selon lui d'une matière qui est le produit d'une « œuvre virginale » des abeilles. De ce fait, le cierge peut être comparé à la chair virginale que le Christ a prise de la Vierge¹⁰⁴. Il donne ensuite une liste de raisons pour porter les cierges en procession. Les formulaires, suédois comme continentaux, ne détaillent pas ce genre d'information.

Les implications sociales de ces bénédictions sont extrêmement difficiles à documenter en Suède : peu de témoignages d'usages sont proposés à l'examen¹⁰⁵. On ignore donc si les cierges bénits à cette occasion étaient conservés par les fidèles ou les clercs participant au rituel, comme c'était parfois le cas en France¹⁰⁶. C'est peut-être le cas, mais il faut garder à l'esprit que la cire et les cierges qui en sont tirés, sont un matériel et des produits précieux qui ne sont peut-être pas distribués aisément. Une lettre de 1370 mentionne une querelle autour de cire qui a été volée et nous permet d'apprendre que le roi Albrekt (1364-1388) disposait d'un « cirier du roi » (*cereifactorem regis*), une fonction qui souligne l'importance des cierges¹⁰⁷. Cependant, ce poste est très courant. Un statut de l'évêque Nils Hermansson de Linköping (1375-1391) interdit aux prêtres de paroisses de demander à leurs ouailles de payer plus d'un mark pour leur cierge nuptial¹⁰⁸. Une ressource aussi surveillée n'est donc peut-être pas distribuée à tous à l'occasion de la bénédiction qui a lieu lors de la fête de la Purification.

¹⁰¹ Sara Risberg (éd.), *Liber usuum fratrum monasterii Vadstenensis. The customary of the Vadstena Brothers. A critical edition with an introduction*, Stockholm, 2003, p. 32, n° 22.

¹⁰² Joseph Gajard, « La Procession du 2 février », *Revue Grégorienne*, n° 33:1, 1954, p. 11-17. Voir aussi, pour les monastères cisterciens, la description de la procession que fait Hilding Johansson, p. 207, dans « Marialiturgien i de svenska cisterciensklostren », dans P.-O. Ahrén, C.-G. Andrén, C.-E. Normann (dir.), *Kyrka, folk, stat. Till Sven Kjölerström*, Lund, 1967, p. 205-215.

¹⁰³ Voir Catherine Vincent, *Fiat Lux, op. cit.*, p. 461.

¹⁰⁴ Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, vol. 3, Turnhout, 2000, CCCM, n° 140B, Liv. VII, chap. 7, § 12, p. 41.

¹⁰⁵ Aucun processional n'a été conservé pour la Suède, or, des renvois dans certains livres attestent qu'il en existait. Voir Alf Hårdelin, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*, Stockholm, 2005, p. 148-158. Voir aussi Hilding Johansson, « Marialiturgien... », *op. cit.*, p. 205-215, spé. p. 207. Quelques fragments de processions brigittines en usage à Vadstena sont présentés par Michel Huglo dans *Les manuscrits du processional*, vol. 2 *France à Afrique du Sud*, Munich, 2004, p. 451-458.

¹⁰⁶ Voir Catherine Vincent, *Fiat Lux, op. cit.* p. 463-468.

¹⁰⁷ SDHK 3732 (DS 8150).

¹⁰⁸ Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia veteris ecclesiae svegothicae*, Lund, 1841, p. 59.

La fête ne bénéficie presque pas en Suède d'indulgences qui lui sont propres. Hilding Johansson laisse pourtant entendre que c'est le cas dans les monastères cisterciens, mais les documents qu'il cite concernent toutes les fêtes mariales et pas seulement la Purification¹⁰⁹. De même, s'il est exact que l'ordre cistercien fête la Purification avec une octave depuis 1294¹¹⁰, le document que Johansson convoque pour suggérer l'usage de l'octave dans les monastères suédois ne mentionne pas explicitement d'octave de la Purification¹¹¹. Le seul témoin à mentionner des indulgences pour la Purification est un acte de 1275, dans lequel l'archevêque d'Uppsala Folke Johansson (1274-1277) gratifie ceux qui se rendront dans l'abbatiale du monastère cistercien de Sko de 40 jours d'indulgences, s'ils y vont le 2 février et le jour de la Saint-Jean-Baptiste¹¹². La lettre précise que l'église a été consacrée le jour de la Purification. Eût-elle été consacrée un autre jour, il est très probable que la fête n'aurait pas été choisie pour générer des indulgences.

Cette quasi-absence d'indulgences propres ne doit pas être interprétée comme une absence d'intérêt pour la fête. Elle n'est pas non plus la simple partie d'un groupe désigné comme « les fêtes mariales ». Les concessions d'indulgences donnent parfois cette impression, mais il arrive fréquemment que les fêtes indulgenciées soient alors mentionnées. Chaque fête prend alors une dimension plus individuelle. Pour la Purification, les thèmes qui y sont abordés suscitent un certain intérêt. On le voit dans l'existence d'une fête de Siméon, le 9 février, dans le calendrier du missel imprimé d'Åbo¹¹³. Cependant, la fête n'apparaît nulle part ailleurs, y compris dans le calendrier dominicain. C'est donc vraisemblablement une création purement finlandaise¹¹⁴.

Le jour de la Purification est utilisé dans le diocèse de Skara comme date-limite pour payer la dîme. Un statut de l'évêque du diocèse, Brynolf Karlsson (1405-1435) le rappelle

¹⁰⁹ Hilding Johansson, « Marialiturgien... », *op. cit.*, p. 207. Il cite SDHK 1360 (DS 929), SDHK 1801 (DS 1242), SDHK 3252 (DS 2437).

¹¹⁰ Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits*, *op. cit.*, vol. I, p. XCVII et suiv.

¹¹¹ Hilding Johansson, « Marialiturgien... », *op. cit.*, p. 207. Le document cité est SDHK 1464 (DS 1004).

¹¹² SDHK 980 (DS 594). La décision est confirmée en 1297 par l'archevêque Nils Alleson (SDHK 1748).

¹¹³ Hilding Johansson (et al.), « Maria », *KLNM*, vol. 11, 1966, col. 356. Comme souvent, Johansson ne cite aucun document à l'appui de son argument, mais l'examen des livres suédois révèle effectivement la présence de la fête dans le missel d'Åbo, voir Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, *op. cit.*, p. 4.

¹¹⁴ Saint Siméon est très populaire dans les pays baltes et slaves, ce qui laisserait penser à une influence de la liturgie orientale.

en 1411¹¹⁵. Le statut ne précise pas la raison du choix de cette date plutôt qu'une autre. L'iconographie laisse peu de témoins de la Purification. On trouve l'événement représenté sur un panneau de bois dans l'église de Dädesjö (diocèse de Växjö), datant de la fin du XIII^e siècle, encore que la scène ne soit pas identifiée avec certitude¹¹⁶. Une autre église de ce diocèse, celle de Kumlaby, contient aussi une peinture murale de la Purification, mais qui date de la fin du XV^e siècle. Dans le diocèse de Skara, l'église de Södra Råda contient dans la nef une peinture de la Purification sur panneau de bois qui date de 1494. Enfin, dans le diocèse de Linköping, l'église de Fivelstad, des peintures murales de la fin du XV^e siècle représentent la Purification. Les témoins sont donc peu nombreux et datent surtout de la fin du XV^e siècle. La majorité des peintures murales suédoises date du XV^e siècle ; il y a donc très peu de représentations de la fête de la Purification. Si les thèmes abordés par cette fête avaient suscité un engouement plus intense, il est vraisemblable que les représentations auraient été nettement plus nombreuses.

L'impression est confirmée par l'examen des *Révélations* de Brigitte de Suède. Une seule révélation mentionne la fête, dans le septième livre¹¹⁷. On y apprend que le jour de la Purification, alors qu'elle prie à Sainte-Marie-Majeure, à Rome, Brigitte a une vision de Siméon, de la Vierge et du Christ. L'annonce des douleurs de la Vierge prend la forme d'une longue épée sanguinolente tenue par un ange¹¹⁸. Cette image, qui est fondée sur l'annonce par Siméon des tourments à venir pour la Vierge, est très différente de l'impression donnée par la liturgie, qui focalise le récit sur l'émerveillement du vieillard quand il rencontre le Christ. La piété de Brigitte met l'accent sur la Passion et une représentation qui se veut réaliste de cet événement. La Purification telle que la voit Brigitte n'est donc pas représentative de ce que les Suédois devaient entendre ou percevoir chaque année, le 2 février.

En tant qu'importante fête mariale, la Purification a suscité la création de nombreux sermons. Nous en avons conservé au moins 120 qui proviennent principalement des collections

¹¹⁵ « *Item conscribantur decime fideliter in festo purificacionis* », Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan*, Stockholm, 1902, p. 27.

¹¹⁶ *Ikonografiska Register* [dactylographié], Stockholm, Vitterhetsakademien Bibliotek (n. e.), s. d., carton n° 6.

¹¹⁷ Liv. VII, Rév. 2.

¹¹⁸ *Ibid.*, § 4 : « *unus gladius longus et valde latus et sanguinolentus* ».

de Vadstena¹¹⁹. C'est un chiffre très faible au regard des 12 794 sermons conservés¹²⁰. Ces sermons n'ayant pour la plupart jamais fait l'objet d'une édition, ils n'ont pu tous être examinés dans le détail dans le cadre du présent travail¹²¹. Toutefois, un sondage permet de donner une idée de ce qu'ils peuvent contenir¹²². Quatre sermons sur les dix examinés ont pour thème l'extrait de l'évangile de Luc : POSTQUAM IMPLETI SUNT DIES PURGACIONIS (Luc. 2:22)¹²³. Ce n'est pas une surprise car il s'agit de la lecture évangélique de la messe pour le jour de la Purification. Le sermon est donc probablement prononcé à la suite de cette lecture, au cours de la messe¹²⁴. On note que les sermons sont notés en latin. Il n'est évidemment pas exclu qu'ils puissent avoir été prononcés en suédois. D'autres thèmes sont aussi employés, comme CUM INDUCERENT PUERUM (Luc. 2:27)¹²⁵, qui fournit aussi la matière à l'antienne au *Benedictus* lors de l'office du jour. On utilise également des extraits de Malachie : STATIM VENIET (Mal. 3:1) à deux reprises¹²⁶ et PLACEBIT DOMINO (Mal. 3:4)¹²⁷. L'un des sermons construits sur STATIM VENIET n'est pas une création de Vadstena¹²⁸. Il est suivi dans le manuscrit par une petite note sur l'humilité et la Purification. Un sermon utilise pour thème un extrait d'Isaïe : ECCE DEUS SALVATOR (Is. 12:2)¹²⁹. Il est aussi suivi d'une courte note sur la Purification. Enfin, le dernier « sermon » de ce sondage est en fait un *Argumentum sermonis* sur la Purification¹³⁰. Le contenu exact de ces sermons sur la Purification reste cependant à examiner avec attention.

¹¹⁹ Voir la liste dans Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C-Sammlung*, Stockholm, 1995, vol. 8, p. 30 et l'annexe 56 qui détaille ces sermons. Un panorama des sermons de Vadstena peut être trouvé dans Roger Andersson, *Predikosamlingar i Vadstena klosterbibliotek*, Uppsala, 1994.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹²¹ À l'exception de celui transcrit par Stephan Borgehammar et contenu dans Uppsala, UB C 335, fol. 169, sur le thème « LUMEN AD REVELATIONEM ». Cependant, il ne s'agit pas d'un sermon entier mais d'un court résumé, sans doute une *reportatio*. L'auteur, peut-être Acho Johannes qui a copié le manuscrit, choisit d'orienter son sermon sur l'explication des trois noms différents de la fête de la Purification. Il reste très proche des explications données par exemple par les commentateurs de la liturgie, comme Guillaume Durand.

¹²² Pour le sondage, les sermons suivants ont été examinés : Uppsala, UB C 3, fol. 126v ; C 7, fol. 107v, 293v, 379v ; C 9, fol. 82v ; C 16, fol. 138 ; C 17, fol. 284, 319v ; C 24, fol. 106 ; C 27, fol. 256.

¹²³ Uppsala, UB C 3, fol. 126v ; C 17, fol. 284 ; C 24, fol. 106 ; C 27, fol. 256.

¹²⁴ Voir Sven-Erik Pernler, « En mässa för folket ? Om lekmännen i sockenkyrkans gudstjänstliv under senmedeltiden », dans S. Helander (et al.), *Mässa i medeltida socken*, Skellefteå, 1993, p. 102-135, spé. p. 111.

¹²⁵ Uppsala, UB C 9, fol. 82v.

¹²⁶ Uppsala, UB C 7, fol. 107v et 379v.

¹²⁷ Uppsala, UB C 16, fol. 138.

¹²⁸ Uppsala, UB C 7, fol. 379v. Voir Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Munich, 1969, vol. 1, n° 667.

¹²⁹ Uppsala, UB C 7, fol. 293v.

¹³⁰ Uppsala, UB C 17, fol. 319v.

L'inscription de la fête de la Purification montre que les pratiques liturgiques dominant largement le paysage suédois, au détriment des autres types de sources. Ce n'est pas un effet de sources, car ni Brigitte de Suède ni les autres types de sources examinés n'accordent véritablement d'importance aux thèmes développés par la fête. La célébration est importante car ancienne et fermement ancrée dans la culture liturgique des diocèses suédois à la fin du Moyen Âge, mais les points de dogme qu'elle soulève ne suscitent pas un intérêt hors du commun se traduisant par une production d'images, de sermons, d'écrits mystiques ou encore par des concessions d'indulgences, qui soient propres à la fête.

1.1.2 L'ANNONCIATION

L'Annonciation, le 25 mars, célèbre l'annonce faite à Marie par l'ange Gabriel de la conception prochaine du Christ et de son rôle de Mère de Dieu¹³¹. Le récit de cet événement est dans l'Évangile de Luc (Luc. 1:26-38). En Occident, l'Annonciation fait partie des fêtes introduites par Serge I^{er} (687-701), selon la notice du *Liber Pontificalis*¹³². C'est la fête qui aurait conservé au plus près le formulaire romain primitif d'après Capelle. Seules les lectures se détachent du fond repris de la liturgie des vierges¹³³. Les commentateurs médiévaux sont assez peu disert sur l'Annonciation. Guillaume Durand explique que cette fête est l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, raison pour laquelle on lit des extraits des Prophètes¹³⁴. Il ajoute que c'est une fête qui sied au printemps car « c'est au printemps que Dieu s'est fait homme et que tout a été renouvelé »¹³⁵. Bien que commentée succinctement, c'est une fête importante : l'évêque de Mende précise que c'est la première des fêtes mariales, celle qui

¹³¹ L'essentiel de la bibliographie sur l'annonciation relève de l'histoire de l'art, car cette scène est très fréquemment représentée. Pour des considérations plus générales, voir Yrjö Hirn, *The Sacred Shrine. A Study of the Poetry and Art of the Catholic Church*, Londres, 1912 (1909), p. 272-293 ; Mary Clayton, *The cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1990, p. 26-27, 29 ; et le numéro spécial de la revue *Graphè*, 2003, vol. 12.

¹³² « Au jour de l'annonciation du Seigneur, de la dormition et de la nativité de sainte Marie, Mère de Dieu et toujours vierge et de saint Siméon que les Grecs appellent Hypapante, il décida qu'une procession partirait de Saint-Hadrien et que le peuple se rassemblerait à Sainte-Marie (Majeure) », voir Michel Aubrun (éd.), *Le livre des papes. Liber pontificalis (492-891)*, Turnhout, 2007, p. 91-92.

¹³³ Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », *op. cit.*, p. 227-228.

¹³⁴ Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, *op. cit.*, vol. 3, Liv. VII, chap. 9, § 1, p. 46.

¹³⁵ « *Competit autem hoc festum tempore veris, nam tempore Deus factus est homo et omnia factus sunt nova* », *Ibid.*, § 2, p. 46. Avant lui, Germain de Constantinople décrivait la célébration comme « la fête des fêtes au printemps », voir Miri Rubin, *Mother of God*, *op. cit.*, p. 72.

correspond au début de l'annonce angélique : « *Ave Maria gracia plena* »¹³⁶. En Scandinavie, l'Annonciation était tout aussi importante. En Islande, elle est ainsi appelée *móðir allra hátíða* (« la mère de toutes les fêtes »)¹³⁷. Mais la fête est désignée beaucoup plus prosaïquement dans les calendriers. Le plus souvent, on trouve soit « *Annunciatio Domini* »¹³⁸, soit « *Annunciatio sancte Marie* »¹³⁹. Le caractère à la fois marial et christique de la fête est donc nettement marqué. Très peu de témoins suédois utilisent l'expression « *Annunciatio dominica* »¹⁴⁰. Le calendrier runique de Gotland désigne la fête à l'encre rouge par « *mariu. m[issa]. i. fastu* », c'est-à-dire « la fête de Marie pendant le Carême »¹⁴¹.

L'Annonciation est une fête importante, mais certains diocèses établissent une distinction de degrés parmi les fêtes à neuf leçons. Dans le calendrier du bréviaire imprimé d'Uppsala (1496) par exemple, la fête est donnée comme *duplex*, alors que la Purification et l'Assomption sont données comme *tota duplicia*, au même titre que la fête des Patrons du royaume¹⁴². Les missels imprimés de ce diocèse ajoutent à la liste des *tota duplicia*, le plus haut degré, la fête de la Nativité de la Vierge. Le choix des éditeurs du bréviaire de 1496 de ne classer l'Annonciation que parmi les fêtes doubles est curieux car le calendrier du registre de la cathédrale (1344) l'inscrit bien comme *totum duplex*¹⁴³. Les bréviaires manuscrits font de même¹⁴⁴, ainsi que d'autres types de documents comme un livre de piété¹⁴⁵. Dans tous les autres diocèses, l'Annonciation est une fête du plus haut degré. L'Annonciation est un motif souvent

¹³⁶ Les trois autres fêtes principales correspondent aux autres membres de la prière : « *Dominus tecum* », correspondant à l'Assomption ; « *Benedicta tu in mulieribus* », vaut pour la Nativité ; et « *Benedictus fructus ventris tui* » pour la Purification. Voir Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, § 2-3, p. 35.

¹³⁷ Bengt Holbeck, « Maria i folktraditionen », *KLNM*, vol. 11, 1966, col. 367.

¹³⁸ Par exemple, dans le calendrier du Psautier des Hospitaliers d'Eskilstuna : Stockholm, RA Skoklostersamlingen, Avd. I, n° 9, 4°, E 9069. Ce calendrier, transformé en nécrologe vers 1384-1407, est édité par Isak Collijn, dans « Ett necrologium från Johanniterklostret i Eskilstuna », *NTBB*, n° 16, 1929, p. 1-21.

¹³⁹ Comme dans le calendrier de Lödöse, dans le diocèse de Skara : Uppsala, UB C 36, fol. 149-154. Ce calendrier de la fin du XV^e siècle est édité par Hilding Johansson, dans *Den medeltida liturgien i Skara stift. Studier i mässa och helgonkult*, Lund, 1956, Annexe 2, p. 161-170. L'expression « *Annunciatio sancte Marie* » figure aussi dans le *Breviarium Scarense*. Les autres bréviaires et les missels imprimés utilisent « *Annunciatio Marie virginis* ».

¹⁴⁰ Stockholm, KB A 80 est un graduel d'Uppsala du XV^e siècle qui utilise cette forme.

¹⁴¹ Nils Lithberg & Elias Wessén, *Den gotländska runkalendern 1328*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴² Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, Lund, 2001, p. 237.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ Par exemple, Stockholm, KB A 50a ; voir Carl-Gösta Frithz, *Till frågan om det s. k. Helgeandshusmissalets liturgiskahistoriska ställning*, Lund, 1976, p. 261.

¹⁴⁵ Stockholm, KB A 80, fol. 9.

représentée dans l'iconographie suédoise du Moyen Âge. Mia Åkestam a étudié les occurrences de ce motif pour toute la période médiévale¹⁴⁶.

1.1.2.1 La liturgie de la messe pour l'Annonciation

La liturgie de la messe pour l'Annonciation en Suède présente moins de variantes que la messe de la Purification¹⁴⁷. La même messe est présente dans tous les témoins consultés, imprimés ou manuscrits. Toutefois, le *Missale Strengnense* de 1487 propose une messe additionnelle pour cette fête. Cette « *Missa specialis de annunciatione* » est donnée juste après la fête de Lambert (le 17 septembre)¹⁴⁸. La rubrique n'explique ni sa présence à cet endroit, ni la raison pour laquelle on a jugé bon de proposer une deuxième messe pour l'Annonciation, qui par ailleurs n'est donnée dans aucun autre témoin suédois¹⁴⁹. L'examen des chants composant la messe principale révèle la richesse métaphorique du thème de la fête.

1.1.2.1.1 Les chants

L'*introït* de la messe de l'Annonciation, « *Rorate celi* » est une invitation aux cieux à rendre la terre fertile¹⁵⁰. La « terre qui s'entr'ouvre pour que mûrisse le sauveur » signifie ici la Vierge Marie, comme Guillaume Durand l'explique dans son commentaire sur la fête¹⁵¹. On remarque l'évocation de la terre fertile et de phénomènes d'ordre météorologique, comme les nuées : ces éléments contribuent à fixer la fête au printemps et à la présenter comme le symbole du renouveau de l'ordre naturel. En Scandinavie, l'Annonciation était d'ailleurs l'occasion de faire des prévisions météorologiques¹⁵².

¹⁴⁶ Mia Åkestam, *Bebådelsebilder. Om bildbruk under medeltiden*, Stockholm, 2010.

¹⁴⁷ Se reporter à l'annexe 25, tableau 16 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la messe de l'Annonciation*.

¹⁴⁸ *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487, fol. 233v.

¹⁴⁹ Se reporter à l'annexe 25, tableau 17 : *Formulaire de la « Messe spéciale de l'Annonciation » du Missel imprimé de Strängnäs*.

¹⁵⁰ « *Rorate celi desuper, et nubes pluunt Justum ; aperiatur terra, et germinet salvatorem* » ; René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 6-7, n° 5a ; p. 10-11, n° 7bis ; p. 42-43, n° 33a. Voir aussi Lucien David, « L'*introït* « Rorate » du quatrième Dimanche de l'Avent », *Revue du chant grégorien*, n° 20:3, 1912, p. 79-84 et *Ibid.*, « L'*introït* « Rorate » du quatrième Dimanche de l'Avent (fin) », *Revue du chant grégorien*, n° 20:4, 1914, p. 118-121.

¹⁵¹ Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, op. cit., vol. 3, Liv. VII, chap. 9, § 1, p. 46.

¹⁵² Bengt Holbeck, « Maria i folktraditionen », *KLNM*, vol. 11, 1966, col. 367.

Le graduel du jour, « *Tollite portas* », met l'emphase sur l'Incarnation¹⁵³. Sans recours aux métaphores naturalistes de l'*introït*, le Christ est cette fois présenté comme « le roi de Gloire » (*rex gloriae*). L'Annonciation est une fête fixe, mais le 25 mars se situe autour du temps pascal. Cela a des conséquences concrètes sur le formulaire de la fête. Si l'Annonciation a lieu avant Pâques, il n'y a pas de verset d'Alléluia, pour les mêmes raisons qu'on ne dit pas non plus les pièces du canon de la messe *Gloria in excelsis*, *Ite, missa est* et le *Te Deum* : ces chants de louange sont réputés ne pas convenir à la période de Carême, qui est un temps de pénitence. Dans les formulaires, le verset d'Alléluia est alors remplacé par le Trait¹⁵⁴. Dans tous les formulaires suédois, on trouve « *Ave Maria gracia plena* » comme Trait, suivi le plus souvent des versets « *Benedicta Tu* », « *Spiritus sanctus* », « *Ideoque et quod* ». On trouve ce trait dans la plupart des traditions anglaises, chez les Prêcheurs, les Cisterciens et à Paris¹⁵⁵. Le graduel imprimé de Västerås (1493) propose d'autres versets d'accompagnement du trait : « *Benedicta* », « *Ecce concipies* », « *Quomodo* ». Si l'Annonciation a lieu après Pâques, dans le temps pascal jusqu'à la Pentecôte, deux versets d'Alléluia sont chantés¹⁵⁶. Seul le missel imprimé d'Uppsala le plus récent (1513) et le missel imprimé d'Åbo (1488) proposent cette configuration. Les deux chants sont destinés à être dits « *in tempore resurrectionis* ». Le premier est « *Virga Jesse floruit* »¹⁵⁷, le second « *Surrexit Dominus* »¹⁵⁸. Le missel d'Åbo propose également une Séquence pour ce jour : « *Ave Maria gracia plena* »¹⁵⁹. C'est celle qui est en usage chez les Dominicains, ainsi que dans les traditions de Rouen ou Durham¹⁶⁰. L'Offertoire reprend également la salutation angélique¹⁶¹. Enfin, le dernier chant de la messe de

¹⁵³ « *Tollite portas, principes, vestras et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae* ». René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 6-7, n° 5a ; p. 42-43, n° 33a.

¹⁵⁴ Amalraire de Metz (775-850) l'explique ainsi : « Chez nous, on ne chante pas l'Alléluia pendant ce temps (les soixante-dix jours avant Pâques), ni l'hymne si doux des anges *Gloria in excelsis Deo*, mais le trait à la place. « Trait » (*tractus*) vient de « traîner » (*trahere*). C'est de ce « trait » que l'apôtre Paul nous inculque le sentiment lorsqu'il écrit : « (Nous nous recommandons comme les ministres de Dieu) dans la patience, dans la suavité » (2 Co. 6 :6). Car le trait se prolonge et il est suave à l'oreille », Amalraire de Metz, *Liber officialis*, dans J. M. Hanssens (éd.), *Amalarii Episcopi Opera liturgica omnia*, Rome, 1948, vol. 2, p. 32.

¹⁵⁵ John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1540.

¹⁵⁶ Françoise Ferrand (dir.), *Guide de la musique du Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 58.

¹⁵⁷ Cantus 850089.

¹⁵⁸ Cantus 850294.

¹⁵⁹ AH 54, n° 216. Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, op. cit., p. 517. Cette séquence est proposée dans d'autres livres, comme le *Missale Upsalense novus*, fol. CXXVv, mais elle est listée de manière générique sous la rubrique « *Alia de beata Maria virgine* » et non sous la rubrique de l'Annonciation. Les *Analecta Hymnica* la classent aussi sous la rubrique générique des séquences *de beata*.

¹⁶⁰ John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1541.

¹⁶¹ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 8-9, n° 5b ; p. 10-11, n° 7bis ; p. 44-45, n° 33b.

l'Annonciation est la Communion « *Ecce virgo concipiet* »¹⁶². La plupart des chants proposés dans cette messe sont centrés sur la Vierge et particulièrement grâce à la répétition de la salutation angélique. Utiliser la prophétie d'Isaïe (Is. 7:14) au moment de la communion souligne la constitution d'une nouvelle communauté comme conséquence de l'Incarnation et du mystère de la maternité virgine.

1.1.2.1.2 Les prières

Pour cette messe, ce sont les prières du formulaire grégorien qui sont utilisées. À Uppsala et Linköping, on utilise la collecte « *Deus qui de beate Marie utero* » qui est retenue aussi dans les missels de Lund et de Rome¹⁶³. À Åbo et Strängnäs on préfère l'autre collecte grégorienne, « *Deus qui hodierna die* »¹⁶⁴. L'une et l'autre célèbrent l'Incarnation mais la première réclame l'intercession de la Vierge tandis que la seconde s'adresse plus directement à Dieu. C'est cette dernière qui est en usage dans les missels cisterciens et dominicains¹⁶⁵. La secrète en revanche est la même pour tous les témoins suédois : « *In mentibus nostris* »¹⁶⁶. Elle demande à Dieu de confirmer la foi de ceux qui croient à l'incarnation et à la maternité virgine. Enfin, la postcommunion est également la même partout : « *Gratiam tuam Domine* »¹⁶⁷. Elle réitère publiquement la demande de la secrète.

¹⁶² René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 8-9, n° 5b ; p. 10-11, n° 7bis ; p. 44-45, n° 33b.

¹⁶³ « *Deus qui de beatae virginis utero verbum tuum angelo adnuntiante carnem suscipere voluisti, presta supplicibus tuis ut qui vere eam genetricem Dei credimus eius apud te intercessionibus adiuvemur. Per.* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 128, n° 140 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 320 ; CO II, n° 1518.

¹⁶⁴ « *Deus qui hodierna die verbum tuum beatae virginis alvo coadunare voluisti, fac nos ita peragere ut tibi placere valeamus. Per dominum.* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 128, n° 141 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 320 ; CO II, n° 1675.

¹⁶⁵ Voir *Missale ordinis Praedicatorum*, Venise, 1500, fol. 160v, et John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1540.

¹⁶⁶ « *In mentibus nostris Domine vere fidei sacramenta confirma, ut qui conceptum de virgine Deum verum et hominem confitemur, per eius salutifere resurrectionis potentiam ad aeternam mereamur pervenire laetitiam. Per dominum.* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 128, n° 142 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 641 ; CO V, n° 3094.

¹⁶⁷ « *Gratiam tuam Domine, mentibus nostris infunde, ut qui angelo nuntiante Christi filii tui incarnationem cognovimus, per passionem eius et crucem ad resurrectionis gloriam perducamur. Per.* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 128, n° 143 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 575 ; CO IV, n° 2748.

1.1.2.1.3 Les lectures

Comme Guillaume Durand le note, « l'épître est « EGREDIETUR VIRGA » (Isa. 11:1), mais d'autres Églises disent « LOCUTUS EST DOMINUS AD ACHAZ » (Isa. 7:10-15) »¹⁶⁸. On lit « EGREDIETUR VIRGA » à Uppsala et Åbo. La pousse qui jaillit de la souche de Jessé file la métaphore printanière et végétale introduite par l'*introït*. Ce passage permet des constructions complexes autour de la parentalité. Brigitte de Suède, qui a comme nous l'avons vu beaucoup insisté sur ce thème, a peut-être trouvé dans la liturgie de l'Annonciation une partie de l'inspiration pour ses révélations. Linköping et Strängnäs préfèrent un autre extrait d'Isaïe, « LOCUTUS EST DOMINUS AD ACHAZ ». Le prophète reproche à son auditeur de tenter Dieu, et leur déclare qu'il leur enverra un signe sous la forme d'une vierge qui concevra un fils. Ces prophéties sont considérées comme accomplies lors de l'Annonciation, raison suffisante selon Guillaume Durand pour expliquer qu'on lise des extraits des prophètes ce jour là. La distribution des choix de lecture est suffisamment cohérente pour permettre leur répartition entre plusieurs fêtes mariales, d'une part, et d'autre part le végétal domine à Uppsala et Åbo, tandis que la chair domine à Linköping et Strängnäs.

Pour l'évangile du jour, toutes les traditions lisent « MISSUS EST » (Luc. 1:26-38). C'est le récit que fait l'apôtre Luc de l'annonciation. L'ange est envoyé à Nazareth vers Marie, il la salue, la rassure et lui annonce qu'elle concevra la Fils de Dieu par l'intermédiaire du Saint-Esprit. Marie répond qu'il en sera ainsi et qu'elle sera la servante de Dieu. Avant cette lecture, les chants et les prières n'insistent qu'assez peu sur l'annonciation. Après la lecture en revanche, les pièces de cette messe tendent à souligner l'événement.

1.1.2.2 La liturgie des offices pour l'Annonciation

1.1.2.2.1 Les variations de chants

Un seul formulaire est en usage pour la liturgie des Heures de l'Annonciation¹⁶⁹. Ce formulaire est celui qui offre le moins de variations de toutes les fêtes mariales. Pour les chants, seules des pièces de complies et quelques chants de matines diffèrent. Dans les bréviaires imprimés de

¹⁶⁸ Guillaume Durand, *Rationale divinatorum officiorum*, *op. cit.*, vol. 3, Liv. VII, chap. 9, § 1, p. 46.

¹⁶⁹ Se reporter à l'annexe 25, tableau 18 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la liturgie des heures de l'Annonciation dans les imprimés suédois.*

Linköping et Uppsala on trouve à complies le verset « *Rorate celi* »¹⁷⁰ ; dans celui de Strängnäs « *Egredietur virga* »¹⁷¹. L'antienne au *Nunc Dimittis* dans le bréviaire de Västerås est le « *Salve regina* »¹⁷², tandis que dans les autres livres c'est « *Glorificamus* » qui lui est préférée¹⁷³. Le bréviaire de Västerås est le seul qui fait varier l'ordonnement des répons et des versets de matines, généralement en intervertissant le répons d'une leçon avec un autre. Il n'est pas possible de déterminer pourquoi ces légères variations existent. On doit noter plutôt l'homogénéité remarquable qui caractérise les chants de la liturgie des heures pour l'Annonciation.

1.1.2.2.2 Les variations de lecture

Pour les heures, les capitules sont exclusivement extraits du livre d'Isaïe. Aux premières vêpres, c'est la prophétie d'Isaïe : « VOICI QU'UNE VIERGE CONCEVRA ET QU'ELLE METTRA AU MONDE UN FILS » qui est lue¹⁷⁴. Ce passage est répété à laudes, sauf à Linköping où on lit plutôt « UN RAMEAU SORTIRA DE LA SOUCHE DE JESSE »¹⁷⁵. Rien ne permet d'expliquer cette variation. Aux petites heures, chaque groupe de témoins lit un passage différent d'Isaïe. À tierce, dans le *Breviarium Scarense*, on lit « LE SEIGNEUR PARLA DE NOUVEAU A ACHAZ »¹⁷⁶. Les autres livres ne nous renseignent pas sur cette heure. À sexte et à none, ce passage est repris à Linköping. On le répète à nouveau à la messe du jour, qui a lieu avant les deuxièmes vêpres selon les ordinaires pour ce diocèse¹⁷⁷. Le bréviaire imprimé de Skara préfère « ÉCOUTEZ DONC, MAISON DE DAVID ! »¹⁷⁸ qu'il fait suivre à none par la prophétie d'Isaïe, chapitre 7, verset 14. Les témoins de Strängnäs choisissent de développer d'autres passages du même verset et du suivant, en insistant, ce faisant, sur le signe donné par Dieu aux hommes et l'humanité du Christ. À Uppsala, « un rameau sortira de la tige de Jessé » est lu à sexte comme à la messe. Pour none, le *Breviarium Upsalense* recommande de faire « comme pour la conception à sexte », c'est-à-

¹⁷⁰ CAO 6641c.

¹⁷¹ CAO 6641. Le CAO le donne comme un répons.

¹⁷² Cantus 204367.

¹⁷³ CAO 2952.

¹⁷⁴ « ECCE VIRGO CONCIPIET ET PARIET FILIUM » (Isa. 7:14).

¹⁷⁵ « EGREDIETUR VIRGA DE RADICE JESSE » (Isa. 11:1).

¹⁷⁶ « LOCUTUS EST DOMINUS AD ACHAZ » (Isa. 7:10).

¹⁷⁷ Voir Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 364 et suiv.

¹⁷⁸ « ET DIXIT AUDITE ERGO, DOMUS DAVID » (Isa. 7:13).

dire de lire Isaïe, chapitre 11, verset 3. Enfin, à Västerås, on choisit le rameau de Jessé à sexte, mais on préfère lire un autre passage d'Isaïe à nones : « CIEUX, REPANDEZ VOTRE ROSEE »¹⁷⁹.

Les lectures pour l'office de l'Annonciation sont aussi peu variées que les chants. Deux exceptions sont à noter : le bréviaire imprimé de Skara et la tradition de Linköping. Le *Breviarium Scarense*, est le seul à proposer d'écouter le récit de l'Annonciation qui figure dans la *Légende Dorée*, est largement inspiré par les sermons sur l'Annonciation de Bernard de Clairvaux¹⁸⁰. Les leçons une à trois donnent trois raisons pour lesquelles il est convenable que l'Incarnation soit précédée par l'annonciation : pour rétablir l'ordre mis à mal par la faute d'Ève, car l'ange est un serviteur et la Vierge sa maîtresse, enfin pour réparer la chute du mauvais ange car l'Incarnation ne s'adresse pas seulement aux humains mais aussi aux anges. Les trois leçons suivantes reposent sur l'emprunt à Bernard de formules de louange de Marie construites autour de la salutation angélique.

La tradition de Linköping présente une série de leçons qui sont simplement identifiées dans les ordinaires comme des « leçons tirées des sermons des pères », sans plus de précision. En effet, ces lectures assez courtes se rapprochent stylistiquement des écrits des pères. Elles sont issues d'un commentaire exégétique ou d'une justification de la fête de l'Annonciation qui ne peuvent cependant pas être identifiés avec certitude. La première leçon débute par un extrait qui s'inscrit visiblement dans une démonstration plus développée, comme le suggère l'emploi de la locution adverbiale « *ergo* »¹⁸¹. Les leçons s'adressent à une communauté d'hommes car dans la sixième leçon on lit : « *Ideo, fratres* »¹⁸². La troisième leçon fait référence à Augustin, mais la citation provient d'un pseudépigraphe couramment employé pour la fête de l'Annonciation¹⁸³. Le reste des leçons ne provient pas du même texte. Comme les leçons des autres livres suédois à l'exception de celui de Skara, c'est le livre d'Ézéchiel qui est choisi pour commenter l'annonciation¹⁸⁴. Le thème du deuxième verset du chapitre 44 développe l'image

¹⁷⁹ « RORATE CELI » (Isa. 45:8).

¹⁸⁰ Jacques de Voragine, *Legenda Aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, G. P. Maggioni (éd.), Florence, 2007, vol. 1, p. 375 ; Bernard de Clairvaux (Bernardus Claraevallensis), *À la louange de la Vierge Mère*, M.-I. Huille et J. Regnard (trad.), Paris, 2009 (1993), Sources Chrétiennes, n° 390, *passim*.

¹⁸¹ « *Celebrantes ergo venerabilem beate et intemerate virginis Marie Annunciationem...* ».

¹⁸² « *Ideo, fratres, sancta Maria domina mundi meruit appellari* ».

¹⁸³ « *Quod beatus Augustinus ita exposuit...* ». Le texte dont est tiré l'extrait qui suit cette phrase vient du sermon 195 du Pseudo-Augustin, voir note 186.

¹⁸⁴ Ezec. 44.

de la porte fermée de la maison du seigneur, une métaphore de la virginité perpétuelle de Marie¹⁸⁵.

Tous les autres témoins utilisent le sermon 195 du Pseudo-Augustin¹⁸⁶. Nous ignorons l'identité véritable de l'auteur de ce texte mais il s'agit vraisemblablement d'un auteur africain du VI^e siècle¹⁸⁷. Son sermon, dont l'incipit est « *Castissimum virginis Marie uterum* », est largement diffusé. L'argumentation développée dans ce texte concerne davantage la virginité perpétuelle de Marie que l'annonciation proprement dite, ce qui est sans doute la raison de la large diffusion de ce texte. Il s'appuie sur le deuxième verset du chapitre 44 du livre d'Ézéchiel¹⁸⁸. Dans la liturgie, si l'on prend exemple sur le *Breviarium Upsalense*, le sermon est subdivisé de la manière suivante. La leçon un, après avoir donné le texte d'Ézéchiel 44:2, affirme que la « porte fermée » est bien la Mère de Dieu. La leçon deux affirme la virginité de Marie avant, pendant et après l'accouchement (*ante partum et virgo in partu et virgo post partum*). Cette formule, comme le rappelle Jacques Dalarun, ne devient familière qu'à l'époque scolastique. Elle n'est pas autant généralisée auparavant¹⁸⁹. L'affirmation de la virginité perpétuelle de Marie est une construction progressive qui se voit dans les ajustements de citations bibliques qui trahissent une intention dogmatique : Jacques Dalarun donne l'exemple d'un sermon en langue d'oc daté de 1120, étudié par Michel Zinc, dans lequel est inséré le terme de *virgo* dans le passage de Luc ECCE VIRGO CONCIPIES ET PARIES FILIUM (LUC. 1:31) qui normalement ne le contient pas. La conséquence est qu'avec cet ajout, on rend l'idée d'une virginité après l'accouchement¹⁹⁰. Cette incise a donc des conséquences importantes en termes de doctrine. Dans le sermon du Pseudo-Augustin, du moins dans l'édition qu'en propose la *Patrologie latine* ainsi que dans les témoins suédois, la formule « *ante partum et virgo in partu et virgo post partum* » est bien affirmée. Absente dans le texte choisi à Skara, la référence à la virginité perpétuelle relève d'un choix doctrinal, fut-il minime. La leçon trois affirme

¹⁸⁵ « VIDI PORTAM IN DOMO DOMINI CLAUSAM » (Ezec. 44:2).

¹⁸⁶ Pseudo-Augustin, *Sermo sup. 195, De Annuntiatione dominica*, III, PL 39, col. 2107 ; CPL, n° 368, PLS II, col. 854 ; CPPM, n° 980. Voir Jacques Dalarun, « La Madeleine dans l'Ouest de la France au tournant des XI^e-XII^e siècles », *MEFR. Moyen Âge, Temps modernes*, n° 104:1, 1992, p. 71-119.

¹⁸⁷ Voir Henri Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris, 1963, p. 22 ; Jacques Dalarun, « La Madeleine dans l'Ouest de la France au tournant des XI^e-XII^e siècles », *MEFR. Moyen Âge, Temps modernes*, n° 104:1, 1992, p. 71-119, spé. p. 94.

¹⁸⁸ « VIDI PORTAM IN DOMO DOMINI CLAUSAM ET DIXIT ANGELUS AD ME : PORTA HEC QUAM VIDES CLAUSA ERIT ET NON APERIETUR ET VIR NON TRANSIBIT PER EAM QUONIAM DOMINUS SOLUS INTRAT ET EGREDITUR PER EAM ET ERIT CLAUSA IN ETERNUM » (Ezec. 44:2).

¹⁸⁹ Jacques Dalarun, « La Madeleine... », *op. cit.*, p. 95-98.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 98.

l'Incarnation et la leçon quatre insiste sur la pudeur intacte de la Vierge tant lors de la conception du Fils de Dieu que lors de la parturition. Les leçons cinq et six font s'adresser l'auteur du sermon à Marie, louant sa chasteté et lui demandant de lui révéler le mystère de l'incarnation et de la virginité perpétuelle.

Les leçons sept à neuf sont des commentaires de l'évangile de Luc : *MISSUS EST ANGELUS GABRIEL* (Luc. 1:26). C'est Bède le Vénérable qui est retenu pour tous les témoins, mais là où les témoins de Linköping utilisent le commentaire *In Lucam*¹⁹¹, tous les autres témoins puisent leur inspiration dans son homélie sur l'Annonciation¹⁹². À Linköping, le commentaire se focalise sur la personne de Marie. La leçon sept introduit l'annonce en expliquant pourquoi Marie, qui est appelée l'étoile de la mer en hébreu et la Dame en syriaque, en est digne. Les leçons huit et neuf examinent la réception de la salutation angélique par Marie, qui apprend la nouvelle par plusieurs facultés, comme sa modestie ; puis explique pourquoi cette vierge, qui craint les paroles lascives, fut troublée à cette annonce.

Dans l'autre groupe, la leçon sept est une introduction recommandant de lire l'évangile de Luc. La leçon huit avance qu'il est logique que l'annonciation ait été faite à une femme, car « comme donc la mort est entrée par une femme, il est approprié que le retour à la vie soit le fait d'une femme »¹⁹³. Enfin, la leçon neuf propose de voir dans Gabriel la force de Dieu, qui triomphe du diable. Le propos n'est donc pas centré sur la Vierge, du moins pas autant que dans les témoins de Linköping. C'est le Salut et la Rédemption qui sont au centre de ces leçons. Enfin, les répons et versets qui accompagnent les leçons fournissent un écho générique des thèmes abordés, mais ne sont pas spécifiquement accolés aux thèmes des leçons.

1.1.2.3 L'inscription de l'Annonciation dans le paysage religieux suédois

L'Annonciation bénéficie d'une inscription beaucoup plus marquée que toute autre fête dans le paysage religieux, car la salutation angélique est un motif très fréquemment représenté dans l'iconographie. Mia Åkestam recense ainsi 396 représentations du motif pour la Suède médiévale¹⁹⁴. Nous présentons ici les grandes lignes de cet excellent travail. Sur les 396

¹⁹¹ Bède le Vénérable, *In Lucae evangelium expositio*, I, Turnhout, 1960, *CCSL* 120, p. 31 et suiv. ; *CPL*, n° 1356.

¹⁹² Bède le Vénérable, *Hom.* I, 3, Turnhout, 1954, *CCSL*, n° 122, p. 14 et suiv. ; *CPL*, n° 1367;

¹⁹³ « *Quia ergo mors intravit per feminam apte rediit et vita per feminam* ».

¹⁹⁴ Mia Åkestam, *Bebådelsebilder, op. cit.*, p. 39.

représentations suédoises de l'Annonciation, 62 sont connues pour la période 1150-1225, 40 pour la période 1225-1350, autant pour la période 1350-1450, et 200 pour la période 1450-1550¹⁹⁵. La majorité des images a été réalisée après 1400 et les supports dominants sont les peintures murales (*kalkmålningar*) et le retable (*altarskåpet*). En termes de forme, l'évolution peut se résumer ainsi pour la période 1350-1450 :

« Au milieu du XIV^e siècle, on observe un changement dans la forme du motif de l'Annonciation¹⁹⁶. D'une gracieuse image idéale de Marie et Gabriel debouts face à face, qui était si typique du XIII^e et début du XIV^e siècle, on privilégie davantage une image riche et détaillée. Le premier grand changement est que Marie s'agenouille devant un pupitre, ou reste debout mais plutôt comme une dame courtoise qui reçoit un messager. L'ange s'agenouille ou est agenouillé. (...) Cette disposition apparaît aussi [En Suède], par exemple à Tjällmo en Östergötland. (...) Les bandeaux écrits ont une place plus importante qu'auparavant. Ils sont souvent plus gros et placés souvent au centre de l'image. Les pupitres sont plus courants, comme les vases avec des fleurs. On voit dans la main de Marie un livre dans deux images, à Tjällmo et Tensta (...), cependant, le livre comme attribut de Marie est plus rare que dans la période précédente. Le pupitre peut être vu comme un remplacement du livre seul. Un autre changement important est que Marie, à partir de 1350, est en principe tête nue »¹⁹⁷.

Pour la période 1450-1550, Mia Åkestam note les changements suivants dans les images de l'Annonciation :

« Les motifs de l'Annonciation de la fin du Moyen Âge peuvent généralement se classer en deux catégories. L'une est statique, pauvre en détails, à qui il manque une place définie, l'autre caractérisée par l'activité, les détails et avec une place picturale précise. (...) Le retable de Sorunda est un exemple tardomédiéval de [la première catégorie]. Dans le deuxième groupe d'images, c'est l'apparition qui est au centre ; le langage corporel, la gestuelle et le placement mutuel varient beaucoup »¹⁹⁸

La période ne voit pas d'individualisation du motif de l'Annonciation, qui reste comme auparavant une partie d'un programme iconographique décrivant l'enfance du Christ ou la Passion¹⁹⁹. Enfin, l'Annonciation a pu servir de motif de propagande politique. Ainsi, sur le retable de l'église d'Överselo, en Södermanland, on voit une Annonciation qui peut s'analyser avec le registre des fiançailles. Il est possible qu'en réalité, ce soit le mariage du régent Sten Sture l'Ancien et d'Ingeborg Åkesdotter (Tott) qui soit ainsi représenté²⁰⁰.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 67, 147, 181, 240.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 184.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 184-185. La traduction est de nous, comme les suivantes.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 245-246.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 254.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 289-305.

L'Annonciation est toujours citée parmi les autres fêtes mariales lorsqu'elle figure dans les concessions d'indulgences. Pourtant, certaines dispositions sont prises spécialement pour cette fête importante. Dans l'annexe des statuts synodaux pour le diocèse d'Åbo de 1474-1480, un document présente les tâches dont doivent s'acquitter les gardiens de la cathédrale²⁰¹. Le statut de ce « gardien » (*custos*) n'est pas nettement défini mais il doit sans doute s'agir de la même fonction que celle décrite par Jacques Pycke pour la cathédrale de Tournai, le « clocheman »²⁰². On apprend dans le document que le jour de l'Annonciation, le gardien doit sonner trois coups de cloches le matin en l'honneur de la Vierge, puis continuer jusqu'à la messe autant de fois que nécessaire pour qu'il soit entendu²⁰³. Le texte prescrit également des sonneries de cloches pour d'autres fêtes comme la Saint-Michel, mais il ne mentionne aucune autre fête mariale²⁰⁴.

Brigitte parle peu de l'Annonciation. Elle ne mentionne jamais la fête, seulement l'événement. C'est l'Incarnation qui est au centre du discours de Brigitte lorsqu'elle mentionne l'Annonciation. Dans le premier livre des *Révélation*s, Brigitte met en scène dans une révélation les différentes catégories de saints qui témoignent de la puissance du Christ²⁰⁵. La Vierge explique à cette occasion qu'avant l'annonciation par l'ange, elle était seule en corps et en âme. Lorsque les mots de l'ange ont été prononcés, le corps du Christ était en Marie, en corps et en âme, et elle peut ressentir son corps dans le sien²⁰⁶. Dans le deuxième livre, Dieu parle de lui-même à la troisième personne, disant que « la divinité a envoyé le verbe dans la Vierge Marie via l'ange Gabriel »²⁰⁷. Les phrases suivantes examinent en détail l'incarnation, mais ne font plus référence à l'annonciation. Dans les *Quatre oraisons*, la première oraison, adressée à la Vierge, contient deux brèves références à l'Annonciation²⁰⁸. Brigitte passe rapidement sur la

²⁰¹ « *Officium custodis ecclesiae Aboensis* », dans Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 209-213.

²⁰² Jacques Pycke, *Sons, couleurs, odeurs dans la cathédrale de Tournai au 15^e siècle. I. Édition du cérémonial et des ordinaires, suivie du commentaire, I : les acteurs, les lieux et le mobilier liturgique*, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, 2004, p. 130-131.

²⁰³ « *Item bör honum kläppa til warfrw loff om morghonen tha thry slaar vid annunciationis marie oc ringia swa tyswer til dag messona mz the klokka ther til hörer. Ther aepter mz sokna klokkone eeth synne oc thridhia syn ather mz fore:ne dagmesso klokkone oc swa annan tiid mz mynde klokkone oc ther aepter samman mz badhe klokkone til attesanghen tha faem slaar* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 210.

²⁰⁴ Sur les cloches en Suède, voir Annika Ström, *Monumental Messages. Latin inscriptions on tombstones and church bells in medieval Sweden*, Stockholm, 2002.

²⁰⁵ Liv. I, Rév. 45.

²⁰⁶ *Ibid.*, § 12 : « *Antequam angelus, missus a te, veniret ad me, fui sola cum corpore et anima. Dicto autem verbo angeli, corpus tuum fuit in me cum deitate et humanitate et sensi in meo corpore corpus tuum* ».

²⁰⁷ Liv. II, Rév. 13, § 2 : « *Deitas misit verbum suum Marie virgini per angelum suum Gabrielem* ».

²⁰⁸ Brigitte de Suède, *Opera minora III. Quattuor Oraciones*, S. Eklund (éd.), Arlöv, 1991, § 8 et 12.

salutation angélique en elle-même pour développer davantage le mystère de l'Incarnation²⁰⁹. Comme on le voit, l'Annonciation n'est perçue par Brigitte que par son rôle dans l'histoire du salut, et non comme un événement signifiant pour lui-même. Brigitte est fascinée par d'autres scènes de la vie de la Vierge, comme la nativité du seigneur, mais elle ne s'intéresse pas à l'Annonciation. En cela, elle reflète les préoccupations de ses contemporains qui ne favorisent pas particulièrement ce thème.

Un certain nombre de sermons ayant pour thème l'Annonciation sont conservés : à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala, on recense 131 sermons pour cette fête²¹⁰. Un sondage sur une dizaine de manuscrits permet de faire une idée de leur contenu²¹¹. Tous sauf un viennent du monastère de Vadstena ; le dernier manuscrit provient du couvent des Dominicains de Sigtuna (diocèse d'Uppsala)²¹². Sans surprise, de nombreux sermons (6 sur 29) ont pour thème la salutation angélique (Luc. 1:28)²¹³. Pour ceux qui ont pu être identifiés, les sermons sont copiés tout ou partie depuis des recueils d'origines diverses. On note par exemple plusieurs sermons d'origine française. L'un d'entre eux est un anonyme²¹⁴. Un autre est l'œuvre de Guillaume Durand de Saint-Pourçain († 1332/1334)²¹⁵ et un autre encore du Dominicain Pierre de la Palud († 1342)²¹⁶. Les trois autres sermons avec le thème *Ave Maria gracia plena* (Luc. 1:28) sont probablement de composition locale.

Mis à part d'autres extraits de l'évangile de Luc (5 sermons), les thèmes sont extraits des livres des Rois (5 sermons), de la Genèse (3 sermons), des Psaumes (3 sermons) et de

²⁰⁹ *Oraciones*, § 12 : « *Benedicta sis tu, domina mea Virgo Maria, que sola stabas ardore divini amoris accensa, tota mente totaque virtute virium elevata, altissimum Deum, cui tuam virginitatem obtuleras, ardentem diligens contemplando, quando angelus a Deo fuit missus ad te et te salutando Dei voluntatem tibi annunciabat. Cui tu respondens ancillam Dei te humilime professa fuisti et illico Spiritus Sanctus omni virtute mirabiliter te replevit, Deus Pater Filium suum sibi coeternum et coequalem tibi misit. Qui in te veniens de carne et sanguine tuo sibi tunc corpus humanum assumpsit et sic in illa hora benedicta Dei Filius in te factus est filius tuus vivens cum omnibus membris suis non tamen amissa divina maiestate* ».

²¹⁰ Voir la liste dans Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, op. cit., vol. 8, p. 29 et l'annexe 56 qui détaille ces sermons.

²¹¹ Le sondage a porté sur les manuscrits suivants : Uppsala, UB C 7, fol. 105, 336, 336v, 338v, 340v, 342v, 377v ; C 226, fol. 58v ; C 271, fol. 100, 101v, 102v, 103, 106, 129 ; C 295, fol. 111, 112, 123v ; C 324, fol. 65v, 66v ; C 337, fol. 255v, 262v, 268 ; C 349, fol. 37, 31v, 251, 400 ; C 369, fol. 141v, 148 ; C 375, fol. 225v, 226, 324.

²¹² Il s'agit d'Uppsala, UB C 375.

²¹³ Uppsala, UB C 271, fol. 101v, 103 ; C 295, fol. 111 ; C 324, fol. 65v ; C 337, fol. 262v ; C 349, fol. 27v.

²¹⁴ Dans Uppsala, UB C 271, fol. 101v. On le rencontre aussi dans deux manuscrits de la BnF : lat. 3557, fol. 265v et lat. 3565, fol. 139-141. Ces manuscrits datent du début du XIV^e siècle. Le manuscrit C 295, fol. 123v contient un sermon qui est aussi dans C 48, fol. 91v.

²¹⁵ Dans Uppsala, UB C 271, fol. 102v. Le sermon est répertorié dans Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, op. cit., vol. 1, n° 4.

²¹⁶ Dans Uppsala, UB C 295, fol. 111.

quelques autres encore. On trouve certains sermons dans plusieurs compilations, ce qui laisse supposer un réemploi constant du même matériel de prédication²¹⁷. Enfin, trois autres sermons sont identifiés, comme étant les œuvres du clerc parisien Philippe le Chancelier († 1236) et du franciscain Thomas le Breton (actif vers 1260)²¹⁸. Les sermons sur l'Annonciation conservés en Suède ne semblent donc pas différer de ceux pour la Purification : d'après des modèles continentaux, les prédicateurs suédois ont composé des sermons originaux, proposant dans les compilations différents choix de thèmes pour varier les développements. La fête de l'Annonciation s'inscrit donc dans le paysage religieux suédois essentiellement par le biais de la liturgie et des représentations. En dehors de ces domaines, la production de sermons ne semble pas se démarquer des autres fêtes mariales et aucune concession d'indulgence ne concerne spécifiquement l'Annonciation. Brigitte elle-même ne fait pas grand cas de l'événement dans ses écrits, du moins ne lui inspire-t-il pas de visions aussi intenses que la naissance du Christ ou la Passion. L'Annonciation est donc une fête importante, mais parmi les fêtes mariales, son rayonnement est moindre que l'Assomption ou la Purification. Cependant, l'introduction de la fête de la Visitation, qui permet de prolonger les thèmes abordés pour l'Annonciation, fait évoluer cet état de fait en introduisant le cycle Annonciation-Visitation, comme nous le verrons dans le chapitre consacré à la Visitation.

²¹⁷ Par exemple, le sermon dans Uppsala, UB C 349, fol. 400 est présent dans C 7, fol. 342v. Le premier manuscrit date de 1441-1469, le deuxième de la première moitié du XV^e siècle.

²¹⁸ Pour le sermon de Philippe le Chancelier, Uppsala, UB C 369, fol. 141v ; Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, op. cit., vol. 4, n° 302. Pour les sermons de Thomas le Breton, Uppsala, UB C 375, fol. 225v et 226 ; Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, op. cit., vol. 5, n° 299 et 297.

1.2 L'Assomption

La Purification et l'Annonciation s'inscrivent thématiquement dans les cycles du propre du temps, mais d'autres fêtes mariales au contraire se singularisent, comme l'Assomption²¹⁹. « La fête de la Dormition et de l'Assomption a pour objet de commémorer le sort final de Marie »²²⁰. La liturgie mariale en général est, au VI^e siècle, un développement de l'unique fête de la *Theotokos* existant dès le V^e siècle. Celle de la Dormition et de l'Assomption ne fait pas exception²²¹. En Occident, une notice du *Liber pontificalis*, concernant le pape Serge I^{er} (687-701), mentionne la fête du 15 août à Rome, sous le nom de Dormition²²². La liturgie gallicane, sous l'influence romaine, déplace la fête mariale unique du 18 janvier au 15 août et son nom se transforme de *Festivitas* en *Depositio* puis en *Assumptio*. Sous les Carolingiens, les fêtes mariales se fixent. L'opposition des savants au concile d'Aix-la-Chapelle (809) à la doctrine de l'assomption corporelle de Marie est si importante que la fête est menacée. Elle résiste, mais son objet est ambigu²²³. Cependant, on peut considérer qu'au IX^e siècle,

²¹⁹ Sur l'Assomption, son histoire et ses développements doctrinaux, voir Martin Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge: étude historico-doctrinale*, Vatican, 1944, avec les commentaires critiques de cet ouvrage dans Simon Claude Mimouni, « Histoire de la recherche relative aux traditions littéraires et topologiques sur le sort final de Marie », dans S. C. Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie*, Leyde/Boston, 2011, p. 1-72. Voir aussi Simon Claude Mimouni, *Dormition et assomption. Histoire des traditions anciennes*, Paris, 1995 ; *Ibid.*, « De l'ascension du Christ à l'ascension de la Vierge. Les *Transitus Mariae* : représentations anciennes et médiévales », dans D. Iogna-prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge, op. cit.*, p. 471-512 ; Simon Claude Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leyde/Boston, 2011.

²²⁰ Simon Claude Mimouni, *Dormition et assomption, op. cit.*, p. 461.

²²¹ D'après Simon Claude Mimouni, la fête est apparue, selon toute vraisemblance, dans le sillage des nombreuses fêtes mariales créées sous Justinien (527-565). Comme d'autres fêtes mariales, l'Assomption est apparue consécutivement aux développements christologiques dont le concile de Chalcédoine (451) marque une étape importante. Simon Claude Mimouni propose de voir la Dormition et l'Assomption comme une fête apparue à l'origine dans les milieux monophysites, puis reprise par les chalcédoniens, peut-être autour de la deuxième moitié du VI^e siècle ou du début du VII^e. Dès les premiers documents conservés sur cette célébration, la date du 15 août apparaît comme stable. Cependant, la fête ne devient populaire qu'après que l'empereur Maurice (582-602) l'eut fixée au 15 août. Il faut attendre le VIII^e siècle pour la consécration de la fête par les grands homélistes byzantins : André de Crète, Jean de Damas, Germain de Constantinople ; *Ibid.*, p. 461-464.

²²² Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », dans H. du Manoir (dir.), *Marie. Études sur la sainte Vierge*, t. 1, Paris, Beauchesne, 1949, p. 221.

²²³ *Ibid.*, p. 224. Voir aussi, sur les débats à l'époque carolingienne : Rachel Fulton, « Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens ? The Song of Songs as the *Historia* for the Office of the Assumption », *Mediaeval Studies*, n° 60, 1998, p. 77. Sur l'assomption corporelle et les débats sur cette question au Moyen Âge, voir Bernard Capelle, « L'oraison « Veneranda » à la messe de l'Assomption », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, n° 26:3-4, 1950, p. 354-364 ; Philippe Verdier, *Le couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Paris, 1980 ; Jean-Claude Schmitt, « L'Exception corporelle : à propos de l'Assomption de Marie », dans J. Hamburger & A.-M. Bouché (dir.), *The mind's eye. Art and theological argument in the Middle Ages*, Princeton, 2006, p. 151-185.

l'Assomption est bien ancrée dans tout l'Occident latin comme une célébration mariale majeure, si ce n'est *la* célébration mariale par excellence.

Cette fête est l'une des plus importantes du calendrier et à ce titre, elle bénéficie à Rome de vigiles et d'une octave depuis la décision du pape Léon IV (847-855)²²⁴. C'est toujours une fête qui bénéficie du plus haut degré de solennité. En Suède, l'Assomption n'est pas forcément dotée d'une octave dans les documents les plus anciens. Le « Livre de Vallentuna », c'est-à-dire un volume composite pour la partie la plus ancienne des restes d'un missel et d'un calendrier daté vers 1198, ne propose pas d'octave pour l'Assomption²²⁵. Ce document est l'un des plus anciens témoins que nous avons conservé de la liturgie des diocèses suédois. Un fragment de missel daté du XI^e-XII^e siècle et comprenant un calendrier ne la mentionne pas non plus, mais l'extrait conservé s'arrête à Agapet (18 août) soit quatre jours avant l'octave de l'Assomption (le 22 août)²²⁶. Un fragment de bréviaire de la même période ne le mentionne pas plus, et cette fois, l'extrait va jusqu'à Barthélemy (24 août)²²⁷. Un calendrier suédois adapté à l'usage d'Uppsala d'un fragment daté d'environ 1200 ne mentionne dans sa première main que la fête²²⁸. En revanche, la deuxième main ajoute une octave, à neuf leçons. Le 22 août 1274, une lettre émise en Östergötland (diocèse de Linköping) utilise l'octave de l'Assomption pour dater le document²²⁹. La pratique de l'octave pour l'Assomption doit donc se mettre en place au cours du XIII^e siècle puisque les témoins postérieurs la mentionnent. Ainsi, dans le missel de Böda, pour le diocèse de Linköping, dont on a conservé 71 pages et qui date du début du XIV^e siècle, on a une mention de l'Assomption et de son octave²³⁰. Le calendrier runique de Gotland, de 1328, ne mentionne que la fête, mais sa nature particulière explique sans doute l'absence de l'octave²³¹. Pour le diocèse de Skara, l'évêque Brynolf Algotsson (1278-1317) a laissé une note pratique sur la manière dont la liturgie devait être organisée²³². Il y précise, entre

²²⁴ Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques... », *op. cit.*, p. 33.

²²⁵ Sur le *Liber ecclesie Vallentunensis*, voir Toni Schmid, *Liber ecclesiae Vallentunensis*, Stockholm, 1945. Résumé en français p. 131 et suiv. Vallentuna se situe dans le Vallentuna härad (comté), en Uppland.

²²⁶ MPO Fr 27167.

²²⁷ MPO Fr 21988.

²²⁸ MPO Fr 25627. Voir Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 100, note 123.

²²⁹ SDHK 953 (DS 582).

²³⁰ MPO Fr 26124 et Fr 26125. Le missel de Böda provient du diocèse de Linköping. Voir Isak Collijn, *Redogörelse för Kammararkivet och Riksarkivet. Verkställd undersökning angående äldre arkivalieomslag*, Stockholm, 1914, p. 21 ; Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis*, *op. cit.*, p. 74.

²³¹ L'Assomption est mentionnée sous la forme « mariu: missa », en rouge. Voir Nils Lithberg & Elias Wessén, *Den gotländska runkalendern 1328*, Stockholm, 1938-1939, p. 9.

²³² La *Notule Brynolfi ecclesie Scarensis* est éditée d'après Uppsala, UB C 36, fol. 87, dans Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter*, *op. cit.*, p. 46 et suiv.

autres recommandations, quelles sont les fêtes qui bénéficient d'une octave dans son diocèse. Parmi elles, la fête de l'Assomption²³³. Dans tous les calendriers examinés qui comportent la fête, le nom de la célébration est identique : « *Assumptio Marie* » ou « *Assumptio sancte Marie* ». Le degré de la fête est systématiquement le plus élevé : *Totum duplex, ix lect.*, etc.

1.2.1.1 La liturgie de la messe pour l'Assomption

Les formulaires de la messe de l'Assomption employés en Suède sont déjà fixés bien avant leur arrivée dans le Nord ; ils se stabilisent dès l'époque carolingienne²³⁴. Tout comme pour la Purification, une remarquable stabilité les caractérise et permet d'employer les imprimés de la fin du XV^e siècle comme référence pour ce formulaire²³⁵. En plus du formulaire pour le jour même, des formulaires de messes sont également proposés pour les vigiles²³⁶. Enfin, pour l'octave, on dit la même messe que pour le jour même²³⁷. Comme pour la Purification, seuls le verset d'Alléluia et l'offertoire varient selon les diocèses. Mais pour l'Assomption, l'antienne de communion varie également²³⁸. Qu'en est-il du détail de ces chants ?

1.2.1.1.1 Les chants

Deux messes sont célébrées pour la solennité de l'Assomption : une pour les vigiles, le jour précédent et une le jour même. Les chants de la messe de l'Assomption sont aussi peu spécifiques que ceux de la Purification. Dans presque tous les témoins, l'*introït* est : « *Gaudeamus omnes in Domino, diem festum celebrantes sub honore Mariae Virginis : de cuius Assumptione gaudent angeli, et collaudant Filium Dei* »²³⁹. C'est une construction générique dans laquelle le nom de la fête du jour, ici l'Assomption (« *de cuius Assumptione* »), remplace

²³³ « *De octavis sanctorum. Festivitates sanctorum habencium octavas sunt hec : Sancti Andree, sancti Stephani, Sancti Iohannis Ewangeliste, Sanctorum Innocencium, Sancti Iohannis Baptiste, Apostolorum Petri et Pauli, Visitacionis beate virginis, Sancti Laurentii, Assumpcionis beate virginis, Nativitatis eiusdem, Sancti Michaelis, Sancti Martini (...)* octave tamen de sancta Helena habeantur », Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter, op. cit.*, p. 52. La mention de la Visitation est une addition par rapport au texte original de la note de Brynolf.

²³⁴ Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », dans H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 1, Paris, 1949, p. 225.

²³⁵ Se reporter à l'annexe 27, tableau 25 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la messe de l'Assomption*.

²³⁶ Se reporter à l'annexe 27, tableau 26 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la messe des vigiles de l'Assomption*.

²³⁷ Par exemple, une rubrique du *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487, fol. 201, dit : « *In octava assumptionis omnia ut in festo eiusdem* ».

²³⁸ Se reporter à l'annexe 27, tableau 27 : *Tableau comparatif des variations dans les formulaires de messe de l'Assomption*.

²³⁹ *Graduale Triplex*, Solesmes, 1979, p. 591.

une mention neutre (« *de cuius festivitate* »). La fête est donc nommée, mais cette mention n'apporte rien sur le plan doctrinal. Un témoin manuscrit, et un seul, donne l'*introït* « *Vultum tuum deprecabuntur* »²⁴⁰. C'est un missel de Linköping datant du XV^e siècle, qui a la particularité de reprendre les formulaires danois : en effet, le missel imprimé de Lund (1514), s'il n'utilise pas le même *introït*, comporte la même secrète²⁴¹. Le formulaire pour la vigile de l'Assomption est exactement semblable dans les deux documents, comme on le verra.

Le répons graduel, pour toutes les traditions, est tiré du Psaume 44 : « *Propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam et deducet te mirabiliter dextera tua* » (Ps. 44:5), de même que son verset : « *Audi filia et vide et inclina aurem tuam* » (Ps. 44:11)²⁴². Il est commun à l'Assomption et à la Nativité de la Vierge. La mélodie du répons graduel est grave et solennelle, elle traduit le triomphe de la Vierge qui arrive au ciel tandis que le verset a une mélodie beaucoup plus légère qui sied mieux à l'annonce joyeuse qui invite Marie à rejoindre « l'amour infini qui la convie à l'étreinte éternelle »²⁴³.

Les versets d'Alléluia employés dans les témoins suédois sont de deux types : soit on trouve « *Assumpta est Maria in caelum, gaudet exercitus angelorum* », comme à Västerås, Linköping et Strängnäs, soit on trouve « *Hodie Maria caelos ascendit, gaudete quia cum Christo regnat in aeternum* » comme à Uppsala et Åbo²⁴⁴. Le premier est d'usage chez les Cisterciens et dans le missel romain, le second chez les Dominicains²⁴⁵. Dans les deux cas, l'ascension de la Vierge est soulignée et louée. Mais les chants évitent la question épineuse de l'assomption corporelle. C'est la joie causée par l'événement qui est au centre de l'expression.

²⁴⁰ Uppsala, UB C 420, fol. 73v. D'après Lindberg, C 420 représenterait, pour ce formulaire, la tradition de Paris, Rouen et des Chartreux, tandis que tous les autres missels suédois suivraient la tradition anglaise. Voir Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien, op. cit.*, p. 280. L'*introït* « *Vultum tuum* » est référencé par René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex, op. cit.*, p. 150-151, n° 140 : c'est l'*introït* ordinaire de l'Assomption dans les témoins compilés par cet auteur.

²⁴¹ Bengt Strömberg (éd.), *Missale Lundense av år 1514. Faksimiledition*, Malmö, 1946, n. p.

²⁴² René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex, op. cit.*, p. 150-151, n° 140 ; p. 152-153, n° 144b.

²⁴³ Joseph Gajard, « Le Graduel *Propter veritatem* », *Revue Grégorienne*, n° 33:5, 1954, p. 141-147.

²⁴⁴ Sur « *Assumpta est* » : *Graduale Triplex, op. cit.*, p. 591. Le verset d'Alléluia « *Hodie Maria celos ascendit* » est aussi employé dans les livres auvergnats, comme ceux de Clermont ou de l'abbaye bénédictine de la Chaise-Dieu. Voir Michel Huglo, « Les livres liturgiques de la Chaise-Dieu », dans M. Huglo, *Chant grégorien et musique médiévale*, Aldershot, 2005 (1977), chap. IV, p. 298-348, spé. p. 309.

²⁴⁵ John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis, op. cit.*, p. 1581.

Les séquences pour l'Assomption sont assez variées. Les témoins d'Uppsala, de Strängnäs et de Linköping donnent « *Congaudent angelorum* »²⁴⁶. Tout au long de la séquence, le ton est à l'adoration devant la gloire de la Vierge. Le missel d'Åbo préfère employer la séquence dominicaine « *Salve mater salvatoris* », un chant qui loue la pureté de Marie à grand renfort de métaphores²⁴⁷. Le graduel imprimé de Västerås utilise quant à lui « *Ave virgo gloriosa* »²⁴⁸. La louange de la Vierge fait plus facilement référence aux prophètes, et la confiance des fidèles en la Mère de Dieu et son intercession sont nettement affirmées. Pour l'offertoire, ce sont les mêmes chants que pour la Purification : « *Felix namque* » et « *Diffusa* ». On retrouve la même répartition d'usage : le premier, en usage chez les Prêcheurs et les Cisterciens, est employé à Uppsala et Åbo. Le second, favorisé à Westminster, Hereford, Salisbury et à Rouen, l'est aussi à Västerås, Strängnäs et Linköping²⁴⁹. Deux des principales influences de la liturgie des diocèses suédois apparaissent ici : les Ordres, surtout les Cisterciens et les Dominicains et la liturgie anglaise.

Enfin, l'antienne de communion « *Beata viscera Mariae Virginis quae portaverunt aeterni Patris Filium* » est employée à Uppsala et Åbo tandis que « *Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis* » est en faveur à Västerås, Strängnäs et Linköping. Il est remarquable que, pour le jour de l'Assomption qui commémore un événement lié à une élévation, on emploie au moment de la communion un chant nettement marqué par l'intériorité et la concavité. L'autre antienne choisie est construite autour de « l'huile d'allégresse » (*oleo laetitiae*), ce qui peut laisser penser que c'est la joie de l'événement qui a présidé au choix de ces chants, plutôt que leur caractère spécifiquement marial.

Pour la messe des vigiles, on doit noter d'abord qu'un témoin de Linköping a un formulaire exactement semblable à celui du missel imprimé de Lund, au détail près : le verset d'Alléluia n'est renseigné dans aucun des deux témoins²⁵⁰. Ensuite, Strängnäs se trouve dans une position particulière, puisque son formulaire emprunte aux traditions d'Uppsala/Åbo et de

²⁴⁶ AH 53, n° 104.

²⁴⁷ AH 54, n° 245.

²⁴⁸ AH 54, n° 277.

²⁴⁹ John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1581.

²⁵⁰ Uppsala, UB C 420, fol. 73 et Bengt Strömberg (éd.), *Missale Lundense av år 1514. Faksimiledition*, op. cit., s. p.

Linköping/Västerås. Enfin, le bréviaire imprimé de Skara donne quelques éléments de la messe des vigiles, mais pas le formulaire entier²⁵¹.

L'*introït* de la messe des vigiles de l'Assomption ne suit pas la même division que la messe du jour même. À Uppsala et Åbo, mais aussi à Strängnäs, on utilise « *Salve sancta parens enixa puerpera regem qui caelum terramque regit in secula seculorum* »²⁵². À Linköping et à Västerås, on emploie « *Dilexisti iusticiam, et odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis* »²⁵³. Ce dernier chant est rappelé aussi bien dans le graduel de ce formulaire que dans l'antienne de communion du formulaire pour le jour même. C'est un extrait du psaume 44, verset 8. L'autre *introït*, « *Salve sancta parens* », est tiré de Sedulius, mais « avec désinvolture »²⁵⁴ :

| | |
|---|---|
| <p>Sedulius : <i>Salve sancta parens, enixa puerpera regem</i> <i>Qui caelum terramque tenet per saecula</i>, etc.</p> | <p>Introït : <i>Salve sancta parens, enixa puerpera regem</i> <i>Qui caelum terramque regit in saecula saeculorum.</i></p> |
|---|---|

Comme le montre Lucien David, si le premier vers du chant est respecté, le deuxième en revanche n'emploie pas les mêmes mots. Le fait de remplacer « *tenet per saecula* » par « *regit in saecula saeculorum* » a une portée importante en termes de doctrine : grâce à la répétition « le roi qui régit le ciel et la terre pour les siècles des siècles » c'est le registre de la gouvernance royale qui est évoqué, plus que lorsque le roi éternel « tient » simplement le ciel et la terre « pour des siècles ». Cela permet, en rejaillissant sur la Mère de Dieu, de commencer la célébration de l'Assomption par une évocation délicate de la glorification et du couronnement de la Vierge consécutives à son assomption.

²⁵¹ *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498, fol. CCXCI. Les éléments présents sont : l'*introït*, les deux lectures, l'offertoire et la communion.

²⁵² *Graduale Triplex*, op. cit., p. 403.

²⁵³ *Graduale Triplex*, op. cit., p. 498 ; René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 4-5, n° 3 ; p. 120-121, n° 101 ; p. 168-169, n° 169bis.

²⁵⁴ Lucien David, « L'*introït* *Salve sancta Parens* des messes de la T.-Ste Vierge », *Revue de chant grégorien*, n° 23:6, 1920, p. 167-171. Le *Carmen Paschale* de Sedulius est édité dans : Sedulius, *Opera Omnia*, J. Huemer (éd.), Vienne, 1885, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, n° 10.

Le graduel pour les vigiles de l'Assomption est « *Dilexisti* » pour Linköping et Västerås. Uppsala et Åbo emploient « *Benedicta et venerabilis es, Virgo Maria, quae sine tactu pudoris inventa es Mater Salvatoris* »²⁵⁵. Strängnäs suit cette fois la première tradition. À Uppsala et Åbo, c'est l'Incarnation qui constitue le thème du chant, tout comme le verset qui l'accompagne : « *Virgo Dei genitrix quem totus non capit orbis, in tua se clausit viscera factus homo* ». À l'inverse des tendances habituelles, le verset d'Alléluia ne se singularise pas par une division d'usage. Au contraire, tous les témoins qui le renseignent donnent « *Virga Iesse floruit, Virgo Deum et hominem genuit, pacem Deus reddidit, in se reconcilians ima summis* »²⁵⁶.

L'offertoire et l'antienne de communion reflètent en revanche la bipartition des formulaires : à Uppsala et Åbo, on utilise « *Beata es, Virgo Maria quae omnium portasti Creatorem, genuisti qui te fecit, et in aeternum permanes Virgo* » comme offertoire²⁵⁷, et « *Beata viscera Mariae Virginis quae portaverunt aeterni Patris Filium* » comme antienne de communion²⁵⁸. Encore une fois, c'est l'Incarnation qui retient l'attention dans ces chants. Dans le groupe Linköping, Västerås et Strängnäs, « *Offerentur regi virgines post eam proximae eius offerentur tibi* » est retenu comme offertoire²⁵⁹, et « *Diffusa est gratia in labiis tuis, propterea benedixit te Deus in aeternum* » comme antienne de communion²⁶⁰. Ces pièces sont utilisées par les Chartreux mais compte tenu de la très faible implantation de cet ordre en Suède, qui de plus se produit après l'impression du missel de Strängnäs, on ne doit pas le considérer comme influence principale pour cet usage²⁶¹.

Aussi bien dans les formulaires pour la messe des vigiles que pour la messe du jour même, l'Assomption est à Uppsala et Åbo une occasion de chanter le mystère de l'Incarnation. Il n'y a pas de place, dans ces messes, pour des arguments mariaux ou même plus spécialement de développement particulier sur l'Assomption. C'est une christologie de l'Incarnation qui guide les parties chantées, la Mère de Dieu n'étant ici qu'un instrument. Avec la Purification,

²⁵⁵ *Graduale Triplex, op. cit.*, p. 407.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 416.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 420.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 423 ; Lucien David, « Une leçon liturgico-grégorienne. La Communion *Beata Viscera* », *Revue de chant grégorien*, n° 24:1, 1920, p. 6-13.

²⁵⁹ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex, op. cit.*, p. 4-5, n° 3 ; p. 22-23, n° 16bis ; p. 30-31 ; n° 23bis ; p. 32-33, n° 25 ; p. 40-41, n° 30 ; p. 120-121, n° 101 ; p. 158-159, n° 153 ; p. 166-165, n° 165b, p. 168-169, n° 169bis.

²⁶⁰ *Graduale Triplex, op. cit.*, p. 423 ; René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex, op. cit.*, p. 4-5, n° 3 ; p. 120-121, n° 101 ; p. 168-169, n° 169b.

²⁶¹ John Wickham Legg (éd.), *Missale... Westmonasteriensis, op. cit.*, p. 1581.

c'est donc la deuxième fête mariale qui développe ce thème dans ces diocèses. L'autre groupe de coutume, observable à Linköping, Västerås et Strängnäs, fait grand usage de chants dans lesquels la grâce a une place significative. On observe également cette tendance pour la fête de la Purification. Les chants des messes de l'Assomption ne renseignent que très peu sur l'objet de la célébration. L'hypothèse selon laquelle cela tiendrait à l'origine des chants ne peut être suivie entièrement : Bernard Capelle et à sa suite Éric Palazzo et Ann-Katrin Johanson souhaitaient voir dans ces chants la marque d'un emprunt à la liturgie des Vierges ; mais Claire Maître a montré que les emprunts fonctionnaient peut-être dans l'autre sens²⁶². Il est vrai toutefois que la démonstration de Claire Maître s'appliquait essentiellement à la psalmodie des offices, et non aux formulaires de la messe.

1.2.1.1.2 Les prières

Les prières employées dans les messes pour l'Assomption sont solidement fixées au début du XIV^e siècle. Le formulaire grégorien est partout en usage dans les témoins suédois²⁶³. On emploie pour la collecte de la messe l'oraison : « *Veneranda nobis, Domine* »²⁶⁴. À l'origine une prière de procession, cette oraison est postérieure aux autres pièces euchologiques et témoigne d'une plus grande liberté de ton qui exprime un point de vue doctrinal plus marqué²⁶⁵. On apprend ainsi que : « la sainte Mère de Dieu a subi la mort temporelle mais elle n'a pas alors subi la pression des liens de la mort qui ont été impuissants à la retenir, car le Fils de Dieu incarné est né de sa substance »²⁶⁶. C'est la maternité divine qui conditionne le devenir *post-mortem* de Marie. De l'avis d'Éric Palazzo et avant lui, de Bernard Capelle, cette oraison d'inspiration orientale a été retravaillée au X^e siècle pour lui conférer le caractère d'une oraison ordinaire, « sans pour autant transformer ou supprimer les passages où est clairement professée l'assomption corporelle de Marie »²⁶⁷. Nous serons plus prudent sur la question de l'assomption

²⁶² Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », *op. cit.*, p. 225 ; Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques pour une histoire du culte de la Vierge dans l'Occident latin (V^e-XI^e s.) », dans D. Iogna-Prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge*, *op. cit.*, p. 35 ; Claire Maître, « Du culte marial à la célébration des vierges. À propos de la psalmodie des matines », dans *Ibid.*, p. 63.

²⁶³ Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, *op. cit.*, vol. I, p. 262-263, n° 148.

²⁶⁴ « *Veneranda nobis, Domine huius est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae filium tuum dominum nostrum de se genuit incarnatum* », CO IX, n° 6060.

²⁶⁵ Voir Bernard Capelle, « L'oraison « *Veneranda* » à la messe de l'Assomption », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, n° 26:3-4, 1950, p. 354-364.

²⁶⁶ Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques... », *op. cit.*, p. 37.

²⁶⁷ *Ibidem*.

corporelle : la prière dit simplement que Marie n'a pas connu un sort ordinaire du fait de sa qualité de Mère de Dieu, elle ne dit pas que son corps est monté au ciel. Il est juste de dire que l'oraison « *Veneranda* » exprime un point de vue doctrinal plus marqué que les autres prières pour l'Assomption, mais pas d'affirmer qu'elle professe en soi l'assomption corporelle. C'est une interprétation qui tient beaucoup au contexte de rédaction de l'article de Capelle, qui travaillait activement pour promouvoir l'idée d'assomption corporelle²⁶⁸.

Le motif du sort unique de la Vierge, conséquence de la maternité divine, est développé aussi dans la secrète, « *Subveniat Domine plebi tue* »²⁶⁹. Sa situation charnelle a entraîné la conséquence de sa mort si particulière²⁷⁰. En revanche, contrairement à la collecte, la mort de la Vierge n'est pas mentionnée. C'est une ellipse qui la suggère : « *quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus* ». La migration, ou transition « que l'on connaît », suggère bien un sort particulier, mais ne l'énonce pas. En Suède, c'est cette prière qui est partout retenue, à une exception près : toujours dans le même missel de Linköping (Uppsala, UB C 420), qui emploie « *Intercessio quaesumus Domine* » comme d'ailleurs le missel imprimé de Lund²⁷¹. La prière, très courte, est une demande d'intercession. La post-communion « *Mensae caelestis participes* » ne poursuit pas l'examen de ce motif²⁷². C'est une prière d'intercession, qui met en valeur les qualités de médiatrice de Marie.

Pour les prières de la messe des vigiles, c'est encore le formulaire grégorien qui est généralement employé. La collecte est partout « *Deus qui virginalem aulam* »²⁷³. Le « palais virginal » de Marie introduit la thématique de la maternité divine qui, on l'a vu, sera développée dans la collecte et la secrète de la messe du jour même. Le palais est une expression figurée pour désigner la Mère de Dieu qui se rencontre aussi dans certains tropes et dans l'exégèse,

²⁶⁸ Bernard Capelle, « L'oraison « *Veneranda* »... », *op. cit.*, p. 356.

²⁶⁹ « *Subveniat Domine plebi tuae dei genitricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis orare sentiamus. Per dominum* », CO VIII, n° 5534.

²⁷⁰ Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques... », *op. cit.*, p. 37.

²⁷¹ La prière figure dans les additions au sacramentaire grégorien : Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, *op. cit.*, vol. I, p. 700, n° 197 : « *Intercessio quaesumus Domine beatuae Mariae semper virginis* ». Elle se trouve sous le titre de l'Octave de saint Laurent.

²⁷² « *Mensae caelestis participes effecti imploramus clementiam tuam domine deus noster, ut qui festa dei genitricis colimus, a malis imminetibus, eius intercessione liberemur. Per.* », CO V, n° 3328.

²⁷³ « *Deus qui virginalem aulam beatuae Mariae in quam habitare eligere dignatus es, da quaesumus ut sua nos defentione munitis, jocundos faciat suae interesse festivitati. Per.* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, *op. cit.*, vol. I, p. 262, n° 147.

comme chez Ambroise par exemple²⁷⁴. La secrète diffère selon les traditions. Soit la prière grégorienne est employée : « *Magna est Domine apud clementiam tuam* », comme à Strängnäs et Linköping²⁷⁵ ; soit une prière alternative est utilisée : « *Munera nostra domine apud clementiam...* », comme à Åbo et Uppsala²⁷⁶. Ces prières sont quasiment identiques : seul le début change en louant la grandeur de Dieu ou en lui proposant des offrandes. Mais la suite est analogue, avec l'emphase mise sur l'intercession de la Vierge. Enfin, la postcommunion « *Concede misericors Deus fragilitati* » est utilisée dans tous les témoins²⁷⁷. C'est la prière du formulaire grégorien, et la médiation de la Vierge est invoquée une fois de plus. En définitive, les prières des messes pour la vigile de l'Assomption et le jour même sont essentiellement tournées vers l'intercession de la Vierge. La proximité nouvelle de la Mère de Dieu avec la divinité, consécutive de sa mort et de son assomption, renforce sans doute son efficacité médiatrice. Des références sont faites à l'événement fêté, notamment dans la collecte de la messe du jour propre, mais le contenu doctrinal est faible et ne mentionne en aucun cas la question de l'assomption corporelle. La maternité divine est invoquée à deux reprises : pour souligner et justifier le sort extraordinaire de Marie au moment de son trépas, et aussi comme une des raisons de l'efficacité d'intercession attribuée à la Vierge.

1.2.1.1.3 Les lectures

Deux traditions de lectures de la messe peuvent être identifiées. Elles correspondent aux groupements de traditions pour les chants et les prières. Dans le groupe qui rassemble Uppsala et Åbo, les lectures de la messe de vigile sont : « AB INITIO ET ANTE SEcula CREATA SUM » (Sir. 24:14-16) pour la lecture vétérotestamentaire, et « LOQUENTE IHESU AD TURBAS : EXTOLLENS VOCEM » (Luc. 11:27-28) pour l'évangile. L'extrait de l'Ancien Testament insiste sur la royauté glorieuse de la Vierge par la mention de Sion qui accueille son repos et Jérusalem sa puissance. C'est un moyen de faire correspondre l'assomption de la Vierge, qui rallie la Jérusalem céleste, avec son couronnement. Ce rôle lui était destiné, car les paroles de

²⁷⁴ Albert Blaise, *Le vocabulaire latin*, op. cit., p. 347, § 209 ; Éric Palazzo et Ann-Katrin Johansson, « Jalons liturgiques... », op. cit., p. 35.

²⁷⁵ « *Magna est Domine apud clementiam tuam Dei genitricis oratio, quam idcirco de praesenti seculo transtulisti, ut pro peccatis nostris, apud te fiducialiter intercedat. Per.* », CO V, n° 3266.

²⁷⁶ « *Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Dei genitricis commendet oratio, quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat* », Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 692 ; CO V, n° 3440 var. lect. I.

²⁷⁷ « *Concede, misericors Deus, fragilitati nostrae praesidium, ut, qui sanctae Dei genitricis requiem celebramus, intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus* », CO I, n° 663.

l'Écclésiastique commencent par rappeler la prédestination de la Vierge. La lecture d'évangile mentionne la maternité divine, mais surtout aussi l'importance de la parole de Dieu. L'assomption n'est donc pas directement à l'honneur dans cet extrait, mais ce thème de la maternité divine se retrouve dans les chants et les prières en faveur pour cette tradition. L'autre tradition, en usage à Linköping et Strängnäs, préfère un autre extrait de l'Écclésiastique pour la lecture vétérotestamentaire : « EGO QUASI VITIS FRUCTIFICAVI » (Sir. 24:23-31) et un autre passage du même évangile : « EXURGENS MARIA » (Luc. 1:39)²⁷⁸. Dans le premier extrait, la puissante intercession de Marie et l'étendue de sa gloire sont évoquées dans de nombreux détails : « Celui qui m'écoute ne sera jamais confondu » (Sir. 24:30) ; « Celui qui me comprendra aura la vie éternelle » (Sir. 24:31). Dans la lecture néotestamentaire, c'est le départ de Marie, poussée par l'esprit de Dieu, qui est pertinent pour la célébration. Comme pour les chants et les prières, c'est l'intercession de Marie et la grâce qu'elle a reçue sont au centre de l'attention.

À la messe du jour même de l'Assomption, on lit par contre les mêmes extraits. L'Écclésiastique est encore utilisé pour la lecture vétérotestamentaire : « IN OMNIBUS REQUIEM QUAESIVI » (Sir. 24:11-13, 15-20). Par contre, on remarque que l'extrait n'inclut pas le verset 14 (« AB INITIO ET ANTE SEcula CREATA SUM ») ce qui supprime l'idée de prédestination. L'accent est alors mis sur le fait que Marie souhaite reposer là où le Seigneur lui a préparé un lieu de repos, c'est-à-dire avec lui. L'évangile pour cette messe est un autre extrait de Luc : « INTRAVIT IHESUS IN QUODDAM CASTELLUM » (LUC. 10:38-42)²⁷⁹. La parabole de Marthe et de Marie est utilisée dans un sens allégorique très poussé pour Marie. Le Christ entre dans un palais qui, on l'a vu avec la collecte de la messe, figure le ventre de la Mère de Dieu. Marie, la sœur de Lazare et de Marthe, s'assied aux pieds de Jésus et écoute ses paroles. On peut comprendre que grâce au mystère de la maternité divine, la Vierge Marie peut de même s'asseoir aux pieds de Dieu et l'écouter à l'issue de son assomption.

²⁷⁸ Les témoins conservés ne donnent pas la longueur de l'extrait.

²⁷⁹ Cette péricope n'est pas employée comme évangile pour l'Assomption à Rome au VII^e siècle, au moment où est établie la tradition des lectures néotestamentaires. Elle traduit probablement un emprunt aux pratiques liturgiques byzantines. Voir Margot Fassler, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres, and the Stirps Jesse : Liturgical Innovations ca 1000 and its Afterlife », *Speculum*, n° 75:2, 2000, p. 389-434.

1.2.1.2 La liturgie des offices pour l'Assomption

La liturgie des Heures de l'Assomption est construite en Suède autour de l'office *Surge aquilo*. Les variations sont minimales, tant dans les imprimés que dans les témoins manuscrits. Le tableau suivant montre le formulaire le plus fréquemment utilisé dans les témoins imprimés, ainsi que les variations de pièce selon les diocèses. Les témoins manuscrits proposent des profils moins localisés que les imprimés : les traditions s'y mélangent avec beaucoup plus de souplesse que dans les imprimés²⁸⁰.

1.2.1.2.1 Les variations de chants

Tout comme pour le formulaire de l'office pour la Purification, les variations sont minimales dans les imprimés. D'ordinaire nous ne disposons pas d'informations sur l'institution ou l'individu qui a effectué les choix de pièces menant à un formulaire. Pour l'Assomption, il y a une exception. Dans le bréviaire imprimé de Linköping, après le formulaire de l'office du 15 août, on trouve la mention : « *Hoc per capitulum ordinatum fuit Anno domini Mcclxviii [1268]* »²⁸¹. Le chapitre de la cathédrale de Linköping a décidé que le formulaire de l'Assomption serait celui qui vient d'être décrit. Il est tout à fait probable que les autres diocèses prenaient leurs décisions de la même manière. Les chants de l'office utilisés en Suède au XIV^e siècle sont apparus au IX^e siècle, dans le sillage des réflexions sur la répartition des privilèges christiques et marials²⁸². Beaucoup d'antiennes et de répons sont repris dans le texte qui fournit les lectures : la lettre « À Paula et Eustochium », aussi désignée par son incipit « *Cogitis me* » de Paschase Radbert²⁸³. Ainsi, les antiennes de laudes : « *Assumpta est Maria in celum* »²⁸⁴, « *Maria virgo assumpta est ad aethereum* »²⁸⁵, ou l'antienne au Magnificat de laudes : « *Hodie Maria virgo caelos ascendit gaudete quia cum Christo regnat in aeternum* »²⁸⁶. Leur base est scripturaire ;

²⁸⁰ Se reporter à l'annexe 27, tableau 28 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la liturgie des heures de l'Assomption*.

²⁸¹ *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493, fol. 369v. Ou : Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, vol. 3:2, Lund, 1955, p. 763.

²⁸² Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », dans H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, op. cit., t. 1, p. 225.

²⁸³ Paschase Radbert, *De assumptione sancte Marie virginis, vel Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione*, dans Pascasius Radbertus, *De partu virginis*, A. Ripberger (éd.), Turnhout, 1985, CCCM, n° 56C, p. 109-162. Pour des exemples commentés d'emprunts à la liturgie dans le texte de Paschase Radbert, voir Rachel Fulton, « Quae est ista quae ascendit sicut aurora consurgens ? The *Song of Songs* as the *Historia* for the Office of the Assumption », *Mediaeval Studies*, n° 60, 1998, p. 92-96.

²⁸⁴ CAO 1503.

²⁸⁵ CAO 3707.

²⁸⁶ CAO 3105.

ces chants sont essentiellement empruntés au *Cantique des Cantiques*. C'est particulièrement visible pour la première antienne de l'office « *Surge aquilo et veni auster* » (Cant. 4:16)²⁸⁷, et pour d'autres antiennes des vêpres, comme « *Hortus conclusus est* » (Cant. 4:12)²⁸⁸, « *Anima mea liquefacta est* » (Cant. 5:6)²⁸⁹, « *Tota pulchra es, amica mea* » (Cant. 4:7)²⁹⁰, etc. Rachel Fulton a étudié l'adoption progressive de ce livre pour la liturgie de l'Assomption²⁹¹.

Il n'y a pas de variations pour les vêpres et les laudes. Elles ne concernent que certains répons et versets de matines. La première variation est le verset qui accompagne la troisième lecture. Les bréviaires imprimés de Linköping, Uppsala et Skara utilisent « *Que est ista que ascendit* »²⁹², tandis que ceux de Strängnäs et de Västerås utilisent « *Sicut dies verni circumdabant* »²⁹³. Ces deux versets sont des variantes courantes fonctionnant avec le répons « *Que est ista que processit* »²⁹⁴. Celui-ci annonce la grandeur de la Vierge, la comparant à un soleil et disant que des reines font son éloge. Le premier verset, « *Que est...* », marque l'assomption en mentionnant la fumée suave de la myrrhe qui s'élève dans le désert²⁹⁵. L'autre verset, « *Sicut dies...* », insiste en revanche sur la beauté de cette femme qui s'avance, la disant environnée de fleurs : roses et lis des vallées²⁹⁶. À Linköping, Uppsala et Skara, on préfère donc évoquer l'assomption d'une reine solaire, tandis qu'à Strängnäs et de Västerås, le soliste loue la perfection délicate de la beauté de la Vierge. Cette séparation d'usage ne vaut que pour les imprimés. D'autres témoins, manuscrits, inversent parfois cette tendance²⁹⁷.

La deuxième variation notable est le verset qui suit immédiatement les antiennes du deuxième nocturne. À Uppsala, il s'agit de « *Sancta Dei genitrix* »²⁹⁸, alors que partout ailleurs, c'est « *Diffusa* » qui est employé²⁹⁹. Le verset choisi à Uppsala met l'accent sur la maternité

²⁸⁷ CAO 5070.

²⁸⁸ CAO 3138.

²⁸⁹ CAO 1418.

²⁹⁰ CAO 5162.

²⁹¹ Rachel Fulton, « *Quae est ista...* », *op. cit.*, *passim*.

²⁹² CAO 7455a.

²⁹³ CAO 7455b.

²⁹⁴ CAO 7455.

²⁹⁵ « *Quae est ista quae ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus myrrhae et thuris* ».

²⁹⁶ « *Sicut dies verni circumdabant eam flores rosarum et lilia convallium* ».

²⁹⁷ Par exemple, Uppsala, UB 416, un bréviaire de Strängnäs datant de vers 1380, emploie « *Que est.* » et pas « *Sicut dies* ».

²⁹⁸ Cantus 800385.

²⁹⁹ CAO 6445.

divine, tandis que le verset préféré ailleurs insiste plutôt sur la grâce dont Marie a bénéficié. C'est une variation que l'on a déjà notée pour les formulaires de la Purification. Le verset « *Sancta Dei genitrix* » est aussi employé dans les témoins manuscrits d'Uppsala, et on retrouve « *Diffusa* » dans les témoins manuscrits des autres diocèses (Linköping, Strängnäs et Västerås). Cela permet de souligner la cohérence qui peut exister entre les formulaires des différentes fêtes mariales et la force d'homogénéisation que constitue une tradition liturgique diocésaine.

À Strängnäs, le verset de la cinquième leçon est « *Beata es et venerabilis* »³⁰⁰ alors que toutes les autres traditions emploient « *Ave Maria gratia plena* »³⁰¹. Ces versets accompagnent le répons « *Beata es virgo Maria* »³⁰². Le répons exalte la Vierge « au-dessus du chœur des anges » (*exaltata es super choros angelorum*) et vante sa puissance d'intercession. La transition vers la sphère céleste est donc achevée dans ce répons et Marie règne. La tradition courante, avec le verset qui reprend la salutation angélique, souligne la grâce qui permet cette gouvernance. Mais à Strängnäs, où l'on trouve le verset « *Beata es...* », ce sont les entrailles de la Vierge qui sont louées parce qu'elles ont porté le Seigneur³⁰³. Marie est aussi dite « vénérable », dans une formule construite en répétition du répons. On peut mettre en lien l'accent sur la maternité divine avec la capacité d'intercession de la Vierge qui est mentionnée dans le répons. L'emphase sur l'humanité de la Vierge ainsi créée se manifeste aussi dans l'adjectif « vénérable », qui laisse entendre que Marie a pu vieillir conformément à la loi naturelle, avant d'y être soustraite par son assomption et son couronnement au paradis. Il faut noter encore une fois que si on trouve le verset « *Beata es...* » dans le bréviaire imprimé de Strängnäs, ce serait une erreur d'affirmer que le rit de ce diocèse l'a toujours mis à l'honneur. En effet, il ne figure pas dans Uppsala, UB C 416, un bréviaire de Strängnäs daté aux alentours de 1380 ; c'est « *Ave Maria* » qui est utilisé. Plus étonnant encore : « *Beata es...* » est présent dans Uppsala, UB C 463, un gros bréviaire de Strängnäs qui a été retravaillé pour être adapté à l'usage de Linköping. Parfois, ce sont des passages entiers qui ont été grattés et remplacés dans ce livre. Mais le verset « *Beata es...* » n'a pas été touché par ces modifications. Cela signifie que, même en adaptant le livre à l'usage d'une autre tradition, le verset était considéré comme parfaitement acceptable. Cela signifie aussi que, bien que des indices nous permettent d'établir

³⁰⁰ CAO 6165b.

³⁰¹ CAO 6165a.

³⁰² CAO 6165.

³⁰³ Le verset de développe ainsi : « *Beata es et venerabilis virgo Maria cujus viscera meruerunt portare Dominum* ».

des profils d'usage pour chaque diocèse, il faut toujours garder à l'esprit que ces usages sont éminemment labiles. Les imprimés donnent *une* image de la liturgie du diocèse, généralement celle en vigueur à la cathédrale et qui a été révisée dans une perspective de centralisation. Une adaptation, comme celle qu'à connue Uppsala, UB C 463, n'est jamais une mutation parfaite vers un usage idéal. Cette plasticité a des conséquences en termes de dogme. Les thèmes qui sont favorisés dans les différents témoins peuvent mettre l'accent sur certaines thématiques, mais en définitive, la transmission des concepts chrétiens que la liturgie permet est assez faible. Les chants comme les versets sont certainement choisis pour leur contenu, mais vraisemblablement aussi pour d'autres raisons, comme leur mélodie. Il serait intéressant de comparer les mélodies employées pour les deux versets, « *Ave Maria* » et « *Beata es...* », mais ce n'est pas le lieu de ce travail.

La dernière variation que l'on peut observer dans ce formulaire de l'Assomption est constituée par l'ordre d'apparition des répons et versets des huitième et neuvième leçons. Dans le bréviaire imprimé pour Västerås, ainsi que dans le bréviaire manuscrit adapté Uppsala, UB C 463 l'ensemble répons et verset de la huitième leçon est : « *Super salutem et omnem* »³⁰⁴, « *Valde eam nobis oportet* »³⁰⁵. Cet ensemble est utilisé pour la neuvième leçon à Linköping, Strängnäs et Skara. Pour la huitième leçon, ces diocèses et celui d'Uppsala utilisent : « *Beata es Maria que Domnium portasti* »³⁰⁶, « *Ave Maria* »³⁰⁷. Uppsala et Västerås emploient pour la neuvième leçon l'ensemble : « *Felix namque es sacra virgo* »³⁰⁸, « *Ora pro populo interveni* »³⁰⁹. Ce sont des variations mineures, qui ne modifient pas fondamentalement les formulaires ni ne fournissent beaucoup d'indication de choix de doctrine.

1.2.1.2.2 Les variations de lectures

Pour les vigiles de l'Assomption, tous les témoins recommandent de faire « tout [comme] pour saint Laurent, sauf la dernière lecture » (*omnia de sancto Laurentio sed ultima lectio*)³¹⁰. On ne modifie donc que le dernier nocturne de la fête de saint Laurent, le 10 août, ainsi que certaines

³⁰⁴ CAO 7726.

³⁰⁵ CAO 7726d.

³⁰⁶ CAO 6163.

³⁰⁷ CAO 6163a.

³⁰⁸ CAO 6725.

³⁰⁹ CAO 6725a.

³¹⁰ C'est l'expression qui est utilisée dans le *Breviarium Lincopense*. Les autres bréviaires font de même.

pièces de nones comme la collecte ou des versets et répons qui prennent alors une coloration mariale. Le formulaire des vigiles du bréviaire imprimé d'Uppsala reprend les mêmes leçons que le formulaire dominicain³¹¹. Les manuscrits proposent également les mêmes textes, tout ou partie. Le bréviaire imprimé de Linköping recommande de lire l'homélie commentant l'évangile de Luc (Luc. 1:38), et de faire ensuite « comme pour la Visitation » (*require in Visitatione*).

Pour le jour même, les variations de lectures sont elles aussi très peu nombreuses. Le capitule des premières vêpres est répété à laudes et aux deuxièmes vêpres. On utilise un extrait de l'*Ecclésiastique*, qui est le même que la lecture vétérotestamentaire de la messe du jour de l'Assomption : « IN OMNIBUS REQUIEM QUESIVI : ET IN HEREDITATE » (Sir. 24:11-13). Aux petites heures, ce sont encore des extraits du même chapitre de l'*Ecclésiastique* qui sont employés. À Sexte, on lit à Västerås le verset dix-sept : « QUASI CEDRUS EXALTATA » (Sir. 24:17), alors que dans tous les autres imprimés, on trouve le verset quinze : « ET SIC IN SYON FIRMATA SUM » (Sir. 24:15). La comparaison avec le cèdre (*cedrus Libani*) et le cyprès (*cupressus*) à Västerås ne se rapporte pas tant à l'aspect aromatique de ces essences qu'à la dimension d'élévation que le verset présente : « Comme un cèdre dans le Liban je me suis élevée et comme un cyprès sur les montagnes d'Hermon ». Cependant, on aura noté qu'à Västerås, le verset du troisième nocturne (« *Sicut dies verni circumdabant* ») convoquait la présence de roses et de lis pour évoquer l'assomption. Faute d'indice plus probant concernant l'emploi ces métaphores végétales, on ne peut que constater leur présence. Les autres traditions insistent, avec le verset quinze de l'*Ecclésiastique*, sur la solidité et l'enracinement (« *firmata sum* ») dans un espace concave (« *in Sion* ») comparé à une ville (« *in civitate* »). Ces mots évoquent la Jérusalem céleste, soit un espace discret, circonscrit à l'intérieur duquel on entre pour se reposer ou reposer (« *in civitate sanctificata similiter requievi* »). Autrement dit, alors qu'à Västerås c'est l'élévation de la Vierge qui est au centre de l'attention de ce capitule de Sexte, dans toutes les autres traditions c'est l'aboutissement de ce processus qui est présenté, avec le repos dans la Jérusalem céleste.

³¹¹ Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, op. cit., p. 304-306. Les témoins manuscrits d'Uppsala se limitent aux leçons sept à neuf, comme le bréviaire des prêcheurs imprimé de 1492 : *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492, fol. CV v-CVI.

Pour none, en revanche, tous les témoins utilisent le verset vingt de l'*Ecclésiastique* : « SICUT CYNAMOMUM » (Sir. 24:20). Cette fois, c'est bien d'aromates qu'il s'agit, car la narratrice déclare dans le verset qu'elle a donné du parfum, comme le cinnamome (*cinnamomum*), le baume aromatique (« *balsamum aromatizans* »)³¹² ou la myrrhe (*Commiphora myrrha*). La myrrhe est mentionnée dans le verset de la troisième leçon (« *Quae est ista quae ascendit* ») en usage à Linköping, Uppsala et Skara. Ces bonnes odeurs ne sont pas que de simples parfums, leur usage fait intervenir un système symbolique complexe. Comme l'explique Jean-Pierre Albert, « l'évanescence des parfums offerts à Dieu traduit leur pouvoir de conjoindre la matière et l'esprit, d'élever l'âme vers la contemplation des choses célestes ». Grâce aux aromates, l'assomption de Marie est révélée : les parfums, qui appartiennent à Dieu, s'élèvent vers lui et permettent de lier la matière et l'esprit, tout comme Marie l'a fait en mettant au monde le Fils de Dieu. Le rôle symbolique des aromates mentionnées est très fort : le cinnamome est un aromate chaud qui a la propriété de se consumer de lui-même, et donc par là d'éloigner la corruption³¹³ ; le baume est « l'antidote par excellence du « pourri » froid et humide »³¹⁴ ; et la myrrhe, un des cadeaux que les mages apportent à l'Enfant Jésus, révèle la mort, à la fois celle de l'homme et celle du rédempteur³¹⁵. Ces trois aromates éloignent la putréfaction, ce qu'on peut interpréter dans un sens spirituel comme la pourriture du péché. Le fait que l'assomption de la Vierge soit accompagnée par des effluves parfumés prévenant la corruption souligne bien son statut exceptionnel.

Pour les lectures de matines, un même texte est utilisé dans tous les imprimés et presque tous les manuscrits : pour les lectures un à six, il s'agit de la lettre-sermon « *Cogitis me* » de Paschase Radbert³¹⁶. L'attribution factice de cette lettre à saint Jérôme en fit un texte utilisé sans restriction pendant le Moyen Âge et au-delà. Il eut une grande influence dans la liturgie,

³¹² Une traduction propose d'identifier cette essence avec l'aspalathe aromatique (genre *aspalathus*). Voir aussi Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, 1990.

³¹³ Marcel Détiéne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 28 et 40. Bien que cette étude concerne la Grèce ancienne, la référence reste pertinente car la perception symbolique de la cinnamome au Moyen Âge emprunte beaucoup aux auteurs classiques.

³¹⁴ Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté, op. cit.*, p. 107.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 209. On voit le lien de la myrrhe avec le domaine de la mort dans l'évangile de Jean (19:39-40) : c'est l'un des produits qui sert à embaumer le Christ.

³¹⁶ Paschase Radbert, *De assumptione sancte Marie virginis, op. cit.* Pour une présentation bibliographique de ce texte, voir Simon Claude Mimouni, *Dormition et assomption, op. cit.*, p. 259, note 7. Pour un commentaire appliqué à la question de la fête et de la liturgie, voir William Cole, « Theology in Paschasius Radbertus' Liturgy-Oriented Marian works », dans *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. 3, Rome, 1972, p. 395-432 ; Ruggero Rosini, « Il culto della B. Vergine nella lettera « De assumptione Sanctae Mariae Virginis » (« Cogitis me ») dello Pseudo-Girolamo », p. 433-461 ; Rachel Fulton, « Quae est ista... », *op. cit.*, p. 90-100.

en particulier via le martyrologe d'Usuard³¹⁷. Ce texte, comme d'autres écrits carolingiens, hésite quant à la nature de la fin dernière de Marie. Paschase Radbert ne parvient pas à se décider entre l'assomption et la dormition³¹⁸. Dans les extraits présents dans les témoins suédois, ces problèmes sont soigneusement évités. On ne conserve que les extraits de *Cogitis me* qui incitent à la méfiance, voire à la défiance, par rapport aux apocryphes sur la mort de la Vierge. On le voit par exemple dans le bréviaire imprimé d'Uppsala. La lettre *Cogitis me* prend soin de préciser qu'on ne doit rien décider à propos de la fin terrestre de la Vierge, car à Dieu tout est possible et qu'on ne peut définir quelque chose de notre autorité si on ne peut la prouver. Paschase Radbert donne un exemple : selon le témoignage des Évangiles, on croit que certains ont ressuscité. Mais il ajoute qu'il est impossible d'être certain de leur retour « dans la poussière de la terre » (*in terrae pulverem*), c'est-à-dire qu'ils ont de nouveau marché parmi les vivants.

En revanche, la deuxième lecture du *Breviarium Upsalense* pour l'Assomption supprime ces passages et cette référence aux Évangiles. La version liturgique omet la référence à l'omnipotence divine, affaiblissant l'idée d'un destin exceptionnel. Ensuite, l'exemple donné par Paschase Radbert est fortement tronqué. Plutôt que « ceux qu'on croit être ressuscités, selon le témoignage des Évangiles » (*de his, quos ... teste evangelio, resurrexisse credimus*), on lit dans le bréviaire : « ceux qu'on lit être ressuscités » (*de his quos... resurrexisse legimus*). La suppression de la référence aux Évangiles contribue encore à affaiblir l'argument pour le renvoyer dans une sphère dont l'orthodoxie est douteuse. De plus, le remplacement du verbe « croire » par le verbe « lire » suggère fortement que la croyance à la résurrection corporelle de Marie n'est pas quelque chose qui doit être cru, mais quelque chose qui peut être lu et donc, qui peut être faux. On voit donc bien que c'est la méfiance face aux récits apocryphes, non prouvés, qui domine dans cette adaptation liturgique de *Cogitis me*. Le texte d'origine laisse déjà planer le doute quand au sort final de Marie, mais les remaniements de la version liturgique font en sorte d'accentuer ce doute³¹⁹.

Le texte de la deuxième lecture du *Breviarium Upsalense* est exactement similaire aux versions employées dans les bréviaires dominicains³²⁰. La comparaison avec d'autres bréviaires

³¹⁷ Simon Claude Mimouni, *Dormition et assomption*, op. cit., p. 260.

³¹⁸ Voir *Ibid.*, p. 261 ; Rachel Fulton, « Quae est ista... », op. cit., p. 96 ;

³¹⁹ Se reporter à l'annexe 44, encadré 1 : *Comparaison entre le Cogitis me et le bréviaire d'Uppsala*.

³²⁰ Voir Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, op. cit., p. 307 ; *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, Jakob von Pforzheim, 1492.

contemporains renforce cette impression : les bréviaires romains et parisiens, ainsi que l'Ordre cistercien utilisent la lettre dès ses premiers mots : « *Cogitis me...* », alors que le bréviaire d'Uppsala et le bréviaire dominicain font débiter la lecture par le deuxième paragraphe : « *De assumptione beate...* »³²¹. Les traditions suédoises de Skara, Västerås et Strängnäs font de même. En revanche, la tradition suédoise de Linköping, ainsi que les bréviaires norvégien de Nidaros et danois de Lund, font débiter la lecture plus loin encore : « *Hodie gloriosa semper Virgo Maria celos ascendit...* ». L'influence dominicaine est perceptible aussi dans d'autres passages. Là où le bréviaire imprimé d'Uppsala supprime le mot « toujours » (*semper*) du titre de la Vierge, le bréviaire imprimé de Linköping reprend exactement la formule originale du *Cogitis me*³²². Alors qu'à Uppsala, la Reine du monde est extraite de ce bas-monde (*de presenti seculo nequam eripitur*), à Linköping et dans le texte original, elle est extraite « de la terre et de ce bas-monde » (*de terris et de presenti seculo nequam eripitur*). Disparaissent donc « toujours vierge », et la référence à la terre, au monde matériel et charnel. On peut voir ici la trace de la sensibilité dominicaine, plutôt frileuse quand aux constructions sur la destinée corporelle de Marie.

Même si le même texte est utilisé partout en Suède, le découpage des extraits et surtout leur façonnage différent montre l'écart avec l'original. On peut expliquer en partie ces choix différents par l'influence de la tradition dominicaine, plus ou moins importante selon les diocèses³²³. On retrouve par exemple de nombreuses similitudes dans les formulaires pour la messe et l'office, ainsi que dans le choix et le découpage des leçons. Pour ces dernières, le lectionnaire des Dominicains tel qu'il est créé lors de la réforme menée par le maître général des Prêcheurs Humbert de Romans († vers 1277) sert de base à la tradition d'Uppsala. En termes doctrinaux, les conséquences ne sont pas anodines : les participants à l'office de l'Assomption d'Uppsala, de Strängnäs, de Västerås ou de Skara entendent un réquisitoire contre les

³²¹ Les bréviaires romains consultés sont le *Breviarium Romanum*, Turin, 1474 ; et le *Breviarium Romanum*, Venise, 1479. Le bréviaire de Paris est l'édition de 1492 : *Breviarium Parisiense*, Paris, 1492. Le bréviaire cistercien consulté est le *Breviarium Cisterciense*, Venise, 1496.

³²² Se reporter à l'annexe 44, encadré 2 : *Comparaison entre le Cogitis me, le bréviaire d'Uppsala et le bréviaire de Linköping*.

³²³ Cette influence a été notée par plusieurs historiens suédois de la liturgie, mais elle n'a jamais fait l'objet d'un traitement exhaustif et spécifique. Voir malgré tout Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters. Ein Beitrag zur vergleichenden Liturgik. I Kalendarium, Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis, Commune sanctorum*, Uppsala, 1923, p. 374-383 ; Carl-Gösta Frithz, *Till frågan om det s. k. Helgeandshusmissalets liturgiskahistoriska ställning*, Lund, 1976, p. 209 ; Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin, op. cit.*, p. 107, 169, 347, 367-370.

apocryphes et sont invités à se défier de croire en la résurrection corporelle de la Vierge. La question de son assomption ou non n'est pas abordée directement dans les lectures retravaillées. En revanche, les participants de Linköping entendaient des lectures beaucoup plus proches de la lettre de Paschase Radbert, et étaient simplement invités à mettre pieusement en doute ces récits plutôt que de les condamner totalement. Les traditions manuscrites suivent dans leur ensemble les tendances observées dans les imprimés. Certaines n'ont pu être confirmées, faute de présence de leçons dans certains bréviaires³²⁴. Pour Uppsala, ce sont les mêmes extraits et les mêmes découpages qui sont utilisés dans les bréviaires manuscrits et dans l'imprimé³²⁵. Les bréviaires de Strängnäs manuscrits font débiter la lecture à « *In ascensione beate et venerabilis et intemerate...* », c'est-à-dire au paragraphe 46 de *Cogitis me*³²⁶. C'est vrai aussi bien pour Uppsala, UB C 416, un bréviaire propre à Strängnäs, que pour Uppsala, UB C 463, un bréviaire de Strängnäs adapté à l'usage de Linköping³²⁷. On remarquera que l'introduction de la première lecture n'est pas strictement conforme au texte donné dans l'édition critique de *Cogitis me*³²⁸. En revanche, cette introduction est très similaire à celle proposée dans le lectionnaire d'Humbert de Romans, pour le premier jour sous l'octave de l'Assomption³²⁹. C'est un exemple de plus de l'influence des prédicateurs sur la liturgie suédoise.

Pour Linköping, la première leçon du bréviaire Uppsala, UB C 354 commence au début du texte de Paschase Radbert, avec « *Cogitis me...* »³³⁰. Mais dès la deuxième leçon, c'est « *Hodie gloriosa semper Virgo Maria...* », le paragraphe vingt-trois de ce texte, qui est employé³³¹. En revanche, un autre bréviaire de Linköping, Uppsala, UB C 435 se singularise par l'emploi du *Cantique des Cantiques* comme lectures. C'est un cas unique dans les témoins suédois, du moins parmi les livres et les fragments qui ont été consultés pour ce travail. Les fragments proposent en effet *Cogitis me* comme lectures. Un fragment de bréviaire du XIV^e siècle montre que les livres manuscrits et les imprimés n'étaient pas des témoins isolés : les

³²⁴ C'est le cas pour Stockholm, KB A 102, un bréviaire de Västerås ; pour Uppsala, UB C 479, un bréviaire de Linköping utilisé à Vadstena et Uppsala, UB Westin 63, un bréviaire d'Uppsala.

³²⁵ Stockholm, KB A 50 ; A 99 ; A 100.

³²⁶ Paschase Radbert, *De assumptione sancte Marie virginis*, op. cit., § 46, p. 128.

³²⁷ Uppsala, UB C 416, fol. 168v ; Uppsala, UB C 463, fol. 492v.

³²⁸ Les bréviaires manuscrits de Strängnäs donnent : « *In ascensione beate et venerabilis et intemerate Dei genitricis virginis Marie admirans spiritus...* » ; l'édition critique de *Cogitis me* donne : « *Propter quod ex persona supernorum civium in eius ascensione admirans Spiritus sanctus...* ».

³²⁹ « *In ascensione beate Dei genitricis admirans Spiritus sanctus...* », Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, op. cit., p. 311.

³³⁰ Uppsala, UB C 354, fol. 342.

³³¹ Paschase Radbert, *De assumptione sancte Marie virginis*, op. cit., § 23, p. 119.

leçons qu'il propose sont des extraits de Paschase Radbert³³². Un autre fragment de bréviaire du même siècle reflète la séparation des traditions, avec les modifications apportées au texte de Paschase Radbert³³³. Bien que de datation incertaine, un autre fragment peut, grâce à ce texte, être attribué soit à Linköping, soit à Skara³³⁴. Les leçons sept à neuf sont construites comme des commentaires sur l'évangile de Luc : « IN ILLO TEMPORE. INTRAVIT IHESUS IN QUODDAM CASTELLUM » (Luc. 10:38-39). Ce passage raconte la parabole de Marthe et Marie. Toutes les traditions n'utilisent pas le même commentaire. Comme précédemment, Linköping se singularise par l'emploi d'un texte différent de celui employé dans tous les autres diocèses, à l'exception de Skara. Dans ces diocèses, on lit un extrait d'Anselme de Canterbury : « *Due iste sorores sicut sancti patres plenissime nobis exposuerunt...* »³³⁵. Un lectionnaire de l'office dont l'origine est incertaine continue les leçons fondées sur le *Cogitis me*, sans beaucoup se préoccuper du commentaire évangélique³³⁶. Mais tous les autres témoins ont recours à un extrait du commentaire de Bède le Vénérable sur l'évangile de Luc : « *Due iste Domino dilecte sorores duas vitas spirituales...* »³³⁷. L'utilisation de la parabole de Marthe et Marie pour l'Assomption peut paraître obscure : dans le récit que fait Luc, Marthe accueille le Christ dans sa maison et le sert, tandis que Marie écoute ses paroles. Les deux femmes représentent en fait les deux états de la Vierge Marie, qui a accueilli le Christ en elle, tout en écoutant ses enseignements³³⁸.

Compte tenu de l'importance de la fête, la liturgie des Heures de l'Assomption dépasse le jour même de la célébration. L'octave, le 22 août, est l'occasion de reprendre l'office du 15 août en changeant toutefois les lectures de matines. Dans les bréviaires, l'octave est indiquée

³³² MPO Fr 2617. On distingue la leçon quatre, qui commence par « *A prophetis quidem...* », c'est-à-dire Paschase Radbert, *De assumptione sancte Marie virginis*, op. cit., § 25-26, p. 120, l. 209-214 ; la fin de la leçon cinq et le début de la leçon six. La configuration et le découpage du texte rapprochent ce fragment de la tradition de Linköping.

³³³ MPO Fr 10121. Le fragment débute par « [...] *amore, studio legendi...* », qui est un extrait de la première leçon pour les traditions d'Uppsala, de Västerås, de Skara et de Strängnäs. La deuxième leçon, « *Monstratur autem...* », est tronquée par rapport au texte original de *Cogitis me*, ce qui tend à confirmer l'appartenance à ce groupe.

³³⁴ MPO Fr 642. L'extrait conservé de la leçon deux, « *Monstratur autem...* » est tronqué. De plus, le verset de la leçon trois, « *Que est ista...* » est utilisé à Linköping, Skara et Uppsala. Finalement, le verset qui suit les antiennes du deuxième nocturne est « *Diffusa* », ce qui exclut Uppsala : cette tradition utilise « *Sancta Dei* ». Enfin, un autre indice favorise Linköping : le registre d'où est tiré le fragment provient de la province d'Östergötland.

³³⁵ Anselme de Canterbury, *Opera pars II, Homelia IX in Evangelium secundum Lucam*, dans PL 158:647A. Le bréviaire manuscrit Uppsala, UB C 354 et le bréviaire imprimé de Linköping utilisent ce texte.

³³⁶ Uppsala, UB C 84, fol. 73v.

³³⁷ Bède le Vénérable, *In Lucam*, III, p. 225, dans Bede Venerabilis, *Opera, Pars II Opera Exegetica, 3. In Lucae Evangelium expositio, In Marci Evangelium expositio*, D. Hurst (éd.), Turnhout, 1960, CCSL, n° 120.

³³⁸ Voir Prosper Guéranger, *L'année liturgique. Le temps après la Pentecôte*, vol. 4, Tours, A1919 (11^e éd.), p. 477.

par le terme « *In octava* ». De plus, entre le 15 et le 22 août, le temps liturgique est dit « sous l'octave » (*infra octavam*), ce qui a pour conséquence de modifier les leçons pour les fêtes, les jours de la semaine. Certains bréviaires donnent les leçons pour chaque jour sous l'octave, d'autres se contentent de proposer des leçons sans préciser à quel jour elles s'appliquent³³⁹. La plupart des témoins proposent le *Cogitis me* de Paschase Radbert comme lectures pour l'octave³⁴⁰. Les deux autres textes qui sont fréquemment utilisés sont les premier et quatrième sermons sur l'Assomption de Bernard de Clairvaux³⁴¹ et un sermon pseudépigraphe attribué à Augustin pour cette fête³⁴². Ce choix de textes correspond tout particulièrement à la tradition dominicaine³⁴³.

Les témoins d'Uppsala affectionnent particulièrement les sermons de Bernard sur l'Assomption. Bien qu'un sermon dédié au dimanche sous l'octave de l'Assomption ait été produit par l'abbé de Clairvaux, ce n'est pas ce texte qui est retenu. C'est le premier sermon sur l'Assomption qui fournit la plupart des lectures pour le dimanche sous l'octave dans la tradition d'Uppsala, ainsi que dans les bréviaires manuscrits de Strängnäs. Saint Bernard développe dans les premières lignes du sermon le thème de l'allégresse céleste consécutive à l'assomption de la Vierge. Marie est appelée Mère de Miséricorde et ses dons sont appelés à rejaillir sur les hommes. Un témoin d'Uppsala utilise pour le dimanche sous l'octave le quatrième sermon de Bernard³⁴⁴. Dans ce sermon, c'est l'admiration pour la gloire de Marie qui retient l'attention de l'abbé de Clairvaux. Il propose une liste de louanges parant la Vierge de divers titres. Henri Barré a montré qu'en matière de doctrine, Bernard ne fait pas preuve d'originalité et qu'il n'a pas professé l'assomption corporelle³⁴⁵. Dans la lettre aux chanoines de Lyon, il affirme l'assomption de la Vierge, mais ne va pas au-delà³⁴⁶. Le premier et le quatrième sermon sur

³³⁹ Le *Breviarium Upsalense* précise par exemple quels textes lire pour la première fête, la deuxième, etc. En revanche, le *Breviarium Lincopense* ne donne que quelques leçons « *infra octavam* » sans plus de précisions.

³⁴⁰ Se reporter à l'annexe 27, tableau 29 : *Tableau récapitulatif des textes employés pour l'octave de l'Assomption dans les témoins suédois*.

³⁴¹ Bernard de Clairvaux, *Sermo 1 In Assumptione beatae Mariae*, dans Jean Leclercq, Henri Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, Vol. 5, Rome, 1968, p. 228 et suiv. ; *Ibid.*, *Sermo 4 In Assumptione beatae Mariae*, p. 244 et suiv.

³⁴² Pseudo-Augustin, *De Assumptione BMV liber unus, incerti auctoris et pii*, PL 40, col. 1143 et suiv.

³⁴³ Le lectionnaire du sanctoral dominicain (1254-1256) réformé par Humbert de Romans propose déjà ces textes. Voir Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, *op. cit.*, p. 310-319.

³⁴⁴ Stockholm, KB A 99.

³⁴⁵ Henri Barré, « Saint Bernard, docteur marial », *Analecta Sacri ordinis cisterciensis*, n° 9 : *Saint Bernard théologien*, 1953, p. 92-113.

³⁴⁶ Bernard de Clairvaux, *Epistola 174 « Ad canonicos Lugdunenses »*, dans J. Leclercq & H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, Vol. VII *Epistolae. I. Corpus epistolarium 1-180*, Rome, 1974, p. 388-392.

l'Assomption ne sont pas plus une prise de risque au plan doctrinal. Ils suivent donc bien le propos circonspect de Paschase Radbert sur cette question.

En revanche, pour le jour de l'octave, le 22 août, c'est le Pseudo-Augustin qui est le plus utilisé³⁴⁷. Ce texte qui serait apparu au début du XII^e siècle dans les milieux proches du courant porté par Anselme de Canterbury est nettement plus favorable à l'idée d'Assomption corporelle³⁴⁸. Les extraits du *Liber de assumptione BMV* pour l'octave commencent par rappeler la chasteté de Marie et son effort oratoire, tout en signalant que la dernière mention de Marie dans les Écritures est dans les Actes des apôtres (Act. 1:14). Comme la bible ne dit rien à propos de l'assomption de Marie, l'auteur exhorte ses auditeurs ou lecteurs à raisonner « conformément à la vérité » (...*querendum ratione quod consentiat veritati*). La troisième leçon dit que Marie a connu la mort temporelle, car le Christ l'a connue aussi, mais la quatrième prend soin de préciser que son corps, comme celui du Christ, n'a pas été soumis à la corruption. Les leçons cinq à neuf argumentent ensuite en partant d'un privilège marial, la virginité perpétuelle, pour montrer que la proximité des chairs entre le Christ et sa mère rendent la corruption du corps de Marie, non pas impossible, mais très improbable. Le ton interrogatif des deux dernières leçons marque cependant une retenue dans cette affirmation. Le texte du Pseudo-Augustin souhaite suggérer fortement l'idée d'une assomption corporelle, mais le fait en propos plus mesurés qu'affirmés. En définitive, les leçons pour l'octave de l'Assomption ne sont pas plus aventureuses, sur le plan doctrinal, que les leçons du jour même. L'affirmation de Benoît Thierry d'Argenlieu selon laquelle « l'Assomption corporelle de Marie au Ciel devint une solennité » est donc purement gratuite³⁴⁹.

1.2.1.2.3 L'inscription de l'Assomption dans le paysage religieux suédois

La fête de l'Assomption n'est pas l'occasion de processions comme lors de la Purification. Son statut de fête importante explique en revanche qu'elle soit l'occasion d'un jeûne. Dans le bréviaire imprimé d'Uppsala, la vigile de cette fête est l'objet d'un jeûne au pain et à l'eau. La Suède, comme les régions germaniques, connaît une pratique de bénédiction qui est propre à la

³⁴⁷ Pseudo-Augustin, *Liber de assumptione BMV*, PL 40:1141-1143. Une traduction en français existe d'après l'édition de la *Patrologie latine*, dans René-Jean Hesbert et Émile Bertaud (éd.), *L'Assomption de Notre-Dame : Textes choisis et présentés*, t. 1 : *Des origines au XVI^e siècle*, Paris, 1952, p. 109-122.

³⁴⁸ Voir Simon Claude Mimouni, *Dormition et assomption*, *op. cit.*, p. 260.

³⁴⁹ Benoît Thierry d'Argenlieu, « Marie reine du Nord », dans H. Du Manoir (éd.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, vol. 4, Paris, 1956, p. 413.

fête du 15 août : il s'agit de la « bénédiction des herbes » (*benedictio herbarum*)³⁵⁰. Cette bénédiction est présente dans les manuels danois pour le diocèse de Slesvig (1512) et de Roskilde (1513)³⁵¹. En Suède, on trouve deux prières dont la rubrique indique qu'elles sont des *benedictiones herbarum* dans le bréviaire imprimé de Linköping (1493)³⁵². Seule la seconde fait référence à la Vierge³⁵³. Ces bénédictions sont différentes de celles recensées par Adolphe Franz pour l'Allemagne³⁵⁴. Pourtant, un livre liturgique de 1602 à l'usage à Paderborn contient les mêmes bénédictions que celles du bréviaire de Linköping, ce qui laisse à penser qu'il y a bien un lien avec le domaine germanique³⁵⁵. Le contenu de ces bénédictions se rapproche des deux plus anciennes bénédictions d'herbes décrites par Franz. La deuxième en particulier, celle qui fait référence à Marie, est aussi centrée sur la bénédiction d'herbes destinées à un usage médicinal, comme on le voit avec la mention : « *et qui diversa eis medicamentorum genera* ».

Ni dans les bénédictions recensées par Franz, ni dans celles que l'on trouve dans le bréviaire imprimé de Linköping, ni même chez les folkloristes on ne trouve d'explication liant particulièrement la fête de l'Assomption avec ces herbes. On ne peut que faire l'hypothèse d'une analogie entre la pureté de la Vierge et les vertus supposées des herbes que l'on bénit. Le caractère transitoire de l'Assomption inscrit l'événement dans l'histoire du Salut et permet également d'établir un lien entre le ciel et la terre. On retrouve donc ici la Vierge en position liminaire. Le manuel imprimé pour le diocèse de Linköping (1525) ne contient pas de formulaire pour une bénédiction des herbes. Les missels et les ordinaires manuscrits non plus³⁵⁶. D'autres manuels, comme le manuel imprimé d'Uppsala, ne contiennent pas non plus ces

³⁵⁰ Sur la bénédiction des herbes, voir Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, Vol 1, Bonn, Nova & Vetera, 2006 (1909), p. 398-412.

³⁵¹ Hilding Johansson (*et al.*), « Maria », *KLNM*, vol. 11, 1966, col. 357.

³⁵² Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, Lund, 1950, vol. 1, p. 26.

³⁵³ « *Suppliciter Domine deprecamur clementiam tuam qui mirabiliter cuncta creasti ex nihilo quique terram diversa proferre germina precepisti et ut uniuscuiusque semen in semetipso maneret super terram indidisti et qui diversa eis medicamentorum genera ad sananda humani generis corpora imposuisti ut benedicere et sanctificare digneris has diversi generis herbas tua benignitate ut quicumque ex eis in hac solennitate venerabili sancte Dei genitrix et virginis Marie sunt sumpturi, tam anime quam corporis sanitatem percipiant, ut intercedente eadem semperque virgine Maria de universis terrarum generibus sumamus quatenus in tuorum odore unguentorum paradisi mereamus introire januas* », Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, *op. cit.*, vol. 1, p. 26.

³⁵⁴ Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, *op. cit.*

³⁵⁵ Il s'agit de l'*Agenda Ecclesiae Paderbornensis*, Paderborn, 1602, p. 336-341. Voir l'exemplaire conservé à l'université de Paderborn et numérisé : <http://digital.ub.uni-paderborn.de/ihd/content/pageview/1252950>.

³⁵⁶ En tout cas, pour ceux qui sont suffisamment complets pour que les bénédictions apparaissent, comme Stockholm, KB A 97, Uppsala, UB C 420 et C 427 pour les missels, et Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis*, *op. cit.* ; Uppsala, UB C 428 pour les ordinaires. Des manuels pour d'autres diocèses ont été conservés, mais ils sont souvent fragmentaires. Voir Hilding Johansson, *Bidrag till den svenska manualetraditionen*, Lund, 1951, *passim*.

bénédictions³⁵⁷. L'existence de ces bénédictions dans le bréviaire imprimé de Linköping reste donc sans explication satisfaisante. Hilding Johansson l'explique par la proximité entre le rit de Linköping et la tradition allemande³⁵⁸. C'est tout à fait possible ; cependant, l'absence de sources antérieures au bréviaire imprimé qui mentionneraient les bénédictions des herbes laissent planer un doute sur la période d'implantation de cette pratique en Suède. Dans la tradition folklorique, Marie est très présente. Son nom est utilisé pour désigner des végétaux (*Orchis maculata*) ou des animaux (la coccinelle). Elle protège les animaux domestiques, comme dans une « prière au beurre » (*Smørbøen*), dans laquelle elle rencontre une vache malade et promet de la guérir avec la « Main de Marie » (*Orchis maculata*)³⁵⁹. Une autre légende dit que tous les animaux doivent avoir mangé le soir de Noël, pour qu'ils ne se plaignent pas à Marie. La Vierge est aussi convoquée dans l'imagerie domestique, notamment dans l'usage des clefs. Marie est assimilée à une maîtresse de maison, fonction qui est symbolisée par la maîtrise des clefs. De cette idée viennent des formules magiques, par exemple contre les serpents : « Marie prend les clefs et le lin [le vêtement] et emprisonne la vipère »³⁶⁰. Les mots des clefs, sous le patronage de Marie, permettent donc d'agir directement sur le réel grâce à un pouvoir surnaturel. C'est précisément l'un des attributs de Marie que de permettre une interface entre la terre et le ciel. Ainsi, on peut supposer que la bénédiction des herbes a lieu le 15 août car c'est à ce moment que la Vierge, elle-même dans un état transitoire entre ciel et terre, est le mieux à même de connecter le réel et le surnaturel. D'autres pratiques que la bénédiction des herbes sont propres à l'Assomption. Un statut de l'évêque de Skara Brynolf Karlsson (1405-1435), datant de 1411, indique que le jour de l'Assomption, les clercs concernés devaient se rendre à la cathédrale pour l'examen des *casus episcopales et papales*³⁶¹.

³⁵⁷ Isak Collijn (éd.), *Manuale Upsalense. Den svenska kyrkans äldsta tryckta handbok*, Stockholm, 1918.

³⁵⁸ Hilding Johansson (et al.), « Maria », *op. cit.*, col. 357 et 371. L'influence de traditions liturgiques allemandes, notamment de Cologne, des régions rhénanes et du nord-ouest de l'Allemagne sur la tradition de Linköping est connue depuis Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien*, *op. cit.*, p. 407.

³⁵⁹ Hilding Johansson (et al.), « Maria », *op. cit.*, col. 371.

³⁶⁰ *Ibid.*, col. 370.

³⁶¹ « *Item clerici intiment parochianis suis quod confessores erunt apud ecclesiam cathedralem auctoritatem habentes in casibus papalibus et episcopalibus in festo assumptionis beate Marie virgine* », Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter*, *op. cit.*, p. 68.

Le statut ne précise pas les raisons du choix de cette date, mais il est probable qu'il y ait ici un lien avec des pratiques judiciaires³⁶².

L'Assomption bénéficie, contrairement à la Purification par exemple, d'indulgences qui lui sont spécialement désignées. Dès 1221, une lettre du pape Honorius III (1216-1227) concède vingt jours de rémission des péchés à ceux qui visitent le couvent de Sigtuna, dédié à la Vierge et alors nouvellement fondé, le jour de l'Assomption³⁶³. Au concile de Skänninge (1248), le légat Guillaume († 1251), évêque de Modène (1222) puis cardinal-évêque de Sabine (1244) étend l'indulgence à 40 jours pour ceux qui viennent au couvent des prêcheurs de Sigtuna le jour de l'Assomption et dans les sept jours qui suivent³⁶⁴.

Il arrive que certains lieux qui bénéficient d'indulgences associent le saint patron et l'Assomption. Par exemple, pour l'église Sainte-Hélène de Skövde, dans le diocèse de Skara, les indulgences accordées en 1292 par le pape Nicolas IV (1288-1292) s'étendent à une année et 40 jours pour ceux qui visitent le lieu le jour de la fête de sainte Hélène et lors de l'Assomption, ainsi que huit jours après chaque fête³⁶⁵. Une décision du même pape, datant de la même année, associe aussi l'Assomption aux patrons de l'église de Falköping, toujours dans le diocèse de Skara³⁶⁶. L'église de Falköping est dédiée à saint Olav, mais les jours permettant de bénéficier d'indulgences sont les fêtes d'Olav, de Pancrace, de Guy (Vitus) et de Modeste, en plus de l'Assomption. L'association est curieuse, mais on remarque qu'il s'agit à chaque fois de martyrs. En effet, sainte Hélène de Skövde (1101-1160) est une aristocrate qui après son mariage entreprend un pèlerinage à Jérusalem. À son retour, elle se retire du monde mais elle est assassinée par les serviteurs du mari de sa fille, qui l'accusent d'avoir organisé le

³⁶² Sur les rapports entre la pénitencerie apostolique et les diocèses suédois, voir Kirsi Salonen, *The penitentiary as a well of grace in the Late Middle Ages. The example of the province of Uppsala 1448-1527*, Helsinki, 2001 ; Sara Risberg et Kirsi Salonen, *Auctoritate Papae. The church province of Uppsala and the apostolic penitentiary, 1410-1526*, Stockholm, 2008.

³⁶³ SDHK 403 (DS 205).

³⁶⁴ SDHK 594 (DS 348) : « *Willelmus miseratione divina Sabinensis Episcopus, Apostolicæ Sedis Legatus omnibus præsentibus litteris inspecturis salutem in nomine Jesu Christi. (...) Cupientes igitur ut ecclesia fratrum Prædicatorum de Sigtunia Upsalensis diæcesis congruis honoribus frequentetur, omnibus vere pœnitentibus et confessis qui ad eandem ecclesiam in festo assumptionis B. Mariæ et septem diebus sequentibus, et in ejusdem ecclesiæ dedicatione, causa orandi accesserint, 40 dies vel unam carenam de injuncta sibi pœnitentia, confisi de Jesu Christi misericordia et Apostolorum meritis indulgemus. Datum Scheningiæ Non. Decembris. Pontificatus domini Innocentii Papæ IV. anno quinto* ». Une copie est adressée au prieur de Sigtuna (SDHK 593, DS 347).

³⁶⁵ SDHK 1542. La lettre est éditée dans Anna Fredriksson Adman, « Avlatsbrevet in transkription och översättning », dans J. Hagberg (dir.), *Avlatsbrevet från Västgötadeln av Skara stift*, Skara, 2006, p. 57-190, spé. p. 60, n° 2.

³⁶⁶ SDHK 1548. La lettre est éditée dans Anna Fredriksson Adman, « Avlatsbrevet... », *op. cit.*, p. 62, n° 3.

meurtre de son gendre³⁶⁷. Canonisée en 1165, elle est vénérée comme une martyre. Le roi Olav Haraldsson (1016-1128) meurt en 1030 lors d'une bataille. Compte tenu de sa vie jugée exemplaire, il est considéré comme un martyr³⁶⁸. Les saints Pancrace, Guy et Modeste sont des martyrs antiques.

Ces associations de fêtes de martyrs avec l'Assomption, réunies par la concession d'indulgences, ne se rencontrent que pour le diocèse de Skara, et uniquement en 1292. Le phénomène est très localisé, et ne permet pas d'établir une généralisation sur les raisons de l'association. Plus tard, les concessions d'indulgences pour Skara sont plus classiques. On en relève toutefois deux autres qui ne mentionnent que l'Assomption et non toutes les fêtes mariales. La première est datée de 1402. Il s'agit d'une concession faite par le pape romain Boniface IX (1389-1404) pour la cathédrale Notre-Dame de Skara³⁶⁹. La lettre déclare que ceux qui visiteront l'église le jour de l'Assomption des premières vêpres jusqu'aux secondes vêpres, ainsi que les huit jours suivants, et qui feront un don à la fabrique, bénéficieront des mêmes indulgences que pour la visite de l'église Sainte-Marie-de-la-Portioncule, à Assise. Le document ne précise pas les raisons de cette équivalence établie entre la cathédrale de Skara et l'église où vécut saint François. L'autre concession d'indulgences qui mentionne spécifiquement l'Assomption est destinée à l'église de Vårsås, toujours dans le diocèse de Skara³⁷⁰. Les dévôts qui se rendront dans cette église, qui y écouteront la messe et l'office divin, et qui prieront dans le cimetière pour les défunts, tout particulièrement en en faisant le tour, bénéficieront d'indulgences. Cette fois, l'importance accordée aux défunts suggère un lien plus évident avec l'Assomption. L'évocation de la mort et l'élévation au ciel de la Vierge présente assurément un caractère mortuaire. La circumambulation dans le cimetière a vraisemblablement un caractère pénitentiel, mais il est difficile de rattacher le thème à l'Assomption, du moins dans la liturgie et les écrits patristiques qui fondent l'essentiel de la réflexion du Moyen Âge sur la fin terrestre de la Vierge. Si les indulgences sont spécialement attachées à la fête de

³⁶⁷ Sur Hélène de Skövde, voir Sven-Erik Pernler (dir.), *S:ta Elin av Skövde. Kulten, Källorna, Kvinnan*, Skara, 2007. Une *vita* d'Hélène est éditée dans Eric M. Fant & Clas Annerstedt (éd.), *Scriptores Rerum Svecicarum Medii Aevi*, Uppsala, vol. 3:2, p. 135-138.

³⁶⁸ La bibliographie sur saint Olav est gigantesque. En français, voir Stéphane Coviaux, *Christianisation et naissance d'un épiscopat. L'exemple de la Norvège du X^e au XII^e siècle*, 2 vol., Thèse de doctorat d'histoire, Paris I Panthéon-Sorbonne, 2003.

³⁶⁹ SDHK 15783 (SD 2906). Voir aussi Anna Fredriksson Adman, « Avlatsbrev... », *op. cit.*, p. 68-69, n° 5.

³⁷⁰ SDHK 28491. Voir Anna Fredriksson Adman, « Avlatsbrev... », *op. cit.*, p. 116, n° 23.

l'Assomption dans plusieurs églises du diocèse de Skara, on peut noter que d'autres diocèses expriment différemment leur attachement à la fête.

L'assomption est également un motif qui intéresse particulièrement Brigitte de Suède. Dans le corpus des écrits de la prophétesse, ce motif est présent 12 fois, dont six fois dans le Livre I et cinq fois dans le livre VI. Ces dernières ont déjà mentionnées dans le chapitre sur Brigitte. Une révélation du Livre I affirme clairement le point de vue de Brigitte sur la question de l'assomption corporelle :

« Après quoi, quand le cours de ma vie fut échu, il [Dieu] a d'abord élevé mon âme, car c'est la maîtresse du corps, (...) et ensuite mon corps, car le corps d'aucune autre créature n'est plus proche de Dieu que le mien »³⁷¹

Brigitte accepte donc que le corps de la Vierge soit élevé au ciel, mais elle ne précise pas les circonstances de cette élévation. Par exemple, elle ne se risque pas à proposer une chronologie précise des élévations du corps et de l'âme de Marie, laissant ouverte la question du moment de l'assomption du corps de la Vierge. En conséquence, les Brigittins seront favorables à l'idée d'assomption corporelle, mais ne militent pas particulièrement pour défendre cette idée. On remarque cependant qu'une décision du chapitre général de Gnadenberg (1487) impose aux sœurs de célébrer une fête de l'Assomption corporelle de la Vierge (*festum Corporalis Assumptionis Marie*) quinze jours après la fête principale de l'Assomption. Les frères le peuvent également, si la liturgie des diocèses dans lesquels sont implantés les monastères le permet³⁷². La mention explicite de l'Assomption corporelle est déjà en soit extrêmement rare, mais affirmer que les sœurs célèbrent cet événement lors d'une fête propre est encore plus original. En Suède, aucun des témoins liturgiques conservés ne mentionnent cette « fête de l'Assomption corporelle ». Ce statut semble donc avoir eu un impact limité en Suède.

Comme pour la Purification, les sermons qui ont été composés et utilisés en Suède pour la fête de l'Assomption n'ont pas été examinés dans le détail. On en recense au moins 149

³⁷¹ Livre I, Rév. 9, § 4 : « *Deinde completo cursu vite mee, primo animam meam, quia ipsa domina erat corporis, (...), inde corpus meum, ut nullius creature corpus sit tam propinquum Deo sicut meum* ».

³⁷² Stockholm, KB A 79, fol. 3v ou Karl Friedrich Wilhelm von Nettelbladt (éd.), *Vörlaufige, op. cit.*, p. 169 : « *Item festum Corporalis Assumptione Marie quod celebratur a sororibus quindecima die a festo Assumptionis principali, consulimus ut et fratres nostri ordinis pari modo sub toto duplici festo celebrent si consensus dyocesani accesserit* ».

conservés à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala³⁷³. Un sondage permet de constater que les thèmes sont beaucoup moins homogènes que ceux des sermons pour la Purification³⁷⁴. Les livres bibliques qui fournissent le plus de matière sont le *Livre des Psaumes*, le *Cantique des Cantiques* et l'*Apocalypse*. Une curiosité réside dans l'identification de la femme d'Apocalypse 12 avec la Vierge, qui fait l'objet de deux sermons consécutifs dans un recueil allemand de la première moitié du XV^e siècle et utilisé par la suite à Vadstena³⁷⁵. L'interprétation mariale du douzième chapitre de l'*Apocalypse* n'est pas du tout évidente en Occident. Ce n'est pas avant le XII^e siècle, dans les milieux cisterciens, que l'équivalence sera acceptée avec circonspection³⁷⁶. En Suède, on trouve un certain nombre de représentations de Marie en femme de l'Apocalypse, sans que l'on puisse directement lier ces images aux sermons prononcés à Vadstena³⁷⁷. Le fait que les sermons pour l'Assomption se fondent souvent sur le *Cantique des Cantiques* et sur l'*Apocalypse* tient peut-être à la nature des compilations que consultent les prédicateurs lorsqu'ils composent leurs sermons. En effet, ces deux livres forment une « association privilégiée », selon les mots de François Dolbeau³⁷⁸. Il cite un manuscrit de la bibliothèque de l'archevêque Birger d'Uppsala (1366-1383), détaillé dans un inventaire :

« *Scriptum Egidii et beati Gregorii super cantica, et scripta super ecclesiasten et apocalipsim simul in uno volumine* »³⁷⁹.

Le rapprochement des deux livres dans un seul volume n'est pas un cas isolé. Les prédicateurs en quête d'inspiration se sont donc inspirés de l'*Apocalypse* et du *Cantique des Cantiques* par le jeu de la proximité physique de ces textes dans les recueils de glose qu'ils consultaient.

³⁷³ Voir la liste dans Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, op. cit., vol. 8, p. 29 et l'annexe 56.

³⁷⁴ Le sondage a porté sur les manuscrits suivants : Uppsala, UB C 9, fol. 39v, 74v, 212 ; C 16, fol. 210, 251 ; C 75, fol. 97 ; C 274, fol. 50 ; C 302, fol. 426v ; C 306, fol. 38, 183v, 191v, 267v, 305, 386 ; C 308, fol. 261 ; C 324, fol. 147v, 149, 150v, 153v, 155v, 157 ; C 370, fol. 62v.

³⁷⁵ C 324, fol. 147v, 149.

³⁷⁶ Pierre Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen, 1959 ; Guy Lobrichon, « La Femme d'Apocalypse 12 dans l'Occident latin (760-1200) », dans D. Iogna-prat, É. Palazzo, D. Russo (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge*, op. cit., p. 407-438.

³⁷⁷ Inger Wadström, « Rosenkransmadonnan i det medeltiden Mellansverige », *Katolsk årsskrift*, s.t., 1980, p. 257-306.

³⁷⁸ François Dolbeau, « L'association du *Cantique des Cantiques* et de l'*Apocalypse*, en Occident, dans les inventaires de manuscrits médiévaux », dans R. E. Guglielmetti (dir.), *L'Apocalisse nel medioevo*, Florence, 2011, p. 361-402.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 376.

On trouve relativement peu de thèmes de ces sermons pour l'Assomption qui soient tirés des évangiles, seulement 2 sur 22 sermons. Pour l'Ancien Testament, les livres de Judith, d'Esther ou les livres sapientiaux ont aussi inspiré les auteurs. La plupart des sermons sont des inédits. On identifie un sermon de l'abbé du couvent cistercien de Heilsbronn (Bavière), Conrad de Brundelsheim († 1321)³⁸⁰ et un autre qui figure dans une collection de sermons probablement d'origine franciscaine rassemblée sous le nom de « Johannes Contractus », sans qu'on sache avec exactitude s'il s'agit d'un individu ayant réellement existé³⁸¹. Le sermon de « Johannes Contractus » est présent à deux reprises³⁸². Les sermons sur l'Assomption conservés pour la Suède semblent donc être essentiellement des créations locales. Les examiner en détail semble une nécessité, mais le fait qu'ils n'aient pas été édités et la quantité de sermons à analyser font que le présent travail ne s'y arrête que brièvement.

La popularité des thèmes abordés par la fête de l'Assomption se voit aussi dans les représentations, plus nombreuses que pour la Purification, qui ont été conservées. On en recense 24 pour la province d'Uppsala³⁸³. La très grosse majorité d'entre elles ont été produites entre 1480 et 1520 environ. La représentation la plus ancienne date de 1323, c'est une peinture dans l'église de Södra Råda, dans le diocèse de Skara, dont nous avons déjà dit quelques mots à propos d'une représentation de la Purification. La région qui contient le plus de représentations de l'Assomption est l'Östergötland (diocèse de Linköping), avec onze images, qui sont essentiellement des sculptures sur des retables. On trouve aussi des peintures murales et même une broderie réalisée sur un vêtement liturgique³⁸⁴. Ensuite vient l'Uppland, avec six représentations qui sont toutes des peintures murales à l'exception d'une broderie. Le fait que des représentations de l'Assomption soient nettement plus courantes que les représentations de la Purification suggère un intérêt constant pour l'élévation finale de la Vierge, qui reflète sans doute les préoccupations personnelles des riches donateurs à l'origine de ces pièces. Comme

³⁸⁰ Sur Conrad de Brundelsheim, voir Joseph-Marie Canivre, « Conrad de Brundelsheim », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1953, vol. 2:2, col. 1544-1546. Le sermon est répertorié dans Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, op. cit., vol. 1, n° 338.

³⁸¹ Sur « Johannes Contractus », voir Stephen Mossman, « Preaching on St. Francis in Medieval Germany », dans T. Johnson (dir.), *Franciscans and Preaching : Every miracle from the beginning of the world came about through words*, Leyde, 2012, p. 231-272.

³⁸² Le sermon est répertorié dans Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones*, op. cit., vol. 3, n° 121.

³⁸³ *Ikonografiska Register* [dactylographié], op. cit., carton n° 15.

³⁸⁴ Sur les motifs et les thèmes mariaux conservés sur du textile, voir Inger Estham, « Maria i medeltidens och den nyare tidens paramantik i Sverige : en översikt », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 105-148.

ailleurs en Europe, le destin individuel de l'âme après la mort préoccupe les Suédois. La traduction en suédois, à la demande de l'archevêque d'Uppsala Jakob Ulvsson (1470-1515), de l'*Ars moriendi* de Jean Gerson (1363-1429) témoigne de cet intérêt³⁸⁵.

L'Assomption s'inscrit différemment dans le paysage suédois de l'autre fête mariale à thème propre, la Purification. Alors que pour la Purification on n'observait guère que les processions et la bénédiction des chandelles qui la distinguaient réellement des autres fêtes mariales, l'Assomption compte aussi bien des pratiques liées à la liturgie comme la bénédiction des herbes qu'une présence extra-liturgique. Les indulgences spécifiquement attachées à la fête laissent supposer une dynamique de fréquentation très différente de la Purification, qui ne bénéficie pas d'indulgences propres. Les représentations de l'Assomption montrent que dans le cadre d'un souci personnel de salut, les donateurs favorisent la diffusion de cet aspect de la figure mariale. Les sermons de Vadstena, pour la plupart inédits, laissent apercevoir un rapport à la fête qui relève beaucoup de sources écrites, gloses ou compilations à l'usage des prédicateurs. Enfin, la fête bénéficie d'une vigile et d'une octave, ce qui contribue à marquer sa présence dans le temps. L'Assomption est donc une fête que l'on peut qualifier de très présente dans le paysage suédois de la fin du Moyen-Âge.

1.3 La Nativité de la Vierge

La fête de la Nativité de la Vierge, le 8 septembre, a été d'abord fêtée à Jérusalem³⁸⁶. Elle fait partie des fêtes introduites à Rome par Serge I^{er}, à en croire la notice du *Liber Pontificalis*. La fête est célébrée avec une octave dans le calendrier romain, depuis une décision d'Innocent IV († 1245). Ce que confirment Guillaume Durand et la *Légende dorée*³⁸⁷. Les

³⁸⁵ L'*Opusculum tripartitum de preceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* de Jean Gerson, écrit en 1408, est en fait traduit plusieurs fois en suédois, d'abord dans le deuxième quart du XV^e siècle, puis au milieu du XV^e et enfin par Ericus Olai († 1520). L'ouvrage est imprimé en 1514 sous le titre *Ars moriendi. Johannis Gerson lårdom hwrrw man skal lära dö til siälenne salichet*. Voir Stina Fallberg Sundmark, « Om konsten att dö på rätt sätt. Liturgi och theologi i den svenska utgåvan av Jean Gersons *Ars moriendi* (tryckt 1514) », dans M. Hagberg (dir.), *Jean Gersons Ars moriendi. Om konsten att dö*, Värnomo, 2009, p. 35-68. Sur Jean Gerson, voir aussi Élisabeth Mornet, « Gerson en Scandinavie », dans M. Ornato et N. Pons (dir.), *Pratiques de la culture écrite en France au Quinzième siècle*, Louvain-la-Neuve, 1995, p. 93-108 ; Brian P. McGuire, *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*, University Park, PA, 2005.

³⁸⁶ Bernard Capelle, « La liturgie mariale... », *op. cit.*, p. 225-226.

³⁸⁷ Guillaume Durand, *Rationale divinatorum officiorum*, *op. cit.*, vol. 3, Liv. VII, chap. 28, § 3, p. 781 ; Jacques de Voragine, *Legenda Aurea*, G. P. Maggioni (éd.), *op. cit.*, p. 1010.

ordres cistercien et dominicain suivent de près la décision romaine³⁸⁸. Le pape d'Avignon Grégoire XI († 1378) recommande une vigile pour cette fête, tradition qui ne sera pas suivie en Suède du fait de l'attachement de la province d'Uppsala à la papauté romaine pendant le Grand Schisme³⁸⁹.

En Suède, la fête de la Nativité de la Vierge apparaît pour la première fois dans le diocèse de Linköping en 1251³⁹⁰. Le document qui mentionne la fête est une lettre dans laquelle un homme déclare avoir été le témoin d'un échange de terres (*concombium terrarum*) entre l'abbé cistercien de Nydala Gemund et un autre homme dont seul le nom est donné : Brudde³⁹¹. Ce témoignage est daté du jour de la Nativité de la Vierge. C'est la première fois qu'un acte utilise cette fête comme élément de datation. Aucun acte antérieur ne mentionne la Nativité de la Vierge. Cependant, les fragments liturgiques du XII^e siècle comportent déjà la fête, bien que sans octave, ce qui est logique compte tenu de l'établissement de l'octave par Innocent IV³⁹². La première mention de l'octave de la Nativité de la Vierge est faite dans un testament au bénéfice du monastère cistercien d'Alvastra (diocèse de Linköping) en 1282³⁹³. Pour la liturgie, il est difficile de dater précisément l'introduction de l'octave. On remarque qu'une octave est ajoutée dans un calendrier peut-être utilisé à Linköping au XIV^e siècle³⁹⁴. Vers 1330, un fragment de calendrier qui peut être d'usage dominicain ou du diocèse d'Åbo comporte l'octave de la Nativité de la Vierge de première main³⁹⁵. Enfin, l'évêque de Skara Brynolf (1278-1317) publie une note liturgique mentionnant la fête de la Nativité de la Vierge comme possédant une octave³⁹⁶.

³⁸⁸ Voir Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, vol. 1, Paris, 1934, p. XCVII et suiv.

³⁸⁹ Sur la vigile pour la Nativité de la Vierge ordonnée par Grégoire XI, voir Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte*, Fribourg-en-Brigau, 1909, p. 305. Sur le Grand Schisme en Scandinavie, voir Beata Losman, *Norden och reformkonsilierna 1408-1449*, Göteborg, 1970.

³⁹⁰ Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 62.

³⁹¹ SDHK 659 (DS 389). Un acte similaire mais en suédois a aussi été réalisé : SDHK 660 (DS 389 a).

³⁹² MPO Fr 25605, Fr 25606, Fr 25607 ; F.m. VII. 8.

³⁹³ SDHK 1222 (DS 755).

³⁹⁴ MPO Fr 25614.

³⁹⁵ F.m. VII. 15.

³⁹⁶ Voir note 232.

Il est vrai que tous les diocèses suédois ont été très influencés par la liturgie dominicaine d'une manière générale, mais le cas d'Åbo est différent³⁹⁷. Il a pour particularité d'utiliser la liturgie de l'Ordre des Prêcheurs de façon officielle. En effet, l'influence dominicaine est décelable dans les calendriers du diocèse dès la 2^e moitié du XIII^e siècle, au moins³⁹⁸. La liturgie a vraisemblablement suivi une évolution comparable, même si les témoins sont rares. On remarque que toute la liturgie, messe et offices divins, sont de nature dominicaine au moins à partir de la fin du XIV^e siècle³⁹⁹. L'adoption de la liturgie dominicaine est sans doute le fait des évêques d'Åbo, car beaucoup d'entre eux sont des frères Prêcheurs. Par exemple, l'évêque Thomas (1232-1245) est un Dominicain du couvent de Sigtuna. L'évêque Johannes a également commencé sa carrière ecclésiastique au couvent de Sigtuna, où il occupait la fonction de lecteur. Il devient évêque d'Åbo en 1286, jusqu'en 1290, date à laquelle il devient archevêque d'Uppsala⁴⁰⁰. Mais le plus influent est sans doute l'évêque Bengt (1321-1338) qui a officialisé l'adoption de la liturgie dominicaine pour le diocèse d'Åbo. Cette décision est confirmée par le pape, en 1445⁴⁰¹. En 1488, lors de l'impression du missel du diocèse, l'évêque Conrad Bitz (1460-1489) précise dans la préface du livre qu'il s'agit bien du missel dominicain, corrigé et adapté à l'usage du diocèse d'Åbo⁴⁰². D'une manière générale, l'influence de la tradition liturgique dominicaine est très forte pour les formulaires de la Nativité de la Vierge. Cela se ressent par exemple dans le choix des prières de la messe ou dans les lectures de l'office. Outre l'existence d'une octave, une des particularités de la fête est le fait que les formulaires de la Nativité de la Vierge pour la messe et l'office sont repris en grande partie pour la fête de la Conception de la Vierge.

³⁹⁷ Voir Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien*, op. cit., p. 238, 383 ; Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und entwicklung*, Helsinki, 1925, p. 184 ; Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, op. cit., p. 544.

³⁹⁸ Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands*, op. cit., p. 193.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁰⁰ Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien*, op. cit., p. 379.

⁴⁰¹ Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands*, op. cit., p. 191-193.

⁴⁰² Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, op. cit., p. 544. La note de l'évêque est éditée dans Joseph Freisen (éd.), *Manuale Lincopense*, op. cit., p. LIII.

1.3.1.1 La liturgie de la messe de la Nativité de la Vierge

Le formulaire de la messe de la Nativité de la Vierge est aussi nettement fixé que les autres fêtes mariales les plus anciennes. Peu de variations apparaissent ; ce sont des choix qui s'inscrivent dans le cadre des traditions grégoriennes⁴⁰³.

1.3.1.1.1 Les chants

Les chants de la messe pour la Nativité de la Vierge débutent par l'introït « *Gaudeamus omnes* », comme pour la messe du jour de l'Assomption. Ici, la mention « *de cuius Nativitate* » remplace les termes « *de cuius festivitate* ». Le graduel « *Propter veritatem* », ainsi que son verset « *Audi filia* » sont identiques pour tous les témoins suédois et sont utilisés aussi pour l'Assomption. Le verset d'Alléluia « *Nativitas gloriose* », n'est pas recensé dans les grandes collections de chants⁴⁰⁴. Son origine et son emploi ailleurs qu'en Suède restent donc obscurs.

Une séquence vient orner cette messe de la Nativité de la Vierge : « *Nativitas Marie virginis* ». Carl-Allan Moberg l'identifie comme une séquence d'origine dominicaine, ce que confirment les témoins cités dans les *Analecta Hymnica*⁴⁰⁵. Elle est employée à Uppsala, Strängnäs, Västerås et Åbo. Les premières strophes célèbrent la naissance de la Vierge comme étant le commencement de la fin du péché d'Ève⁴⁰⁶. Marie est comparée à une nouvelle étoile qui se lève ou à d'autres éléments cosmiques, puis le chant évoque sa prédestination, notamment dans le *Cantique des cantiques*⁴⁰⁷. Après quelques autres strophes aussi exaltées, le chant nomme enfin Marie « véritable espoir et vraie joie »⁴⁰⁸.

L'offertoire « *Felix namque* » a la faveur des traditions d'Uppsala et d'Åbo, comme pour les autres fêtes mariales. En revanche, à Strängnäs, Västerås et Linköping, on utilise

⁴⁰³ Se reporter à l'annexe 28, tableau 30 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la messe de la Nativité de la Vierge*.

⁴⁰⁴ La mélodie de ce verset d'Alléluia est fournie dans Karlheinz Schlager (éd.), *Alleluia-Melodien*, op. cit., t. 1, n° 277.

⁴⁰⁵ AH 54, n° 188. Voir Carl-Allan Moberg, *Über die Schwedischen sequenzen*, op. cit., p. 63 et suiv.

⁴⁰⁶ « *Evae lapsus iam restituitur in Maria* », AH 54, n° 188.

⁴⁰⁷ « *stella nova noviter oritur* » ; « *Ut aurora surgens progreditur, velut luna pulchra describitur, super cuncta sol eligitur virgo pia (...)* Te signarunt ora prophetica, tibi canit Salomon cantica Canticorum, te vox angelica protestatur », *Ibidem*.

⁴⁰⁸ « *O vera spes et verum gaudium, fac post vite presentis stadium, ut optatum in caelis bravium nobis detur* », *Ibidem*.

l'offertoire « *Ave Maria* », comme pour l'Annonciation⁴⁰⁹. Le premier est utilisé dans les traditions dominicaine et cistercienne, le second dans la tradition romaine⁴¹⁰. Enfin, l'antienne de communion observe la même répartition, avec « *Beata viscera* » pour Uppsala et Åbo, et « *Diffusa* » pour les autres traditions.

1.3.1.1.2 Les prières

Sans surprise, on retrouve les prières du formulaire grégorien de type hadrianique pour cette messe de la Nativité de la Vierge, comme pour les autres fêtes mariales. À Linköping, on utilise la prière *ad missas* donnée par le sacramentaire grégorien : « *Famulis tuis quaesumus Domine caelestis* »⁴¹¹. C'est la prière qui est retenue dans la tradition romaine pour cette célébration, ainsi que dans les missels cisterciens⁴¹². Cette prière est aussi employée aux premières vêpres dans les bréviaires imprimés et manuscrits de Linköping, Skara et Strängnäs. La collecte « *Famulis tuis* » demande à Dieu d'accorder la grâce. La Nativité de la Vierge y est désignée comme le commencement du salut et par conséquent la fête qui célèbre cet événement procure aux croyants un sentiment de paix. Dans tous les autres missels que ceux de Linköping, on trouve l'autre prière grégorienne : « *Supplicationem servorum tuorum* »⁴¹³. On la retrouve aux premières vêpres dans les bréviaires imprimés et manuscrits d'Uppsala et de Västerås. Dans cette prière, le thème principal est la réunion des pécheurs, rendue possible par la Vierge qui les protège. *Supplicationem* est la prière qui est en faveur chez les Prêcheurs⁴¹⁴. C'est un exemple de l'influence de cet ordre sur la liturgie des diocèses suédois. En revanche, la secrète et la postcommunion sont identiques partout. La secrète est « *Unigeniti tui Domine nobis* »⁴¹⁵.

⁴⁰⁹ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex*, op. cit., p. 8-9, n° 5b ; p. 10-11, n° 7bis ; p. 44-45, n° 33b.

⁴¹⁰ John Wickham Legg (éd.), *Missale...Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1589.

⁴¹¹ « *Famulis tuis Domine caelestis gratiae munus impertire, ut quibus beatae virginis partus extitit salutis exordium, nativitatis eius votiva sollemnitatis pacis tribuat incrementum. Per dominum nostrum Iesum* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 268, n° 156 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 559 ; CO IV, n° 2645.

⁴¹² John Wickham Legg (éd.), *Missale...Westmonasteriensis*, op. cit., p. 1589 ; et Robert Lippe (éd.), *Missale romanum mediolani, 1474*, Vol. I *Text*, Londres, 1899, p. 377.

⁴¹³ « *Supplicationem servorum tuorum, Deus miserator, exaudi, ut, qui in nativitate Dei genitricis et virginis congregamur, eius intercessionibus (complacatus) a te de instantibus periculis eruamur* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 268, n° 155 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., s.n., p. 142 ; CO IX, n° 5675.

⁴¹⁴ Voir par exemple le *Missale dominicanum seu ordinis praedicatorum*, Venise, 1494, fol. 193v.

⁴¹⁵ « *Unigeniti tui, Domine, nobis succurrat humanitas, ut, qui, natus de virgine, matris integritatem non minuit sed sacra vit, in nativitatis eius sollemniis, a nostris nos piaculis exuens, oblationem nostram sibi faciat acceptam* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien*, op. cit., vol. I, p. 268, n° 156 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, op. cit., n° 1167 ; CO IX, n° 6022.

La prière évoque la purification des fautes et la virginité perpétuelle de Marie. La postcommunion, « *Sumpsimus Domine celebritatis annue* », ne fait pas directement référence à la Vierge et se contente de réclamer la grâce pour la vie éternelle⁴¹⁶.

1.3.1.1.3 Les lectures

Pour les lectures de la Nativité de la Vierge, deux traditions sont en usage pour l'épître vétérotestamentaire, comme l'atteste d'ailleurs Guillaume Durand : soit « EGO MATER PULCHRE » (Sir. 24:23), soit « DOMINUS POSSEdit ME » (Prov. 8:22)⁴¹⁷. L'extrait de l'*Ecclésiastique*, retenu dès l'époque carolingienne, est lu à Åbo et Uppsala, tandis que le passage des *Proverbes* est préféré à Linköping et Strängnäs. L'extrait des *Proverbes* évoque la prédestination de la Vierge, tandis que l'*Ecclésiastique* guide plutôt le fidèle vers le rôle de la Vierge dans le salut, elle qui a fleuri et donné les fruits de la grâce. L'évangile de la Nativité de la Vierge, pour tous les témoins, consiste en la généalogie du Christ décrite dans l'Évangile de Matthieu : « LIBER GENERATIONIS » (Mat. 1:1-16). Selon Guillaume Durand, la généalogie du Christ est aussi celle de Marie⁴¹⁸. Margot Fassler a montré que l'extrait de Matthieu avait été préféré par les théologiens et liturgistes carolingiens aux passages de Luc qui étaient en usage à Jérusalem, à Constantinople et à Rome avant le VIII^e siècle⁴¹⁹. Cette adoption est concomitante de l'acceptation progressive du *Pseudo-Matthieu* et de l'élaboration d'une vie de Marie empruntant beaucoup plus volontiers aux apocryphes⁴²⁰. Le lignage de Marie prend une importance considérable avec Fulbert de Chartres († 1028), qui fait de cette notion le thème central de son sermon pour la Nativité de Marie. Dans ce texte, *Liber generationis* et le *Pseudo-Matthieu* occupent une place prééminente⁴²¹.

1.3.1.2 La liturgie des offices pour la Nativité de la Vierge

La liturgie des Heures pour la Nativité de la Vierge varie plus souvent que les autres fêtes mariales anciennes. De plus, les lectures de l'octave complexifient encore la comparaison.

⁴¹⁶ « *Sumpsimus, Domine, celebritatis annuae votiva sacramenta ; praesta, quaesumus, ut et temporalis vitae nobis remedia praebeant et aeternae* », Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien, op. cit.*, vol. I, p. 269, n° 156 ; Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain, op. cit.*, n° 1078 ; CO IX, n° 5570.

⁴¹⁷ Guillaume Durand, *Rationale divinatorum officiorum, op. cit.*, vol. 3, Liv. VII, chap. 28, § 1, p. 78.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 77-78.

⁴¹⁹ Margot Fassler, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres, and the Stirps Iesse... », *op. cit.*, p. 395.

⁴²⁰ Le *Pseudo-Matthieu* est édité par Jan Gijssels (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA, n° 9.

⁴²¹ Voir Margot Fassler, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres, and the Stirps Iesse... », *op. cit.*, *passim*.

Contrairement aux formulaires d'offices présentés jusqu'à présent, celui de la Nativité de la Vierge inclut les témoins manuscrits, ce qui facilite les rapprochements entre les traditions⁴²².

1.3.1.2.1 Les variations de chants

Les variations de chants sont importantes dans le formulaire de l'office de la Nativité. Si, comme le dit Capelle, l'office est « resté à peu près intact depuis [les] temps lointains [de l'Église de Jérusalem] » et que ses antiennes « le rapprochent d[e l'office] byzantin correspondant », il reste qu'à la fin du XV^e siècle, les Suédois ne chantent pas toujours les mêmes pièces selon le diocèse auxquels ils appartiennent⁴²³. Aux premières vêpres, le verset qui suit l'hymne « *Gaude visceribus* »⁴²⁴ varie selon le diocèse : à Linköping, on dit « *Specie tua* »⁴²⁵, tandis qu'à Skara et à Västerås, on chante « *Post partum* »⁴²⁶, et à Uppsala et à Strängnäs, on préfère « *Nativitas tua* »⁴²⁷. Aucune information ne permet d'expliquer ces choix de verset. Les autres variations de versets, nombreuses dans cet office, ne sont pas plus justifiées par les rédacteurs des bréviaires.

Dans les trois nocturnes, les versets diffèrent également. Le bréviaire de Strängnäs utilise les mêmes couples de répons et de versets que les autres livres, mais les proposent une leçon plus tôt. Par exemple, le bréviaire imprimé de Strängnäs propose comme répons pour la leçon cinq « *Regali ex progenie* »⁴²⁸, accompagné du verset « *Corde et animo Christo* »⁴²⁹. Les autres livres proposent cet ensemble pour la leçon six. Le même phénomène est observable pour les leçons huit et neuf. Le plus tardif des bréviaires imprimés suédois, celui de Västerås, est aussi le seul avec une particularité : pour l'ensemble répons et verset de la leçon neuf, il propose « *Solem justicie* »⁴³⁰ et son verset « *Cernere divinum* »⁴³¹, mais impose de dire pour l'octave de la fête l'ensemble choisi par la plupart des autres livres, le répons « *Ad nutum Domini* »⁴³² et le verset « *Ut vicium virtus* »⁴³³. « *Solem justicie* » est le répons choisi à Västerås pour les

⁴²² Se reporter à l'annexe 28, tableau 31 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la liturgie des Heures de la Nativité de la Vierge*.

⁴²³ Bernard Capelle, « La liturgie mariale... », *op. cit.*, p. 226.

⁴²⁴ CAO 8307.

⁴²⁵ CAO 6308a.

⁴²⁶ CAO 6370ze.

⁴²⁷ Cantus 800287.

⁴²⁸ CAO 7519.

⁴²⁹ CAO 7519a.

⁴³⁰ CAO 7677.

⁴³¹ CAO 7677a.

⁴³² CAO 6024.

⁴³³ CAO 6024a.

premières vêpres. La rubrique précise le changement de répons et de verset lors de l'octave mais n'explique pas les raisons de cette variation.

1.3.1.2.2 Les variations de lectures

L'office de la Nativité de la Vierge se distingue des autres par les variations de chants, mais aussi et surtout par les variations de lectures qu'on y rencontre. Les capitules comme les lectures de matines permettent de singulariser une tradition de manière plus régulière que dans les offices des trois autres fêtes mariales les plus anciennes. Pour la liturgie des Heures du jour même, le capitule des premières vêpres est « EGO QUASI VITIS » (Sir. 24:23) à Uppsala, et « DOMINUS POSSEdit ME » (Prov. 8:22,23) partout ailleurs. On retrouve la répartition observée à la messe pour les lectures néotestamentaires. Aux deuxièmes vêpres, en revanche, tous les témoins lisent l'extrait des prophètes. À Skara, il est même répété encore à tierce. Le seul autre témoin qui nous renseigne sur tierce est un bréviaire d'Uppsala, qui propose sans surprise « EGO QUASI VITIS » (Sir. 24:23)⁴³⁴.

À sexte, on distingue trois traditions. Le bréviaire imprimé de Västerås et les deux seuls bréviaires manuscrits que nous ayons conservés pour ce diocèse préconisent de lire « NUNC ERGO FILII AUDITE ME » (Prov. 5:7)⁴³⁵. Le passage est une injonction à écouter les paroles d'un parent ascendant, entendu ici comme la Vierge, mère des chrétiens. Les bréviaires manuscrits d'Uppsala, mais pas l'imprimé, préfèrent dire « EGO MATER PULCHRE DILECCIONIS » (Sir. 24:24)⁴³⁶. La narratrice se présente comme la « Mère du bel amour, de la peur, de la connaissance et de l'espoir ». On doit noter qu'au moins un fragment de bréviaire manuscrit d'Uppsala propose « TRANSITE AD ME OMNES » (Sir. 24:26) à sexte⁴³⁷. Enfin, tous les autres livres disent « NONDUM ERRANT ABYSSI » (Prov 8:24-26). C'est la création de la Vierge en

⁴³⁴ Uppsala, UB Westin 63.

⁴³⁵ *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513 ; Stockholm, KB A 102 et Göteborg, UB H 106 nr 32.

⁴³⁶ Stockholm, KB A 50, A 99, A 100 ; Uppsala, UB C 507, UB Westin 63.

⁴³⁷ MPO Fr 21915. C'est un fragment de bréviaire du XIV^e siècle, qui comporte le formulaire d'Uppsala, correspondant en particulier au *Breviarium Upsalense* imprimé et à Stockholm, KB A 99. Le fragment donne les éléments suivants : Leçon 8 : [*Ordo prep*]osterus sed necessario... (Jérôme, *In Matheum*, I, CCL 77) ; Répons 8 : *Corde et animo* ; Verset 8 : *Cum jucunditate* ; Leçon 9 : *Iudas autem genuit Phares...* ; Répons 9 : *Solem justicie* ; Verset 9 : *Cernere divinum* ; cinq Antiennes de Laudes ; Capitule : EGO QUASI VITIS (Sir. 24:23) ; Hymne : *O gloriosa* ; Verset : *Elegit eam* ; Antienne au Benedictus : *Nativitatem hodiernam* ; à Tierce, Capitule : EGO QUASI VITIS ; Répons : *Sancta Dei genitrix* ; Verset : *Post partum* ; à Sexte, Capitule : TRANSITE AD ME (Sir. 24:26). Bien que MPO Fr 22244, un fragment de bréviaire du XIV^e siècle, n'ait pas conservé les rubriques pour les petites heures, on peut raisonnablement supposer que TRANSITE AD ME est bien utilisé pour sexte. Il est suivi par QUIEDUNT ME (Sir. 24:30).

dehors du temps et donc, du péché, qui est l'objet de cet extrait : « Je fus enfantée quand il n'y avait pas d'abîmes », c'est-à-dire, de démons ou de péché comme l'interprète par exemple la *Biblia Mariana* du Pseudo-Albert le Grand⁴³⁸. Le même ouvrage lit ce passage comme la prédestination de Marie. Pour nones, les bréviaires manuscrits d'Uppsala utilisent tous « TRANSITE AD MEOMNES » (Sir. 24:26), tandis que les autres livres lisent « BEATUS HOMO QUI AUDIT ME » (Prov 8:34). Les deux passages induisent l'idée d'un déplacement vers quelqu'un : « Venez à moi » et « Heureux l'homme qui m'écoute ». Cet appel à la rédemption personnelle, couplé à l'idée de la prédestination de Marie dans l'œuvre de salut, met l'emphase sur l'incarnation. La naissance de la Vierge est donc justifiée comme le commencement du processus de rédemption.

Pour les lectures de matines, on distingue quatre groupes. Dans les traditions de Linköping et de Skara, on lit des passages du *Cantique des cantiques*. Guillaume Durand témoigne de cette tradition, bien qu'en précisant que ce texte convient mieux, selon lui, à l'Assomption⁴³⁹. Le découpage n'est pas tout à fait le même à Skara et à Linköping⁴⁴⁰. À Strängnäs, on retient un sermon de Fulbert de Chartres⁴⁴¹. Il ne s'agit pas du sermon de Fulbert le plus connu et le plus utilisé pour la Nativité de la Vierge, c'est-à-dire *Approbate consuetudinis*⁴⁴². Ce sermon est utilisé en Suède, généralement pour l'octave.

Dans les bréviaires de Strängnäs, on trouve un autre sermon de Fulbert, le sermon *In ortu almae virginis Mariae inviolatae*⁴⁴³. À part à Strängnäs, *In ortu* est utilisé à Uppsala pour la quatrième férie et le dimanche de l'octave. Dans l'extrait retenu, l'accent est mis sur l'exultation universelle pour le jour de la fête, et surtout sur l'Incarnation⁴⁴⁴. L'imprégnation de

⁴³⁸ La *Biblia Mariana* applique à la Vierge des textes sélectionnés à travers la Bible. Bien que ce ne soit pas une œuvre d'Albert le Grand, elle est éditée dans Auguste et Émile Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum. Opera omnia*, vol. 37, Paris, 1898, p. 365-443. Pour un commentaire d'attribution, voir M.-M. Desmarais, *S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale*, Paris/Ottawa, 1935, p. 154-155.

⁴³⁹ Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum*, *op. cit.*, Liv. VII, chap. 28, § 1, p. 78.

⁴⁴⁰ Pour Skara : *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498, fol. CCCX (pars estivalis) et suiv. Pour Linköping : *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493, à la pagination incertaine et Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, *op. cit.*, vol. 3:2, p. 781-792 ; Uppsala, UB C 354, fol. 353 et suiv. ; UB C 428, fol. 89-89v ; UB C 435, fol. 349v et suiv. ; Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis*, *op. cit.*, p. 385-386.

⁴⁴¹ *Breviarium Strengnense*, Stockholm, 1495, fol. 320v et suiv. ; Uppsala, UB C 416, fol. 185v et suiv.

⁴⁴² Margot Fassler, *The Virgin of Chartres. Making History through Liturgy and the Arts*, New Haven & Londres, 2010, p. 81. L'ouvrage contient une traduction en anglais d'*Approbate consuetudinis*, dans l'Annexe E, p. 426-429. Voir aussi *Ibid.*, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres, and the Stirps lesse : Liturgical Innovations ca 1000 and its Afterlife », *Speculum*, n° 75:2, 2000, p. 389-434, pour un commentaire détaillé de ce sermon.

⁴⁴³ Fulbert de Chartres, *Sermo 6, In ortu almae virginis mariae inviolatae*, PL 141, col. 325D et suiv.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, col. 328B-328D.

la Vierge par la lumière du Christ est bien décrite comme l'opération du Saint-Esprit et non le résultat d'une « propagation » naturelle et souillée. Le sermon poursuit en insistant sur la pureté du corps de la Vierge, dont est issu le Christ. Il faut comprendre le choix de ce texte comme la volonté de lire la Nativité de la Vierge comme une étape majeure dans l'histoire du Salut, en en faisant le commencement de la Rédemption. En appuyant sur le thème de la pureté permanente de la Vierge, les compilateurs du bréviaire de Strängnäs insèrent la célébration dans une temporalité différente de la simple année liturgique : l'histoire du Salut. Ce faisant, le rôle dévolu à la Vierge n'est pas tant de naître, glorieuse ou non, que de préfigurer son rôle à venir de Mère de Dieu. Bien sûr, insister sur la pureté de la Vierge ce jour-là est aussi un moyen de désamorcer les polémiques autour de la conception de la Vierge. C'est aussi une position de consensus que d'affirmer que, lors de sa naissance et ensuite, Marie était et est restée pure.

Le troisième groupe de lectures pour les matines de la Nativité de la Vierge est constitué de la tradition d'Uppsala⁴⁴⁵. C'est la tradition la plus complexe, car elle mêle deux auteurs pour les lectures du jour même, et jusqu'à sept si l'on inclut l'octave. Pour la célébration du jour de la Nativité de la Vierge, on lit à Uppsala pour les leçons une et deux un extrait d'Eusèbe de Césarée († 339), dans la traduction en latin qu'en a donnée Rufin († vers 411)⁴⁴⁶. Ce texte est calqué sur la tradition dominicaine. On le voit par un trait particulièrement saillant ; la rubrique du *Breviarium Upsalense* donne : « *A[u]ctor Affricanus, in Ecclesiastica Historia* ». La rubrique du lectionnaire d'Humbert de Romans présente exactement les mêmes termes⁴⁴⁷. De plus, le découpage du texte est le même en tout point. Dans cet extrait d'Eusèbe de Césarée, qui fait office de longue introduction pour l'extrait de Jean Damascène († 749) qui suit dans les leçons trois à six, le roi Hérode ordonne de faire brûler les archives du temple de Jérusalem. La deuxième leçon explique que malgré l'intervention d'hommes justes, qui ont pu sauver quelques livres, il ne reste pas d'archives à consulter pour la génération du Christ, qui est ainsi racontée en partie de mémoire. Cet extrait d'Eusèbe de Césarée n'est pas une introduction tardive dans la tradition d'Uppsala. Les fragments liturgiques, qui le contiennent, montrent que

⁴⁴⁵ *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496, fol. 335v et suiv. ; Stockholm, KB A 50, fol. 353 et suiv. ; A 99, fol. 226v et suiv. ; A 100, fol. 99v et suiv. ; Uppsala, UB C 507, fol. 204v et suiv. Le bréviaire d'Uppsala UB Westin 63 ne comporte pas de leçons pour la Nativité de la Vierge.

⁴⁴⁶ Eusèbe de Césarée, *Historia ecclesiastica*, Rufin trad., édité par Eduard Schwartz & Theodor Mommsen (éd.), *Eusebius Werke. Die Kirchengeschichte*, vol. 1, Berlin, 1999 (1908), I, 7, 13, p. 61. La *Patrologia Graeca* 20, col. 95 donne une autre version du texte qui ne correspond pas à celle utilisée dans la liturgie occidentale.

⁴⁴⁷ Voir Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256)*, op. cit., p. 344.

la tradition dominicaine pour les lectures de ce jour ne se limitait pas à quelques livres de la fin du XV^e siècle⁴⁴⁸.

Pour les leçons trois à six, c'est Jean Damascène qui est lu, dans la version du *De fide orthodoxia* traduite en latin par Burgondio de Pise († 1193)⁴⁴⁹. La troisième leçon reprend la généalogie du Christ proposée au début de l'évangile de Matthieu. La quatrième leçon explique que le nom d'Anne signifie la grâce et que celui de Marie signifie la souveraine. Marie est née dans la maison de Joachim, puis elle grandit dans la maison de Dieu en étant nourrie par le Saint-Esprit à la suite de quoi, comparée à un olivier chargé de fruits, elle se pare de toutes les vertus⁴⁵⁰. La leçon se termine en indiquant que le corps de Marie devait rester saint car Dieu se repose dans ce qui est saint. La cinquième leçon insiste ensuite beaucoup sur la prédestination de la Vierge, en multipliant les expressions à cet effet : « *predefinita* », « *predicta* », « *predeterminato* ». Le destin exceptionnel de la Vierge étant ainsi rappelé, la sixième leçon se compose essentiellement de citations des écritures, rassemblant des extraits des *Psaumes* (Ps. 131:11 et Ps 88:36-38) et de la prophétie d'Isaïe (Is. 11:1).

Le dernier groupe de lectures de matines de cette fête est constitué par la tradition de Västerås⁴⁵¹. Les leçons une à six sont toutes extraites du *Liber de Nativitate Mariae*, un récit apocryphe daté aux environs de l'an mil⁴⁵². L'utilisation de ce récit dans la liturgie débute peu après par son incorporation dans le sermon *Approbate consuetudinis* de Fulbert de Chartres⁴⁵³. Il est cependant remarquable de trouver le *Liber de Nativitate Marie* tel quel, sans la médiation de l'autorité de Fulbert. Outre les lectures du jour à Västerås, le récit est lu dans un certain nombre de traditions pour les fêtes de l'octave, et au moins un fragment propose un apocryphe, probablement le *Liber de Nativitate Marie* comme lecture de matines⁴⁵⁴. Les lectures du *Breviarium Arosiense* sont extraites du début du récit. L'appartenance de la Vierge à la lignée

⁴⁴⁸ MPO Fr 7426, un fragment de lectionnaire de l'office du XV^e siècle, comporte *Appropinquante plenitudine temporis* dès la leçon 1. On peut donc supposer qu'il s'agit d'un lectionnaire à l'usage d'Uppsala.

⁴⁴⁹ Jean Damascène, *De fide orthodoxia*, Burgondio trad., édité par E. M. Buytaert (éd.), *Saint John Damascene. De fide orthodoxia. Versions of Burgundio and Cerbanus*, New-York, 1955, chap. 87, p. 318-321.

⁴⁵⁰ Jean Damascène, *La Foi orthodoxe*, 45-100, Paris, 2011, P. Ledrux (trad.), Sources chrétiennes, n° 540, p. 223.

⁴⁵¹ *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513, fol. 128 et suiv. Le bréviaire Stockholm, KB A 102 ne comporte pas de leçons.

⁴⁵² Rita Beyers (éd.), *Liber de Nativitate Mariae*, *op. cit.*, p. 277. Une traduction en français existe dans Émile Amann (éd.), *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, p. 340-367.

⁴⁵³ Voir Margot Fassler, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres... », *op. cit.*, p. 401.

⁴⁵⁴ MPO Fr 25872. Ce fragment de lectionnaire de l'office datant du XIV^e siècle n'a pas été consulté. La notice indique cependant, qu'un *libellus apocriphus de nat. b. v. m.* y figure. Il est donc possible qu'il s'agisse de lectures pour l'octave de la fête autant que pour le jour.

de David est rappelée, puis la condition et le comportement de ses parents, Anne et Joachim sont décrits. Alors que Joachim souhaite, comme à son habitude, faire une offrande au temple, le grand prêtre Isachar la refuse car il n'a pas d'enfant. Honteux, Joachim se retire auprès de ses troupeaux. Là, il reçoit la visite d'un ange, qui lui annonce que de sa femme lui naîtra une fille, qu'il devra appeler Marie. Les parallèles avec l'annonciation sont particulièrement forts dans ce passage. Par exemple, l'ange dit à Joachim de ne pas s'inquiéter (« *Noli timere, Ioachim* ») et le nom et le sexe de l'enfant lui sont révélés. Les deux dernières leçons énumèrent les qualités du futur enfant, puis l'incarnation et la virginité perpétuelle de Marie sont révélées à Joachim.

Ce récit reflète l'esprit des autres textes. Nous avons bien le même accent sur le lignage auquel se rapporte la Vierge, la révélation progressive de la prédestination de Marie et son rôle dans l'histoire du salut, et enfin l'annonce de l'Incarnation. C'est un récit qui est construit sur le thème de l'annonciation, mais qui vise à justifier la place particulière de Marie dans l'histoire de la rédemption. Voilà le lien qui explique l'utilisation du sermon *In ortu* de Fulbert à Strängnäs, qui lui aussi était construit sur le motif de l'annonciation. C'est la connaissance des apocryphes comme le *Liber de Nativitate Marie* qui a influencé les textes postérieurs. Posant comme une équivalence l'annonciation à Marie et celle adressée à Joachim et Anne, ces récits font de la naissance de la Vierge un événement digne d'être célébré. Il est donc tout naturel qu'ils aient été retenus pour la fête de la Nativité de la Vierge, soit directement, comme c'est le cas à Västerås, soit par le biais de sermons qui les incorporent, comme le sermon *In ortu* à Strängnäs.

Pour les lectures sept à neuf, comme souvent, toutes les traditions se rejoignent. L'extrait commenté est emprunté à l'évangile de Matthieu, c'est LIBER GENERATIONIS (Mat. 1:1). Le commentaire est de Jérôme⁴⁵⁵. Celui-ci fait une exégèse de la généalogie du Christ qui figure au début de l'évangile de Matthieu. L'extrait sélectionné dans la liturgie permet de situer la Nativité de la Vierge comme l'épisode d'un processus visant à montrer la nécessité et la gloire de la venue du Christ.

⁴⁵⁵ Jérôme, *In Matheum*, édité par Marc Adriaen & David Hurst (éd.), *Opera*, Pars I *Opera Exegetica 7 Commentariorum in Matheum Libri IV*, Turnhout, 1969, CCSL, n° 77, I, p. 7. Voir également la traduction en français dans Jérôme, *Commentaire sur S. Matthieu*, tome I (Livres I-II), É. Bonnard (éd.), Paris, 1977, Sources Chrétiennes, n° 242, p. 72-77.

Pour l'octave de la Nativité de la Vierge, les variations sont encore plus importantes que pour le jour même. En plus des textes déjà employés pour les lectures du jour, réutilisés pour l'octave, de nouveaux récits sont introduits⁴⁵⁶. Le jour de l'octave de la Nativité de la Vierge est le seul jour dont les lectures soient identiques pour presque tous les témoins⁴⁵⁷. Ce jour-là, on lit en Suède un extrait du sermon de Fulbert de Chartres, *Approbate consuetudinis*⁴⁵⁸. Margot Fassler a commenté l'organisation de ce sermon⁴⁵⁹. Après une introduction dans laquelle Fulbert justifie l'utilisation d'une légende apocryphe, le *Libellus de nativitate Marie*⁴⁶⁰, comme lecture liturgique, l'évêque de Chartres explique l'importance du rôle de Marie dans l'histoire du salut⁴⁶¹. Seule la Vierge est en mesure de permettre au flux de grâce bloqué par le péché originel de s'écouler à nouveau. La notion de lignage est l'idée maîtresse de ce sermon. Ensuite, Fulbert propose un long commentaire sur l'hymne *Ave maris stella*, qui est chantée lors de la Nativité de la Vierge⁴⁶².

Dans les livres suédois, les extraits retenus pour l'octave de cette fête débutent par l'introduction du sermon :

« Entre tous les saints, la mémoire de la très sainte Vierge Marie est plus souvent et plus joyeusement célébrée, car on la croit plus en faveur auprès de Dieu. C'est pourquoi la dévotion des croyants (*devotio fidelium*), insatisfaite par les autres fêtes plus anciennes, a ajouté aujourd'hui la fête solennelle de la Nativité de Marie »⁴⁶³.

La deuxième leçon explique que Marie est prédestinée dès avant sa naissance et que son lignage est marqué par le privilège des vertus. La troisième leçon cite la prophétie de la Genèse : « JE METTRAI UNE HOSTILITE ENTRE TOI ET LA FEMME, ENTRE TON LIGNAGE ET LE SIEN. IL T'ECRASERA LA TETE ET TU L'ATTEINDRAS AU TALON » (Gen. 3:15). La « tête du serpent » est assimilée par Fulbert à la concupiscence. Les leçons suivantes commentent ce passage de la Genèse en indiquant que Marie a éteint la concupiscence. Enfin, les quatre dernières leçons

⁴⁵⁶ Se reporter à l'annexe 28, tableau 32 : *Tableau récapitulatif des textes employés pour l'octave de la Nativité de la Vierge*.

⁴⁵⁷ Comme souvent, les bréviaires de Linköping proposent un autre texte, sans qu'il soit possible de l'identifier avec certitude. Il contient des extraits de saint Bernard.

⁴⁵⁸ *PL* 141, col. 320B.

⁴⁵⁹ Voir note 441.

⁴⁶⁰ Le *Libellus* est édité dans Rita Beyers (éd.), *Liber de Nativitate Mariae*, *op. cit.*

⁴⁶¹ Margot Fassler, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres,... », *op. cit.*, p. 407-408.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 415.

⁴⁶³ Le découpage des leçons est celui du bréviaire imprimé d'Uppsala, mais on peut le considérer comme représentatif de tous les témoins qui contiennent le texte.

exposent la prophétie d'Isaïe à propos de la tige de Jesse (Isa. 11:1-2) et appuient l'importance du rôle des prophètes. Ces lectures pour l'octave de la Nativité de la Vierge s'inscrivent bien dans la suite des lectures pour le jour même, qui soulignaient déjà le caractère exceptionnel de la Vierge dans l'histoire du salut et sa prédestination. Pour les autres jours de l'octave, la plus grande variété règne dans les textes utilisés. Les récits apocryphes, comme le *Liber de nativitate Marie*, sont fréquemment employés, que ce soit de façon directe ou sans doute via une version retravaillée, comme celle qui figure dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. On trouve aussi un *patchwork* d'autres textes, émanant de Bernard de Clairvaux, d'Ambroise de Milan ou du Pseudo-Chrysostome. L'extrait de Bernard de Clairvaux met en scène la crainte de Joseph⁴⁶⁴, celui d'Ambroise vante les vertus de la Vierge⁴⁶⁵. Dans l'*Opus imperfectum*, le Pseudo-Chrysostome, en réalité sans doute un évêque italien du VI^e siècle qui écrit en latin, la conception virginale effraie Joseph, qui pourtant choisit de croire davantage en la chasteté de sa femme qu'à une faute de sa part⁴⁶⁶ :

« O louange incomparable de Marie ! Joseph se fiait davantage à la chasteté de Marie qu'à l'état de son sein ; il croyait plus à la grâce qu'à la nature. Il la voyait bien enceinte, et il ne pouvait soupçonner la fornication. Il pensait qu'il était plus possible pour une femme de concevoir sans le secours d'un homme que de supposer le péché chez Marie (...) Ici [dans le cas de Marie et Joseph] à eux seuls les témoignages de la conversation passée l'emportaient sur le zèle marital et l'accusation flagrante du sein »⁴⁶⁷.

Tous ces récits pour l'octave, bien que différents dans le ton, visent à montrer que la Nativité de la Vierge est un événement exceptionnel car elle constitue le début du processus de rédemption. C'est une idée qui est exploitée à nouveau dans les lectures pour la fête de la Conception. Les nombreux extraits commentant la naissance de la Vierge insistent sur sa pureté, sur son lignage immaculé et sur ses nombreuses vertus qui font d'elle l'instrument idéal du Salut.

⁴⁶⁴ Bernard de Clairvaux, *homelia 2 in laudibus Virginis Marie*, éd. Leclercq & Rochais, *S. Bernardi Opera IV*, p. 31 ; Bernard de Clairvaux, *À la louange de la Vierge Mère*, *op. cit.*, (voir note 180), p. 160-161.

⁴⁶⁵ Ambroise de Milan, *De virginibus*, II, 2, *PL* 16, col. 208C.

⁴⁶⁶ Roland Gauthier, « La Vierge Marie d'après le « Opus imperfectum in Matthaeum » », dans *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. 3, Rome, 1972, p. 49-66.

⁴⁶⁷ La traduction est de Roland Gauthier. Cet extrait de l'*Opus imperfectum* correspond aux leçons 2 et 3 dans le bréviaire imprimé d'Uppsala.

1.3.1.2.3 L'inscription de la Nativité de Marie dans le paysage religieux suédois

La fête de la Nativité de Marie est liturgiquement l'une des plus importantes. Toutefois, en dehors de la liturgie, les témoignages d'usage de la fête ou de ses thèmes ne reflètent pas cette importance. Il ne semble pas que la Nativité de Marie ait fait l'objet d'indulgences spécifiques. Lorsque des concessions d'indulgences mentionnent cette fête, c'est systématiquement aux côtés d'autres fêtes mariales⁴⁶⁸. En dehors de la liturgie, la Nativité de la Vierge est donnée comme date à laquelle un paiement doit être versé dans un acte de 1414⁴⁶⁹. Il n'y a pas de lien apparent entre le choix de cette date et le contenu de l'acte.

En réalité, la Nativité de la Vierge apparaît surtout comme représentation figurée. On en compte une petite trentaine pour la province d'Uppsala, la majorité d'entre elles étant situées en Uppland (11 images)⁴⁷⁰. Vient ensuite l'Östergötland (diocèse de Linköping), avec 5 représentations. Les autres régions ne comptent qu'une ou deux occurrences du motif. La plupart des images de la Nativité de la Vierge datent de la période 1490-1520. Les cathédrales de Västerås et de Strängnäs contiennent chacune une représentation du motif sous la forme d'une porte de retable peinte, réalisées toutes deux à Bruxelles. La cathédrale de Linköping a conservé une broderie sur un vêtement de messe de provenance flamande et datée de la deuxième moitié du XV^e siècle qui représente la naissance de Marie. Cependant, la plupart des représentations sont des peintures murales. Enfin, en Uppland, le motif est souvent situé dans les parties orientales des églises. Si l'on tient compte du fait que les textes liturgiques pour le jour de la fête font appel à des récits de la vie de la Vierge, les représentations sur ces thèmes doivent être mentionnées. La province d'Uppsala compte ainsi trois représentations de l'éducation de la Vierge, dont l'une, dans l'église d'Askeryd (diocèse de Linköping), met en image une légende originale : Anne, armée d'un petit fouet sur l'image, aurait un jour voulu punir Marie. Celle-ci est agenouillée devant sa mère, tandis que Joachim fait un geste impérieux sans que l'on sache très bien s'il s'adresse à son épouse ou à sa fille. Cette peinture murale date de la première moitié du XV^e siècle.

⁴⁶⁸ Hilding Johansson, « Marialiturgien », *op. cit.*, p. 208 déclare que « la fête est indulgenciée », mais comme à son habitude, il ne donne aucune référence.

⁴⁶⁹ SDHK 18389 (SD 1984).

⁴⁷⁰ *Ikonografiska Register* [dactylographié], *op. cit.*, carton n° 4.

Un autre motif plus volontiers représenté et qui a également trait à la vie de la Vierge est l'épisode des fiançailles avec Joseph. Une trentaine de représentations contiennent le motif. C'est à nouveau dans le diocèse d'Uppsala que les occurrences sont les plus nombreuses, avec 12 images, puis vient le Södermanland (diocèse de Strängnäs), avec 4 occurrences et l'Östergötland (diocèse de Linköping) avec 3 occurrences. On distingue deux périodes de productions : autour de 1400 et autour de 1500. Les peintures murales dominent mais il y a également de nombreux retables qui comptent le motif des fiançailles. Ces représentations semblent relativement indépendantes de la liturgie, à part le fait que les thèmes sont partagés, comme l'enfance de la Vierge. D'autres motifs très présents dans la liturgie, comme la généalogie du Christ, apparaissent également dans l'iconographie.

La Nativité de la Vierge a intéressé Brigitte, qui la mentionne plusieurs fois dans les *Révélations*. Dans le premier livre, une révélation à propos du mariage des parents de la Vierge place cet événement dans une dynamique de salut, comme nous le verrons à propos de la question de l'Immaculée Conception⁴⁷¹. Le même thème figure à nouveau dans le sixième livre⁴⁷². Une révélation des *Extravagantes* fait dire à la Vierge qu'elle est née d'Anne et de Joachim, mais la déclaration ne sert qu'à appuyer une affirmation d'authenticité de la relique des cheveux de la Vierge que Brigitte obtient à Naples⁴⁷³. La naissance de Marie n'est vraiment l'objet de l'intérêt de Brigitte que dans le *Sermo Angelicus*, le texte qui doit servir de lectures de matines aux sœurs de l'ordre brigittin. Pour la *feria quarta* (le mercredi), la première leçon est dédiée à la conception de Marie, la deuxième exalte sa naissance à venir et la troisième loue sa nativité⁴⁷⁴. La deuxième leçon compare Marie à une fleur cachée dans un champ, que seule l'abeille distingue des autres. Le Christ perçoit l'extraordinaire vertu de Marie alors qu'elle est encore cachée dans le sein de sa mère. Par cette métaphore, la prédestination de la Vierge est

⁴⁷¹ Liv. I, Rév. 9, § 3 et 4. Sur l'Immaculée Conception et Brigitte, voir la troisième partie, chapitre 2.

⁴⁷² Liv. VI, Rév. 56, § 1 et 2.

⁴⁷³ *Extrav.*, Rév. 94, § 3 : « *Igitur cum beata Birgitta dubitaret, utrum capilli illi essent de capillis virginis Marie vel non, tunc in oracione apparuit ei eadem mater Dei dicens: « Sicut verum est et creditur, quod ego de Anna et Ioachim nata sum, sic verum est, quod isti capilli creverunt in capite meo ».*

⁴⁷⁴ SA, cap. 10-12.

soulignée⁴⁷⁵. Puis la leçon compare la Nativité de la Vierge à une aurore, qui, si elle est attendue, n'outrepasse pas en clarté le soleil divin. La leçon mentionne ensuite la prophétie d'Isaïe désignant Marie comme la verge de Jessé (Isa. 11:1). La troisième leçon compare enfin Marie une fois née à une chandelle neuve, encore jamais allumée, qui doit brûler uniquement par le biais de la flamme de l'amour divin⁴⁷⁶.

Le corpus de sermons prévus pour la Nativité de la Vierge s'élève à 100, du moins dans les manuscrits conservés à Uppsala⁴⁷⁷. C'est un chiffre sensiblement moins élevé que pour les trois autres fêtes mariales examinées jusqu'à présent, la Purification, l'Assomption et l'Annonciation. Il est aussi plus difficile de déterminer quels thèmes sont récurrents dans ces sermons, car les sondages montrent une diversité importante, qui motive sans doute des développements assez différents⁴⁷⁸. Parmi les quelques thèmes récurrents, on compte un extrait du livre des *Nombres* : « ORIETUR STELLA EX JACOB » (Num. 24:17), employé à trois reprises⁴⁷⁹. Trois sermons différents sont proposés, le dernier mentionnant explicitement Brigitte dans son incipit. L'extrait de Brigitte que choisit d'exposer le sermon est la *lectio quarta* du *Sermo Angelicus*. Un autre thème mentionné à trois reprises est « QUE EST ISTA QUE PROGREDITUR » (Cant. 6:9)⁴⁸⁰. Le troisième sermon débute par une citation du sermon d'Ambroise Autpert (†778 ou 784) *Adest nobis dilectissimi*⁴⁸¹. Les autres thèmes sont tirés par exemple de l'évangile de Luc, des livres d'Esther ou des *Psaumes*. Comme pour les autres fêtes, la plupart des sermons ne sont pas identifiés, ce qui laisse à penser qu'ils ont été produits localement. Lorsqu'ils ont

⁴⁷⁵ SA, cap. 10, § 11 : « *Et quemadmodum apis arua florida circumuolans vniuersa mellifera gramina diligencius perscrutatur, quia ex naturali sciencia nouit discernere, ubi pullulat flos amenior, quem si forte ex folliculo adhuc erumpere non viderit, nichilominus tamen eius ortum cum desiderio delectabiliter prestolatur, vt ad suum placitum ipsius dulcedine perfruatur, simili modo celestis Deus, qui omnia oculis sue maiestatis clarissime intuetur, quando Mariam in secreto materni uteri adhuc latitare prospiciebat, cui in eterna sua presciencia nullum hominem tocus mundi in omni virtute similem nouit debere existere, cum omni consolacione et gaudio ipsius ortum expectabat, ut per virginis ipsius caritatis dulcedinem sua superhabundans diuina bonitas panderetur* ».

⁴⁷⁶ SA, cap. 12, *passim*.

⁴⁷⁷ Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, *op. cit.*, vol. 8, p. 29-30 et l'annexe 56.

⁴⁷⁸ Les manuscrits sondés sont : Uppsala, UB C 7, fol. 76v, 78v, 332v ; C 19, fol. 137 ; C 271, fol. 96 ; C 274, fol. 69v ; C 295, fol. 251v, 254v, 256, 257 ; C 302, fol. 431v ; C 324, fol. 175, 178v ; C 337, fol. 237, 275, 323 ; C 349, fol. 32.

⁴⁷⁹ Uppsala, UB C 295, fol. 254v ; C 337, fol. 237 et C 349, fol. 32.

⁴⁸⁰ Uppsala, UB C 19, fol. 137 ; C 295, fol. 256 ; C 337, fol. 237.

⁴⁸¹ Ambroise Autpert, *Opera. Pars III Opera minora*, R. Weber (éd.), Turnhout, 1979, CCCM, n° 27B, p. 1025-1036.

été reconnu, ce sont des auteurs allemands de compilations qui sont à l'origine des sermons, comme « Johannes Contractus » ou le Dominicain Johannes Herolt († vers 1468)⁴⁸².

La fête de la Nativité de la Vierge est une célébration importante. Pourtant sa présence dans le paysage religieux suédois n'est pas aussi marquée que celle d'autres fêtes mariales, comme l'Assomption. Son profil ressemble plus à la fête de l'Annonciation, un grand nombre d'images existent, mais on observe peu de spécificité en dehors des représentations et de la liturgie. La fête suscite assez peu de commentaires de la part de Brigitte de Suède. Mis à part dans les leçons qu'elle destine aux sœurs de son ordre, son intérêt pour la Nativité de la Vierge est plutôt limité. Les sermons semblent représentatifs de ce qui a déjà été observé pour les autres fêtes. La Nativité de la Vierge s'inscrit donc dans le paysage culturel suédois essentiellement par la liturgie et les images.

Conclusion

En conclusion, les quatre fêtes mariales les plus anciennes ne portent pas trace de l'influence brigittine qui prévaut dans certains domaines de la vie spirituelle suédoise aux XIV^e-XV^e siècle. Les formulaires employés sont globalement identiques à ceux du continent. On remarque toutefois une forte influence de certaines traditions liturgiques, comme par exemple celle des Dominicains. Quelques particularités résident également dans les lectures de matines, mais elles ne sont pas suffisamment marquées pour permettre d'affirmer une spécificité suédoise. Le culte marial suédois, tel qu'il s'exprime dans les quatre fêtes, présente un profil plutôt éloigné de celui pratiqué par les Brigittins à Vadstena. L'accent mis sur l'idée de réforme n'est pas développé dans ces fêtes ; le tropisme marial est également très scrupuleusement subordonné à la figure divine. On peut donc en déduire qu'il y a plusieurs formes de culte de la Vierge qui cohabitent dans la Suède de la fin du Moyen Âge : le culte des diocèses n'est pas celui du monastère de Vadstena.

⁴⁸² Sur Jean Herolt, voir Bertrand-Georges Guyot, « Herolt, Jean », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1969, vol. 7:1, col. 343-346.

Chapitre 2 Les fêtes mariales récentes et l'influence Brigittine

Si les fêtes mariales les plus anciennes ne reflètent pas une quelconque influence brigittine, il n'en est pas de même pour les fêtes les plus récentes. En Suède, après le groupe des quatre fêtes, Purification, Annonciation, Assomption et Nativité de la Vierge, on observe l'implantation de la Conception, de la Visitation, de la Compassion et enfin de la Présentation de la Vierge. La Conception et la Compassion seront traitées à part, dans la troisième partie de ce travail, car leur thème soulève des questions dont la complexité exige un traitement séparé. Ce chapitre se concentre donc sur la fête de la Visitation et celle de la Présentation de la Vierge.

L'attachement de Brigitte de Suède à la personne mariale et l'encouragement que les brigittins y puisent pour célébrer la Mère de Dieu n'a eu une influence réelle qu'après la mort de la sainte. Les fêtes les plus anciennes, selon les formulaires utilisés à la fin de la période, ne portent pas de trace de cette influence. En revanche, des fêtes sont progressivement implantées en Suède après la mort de Brigitte en 1373 et bénéficient du tropisme marial des brigittins. Les circonstances de validation de la fête de la Visitation à l'échelle de l'Église sont liées au destin de l'Ordre du Saint-Sauveur et à la question de la canonisation de sa fondatrice. La fête de la Présentation de la Vierge, qui n'est recensée que dans quelques documents de l'extrême fin du Moyen Âge, est elle aussi introduite par cet ordre.

Les fêtes mariales qui comme la Visitation et la Présentation de la Vierge apparaissent à la fin du XIV^e siècle, ne sont intégrées dans les liturgies locales que progressivement. À l'opposé des fêtes plus anciennes dont les formulaires sont pour l'essentiel déjà stabilisés, les nouvelles fêtes mariales sont l'occasion d'expérimentations, de tâtonnements et, finalement, de choix qui reflètent des sensibilités spirituelles différentes selon les traditions. Elles constituent ainsi un formidable exemple de la manière dont sont introduites les fêtes liturgiques au XV^e siècle.

En effet, les recherches sur la liturgie se sont jusqu'à présent surtout intéressées aux développements précoces de la forme liturgique, manifestant un intérêt profond pour les causes premières qui devaient servir d'aliment à un renouveau liturgique et pastoral au début du XX^e siècle. Les fêtes du XV^e siècle apparaissent comme « ternes et médiocres », comme l'affirme

René Laurentin. La liturgie, « progressivement devenue étrangère au peuple dont elle ne parle plus la langue, est négligée au profit de dévotions privées qui se multiplient et se corrompent »¹. De telles déclarations visent naturellement à justifier le bien-fondé de la réforme liturgique du concile de Vatican II plus qu'à fournir un aperçu objectif de la liturgie tardomédiévale. Cependant, les nouvelles fêtes mariales comme la Visitation ou la Présentation de la Vierge sont extrêmement riches de significations et peuvent être replacées dans une perspective ecclésiologique qui dépasse largement le cadre du rite.

2.1 La fête de la Visitation

2.1.1 L'APPARITION ET LA DIFFUSION DE LA FÊTE DE LA VISITATION

2.1.1.1 L'apparition de la fête de la Visitation

La fête de la Visitation commémore la visite de la Vierge Marie, après l'annonciation, à sa cousine Élisabeth (Luc. 1:39-56). Celle-ci est enceinte de Jean-Baptiste et accueille Marie qui prononce alors le *Magnificat*. L'événement n'est pas célébré en Orient ; il y a bien une fête mariale le 2 juillet à Constantinople, mais elle se rapporte à la déposition d'une relique de la Vierge aux Blachernes et n'a donc rien de commun avec le thème de la visitation². Celui-ci est présent dans la liturgie *de tempore* avant l'introduction d'une fête spécifiquement dédiée, au XIV^e siècle. L'évangile de Luc relatant la visitation est en effet lu pendant le vendredi des Quatre-Temps de l'Avent³. Associé à l'annonciation, le thème de la visitation se rencontre aussi dans l'iconographie occidentale⁴. Quelques auteurs ont proposé des traités exégétiques qui développent un commentaire du thème, à l'époque patristique comme l'évêque Ambroise de Milan († 397) ou à l'époque scolastique, comme Albert le Grand († 1280)⁵.

¹ René Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, 1967 (5^e éd. maj), p. 80.

² Aimé G. Martimort (dir.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, 1961, p. 755.

³ Voir la deuxième partie, troisième chapitre, deuxième section.

⁴ Sur l'iconographie de la visitation, voir Ira Westergård, *Approaching Sacred Pregnancy. The Cult of the Visitation and Narrative Altarpieces in Late Fifteenth-Century Florence*, Helsinki, 2007 ; Anne Marie Velu, *La Visitation dans l'art. Orient et Occident V^e-XVI^e siècle*, Paris, 2012.

⁵ Voir Martina Wehrli-Johns, « Bildexegese und Sprachreflexion im Dienste der Kirchenreform. Predigten zum Fest Mariä Heimsuchung aus dem Umfeld des Prager Reformkreises und der dominikanischen Früobservanz », dans R. Wetzl, F. Flückiger (dir.), *Die Predigt im Mittelalter zwischen Mündlichkeit, Bildlichkeit und Schriftlichkeit. La prédication au Moyen Âge entre oralité, visualité et écriture*, Zürich, 2010, p. 109-133.

Cependant, la présence du thème de la visitation est plutôt discrète en Occident avant l'introduction d'une fête qui lui est entièrement consacrée.

La fête est célébrée pour la première fois en Occident à Prague, à l'instigation de l'archevêque Jean de Jenstein (1379-1396)⁶. Animé par le désir de résoudre le Grand Schisme, Jean de Jenstein est persuadé que la Vierge peut « terrasser le serpent de l'hérésie » et réunifier l'Église. Après avoir consulté des théologiens et des canonistes, parmi lesquels Jean de Marienwerder (1343-1417), connu aussi pour avoir été le confesseur de la mystique Dorothée de Monthau (1347-1394), Jean de Jenstein annonce son intention d'instaurer une fête de la Visitation dans son diocèse, comme on l'apprend dans une lettre au clergé datée du 16 juin 1386⁷. La fête devra être célébrée le 28 avril, le jour de la Saint-Vitalis. Malgré la confirmation de l'introduction de la fête en Bohême par le synode du 15 juillet 1386, l'opposition d'une partie du chapitre cathédral de Prague à l'archevêque explique qu'il cherche à faire ratifier la nouvelle fête par la Curie⁸. À l'été 1386, Jean de Jenstein écrit à Urbain VI (1373-1389) pour réclamer qu'il valide la fête⁹.

La consultation de la Curie sur la Visitation fait intervenir 37 théologiens et canonistes¹⁰. Dans le consistoire solennel du 8 avril 1389, des objections sont prononcées, parmi lesquelles le fait qu'une fête mariale additionnelle serait superfétatoire. Les défenseurs de la Visitation répondent que d'autres saints, comme Pierre et Paul, ou Étienne, sont célébrés à plusieurs reprises dans l'année et qu'il est donc normal que des honneurs encore supérieurs soient rendus à la Vierge. Urbain VI annonce lors de cette séance son intention d'instituer la fête. Dans un second consistoire, la date de célébration est fixée au 2 juillet, avec des vigiles et une octave. L'archevêque de Prague, comblé par la nouvelle, prononce à l'occasion un sermon sur « ET FACTUM EST » (Luc. 1:2), dans lequel il se déclare certain qu'avec cette nouvelle fête, un piège est placé entre le serpent (l'anti-pape) et la femme (l'Église), car la Vierge est à même de réduire

⁶ Sur les débuts de la fête à Prague, voir Jaroslav V. Polc, *De origine festi Visitationis BMV*, Rome, 1967, p. 41-72.

⁷ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein (1348-1400). Papalism, Humanism and Reform in Pre-Hussite Prague*, Paris/La Haye, 1968, p. 88.

⁸ *Ibid.*, p. 88 et 125. L'opposition à l'archevêque dépasse le simple cadre de l'acceptation de la fête de la Visitation. Voir le reste de l'ouvrage de Ruben Ernest Weltsch.

⁹ Jaroslav V. Polc, *De origine festi Visitationis BMV, op. cit.*, p. 48.

¹⁰ Ruben Ernest Weltsch, *Archbishop John of Jenstein, op. cit.*, p. 89.

l'hérésie et de résoudre le schisme¹¹. Pour l'Église universelle, la mort d'Urbain VI le 13 octobre 1389 empêche la promulgation de la bulle proclamant la fête. Son successeur à Rome Boniface IX (1389-1404) se charge de le faire le 9 novembre de la même année¹².

La bulle de Boniface IX, « *Superni benignitas conditoris* » commence par rappeler l'utilité du sacrifice du Christ, qui a triomphé de la mort et a racheté l'humanité de sa déchéance. Le caractère extraordinaire de la Vierge, qui a été choisie avant tous (*preelegit*), est souligné par la mention de la prophétie d'Isaïe (Is. 11:1). Le mystère central de cette exposition est l'Incarnation. La bulle insiste sur la fonction de ce mystère qui est décrit comme le début du rachat de l'humanité. Par un instrument extraordinaire, en l'occurrence, la Vierge, a été permise la réalisation de cette rédemption. La « fleur de sainteté », le « récipient de la grâce céleste », dont la beauté est telle que le soleil et la lune l'admirent, doit apporter la lumière aux peuples rassemblés dans les ténèbres de la mort¹³. Les deux paragraphes suivants racontent l'épisode de la visitation. La Vierge y est rapprochée de la femme d'Apocalypse 12, car elle est décrite comme « vêtue de soleil, ayant la lune à ses pieds, couronnée d'étoiles »¹⁴. Cette mention n'est pas fortuite car elle introduit une dimension eschatologique qui permet de convoquer le thème de l'unité de l'Église et donc de la lutte contre l'hérésie¹⁵. En effet, la Vierge est décrite comme celle qui lutte en première ligne contre les hérésies et qui lutte pour le peuple chrétien¹⁶. Comme souvent dans la liturgie, l'histoire du Salut est convoquée lorsqu'il s'agit de répondre à un besoin présent. Les paragraphes suivants de la bulle n'exposent pas plus clairement ce besoin ; l'instauration de la fête occupe désormais tout le discours. On apprend qu'Urbain VI, avec le

¹¹ *Ibid.*, p. 90. Voir aussi Jaroslav V. Polc, « La festa della Visitazione e il giubileo del 1390 », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, vol. 29, 1975, p. 149-172.

¹² Il s'agit de la bulle « *Superni benignitas* », Laerzio Cherubini (éd.), *Bullarium Magnum Romanum*, Lyon, vol. 1, 1692, p. 293-294.

¹³ « *In hoc etenim tante fecunditatis loco virgo regia vetustissima a Domino conservata, flos sanctitatis, vas celestis gratiae, mundissimum, omnium virtutum floribus redimita, cuius pulchritudinem Sol et luna mirantur, redemptorem gentium virgo concepit, datura lucem gentibus sub mortis caligine constitutis* », *Ibid.*

¹⁴ « *Sole amicta, Lunam habens sub pedibus, Stellis coronari* », *Ibid.*

¹⁵ C'est une question qui préoccupe certains commentateurs de l'Apocalypse. Par exemple, le théologien suédois Mathias de Linköping, le premier confesseur de Brigitte de Suède, a laissé une *Expositio super Apocalypsim* dans laquelle l'état moral des Églises est d'une importance primordiale. Voir Mathias de Linköping, *Expositio super Apocalypsim*, A.-M. Billing-Ottosson (éd.), Uppsala, 2003.

¹⁶ « *Hec est enim illa que in suis castis visceribus celi terraque gestavit opificem, et sola cunctas hereses interemit, et pro christiano populo ut advocata strenua et exoratrix pervigil ad regem quem genuit intercedit* », Laerzio Cherubini (éd.), *Bullarium Magnum Romanum*, op. cit.

conseil des cardinaux, a souhaité instituer universellement la fête de la Visitation¹⁷. Des considérations pratiques concernant l'insertion de la fête dans le calendrier liturgique suivent, puis une concession d'indulgences. Les derniers paragraphes ordonnent aux Églises de célébrer la fête « par vertu d'obéissance » et « pour la rémission de leurs péchés »¹⁸. Ces péchés ne sont pas développés, mais la référence à l'obéissance immédiatement juxtaposée à la mention des péchés dit assez qu'une partie de l'Église universelle n'est pas jugée immaculée ni obéissante par le pape de Rome. La Vierge doit par cette célébration protéger les fidèles¹⁹. La bulle se termine par une menace de malédiction ceux qui oseraient violer la décision papale et ne pas célébrer la fête.

Comme l'a écrit Richard Pfaff, « cette fête apparaît comme un rare exemple d'observance liturgique établie uniquement par le biais de l'autorité »²⁰. La mention explicite de la « vertu d'obéissance » dans le texte de la bulle est particulièrement signifiante. En conséquence, la promulgation n'a véritablement concerné que les régions et les ordres d'obéissance romaine. La bulle de Boniface IX n'a pas réussi à imposer la fête partout : les régions et les groupes de religieux d'allégeance avignonnaise n'instituent pas la fête. Mais même au sein des fidèles de Rome, il est particulièrement difficile de suivre à la trace l'implantation de la fête au plan géographique, car cela varie selon les diocèses²¹. La Curie romaine « traditionnellement conservatrice, n'observe pas la fête en 1400 », rappelle Pfaff, « et la bulle de Boniface est promulguée de nouveau en 1401 »²². En Angleterre, aucun indice d'observance de la fête ne suit la bulle de 1389. En Scandinavie, la fête apparaît pour la première

¹⁷ « ...quam aliis viris devotis ac hujusmodi sanctam festivitatem celebrandam ut pie idem predecessor credit, dignata fuit mentem inspirare deliberatione eciam super hoc matura prehabita de fratrum suorum sancte romane Ecclesie cardinalium, de quo numero tunc eramus, consilio, ad exaltationem fidei catholice digne et rationabiliter videlicet sexto idus aprilis, pontificatus sui anno undecimo statuit, ut festum prefatum, videlicet Visitationis BMV, quando ut prefertur, visitavit Elisabeth sexto nonas iulii annis singulis in Dei Ecclesia cum laudum cantico, leticie iubilo, cordisque tripudio, sub duplici officio per orbem universum solemniter celebraretur », *Ibid.*

¹⁸ « ... nec ad id probationis alterius adminiculum requitatur, universos patriarchas, archiepiscopos, episcopos et aliorum ecclesiarum prelatos monemus et horramur in Domino, per apostolica eis scripta in virtute sancte obedientie districte precipiendo mandantes et in remissionem peccaminum iniungentes... », *Ibid.*

¹⁹ « ... quatenus tam gloriosum festum, et celebre annis singulis sexto nonas iulii, ut preferuit, devote ac solemniter celebrent, ac jejunium vigilie huiusmodi suadeant in augmentum meriti observari, et faciant per universas ecclesias suarum civitatum et diocesum celebrari ac officium peragi supradictum ut pia eiusdem virginis Marie intercessione ipsi christi fideles et hic a noxis protegi et in futuro sempiterna gaudia consequi mereantur », *Ibid.*

²⁰ Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts in Later Medieval England*, Oxford, 1970, p. 40.

²¹ Jaroslav V. Polc, *De origine festi Visitationis BMV*, *op. cit.*, p. 93 et suiv., ne se risque pas à proposer une chronologie détaillée de l'adoption de la fête, sauf pour les ordres religieux.

²² Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts*, *op. cit.*, p. 43.

fois au Danemark quelques années plus tard : on la célèbre à Slesvig en 1393²³, et à Roskilde en 1397²⁴.

Pour les ordres religieux, une partie des Chartreux, ceux qui sont d'obédience romaine, l'adoptent au chapitre général de 1391. Autour de 1392-1393, les Servites de Marie font de même. Les Carmes acceptent la fête sous le nom de « *Salutationem BMV* » en 1393 au chapitre général de Francfort²⁵. Les Prêcheurs suivant le pape de Rome décident de célébrer la Visitation au chapitre général de Venise, en 1394. Cette décision est ratifiée en 1397 à Francfort et en 1462 à Sens, en tenant compte des factions de l'ordre qui soutiennent la papauté romaine ou avignonnaise. Contrairement à ce qu'affirme Ira Westergård, les Dominicains ne sont pas promoteurs de la fête avant l'autorisation papale de 1389²⁶. Les arguments de l'historienne de l'art finlandaise reposent sur l'idée, fautive, selon laquelle les Prêcheurs auraient cherché à promouvoir la fête de la Visitation pour contrebalancer les idées franciscaines sur l'Immaculée Conception. Mais comme elle le dit elle-même, il n'y a absolument aucune preuve qui vient appuyer cet argument. Elle cite pourtant l'intervention de Vincent Bandelli (Maître général en 1501-1506) qui lie la Visitation à une défense du maculisme et qui ne peut bien évidemment pas être retenu comme une preuve de l'intérêt des Dominicains pour la Visitation avant 1389, compte tenu de la période d'activité du prédicateur. De même, l'iconographie censée documenter l'influence dominicaine est datée des années 1470. Plus loin, Ira Westergård propose encore Henri Suso comme source ou promoteur dominicain de la Visitation, mais le passage cité est centré autour de Jean-Baptiste. La référence à Catherine de Sienne n'est pas plus convaincante²⁷. L'idée de l'origine dominicaine pousse l'auteure à montrer Jean de Jenstein comme dépendant de cette influence, notamment sur la foi d'un sermon sur le

²³ Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis c:a 1400 och dess liturgiska förebilder*, Lund, 1957, p. 42. Les *Annales du Schleswig-Holstein* déclarent : « *Inchoata et primo cantata fuit Historia Visitationis beate Marie virginis videlicet Accedunt laudes virginis, in Ecclesia Sleswicensi, sub Anno Domini MCCCXCIII* », voir *Annales Slesvico-Holsatenses*, dans Jacobus Langebeck (éd.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, Copenhague, 1783, vol. V, p. 508.

²⁴ « *1397. festum Visitationis beate virginis institutum est in Diocesi Roskildensi* », Petrus Olai, *Annales Rerum Danicarum*, édité dans Jacobus Langebeck (éd.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, Copenhague, 1772, vol. 1, p. 193.

²⁵ Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts, op. cit.*, p. 42.

²⁶ Ira Westergård, *Approaching Sacred Pregnancy, op. cit.*, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, p. 62-63.

Magnificat de Raymond de Capoue. Cependant, ce sermon, s'il a existé, est aujourd'hui perdu, ce qui constitue une preuve plutôt maigre²⁸.

Les Franciscains, contrairement à ce qu'on a longtemps affirmé, n'ont pas du tout indiqué la fête dans leurs statuts de 1263. Ils ne l'ont pas fait non plus dans les bréviaires de l'ordre avant la bulle de 1389. L'erreur, largement répétée, est due à la mauvaise lecture d'un manuscrit par Wadding, comme l'a démontré Stephen Van Dijk²⁹. C'est en réalité au chapitre général d'Assise, en 1390, que les Franciscains légifèrent pour l'inclusion de la fête de la Visitation dans leur liturgie³⁰. Enfin, les Bénédictins et les Cisterciens d'Allemagne célèbrent la fête au XV^e siècle, mais les Cisterciens en tant qu'ordre n'approuvent la fête qu'en 1476.

En résumé, non seulement la fête n'est pas adoptée universellement à partir de 1390, mais la date de la fête n'est pas aussi nettement fixée que le laisserait présager l'intervention papale³¹. On observe pour l'ouest de l'Europe des variations pour la date de la fête jusqu'à la fin du Moyen Âge³². À York, on la célèbre le 2 avril à partir de 1513. À Prague et à Ratisbonne, la Visitation est célébrée le 28 avril ; à Paris, le 27 juin, à Reims et Genève, le 8 juillet, et à Avranches, le 1^{er} avril. Cependant, dans l'ensemble, la date du 2 juillet l'emporte nettement.

La Visitation reçoit une autre approbation de la part du concile de Bâle, lors de la 43^e session qui a lieu le 1^{er} juillet 1441³³. Jean de Ségovie, qui rapporte les faits, a tenu à présenter cette décision comme l'aboutissement d'un mouvement naturel. Plus tôt dans son *Histoire du concile de Bâle*, il explique dans un chapitre concernant la canonisation de Louis de Luxembourg que le concile, s'étant réuni le 2 juillet 1433, a *de facto* approuvé la célébration de

²⁸ *Ibid.*, p. 64. Sur la question de l'implication des Dominicains, voir aussi Martina Wehrli-Johns, « Bildexegese und Sprachreflexion... », *op. cit.*, *passim*.

²⁹ Jaroslav V. Polc, *De origine festi Visitationis*, *op. cit.*, p. 95. Voir aussi Stephen J. P. Van Dijk & J. Hazelden Walker, *The origins of the modern Roman liturgy. The liturgy of the papal court and the Franciscan order in the Thirteenth century*, Londres, 1960, p. 375-376.

³⁰ Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts*, *op. cit.*, p. 42.

³¹ Voir les différentes dates de célébration recensées dans Frederick G. Holweck, *Fasti mariani, sive calendarium festorum sanctae Mariae Virginis deiparae. Memoriis historicis illustratum*, Fribourg-en-B., 1892, p. 127-129.

³² Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts*, *op. cit.*, p. 41, note 1.

³³ Ernst von Birk & Frantisek Palacky (éd.), *Monumenta conciliorum generalium, Seculi decimi quinti. Conciliorum Basileense scriptorum*, Vienne, 1886, vol. 3:5, p. 959-961.

la Visitation dès cette date³⁴. Lors de la 43^e session, on ne fait aucune mention de la décision d'Urbain VI ou de Boniface IX. On confie à Thomas de Courcelles († 1469) le soin de préparer un office original pour la fête ; il est prêt le 28 juin 1443³⁵. C'est un office original, dont l'incipit est « *In splendoribus sanctorum refulget Maria* »³⁶. Les leçons reprennent le décret de la 43^e session. Le concile mentionne d'abord les « perturbations constantes » des temps et combien l'intercession de la Vierge est puissante. Ceux qui ont recours à elle voient leurs requêtes exaucées³⁷. Bien que le concile reconnaisse que de nombreuses fêtes sont déjà célébrées en l'honneur de Marie, il précise que compte tenu des « grandes catastrophes et difficultés mondiales » qui sévissent, il est urgent de réclamer son aide³⁸. Le décret de la 43^e session poursuit par un exposé sur l'épisode de la Visitation, qui occupe en fait l'essentiel du document. La fonction pratique de la fête est précisée : dans cette commémoration de la Visitation, ceux qui sont troublés et qui implorent Marie verront leurs prières exaucées³⁹. Le concile, considérant les souffrances et les angoisses des chrétiens devant les difficultés qui ont fait éclore partout la guerre et les divisions, décide que doit être célébrée la fête de la Visitation, universellement⁴⁰. Le but de cette intervention est de faire en sorte que l'intercession de la Vierge puisse convaincre le Fils d'apporter la paix et l'unité que les hommes ont brisées⁴¹. Le décret se termine par une concession d'indulgences pour ceux qui participeront à la célébration.

Pourtant, en dépit des injonctions du décret du concile à célébrer partout la fête, celle-ci n'est pas encore universellement acceptée après 1443, l'influence du concile de Bâle étant

³⁴ « *Conveniens autem sancta synodus mense Julii II^a die, ad solemnitatem visitacionis gloriosissime virginis Marie, facto approbans festiuitatis huius...* », Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, Lib. V, cap. X, dans E. von Birk & F. Palacky (éd.), *Monumenta conciliorum generalium, op. cit.*, 1873, vol. 2, p. 407.

³⁵ Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts, op. cit.*, p. 45.

³⁶ Ernst von Birk & Frantisek Palacky (éd.), *Monumenta conciliorum generalium, op. cit.*, 1886, vol. 3:5, cap. XXIII, p. 1307.

³⁷ *Ibid.*, p. 1309-13010.

³⁸ « *Huic igitur sanctissime virgini etsi plures festiuitates venerandorum sanctorum patrum antiquitas consecravit, irruentibus tamen dietim maioribus mundi calamitatibus et angustiis, que ad expetenda huius virginis auxilia vehemencius urgent, jocunditatem illam sibi celitus datam non inmerito convenit celebrari...* », *Ibid.*, p. 1310.

³⁹ « *In cuius commemoracione qui tribulati sunt Mariam implorent, que gaudiorum huiusmodi memor, ut sperandum est, non solum supplicantes exaudiet sed, sicut ex sua clemencia consuevit, etiam supplicare volencium preces preveniet* », *Ibid.*, p. 1311-1312.

⁴⁰ « *Que considerans hec sancta synodus, cum in hoc tepore tota, proch dolor, christinanitas in laboribus et angustiis constituta cernatur, cumque fere ubique divisiones et bella per humani generis hostem introducta vigeant et ipsa eciam ecclesia militans non mediocribus agitetur procellis, dignum esse iudicavit, solempnitatem hanc, que congrue Visitatio beatissime Virginis appellatur, in singulis christianorum ecclesiis celebrari* », *Ibid.*, p. 1312.

⁴¹ « *... ut honorata in hac celebritate per pias et devotas fidelium mentes mater gracia et omnis consolacionis, sacerrima virgo Maria, benedictum filium suum jam multis hominum peccatis offensum sua intercessione concilians pacem et unitatem largiatur* », *Ibidem*.

limitée en raison du désaccord majeur qui l'oppose à Eugène IV (1431-1447). Le successeur de ce pape, Nicolas V (1447-1455) décide d'appuyer la propagation de la fête, limitée par les conflits interne de l'Église. La bulle « *Romanorum gesta Pontificum* », du 26 mars 1451, est constituée d'un court prologue puis reprend la bulle de Boniface IX⁴². En dépit de cette intervention, la Visitation n'est pas adoptée partout.

Le pape franciscain Sixte IV (1471-1484), grand artisan du culte marial, la promulgue à nouveau en 1475⁴³. Il s'agit cette fois encore d'une question d'unité de l'Église, mais la menace cette fois est externe. À la suite de la chute de Constantinople en 1453 et des progrès des Ottomans en Europe de l'Est, le pape souhaite réinstaurer la fête de la Visitation pour stimuler le sentiment d'unité de la chrétienté devant cet ennemi. Le début de la bulle « *Praeclara meritorum insignia* » déclare que la fête est « à nouveau instituée », avec octave, et qu'elle doit être célébrée le 6 des ides de juillet, c'est-à-dire le 2 juillet. Toutes les Églises doivent célébrer l'office, et ceux qui participeront aux célébrations bénéficieront d'indulgences⁴⁴. L'Église de Dieu est un corps en danger immédiat de division (*scissura*), et le peuple chrétien rassemblé qui forme les membres de ce corps, a longtemps et beaucoup souffert. La fête n'était pas universellement célébrée et lorsqu'elle l'était, seuls les chants et les lectures

⁴² *Bullarium Diplomaticum et Privilegiorum sanctorum romanorum pontificum Taurinensis Editio*, Turin, 1840, t. 5, p. 106-107.

⁴³ La bulle n'a jamais été éditée dans son intégralité. Le continuateur des *Annales Ecclesiastici* de César Baronius (1538-1607) pour la période 1198-1565, Odorico Raynaldus (1595-1671), a édité des extraits de cette bulle : César Baronius (et. al.), *Annales ecclesiastici*, Bar-le-Duc, 1880, vol. 29, p. 566-567. Raynaldus s'appuie sur une copie de la bulle conservée dans un registre, qui est conservé aujourd'hui aux Archives Secrètes du Vatican : Reg. Vat. 566, fol. 193-201. On trouve également la bulle sous la forme de libelles imprimés afin de diffuser l'office préconisé par Sixte IV : Sixte IV, *Officium de festo visitationis beate Marie virginis*, Rome, vers 1475 (ISTC io00053600). Une édition des imprimés espagnols a été réalisée : Pedro Martín Baños (éd.), *El Officium Visitationis Beate Marie Virginis de Sixto IV (Coria, Bartolomé de Lila, ca 1489. Edición crítica y facsímile del incunable*, Badajoz, 2013. Cette édition, si elle propose très commodément une traduction de la bulle et de l'office en espagnol, omet toutefois d'inclure le registre des Archives Secrètes qui est la clé permettant d'interpréter correctement les rapports entre la bulle et l'office. Voir l'annexe 38 pour la transcription de cette bulle.

⁴⁴ « *Fraternitati vestrae per Apostolica scripta committimus, et mandamus quatenus festum Visitationis hujusmodi cum ipsius octava, officii ad ipsius laudem et gloriam noviter instituti recitatione singulis annis sexto nonas Julii devote et solemniter celebretis, ac faciatis in singulis civitatum et dioecesum vestrarum Ecclesiis ab omnibus celebrari, et proprium ipsius diei officium antedictum de verbo ad verbum praesentibus mysterii devotione et attentione congruis decantari. Nos enim de Omnipotentis Dei misericordia, ac BB. Petri et Pauli Apostolorum ejus auctoritate confisi, universis et singulis tam clericalis ordinis professoribus festum hujusmodi celebrantibus, atque novum officium ipsum decantantibus seu recitantibus, quam aiiiis utriusque sexus fidelibus horis canonicis festivitatis et octavae praedictis interessentibus, tamen vere poenitentibus et confessis, pro speciali remuneratione et animarum salute indulgentias duximus concedendas* », *Ibid.*, p. 567.

des offices en expliquaient la raison d'être. Pour cela, Sixte IV décide de réinstaurer la fête afin de stimuler la piété⁴⁵.

Une des particularités de cette bulle est qu'elle inclut directement dans son développement l'office complet pour la fête instituée, la Visitation. L'office « *Ut vox Marie* » est donné avec ses chants, prières, lectures courtes. Le reste de la bulle est constituée d'un sermon sur la visitation destiné à servir de lectures. Enfin, une messe spécialement dédiée à la Visitation est incluse. La bulle se termine par une concession d'indulgences. Cette configuration qui rassemble tous les éléments nécessaires à la bonne propagation de la fête est remarquable. On ne retrouve un tel effort de synthèse que rarement dans la diffusion de fêtes liturgiques. Le dossier rassemblé par Philippe de Mézières pour faire l'apologie et assurer la bonne diffusion de la fête de la Présentation est semblable, comme nous le verrons dans la deuxième section de ce chapitre, mais il n'émane pas de la chancellerie apostolique comme la bulle de Sixte IV.

Pedro Martín Baños, qui a récemment proposé une édition d'un libelle imprimé désigné comme l'« *Officium Visitationis BMV* » et contenant l'office de Sixte IV, est d'avis que la bulle « *Praeclara meritorum insignia* » sert de « marque d'introduction au texte liturgique »⁴⁶. Mais si effectivement les libelles imprimés donnent cette impression, la consultation du seul exemplaire connu de la bulle, conservé aux Archives Secrètes du Vatican, permet de dire que ce point de vue n'est pas adéquat⁴⁷. En réalité, la bulle toute entière est construite comme une compilation d'éléments utiles à la propagation de la fête. La bulle n'est pas une simple introduction à la liturgie ; ce n'est pas un élément qui appartient à un ensemble plus important : la bulle *est* la liturgie. Dans les bréviaires qui contiennent l'office de Sixte IV, on retrouve effectivement des extraits de la bulle comme lectures des matines⁴⁸. Avant le travail de Pedro Martín Baños, le lien n'apparaissait pas forcément entre ces lectures et la bulle du pape franciscain. Mais à présent, grâce à l'apport du registre des Archives Secrètes et à l'examen de

⁴⁵ « *Imminente tunc in Ecclesia Dei magna quadam scissura, quae Christi membra variis sub Pontificibus et longo quidam tempore vehementer afflixit, non omnibus universim suscepta festivitas est, nec potuit in Ecclesiarum noticiam singularum tam sancta atque salubris institutio pervenire : neque officium fuit psallendi in Ecclesiis ordinatum, quod, ut par erat, tantae festivitatis mysteria rationibus congruis et verbis sufficientibus explicaret. Quas ob res Sixtus hujus nominis Quartus Romanus Pontifex, cui ea vel maxime devotio cordi est, inviolatae Virginis festa sacris condecorare muneribus, pietatemque fidelium ad ea celebranda indulgentiarum elargitione provocare, ad exornandam festivitatem istam pietate religionis accensus sedulo convertit affectum », Ibid.*

⁴⁶ « Es verdad que la bula sirve aquí sobre todo como marco introductorio del texto litúrgico », Pedro Martín Baños (éd.), *El Officium Visitationis*, op. cit., p. VIII.

⁴⁷ Vatican, Archives Secrètes, Reg. Vat. 566, fol. 193-201.

⁴⁸ Par exemple, les bréviaires romains imprimés à Venise en 1479 (Münich, Bayerische Staatsbibliothek, Ink B-891) et en 1489 (Vatican, Bibliothèque Apostolique, Ink V. 22).

bréviaires que Pedro Martín Baños n'a pas consultés, nous pouvons affirmer que toute la liturgie de la fête, lectures comprises, est intégralement constituée par la bulle. Le succès de la fête de la Visitation est donc renforcé par une diffusion efficace, reposant au plan pratique sur trois facteurs : l'intervention du pape, une bulle intégrant tous les éléments nécessaires à la célébration de la fête et l'impression de libelles contenant l'office, largement diffusés. Après l'intervention de Sixte IV, la Visitation est de plus en plus célébrée dans les différentes Églises.

2.1.1.2 La diffusion de la célébration dans la province d'Uppsala

Bien que géographiquement éloignée de Rome, la Suède se positionne en faveur d'Urbain VI et de ses successeurs pendant le Grand Schisme. Une innovation liturgique aussi importante que l'adoption de la Visitation ne peut passer inaperçue. L'implantation de la fête en Suède est rapide, surtout en comparaison des régions qui favorisent l'obédience avignonnaise. Avant que le thème de la Visitation ne bénéficie d'une fête liturgique propre, on rencontre le motif dans de nombreuses représentations picturales dans la province d'Uppsala. Le *Registre iconographique* en recense 143 pour cet espace⁴⁹. Les plus anciennes, environ 20 % d'entre elles, datent de la deuxième moitié du XII^e siècle. Il s'agit essentiellement de reliefs sur des fonts baptismaux. La période de production la plus intense se situe entre 1450 et 1530, rassemblant plus de 60 % des images de la Visitation. Ce sont alors surtout des peintures murales qui présentent le motif. Alors que d'un point de vue général, la production d'images est très faible en Suède entre 1200 et 1450, l'adoption de la fête de la Visitation a sans doute influencé les artistes et les commandes car on observe une nette augmentation de la représentation de cette scène dans les années 1350-1400.

L'apparition de la fête en Suède peut être datée de 1391. Toni Schmid avait proposé une donation de 1388 qui selon elle, aurait contenu une mention de la Visitation⁵⁰. Elle ne cite pas sa source. Il s'agit d'une erreur car en 1388 la fête n'est pas encore approuvée par le pape ni répandue au-delà de l'archevêché de Prague. En 1957 puis à nouveau en 2001, Sven Helander avait proposé deux documents comme étant les premières occurrences de la Visitation en Suède. Il renvoyait à la mystérieuse donation mentionnée par Toni Schmid sans la commenter plus

⁴⁹ *Ikonografiska Register* [dactylographié], Stockholm, Vitterhetsakademien Bibliotek (n.e), s. d., carton n° 6, A 2:4 « Marias och Elisabets möte ».

⁵⁰ Toni Schmid, « Franziskanische Elemente im mittelalterlichen Kult Schwedens. Teil II », *Franziskanische Studien*, n° 25:1, 1938, p. 65-88 (134-161), spé. p. 152.

avant⁵¹ et il ajoutait une lettre datant de 1391⁵². La lettre émane du diocèse de Linköping. On y apprend que le chevalier Ulf Jonsson et sa femme Gunilla Udormsdotter font leur testament. Ce document ne nomme pas directement la fête de la Visitation : la formule employée est elliptique : « ... l'année de l'Incarnation 1391, le jour d'après la première fête de la Vierge de l'été »⁵³. Les éditeurs de ce testament l'ont daté du 3 juillet 1391, mais il se pourrait que « la première fête de la Vierge de l'été » soit en réalité l'Assomption, si l'on considère que la Nativité de la Vierge a lieu à la fin de l'été. De plus, il peut y avoir plusieurs fêtes de la Vierge pendant l'été : il suffit que soit célébrée la dédicace d'une l'église locale à Notre-Dame, par exemple. Enfin, la mention est faite en suédois. Pour une fête nouvellement approuvée par Rome, c'est un fait curieux. Ce testament pourrait donc bien être le premier document à mentionner la fête de la Visitation en Suède, mais il est impossible de l'affirmer avec assurance.

Le premier document à mentionner la fête avec certitude dans la province d'Uppsala provient des Cisterciens. La décision de célébrer la Visitation est adressée à l'abbé d'Alvastra, le « primat » de l'ordre en Suède⁵⁴. Datée du 17 septembre 1398, la lettre vient du couvent d'Heilsbronn, dans le diocèse d'Eichstätt en Bavière où s'est tenu le chapitre général de l'ordre. La décision y est indiquée de célébrer la Visitation, sans octave contrairement à ce que la bulle de Boniface IX de 1389 préconisait. Des indulgences sont également prescrites. L'année suivante, l'abbé Tideman d'Alvastra écrit aux couvents cisterciens suédois pour les informer des décisions du pape et du chapitre général⁵⁵.

Le 22 février 1401, l'archevêque d'Uppsala Henrik (1383-1408) accorde 40 jours d'indulgences à ceux qui se rendent dans l'église de la paroisse de Saint-Nicolas et de Notre-Dame de Jönköping, dans le diocèse de Linköping, aux fêtes dites. Parmi celles-ci, la Visitation est mentionnée aux côtés des quatre fêtes anciennes de la Vierge et de la Conception⁵⁶. La même année, le pape Boniface IX accorde des indulgences pour l'église Saint-Olav de Lödöse, dans

⁵¹ Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 42, note 5 et *Ibid.*, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, Lund, 2001, p. 178.

⁵² Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 42, note 5 ; Leonard Fr. Rääf, *Samlingar och anteckningar till en beskrifning öfver Ydre härad i Östergötland*, vol. 1, Linköping, 1856, p. 201-203, n° 60. Le document est enregistré dans la base SDHK sous le numéro 13913, et dans les FMU, n° 1000.

⁵³ « *Urom aepther gudz MCCCXC primo [1391] daghin aepther första wara frw dagh i somaren* », Leonh Fr. Rääf, *Samlingar och anteckningar, op. cit.*, p. 201.

⁵⁴ SDHK 15002. Voir Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 42, bien qu'il intervertisse les deux derniers chiffres de la date pour ce document : « SRA Pappershandlingar nr 95, 96 av 1389 » au lieu de 1398.

⁵⁵ SDHK 15106, datant du 15 Mai 1399.

⁵⁶ SDHK 15576 (SD 26).

le diocèse de Skara et la chapelle Saint-Olav-et-Saint-Nicolas de l'église principale de Stockholm, *Storkyrkan*⁵⁷. Ces deux lettres mentionnent la Visitation. La première est aussi le premier document originaire de la chancellerie apostolique destiné à la Suède à proposer des indulgences pour la fête de la Conception. Mais une autre lettre du pape, postérieure de quelques mois, ne mentionne que quatre fêtes de la Vierge à l'occasion desquelles un fidèle peut espérer recevoir une indulgence s'il visite la chapelle de la cathédrale Sainte-Marie de Strängnäs⁵⁸. Cette différence de traitement entre les diocèses de Linköping, Skara, Uppsala et Strängnäs peut laisser apercevoir un rythme d'adoption différent pour la fête. Le diocèse de Strängnäs l'aurait, selon cette hypothèse, adoptée un peu plus tard que les autres diocèses.

En tout cas, les lettres des années suivantes montrent la rapidité avec laquelle la fête est implantée dans la province : le 3 novembre 1402, le roi Erik de Poméranie (1389-1459) date un événement en indiquant qu'il s'est produit « autour de la fête de la Visitation de la sainte Vierge Marie, qui a lieu le lendemain de l'octave de la Nativité de Jean-Baptiste »⁵⁹. Le fait que le roi de l'Union des royaumes nordiques précise à quelle date exactement a lieu cette fête souligne qu'elle n'était pas encore d'usage courant dans toutes les régions sous son autorité. En 1403, un homme, Algot Djäken, paie sa dette à un chevalier nommé Abraham Brodersson⁶⁰. Il date la lettre du « jour de la Visitation de la sainte vierge Marie »⁶¹. Cela suggère que la fête est célébrée de manière suffisamment fréquente pour qu'un notaire choisisse de dater ainsi un acte. Toutefois, nous ignorons dans quel diocèse cet acte a été enregistré.

Après 1403, la fête est utilisée de façon plus régulière pour dater les documents. Par exemple, on sait que la fête est célébrée dans le diocèse d'Uppsala en 1407, car un document émanant du couvent de nonnes cisterciennes de Julita est daté de l'octave de la Visitation⁶². Pour les autres diocèses, une lettre du prieur du couvent des Hospitaliers d'Eskilstuna, dans le diocèse de Strängnäs, est datée « sous l'octave de la Visitation », en 1409⁶³. À Skara, la fête

⁵⁷ SDHK 15587 (SD 2856), datée du 9 mars 1401 et SDHK 15594 (SD 2858), datée du 16 mars 1401.

⁵⁸ SDHK 15632 (SD 2872), datée du 28 mai 1401.

⁵⁹ « ... et proximum festum visitacionis beate Marie virginis, quod occurrit in crastino octave nativitatis Johannis baptiste », SDHK 15953 (SD 241).

⁶⁰ Sur ce conseiller danois de la reine Marguerite, voir Raphaëlle Schott, *Les conseillers au service de la reine Marguerite*, *op. cit.*, p. 513.

⁶¹ SDHK 16125 (SD 354).

⁶² SDHK 16897 (SD 858). Ce document est mentionné, sans référence, dans Toni Schmid, « Franziskanische Elemente...Teil II », *op. cit.*, p. 152.

⁶³ SDHK 17209 (SD 1075).

apparaît dans un acte en 1413⁶⁴. La fête est mentionnée à Västerås la même année⁶⁵. La première datation d'un document grâce à la fête dans le diocèse d'Åbo date de 1420⁶⁶. Dans ce diocèse, on sait qu'en 1392, on date encore les documents en utilisant la référence aux martyrs Processus et Martinien lorsqu'on souhaite indiquer la date du 2 juillet⁶⁷. Mais un calendrier daté approximativement du milieu du XV^e siècle ne contient pas encore d'entrée pour la Visitation⁶⁸.

Dans la cathédrale de Linköping, une chapelle dédiée à la Visitation est fondée avant le début de l'année 1408 à l'initiative du chanoine Jöns Svartepräst⁶⁹. Les premières donations à « l'autel de Notre-Dame dans l'église de Linköping qui est appelée la chapelle de la Visitation » datent du 15 février 1408⁷⁰. On doit noter que cinq donations à cet autel sur huit sont faites par des femmes, dont quatre sont des veuves. Les autres actes sont le fait d'un chevalier, Anders Jönsson, d'un couple et le dernier est une confirmation de donation par l'évêque de Linköping. L'important flux de donations vers cette chapelle de la Visitation n'est probablement pas sans lien avec la proximité de Jöns Svartepräst avec l'évêque de son diocèse, le très influent Knut Bosson (Natt och Dag) (1391-1436)⁷¹.

Tous ces indices montrent une dévotion enthousiaste envers la nouvelle fête. Pourtant, les comptes rendus de décisions officielles, comme les actes de synodes, présentent un tout autre profil que les donations et les testaments. On ne trouve la fête mentionnée qu'à partir de 1406. C'est une notice du *Diarium Vadstenense*, le recueil d'annotations courtes sur les affaires internes de l'abbaye de Vadstena, qui l'affirme : la fête est nouvelle, et elle vient d'être instituée par un synode⁷². C'est la toute première mention de la fête dans ce document et il faut attendre

⁶⁴ SDHK 18043 (SD 1744).

⁶⁵ SDHK 18049 (SD 1750).

⁶⁶ FMU 1635, et peut-être 1636 également. Voir Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und entwicklung*, Helsinki, 1925, p. 238.

⁶⁷ Par exemple, FMU 1007.

⁶⁸ F.m. VII. 4.

⁶⁹ Hannah Källström, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund*, Skellefteå, 2011, p. 81.

⁷⁰ SDHK 17012 (SD932) : « ... tiil wara fru altara i Lyncøpungx kirkio i capella som kaidas capella visitacionis ». La même formule apparaît également dans SDHK 17013 (SD 933), 17064 (SD 977), 17072 (SD 983), 17080 (SD 991), 17240 (SD 1099), 17086 (SD 996), 17098 (SD 1005).

⁷¹ Herman Schück, « Domkyrka och domkapitel inom den medeltida Linköpingskyrkan », dans H. Schück, *Kyrka och rike*, Södertälje, 2005, p. 47-86, spé. p. 69.

⁷² « Item, isto anno primitus in synodo determinatum fuit de novo festo visitacionis beate Virginis in synodalibus sic continebatur : « Festum visitacionis beate Virginis celebretur in crastino octavarum Iohannis baptiste sub festo duplici, sed non sub festo terre. 2. Et de eius octavis nihil fiet, nisi tantum memoria, usque ad octavas apostolorum. Et tunc fiet officium de octavis visitacionis per triduum », Claes Gejrot (éd.), *Diarium Vadstenense, op. cit.*, p. 150, n° 146.

plus de trente ans pour la voir réapparaître car les notices ne commencent à être datées avec la Visitation qu'à partir de 1439⁷³. Le concile provincial qui s'est tenu en 1406 à Arboga n'a pas mentionné la question de la Visitation⁷⁴. La notice du *Diarium Vadstenense* apporte une autre précision : la fête de la Visitation ne doit pas être célébrée au plus haut degré de festivité, c'est-à-dire comme une *festum terre*⁷⁵. Elle ne doit bénéficier que du degré de *duplex*, « fête double »⁷⁶.

Or, le concile provincial d'Arboga de 1412 change le statut de la fête et lui accorde le grade de *festum terre*⁷⁷. La Visitation est mentionnée dans une formule lapidaire, qui indique que désormais, elle sera célébrée dans toute la province au plus haut degré de festivité. Cela sous-entend que jusque-là, la fête est déjà célébrée, mais pas nécessairement dans tous les diocèses ni au degré le plus élevé. En 1412, on ne mentionne pas d'office ou de messe particulière : chaque diocèse, ou chaque ordre peut décider quelle liturgie déployer pour célébrer la Visitation. Une tentative est faite en 1417 pour harmoniser les pratiques. Le concile provincial qui se tient cette année-là se déroule de nouveau à Arboga et indique clairement quel office doit être chanté :

« Item statuimus quod historia Sacerdos nove graciae cantetur deinceps de visitatione beate Marie virginis per totam provinciam Upsalensem, donec alia ista melior poterit reperiri »⁷⁸.

L'office *Sacerdos nove graciae* doit être utilisé dans toute la province, mais seulement en attendant qu'un meilleur office soit choisi. Enfin, une compilation de statuts datant de 1441-1448 reprend les décisions précédentes⁷⁹. Ces décisions successives précisent peu à peu l'implantation de la fête dans la liturgie de l'Église à l'échelle de la province. On remarque que la fête est d'abord officiellement introduite, sans doute en 1406, puis que son importance est déterminée en 1412 et enfin avec quelle liturgie on doit la célébrer, en 1417. C'est un point intéressant car on note que la propagation de la fête se fait par validations progressives. Il est

⁷³ « *Item, crastino visitacionis b V rediit frater Acho de Finlandia* », *Ibid.*, p. 489, n° 201.

⁷⁴ SDHK 16653 (SD 702). Le concile est mentionné mais les statuts n'ont pas été conservés. Voir aussi la courte note d'Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae*, Lund, 1841, p. 100.

⁷⁵ Sur ce terme, voir la mise au point de Sigurd Kroon, « *Festum terrae. Ett omstritt kalendariskt problem* », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 47, 1947, p. 61-86.

⁷⁶ « Quand un office est de rit double (*duplex, duplum*), les antiennes de vêpres, matines et laudes sont chantées en entier avant et après le psaume, le cantique ou la série de psaumes », Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation aux manuscrits liturgiques*, Paris, 2007, p. 154.

⁷⁷ SDHK 17880 (SD1616) : « *Item festum visitacionis beate Marie virginis per totam provinciam sit solenne et festum terre* ». Voir aussi Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 108, chap. 16, § 20.

⁷⁸ SDHK 18993 (SD 2408). Voir *Ibid.*, p. 112, chap. 17.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 156 et 158.

probable que ces décisions soient consécutives à des questions d'ordre pratique soulevées lors des conciles provinciaux : « Doit-on célébrer la fête ? », « Est-ce une fête importante ? », « Que doit-on chanter ? ». Les formules très courtes qui mentionnent la Visitation dans les statuts conciliaires ne permettent pas de faire la lumière sur les débats menés lors de l'examen de ces questions. Nous ne disposons que des décisions finales, qui bien que très succinctes, suffisent à montrer qu'une innovation liturgique majeure en matière de culte marial, telle que l'adoption d'une nouvelle fête, n'est pas le fait d'une autorité ecclésiastique centrale et omnipotente. C'est un processus de confrontation aux réalités pratiques du culte qui va faire que la fête est progressivement apprivoisée. Le statut provisoire qui est défini par les conciles d'Arboga n'a pas fait l'objet d'amendements ultérieurs. Officiellement, jusqu'à la fin du Moyen Âge, c'est *Sacerdos nove graciae* qui doit être employé comme office de la Visitation dans la province d'Uppsala, à défaut d'un meilleur choix. Le musicologue Ingmar Milveden, qui s'est intéressé à la fête, a noté que « Beaucoup [de chercheurs] ont avancé » que ce sont peut-être les nuances mariologiques de la fête qui ont pu freiner le remplacement de *Sacerdos nove graciae*. Cependant, les travaux cités par les chercheurs ne proposent pas d'explications à ce propos⁸⁰. Milveden ne s'intéresse guère plus lui-même à la question.

Le 2 juillet, la date retenue dans la bulle de Boniface IX, ne s'impose pas partout en Europe. En Suède pourtant, la Visitation est bien célébrée ce jour-là. Dans les calendriers suédois, la fête est d'abord notée comme une addition dans les calendriers existants. On le voit par exemple dans le calendrier du missel de la Maison du Saint-Esprit (*Helgeandshus*), un hôpital de Stockholm. La fête est désignée comme « le jour de Notre-Dame après la fête de Pierre » (*warafrdagher äpter pärmässa*) ou « le [premier] jour de Notre-Dame de l'été » (*warafrawdagher i somaren*)⁸¹. La fête est indiquée en rouge, sans degré ni octave, et c'est très probablement une addition. Un certain nombre d'autres calendriers contiennent la Visitation comme une addition⁸². Un témoin du milieu du XV^e siècle l'omet toutefois⁸³. La désignation

⁸⁰ Ingmar Milveden, « Fragment av en hittills okänd Historia de BMV in Visitatione », *Svenskt Gudstjänstliv*, n° 38, 1963, p. 21-31.

⁸¹ Carl-Gösta Frithz, *Till frågan om det s. k. Helgeandshusmissalet's liturgiskahistoriska ställning*, Lund, 1976, p. 23. L'auteur précise à la note 103 que « selon C. E. Thors, *Den kristna terminologin i fornsvenska*, Helsinki-Copenhague, 1957, p. 352, « *Varafrawdagher i somaren* » est un emprunt du bas-allemand : « *Unser Frauentag der Mittelmesse/ der Middensommer* » ».

⁸² Par exemple, MPO Fr 25601, produit vers 1200 ; ou FM. VII. 1, un calendrier dominicain de la deuxième partie du XIV^e siècle ; Londres, British Museum Add. Ms. 40146, calendrier de Linköping av. 1253.

⁸³ FM. VII. 4, calendrier d'Åbo.

de la fête dans les calendriers est très souvent la même : « *Visitatio Marie* »⁸⁴. Il est rare de trouver la fête sans l'octave⁸⁵. La présence de la fête dans les calendriers ne permet pas d'affiner sa chronologie de pénétration, car les témoins liturgiques ne sont pas datés avec autant de précision que les actes. De plus, un certain nombre de calendriers ne contiennent la fête que par des additions⁸⁶. Comment la fête était-elle célébrée au plan liturgique ?

2.1.2 LA LITURGIE DE LA FÊTE DE LA VISITATION

La liturgie de la messe de la Visitation, comme celle des autres fêtes mariales apparues tardivement, n'a pas disposé de la même faveur ou du même enthousiasme de la part des historiens ou des liturgistes que les fêtes plus anciennes. La fête ayant été complètement remaniée lors de la parution du bréviaire de Pie V en 1568, beaucoup de liturgistes s'appuient sur cet événement pour faire commencer leur analyse de l'office utilisé pour la Visitation. Les études qui s'intéressent directement à la fête au Moyen Âge se concentrent sur ses différentes étapes d'apparition, qui souvent sont résumées à quelques mots sur Jean de Jenstein, l'institution de la fête par Urbain VI et Boniface IX, et la mention soit du concile de Bâle soit de l'intervention de Sixte IV⁸⁷.

2.1.2.1 La liturgie de la messe de la Visitation

Dans tous les diocèses suédois, la messe pour la Visitation a pour *introït* « *Gaudeamus* ». Le formulaire est donc celui employé habituellement pour les fêtes mariales. Pourtant, de nombreuses variations sont perceptibles dans les chants, les prières et même les lectures utilisées. Plus important encore, certains chants ont été produits en Suède et ne sont utilisés que dans les diocèses où ils ont été composés⁸⁸. Le missel imprimé de Strängnäs propose deux messes pour la fête : sa version de la messe *Gaudeamus* et la messe de Sixte IV, « *Transite ad*

⁸⁴ Par exemple, dans le calendrier de Linköping MPO Fr 25604.

⁸⁵ Trois exceptions notables : FM. VII. 1 ; Stockholm, KB A50a, voir Carl-Gösta Frithz, *Till frågan om det s. k. Helgeandshusmissalet*, *op. cit.* ; *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498.

⁸⁶ C'est le cas du calendrier anglais adapté à l'usage d'Uppsala MPO Fr 25601. L'addition de la fête est le fait de la quatrième main. Le calendrier pour Åbo F.m. VII. 1 contient aussi la fête comme addition.

⁸⁷ Suibert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, Paris, 1905, vol. 2, p. 109 ; Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und kunstgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 306 ; Jaroslav V. Polc, *De origine festi Visitationis BMV*, *op. cit.* ; Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Oxford, 1970, p. 40-61 ; Pietro Sorci, « La visitazione nella liturgia », *Theotokos*, n° 5, 1997, p. 53-81.

⁸⁸ Se reporter à l'annexe 26 tableau 19 : *Tableau comparatif de la messe de la Visitation*.

me omnes »⁸⁹. Plusieurs formulaires empruntent des pièces à cette messe ou à celle d'Urbain VI⁹⁰. Les formulaires de la Messe de la Visitation employés en Suède sont des agrégats de pièces qui sont empruntées aux messes préconisées par deux papes, ou qui ont été composées localement.

2.1.2.1.1 Les chants

On remarque d'après le premier tableau qu'à part l'*introït*, qui est commun à toutes les traditions, une assez grande liberté a présidé au choix des pièces pour cette messe. L'*introït* « *Gaudeamus* » est couramment employé pour les messes mariales ; on le rencontre en Suède pour la Conception, l'Assomption et la Nativité de la Vierge⁹¹. Les graduels employés sont aussi d'usage courant. À Åbo et Västerås, on emploie « *Propter veritatem* », comme pour l'Assomption, la Nativité de la Vierge, et parfois pour la Conception⁹². Le chant est donné avec le verset qui l'accompagne, « *Audi filia et vide* ». Dans les diocèses de Skara et de Linköping, c'est « *Benedicta et venerabilis* » qui est utilisé⁹³. Le nouvel ordinaire composé à Vadstena entre 1441/1448 et 1458 emploie, lui, « *Propter veritatem* »⁹⁴. Ce chant est pris dans le formulaire de l'Assomption. À Uppsala et Strängnäs, on ne donne dans les formulaires que le verset « *Audi filia et vide* »⁹⁵.

Ce sont les versets d'Alléluia qui sont les plus originaux. À Åbo, c'est le Magnificat qui est employé comme verset d'Alléluia⁹⁶. Uppsala et Strängnäs utilisent « *Ave stillans melle alvearium* »⁹⁷. Attribué à Jean de Jenstein, ce n'est pas un chant écrit en Suède⁹⁸. Marie y est saluée comme celle qui distille le miel de la ruche, c'est-à-dire qui transforme l'humanité en ce

⁸⁹ Robert Lippe (éd.), *Missale romanum mediolani, 1474*, Londres, 1899, vol. 2, p. 209-210.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 208-209. Se reporter à l'annexe 26, tableau 20 : *Messes de la Visitation d'Urbain VI (1389) et de Sixte IV (1475)*.

⁹¹ Cantus 501004

⁹² Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488*, Porvoo, 1988 ; Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense impressum*, Lund, 1959-1965 ; MPO Fr 11145, Fr 27596.

⁹³ *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498 ; Stockholm, KB A 97 ; Uppsala, UB C 420, C 427, C 439 ; MPO Fr 26035.

⁹⁴ Uppsala, UB C 428, fol. 79.

⁹⁵ *Missale Upsalense vetus*, Stockholm, 1484 ; *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513 ; *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487.

⁹⁶ Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense, op. cit.*

⁹⁷ « *Ave stillans melle alvearium, ave veri Salomonis ferculum, ave verbi Dei tu sacrarium, ave deitatis receptaculum, Maria* », Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters. Ein Beitrag zur vergleichenden Liturgik. I Kalendarium, Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis, Commune sanctorum*, Uppsala, 1923, p. 301.

⁹⁸ AH 48:395.

qu'elle a de meilleur ; elle est dite « le brancard du vrai Salomon », qu'il faut comprendre comme l'outil par lequel elle porte le Christ. Elle est aussi le « sanctuaire du Verbe de Dieu » et le « réceptacle de la divinité ». À Linköping, on chante « *In Maria benignitas* »⁹⁹. On trouve également cette pièce à Lund, ce qui contribue à montrer l'influence forte de cet archevêché sur la liturgie de Linköping¹⁰⁰.

Le graduel imprimé de Västerås emploie pour le verset d'Alléluia un chant dont l'incipit est « *Pia mater et humilis* »¹⁰¹. Toni Schmid a écrit qu'on ne connaît ce chant que par une version postérieure à la réforme dans laquelle « *Pia mater* » est devenu « *Pie Ihesu* »¹⁰². Elle invoque un fragment de missel dont on sait qu'il a été donné par un certain Jacobus Johannis à l'église d'Höxrum, à Öland, en 1538¹⁰³. Cependant, ce fragment ne contient pas la fête de la Visitation. On trouve le verset d'Alléluia « *Pia mater* » dans un autre fragment¹⁰⁴. Le texte est en fait une strophe d'une hymne à Marie-Madeleine, « *Eterni patris unice* »¹⁰⁵. Elle célèbre en Marie l'humble mère qui se souvient combien la nature humaine est fragile, et lui demande de guider les croyants pris dans l'agitation de la vie. Ce verset est chanté selon la même mélodie que le verset dominicain « *Pie pater Dominice* »¹⁰⁶.

Les séquences ont également inspiré les auteurs suédois car on en trouve qui sont absolument uniques. C'est le cas de la séquence « *Osculetur nos dilectus* », qui n'est employée qu'à Västerås¹⁰⁷. La mélodie est probablement suédoise car on la retrouve dans la séquence « *Salve fratrum dux minorum* » utilisée par les franciscains suédois¹⁰⁸. Un autre indice d'une origine suédoise de cette séquence est le fait qu'elle contient une mention de Brigitte¹⁰⁹. À

⁹⁹ Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum, op. cit.*, vol. 3, p. 296, n° 28075.

¹⁰⁰ Bengt Strömberg (éd.), *Missale Lundense av år 1514. Faksimiledition*, Malmö, 1946.

¹⁰¹ « *Pia mater et humilis nature memor fragilis nos rege tuis precibus in huius vite fluctibus* », Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense impressum, op. cit.*, p. 6.

¹⁰² C'est cette dernière version que Lindberg propose : Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien, op. cit.*, p. 301.

¹⁰³ MPO Fr 27011.

¹⁰⁴ MPO Fr 27699.

¹⁰⁵ Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum, op. cit.*, vol. 1, p. 41, n° 667.

¹⁰⁶ Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense impressum, op. cit.*, p. 17.

¹⁰⁷ MPO Fr 28164, Fr 28238, Fr 28374 et Fr 28375. D'après Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense impressum, op. cit.*, p. 6. Le texte de la séquence est édité par Gustav E. Klemming (éd.), *Latinska sånger fordom använda i svenska kyrkor, kloster och skolor. Piae cantiones. Treenigheten, Jesus Christus, Helge And., Jungfru Maria*, Stockholm, 1886, p. 158-161.

¹⁰⁸ Toni Schmid (éd.), *Graduale Arosiense impressum, op. cit.*, p. 17.

¹⁰⁹ « *Mundum pie salutasti dum Birgitte revelasti secreta celestia* », Gustav E. Klemming (éd.), *Latinska sånger, op. cit.*, p. 160.

Strängnäs et dans le *Missale Upsalense novus*, on propose « *Leta celi hierarchia* »¹¹⁰. Cette séquence est inédite et propre à ces diocèses¹¹¹. Les dix-huit strophes de la séquence contiennent chacune une louange au Christ ou à la Vierge, ou bien un tort que répare la Vierge : la quatrième strophe, par exemple, mentionne la « porte close du ciel » dont la Vierge, appelée « la clé du jardin de David », vainc la résistance¹¹². La Visitation n’y apparaît pas directement, c’est le mystère de l’Incarnation qui constitue le propos principal du chant.

Le *Missale Upsalense novus* propose encore une autre séquence que l’on trouve également dans les missels de Linköping : « *Presens dies refulget* »¹¹³. Il se peut qu’à Vadstena, on ait hésité entre plusieurs séquences car si l’ordinaire de Linköping produit pour l’usage du monastère entre 1441/1448 et 1458 propose « *Presens dies refulget* »¹¹⁴, un fragment de séquentiaire du XV^e siècle donne « *In hiis sollempnis* »¹¹⁵ et un fragment de missel propose « *Veni stella lux gencium infunde* »¹¹⁶. La séquence « *Presens dies* », en cinq strophes, correspond particulièrement bien à l’état d’esprit dans lequel la fête de la Visitation a été d’abord instituée : pour mettre fin au Grand Schisme. La première strophe énonce ainsi combien les prières à Marie pour purger des ténèbres et du mal ont permis au jour de briller à nouveau¹¹⁷. Puis la séquence mentionne le rôle de Gabriel et celui d’Élisabeth. Ils sont mis en regard, car Gabriel annonce la venue du Christ et Élisabeth est qualifiée de prophète, lorsqu’elle déclare que la Mère du Seigneur viendra la visiter. Les dernières strophes décrivent la naissance du Christ, « prédite par la vieille femme », et célèbrent le caractère exceptionnel de la Vierge dont le destin a été prédit par des voix saintes. Ce n’est donc pas l’événement que constitue la visite de Marie à Élisabeth qui est chanté, c’est l’Incarnation. On peut voir le rôle des annonces parallèles puis de la réalisation du mystère comme des métaphores de la situation de l’Église. C’est grâce au rôle de Marie qu’elle est née et qu’elle peut, par conséquent, être réformée. Les

¹¹⁰ AH 54, n°195. On trouve la séquence dans plusieurs fragments, comme MPO Fr 4605, qui peuvent donc être considérés comme originaires de ces diocèses.

¹¹¹ Carl-Allan Moberg, *Über die schwedischen Sequenzen. Eine Musikgeschichtliche studie*, vol. I *Darstellung*, Uppsala/Stockholm, 1927, p. 33.

¹¹² « *Illa caeli clausit portam, ista clavem David ortam, promeretur reddere* ».

¹¹³ *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513 ; Stockholm, KB A 97 ; Uppsala, UB C 428 ; MPO Fr 7453, Fr 26035, Fr 28080, Fr 28146, Fr 28241, Fr 28268, Fr 28272. Le texte de la séquence est édité dans Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie Örtagård. Vadstenanunnornas veckoritual i svensk öfversättning från år 1510*, Stockholm, 1895, p. 265 et aussi dans AH 42, n° 55.

¹¹⁴ Uppsala, UB C 428.

¹¹⁵ MPO Fr 28119. La séquence est recensée dans Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, op. cit., vol. 1, p. 516, n° 8613.

¹¹⁶ Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, op. cit., vol. 2, p. 719, n° 21266.

¹¹⁷ « *Presens dies refulget, que Marie nos precibus crebris, omnis mali tenebris purget et illecebris* ».

prophètes qui ont annoncé la venue du Christ et le rôle de la Vierge représenteraient les promoteurs de la fête de la Visitation, qui cherchent à mettre fin au Schisme.

Dans le diocèse d'Åbo, on chante « *Lauda sponsa genitricem* », une séquence fréquemment employée par les Dominicains¹¹⁸. Le chant débute par une louange à la Vierge, disant qu'elle est chantée par les chœurs des anges. Puis la fête, décrite comme « nouvelle », voit son objet explicité : il s'agit de laver « la soif, la saleté, la criminalité » au moyen de la pureté¹¹⁹. Cependant, les causes de ces états ne sont pas données. Le reste de la séquence poursuit sur le même thème tout en louant la Vierge. Il est clair que le rôle de réparateur attendu de Marie est au centre de cette séquence comme de celles qui ont été composées en Suède. Enfin, les antiennes de communion sont beaucoup plus classiques. On emploie partout « *Beata viscera* », à l'exception de Västerås où l'on chante « *Diffusa* ».

2.1.2.1.2 Les prières

Contrairement aux chants, les prières de la messe sont plus directement centrées sur l'objet de la fête. Le missel d'Åbo utilise les mêmes prières que le missel dominicain pour la fête de la Visitation. On trouve ainsi la collecte « *Omnipotens et misericors Deus majestatem tuam* »¹²⁰, la secrète « *Omnipotens sempiternus deus qui curam* »¹²¹ et la postcommunion « *Omnipotens sempiternus deus qui commemoracionem* »¹²². Si la collecte est propre aux Prêcheurs, la secrète et la postcommunion sont aussi employées à Linköping et en dehors de Suède, à Lund et Hereford¹²³. Linköping utilise pour la collecte : « *Omnipotens sempiternus deus ex abundantia pietate* »¹²⁴. Cette prière, avec la secrète et la postcommunion, forment le système d'oraisons de la messe d'Urbain VI. Dans ces oraisons, la collecte laisse clairement transparaître l'issue

¹¹⁸ AH 54, n° 196. En Suède, on trouve cette séquence dans Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense, op. cit.* ; MPO Fr 28263.

¹¹⁹ « *In hoc festo nove laudis virginalem concham audis, que sitim exterminat, feditatem puritas, crimen lavat caritas, humilitas germinat* ».

¹²⁰ Bien qu'elle ne puisse être identifiée avec certitude, cette oraison ressemble à celle éditée dans Eugène Moeller, Jean-Marie Clément, Bertrand Coppieters't Wallant (éd.), *Corpus orationum*, Turnhout, 1995, vol. 6, n° 3855.

¹²¹ *Ibid.*, n° 3918.

¹²² *Ibid.*, n° 3912.

¹²³ Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien, op. cit.*, p. 285.

¹²⁴ Cette prière, présente dans les témoins suédois Stockholm, KB A 97 ; MPO Fr 26035, Fr 27468 ; et les témoins danois Uppsala, UB C 451 et dans le missel imprimé de Lund, ressemble à celle décrite dans le Missel romain imprimé de 1474 : « *Omnipotens sempiternus deus, qui ex abundantia charitatis beatam Mariam virginem filio tuo fecundatam ad salutationem beate Elisabeth inspirasti, presta quesumus, ut per eius Visitatione donis celestibus repleamur, et ab omnibus adversitatibus eruamur* », Robert Lippe (éd.), *Missale romanum, op. cit.*, vol. 2, p. 208.

du Schisme comme la raison d'être de la prière, la secrète demande à Dieu de faire ressentir la « visitation spirituelle », et la postcommunion de ne jamais oublier la grâce de cette visite.

Les missels imprimés d'Uppsala et de Strängnäs emploient la série suivante : « *Deus cuius unigenitus utero* »¹²⁵ pour la collecte, « *Suspice quesumus Domine fidelis* »¹²⁶ pour la secrète et « *Sacra libantes misteria te Domine... et periculis exuat* »¹²⁷ pour la postcommunion. Ce sont les prières de la messe de la Visitation de Sixte IV. La collecte demande au Christ de purifier l'Église à qui Marie a apporté une régénération spirituelle. Une analogie entre Marie et l'Église est développée dans la secrète, qui réclame que les prières des croyants puissent être sanctifiées dans l'utérus de l'Église. La postcommunion est encore plus claire quant à l'objet de la fête : elle demande que l'Église soit délivrée des dangers et des périls du moment (*ab instantibus malis et periculis*). Par rapport au système d'oraisons de la messe d'Urbain VI, l'emphase est clairement mise sur la fonction attendue de la messe de la Visitation. Ces prières traduisent une impression d'urgence qui ne se lisait pas encore dans les prières de la messe d'Urbain VI. On en déduit donc que par le choix d'un système de prière pour composer une messe de la Visitation qui convienne aux décideurs diocésains, on peut saisir des priorités différentes dans l'orientation dogmatique des diocèses.

Le bréviaire imprimé de Skara, qui contient un formulaire pour la Visitation, propose des prières qui n'appartiennent à aucune de ces deux traditions : la collecte, « *Da ecclesie tue quesumus omnipotens sempiterna Deus... devotis mentibus exurgamus* »¹²⁸, la secrète « *Largire misericors Deus* »¹²⁹ et la postcommunion, « *Sumpta sacramenta Domine* »¹³⁰. Un fragment peut être identifié comme provenant d'un missel de Skara ; le formulaire de la Visitation qu'il

¹²⁵ « *Deus cuius unigenitus utero adhuc virginis clausus Iohannem baptistam Maria salutante. Spiritu sancto piusquam nasceretur ; implevit da ecclesie tue ut quos ut spiritali regeneratione concepit. Purificatos tibi filios pariat adoptionis* », Robert Lippe (éd.), *Missale romanum, op. cit.*, vol. 2, p. 209.

¹²⁶ « *Suscipe quesumus Domine fidelis populi vota, ut qui te ab utero inviolate virginis precursorem in utero sanctificasse congaudet ipse quoque a te in utero matris ecclesies sanctificari mereatur* », *Ibidem*.

¹²⁷ « *Sacra libantes mysteria te Domine suppliciter deprecamur ut Ecclesia tua Visitationis mysteria recolens, visitantis et visitate meritis sublevata, ab instantibus malis et periculis ervatur* », *Ibid.*, p. 210.

¹²⁸ « *Da ecclesie tue, quesumus, omnipotens Deus beate Marie semper virginis assidua visitatione consolari. Ut per eius salutationem mellisivam salvatoris nostri spiritualem presentiam senciamus et in tue laudis iubilum devotis mentibus exurgamus* ».

¹²⁹ « *Largire misericors Deus, ut in his altaribus beata virgo Maria spiritualiter ad veniens ; filium suum verum Deum et hominem nobis sub specie panis et vini representet, et huic fame licet familie tue de mensa glorie celestis micas gracie clementer distribuat* ».

¹³⁰ « *Sumpta sacramenta Domine nos ubique in tua pace custodiant, et gloriosa virgo Maria nobis hic et in futuro tanquam pia consolatrix et mater semper occurrat, quam idcirco filii tui genitricem fieri voluisti, ut apud te fit ipsa nostre salutis clementissima procuratrix et advocata* ».

contient comporte les mêmes prières que le bréviaire imprimé de ce diocèse¹³¹. Pour les autres pièces cependant, il n'y a pas toujours de correspondance avec le bréviaire imprimé. Peut-être est-ce dû au fait que les formulaires de Skara ne sont pas centralisés, et que la liturgie est moins uniformisée dans ce diocèse que dans les autres. Il est possible aussi que la secrète « *Largire misericors* » soit également employée à Västerås¹³². Comme pour ce diocèse nous ne disposons que d'un graduel imprimé et non d'un missel, les prières employées à Västerås pour la Visitation restent un mystère. Le début du formulaire du fragment correspond bien au graduel imprimé de Västerås. En revanche, si la secrète est utilisée aussi à Skara, la postcommunion, « *Diffusa* », n'est pas en faveur dans ce diocèse.

Les prières qui figurent dans le bréviaire de Skara et le fragment diffèrent de celles choisies pour les autres diocèses par les thèmes qu'elles développent. La collecte demande à Dieu de donner à l'Église la consolation de la Visitation, pour que les croyants puissent sentir la présence du Christ. La secrète invoque le mystère de l'eucharistie et de la transformation des espèces pour réclamer que des « miettes de grâce » tombent de la « table du paradis » ; pour que Dieu vienne spirituellement comme il le fait sur les autels de la Vierge Marie. C'est une représentation originale qui figure dans cette secrète et le choix de comparer l'état de dégradation de l'Église contre lequel la fête de la Visitation entend lutter à une famine souligne combien les métaphores corporelles jouent un rôle privilégié dans la communication entre les hommes et le divin. Cela est particulièrement vrai lorsque la Vierge établit cette communication. La postcommunion reprend l'image du sacrement comme garant de la paix, et insiste sur le rôle consolateur de Marie. Certaines formules de ces prières ressemblent à celles des messes d'Urbain VI et de Sixte IV, comme par exemple « *da ecclesie tue...* », ou « *quam idcirco filii tui genitricem fieri voluisti* ». Cela signifie que pour créer ces prières, les auteurs ont emprunté les éléments qui leur convenaient et les ont intégrés dans un nouvel ensemble textuel qui servait mieux leurs aspirations. C'est une donnée importante, car cela montre que les fêtes mariales font l'objet d'une réflexion dogmatique lorsqu'elles sont implantées dans un diocèse. Le législateur local qui va promouvoir la fête inclut dans le formulaire ce qu'il comprend de l'objet de la fête. Ce n'est pas une transmission fondée sur une reproduction à l'identique, ni sur l'application d'une directive émanant d'une institution hiérarchiquement supérieure. Enfin, les fragments et quelques rares livres proposent aussi des prières alternatives.

¹³¹ MPO Fr 1735.

¹³² MPO Fr 27699.

Par exemple, le missel de la Maison du Saint-Esprit et quatre fragments proposent la série : « *Deus qui nos presentem festivitatem in Ihesu Christi filii tui* » pour la collecte, « *Salutaris victime oblationem* » pour la secrète et « *Refecti et renovati sacro celestis* » pour la postcommunion¹³³.

2.1.2.1.3 Les lectures

Pour les lectures, seules les lectures vétérotestamentaires varient selon les traditions. Uppsala et Strängnäs partagent, une fois de plus, la même lecture : « EGO QUASI TEREBINTHUS » (Sir. 24:22). Comme beaucoup d'autres pièces, c'est à la messe de Sixte IV que cette lecture est empruntée. L'extrait choisi indique que Dieu est semblable à des végétaux bénéfiques, comme le térébinthe ou la vigne, et invite à le rejoindre et à goûter ses bienfaits plus doux que le miel. C'est un extrait dans lequel l'idée d'unité est fortement valorisée.

À Linköping et à Åbo, on lit « ECCE ISTE VENIT SALIENS » (Cant. 2:8). C'est la lecture vétérotestamentaire choisie dans la messe d'Urbain VI. Le cœur de cet extrait est constitué par le verset « IAM ENIM HIEMPS TRANSIIT IMBER ABIIT ET RECESSIT » (Cant. 2:11), « Car voilà l'hiver passé, c'en est fini des pluies, elles ont disparu ». Le temps des malheurs est passé, voici venu le temps du renouveau et de la joie. La déclaration est programmatique.

Dans deux fragments, on trouve « IN OMNIBUS REQUIEM QUESIVI » (Sir. 24:11)¹³⁴, ou « EGO QUASI VITIS FRUCTIFICAVI » (Sir. 24:23-31)¹³⁵. Ces extraits sont empruntés respectivement à la messe de l'Assomption et à celle de la Nativité de la Vierge ou à celle des vigiles de l'Assomption. Ils sont moins fortement marqués par les symboles d'unité ou de réconciliation qui transparaissent dans les extraits des messes papales. L'évangile est identique à toutes les traditions : il s'agit de l'extrait de Luc « EXURGENS MARIA » (Luc. 1:39), un texte qui est utilisé à Strängnäs et à Linköping pour la messe des vigiles de l'Assomption. Il est également lu lors des offices de la Visitation, à la septième leçon.

¹³³ Voir Carl-Gösta Frithz, *Till frågan om det s. k. Helgeandshusmissalet*, op. cit. ; MPO Fr 4044, Fr 11145, Fr 25027, Fr 27596.

¹³⁴ MPO Fr 11145.

¹³⁵ MPO Fr 25027 et Fr 27596.

2.1.2.2 La liturgie des offices pour la Visitation

2.1.2.2.1 Les offices composés pour la fête

Beaucoup d'offices ont été composés pour la Visitation. Jean de Jenstein en propose un pour la fête qu'il institue pour la province de Prague en 1386. Son incipit est « *Exurgens autem Maria* »¹³⁶. C'est le premier office composé spécialement pour la fête de la Visitation. Les pièces chantées sont courtes et uniquement centrées sur l'événement. Elles appellent fréquemment à se réjouir de l'incarnation et de la rencontre de Marie et Élisabeth. La diffusion de l'office de Jean de Jenstein n'est limitée à la Bohême, car on trouve cet office dans les bréviaires d'autres régions de l'espace germanique¹³⁷. Un exemplaire est même conservé en Suède dans un manuscrit qui appartenait à Vadstena¹³⁸. Composite, ce document contient un passage écrit de la main de Johannes Suenonis l'ancien († 1390), chanoine de Strängnäs puis moine à Vadstena à partir de 1387¹³⁹. Ce passage figure dans le manuscrit après l'office de la Visitation¹⁴⁰. L'office a donc été retranscrit avant 1390. En dépit de sa présence dans la bibliothèque des brigittins, l'office de Jean de Jenstein n'est pas utilisé en Suède.

Après Jean de Jenstein, de nouveaux offices sont très vite composés à Rome. Le cardinal anglais Adam Easton (vers 1330-1397), compose l'office extrêmement répandu « *Accedunt laudes* »¹⁴¹, qui est utilisé jusqu'à la Réforme, puis est abandonné à la suite des critiques de Jakob Wimpfeling¹⁴². En Suède, on le chante à Linköping, comme nous le verrons plus loin.

Une autre proposition d'office est faite par le général des Prêcheurs de l'obédience romaine, Raymond de Capoue (1318-1399), « *Colletentur corda fidelium* »¹⁴³. Cet office est adopté surtout par les Dominicains mais pas exclusivement. C'est un office rythmé qui est

¹³⁶ AH vol. 48, p. 427, n° 899. L'édition des *Analecta Hymnica* ne propose pas les pièces pour les premières vêpres. On les trouve pourtant bien dans les témoins manuscrits, par exemple Vatican, Bibl. Apost., Vatic. Lat. 1122, fol. 139.

¹³⁷ Par exemple, on le trouve dans un bréviaire de Worms, Vatican, Bibl. Apost., Palat. Lat. 516, fol. 126.

¹³⁸ Uppsala, UB C 2.

¹³⁹ Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, p. 110, n° 26.

¹⁴⁰ Les extraits du Décret de Gratien copiés par Johannes Suenonis l'Ancien sont aux fol. 22-55v et l'office de la Visitation est aux fol. 7-14v.

¹⁴¹ AH vol. 24, p. 89, n° 29.

¹⁴² Voir Suibert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, Paris, 1905, vol. 2, p. 109. L'ouvrage par lequel Wimpfeling attaque l'office d'Adam Easton est intitulé : *Castigationes locorum in canticis ecclesiasticis et divinis officiis depravatorum*, Strasbourg, 1513.

¹⁴³ AH vol. 24, p. 94, n° 30.

composé sur le modèle de celui de saint Dominique¹⁴⁴. Bien qu'il ait été créé peu de temps après l'institution de la fête par Boniface IX, explicitement pour résoudre le problème du schisme, l'office des Prêcheurs n'en fait pas mention. Les chants célèbrent surtout les grossesses de la Vierge et d'Élisabeth. Les antiennes de vêpres, puis les chants de matines, sont très focalisés sur la dimension physiologique du mystère. On le voit par exemple avec le troisième verset du premier nocturne :

« *Ventris alvo/verbum absconditum/per os matris/mundo fit pandidum* » (Noct. 1, verset 3)

La thématique de la stérilité qui soudain s'efface constitue le fil rouge de ces chants. On le voit dans le premier répons du premier et la première antienne du deuxième nocturne :

« *Mundum vocans/ad partum virginis/hora cene/plasmator hominis/vatem mittit/de ventre sterilis/similem angelis* » (Noct. 1, répons 1)

« *In labiis virginis/gracia diffusa/fit in ventre sterilis/gracia infusa* » (Noct. 2, antienne 1)

Les autres chants de cet office exaltent le mystère de l'Incarnation et la virginité de Marie. Aucun ne fait référence aux raisons qui ont poussé le pape à instituer la fête. L'office « *Colletentur corda fidelium* » est répandu dans la province dominicaine de Dacie et dans le diocèse d'Åbo : nous avons conservé un livre et plusieurs fragments liturgiques qui le conservent¹⁴⁵.

Après la promulgation de la fête en 1389, de nombreux autres offices sont composés. On compte plus d'une dizaine d'offices rythmés créés spécialement pour la Visitation¹⁴⁶. Par exemple, Pierre de Candie, alors évêque de Novare (1389-1402) et mieux connu comme le pape de Pise Alexandre V (1409-1410), compose un office qui est largement adopté par les Franciscains¹⁴⁷. Son incipit est « *Candida plebs fidelium* »¹⁴⁸. Cet office rythmé est contenu

¹⁴⁴ William R. Bonniwell, *A history of Dominican liturgy 1215-1245*, New York, 1945 (2^e éd.), p. 232.

¹⁴⁵ Uppsala, UB C 421, fol. 91a ; MPO Fr. 58, Fr. 10455 ; Fr. 20034, Fr. 22509 ; F.m. III. 148, F.m. IV. 145 ; F.m. IV. 158, F.m. IV. 195.

¹⁴⁶ Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts, op. cit.*, p. 44, note 1. La plupart sont édités dans le tome 24 des *Analecta Hymnica*.

¹⁴⁷ Par exemple, dans le bréviaire franciscain Vatican, Bibl. Apost. Chigiani C V 136, fol. 416.

¹⁴⁸ AH vol. 24, n° 31, p. 98.

dans un manuscrit de 1410, avec d'autres pièces poétiques de Pierre de Candie¹⁴⁹ Les antiennes des premières vêpres sont dominées par une impression de joie rayonnante lorsqu'elles narrent l'épisode de la Visitation. Les chants des matines examinent les bienfaits du mystère, en les présentant de manière ordonnée. Le premier verset du premier nocturne indique bien cette intention :

« Triplex ergo principium/Marie theologicum/progressum consummavit » (Noct. 1, verset 1)

Le deuxième nocturne insiste sur l'incarnation, sur l'humilité de Marie et son exception du péché, et le troisième fait plus explicitement référence à la fête. On le voit bien dans le premier et le troisième répons du troisième nocturne :

« *Gemina salutatio/ quam mutua dilectio/ parentum operatur/ terminum plenum gaudio/ procuret plebis animo/ quo festum veneratur* » (Noct. 3, Répons 1)

« *In huius festi gaudio/ docetur congruenter/ quod duplex salutatio/ a turbis reverenter/ colitur absque tedio/ cum iubilo ferventer* » (Noct. 3, Répons 3)

Ces mentions de la fête font toutes deux références à la double salutation des parentes : à l'approche de Marie, sa cousine Élisabeth lui déclare qu'elle est bénie parmi les femmes, et qu'à l'instant où Marie a reçu l'Annonciation, elle-même a senti son enfant tressaillir (Luc. 1:42-43). Marie lui répond par le *Magnificat*, un chant dans lequel elle annonce sa place exceptionnelle dans l'histoire du salut et loue Dieu (Luc. 1:46-55). Dans l'office, cette double salutation est le pivot autour duquel la fête de la Visitation est axée.

Comme les autres offices composés peu après l'institution de la fête, il n'y a pas dans « *Candida plebs fidelium* » de référence au Schisme et à la destination pratique de la fête. On notera simplement une courte mention dans l'antienne au *Benedictus*, comme quoi l'acte vertueux de la Vierge permet de réparer les « attaques hostiles » des humains :

« ... *libram ferens justicie/per quam hostem aggreditur/humane plasmatore/istud virtutum opera/sequi per actum virginis* » (Antienne au *Benedictus*)

¹⁴⁹ Willibrord Lampen, « Prosae seu poemata Petri de Candia O.F.M. (Alexandi V, Papae Pisani † 1410) », *Archivum Franciscanum Historicum*, n° 23, 1930, p. 172-182.

Mais cette mention n'aborde pas spécifiquement les problèmes de division de l'Église.

On continue à proposer des offices pour la fête tout au long du XV^e siècle. Au concile de Bâle, le recteur de l'université de Paris Thomas de Courcelles (1400-1469) compose un office spécifique pour la Visitation, « *In splendoribus sanctorum refulget Maria* »¹⁵⁰. Cet office est chanté selon les mêmes mélodies que celui de la Fête-Dieu¹⁵¹. Les antiennes des premières vêpres résument sommairement la double salutation. La quatrième antienne souligne que l'incarnation était attendue et qu'elle « satisfait le désir de tous les hommes bons » :

« *Fructus ventris virginalis est hereditas sanctorum adimplens bonorum desiderium* » (1^{eres} Vêpres, antienne 1)

Les chants de matines rapprochent la conception virginale d'épisodes de l'Ancien Testament, dont l'aspect prophétique est ainsi souligné. Dans le deuxième nocturne, c'est la salutation d'Elisabeth qui est au centre de l'intérêt, toujours mise en parallèle avec des événements de l'Ancien Testament. Le troisième nocturne enjoint de se réjouir de l'incarnation et cite abondamment le passage de l'évangile de Luc qui correspond au *Magnificat* (Luc 1:46-55). Il est intéressant de constater que des répons et des versets sont proposés pour un cursus à douze leçons. Dans le premier répons du quatrième nocturne, qui est donc uniquement destiné aux offices monastiques, l'extrait du *Magnificat* (Luc. 1:51-52) choisi s'inscrit bien dans l'esprit du concile de Bâle :

« *Fecit potentiam in brachio suo, dispersit superbos mente cordis sui, deposuit potentes de sede et exaltavit humiles* » (Noct. 4, répons 1)

Mais à part ce souhait discret de « déposer les puissants de leur siège », qui reste par ailleurs avant tout une citation de l'évangile, aucune référence n'est faite aux événements contemporains. Les antiennes de laudes invitent simplement à se réjouir de l'incarnation et de

¹⁵⁰ Voir supra, note 36.

¹⁵¹ Luca Basilio Ricossa, *Jean de Ségovie : Son Office de la Conception (1439). Étude historique, théologique, littéraire et musicale*, Berlin, 1994, p. viii. En revanche, contrairement à ce qu'affirme Ricossa, Pierre-Marie Lafrasse se borne à citer l'office du concile de Bâle plutôt que de le commenter. Voir Pierre-Marie Lafrasse, *Étude sur la liturgie dans l'ancien diocèse de Genève*, Genève, 1904.

la visitation, et les antiennes aux cantiques (*Benedictus* et *Magnificat*) répètent une fois de plus le caractère extraordinaire de l'événement.

En 1475, Sixte IV parraine une nouvelle série de textes, pour la messe et l'office. Ce dernier débute par l'antienne « *Ut vox Marie* ». Jusqu'à présent, il était difficile de le commenter en entier, car il n'a été édité qu'à une date récente (2013) dans une publication confidentielle, et les formulaires ne donnent bien souvent que les incipits des pièces¹⁵². Cependant, l'office est contenu en entier dans la copie de la bulle de Sixte IV, conservée aux Archives Secrètes du Vatican¹⁵³. Comme on trouve l'office parmi les sources suédoises, son contenu sera examiné dans la section suivante.

Dans tous ces offices, les chants se concentrent sur le récit évangélique de la Visitation. On peut remarquer des légères variations de sensibilité dans la manière de traiter le thème, mais dans l'ensemble, ce sont des compositions relativement homogènes. Aucun chant ou presque ne concerne l'application pratique de la fête de la Visitation et ce quelle que soit l'époque. Autour de 1389-1390, la question du Schisme n'est pas présente dans les chants des offices de la fête, alors qu'elle est précisément instituée pour y mettre fin. En 1443, au concile de Bâle, les tensions avec la papauté et la division de l'Église ne sont pas mentionnées dans les pièces chantées de l'office de Thomas de Courcelles. Enfin, l'office de Sixte IV, en 1475, ne mentionne pas la menace posée par les Ottomans contre lequel la fête est censée devoir lutter. Les formulaires qui sont utilisés en Suède ne font pas exception.

2.1.2.2 Les formulaires utilisés en Suède

Trois offices principaux, sans compter les offices préférés par les ordres religieux, sont utilisés en Suède pour la fête de la Visitation. Le premier est « *Sacerdos nove graciae* »¹⁵⁴, qui est conseillé « par défaut » au concile d'Arboga en 1412, au cas où un office plus approprié ne serait pas disponible. L'office « *Sacerdos nove graciae* » est édité dans les *Analecta Hymnica* d'après le bréviaire imprimé de Västerås¹⁵⁵. On trouve cet office dans les bréviaires imprimés

¹⁵² La première édition de l'office est dans Pedro Martín Baños (éd.), *El Officium Visitationis*, *op. cit.*, *passim*.

¹⁵³ Vatican, Archives Secrètes, Reg. Vat. 566, fol. 193-201.

¹⁵⁴ AH vol. 24, n° 36, p. 114.

¹⁵⁵ Se reporter à l'annexe 26, tableau 21 : *L'office de la Visitation* « *Sacerdos nove graciae* ».

de Skara et de Västerås, ainsi que dans une compilation d'offices, dans un livre contenant surtout des sermons et dans quatre fragments¹⁵⁶.

Le second office principal est composé à Rome par le cardinal bénédictin Adam Easton (vers 1330-1397), probablement à la demande du pape Urbain VI¹⁵⁷. « *Accedunt laudes* » est achevé vers 1385 mais il n'est promulgué qu'en 1390, avec la bulle imposant la célébration de la fête promulguée par Boniface IX¹⁵⁸. Adam Easton est un proche des Brigittins. À la suite d'un vœux, il s'est fortement engagé en faveur de la canonisation de Brigitte. Il est donc intéressant de constater que son office soit utilisé en Suède dans le diocèse d'implantation du monastère brigittin¹⁵⁹. Il est contenu dans plusieurs documents en lien avec le diocèse de Linköping. On le trouve dans le bréviaire imprimé de Linköping, dans les ordinaires et les bréviaires pour ce diocèse, dans un bréviaire manuscrit de Strängnäs adapté à l'usage de Linköping, et dans un fragment de bréviaire venant probablement de ce diocèse¹⁶⁰. On le trouve également dans une compilation de textes qui inclut des extraits sur la conception et le concile de Bâle et dans un livre d'origine anglaise qui contient principalement des extraits de l'ermite Richard Rolle († vers 1349)¹⁶¹. Rédigé entre 1408 et 1421, ce manuscrit porte la cote de la bibliothèque de Vadstena. Il est possible qu'il y soit parvenu par le biais du couvent brigittin de Syon, en Angleterre¹⁶². Enfin, un fragment de nature indéterminée, provenant peut-être d'un bréviaire-missel, contient un extrait de l'office avec notation¹⁶³.

¹⁵⁶ Christer Pahlmblad (éd.), *Breviarium Scarense (1498). Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*, Skara, 2011 ; *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513 ; Uppsala, UB C 21, fol. 89-96 ; C 385, fol. 281v-287 ; ainsi que le fragment de bréviaire MPO Fr 6804, le fragment d'antiphonaire Helsinki, UB F.m. IV. 156, ainsi que le fragment de bréviaire-missel MPO Fr 25027.

¹⁵⁷ Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton OSB*, Londres, University of London, Thèse de doctorat inéd., 1955, vol. 1, p. 21.

¹⁵⁸ La plupart des pièces de l'office sont données dans AH vol. 24, p 89, n° 29. Les hymnes sont dans AH vol. 52, n° 42-44, p. 47-50.

¹⁵⁹ Se reporter à l'annexe 26, tableau 22 : *L'office de la Visitation « Accedunt laudes »*.

¹⁶⁰ Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, Lund, 1950-1955, vol. 3:1, p. 689 et suiv. ; Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis, op. cit.* ; Uppsala, UB C 354, fol. 304v-307v ; C 428, fol. 79rv ; C 435, fol. 298-301v ; C 463, fol. 430-438 ; MPO Fr 916.

¹⁶¹ Uppsala, UB C 15, fol. 399-402 et C 621, fol. 13-36.

¹⁶² Sur les liens entre Syon, Vadstena et Richard Rolle, voir Elin Andersson, « Birgittines in contact. Early correspondence between England and Vadstena », *Eranos*, 2004, 102, p. 1-29.

¹⁶³ F.m.VII. 95.

Le cardinal anglais Adam Easton a composé l'office « *Accedunt laudes* » à la fin des années 1380¹⁶⁴. Présent dans de nombreux bréviaires romains, c'est l'un des plus répandus pour la fête de la Visitation¹⁶⁵. L'office semble avoir été apprécié, comme en témoignent les très nombreux témoins qui le contiennent, séculiers ou monastiques¹⁶⁶. Son auteur est réputé l'avoir composé sur le modèle de l'office de saint François, œuvre de Julien de Spire († vers 1250) et créée autour de 1229-1235¹⁶⁷. En effet, la structure de versification des deux offices est identique¹⁶⁸. La notation d'« *Accedunt laudes* » n'a pour l'instant jamais été comparée avec celle de l'office de François, faute de source contenant « *Accedunt laudes* » avec sa notation¹⁶⁹. Un témoin existe pourtant ; il est en Suède, à la Bibliothèque d'Uppsala¹⁷⁰.

Le texte de l'office a été jugé « très conventionnel », avec « de nombreux échos bibliques »¹⁷¹. Aux premières vêpres, les antiennes accompagnent la progression de la Vierge

¹⁶⁴ James Hogg, « Cardinal Adam Easton's office for the Feast of the Visitation of the Blessed Virgin Mary », dans L. Bisgaard (dir.), *Medieval Spirituality in Scandinavia et Europe : A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, 2001, p. 219-224.

¹⁶⁵ Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, cite sept manuscrits contenant l'office, tous des bréviaires romains. Il les ajoutent aux nombreuses références données par les *Analecta Hymnica*, vol. 24, p. 92-93 et à Carl-Allan Moberg, *Die liturgischen Hymnen in Schweden. Beiträge zur Liturgie- und Musikgeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit*, vol. I *Quellen und Texte. Text- und Melodieregister*, Copenhague/Uppsala, 1947, p. 79, qui cite le manuscrit Uppsala, UB C 621. Les sources utilisées par MacFarlane ne sont pas nécessairement les plus commodes pour observer l'office dans sa totalité. Par exemple, il cite Vatican, Bibl. Apost. Ottob. Lat. 676 et Palat. Lat. 523. Le premier est un bréviaire romain du XV^e siècle adapté à l'usage de Spire. Ce livre de petit format est en fait à l'usage des Frères Mineurs, voir Pierre Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane*, vol. I *Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires*, 1968, p. 138, n° 278. Le manuscrit Ottob. Lat. 676 ne contient pas de leçons spécifiques pour l'octave de la Visitation. C'est également le cas pour l'autre témoin romain cité par MacFarlane : Palat. Lat. 523. Pierre Salmon l'a catalogué comme un bréviaire augustinien, voir p. 143, n° 291. Ce livre, qui a beaucoup servi si l'on en juge de son état, mentionne la fête avec octave au calendrier, mais ne contient qu'une courte rubrique dans le sanctoral pour l'octave à la suite de l'office. Les deux bréviaires cités par MacFarlane comme source de l'office sont donc assez mal choisis, car ils ne donnent que des informations partielles. Le désintérêt manifeste de ce savant pour les leçons de l'office, dont il ne choisit d'éditer intégralement que les trois premières, peut expliquer ce choix. La Bibliothèque Apostolique contient pourtant d'autres manuscrits contenant l'office, comme le luxueux bréviaire cistercien Capponi 119, de 1483, le bréviaire de Spire Palat. Lat. 514, la collection de leçons dédiées à la Vierge Reg. Lat. 212, le bréviaire Reg. Lat. 2092, ou encore le bréviaire à l'usage des Mineurs Vatic. Lat. 12992.

¹⁶⁶ Contrairement à ce qu'affirme Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, p. 209, on trouve bien l'office d'Adam Easton dans certains bréviaires avec un cursus monastique. C'est le cas par exemple de Vatican, Bibl. Apost. Capponi 119.

¹⁶⁷ Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, p. 212. La mention de l'office de saint François provient de Vatican, Bibl. Apost. Ottob. Lat. 676, fol. 355 : « *Incipit officium visitationis beate Marie Virginis ad Helysabet. Approbatum per dominum Bonifacium papam nonum, et cantatur iuxta beati Francisci* ». Sur Julien de Spir et l'office de saint François, voir Jean-Baptiste Lebigue, « Julien de Spire, Office et Vie de saint François », dans J. Dalarun, *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, Paris, 2010, p. 703-841.

¹⁶⁸ Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, p. 213.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 214, note 1.

¹⁷⁰ Uppsala, UB C 23, fol. 81v-89.

¹⁷¹ James Hogg, « Cardinal Adam Easton's office... », *op. cit.*, p. 222, qui paraphrase Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, p. 215.

vers la maison d'Élisabeth. Elles annoncent sa venue après qu'elle a reçu la visite du Saint-Esprit et tentent de rendre une atmosphère de sainteté transcendante. La quatrième antienne est particulièrement représentative :

« *Accendit ardor spiritus/Mariam tangens celitus/de Nazareth migrando/mox ad montana transtulit/ubi tumultu caruit/superna degustando* » (1^{eres} vêpres, antienne 4)

L'hymne des premières vêpres, « *O Christi mater celica* » se détache de cet ensemble en mentionnant explicitement le Schisme dans sa première strophe¹⁷² :

« *O Christi mater caelica, fons vivus fluens gratia, lux pellens cuncta Schismata, Maria, Deo proxima* », (1^{eres} vêpres, hymne)

Le chant se poursuit sans autre référence aux raisons qui ont poussé à l'instauration de la fête. Dans l'antienne au *Magnificat*, la salutation d'Élisabeth entraîne un mouvement du fœtus divin car celui-ci se réjouit. L'invitatoire et les antiennes du premier nocturne sont centrés sur la rencontre des deux femmes, et les répons et les versets insistent sur ce thème en répétant les étapes de l'événement. Dans le deuxième nocturne, les antiennes brodent autour du thème du déplacement de Marie qui s'en va visiter Élisabeth. Les répons et les versets mettent l'accent sur l'extraordinaire rencontre, à grand renfort de métaphores. Par exemple, dans le troisième couple de répons et verset, la lune et les étoiles sont convoquées pour décrire la rencontre :

« *Stella sub nube tegitur/Maria mundo premitur/rutilans in splendore/Elisabeth perducitur/ ad solamen lux spargitur/roborans in vigore* » (Noct. 2, répons 3)

« *Luna soli coniungitur/Elisabeth devolvitur/estuans in amore* » (Noct. 2, verset 3)

Dans le troisième nocturne, les antiennes abordent le thème de la stérilité qui laisse place à la fertilité. Les paroles que prononce Élisabeth sont particulièrement importantes dans les répons et les versets, comme par exemple dans le deuxième répons :

« *Thronum lucis prospexerat/que ut aurora fulserat/sole mane surgente/Elisabeth ubi vidit/verbaque palam protulit/speculo suadente* » (Noct. 3, répons 2)

¹⁷² AH, vol. 52, n° 43, p. 49. Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, p. 215, avait déjà noté ce point.

Le dernier verset est intéressant car il souligne l'importance du recours à Marie :

« *Nullus diffidat hodie/ad Mariam confluere/sibique supplicare* » (Noct. 3, verset 3)

Même si l'intention de mettre fin au Schisme n'est pas présente, ce verset peut être lu aussi bien comme une *coda* appropriée de l'épisode de la Visitation que comme une référence aux considérations pratiques qui ont poussé les papes à instaurer la fête. Les antiennes de Laudes sont des louanges autour de l'incarnation plus générales que spécifiques, à l'exception de l'antienne au *Benedictus* qui ose une référence à l'Église et à son gouvernement changeant :

« *Adiutrix visitacio/et frequens ministracio/ Elisabeth oblata/ Mariam dent propiciam/ ad impetrandam gratiam/cum fuerit vocata/ nam mater est Ecclesie/ fluctuantis navicule/ subditos gubernando/promptos suo regimini/ dirigentique flamini/ devotos visitando* » (Laudes, antienne au *Benedictus*)

En dehors de l'hymne des premières vêpres, du dernier verset des matines et de l'antienne au *Benedictus* de Laudes, les pièces chantées sont centrées sur la description du récit évangélique de la Visitation.

Le troisième office utilisé pour la Visitation en Suède est un hybride, une adaptation de l'office de Sixte IV, « *Ut vox Marie* »¹⁷³. Il débute comme l'office « *Introduxit* » muté, qui est lui-même une construction similaire à ce qu'on observe pour la Conception de la Vierge : un office pour la Nativité de la Vierge dans lequel on remplace le nom d'une fête par un autre. Mais seules les antiennes des premières vêpres relèvent de cette construction, car dès l'antienne au Magnificat, c'est l'office « *Ut vox Marie* » qui est employé¹⁷⁴. Cette configuration semble propre à la Suède car nous ne l'avons rencontrée nulle part ailleurs. Au contraire, on trouve parfois dans les bréviaires romains les deux offices « *Introduxit* » et « *Ut vox Marie* »

¹⁷³ On trouve cet office dans les bréviaires romains, qu'ils soient imprimés, comme le *Breviarium Romanum*, Venise, 1479, fol. d ii v, ou bien manuscrits, comme Vatican, Bibl. Apost. Vatic. Lat. 4759, fol. 545v. On le trouve aussi comme addition dans d'autres documents, comme l'antiphonaire Worcester, Cathedral – Music Library, Ms. F160. Ce dernier témoin est donné par la base CANTUS et sert de source maîtresse pour le référencement des chants de cet office.

¹⁷⁴ Se reporter à l'annexe 26, tableau 23 : *L'office de la Visitation* « *Introduxit* » muté.

distincts¹⁷⁵. Ce fonctionnement est préféré par les diocèses d'Uppsala et de Strängnäs et uniquement après 1475¹⁷⁶. L'office « *Ut vox Marie* » avec « *Introduxit* » comme incipit est présent dans les bréviaires imprimés d'Uppsala et de Strängnäs, dans certains des bréviaires manuscrits d'Uppsala et dans deux fragments¹⁷⁷. Naturellement, avant la bulle de Sixte IV en 1475, on utilisait à Uppsala et sans doute à Strängnäs un autre office. Nous avons la chance d'avoir conservé des documents qui témoignent de ce stade intermédiaire, en l'occurrence, quatre bréviaires et un antiphonaire manuscrits à l'usage d'Uppsala¹⁷⁸. L'office qu'ils contiennent est une construction unique empruntant ses pièces aux autres formulaires d'offices de la Vierge. Son incipit est « *Introduxit* », comme pour un office de la Nativité de la Vierge, mais les autres pièces sont prises dans l'office de l'Assomption, de la Purification, de l'Annonciation et à d'autres moments de l'office de la Nativité de la Vierge. Le caractère expérimental de l'office est particulièrement marqué dans les témoins les plus anciens¹⁷⁹. Un bréviaire manuscrit le donne dans sa version la plus récente et la plus stable¹⁸⁰.

Cet office « bricolé »¹⁸¹ est véritablement une curiosité car il est présent dans deux bréviaires qui sont postérieurs à la décision du concile d'Arboga de 1417, qui enjoint d'employer l'office « *Sacerdos nove graciae* » pour la Visitation, à défaut d'un meilleur office. Or, le fait qu'on a souhaité conserver à Uppsala cette construction plutôt que d'utiliser l'office rimé proposé par défaut témoigne d'un point important dans le processus de transmission de la liturgie : on

¹⁷⁵ C'est le cas du bréviaire romain imprimé à Venise en 1489, et dont un exemplaire peut être consulté sous la cote : Vatican, Bibl. Apost. Inc. V. 22. L'office « *Introduxit* » muté pour la Visitation débute au fol. 309v, dans la sanctoral, et l'office de Sixte IV figure dans une annexe, au fol. 467.

¹⁷⁶ Contrairement à ce qu'affirme Ingmar Milveden, dans « Fragment av en hittills okänd... », *op. cit.*, p. 23, l'office « *Introduxit* » n'est pas l'office de Sixte IV. Le pape franciscain a fait composer un office dont l'incipit est « *Ut vox Marie* ». Voir Richard W. Pfaff, *New liturgical feasts*, *op. cit.*, p. 45.

¹⁷⁷ *Breviarium Strengnense*, Stockholm, 1495 ; *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496 ; Stockholm, KB A 50 ; MPO Fr 1555, Fr 22514. Le fragment MPO Fr 1555 est signalé dans la base MPO comme contenant un office rythmé qui ne figure pas dans les *Analecta Hymnica*. Effectivement, l'office *Ut vox Marie* n'est pas recensé dans cette anthologie. En revanche, on le trouve dans les bréviaires Romains, par exemple le *Breviarium Romanum*, Venise, 1479, fol. d ii v.

¹⁷⁸ Stockholm, KB A 99, fol. 200 ; A 100, fol. 63v (seulement la rubrique) ; Uppsala, UB C 507, fol. 154v-157v et Westin 63, fol. 204-205v. Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegärd och mässa*, Lund, 2001, indique également que « l'antiphonaire KB A 96 » contient cet office, mais il ne peut s'agir de A 96 qui est en réalité un graduel. L'office peut en revanche être trouvé dans l'antiphonaire KB A 96b. Sven Helander indique également p. 191-192 qu'un fragment d'antiphonaire conservé à Helsinki, F.m. IV. 143, contient aussi « *Introduxit* ». Ce fragment ne donne que les capitules, ce qui est déjà curieux pour un antiphonaire, et seulement à partir de tierce. Les extraits bibliques choisis ne correspondent à aucun des livres de Strängnäs ou Uppsala. En revanche, ils sont utilisés à Skara, avec l'office « *Sacerdos nove graciae* ». Le fragment contient donc probablement la fin de cet office.

¹⁷⁹ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 203.

¹⁸⁰ Se reporter à l'annexe 26, tableau 24 : *Office « Introduxit » de Uppsala, UB C 507*.

¹⁸¹ Le terme est emprunté à Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 27.

préfère un office produit localement, c'est-à-dire dont les éléments ont été choisis localement, plutôt qu'un office par défaut. Additionnellement à ces trois offices d'autres sont utilisés en Suède.

Par les fragments, on sait que l'office dominicain « *Colletentur corda fidelium* » était en usage dans le diocèse d'Åbo¹⁸². Un office rythmé dont les *Analecta Hymnica* recensent des extraits d'après un manuscrit cistercien conservé à Uppsala n'est connu que par quelques chants, dont le premier est « *Ex motu infantium* »¹⁸³. Le manuscrit est originaire de Riga et comme dans le cas de la plupart des documents de cette origine parmi ceux qui sont conservés à Uppsala, il s'agit d'une acquisition postérieure au Moyen Âge¹⁸⁴. Il est difficile de croire que cet office ait été connu en Suède, même si on a conservé un fragment d'antiphonaire qui en contient un extrait¹⁸⁵. Ce fragment a été utilisé comme couverture d'un registre de collecte d'impôt pour le district « de la Baltique » (*Baltiska fögderäkenskaper*), daté de l'année 1597. Ce district correspond à l'Estonie, dont les principales villes ont juré fidélité à la couronne suédoise dès 1561, et aux territoires annexés par le royaume à la suite des conflits contre les Danois et les Russes de la deuxième partie du XVI^e siècle. En 1597, cela fait deux ans que la paix de Teusina (1595) a assuré le contrôle de la Suède sur une partie plus étendue de l'Estonie et de la Livonie¹⁸⁶. Les administrateurs suédois ont usé des mêmes pratiques pour couvrir les registres concernant ces régions que pour la Suède propre : ils se sont servis des livres liturgiques catholiques. C'est ainsi que ce fragment d'un livre germanico-balte a dû parvenir jusqu'à la Suède.

Ingmar Milveden avait proposé de voir comme un office propre à la chapelle royale de Stockholm l'ensemble de répons, de versets et d'antennes contenus dans plusieurs fragments¹⁸⁷. Son hypothèse paraît valide. Enfin, d'autres offices contenus dans les fragments ne sont pour le moment pas identifiables¹⁸⁸. Ces offices de la Visitation n'ont pas été retenus

¹⁸² Voir *supra*, note 143.

¹⁸³ AH vol. 45, n° 5. Le manuscrit cité dans les *Analecta Hymnica* est Uppsala, UB C 477. Il contient des collectes et des hymnes ainsi que quelques offices.

¹⁸⁴ Par conséquent, la notice de la base de données LMLO (*Late Medieval Liturgical Offices*) qui indique comme provenance « un manuscrit suédois du XV^e siècle » est erronée.

¹⁸⁵ MPO Fr 29664.

¹⁸⁶ Voir Éric Schnakenbourg & Jean-Marie Maillefer, *La Scandinavie à l'époque moderne (fin XV^e-début XIX^e siècle)*, Paris, 2010, p. 76-83.

¹⁸⁷ Ingmar Milveden, dans « Fragment av en hittills okänd... », *op. cit.*

¹⁸⁸ MPO Fr 641, Fr 1555, Fr 4602, Fr 4899 et 4900, Fr 8154, Fr 8370. Le fragment MPO Fr 22354 a disparu de son carton d'archive.

lorsque les diocèses ont imprimé leurs bréviaires. Leur présence dans les fragments souligne combien la diversité d'usage devait être importante avant la grande entreprise d'uniformisation liturgique qu'a été l'impression des bréviaires. On comprend mieux les statuts d'Arboga du début du XV^e siècle qui préconisaient d'employer « *Sacerdos nove graciae* » à défaut d'un autre office jugé meilleur. Comme pour les autres offices utilisés en Europe pour la Visitation, ceux qui sont chantés en Suède ne contiennent pas, dans leurs pièces chantées, de références aux événements contre lesquels l'intercession de la Vierge est requise. Les fonctions pratiques attendues de la fête sont en fait développées dans les leçons.

2.1.3 LA VISITATION CHEZ LES BRIGITTINS

Comment la fête de la Visitation se manifeste-t-elle chez Brigitte et dans l'Ordre du Sauveur ? La rencontre entre Marie et Élisabeth n'est pas un thème que Brigitte développe volontiers dans les *Révélation*s. Bien qu'à l'occasion la prophétesse cite les passages de l'Évangile de Luc qui s'y rapportent, il n'y a qu'une seule révélation qui soit consacrée spécifiquement à la visitation. Contenue dans le sixième livre, elle relate une vision que Brigitte a eue alors qu'elle était en Italie, dans les années 1350¹⁸⁹. La révélation est en deux parties. Dans la première, la Vierge décrit elle-même l'événement ; dans la seconde, elle présente sa vie au service de Dieu et ses relations avec Joseph. Le récit que fait Marie de la Visitation est succinct :

« La Mère parle : « Quand l'ange m'a annoncé que le Fils de Dieu devrait naître de moi et que j'y eus consenti, j'ai senti immédiatement quelque chose d'étrange et de merveilleux à l'intérieur de moi. Émerveillée, je suis allée voir ma parente Élisabeth pour l'aider dans sa grossesse et pour parler avec elle du message que l'ange m'a adressé.

Elle m'a rencontré à la fontaine et quand nous nous sommes embrassées et avons échangé des baisers, l'enfant dans son ventre a tressailli de joie avec un mouvement visible et merveilleux. J'étais également tellement touchée dans mon cœur par l'allégresse que ma langue a déclamé des mots de Dieu auxquels je n'avais jamais pensé auparavant, et mon âme pouvait à peine contenir sa joie.

Quand Élisabeth s'est émerveillée de la ferveur de l'Esprit qui me parlait, et que moi aussi je me réjouissais de la grâce de Dieu à l'œuvre en elle, alors toutes deux nous avons loué Dieu et sommes restées ensemble quelques jours »¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Liv. VI, Rév. 59.

¹⁹⁰ Liv. VI, Rév. 59, § 1-4 : « *ater loquitur : « Quando angelus nunciabat michi filium Dei nasciturum de me, statim postquam consensi, aliquod insolitum et admirabile sensi in me. Ideo vehementer admirans statim ascendi ad Elizabeth cognatam meam, ut et consolarem illam impregnatam et cum ea conferrem de hiis, que angelus michi nunciauerat. Cumque ipsa juxta fontem occurrisset michi et mutuis amplexibus et osculis frueremur, infans in vtero eius mirabili et visibili motu exultando letabatur. Et ego similiter insolita exultacione tunc mota fui in corde meo ita, ut lingua mea loqueretur inexcogitata verba de Deo, et anima mea tunc vix pre leticia se capiebat. Cumque Elizabeth miraretur feruorem spiritus, qui loquebatur in me, et ego non dissimiliter mirabar in ea gratiam Dei, ambe benedicentes Deum stetimus simul aliquibus diebus ».*

Il y a peu d'embellissements narratifs du récit de l'Évangile de Luc dans la description que fait Brigitte. L'originalité de cette révélation consiste à faire parler Marie de sa propre expérience, plutôt que de la faire relater par un tiers¹⁹¹. Comme la deuxième partie de la révélation ne concerne pas la visitation, il est possible de dire que l'événement ne présente pour Brigitte qu'un intérêt limité. La visitation permet de faire le lien entre l'annonciation et la vie de la sainte famille entre ce moment et la naissance du Christ.

Le désintérêt relatif de Brigitte pour la visitation s'est peut-être transmis dans l'ordre qu'elle a fondé. Les traces du culte de cette fête sont surtout liturgiques. Bien que les Brigittins se caractérisent par une intense activité de prédication, le nombre de sermons conservés pour la fête est peu élevé. Parmi les très nombreux sermons conservés dans la cote C de la Bibliothèque de l'Université d'Uppsala, on en compte 32 qui soient spécifiquement dédiés à la Visitation¹⁹². Mais ce nombre tombe à 22 si l'on élimine les sermons qui sont employés à plusieurs reprises¹⁹³. On remarque tout d'abord qu'un sermon, dont l'incipit est « *Carissimi huius diei veneranda solempnitas vocatur festum visitacionis* », est présent dans cinq manuscrits. Ensuite, un autre sermon à trois reprises, dont deux fois dans un même manuscrit, puis trois sermons sont présents dans deux manuscrits. Les autres n'apparaissent qu'une seule fois. Peu de sermons sont immédiatement identifiables : cinq seulement sont contenus dans d'autres fonds d'archives¹⁹⁴. Comme les sermons non identifiés ont été principalement transcrits par des frères de Vadstena, il y a fort à parier qu'ils ont été aussi composés à la maison-mère de l'Ordre du Saint-Sauveur.

¹⁹¹ Le récit de l'Évangile de Luc, ainsi que les commentaires des Pères, sont à la troisième personne. Voir par exemple Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, G. Tissot (éd.), Paris, 1956, vol. 1, Liv. II, § 19-29, p. 81-85.

¹⁹² Un manuscrit, Uppsala, UB C 577, est écarté compte tenu de sa provenance et de son utilisation très incertaine en Suède.

¹⁹³ Se reporter à l'annexe 48, tableau 58 : *Sermons pour la Visitation conservés à la Bibliothèque d'Uppsala*.

¹⁹⁴ Le sermon « *Vos audite parabolam seminantis* » de Uppsala, UB C 7, fol. 350-352 est aussi contenu dans Würzburg, Univ. Bibl. M.ch.f.178, fol. 294-297. « *Vicium et virtus opponuntur* », contenu dans Uppsala, UB C 24, fol. 42-46 est peut-être du Franciscain italien Lucas de Bitonto (actif vers 1233), voir Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Munich, 1972, vol. 4, p. 50. Le sermon « *Dicit philosophus I De generatione cessante* », dans Uppsala, UB C 295, fol. 200-207 est un sermon de Pierre de la Palud († 1342), édité dans *Sermones Thesauri novi de sanctis*, Nuremberg, 1496 (ISTC ip00517000), n° 97. « *In omnibus perfectis haec vicissitudo* », présent dans Uppsala, UB C 308, fol. 90v-91 et dans C 337, fol. 268v-275, se retrouve aussi dans un manuscrit de Lüneburg, selon la base de donnée In Principio (référence n° 136178). Enfin, « *Hec sunt verba beate Marie exultantis* », qui est présent dans Uppsala, UB C 402, fol. 135v-136v et C 405, fol. 219v-221, serait un sermon du franciscain Johannes Contractus (actif vers 1373).

Les thèmes choisis sont fortement polarisés par le verset de Luc qui marque le début du récit de l'événement (Luc. 1:39) : ce thème est employé à huit reprises. Ensuite, c'est l'extrait du Psaume 105 (Ps. 105:4) qui apparaît le plus, avec trois occurrences. Les versets « BENEDICTA TU » (Luc. 1:42) et « BEATAM ME DICENT » (Luc. 1:48) apparaissent chacun à deux reprises. Enfin, les autres thèmes ne sont employés qu'une seule fois. Il faut noter qu'un même thème de sermon peut donner lieu à des sermons différents ; cela est particulièrement visible avec « EXURGENS... » (Luc. 1:39). Mais il faut également noter qu'un même sermon peut être convoqué pour accompagner des thèmes différents, comme « *Hodie karissimi sancta mater ecclesia* » par exemple.

Quel est le contenu de ces sermons ? Il faudrait une étude spécifiquement dédiée pour analyser de façon extensive tous les sermons composés ou copiés pour les fêtes de la Vierge à Vadstena ; c'est pourquoi nous nous contenterons ici d'un sondage. Dans un manuscrit copié par Acho Johannis, frère à Vadstena entre 1416 et 1442 puis évêque de Västerås, on trouve deux sermons pour la Visitation¹⁹⁵. Le premier a pour thème le verset « EXURGENS... » (Luc. 1:39). Le sermon présente Marie qui sort du lieu où elle était en contemplation et où elle a reçu l'annonciation. Elle se rend chez sa parente Élisabeth¹⁹⁶. L'auteur du sermon s'interroge sur les raisons qui ont pu pousser l'ange à annoncer à la Vierge qu'Élisabeth avait également conçu, et choisit de donner les explications de Bernard de Clairvaux¹⁹⁷. Quatre explications sont retenues : il convient d'abord que le miracle de la conception de Jean-Baptiste par Élisabeth dans sa vieillesse s'ajoute au miracle de l'annonciation. Une deuxième raison est que la Vierge devait connaître les rôles du Précurseur et du Sauveur, afin qu'elle puisse être avisée de l'ordre des événements à venir et ainsi dévoiler la vérité aux écrivains et aux prédicateurs. La troisième raison avancée est que Jean-Baptiste devait pouvoir servir le Christ, à commencer par la salutation qu'il lui adresse *in utero* : Marie devait donc se rapprocher d'Élisabeth pour que cela

¹⁹⁵ Ces sermons ont été très commodément transcrits en partie par Alf Härdelin. Malheureusement, les transcriptions ne sont pas complètes et les sermons n'ont donc pas pu être consultés dans leur intégralité.

¹⁹⁶ Uppsala, UB C 326, fol. 237 : « EXSURGENS MARIA ABIIT IN MONTANA, Luc. 1 [:39]. *Karissimi! Recogitans Maria de verbis angeli, que de consobrina sua Elizabet dixerat, eam visitare volebat, de quo eciam est presens sollempnitas. Unde dicit ewangelista hodie : EXSURGENS MARIA, scilicet de loco, in qui erat, et a quiete contemplacionis, in qua prius sederat, mox concepto Uerbo eterno de licencia Ioseph iuit de Nazaret ad visitandum Elizabet* ».

¹⁹⁷ Bernard de Clairvaux, *Homelia 4 super Missus est*, dans Bernard de Clairvaux, *À la louange de la Vierge Mère*, *op. cit.*, p. 219-223.

ait lieu. La quatrième raison réside dans l'humilité de Marie, qui étant plus jeune et de la même famille qu'Élisabeth devait l'assister et lui rendre visite dans sa grossesse¹⁹⁸.

Le sermon poursuit en décrivant le cheminement de Marie en détail. La reine du ciel et de la terre marche à pied, pas à cheval. Le chemin est ardu et long : plus de trente milles, soit quatre jours de marche. C'est un chemin de vertu, car la Vierge manifeste ainsi « toutes les vertus honnêtes », comme l'humilité, la pauvreté, la pudeur (*verecundia*). À l'issue de ce parcours, Élisabeth salue Marie en la disant « bénie entre toutes les femmes ». L'auteur du sermon précise le sens de cette salutation : la Vierge est dite bénie car, placée au-dessus des anges, elle « répare la ruine de l'Église triomphante ». Mais ici, saluée par Élisabeth, elle stimule l'Église militante qui est « quasiment morte »¹⁹⁹. C'est le seul endroit du sermon où il est fait mention de ce rôle de la Vierge par rapport à l'état de l'Église²⁰⁰.

Après la reprise du thème du sermon, l'auteur mentionne le fait qu'Élisabeth conçoit dans sa vieillesse puis déclare que la Vierge instruit les auditeurs (« *instruimur* ») en se donnant en exemple lors de la Visitation, de sept façons différentes. La première façon dont la Vierge instruit les auditeurs est de les inciter à quitter la torpeur de l'acédie (*acedia*), c'est-à-dire de l'indifférence spirituelle et les dégoûts de la chair. La deuxième façon consiste à gravir la montagne d'une vie plus élevée spirituellement, dans le but de se rapprocher des cieux. Le troisième point déclare explicitement : « La Vierge nous instruit » ; comme elle se dépêche de se rendre chez sa cousine, les croyants doivent se hâter de faire le bien. Ces trois explications sont très marquées par l'idée de réforme des mœurs et donc, de conversion personnelle. Le quatrième point fait équivaloir l'entrée dans la ville de Judah, perçue comme un symbole de la confession et de louange à Dieu, à l'entrée dans l'Église, qu'il faut louer et à laquelle il faut

¹⁹⁸ Uppsala, UB C 326, fol. 327rv : « *Quare autem angelus in annunciazione nunciauit Marie conceptionem Elizabet, ad hoc assignatur Bernardus 4 causas, dicens : Primo, conceptus Elizabet virgini nunciatur, ut dum miraculum miraculo additur, gaudium gaudio cumuletur. Secundo, quia occultaverat se et iam diucius occultare non poterat, conveniens fuit, ut ante ceteros Virgo hoc sciret, ita ut tam Precursoris quam Salvatoris gesta sciret, que scriptores docere debebat (?). Tercio, propter sanctificationem Baptiste, quem adhuc in utero matris positum, Ihesus volebat sanctificare. Unde dicit Crisostomus, quod Christus ideo fecit Maria salutare Elizabet, ut sermo procedens ex utero matris, ubi habitavit Dominus, et per aures Elizabet ingressus descenderet ad Iohannes et illic eum ungeret in prophetam. Nam statim ut vox salutacionis convenit ad aures eius, exultans puer prophetavit, et quod voce non potuit, animo exultante et motu salutavit, ac intra matris viscera eius adventum ewangelizavit. Ac si clamavit : ECCE, AGNUS DEI, ECCE QUI TOLLIT PECCATA MUNDI. Quarto, ut antique cognate obsequium preberet, et ut humilitatem impleret. Maria quippe et Elizabet cognate et consobrine fuerunt in secundo gradu, quia filia duorum sororum, scil. Anne et Ismerie, fuit etiam Elizabet de tribu Iuda, sicut et Maria ».*

¹⁹⁹ *Ibid.*, fol. 237v : « *Benedicta est Maria ab angelo supra, quia triumphantis ecclesie ruinam reparavit. Sed hic ab Elizabet, quia militantem ecclesiam quasi iam mortuam suscitavit* ».

²⁰⁰ Du moins, dans la partie du sermon qui a été transcrite.

obéir. En ce lieu, la Vierge chante joyeusement le *Magnificat*. La cinquième façon de suivre l'exemple de la Vierge lors de la visitation est de se rappeler qu'il ne faut pas suivre les pensées vaines en entrant dans la maison de Zacharie mais plutôt se rappeler les commandements de Dieu. Zacharie étant prêtre, on peut imaginer que sa « maison » équivaut à l'Église. Ces deux points sont peut-être moins axés autour de l'idée de conversion personnelle ; ils favorisent plus l'importance de la réforme de l'Église en général. Le sixième point invite à ressentir du dégoût pour les créatures lorsqu'on salue Élisabeth, au profit de Dieu seul. Enfin, le septième point évoque l'exultation de Jean-Baptiste lors de la rencontre de Marie et d'Élisabeth.

Ce sermon, relativement court, insiste beaucoup sur l'idée de réforme, tant personnelle qu'institutionnelle. La mention explicite de Marie comme « réparatrice » de l'Église montre l'influence qu'à eu la liturgie sur le façonnage de l'idéologie propre à la fête de la Visitation. Ce sermon est très représentatif des thèmes associés à la fête de la Visitation à la fin du Moyen Âge, comme nous le verrons dans la dernière section de ce chapitre. Le deuxième sermon pour la Visitation contenu dans le manuscrit d'Acho Johannis est lui aussi marqué par cette orientation. Fondé sur le thème « OBSERVE DES CIEUX ET VOIS, VISITE CETTE VIGNE (Ps. 79:15) », le sermon est organisé sensiblement de la même manière que le précédent. Après une introduction qui s'intéresse aux anges en particulier, l'auteur affirme nettement le rôle de la Vierge dans les relations que les croyants entretiennent avec Dieu : personne ne peut entrer au ciel s'il ne passe par Marie. Dieu à aux croyants à travers elle, il convient donc que les chrétiens se rendent à Dieu par elle²⁰¹. L'idée d'intermédiation est renforcée par une citation du sermon sur la Nativité de la Vierge de Bernard de Clairvaux, dans lequel l'abbé qualifie Marie d'échelle des pécheurs, de meilleur espoir des misérables, mais aussi de reine du ciel et de mère de miséricorde²⁰².

Le sermon se poursuit par un *exemplum* à propos d'un moine dévot de la Vierge, qui a l'habitude de la saluer en lui donnant le titre d'« impératrice des enfers » (*imperatrix inferni*). Des démons jaloux le font accuser d'adultère avec la femme d'un chevalier. Emprisonnés, le

²⁰¹ Uppsala, UB C 326, fol. 260v : « *Et post sequitur* : NAM EST HIC, NISI DOMUS DEI ET PORTA CELI, *quia nullus potest iam celum intrare, nisi per Mariam transeat, tamquam per portam. Sicut enim Deus ad nos venit per ipsam, ita per ipsam oportet nos redire in Deum* ».

²⁰² *Ibid.* : « *Hec est enim peccatorum scala, hec miserorum maximam fiducia, hec spei nostre ratio est tota. Que utique, si pie fuerit a nobis pulsata, si pie fuerit inuocata, compaciatur pie nobis, nec nostre deerit necessitati, siquidem nec facultas, nec uoluntas poterit ei deesse, quoniam regina celorum est, misericors est, et mater misericordie* ». Voir aussi Bernard de Clairvaux, *Sermo in nativitate BMV*, dans J. Leclercq et H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, Rome, 1968, vol. 5, p. 275-287.

moine et l'épouse sont finalement innocentés grâce à l'intervention de la Vierge. Le thème du sermon est ensuite repris, et l'auteur propose d'examiner les six manières qu'à la Vierge de visiter ses amis ou ses ennemis. Elle peut « venir en personne » (*veniendo personaliter*), comme elle l'a fait avec Élisabeth. Elle peut « influencer spirituellement » (*influendo spiritualiter*) ses amis, en particulier ceux qui la prient quotidiennement. Un *exemplum* vient appuyer l'argument. La troisième manière dont la Vierge peut visiter ses amis consiste à pouvoir les secourir (« *succurendo temporaliter* »). Après un *exemplum*, le sermon cite une révélation de Brigitte²⁰³. Lorsque la Vierge visite ses ennemis, elle peut les « affliger corporellement » (*affligendo corporaliter*), voire les « punir éternellement » (*puniendo eternaliter*), ce que deux *exempla* viennent confirmer. Enfin la Vierge peut aider un croyant en assurant sa promotion spirituelle (« *promovendo supernaturaliter* »), comme un *exemplum* l'explique. Le sermon se termine assez abruptement, comme d'ailleurs l'autre sermon sur la Visitation. Le sermon vante donc l'efficacité de la Vierge dans ses relations avec les croyants. Son rôle de médiatrice est présenté comme essentiel et détermine l'orientation du sermon.

La Visitation a donc suscité un intérêt assez modéré à Vadstena. La réutilisation fréquente des sermons tend à montrer qu'ils étaient appréciés mais également que l'événement ne passionne pas les prédicateurs qui ne composent finalement que peu de sermons pour une fête de cette importance. Cela indique peut-être que la fête de la Visitation n'est pas perçue comme la meilleure des occasions pour la prédication, soit à cause des thèmes qu'elle aborde, soit pour une autre raison. Selon les renseignements donnés par Sigurd Kroon, les synodes diocésains annuels, qui devaient en théorie rassembler tous les prêtres du diocèse, avaient lieu peu de temps avant la Visitation²⁰⁴. Dans le diocèse de Linköping, ces rassemblements avaient lieu le 29 ou le 30 juin. Dans l'hypothèse où ils duraient plusieurs jours, il est possible que les prêtres du diocèse se trouvaient en majorité à la cathédrale de Linköping au 2 juillet pour la fête de la Visitation. Composer un sermon en latin original est donc d'une utilité modérée si le public potentiel capable de comprendre cette langue était occupé ailleurs. Chez Brigitte et dans les sermons de ses héritiers spirituels, la fête de la Visitation ne suscite donc qu'un intérêt très relatif. Malgré la reconnaissance des Brigittins pour Adam Easton en raison de son action pour aider à la canonisation de Brigitte, l'intérêt du cardinal anglais pour la Visitation ne transparaît pas dans l'Ordre du Sauveur. Cependant, les thèmes abordés dans les écrits des Brigittins

²⁰³ Liv. I, Rév. 29, § 9.

²⁰⁴ Sigurd Kroon, *Det svenska prästmötet under medeltiden*, Stockholm, 1948, p. 52-54.

lorsqu'ils mentionnent la Visitation sont bien en phase avec la raison pour laquelle la fête est instituée ; l'utilité de l'action de la Vierge lorsque l'intégrité de l'Église est menacée. La liturgie de la fête montre une tripartition assez nette dans le choix des offices, qui reflète la diversité de la réception d'une fête pourtant proclamée universellement et l'intense adaptation locale qui se produit alors. Une autre fête mariale adoptée à la fin du Moyen Âge, la Présentation de la Vierge, présente un profil similaire.

2.2 La fête de la Présentation de la Vierge : une fête introduite par les Brigittins

2.2.1 LE DEVELOPPEMENT DE LA FETE DE LA PRESENTATION DE LA VIERGE EN OCCIDENT

La fête de la Présentation de la Vierge a pour thème un épisode de la vie de la Vierge qui ne figure pas dans les Évangiles, mais qui prend sa source dans les récits apocryphes. Le *Protévangile de Jacques*, un récit en grec datant du II^e siècle, relate l'enfance de la petite Marie et notamment son entrée au Temple à l'âge de trois ans²⁰⁵. En Orient, cet événement est célébré de longue date²⁰⁶. En revanche, en Occident, les traces de célébration liturgique de la Présentation de la Vierge sont rarissimes avant le XIV^e siècle²⁰⁷.

La présentation de la Vierge ne retient pas véritablement l'attention des Pères latins, à l'exception d'Ambroise de Milan qui fait référence à l'épisode pour montrer la Vierge comme modèle de vertu chrétienne dans le *De virginibus*. Mais il ne fait pas référence au *Protévangile de Jacques*²⁰⁸. Par la suite, c'est essentiellement par le biais des adaptations latines de ce récit apocryphe que l'épisode se trouve diffusé en Occident : le *Pseudo-Matthieu*, puis le *Libellus de*

²⁰⁵ Sur le Protévangile de Jacques, voir Émile Amann (éd.), *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, spé. p. 205-207, § VII:1-3. ; Jan Gijssels (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA, n° 9, p. 1-6 ; Edouard Cothenet, Jean Longère ; Johan Roten (et al.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens. 60^e session de la Société française d'Études mariales tenue à Notre-Dame du Chêne*, Solesmes, 2003, Paris, 2004, p. 24-27.

²⁰⁶ Sur la célébration de la fête de la Présentation de la Vierge en Orient, voir Mary Jerome Kishpaugh, *The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple : an Historical and Literary Study*, Washington D. C., 1941, p. 22-58.

²⁰⁷ Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Oxford, 1970, p. 103-115.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 65.

*nativitate Mariae*²⁰⁹. Une véritable célébration liturgique n'apparaît en réalité qu'à la fin du XIV^e siècle, et elle a pour particularité d'être intimement liée à l'action d'un laïc, Philippe de Mézières (1327 ?-1405)²¹⁰. En 1372, Philippe accepte d'être l'ambassadeur du nouveau roi de Chypre, Pierre II, auprès du pape Grégoire XI. Une fois à Avignon, Philippe dirige son énergie à la réalisation du projet qui lui tient à cœur : obtenir une autorisation officielle pour célébration de la fête de la Présentation de la Vierge dans l'Église latine. Il soumet l'office à une commission de théologiens, qui après lui avoir imposé des corrections, l'approuvent²¹¹. Le pape autorise finalement la célébration de la fête.

Après ce succès de novembre 1372, Philippe de Mézières continue sa propagande en faveur de la fête. La propagation de la fête est cependant loin d'être immédiate et universelle. Comme pour la Visitation, proclamée par le pape de Rome, la diffusion de la fête de la Présentation souffre de la polarisation de l'espace chrétien. Elle serait adoptée par les Célestins et les ermites de saint Augustin en 1385, et par les Carmes en 1391²¹². La fête est inscrite dans les bréviaires des Franciscains à la fin du XIV^e siècle. Les étapes suivantes de l'adoption de la fête sont difficiles à retracer. Edmont Martène donne une liste de diocèses allemands où la fête était célébrée, mais il ne s'avance pas à proposer de date d'introduction²¹³. Holweck note que la fête est célébrée en 1420 à Cologne²¹⁴. Plusieurs auteurs citent le pape Pie II (1458-1464) qui aurait donné son accord pour la célébration de la fête autour de 1460²¹⁵. Le nom de son successeur, le pape Paul II (1464-1471) revient aussi souvent dans les autorisations de célébration de la fête²¹⁶.

²⁰⁹ Sur le Pseudo-Matthieu et *Libellus de nativitate Mariae*, voir Jan Gijssels (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium*, op. cit., et Rita Beyers (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA, n° 10.

²¹⁰ Pour une présentation synthétique de la vie et de l'œuvre de Philippe de Mézières, voir Olivier Caudron, « Philippe de Mézières », *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 12:1, Paris, 1984, col. 1309-1316.

²¹¹ William E. Coleman, *Philippe de Mézières*, op. cit., p. 4.

²¹² Mary Jerome Kishpaugh, *The Feast of the Presentation*, op. cit., p. 103.

²¹³ Edmond Martène, *Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina*, Lyon, 1706, p. 593.

²¹⁴ Frederick G. Holweck, *Fasti mariani, sive calendarium festorum sanctae Mariae Virginis deiparae. Memoriis historicis illustratum*, Fribourg-en-B., 1892, p. 267-269. Pour Cologne, Heinrich Kellner, *Heortology. A History of the Christian Festivals from their Origin to the Present Day*, Londres, 1908 ne propose pas de date, mais la formulation de sa phrase laisse soupçonner une lecture hâtive de Holweck.

²¹⁵ Edmond Martène, *Tractatus*, op. cit., p. 594 ; Mary Jerome Kishpaugh, *The Feast of the Presentation*, op. cit., p. 129.

²¹⁶ Frederick G. Holweck, *Fasti mariani*, op. cit., l'évoque en disant qu'il rénove en 1464 la concession de Pie II. Suibert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, vol. 2, Paris, 1905, p. 110, attribue la fête à Paul II, parmi d'autres, qui l'aurait autorisée le 16 septembre 1464. Pierre Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1911 (3^e éd. corr.), p. 256, note 1, indique qu'« il y a une bulle concernant la fête de Paul II, le 16 septembre 1464 », mais ne propose pas d'autre référence. Mary Jerome Kishpaugh, *The Feast of the Presentation*, op. cit., p. 129, écrit simplement

En réalité, l'existence de la bulle de Pie II semble bien incertaine, tandis que Paul II a effectivement concédé des indulgences pour la fête dans la bulle « *Rationis congruit* » du 16 septembre 1464. Celle-ci est diffusée dans un opuscule en faveur de la fête que l'on rencontre sous le titre de *Copia indulgentiarum de institutione festi Praesentationis beatae Mariae virginis concessarum*²¹⁷. Outre la bulle de Paul II de 1464, le petit imprimé contient la proclamation d'Adolphe, archevêque de Mayence (vers 1422-1475) qui introduit la fête de la Présentation de la Vierge dans sa province en 1468, la constitution de Paul II « *Ad id maxime versatur* » du 21 janvier 1465 et l'office de la Présentation « *Fons ortorum* », qui est de Philippe de Mézières²¹⁸. Une petite dizaine d'éditions au moins sont recensées entre 1470 environ et 1475 pour ce libelle en faveur de la fête. Comme la plupart des témoins sont conservés surtout dans les dépôts d'archives allemands, il est probable que le livret ait joué un rôle dans la diffusion de la fête dans l'espace germanique après 1470. Une autre initiative qui a dû contribuer à diffuser la fête est le fait que le pape Sixte IV (1471-1484) ait établi la fête à Rome et ajouté l'office au bréviaire romain sans imposer toutefois sa récitation, dans un bref du 12 juillet 1472²¹⁹. À la fin du XV^e siècle, la fête est célébrée dans toute l'Europe, sans que ce soit une obligation.

Parmi les documents qui témoignent de la propagation de la fête, on peut noter les témoins allemands ou des Pays-Bas²²⁰. Par exemple, on rencontre la Présentation de la Vierge de première main dans un bréviaire de Worms daté de 1452²²¹. Le bréviaire imprimé de Spire, daté vers 1489, contient la fête dans le propre des saints²²². La fête est contenue dans le sanctoral

que le pape confirme la fête et l'enrichit d'indulgences. Enfin, Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts*, op. cit., p. 115, d'habitude si précis, se contente de renvoyer prudemment à Bäumer.

²¹⁷ Les versions consultées sont celles imprimées à Cologne vers 1470 et à Bâle vers 1472 : *Copia indulgentiarum de institutione festi Praesentationis beatae Mariae virginis concessarum*, Cologne, vers 1470 (ISTC ia00053300) ; *Copia indulgentiarum de institutione festi Praesentationis beatae Mariae virginis concessarum*, Bâle, vers 1472 (ISTC ia00053500). Pour une transcription de ce libelle, se reporter à l'annexe 40 : *Copiae indulgentiorum de institutione festi Praesentationis BMV*.

²¹⁸ Se reporter à l'annexe 40, tableau 56 : Office « *Fons ortorum* » de Philippe de Mézières.

²¹⁹ Mary Jerome Kishpaugh, *The Feast of the Presentation*, op. cit., p. 129. Suibert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, op. cit., p. 110, précise que le bref est conservé aux Archives Secrètes du Vatican, dans l'armoire 39, tome XIV, fol. 320v.

²²⁰ Une liste de diocèses qui célèbrent la Présentation de la Vierge est donnée par Mary Jerome Kishpaugh, *The Feast of the Presentation*, op. cit., p. 126-127, l'auteure se fonde essentiellement sur les calendriers édités par Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vol., Hanovre, 1997 (1891-1898). Cela explique qu'elle ne propose pas de date d'introduction de la fête dans les différents diocèses.

²²¹ Vatican, BA Palat. lat. 524, fol. 364v [374v].

²²² *Breviarium Spirense*, Bâle, vers 1489 ?, fol. 364.

du bréviaire imprimé d'Utrecht de 1497²²³, mais ne figure pas dans celui de 1492²²⁴. Le bréviaire imprimé de Mayence de 1509 propose un formulaire qui indique qu'il faut dire l'office de la Nativité de la Vierge en remplaçant le mot « Nativité » par « Présentation », mais la rubrique précise aussi que « d'autres églises » utilisent l'office « *Fons ortorum* »²²⁵. Dans d'autres régions, la propagation a peut-être été moins évidente : le bréviaire imprimé de Paris, en 1492, contient la fête mais précise qu'il s'agit d'une « fête nouvelle pour l'Église de Paris »²²⁶. Pour les ordres, le bréviaire imprimé des Dominicains, en 1492, contient la fête, mais les missels de l'ordre boudent la fête²²⁷. Les bréviaires imprimés plus anciens (1477 et 1485) ne la contiennent pas. Le bréviaire des cisterciens de 1496 ne la contient pas, il faut attendre 1540 pour voir la Présentation de la Vierge autorisée par l'Ordre²²⁸.

2.2.2 UNE FAIBLE PRESENCE EN SUEDE, PRESQUE EXCLUSIVEMENT BRIGITTINE

Le contexte comme la date exacte d'introduction de la fête de la Présentation de la Vierge en Suède est assez mal connu. Le savant finlandais Aarno Maliniemi a posé les premières bases du dossier dans son étude sur les calendriers du diocèse d'Åbo²²⁹. Commentant la présence de la fête dans un petit nombre de calendriers finlandais, il note que la fête peut se rencontrer dans quelques manuscrits conservés à la Bibliothèque d'Uppsala mais qu'elle ne figure pas dans les calendriers de Vadstena ni du diocèse de Linköping. Il avance que « dans les calendriers danois et allemands de la même époque, au contraire, [la fête] est toujours présente ». Il en tire donc comme conclusion que la Finlande a peut-être connue une influence de la province de Lund ou des diocèses allemands sur cette question²³⁰. Maliniemi n'avance aucun autre argument pour expliquer la propagation de la fête. La question reste en suspens, car les publications postérieures à l'ouvrage du savant finlandais se contentent généralement d'y faire référence

²²³ *Breviarium Traiectense*, Venise, 1497, fol. 377.

²²⁴ *Breviarium Traiectense*, Deventer, 1492.

²²⁵ *Breviarium Moguntinum*, Mayence, 1509, fol. CCCCXXVII.

²²⁶ *Breviarium Parisiense*, Paris, 1492, s.p., « *In presentatione BMV quod est festum novum in ecclesia Parisiensis* ».

²²⁷ *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492, s.p. ; *Missale Dominicanum seu Ordinis Praedicatorum*, Venise, 1494 ; *Missale Ordinis Praedicatorum*, Venise, 1484 ; *Missale Ordinis Praedicatorum*, Venise, 1500.

²²⁸ *Breviarium Cisterciense*, Venise, 1496 ; Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 1, Paris, 1934, p. XXIX.

²²⁹ Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und entwicklung*, Helsinki, 1925, p. 238-239.

²³⁰ *Ibidem*.

sans approfondir la question des origines de la fête. Gustaf Lindberg, dans son étude sur les missels suédois, n'avait d'ailleurs rien écrit à propos de la fête²³¹.

Dans son étude sur les hymnes liturgiques, Carl-Allan Moberg signale un manuscrit contenant une addition mentionnant la Présentation de la Vierge mais n'en dit rien de plus²³². Sigurd Kroon fait aussi ce constat à propos du même manuscrit mais choisit de ne pas inclure la fête au mois de novembre dans sa reconstruction des parties manquantes du calendrier du bréviaire imprimé de Linköping²³³. En 1957, Aarno Maliniemi ajoute au dossier une source probablement d'origine finlandaise et contenant la fête²³⁴. La même année Sven Helander apporte quelques éléments d'information générale sur la fête, précise qu'elle « apparaît en Suède à la fin du Moyen Âge » et qu'on la trouve comme addition dans quelques manuscrits du diocèse de Linköping autour de 1500²³⁵. Après lui, Hilding Johansson reprend ces maigres informations et les synthétise à l'occasion d'une notice pour le *Kulturhistorisk Lexikon för Nordisk Medeltid*²³⁶. Enfin, Sven Helander ajoute un nouveau témoin, d'Uppsala cette fois, à la liste des manuscrits contenant la fête dans son étude sur la liturgie d'Uppsala²³⁷.

Cette maigre moisson historiographique permet tout de même de poser quelques jalons chronologiques. La fête n'existe dans aucune des sources suédoises du XIV^e siècle. Ce n'est guère étonnant compte tenu de l'état de sa diffusion à l'échelle européenne. À une exception près, aucun livre liturgique imprimé ne la fait figurer, ni dans le calendrier, ni dans le sanctoral²³⁸. C'est donc que la diffusion de la fête de la Présentation de la Vierge est extrêmement limitée en Suède. L'apparition de la fête dans la province d'Uppsala se situerait, d'après les conclusions des savants qui en font mention, autour de 1500. En effet, il est clair que les manuscrits qui contiennent une mention ou des pièces spécifiques pour la Présentation

²³¹ Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters. Ein Beitrag zur vergleichenden Liturgik. I Kalendarium, Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis, Commune sanctorum*, Uppsala, 1923.

²³² Il s'agit d'Uppsala, UB C 479, un bréviaire de Vadstena daté de 1493-1494. Voir Carl-Allan Moberg, *Die liturgischen Hymnen in Schweden. Beiträge zur Liturgie- und Musikgeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit*, vol. I *Quellen und Texte. Text- und Melodieregister*, Copenhague/Uppsala, 1947, p. 73.

²³³ Sigurd Kroon, *Breviarium Lincopense 1493. De förlorade partierna*, Lund, 1951, p. 43.

²³⁴ Aarno Maliniemi, *Zur Kenntnis des Breviarium Aboense. Cod. Holm. A56*, Helsinki, 1957, p. 31-32.

²³⁵ Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 44.

²³⁶ Hilding Johansson (*et al.*), « Maria », *KLNM*, vol. 11, 1966, col. 353-376, spé. col. 357-358.

²³⁷ Stockholm, KB A 100, voir Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidedgård och mässa*, Lund, 2001, p. 215.

²³⁸ Le missel imprimé d'Åbo, datant de 1488, contient un formulaire pour la Présentation, bien qu'il soit présenté comme une « *Addicio specialis de festo presentationis beate Marie virginis* ». Voir Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense, op. cit.*, p. 308.

de la Vierge sont tardifs. De plus, ces occurrences apparaissent souvent comme des additions postérieures à la réalisation des manuscrits. Cependant, « autour de 1500 » nous paraît être une estimation qui ne correspond pas à la réalité. Les savants qui se sont intéressés à l'apparition de la fête de la Présentation de la Vierge n'ont pas pris en compte deux documents importants : une série de libelles imprimés visant à propager la fête à partir de 1470 et les statuts du chapitre général de l'Ordre du Saint-Sauveur qui s'est tenu à Gnadenberg en 1487.

Les *Copia indulgentiarum de institutione festi Praesentationis beatae Mariae virginis concessarum*, que nous avons déjà mentionnés, sont largement diffusés à partir de 1470²³⁹. Ces libelles font l'objet de nombreuses éditions, très rapprochées, et sont aujourd'hui conservées dans plusieurs bibliothèques européennes, en particulier dans l'espace germanique. Outre les concessions d'indulgences pour la fête accordées par l'archevêque de Mayence Adolphe et par le pape Paul II, ces libelles contiennent l'office de Philippe de Mézières. Mais parfois, on rencontre des versions qui proposent d'organiser ces informations sous la forme d'un « *Sermon pour la fête de la Présentation* », comme c'est le cas par exemple d'un libelle imprimé à Cologne en 1475²⁴⁰. Or, ce sermon constitue la base des lectures de l'office de la Présentation contenue dans le manuscrit finlandais évoqué par Maliniemi²⁴¹. Le document préconise d'utiliser l'office de la Nativité de la Vierge en ne changeant que le nom de la fête et les lectures. Jusqu'à présent, ces lectures n'étaient pas identifiées ni reliées à une tradition liturgique précise. Elles faisaient figures de *stand-alone* dans les sources pour la province d'Uppsala et il était impossible d'expliquer leur provenance. Désormais, ces lacunes sont comblées : les lectures sont extraites des libelles visant à propager la liturgie et les indulgences pour la fête²⁴². Au moins pour la Finlande, ces libelles étaient donc connus pour qu'on juge important de recopier le contenu de l'un d'entre eux. À une date inconnue, mais postérieure à 1470, la fête de la Présentation a donc fait son chemin jusqu'en Finlande au moyen d'un libelle destiné à la propagation de la fête. Plus important encore : le *sermon pour la fête de la Présentation* n'est pas conservé que dans cette seule collection d'offices compilée en Finlande. Dans un manuscrit composite qui a appartenu à Vadstena, on trouve aussi le *sermon*, dans une version très proche du libelle imprimé à Cologne en 1475²⁴³. Le sermon est copié sur les pages blanches qui

²³⁹ Voir note 218.

²⁴⁰ *Sermo in festo praesentationis beatissimae Mariae virginis*, Cologne, Goiswin Gops, 1475 (ISTC ir00304500). L'exemplaire consulté est celui conservé à Darmstadt, Universitäts- und Landesbibliothek, Inc. II 784.

²⁴¹ Stockholm, KB A 56, fol. 26. L'office est édité dans Aarno Maliniemi, *Zur Kenntnis*, op. cit., p. 174-178.

²⁴² Se reporter à l'annexe 29, tableau 34 pour la correspondance entre l'un de ces libelles et un manuscrit suédois.

²⁴³ Uppsala, UB C 681, fol. 1v-4.

précèdent des œuvres diverses, rassemblant par exemple un pseudépigraphe de Bernard de Clairvaux et des écrits de Pierre de Blois (1130 ?-1212 ?). Écrit par une autre main que le reste du manuscrit, le sermon pour la Présentation a visiblement été ajouté à ce grand in-folio. Ce témoin montre premièrement, que le témoin finlandais n'est pas le seul qui contienne le *sermon pour la fête de la Présentation* ; deuxièmement, que ce texte était connu à Vadstena ; et troisièmement qu'il y a eu une influence des libelles en faveur de la fête dans la province d'Uppsala, y compris à l'intérieur de l'Ordre du Saint-Sauveur.

Le deuxième événement important pour la propagation de la Présentation de la Vierge en Suède est le chapitre général de l'Ordre du Saint-Sauveur, tenu à Gnadenberg en 1487. Ce chapitre contient une décision d'une importance capitale pour la propagation de la Présentation en Suède, qui semble pourtant avoir échappé aux savants qui se sont intéressés jusque-là à l'apparition de la fête de la Présentation de la Vierge en Suède. Le 11^e point de ces statuts concerne explicitement la fête de la Présentation de la Vierge. Il est décidé que les sœurs de l'Ordre devront célébrer (*peragant*) la fête de la Présentation de la Vierge en tant que fête double, le 21 novembre, et qu'elles devront dire l'office de la Nativité de la Vierge en transformant le mot « Nativité » en « Présentation »²⁴⁴. La décision d'adopter la fête est peut-être à mettre en lien avec l'intense activité de propagande en faveur de la fête, que ce soit par les libelles à partir de 1470 ou par la décision de Sixte IV (1472). Le statut du chapitre de Gnadenberg a été reçu à Vadstena, et il est très vraisemblablement la cause des additions qui mentionnent la fête dans une série de documents. Certaines de ces additions se bornent à indiquer la fête. Cela peut être dû à la nature du témoin, comme par exemple ce martyrologe d'Usuard, réalisé à l'origine avant 1392, qui est en possession de Vadstena depuis au moins 1413. La fête de la Présentation de la Vierge a été ajoutée au mois de novembre²⁴⁵. Une simple mention suffisait car un martyrologe n'avait pas vocation à développer la liturgie prévue pour la fête. Dans un bréviaire de Linköping daté entre 1441-1448 et 1480-1490, on trouve la fête au calendrier sous le nom de « *Presentatio Marie in Templum* ». Il est clair qu'il s'agit d'une addition : la fête est en noir, sans de précision de degré et elle est dépourvue de pied de mouche

²⁴⁴ Stockholm, KB A 79, fol. 3v ou Karl Friedrich Wilhelm von Nettelblatt (éd.), *Vörlaufige kurzgefasste Nachricht von einigen Klöstern der H. Schwedischen Birgitte auserhalb Schweden besonders in Teutschland*, Francfort/Ulm, 1764, p. 169 : « *Item statuimus quod sorores ordinis nostri de cetero festum presentacionis Marie peragant sub toto duplici festo vicesima prima die novembris hoc est in profesto sancte Cecilie et utantur hystoria Natiuitate Marie mutato nomine natiuitate in nomine presentacione* ».

²⁴⁵ Uppsala, UB C 34, fol. 121 : « *Item presentatio gloriose virginis Marie ffestum duplex* ».

rouge contrairement aux autres fêtes²⁴⁶. Le sanctoral de ce bréviaire ne conserve pas de trace d'un éventuel office.

D'autres témoins, en revanche, vont plus loin qu'une simple rubrique et proposent une ou plusieurs oraisons pour la fête. Un bréviaire de Vadstena composé vers 1493-1494 contient une collecte « *De presentatione* » qui figure sur la dernière page. Il s'agit d'une addition²⁴⁷. Un missel de Linköping daté vers 1500 contient cette fois trois prières pour la fête, et ce sont à nouveau des éléments ajoutés²⁴⁸. Un psautier de Vadstena, daté également vers 1500, contient une collecte ajoutée pour la fête²⁴⁹. Jusqu'à présent, ces témoins n'ont la fête que sous forme d'addition. Il y a pourtant quelques documents qui contiennent la fête de première main. C'est le cas par exemple d'un livre d'Heures à l'usage des sœurs de Vadstena composé avant 1489²⁵⁰. Mais le plus grand nombre de mentions de la Présentation de la Vierge qui seraient de première main apparaissent dans des manuscrits contenant le *Cantus Sororum*. Pas moins de quatre témoins sont concernés²⁵¹. Il faut observer l'homogénéité constante des prières qui sont prescrites. Ce sont toujours les mêmes : la collecte « *Deus qui sanctam Dei genitricem templum Spiritu Sancti* »²⁵², qui est la pièce la plus souvent citée dans les documents suédois, la secrète « *Hec munera, quesumus, Domine, beate Marie semper Virginis intercessione* »²⁵³ et la post-communion « *Sacramenta que sumpsimus, Domine, beate Marie semper Virginis intercessione* »²⁵⁴. Ces prières ont été composées par Philippe de Mézières. La collecte est celle de l'office, et les deux autres sont proposées pour la messe. Il faut d'ailleurs noter que dans les témoins suédois, on propose la collecte de l'office à la place de celle que Philippe avait proposée pour la messe. Il peut s'agir d'une volonté d'uniformisation de la liturgie entre la messe et l'office.

²⁴⁶ Uppsala, UB C 354, fol. 7. Se reporter à l'annexe 41 : *Photographie d'un extrait de calendrier de bréviaire portant la Présentation de la Vierge comme addition.*

²⁴⁷ Uppsala, UB C 479, fol. Iv.

²⁴⁸ Uppsala, UB C 427, fol. 129v.

²⁴⁹ Uppsala, UB C 456, fol. 142v.

²⁵⁰ Uppsala, UB C 433, fol. 59v.

²⁵¹ Uppsala, UB C 444, fol. 103v ; C 466, fol. 136 ; C 469, fol. 127 ; C 476, fol. 138.

²⁵² « *Deus qui sanctam Dei genitricem templum Spiritu Sancti post triennium in templo Domini presentari voluisti, presta, quesumus, ut qui eius Presentationis festa veneramur ipsi templum in quo habitare digneris efficiamur* », William E. Coleman, *Philippe de Mézières, op. cit.*, p. 57.

²⁵³ « *Hec munera, quesumus, Domine, beate Marie semper Virginis intercessione sanctifica [sic], quam in templo tuo munus tibi gratissimum offerri parentum manibus voluisti* », *Ibid.*, p. 82.

²⁵⁴ « *Sacramenta que sumpsimus, Domine, beate Marie semper Virginis intercessione nos saluent, que devotione sui cordis piissimi acceptabile tibi sacrificium iugiter immolavit* », *Ibid.*, p. 83.

Le lien entre les libelles et la décision de Gnadenberg concernant l'apparition de la fête en Suède n'avait jamais été remarqué. Cela signifie que deux voies de propagation concordantes peuvent être identifiées : l'une par le biais de l'Ordre du Saint-Sauveur, vraisemblablement influencée elle-même par les libelles, et l'autre de façon plus directe par les libelles imprimés. La propagande en faveur de la fête de la Présentation de la Vierge est donc réellement efficace dans le derniers tiers du XV^e siècle. Il est très intéressant de constater que le mode de diffusion de la fête n'est pas sans rappeler les processus à l'œuvre pour la propagation de la fête de la Conception, au XII^e siècle. On observe aussi la création de libelles contenant un office ou des pièces spécialement dédiés à la fête, qui étaient échangés au sein du réseau des abbayes bénédictines²⁵⁵. La diffusion imprimée ne change finalement que l'échelle de diffusion des libelles, dans le cas de la fête de la Présentation de la Vierge, car comme c'était le cas trois siècles auparavant, le contenu des libelles est recopié dans des livres d'usage local, et c'est par le biais de la liturgie qu'une fête est d'abord introduite. Deux autres différences peuvent être notées : la diffusion qui n'est pas exclusive à un ordre ou une famille religieuse, et le rôle des indulgences dans le soutien actif de la propagation.

En Suède, après la décision de Gnadenberg de 1487, il n'est pas étonnant de rencontrer dans la tradition de Vadstena, ou celle, très proche, de Linköping, des dispositions liturgiques pour fêter la Présentation de la Vierge. Mais en dehors des milieux brigittins, la fête apparaît-elle en Suède ? Pour les autres traditions, le nombre de témoins dont on dispose est nettement inférieur. Pour le diocèse d'Åbo, le missel imprimé de 1488 ne contient pas la fête au calendrier mais dans certains exemplaires, une messe complète a été ajoutée, en noir. Là où la fête devrait se trouver dans le sanctoral, on a ajouté un renvoi vers le folio Mii, c'est-à-dire là où il y avait de la place : juste avant le début du propre des saints²⁵⁶.

Pour le diocèse d'Uppsala, un bréviaire manuscrit contient une addition mentionnant la fête dans une rubrique, sans proposer d'office²⁵⁷. Nous ajoutons aussi une lettre, non encore éditée, provenant du couvent des Frères Mineurs de Stockholm, qui est datée du 22 novembre

²⁵⁵ Sur ces *libelli* pour la fête de la Conception de la Vierge, voir Marie-Bénédicte Dary, « Saint Bernard et l'Immaculée Conception : la question liturgique », *Revue Mabillon*, n° 13/74, 2002, p. 219-236, spé. p. 223.

²⁵⁶ Martti Parvio (éd.), *Missale, op. cit.*, p. 546.

²⁵⁷ Stockholm, KB A 100, fol. 172v.

1488²⁵⁸. Enfin, pour le diocèse de Linköping, en dehors des documents déjà évoqués, il faut noter aussi un livre d'Heures en latin pourvu d'un calendrier de Vadstena, dans lequel on trouve la fête de première main²⁵⁹. Le livre est postérieur à 1489 car il contient des « Heures de Sainte Catherine » et le culte de Catherine de Suède, la fille de Brigitte, n'est réellement développé qu'à partir de sa translation en 1489²⁶⁰. Au contraire, un autre livre d'Heures à l'usage de Vadstena contenant la fête de première main ne fait aucune référence à Catherine. Il peut être daté d'avant 1489 par ce critère²⁶¹. Ces quelques témoins montrent une timide présence de la fête en Suède, à partir de 1487. Ce sont principalement des témoins liés à l'ordre brigittin qui contiennent des indications sur la Présentation de la Vierge, mais quelques documents la mentionnent sporadiquement. Cette diffusion discrète explique que la liturgie propre à la fête ne se rencontre qu'assez rarement dans la province d'Uppsala.

2.2.3 LA LITURGIE DE LA PRÉSENTATION DE LA VIERGE

2.2.3.1 La liturgie de la messe de la Présentation de la Vierge

La messe de la Présentation de la Vierge que l'on rencontre en Suède n'est donnée intégralement que par certains exemplaires du missel imprimé d'Åbo. Les témoins liés à la voie de diffusion de Vadstena-Linköping ne proposent au mieux que les trois prières. Dans ce cas, on peut supposer que le formulaire retenu était généraliste et très répandu : la messe « *Gaudeamus* ». Les différents chants sont empruntés aux fêtes mariales et n'évoquent pas de façon spécifique la Présentation de la Vierge. Dans le formulaire d'Åbo, on retrouve le même processus²⁶². Cependant, les prières qui sont proposées ne sont pas les mêmes que celles de Vadstena-Linköping²⁶³.

²⁵⁸ Stockholm, RA Fotostatkopior av Riksarkivets pergamentsbref 1488-1489, p. 73a. Voir l'annexe 59 pour une reproduction de ce document.

²⁵⁹ Stockholm, RA E 9002 (anciennement : Skoklostersamlingen, Avd. I, n° 104, 4°). Ce témoin est mentionné par Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 94. Comme il s'agit d'un livre en latin, Ingela Hedström n'en a pas proposé une analyse extensive et se contente de le mentionner brièvement : voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönböcker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009, p. 40.

²⁶⁰ Sur la translation de Catherine, voir Birgitta Fritz & Lars Elfving (éd.), *Den stora kyrkofesten för Sankta Katarina i Vadstena år 1489. Samtida texte med översättning och kommentar*, Stockholm, 2004, *passim*.

²⁶¹ Uppsala, UB C 433. Compte tenu de la présence de la fête de la Présentation et du rôle normatif des statuts du chapitre général de 1487, nous proposons de dater ce manuscrit entre 1487 et 1489.

²⁶² Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense, op. cit.*, p. 308.

²⁶³ Se reporter à l'annexe 29, tableau 33 : *La messe de la Présentation de la Vierge du missel imprimé d'Åbo*.

2.2.3.1.1 Les chants

Les chants de la messe de la Présentation de la Vierge figurant dans le missel imprimé d'Åbo sont génériques. L'*introït* et le graduel, l'antienne de communion peuvent être employés pour n'importe quelle fête mariale. L'offertoire est repris au formulaire de la Nativité de la Vierge. Le verset d'Alléluia est le seul chant qui soit spécifique à une fête. Celui-ci ne fait pas exception : « *Felix virgo* » est propre à la fête de la Présentation²⁶⁴. Dans la tradition manuscrite, on le rencontre aussi dans un antiphonaire écrit vers 1430 et provenant des Carmes de Mayence²⁶⁵. Les Carmes ont accepté dans leur liturgie la fête de la Présentation de la Vierge au chapitre général de Francfort, en 1393²⁶⁶. Dans l'antiphonaire de Mayence, on trouve un office composé spécifiquement pour les Carmes, qui reprend des chants de divers autres offices rythmés. Le verset d'Alléluia n'appartient bien sûr pas à l'office, mais il est possible qu'un formulaire pour une messe de la Présentation soit proposé dans cet antiphonaire. La notice de la base de données Cantus, destinée surtout à recenser les chants de l'office, ne donne pas d'indication à propos de ce chant.

La présence du verset d'Alléluia « *Felix virgo* » dans le missel finlandais serait surprenante si la pièce était spécifique à la liturgie des carmes. En réalité, c'est presque la totalité du formulaire qui est similaire à la messe de la Présentation de la Vierge employée chez les Carmes²⁶⁷. Cependant, ce chant est également présent dans les missels romains imprimés de 1505 et de 1508²⁶⁸. Il appartient donc à une tradition débordant le cadre de la liturgie du Carmel. La messe notée dans le missel finlandais ou les missels romains est en réalité celle proposée par Philippe de Mézières, à quelques exceptions près. La plus notable pour les chants est le choix d'un autre offertoire : la messe de Philippe de Mézières propose le très courant « *Felix namque* », tandis que la messe finlandaise propose « *Ave Maria* ».

Les raisons qui ont poussé à l'ajout de la messe de la Présentation de la Vierge dans le missel imprimé d'Åbo sont inconnues. La liturgie d'Åbo suit assez fidèlement les évolutions de la liturgie dominicaine, et comme les Prêcheurs n'adoptent pas officiellement la fête de la

²⁶⁴ Cantus 507014.

²⁶⁵ Mayence, Bischöfliches Dom- und Diözesanmuseum, Ms. D, fol. 152-162v.

²⁶⁶ James Boyce, « The Carmelite feast of the Presentation of the Virgin : a Study in Musical Adaptation », dans M. Fassler & R. Baltzer (dir.), *The divine office in the latin Middle Ages*, Oxford, 2000, p. 482-520, spé. p. 486.

²⁶⁷ *Missale Carmelitanum*, Brescia, 1490, fol. CLIIIr-CLIIIv.

²⁶⁸ Robert Lippe (éd.), *Missale romanum mediolani, 1474*, Londres, 1899, vol. 2, p. 251-253.

Présentation, on ne devrait pas s'étonner de ne rien trouver dans les témoins d'Åbo²⁶⁹. Pourtant, comme il y a un formulaire pour cette fête figurant comme addition au missel imprimé en 1488, on pourrait supposer que la liturgie dominicaine a connu des évolutions en faveur de la fête. Mais la réalité nous échappe : le missel dominicain de 1484 ne comporte ni indication de la Présentation de la Vierge au calendrier, ni formulaire dans le propre des saints. Les éditions de 1494 et de 1500 ne comportent pas non plus de référence à la fête²⁷⁰. En revanche, le bréviaire imprimé en 1492 à Bâle contient la fête dans son calendrier et une courte rubrique dans le sanctoral renvoyant à la liturgie de la Nativité de la Vierge²⁷¹. Les hésitations des Prêcheurs soulignent que malgré la forte corrélation existant entre la liturgie dominicaine et celle du diocèse d'Åbo, on ne peut dire qu'elles sont semblables et qu'elles évoluent de la même manière. L'ajout de la fête peut effectivement être lié à une influence dominicaine, mais rien ne permet de l'affirmer ou de l'infirmier.

2.2.3.1.2 Les prières

L'examen des prières permet en tout cas d'affirmer que ce n'est probablement pas la tradition de Vadstena-Linköping qui a influencé le formulaire finlandais. Dans le formulaire d'Åbo, on trouve comme oraison « *Deus qui privilegium* »²⁷², tandis que dans la tradition de Vadstena-Linköping, c'est la collecte de l'office de Philippe de Mézières qui est utilisée : « *Deus qui sanctam Dei genitricem templum* ». Dans la tradition romaine, c'est la prière de la messe de Philippe de Mézières, « *Deus qui beatam Virginem Mariam in templo* », qui est préférée. À titre de comparaison, on pourra noter que les Carmes fonctionnent comme la tradition de Vadstena-Linköping, en utilisant à la messe la collecte destinée à l'office. En l'absence d'explications quant aux raisons de ce choix de prière, nous en sommes réduits aux conjectures.

La collecte « *Deus qui sanctam Dei genitricem templum* » en appelle à Dieu en l'honneur de la Vierge, décrite comme son « temple », à l'occasion de la célébration de la fête

²⁶⁹ Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t 1, Paris, 1934, n'inclut pas la Présentation de la Vierge dans sa chronologie des fêtes dominicaines, et William R. Bonniwell, *A history of Dominican liturgy 1215-1245*, New York, 1945 (2^e éd.), ne la mentionne pas.

²⁷⁰ *Missale Dominicanum seu Ordinis Praedicatorum*, Venise, 1484 (ISTC im00638500) ; *Missale Dominicanum seu Ordinis Praedicatorum*, Venise, 1494 (ISTC im00639000) ; *Missale Dominicanum seu Ordinis Praedicatorum*, Venise, 1500 (ISTC im00641000).

²⁷¹ *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492 (ISTC : ib01142000).

²⁷² « *Deus qui privilegium totius gratie et divini amoris beatissime virgini Marie et matri castissime tradidisti et ipsam in templo presentata a nobis digne venerari voluisti, concede nobis famulis tuis ut qui de eius gloriosa illacione devote gratulam eius piissima intercessione ab omnibus malis imminentibus misericordie liberemur. Per Dominum* », Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense, op. cit.*, p. 308.

qui rappelle la présentation de Marie au Temple lorsqu'elle est âgée de trois ans. En dehors du formulaire présent dans le missel d'Åbo, la collecte « *Deus qui privilegium* » n'est mentionnée nulle part. La prière est d'une facture très simple, se contentant d'en appeler à l'intercession de la Vierge afin qu'elle délivre l'orant de tous les maux imminents par sa miséricorde. L'épisode de la Présentation n'est présent que de façon incidente dans cette collecte, et n'est qu'un rappel de l'« amour divin » que porte Dieu à sa mère.

La secrète et la post-communion sont les prières données dans la messe de Philippe de Mézières, dans tous les témoins qui les mentionnent pour la Suède ou la Finlande. La secrète « *Hec munera quesumus, Domine, beate Marie semper Virginis intercessione* » compare la Vierge à une offrande et la post-communion « *Sacramenta que sumpsimus, Domine, beate Marie semper Virginis intercessione* » reprend ce thème en qualifiant le corps de la Vierge d'objet de sacrifice. Ces prières sont donc bien spécifiques à la fête, mais ne se distinguent pas particulièrement par leur contenu. Le sacrifice consenti qui permet l'Incarnation est préfiguré par l'oblation au Temple. La vertu principale de la Vierge que mettent en valeur ces prières est l'obéissance, bien qu'elle ne soit jamais nommée explicitement.

2.2.3.1.3 Les lectures

Les lectures proposées dans le formulaire d'Åbo sont empruntées à la Nativité de la Vierge. L'extrait de l'Ecclésiaste « EGO QUASI VITIS » (Sir. 24:23) et le début de l'Évangile de Matthieu « LIBER GENERATIONIS » (Mat. 1:1) inscrivent la fête de la Présentation de la Vierge dans un cycle liturgique thématique centré sur la conception, la naissance et la petite enfance de la Vierge. Les fêtes de la Conception et de la Nativité de la Vierge, ainsi que les offices composés pour Anne, forment ainsi une sorte de cycle parallèle aux cycles de l'Avent et de Noël, venant les renforcer.

2.2.3.2 La liturgie de l'office de la Présentation de la Vierge

Nous ne disposons que d'un seul témoin qui contienne un office de la Présentation de la Vierge²⁷³. Le manuscrit est d'origine finlandaise, rédigé autour de 1500 et contient plusieurs offices pour des saints locaux ou de la Vierge. Pour la Présentation, le manuscrit recommande de dire l'office de la Nativité de la Vierge en changeant simplement le nom de la fête. Seules

²⁷³ Stockholm, KB A 56, fol. 26-28.

les lectures des matines sont proposées, ce qui nous donne des indications précieuses sur l'origine de la Présentation dans ce manuscrit finlandais, comme on l'a vu. Un autre témoin, conservé à Uppsala, propose également le *Sermon pour la fête de la Conception* dont s'inspirent les lectures du témoin finlandais²⁷⁴.

L'utilisation de l'office de la Nativité de la Vierge comme base pour la fête de la Présentation est conforme aux prescriptions du statut du chapitre de Gnadenberg. Cet indice suggère que le manuscrit finlandais a été influencé d'une manière ou d'une autre par la décision interne à l'Ordre du Sauveur. En effet, les libelles qui circulent pour diffuser la fête contiennent généralement un office : celui de Philippe de Mézières. Le fait de recopier un autre formulaire suggère que les libelles n'ont pas été directement utilisés dans le cas du témoin finlandais. La fête de la Présentation est donc introduite dans la province d'Uppsala par les Brigittins. La chronologie concordante entre un statut de leur chapitre général et les témoins manuscrits qui mentionnent la fête est un premier indice pointant dans cette direction. La décision d'introduire la fête dans l'Ordre du Sauveur est vraisemblablement liée à la campagne de propagande en faveur de la fête qui voit l'impression de nombreux livrets contenant des concessions d'indulgences et des formulaires liturgiques pour la fête. Dans la province d'Uppsala, le seul témoin à contenir un formulaire ou du moins des lectures pour la fête est vraisemblablement influencé par le contexte brigittin. Cependant, il faut noter aussi l'importance d'un texte diffusé sous forme de libelle, le *Sermon pour la fête de la Conception*, dont sont extraites les leçons de ce témoin. Les Brigittins connaissaient ce texte car il figure dans un manuscrit qui leur appartenait. À présent que le cheminement de la diffusion de cette fête en Suède et son contenu liturgique ont été examinés, il importe d'analyser plus en détail les fonctions remplies par les nouvelles fêtes mariales à la fin du Moyen Âge.

2.3 Liturgie et enjeux ecclésiologiques à la fin du Moyen Âge

Parmi les particularités des nouvelles fêtes mariales, il faut noter la singularité des lectures de matines qui sont prescrites pour la Visitation et la Présentation de la Vierge. Alors que les lectures des offices pour les fêtes des saints introduites au XV^e siècle sont surtout de type

²⁷⁴ Uppsala, UB C 681, fol. 1v-4.

hagiographique, les formulaires des nouvelles fêtes mariales présentent un profil différent. Il ne s'agit pas de reproduire le récit évangélique de la Visitation, ou de simplement reproduire le récit apocryphe de la présentation de Marie au temple. Les promoteurs de ces fêtes font des choix lourds de sens pour les lectures des Heures canoniques. Nous examinerons d'abord quels sont les contenus de ces lectures dans les témoins suédois, afin de mesurer l'écart qui singularise les nouvelles fêtes mariales des fêtes des autres saints. Ensuite, nous verrons de quelles manières ces contenus nous renseignent en matière de transmission des objets liturgiques et quelles fonctions les nouvelles fêtes mariales sont amenées à remplir. Enfin, l'une de ses fonctions sera analysée plus en détail, car elle soulève des questions de méthodologie dont les réponses proposées jusqu'ici sont insatisfaisantes.

2.3.1 LES LECTURES DES NOUVELLES FETES MARIALES

2.3.1.1 Le contenu des lectures pour la Visitation et la Présentation

La province d'Uppsala, comme on l'a vu, peut-être divisée schématiquement en trois entités selon l'office adopté pour célébrer la fête de la Visitation : « *Sacerdos nove graciae* » à Skara et Västerås, « *Accedunt Laudes* » à Linköping et une adaptation locale de « *Ut vox Marie* » à Uppsala et à Strängnäs²⁷⁵. Ordinairement, les lectures de matines fonctionnent en relative symbiose avec les pièces chantées et les prières, jusqu'à former des ensembles cohérents qui sont transmis conjointement, au moins à l'intérieur d'une même tradition liturgique. On a vu dans le chapitre précédent que les fêtes les plus anciennes proposaient en général les mêmes textes en guise de lectures, mais également que ce n'était pas une règle absolue : la fixité des lectures pour l'Annonciation contraste avec la plasticité des lectures pour la Nativité de la Vierge. Pour les fêtes nouvelles, les lectures témoignent plutôt d'une certaine homogénéité avec les autres pièces des offices.

Ainsi, lorsqu'on trouve l'office d'Adam Easton, « *Accedunt laudes* », les lectures sont systématiquement celles que le cardinal anglais a souhaité proposer avec le reste de son office ; on les reconnaît par leur incipit : « *Beatissima a suis primordiis* »²⁷⁶. Bien que les recherches

²⁷⁵ Le diocèse d'Åbo utilise l'office dominicain « *Colletentur corda fidelium* » et nous n'avons pas d'informations sur le diocèse de Växjö.

²⁷⁶ Ces leçons n'ont jamais été éditées en entier. La tâche est rendue ardue par le fait que les témoins liturgiques proposent parfois des extraits qui ne peuvent être reliés les uns aux autres : nous avons un patchwork d'extraits d'un même texte, mais il est impossible de les replacer au bon endroit. Pour quelques courts extraits, voir Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton, op. cit.*, vol. 2, p. 254 et suiv.

sur l'office « *Accedunt laudes* » se soient prioritairement, pour ne pas dire exclusivement, intéressées aux circonstances de composition ou aux chants, nous croyons possible d'affirmer que ces leçons sont bien l'œuvre d'Adam Easton, car tous les témoins liturgiques consultés qui proposent son office proposent également ces leçons. De plus, le texte des leçons mentionne le pape Urbain VI, mais pas Boniface IX, ce qui est un indice d'une composition faite avant la fin de l'année 1389²⁷⁷.

Les leçons d'Adam Easton commencent par affirmer l'utilité de la Vierge pour le genre humain. Elle est un « remède » (*remedium*), lorsque les requêtes des humains sont insuffisantes : elle répand ses bienfaits, comme sa sagesse, à tous ceux qui lui sont inférieurs. La première leçon adopte un ton triomphal en accordant une série de titres à Marie tels que « mère de l'Église militante » (*mater militantis Ecclesie*), mère de miséricorde ou « avocate du siècle » (*advocata seculi*), et en les présentant de façon dynamique : « Où [trouve-t-on] la mère de l'Église militante ? En Marie »²⁷⁸. Après cette introduction flamboyante, les leçons se poursuivent sur un ton plus pragmatique. Le texte explique que le pape Urbain VI, considérant la question du schisme et le fait que la Vierge est une « avocate très prompte », une « réparatrice très sage » (*reparatrix sagacissima*) et qu'elle visite avec diligence les âmes égarées, décide pour « exterminer le schisme » (*pro gracia exterminacionis scismatis impetranda*) que la fête de la Visitation doit être célébrée²⁷⁹. La « multitude des fidèles », en mémoire de la visitation de

²⁷⁷ « *Huius rei consideratione, Urbanus romanus pontifex sextus durs fervens...* ».

²⁷⁸ « *Beatissima virgo dei a suis primordiis domino consecrata propter beneficia eius in audita exhibita populo invocanti omnes in necessitate constituti ad eam confugiunt tanquam ad singulare remedium, ubi humanum subsidium non sufficit requisitum. Disposuit namque omnia inferiora sua sapientia, providentia, industria et gratia propulsata. Ubi gubernatrix seculi et terreno potentie ? in Maria. Ubi mater militantis Ecclesie ? In Maria. Ubi mater misericordie et imperatrix venie ? In Maria. Ubi advocata seculi ? In Maria* », Adam Easton, *Officium Visitationis*, leçon 1, ici extraite d'Uppsala, UB C 21, fol. 4.

²⁷⁹ « *Huius rei consideratione, Urbanus romanus pontifex sextus durs fervens, materiam scismaticis occurrentem perpendens quod animo perspicati: que beatissima Virgo fit promptissima advocata delinquentium viatorum reparatrix sagacissima discrepantium animorum et visitatrix diligentissima. Et ad viam reductrix promptissima errantium singulorum pro gracia exterminationis scismatis impetranda pie statuit quod licet festum visitationis beate Marie de Elyzabeth illo tempore post annunciatione dominicam debuerit celebrari quo ipsam sanctam Elizabeth visitavit propter maximas virtutes inibi operatas. Quia cum illo tempore circa officium quadragesimale et passionem Christi spiritualiter occupatur ecclesia, ne tanta officii solemnitas pretermittatur. Ad laudem et gloriam visitationis Virginsis gloriose, idem Urbanus prefatus pie statuit institutionis prefati festi memoriam in crastinum octavarum Iohannis Baptiste cum octavis sequentibus de festo visitationis Marie a cunctis fidelibus celebrari* », *Ibid.*, leçon 2.

Marie à Élisabeth, doit être stimulée par la dévotion. La fête doit être célébrée avec une octave et bénéficie de la même indulgence que pour la Fête-Dieu²⁸⁰.

Une fois présentées les raisons qui ont présidé à l'adoption de la fête et résumées les modalités pratiques de l'instauration de la fête, comme sa date ou sa solennité, les leçons se muent en un sermon sur l'événement. Après l'annonciation, lorsque Marie apprend de l'ange que sa cousine est enceinte, elle se rend auprès d'elle, mue par « un grand amour » (*ex magna charitate*) pour l'assister et la servir²⁸¹. Pendant le trajet, nous dit le texte, Marie est enflammée par le Saint-Esprit, et se réjouit en dépit de l'aspérité du chemin²⁸². Une fois arrivée dans la ville de Judah, l'incarnation du Christ est révélée et Jean-Baptiste, le Précurseur, est sanctifié *in utero*. La rencontre de Marie et d'Élisabeth est décrite comme celle d'une supérieure à une inférieure, d'une maîtresse à une esclave, de la reine du ciel et de la terre à une servante²⁸³. Selon les témoins, les leçons sont plus ou moins longues, mais elles dépassent rarement ce schéma. Les homélies (leçons 7 à 9) sont à quelques exceptions près toujours constituées par un extrait de l'exposition sur l'Évangile de Luc d'Ambroise de Milan²⁸⁴. Le commentaire de l'évêque de Milan insiste surtout sur la pudeur et l'humilité de Marie.

Pourvue d'une octave, la fête de la Visitation compte donc les séries de lectures les plus importantes avec les fêtes de l'Assomption et de la Nativité de la Vierge. Pour les lectures

²⁸⁰ « *Ut autem omnis fidelium multitudo. ad memoriam prefate visitationis Marie de Elizabeth acrius et devotius excitetur, voluit idem romanus pontifex prefatus vt omnibus vere confessis et contritis dictum festum visitationis Marie celebrabantibus cum octavis, loco distributionum materialium in ecclesias fieri consuetis, de thesauro spirituali ecclesie vere indulgentie, sicut in corporis Christi et futurum temporibus effectualiter largirentur* », *Ibid.*, leçon 3.

²⁸¹ « *Cum igitur angelus Domini nunciauit Marie quod inuenit gratiam apud Deum et quod de ea conciperetur filius Dei ad salutem omnium populorum, quam cito ipsa credidit, statim concepit in utero verbum Dei, post gratias exhibitas de tanto beneficio sibi facto, ex magna charitate et pietate studuit suam cognatam Elizabeth iam sex mensibus grauidam tam in Hierusalem salutare et sibi compati ac servire. Unde dicitur de eadem. EXURGENS MARIA ABIIT IN MONTANA CUM FESTINATIONE IN CIVITATE IUDE ET INTRAVIT DOMUM ZACHARIE: ET SALUTAVIT ELIZABETH (Luc. 1:39)* », *Ibid.*, leçon 4, fol. 4rv.

²⁸² « *Abiit igitur in montana cum festinatione. quia ab angelo in itinere faciliter ducta fuit Spiritus Sancti inflammatione per abrupta moncium ducebatur que eiusdem spiritus motione suaviter fuit agitata. Beata igitur Maria in Domino confidens hilariter transmigravit super cacumina montium sicut passer. In asperitate itineris congaudebat per viam suavitem colloquiorum aspernebatur bona moncium in Iherusalem in montanis celerrime cupiebat. Noluit ibi invineri in publico vel videri sed abiit festinanter* », *Ibid.*, leçon 5, fol. 4v.

²⁸³ « *Abiit igitur Maria in montana cum festinatione in civitatem Iuda, ut Iohannes precursor Domini in utero statim sanctificaretur, ut Christi incarnatio in civitate magis publica panderetur, et ut de illo loco ad fines terre tantorum misteriorum declaratio uberius portaretur. ET INTRAVIT DOMUM ZACHARIE ET SALUTAVIT ELIZABETH. Ecce quomodo intravit superior ad minorem dominam ad seruum, regina celi et terre ad famulam et ancillam ut sic laudando laudibus Elizabeth visitaret, et laus eius ad laudes reciprocas resonaret* », *Ibid.*, leçon 6.

²⁸⁴ Ambroise de Milan, *Expositio evangelii secundum Lucam*, II, M. Adriaen & P. A. Ballerini (éd.), Turnhout, 1957, CCSL, n° 14, p. 39.

accompagnant l'office d'Adam Easton, les témoins, lorsqu'ils proposent des leçons d'octave, ne puisent pas leur inspiration systématiquement dans les mêmes textes. On trouve ainsi des extraits de la quatrième homélie de Bernard de Clairvaux sur « MISSUS EST »²⁸⁵, un extrait d'un sermon sur l'Annonciation de Pierre Chrysologue²⁸⁶ ou d'une homélie de Bède²⁸⁷.

Les bréviaires imprimés de Skara et de Västerås contiennent les mêmes leçons, dont on retrouve des extraits dans l'octave de la fête du bréviaire imprimé de Linköping. Le fait que les leçons ne soient pas identifiables, ainsi que leur inclusion dans l'office « *Sacerdos nove graciae* » qui n'est référencé qu'en Suède, suggère fortement une origine locale. Un autre indice est donné par les leçons de la première férie de l'octave dans le bréviaire de Västerås, qui mentionne Brigitte de Suède. Ces leçons débutent par invoquer le besoin de se remémorer « le sacrement de notre rédemption », envers lequel « nous avons en tout temps une obligation ». Une « pieuse dévotion » a obtenu que la coutume fasse la mémoire de la Vierge. Le texte ressent le besoin d'appuyer son importance en rappelant qu'elle est « la génitrice de notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ ». Elle est aussi, « après Dieu », « notre médiatrice, avocate et réparatrice spéciale ». Comme Ève a perdu l'humanité en mangeant le fruit interdit, Marie a réparé cette faute en donnant naissance au Fils de Dieu²⁸⁸. Pour se remémorer ce rôle éminent de la Vierge, les clercs offrent un service quotidien en l'honneur de la Vierge²⁸⁹. Inspirés par Dieu, ses « amis » ont décidé de célébrer la Visitation de « Notre Dame et Reine » avec une octave.

La deuxième leçon poursuit en commentant l'événement. La Vierge quitte sa contemplation pour se rendre à Judah à travers la montagne, car, dit le texte, « Élisabeth n'habite

²⁸⁵ Bernard de Clairvaux, *Quatrième homélie*, dans Bernard de Clairvaux *À la louange de la Vierge Mère*, op. cit., p. 218-223.

²⁸⁶ Pierre Chrysologue, *Sermo 142 de annunciatione*, PL 52:582AB.

²⁸⁷ Bède le Vénérable, *Homelia 4 in adventu*, dans Bède, *Opera*, Pars III *Opera Homiletica*, Pars IV *Opera Rythmica*, D. Hurst (éd.), Turnhout, 1955, CCSL, n° 122, p. 24.

²⁸⁸ « *Cum ad recolenda nostre redemptionis sacramenta omni tempore sumus debitores. Hinc est quod pia fidelium devotio pro consuetudine obtinuit gloriose Virginis Marie (Dei et Domini nostri Ihesu Christi genitricis) memoriam. In horis ipsius solvendis quotidie recolere, et devote celebrare. Ipsa enim est post Deum specialis nostra reparatrix, advocata et mediatrix. Nam sicut Eva fructum vetitum gustando nos perdidit ita Maria Filium Dei pariendo nos reparavit* », *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498, leçon 1, fol. CCLI.

²⁸⁹ Si ces leçons ont bien été composées en Suède, il y a ici la trace d'un service liturgique dédié à la Vierge à Skara ou Västerås.

plus à Jérusalem »²⁹⁰. En revanche, contrairement aux leçons d'Adam Easton, celles-ci reviennent à nouveau sur les modalités pratiques de la fête, comme sa date. Elle est fixée au « premier jour après l'octave de la nativité de Jean-Baptiste », c'est-à-dire le 2 juillet²⁹¹. Puis les leçons prennent une tournure exégétique plus qu'elles ne font un récit de la visitation ; la quatrième leçon interroge les raisons de la visitation de Marie à Élisabeth²⁹². La cinquième leçon abandonne ce commentaire pour retourner aux arguments sur le bien-fondé de la fête. Les papes Urbain VI et Boniface IX sont mentionnés, et la concession d'indulgences accordée à la célébration de la Visitation également²⁹³. La sixième leçon affirme enfin que la fête est célébrée en l'honneur de la Mère, qui fait se réjouir et consoler ceux qui sont dans l'angoisse. La leçon indique clairement qu'il s'agit d'« implorer l'aide de la Vierge », afin qu'elle vienne « nous visiter et nous saluer de nouveau (*resalutare*) »²⁹⁴. Les leçons de l'homélie sont d'Ambroise.

Pour l'octave, les lectures ne sont pas organisées de la même manière dans les bréviaires imprimés de Skara et de Västerås. Toutefois, il s'agit d'un même texte, comme des passages communs l'établissent. Dans les deux livres, les leçons sont courtes et dépassent rarement quelques lignes. Elles répètent ce qui a été dit le jour même, sans introduire de motifs nouveaux. La seule véritable originalité se situe dans le bréviaire de Västerås : les leçons pour la première férie sous l'octave de la Visitation mentionnent explicitement Brigitte. Cette référence, absente

²⁹⁰ « *Et ideo propter illa quotidiana servicia que ipsi gloriose Virgini clerus persolvit. Inspiravit Deus amicis suis, ut festum solenne cum octavis sequentibus agatur de visitatione eiusdem Domine et Regine nostre, qua post conceptionem filii Dei in utero sibi factam. Surrexit a quiete contemplationis sue solite et exiens de civitate Nazareth (ubi ab angelo fuerat salutata) ascendit in montana Iudee cum festinatione et salutavit Elyzabeth que non longe a Iherusalem habitavit* », *Breviarium Scarense*, op. cit., leçon 2.

²⁹¹ « *Licet enim hec visitatio fiat in post annunciationem dominicam tempore paschali facta sit. Tunc primo die post octavas nativitatis Iohannis baptiste melius recolitur. Illo enim die quo Iohannes circumcisus est apertum est os Zacharie et de adventu Messye iam in visceribus virginis incarnati manifeste coram omni populo prophetavit dicens : « Benedicus Dominus Deus Israel », quia visitavit et sancte redemptionem plebis sue* », *Ibid.*, leçon 3.

²⁹² « *Cum enim beata Virgo Maria esset de domo David patet quia ipsam Dei genitricem esse cognovit eodem spiritu revelante quo et beata Elyzabeth antea repleta proclamaverat : UNDE HOC MIHI VT VENIAT MATER DOMINI MEI AD ME ? Quamvis enim pauci intelligerent prophetiam Zacharie eo quod rudis populus carnaliter de rege messya venturo saperet. temporalem sperando ducem evidenter tunc idem Zacharias tunc in aperto sicut prius Elyzabeth in occulto et Christi incarnationem et Iohannis precursoris officium predicavit* », *Ibid.*, leçon 4, fol. CCLIV.

²⁹³ « *Bene ergo et convenienter inspiravit Deus. Dominis summis pontificibus prio Urbano sexto et postea successorii eius Bonifacio nono hoc festum de visitatione Marie in montana tali tempore esse celebrandum cum eis Deus indulgentiis que in festo corporis Christi per suas octavas sunt concessa, quo videlicet tempore Zacharias (ut dictum est) adventum Christi adere publice predicavit* », *Ibid.*, leçon 5.

²⁹⁴ « *Celebremus igitur devote fratres charissimi hoc festum in honore matris ut inter angustias humanas seculi ad eius visitationem consolari et respirare mereamur. Sicut enim Elyzabeth ad salutationem Marie, donum prophetie accepit ut hanc matrem Domini esse proclamaret et cur a tanta Domina salutari mereretur obstupesceret. Ita et nos frequenti invocatione ipsius beate Virginis auxilium imploremus et ipsiam angelica salutatione salutemus, ut ipsa nos visitare et resalutare dignetur. Vox enim plena est dulcedine Spiritus Sancti et facies eius delectabilis et decora* », *Ibid.*, leçon 6, fol. CCLIV-CCLII.

dans le livre de Skara, est saisissante à plus d'un titre. Un parallèle très original entre les révélations de Brigitte, la salutation de Marie à Élisabeth et la situation de l'Église y est dressé. On y apprend qu'il convenait que la fête de la Visitation soit célébrée alors que l'Église est dans sa vieillesse et quasiment stérile, c'est-à-dire comme Élisabeth, et qu'elle soit revivifiée par le verbe des *Révélation*s de Brigitte, tout comme le fruit des entrailles de Marie a inspiré Élisabeth²⁹⁵. La deuxième leçon est plus claire encore : la Vierge a choisi Brigitte pour agir dans le monde ; la prophétesse est « comme la flèche de la Vierge » (*quasi beate Virginis sagitta*) envoyée en représentation (*propter legationis*) pour transmettre à tous les *Révélation*s²⁹⁶. La troisième leçon met en garde ceux qui rejetteraient la Visitation, car ce faisant ils mépriseraient à la fois Brigitte et la Vierge²⁹⁷. La métaphore de la « flèche de la Vierge » est développée dans plusieurs traités de défense de Brigitte, comme par exemple celui d'Adam Easton ou celui écrit par un Franciscain Anonyme²⁹⁸. Cependant, le passage contenu dans le bréviaire imprimé de Västerås ne figure ni dans l'un ni dans l'autre. Une hypothèse serait que la métaphore de la flèche circule dans les milieux brigittins dans le courant du XV^e siècle, et qu'elle aurait été transmise d'une manière ou d'une autre dans le milieu de la cathédrale de Västerås. Un exemple de la perméabilité entre le monastère et le diocèse peut être donné en la personne du frère de Vadstena Acho Johannis (1416-1442), qui devient évêque du diocèse de Västerås à partir de 1442 et jusqu'à sa mort en 1453. Le bréviaire imprimé de Västerås, datant de 1513, est postérieur de 15 années au bréviaire imprimé de Skara (1498). Ces impressions sont tardives et elles laissent toute latitude pour renforcer ou stimuler un intérêt particulier pour la dévotion envers Brigitte dans le diocèse de Västerås, que n'aurait pas connue le diocèse de Skara. En tout état de cause, il faut noter que le seul bréviaire manuscrit de Västerås à contenir des leçons, conservé à Göteborg, ne propose pas le passage mentionnant Brigitte²⁹⁹. Ses leçons pour la Visitation sont identiques à celles décrites ci-dessus pour le jour de la fête, et celles pour

²⁹⁵ « *Congrue etiam debuit hoc festum manifestari in his diebus novissimis in quibus iam senescentem et quasi sterilem ecclesiam insperato fetu gravidandam beate Dei genitrix videtur per sanctam Birgittam salutasse et verba celestium revelationem quasi novas quasdam litteras ecclesie ecclesie Filiis destinasse* », *Breviarium Arosiense*, *op. cit.*, *In una feria infra octavam*, leçon 1, fol. 85v.

²⁹⁶ « *Quod enim a beata Virgine fit ipsa Birgitta destinata in mundum potest per ethymologiam sui nominis approbari. Nam Birgitta quasi beate Virginis sagitta nuncupatur propter legationis officium sibi a beata Virgine et eius filio commissum in conscribendo verba sanctam revelationum et ea aliis demonstrando* », *Ibid.*, leçon 2.

²⁹⁷ « *Felices ergo qui predictas revelationes a beata Birgitta conscriptas temptant et observant quia digni erunt a beata virgine Maria visitari. Qui autem eas repellunt et contemnunt videntur beate Marie matris Dei visitationem provipendere [sic : providendere] et litteras suas exhortatorias quasi porci margaritas pedibus conculcare. Qui vera amant ipsam Dei genitricem et eius cupiunt orationibus adiuvari nequaquam eius nunciam sanctam videlicet Birgittam vilipendant* », *Ibid.*, leçon 3.

²⁹⁸ Voir Claire L. Sahlin, *Birgitta of Sweden and the Voice of Prophecy*, *op. cit.*, p. 198.

²⁹⁹ Göteborg, UB H 106, n° 32.

l'octave ressemble plus aux leçons du bréviaire imprimé de Skara. Le livre reflèterait donc une tradition liturgique non encore marquée par la touche brigittine.

Le bréviaire imprimé de Skara ne précise pas quelles leçons doivent être lues pour le dimanche sous l'octave. Pour le jour même de l'octave, ce livre prescrit les leçons d'Adam Easton. Le bréviaire imprimé de Västerås propose quant à lui des leçons pour le dimanche sous l'octave et pour l'octave même. L'origine de ce texte, ou de ces textes, n'a pas pu être identifiée. En revanche, il faut noter qu'ils figurent dans le bréviaire manuscrit de Västerås conservé à Göteborg. Comme ce livre est daté autour de 1450, cela signifie qu'il n'y a pas eu de remaniement des leçons pour le dimanche sous l'octave et pour le jour de l'octave de la Visitation entre cette période et l'impression du bréviaire en 1513.

Le texte pour le jour de l'octave est le plus original des deux. Il désigne Marie comme « notre prophétesse » (*prophetissa nostra*), un titre plutôt inusité qui lui est accordé car, dit le texte, la Vierge est comme un livre dans lequel est écrit la preuve intelligible pour les humains que Dieu s'est incarné. Au cas où les « arcanes des mystère de Dieu » resteraient incompréhensibles pour les croyants en dépit de l'examen des Écritures, il leur reste de croire humblement que le Christ est vraiment né de la Vierge³⁰⁰. La visitation est perçue dans la continuité de l'incarnation, car celle-ci marque le début de la rédemption. La deuxième leçon, qui explique que le Christ a vécu « 30 années et pas une de plus, à l'exception de 15 heures », souligne bien cette idée de processus à l'œuvre. Les autres leçons renforcent cette idée, allant parfois jusqu'à la marteler plusieurs fois de suite. La Vierge ne réapparaît qu'à la leçon 7, quand est mentionnée l'annonce qu'Élisabeth est enceinte. Dans la leçon 8, Marie sort de la maison de son père et se met en route. Cette série de leçons qui clôturent la fête servent donc avant tout à replacer l'événement dans la perspective plus large de l'histoire du salut, en mettant le Christ au centre de l'attention après avoir nettement célébré la Vierge.

Le troisième groupe liturgique pour la Visitation est en Suède constitué par la tradition d'Uppsala et celle de Strängnäs. Comme nous l'avons vu, les témoins manuscrits montrent deux

³⁰⁰ « *Sic Spiritus Sanctus ADIBHUIT SIBI TESTES FIDELES URIAM SACERDOTEM ET ZACHARIAM FILIUM BARACHIE (Is. 8:2) per quos designantur lex et prophete et accessit ad prophetissam nostram Mariam et scripsit in ea tamque in libro grandi stilo hominis quia lucide et plane ad intelligendum verbum Dei incarnatum est ut esset hominibus legilibe et intelligibile. Si enim non potes comprehendere arcana mysteria deitatis nec scripturas intelligere crede humiliter in Christum natus de virgine et saluus eris* », *Breviarium Arosiense, op. cit., In octava visitationis*, leçon 1, fol. 86v-87.

étapes nettement distinctes : avant et après l'intervention de Sixte IV en 1475. Avant cette date, l'utilisation d'un office créé de toutes pièces grâce à des chants empruntés à diverses fêtes mariales montre l'étendue de la liberté des diocèses dans le choix de leur liturgie pour les nouvelles fêtes. Après 1475, c'est l'office préconisé par Sixte IV qui est utilisé, suggérant au contraire un désir de rapprochement avec la prescription de l'autorité apostolique. Dans les deux cas, les offices ont la même antienne de début : « *Introduxit* », qui camoufle les évolutions de chant en donnant l'impression d'une permanence de la liturgie.

Les lectures varient elles aussi. Dans la première configuration, avant 1475, on emploie comme leçons de matines pour la Visitation un texte construit essentiellement autour de la quatrième homélie sur « *Missus est* » de Bernard de Clairvaux. D'autres extraits font intervenir le domaine patristique : un sermon sur l'Annonciation de Pierre Chrysologue, par exemple. Les leçons homilétiques (leçons 7-9) sont toujours empruntées à Ambroise de Milan. Dans la deuxième configuration, après 1475, le texte des lectures est tout à fait conforme à ce que la bulle de Sixte IV préconise : les leçons de matines *sont* la bulle, aussi bien pour le jour même que pour l'octave.

La première leçon introduit l'idée que la visitation de Marie à Élisabeth est célébrée car la dévotion du peuple chrétien le réclame³⁰¹. Cette déclaration est en contradiction avec le fait que la fête est en réalité propagée par différents papes. La leçon établit ensuite qu'un point de dogme peut être caché même pour ceux qui lisent assidument les Écritures, et qu'il s'agit à présent de le révéler pour la « joie commune »³⁰². La deuxième leçon fait équivaloir l'événement de la visitation, et par extension la fête qui le remémore, à un sacrement qui préside à la rénovation du genre humain. Jean-Baptiste, qualifié de « précurseur », est dans le ventre de sa mère Élisabeth, mais il est déjà le commandeur des armées du seigneur, le défenseur des étendards de la Chrétienté ; on le dote d'armes invincibles contre les ennemis visibles et

³⁰¹ « *Hodierne festivitatis ratio atque causa, dilectissimi, devotionem vestram latere non potest* », *Breviarium Upsalense*, *op. cit.*, Visitation, leçon 1.

³⁰² « *Quippe quam evangelicus sermo singulis vertentibus annis tam luculenter aperteque precenset, ut ignorare fas non sit quod toties fuerit in omni auribus claris Ecclesie vocibus repetitum. Verum quoniam res divinis misteriis plena est et multis ac magnis fecunda sacramentis, audebo equidem de divina largitate confisus aliquid loci ut quod pro fidei pietate factum esse credidistis, eterno Dei consilio non ab re sic fuisse faciendum admiremini. Et in communi gaudio tanto sit huius diei pietas religiosior quanto amplius fuerit singulis solemnitas intellecta* », *Ibidem*.

invisibles³⁰³. La troisième leçon développe encore l'importance de Jean-Baptiste. La proximité dans le temps entre la fête de Jean-Baptiste (24 juin) et celle de la Visitation (2 juillet) explique cette insistance. Cela permet d'intégrer la visitation dans une continuité thématique qui lui fait autrement défaut : dans le récit biblique, la visitation fait immédiatement suite à l'annonciation, mais dans le déroulement de l'année liturgique, la Visitation ne peut suivre immédiatement l'Annonciation car la densité de célébration du temps pascal ne permet pas d'ajouter une fête supplémentaire.

Les leçons qui suivent présentent l'utilité de la fête de la Visitation : la joie de Jean-Baptiste enfant lors de la rencontre entre Marie et Élisabeth contient en elle-même « tous les sacrements de notre salut ». La fête est instituée en l'honneur de la visitante et de la visitée, ainsi que de leurs fils respectifs³⁰⁴. Cependant, ces raisons qui témoignent d'un objectif d'adoration ne sont pas les seules avancées dans la bulle. La cinquième leçon le dit clairement ; la fête de la Visitation a aussi un objectif pratique. Alors que l'Église de Dieu était sous la menace d'un terrible schisme « qui a brisé les membres du Christ » et qui l'a longtemps affligée, la fête n'a pas été acceptée universellement. Elle n'a donc pas pu être une institution salvifique et il n'y a pas eu un office divin qui explique, comme il était nécessaire, « avec des raisons appropriées et suffisamment de mots », les mystères d'une telle festivité. En raison de quoi le pape Sixte IV, animé par une grande piété, institue la fête et demande aux fidèles de la célébrer³⁰⁵. Dans la leçon 6, le pape explique que l'Église du Christ qui lui a été confiée et dont

³⁰³ « *Unigenitus igitur Dei filius quam primum in utero intemerate virginis mortalitatis nostre dignatus est inire consortium, renovationis humane cepit sacramenta contexere. Nam licet intra maternorum viscerum lateret angustias, potentiam tamen quam habet cum patre communem neque assumpte carnis infirmitas, neque parentis uteri potuit artitudo perstringere, quin salutis nostre iam tantum fundamenta disponens, clausum quoque parentis utero, materna Iohannem visitatione delegit qui sui adventus factus precursor et preco, Novi Testamenti populum antecederet. Atque ut tamquam strenuus dux exercitus Domini adversus visibiles et invisibiles hostes Christianitatis vexilla deferret intrepidus, intra viscera adhuc parentis inclusus, armis hunc insuperabilibus insignivit* », *Ibid.*, leçon 2.

³⁰⁴ « *Facta autem hec sunt visitante Maria Elizabeth. Nam in ipso salutacionis occurso, quemadmodum evangelica patefacit hystoria, infans in utero, virtutem venientis expertus gaudio et exultatione repletur. Magnum sane stupendumque miraculum et quod omnia ferme nostre salutis sacramenta completitur. Ergo huic apostolica sedes non ab re festa celebranda constituit, ut uno eodemque religionis officio tametsi ratione diverso visitanti et visitate ac utriusque pignoribus digni hodie a fidelibus deferantur honores* », *Ibid.*, leçon 4.

³⁰⁵ « *Verum imminente tunc in Ecclesia Dei magna quadam scissura que Christi membra variis sub pontificibus, et longo quidam tempore vehementer afflixit, non ab omnibus per universim suscepta festivitas est, nec potuit in ecclesiarum noticiam singularum tam sancta atque salubris institutio pervenire, neque officium fuit psallendi in ecclesiis ordinatum, quod, ut par erat, tante festivitatis misteria rationibus congruis et verbis sufficientibus explicaret. Quas ob res Sixtus, huius nominis quartus, romanus pontifex, cui ea vel devotio cordi est, inviolate Virginis festa sacris condecorare muneribus, pietatemque fidelium ad ea celebranda indulgentiarum elargitione provocare ad exornandam festivitatem istam pietate religionis accensus sedulo, convertit affectum* », *Ibid.*, leçon 5.

Élisabeth porte l'image a conçue tous les croyants. Mais cette Église, impie, « pleine d'une rage incroyable, cherche aujourd'hui à se détacher du Christ ou au moins de l'effacer de la surface de la terre par le fer et le feu, avortant ses fils dans son ventre »³⁰⁶. Le recours à la métaphore maternelle pour désigner les rapports entre l'Église et les membres qui la composent permet d'amplifier encore la vision organique du corps mystique du Christ menacé de dislocation par les agissements de ses différentes parties. Nous touchons là au cœur de la justification du recours à la Vierge pour sauvegarder l'unité de l'Église.

Les lectures pour les fêtes sous l'octave sont elles aussi directement extraites de la Bulle de Sixte IV. La question de la sauvegarde de l'unité de l'Église est toujours aussi centrale. La menace qui pousse le pape à agir n'est pas qu'une menace intérieure. Elle est aussi externe : il faut penser à la progression des Ottomans en Méditerranée. Cette menace est décrite avec force recours à l'animalisation ; les Ottomans sont comparés à des ours ou à des sangliers qui veulent ravager les vignes du Seigneur³⁰⁷. L'animalisation va de pair avec les mentions de la rage et de la furie qui les animent. Cet ensauvagement est encore renforcé par des métaphores autour de la dévoration par une « gueule sanglante »³⁰⁸. L'ennemi est nettement présenté comme bestial, incontrôlable et barbare³⁰⁹. Or, contre ce royaume de passions violentes et immodérées qui menace la chrétienté, la Vierge est proposée comme le remède le plus efficace car elle amène

³⁰⁶ « *Cogitavit namque quemadmodum Ecclesia que sibi regenda credita est, et cuius typum gerebat Elyzabeth spiritu fecundata divino, utero suo fideles omnes celo paritura concipiat, quam prohdolor ! In presentiarum publicus ac impiissimus hostis rabie immoderata deseuiens a Christo prorsus avertere nititur vel si avertere nequeat, extinctis in utero fetibus eius aut obortis ferro atque igne populatam contendit delere de terra* », *Ibid.*, leçon 6.

³⁰⁷ « *Is enim tanquam URSUS INSIDIANS FACTUS EST ILLI (Lam. 3:10), ac sicut aper qui de silva infidelitalis exiliens vineam Domini exterminare molitur. Vineam autem Domini ipsa inquam ecclesia est, quam propheta testante super filio Dei homine facto altissimi dextera complantavit* », *Ibid.*, Leçon 1 in prima feria.

³⁰⁸ Par exemple, « *Hanc igitur diro atque cruento ore, quoad potest, fera illa depascitur, nec cessat in dies plurimorum caede filiorum quasi novis eam vulneribus sauciare, cum una sola via salutis reliqua est unicuique remedium vitae, si videlicet ad hanc revisendam calcatis montibus, qui rabido furore tumentes nomini Christiano infesti sunt* », *Ibid.*, Leçon 2 in prima feria.

³⁰⁹ Sur la pensée de l'animalisation au Moyen Âge, voir Pierre-Olivier Dittmar, « Le propre de la bête et le sale de l'homme », dans G. Bartholeyns, P.-O. Dittmar, T. Golsenne, V. Jolivet, M. Har-Peled (dir.), *Adam et l'Astragale. Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Paris, 2009, p. 153-172. Dans un cadre plus général, voir aussi Perceval José María Pérez, « Animaux du Seigneur. Vers une théorie de l'animalisation de soi et de l'autre dans l'Espagne impériale (1550-1650) », dans N. Schapira, J.-P. Dedieu, S. Jettot (dir.), *Les sociétés anglaise, espagnole et française au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 2006, p. 59-72.

celui qui vainc les ennemis³¹⁰. Le pape répond donc aux besoins imminents de l'Église en instaurant la fête de la Visitation en l'honneur de la Vierge, pour implorer son aide³¹¹. Après avoir affirmé l'utilité du recours à la Vierge, les lectures de l'octave proposent un commentaire plus classique de la visitation, qui n'exclut pas des notes originales comme par exemple le détail des émotions ressenties par Marie après l'annonciation³¹². Mais c'est bien le recours à la Vierge pour maintenir l'unité de l'Église menacée par les divisions intérieures et les ennemis extérieurs qui constitue l'argument central de ces lectures de Sixte IV.

Dans les trois traditions suédoises, la fête de la Visitation semble donc être un élément essentiel d'une stratégie globale de l'Église pour mettre fin aux divisions qui la menacent. La Vierge apparaît tout particulièrement comme symbole d'unité dans les traditions de Linköping et d'Uppsala/Strängnäs. Ce n'est pas un trait propre au thème de la célébration, car on le rencontre également pour la fête de la Présentation.

Les lectures pour la fête de la Présentation ne sont connues que par deux témoins en Suède, mais s'inspirent d'un libelle imprimé contenant un sermon pour la fête, comme nous l'avons vu. Dans le manuscrit finlandais, le sermon est divisé en lectures qui ne suivent pas le déroulement du texte d'origine³¹³. Le compilateur qui a sélectionné les extraits du *Sermo de festo presentationis* pour en faire des lectures pour l'office de la Présentation a donc complètement abandonné le plan originel du sermon. Ses leçons sont constituées d'unités logiques qui se suivent parfois, comme les leçons 3 à 5, ou 6 à 8. Ces unités logiques insistent sur deux aspects : la justification ou la légitimation de la fête ou le récit de l'événement.

La première leçon répond à une critique possible contre la Présentation : pourquoi devrait-on fêter cet événement alors que la Vierge est déjà honorée pour sa Nativité ? Une

³¹⁰ « *Maria vel jam enixa divinum patrocinium nobis praebitura descenderit. Si enim vox salutationis suae in aures Ecclesiae personaverit, exultabunt profecto proles in utero ejus, et expiate peccatis pre gaudio salientes in occursum Domini etiam obituri sub hostibus mortem ultro cruentam corrumpet; mater vero ipsa toto orbe terrarum longe lateque diffusa, Spiritu sancto repleta, pro filiorum fide atque constantia in laudes Domini sacrata ora resolvet, sciens quoniam Christi militibus ipsum vinci vincere est, et cum videntur succumbere, tunc maxime gloriosos reportant de hoste triumphos* », *Ibid.*, leçon 3 in prima feria et leçon 1 in secunda feria.

³¹¹ « *Haec itaque Sixtus Pontifex maximus sedulo animadvertens, omnem B. Virginis festivitatem hanc unam merito praecipuam existimavit, cui pro ratione mysterii et significatione Sacramenti ad implorandum ejus auxilium imminentibus Ecclesiae necessitatibus prae aliis conveniret* », *Ibid.*, leçon 2 in secunda feria.

³¹² Dans les leçons pour le dimanche sous l'octave.

³¹³ Stockholm, KB A 56, fol. 26-28. Se reporter à l'annexe 26, tableau 34 : *Correspondance entre les lectures de l'office de la Présentation de Stockholm, KB A 56 et le Sermo de festo presentationis.*

première réponse est apportée en expliquant que la présentation de la Vierge au temple n'est pas moins digne de louanges que sa nativité³¹⁴. La deuxième leçon introduit deux raisons supplémentaires : si la Nativité de la Vierge est célébrée car elle est en rapport avec le salut du genre humain, il doit en être de même pour la Présentation de la Vierge, car c'est dans le temple que la Vierge, futur tabernacle de Dieu, a été préparée et élevée en dignité. De plus, tout comme la Nativité de la Vierge fut « gracieuse », le temps qu'elle a passé au temple est aussi significatif de la grâce par laquelle la Vierge est singularisée³¹⁵.

Les leçons suivantes abandonnent la justification de la nécessité de la fête pour faire un récit plus centré sur l'événement. Pour cela, dans la troisième leçon, l'extrait choisi dans le *Sermo de festo presentationis* est celui qui s'inspire de la *Légende dorée*. Le chapitre concerné est celui sur la Nativité de la Vierge, qui décrit les parents de la Vierge et leur vie exemplaire³¹⁶. La quatrième leçon poursuit ce récit. La cinquième leçon sélectionne un passage du *Sermo de festo presentationis* qui dit s'inspirer du *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, sans remarquer que la source de ce travail est la même que pour la *Légende dorée*³¹⁷. Le thème de la leçon est toujours l'entrée au temple de Marie et sa présentation par ses parents.

La sixième leçon délaisse un instant le récit pour revenir sur la justification de la fête. L'approbation de la Présentation par le pape Paul II est mentionnée, ainsi que les autorisations des archevêques de Mayence, Trêves et Cologne. Puis, sans qu'il y ait vraiment de transition, le texte affirme à nouveau l'utilité de l'entrée de Marie au temple et la met en parallèle avec son rôle à venir dans l'Incarnation. La leçon précise que c'est au temple que la Vierge apprend la connaissance des Écritures. Cette idée préfigure le contenu de la septième leçon, qui établit nettement un lien entre la vie au temple de Marie et la vie contemplative d'une moniale : il convenait que la vierge sainte, qui allait connaître une communauté d'habitation avec Dieu, soit séparée (*segregata*) des autres hommes et du monde, et seulement dédiée à Dieu³¹⁸. En dépit

³¹⁴ Voir l'édition des leçons de Stockholm, KB A 56 dans Aarno Maliniemi, *Zur Kenntnis*, op. cit., p. 174-178, ici, la leçon 1.

³¹⁵ *Ibid.*, leçon 2.

³¹⁶ *Ibid.*, leçon 3. Pour le chapitre de la *Légende dorée*, voir Jacques de Voragine, *Legenda Aurea. Con le miniature del codice Ambrosiano C 240 inf.*, G. P. Maggioni (éd.), op. cit., vol. 2, p. 1004-1023

³¹⁷ Sur les rapports entre la *Légende dorée* et le *Speculum Historiale*, voir Rita Beyers, « La réception médiévale du matériel apocryphe concernant la naissance et la jeunesse de Marie : le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais et la *Legenda Aurea* de Jacques de Voragine », dans E. Cothenet, J. Longère, J. Roten (et al.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 179-200.

³¹⁸ « *Decebat enim virginem sanctam, quem [sic] communem cum Deo patre habitatura [sic] eat filium, segregata esse ad aliis hominibus et a mundo et dedicatam soli Deo* », Aarno Maliniemi, *Zur Kenntnis*, op. cit., p. 174-178, leçon 6.

de son jeune âge, Marie fait preuve d'une maturité exceptionnelle lors de sa vie au temple. La huitième leçon développe également ce thème. Enfin, la neuvième leçon enfin sert de conclusion et affirme l'utilité de la fête.

Ces leçons ne ressemblent donc pas au *Sermo de festo presentationis*, qui est nettement plus construit et constitue un argumentaire solide en faveur de la fête. Il faut exclure l'hypothèse selon laquelle les leçons courtes et remaniées seraient le résultat d'une transmission fautive ou partielle : un manuscrit de Vadstena contient le *Sermo de festo presentationis* dans son intégralité³¹⁹. On remarque que le but originel de l'introduction de la fête telle que l'avait voulu Philippe de Mézières, c'est-à-dire la sollicitation de l'intervention de la Vierge pour contrer les menaces sur l'Église, n'est à aucun moment présent dans les leçons. Pourtant, le *Sermo de festo presentationis* et d'autres libelles destinés à diffuser la Présentation, comme les *Copia exemplorum*, contiennent ce thème.

Sélectionner des leçons pour leur ôter un aspect important de la fête n'est pas une démarche anodine, mais à défaut d'indications plus précises sur ce choix, il n'est pas possible de l'expliquer plus en détail. Les leçons de la fête de la Présentation qui, rappelons-le, ne reposent que sur un seul témoin, offrent un aperçu assez différent des leçons pour la fête de la Visitation : le thème du recours à la Vierge pour défendre l'unité de l'Église ne figure pas dans les leçons remaniées de la Présentation alors qu'il est central dans les leçons pour la Visitation. Cette différence interroge sur la manière dont sont transmises les nouvelles fêtes mariales, et sur les fonctions des lectures de matines qu'elles contiennent.

2.3.1.2 Les lectures liturgiques : transmission et légitimation

Les lectures pour la Visitation se singularisent par leur contenu, qui traduit la nécessité de vouloir agir sur l'état de l'Église au moyen de la liturgie. Mais ce contenu révèle aussi les évolutions dans la transmission de la liturgie. Certaines de ces évolutions introduisent des changements dans les modes de transmission, et d'autres au contraire les confortent. Parmi les changements, on observe une transmission verticale de la liturgie par l'inclusion dans les offices mêmes des bulles papales dans le cas de la Visitation et dans le cas de la Présentation de sermons rédigés dans l'orbite d'une diffusion faisant largement recours à l'imprimé et émanant

³¹⁹ Uppsala, UB C 681, fol. 1v-4.

d'autorités ecclésiastiques diverses (papauté, archevêchés allemands). Les évolutions des lectures de la Visitation dans la tradition d'Uppsala montrent bien que l'impression du bréviaire pour le diocèse se traduit aussi par l'adoption des lectures prescrites par le pape Sixte IV, et l'abandon des lectures qui étaient jusqu'alors en usage. L'uniformisation de la tradition liturgique d'un diocèse, permise par l'imprimé, est aussi un mouvement de rapprochement avec ce qui est devenu la source de l'autorité en matière de culte : le pape et la chancellerie apostolique.

Choisir l'office préconisé par le pape, c'est affirmer la réalité d'un lien puissant avec le chef de l'Église, dans un souci d'*uniformitas* particulièrement essentiel puisque la fête de la Visitation vise avant tout à réparer et maintenir l'unité de l'Église. Choisir l'office du pape, c'est aussi reconnaître l'inscription du diocèse entier dans une hiérarchie dont le pontife est la tête capable d'agir directement sur les membres qui composent le corps de l'Église. Cette transmission verticale de la liturgie est un changement par rapport au modèle de transmission qui prévalait aux époques antérieures, notamment du fait d'une plus grande hétérogénéité des centres de décision. À ce titre, la croissance du pouvoir de l'autorité apostolique et la centralisation qui en résulte, bien que menacées par les opinions conciliaristes, sont suffisamment efficaces pour que la liturgie, l'un des domaines les plus importants du culte chrétien, soit directement soumise à ce pouvoir.

La transmission verticale de la liturgie, fruit de l'uniformisation et de la centralisation, semble au premier abord en contradiction avec le cas spécifique de la figure mariale dont la fragmentation a été notée pour la fin du Moyen Âge. Cependant, grâce à l'exemple de la fête de la Visitation, on observe que la figure mariale n'est pas dépendante du contexte dans lequel elle apparaît, c'est-à-dire la liturgie, mais par les usages qui en sont faits, c'est-à-dire la recherche d'une meilleure intégration des différents membres du corps du Christ. La fragmentation de la figure mariale correspond donc dans ce cas à une puissante dynamique ecclésiologique. Par d'autres aspects en revanche, la transmission de la liturgie mariale témoigne d'une certaine permanence. L'usage de libelles est particulièrement significatif. Les libelles liturgiques ont été étudiés dans leurs formes manuscrites pour le haut Moyen Âge³²⁰. Éric Palazzo a montré l'importance de ces livrets de quelques feuillets, qui circulaient

³²⁰ Éric Palazzo, « Le rôle des *libelli* dans la pratique liturgique du Haut Moyen Âge. Histoire et typologie », *Revue Mabillon*, vol. 62:1, 1990, p. 9-36.

principalement en milieu monastique et permettaient entre autre la diffusion de fêtes spécifiques. L'introduction de nouvelles fêtes est grandement facilitée par ces libelles, dont le contenu varie de quelques oraisons pour la messe à des offices complets avec lectures. On en rencontre encore à la fin du XIII^e siècle, comme l'exemple de la Fête-Dieu, propagée sur les conseils de Thomas d'Aquin, le montre³²¹.

Or, la transmission par libelle ne s'arrête pas après le XIII^e siècle ni même avec l'apparition de nouveaux moyens de communication de masse. L'imprimé est une ressource formidable de diffusion de textes de nature diverses, liturgiques ou non ; les évêques s'en sont d'ailleurs largement servis. Les indulgences ou les décisions synodales figurent en bonne part dans la production de petits libelles, mais ce sont avant tout les livres liturgiques qui intéressent les autorités ecclésiastiques³²². Pour les fêtes mariales, des libelles sont imprimés pour la Visitation, pour la Présentation de la Vierge, pour la Conception et l'Immaculée Conception, enfin pour la Compassion. Cela signifie qu'en dépit de l'accroissement quantitatif des fêtes mariales, on observe toujours le même mode de production et de diffusion des célébrations : le libelle. L'imprimé transforme l'extension de la diffusion, en permettant d'atteindre un territoire bien plus étendu qu'avec une diffusion manuscrite. Il transforme aussi la nature de cette diffusion, car elle ne se limite plus à un réseau monastique mais peut concerner des publics divers, incluant différents niveaux de la hiérarchie ecclésiastique comme des évêques et des chanoines, des clercs universitaires, ou de plus modestes prêtres de paroisses.

Cependant, malgré ces changements d'échelle, le libelle imprimé ne change pas la relation fondamentale entre l'objet circulant (la fête liturgique) et les agents qui assurent cette circulation. En dépit de la spécialisation croissante des fêtes, on observe aussi que c'est un même *moyen* qui est mis en œuvre pour diffuser une idée : la fête liturgique. Le développement des compétences littéraires (*literacy*) d'une portion de plus en plus importante de la population à la fin du Moyen Âge ne s'accompagne pas d'une transformation des rapports des populations avec le culte liturgique. La fête liturgique reste le pilier central du culte, qu'il s'agisse de celui rendu à Dieu, à la Vierge ou à un autre saint. En revanche, les fonctions assignées à ces fêtes sont susceptibles d'évolutions.

³²¹ *Ibid.*, p. 24.

³²² Sur l'utilisation de l'impression par les autorités ecclésiastiques voir Natalia Nowakowska, « From Strassburg to Trent: bishop, printing, and liturgical reform in the 15th century », *Past & Present*, n° 213, 2011, p. 3-39.

Deux fonctions en particulier peuvent être observées à partir de l'analyse des nouvelles fêtes mariales. La première est celle d'une légitimation des décisions de l'autorité ecclésiastique, et en particulier de l'autorité apostolique. Pourquoi trouve-t-on les bulles papales instituant les fêtes dans les lectures de matines de ces fêtes ? Il s'agit en fait d'affirmer publiquement que la fête est digne d'être célébrée, mais aussi d'imposer l'idée que la décision qui est à l'origine de la célébration est tout à fait légitime.

En intégrant une décision normative à une pratique qui traduit l'adoration collective que le peuple chrétien doit rendre à Dieu, le législateur marque la solennité de sa décision. De plus, la pratique contribue aussi à entériner la légitimité de la décision : si toute la chrétienté, ou une partie significative, répète chaque année, le 2 juillet, que la décision des papes Urbain VI et Boniface IX de célébrer la Visitation est adéquate, alors quelles raisons aurait-on de douter de la légitimité de la fête ? L'idée est de prévenir un argument que Bernard de Clairvaux avait employé contre la fête de la Conception : le saint cistercien expliquait notamment que la fête était illégitime car elle n'appartenait pas à la tradition³²³. Affirmer de façon répétée, dans le cadre solennel de la liturgie, que la fête est légitime permet de créer la tradition, ou du moins de palier à un manque d'autorité éventuel³²⁴. La légitimation de la fête est d'autant plus importante que celle-ci remplit une autre fonction, que l'on peut décrire comme « performative ».

2.3.2 LA LITURGIE ET LES ENJEUX AUTOUR DE L'UNITE DE L'ÉGLISE

2.3.2.1 Aspects méthodologique du recours à la Vierge dans l'unité de l'Église

Lorsque les chercheurs se sont intéressés aux grandes questions ecclésiologiques qui secouent la fin du Moyen Âge, ils ont surtout examiné les écrits produits en réaction aux événements menaçant l'unité de l'Église, comme le Grand Schisme d'Occident ou les mouvements hétérodoxes. Dans cette optique, l'attention s'est focalisée sur les débats entre papalisme et conciliarisme d'une part, et le hussitisme d'autre part. Comme la Vierge ne figure pas dans une

³²³ Bernard de Clairvaux, *Epistola* 174 (« *Ad canonicos Lugdunenses* »), dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, vol. 7, Rome, 1974, p. 388-392.

³²⁴ L'idée que la liturgie permet d'établir une tradition a été développée par Yves Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 56:3, 1972, p. 369-403.

position centrale dans les argumentaires, la question de son utilisation n'a pas réellement été examinée. Plusieurs savants ont bien noté le recours à la prière pour tenter de mettre fin au Grand Schisme, par exemple, mais aucun n'examine le rôle particulier de la Vierge dans ce domaine³²⁵.

De leur côté, les chercheurs intéressés par les fêtes mariales ou la Vierge en général n'ont pas véritablement noté l'importance du recours à la Vierge dans les questions traitant de l'unité de l'Église. L'adoption de nouvelles fêtes mariales est souvent perçue comme une manifestation ordinaire de la dévotion mariale et ne donne pas lieu à des commentaires spécifiques. Cela s'explique en partie par le fait que dans la doctrine catholique la croissance du nombre de fêtes correspond à l'idée d'une marche vers une célébration toujours plus intense de la Mère de Dieu, qui accompagnerait la progression de la compréhension des mystères divins³²⁶. Or, lorsqu'un phénomène relève de l'ordinaire, il ne mérite pas qu'on s'y attarde. Les nouvelles fêtes mariales et leur insertion dans l'histoire de l'ecclésiologie n'ont donc pas généré d'impulsion épistémologique qui aurait permis de les étudier. De plus, les écrits de dévotion commentant l'introduction de la fête de la Visitation établissent parfois clairement un rôle de la Vierge dans la résolution du Grand Schisme, mais en des termes tellement lyriques qu'ils obscurcissent tout espoir d'en extraire une interprétation historique³²⁷. En dépit de ces aspects,

³²⁵ En particulier, Robert Amiet, « La messe pour l'unité des chrétiens », *Revue des sciences religieuses*, n° 28:1, 1954, p. 1-35.

³²⁶ Cet état d'esprit apparaît par exemple chez René Laurentin, bien qu'il n'adresse pas spécifiquement la question des fêtes mariales de la fin du Moyen Âge : « Comme les vagues se soulèvent, culminent, puis s'étalent et refluent jusqu'à ce que la suivante porte plus loin son élan, ainsi chaque période pressent quelque aspect caché du visage de la Vierge, le découvre avec ferveur non sans excès parfois, et souvent non sans lutte », René Laurentin, *Court traité*, *op. cit.*, p. 15. Voir aussi la bulle « *Marialis cultus* » de 1974 : « Le développement, que nous souhaitons, de la dévotion envers la Vierge Marie, dévotion qui, nous l'avons dit plus haut, s'insère au centre du culte unique appelé à bon droit chrétien (...), est un des éléments qui qualifient la piété authentique de l'Église. Par nécessité intime, en effet, celle-ci reflète dans la pratique du culte le plan rédempteur de Dieu : à la place toute spéciale que Marie y a tenue correspond un culte tout spécial envers elle ; de même chaque développement authentique du culte chrétien entraîne nécessairement un accroissement proportionné de vénération pour la Mère du Seigneur ».

³²⁷ Voir par exemple le commentaire de Prosper Guéranguer : « Nous apprenons des Leçons de l'Office primitivement composé pour cette fête, que le but de son institution avait été, dans la pensée d'Urbain, d'obtenir la cessation du schisme qui désolait alors l'Église. Exilée de Rome durant soixante-dix ans, la papauté venait d'y rentrer à peine ; l'enfer, furieux d'un retour qui contrariait ses plans opposés là comme partout à ceux du Seigneur, s'en était vengé en parvenant à ranger sous deux chefs le troupeau de l'unique bercail. (...). Mais Notre-Dame, vers qui s'était tourné le vrai Pontife au début de l'orage, ne fit point défaut à la confiance de l'Église. Durant les années que l'insondable justice du Très-Haut avait décrété de laisser aux puissances de l'abîme, elle se tint en défense, maintenant si bien la tête de l'ancien serpent sous son pied vainqueur, qu'en dépit de l'effroyable confusion qu'il avait soulevée, sa bave immonde ne put souiller la foi des peuples (...). Aussi l'Occident, disjoint en fait, mais toujours un quant au principe, se rejoignit comme de lui-même au temps marqué par Dieu pour ramener la lumière. Cependant, l'heure venue pour la Reine des saints de prendre l'offensive, elle ne se contenta pas de rétablir dans ses anciennes positions l'armée des élus ; l'enfer dut expier son audace, en rendant à l'Église

les chercheurs qui ont spécifiquement travaillé sur la Visitation ou la Présentation ont pris en compte, au moins pour en faire état à défaut de le commenter, le fait que les bulles papales s'en remettent à l'intercession de Marie pour résoudre certains problèmes³²⁸. Cependant, ni les modes d'actions de la Vierge ni les raisons pour lesquelles on fait appel à elle ne sont véritablement développés dans ces travaux.

Du fait de ces limites méthodologiques, il est important de varier les sources pour proposer de nouvelles approches et ainsi proposer des réponses expliquant le recours à la Vierge dans les questions de l'unité de l'Église. Lorsque les historiens travaillent sur l'ecclésiologie de la fin du Moyen Âge, ils examinent en priorité les écrits des théologiens³²⁹. Comme le problème du schisme et celui des hétérodoxies ont généré une abondante littérature qui proposait d'expliquer l'apparition de ces problèmes et d'y apporter une solution, il est naturel que les traités savants produits pour argumenter dans ces débats aient donc concentré l'essentiel de l'attention des chercheurs. Changer de source permet de changer de point de vue : le thème de la relation entre la Vierge et l'unité de l'Église apparaît en effet dans des documents qui ne sont ordinairement pas examinés dans ce sens. Ainsi, peuvent être utilisées les bulles papales instituant les nouvelles fêtes mariales, la liturgie de ces fêtes, dont les lectures ne sont presque jamais commentées, ou toute la propagande permettant leur diffusion, comme les sermons, représentations théâtrales ou libelles d'indulgences.

Dans le cas des bulles, il est important de les examiner dans leur contexte liturgique : cela permet d'observer que la bulle n'est pas une décision éthérée ne traduisant qu'une intention, mais bien une décision pratique. La présence des bulles instituant les fêtes mariales dans les lectures de matines de ces fêtes n'est pas la proclamation d'un idéal, mais un mode d'action très concret. Cela signifie en retour que l'action de la Vierge est réellement pensée comme efficace. Le recours à la Vierge n'est pas un artifice dévotionnel ou littéraire ; l'utilisation de la liturgie comme menaces pesant sur l'unité de l'Église doit donc être examinée.

2.3.2.2 Pourquoi la liturgie ?

les conquêtes mêmes qui lui semblaient depuis des siècles assurées pour jamais », Prosper Guéranger, *L'année liturgique*, Tours, 1919 (11^e éd.), vol. 4, *Le temps après la Pentecôte*, p. 499-501.

³²⁸ Par exemple, Jaroslav V. Polc, « La festa della Visitazione e il giubileo... », *op. cit.* ; Mary Jerome Kishpugh, *The Feast of the Presentation*, *op. cit.*

³²⁹ Voir par exemple Thomas Prügl, « Dissidence and renewal... », *op. cit.*

Alors que l'Église paraît désunie lors du Grand Schisme, les théologiens cherchent à proposer des moyens de parvenir à une réunion. Certains s'appuient sur des artifices terminologiques pour montrer que l'Église n'est désunie : Jean Gerson, en 1409, explique que l'unité de l'Église demeure mais qu'elle doit être accomplie dans l'union³³⁰. D'autres penseurs en revanche sont nettement moins optimistes : l'existence de deux papes et par conséquent d'une Église avignonnaise et d'une Église romaine, fait courir le risque d'une apostasie de masse des populations qui se trouvent être dans l'erreur en suivant le mauvais pape. En effet, les théories ecclésiologiques du XIV^e siècle, initiées par la bulle de Boniface VIII « *Unam sanctam* », proclamaient qu'en dehors de l'Église, le salut était impossible³³¹. Les théologiens et les canonistes, comme Jacques de Viterbe († 1307) et Alvaro Pelayo († 1352), distinguent alors trois sortes d'unité de l'Église : l'unité « de totalité », composée du rassemblement des croyants individuels, qui forment les différentes parties d'un tout ; l'unité « de conformité », dans laquelle les membres de l'Église sont conformes les uns aux autres par le don de la grâce qu'ils partagent ; et l'unité « d'attribution », générée par le but commun de l'Église indiqué par le chef de celle-ci : le Christ³³². Cette conception est remise en cause par le schisme, car les deux papes forment deux « tout » au lieu d'un seul, ce qui laisse entendre qu'il n'y a plus de but commun et que le don de la grâce n'est plus réparti de manière adéquate entre les chrétiens.

Par conséquent, animés par les considérations sur la répartition de la grâce et l'actualité de la rédemption, les théologiens proposent plusieurs moyens visant à résoudre le schisme, et donc, le problème de la désunion de l'Église. Une des solutions vise à localiser la « véritable » Église, celle dans laquelle la grâce circule et qui peut réellement assurer le salut des fidèles.

C'est le cas de Jan Hus par exemple, qui explique dans son traité *De ecclesia* (1412) que la véritable Église est la communauté présente, passée et future des croyants, et qu'elle est prédestinée. Comme Hus cherche à restaurer la sainteté de l'Église, celle-ci doit être sans souillure et cette perfection ne peut être atteinte que grâce à une prédestination. Par conséquent, la seule Église parfaite est celle du futur, de la fin des temps. L'Église du présent n'est pas pure :

³³⁰ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, op. cit.*, p. 72. Voir le *Tractatus de unitate Ecclesiae* de Jean Gerson dans les *Œuvres Complètes*, P. Glorieux (éd.), Paris/Tournai/Rome/New York, 1965, vol. 6, p. 136-145.

³³¹ « Poussé par la foi, nous devons croire en une seule Sainte Eglise catholique et aussi apostolique..., sans laquelle il n'y a ni salut ni rémission des péchés..., qui représente un seul corps mystique, dont la tête est le Christ, et la tête du Christ est Dieu », Boniface VIII, « *Unam sanctam* », 1302, ici citée d'après Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, Paris, 1989 (1957), p. 146.

³³² Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, op. cit.*, p. 72.

elle n'est donc pas la véritable Église. Elle ne peut garantir le salut aux croyants ; puisque celui-ci ne sera délivré qu'à la fin des temps³³³.

D'autres théologiens, plus proches de Rome que ne l'était Jan Hus, cherchent aussi à montrer où se trouve la véritable Église. Dans sa *Summa de Ecclesia* (1449-1453), Jean de Torquemada insiste particulièrement sur la conception de l'Église comme « congrégation des croyants ». En dehors de cette congrégation, il ne peut y avoir de salut. Pour montrer que l'Église peut être un instrument de rédemption alors même qu'elle accueille des pécheurs en son sein, Torquemada doit donc prouver que le pécheur est toujours membre de l'Église. Le théologien dominicain se sert de Thomas d'Aquin pour expliquer qu'une recherche active de la perfection peut seule permettre de participer à la communion des saints³³⁴.

Une autre solution tient à la perception de l'Église comme un ensemble organique. L'Église est, depuis le XIII^e siècle, désignée comme le corps mystique du Christ³³⁵. Le schisme est alors envisagé comme une maladie, qu'il s'agit de guérir : pour Jean Gerson par exemple, le schisme est un « cancer incurable »³³⁶. Ce vocabulaire médical apparaît également dans les textes pour les nouvelles fêtes mariales. Mais, comme l'écrit Hélène Millet, « les médecins n'étaient donc pas d'accord sur la manière dont il fallait traiter le mal et le corps ecclésial souffrait plus que jamais de sa division »³³⁷. Les désaccords tiennent à la perception de la nature du mal qui gangrène le corps de l'Église. Certains pensent que le mal est d'origine morale : ce sont les vices qui sont à l'origine du problème. Ainsi, Nicolas de Clamanges, qui dans son *Traité sur la ruine de l'Église* écrit à Avignon en 1400, perçoit le schisme comme une punition infligée à l'Église corrompue³³⁸. L'unité doit donc passer par la réforme individuelle et l'effort de pénitence doit être celui de tous, y compris les ecclésiastiques.

³³³ Pour un résumé de la conception de l'Église de Jan Hus, voir Thomas Prügl, « Dissidence and renewal : Developments in Late Medieval Ecclesiology », *BUCEMA*, Hors-Série n° 7, 2013 : *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours clérical à la science du social*, [en ligne].

³³⁴ Thomas M. Izbicki, *Protector of the Faith : Cardinal Johannes de Turrecremata and the Defense of the Institutional Church*, Washington, D.C., 1981, p. 15 et 35.

³³⁵ Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris, 1944, p. 135.

³³⁶ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, op. cit., p. 73.

³³⁷ Hélène Millet, « Le Grand Schisme d'Occident... », op. cit., p. 27.

³³⁸ *Ibid.* Voir aussi Nicolas de Clamanges, *Le traité sur la ruine de l'Église et sa traduction française de 1564*, A. Coville (éd.), Paris, 1936.

Réformer l'Église, c'est donc assurer son unité. En effet, « pour bon nombre de chrétiens, la réforme dont l'Église avait besoin pour sortir du schisme était spirituelle beaucoup plus que structurelle et la conversion des cœurs était l'arme sur laquelle ils comptaient pour faire basculer les parties adverses vers l'unité »³³⁹. Mais il serait inexact de considérer cette conversion des cœurs comme le seul moteur d'action contre la désunion. L'examen des bulles papales en contexte liturgique, à travers leur apparition dans les lectures de matines, montre que la réforme et la défense de l'unité de l'Église n'est pas qu'une affaire de réforme de mœurs. La prière, et notamment la prière liturgique de l'Église, est également un moyen efficace pour parvenir au but recherché. Hélène Millet indique aussi : « La réforme et l'unité de l'Église allaient de pair dans les discours comme dans les esprits, même s'il y avait divergence sur les remèdes à apporter au mal, et l'immense désir d'union qu'on percevait chez tous, responsables et simples fidèles, s'est d'abord exprimé par la prière »³⁴⁰.

À Avignon comme à Rome, des initiatives sont donc prises en ce sens. Comme l'a montré Robert Amiet, « dès 1387, des prières et oraisons ont été prescrites dans toutes les maisons des chartreux de l'obédience avignonnaise en vue de l'union et de la réforme de l'Église sous le gouvernement de Clément VII »³⁴¹. Puis, la messe « *Salva nos fac* » est instituée par ce pape en 1392 pour répondre au problème du schisme³⁴². Dans la bulle, le pape d'Avignon déclare que ce « schisme détestable » est le fait du diable, et cause une « souffrance ineffable » en déchirant la « tunique sans couture du Christ »³⁴³. Au plan liturgique, la messe « *Salva nos fac* » se caractérise par l'insertion, après le *Pater* et avant le *Libera nos*, de pièces supplémentaires. Cette innovation s'observe pour la première fois pour une messe pour la libération de la Terre sainte, puis à nouveau à la suite d'une décision du pape Jean XXII en 1328 dans un contexte où l'empereur Louis de Bavière, fâché avec le pape, en fait élire un autre sous le nom de Nicolas V³⁴⁴. À Rome, le pape Urbain VI, puis son successeur Boniface IX suivent les conseils de Jean de Jenstein et instituent la fête de la Visitation. Les papes et l'archevêque espèrent l'intervention de la Vierge pour réparer l'unité de l'Église, mais celle-ci

³³⁹ Hélène Millet, « Le Grand Schisme d'Occident... », *op. cit.*, p. 22.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 14.

³⁴¹ Robert Amiet, « La messe pour l'unité... », *op. cit.*, p. 6.

³⁴² *Ibid.*, p. 8.

³⁴³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 19-22.

ne peut se produire, selon Jean de Jenstein que par une régénération et une réforme en profondeur de la spiritualité de la Chrétienté. De cette idée vient celle du jubilé de 1390³⁴⁵.

L'institution de la fête de la Visitation fait partie d'un ensemble de mesures visant à répondre au problème du schisme. En 1388, Urbain VI fait son retour à Rome, il annonce d'abord l'institution de la fête mariale, puis il déclare que le jubilé aura lieu en 1390 alors qu'il aurait du avoir lieu en 1400 : le premier jubilé a eu lieu en 1300 et le second en 1350. La troisième décision accorde une indulgence de 100 jours à la Fête-Dieu, montrant ainsi que le culte eucharistique est aussi sollicité pour réparer le corps mystique³⁴⁶. La prière liturgique est donc une réponse employée aussi bien à Rome qu'à Avignon face aux menaces sur l'unité de l'Église au tournant des XIV^e-XV^e siècles.

L'objet d'une fête mariale comme la Visitation ne se limite donc pas à une simple louange. C'est bien plus que cela et les lectures le disent : il s'agit de répondre à un *besoin* précis. Dans le cas de la Visitation, il s'agit dans un premier temps de proposer une solution efficace contre le schisme, puis, au temps de Sixte IV, de lutter contre des ennemis extérieurs. Le fait d'énoncer ce besoin dans le cadre de la liturgie, non de manière annexe par le biais d'un prologue explicatif mais au cœur de la liturgie avec le poids d'une lecture de matines, dit assez le sérieux avec lequel l'instaurateur de la fête cherche à agir. En ce sens, les lectures de matines pour les nouvelles fêtes mariales remplissent une fonction *performative* ; l'énonciation des mots a pour effet d'invoquer l'intervention de la Vierge et ainsi de modifier réellement l'environnement. Le lien entre l'action attendue de la Vierge et l'instauration de la fête est exposé nettement dans les leçons composées par Adam Easton pour la Visitation. La deuxième leçon en particulier affirme que comme des événements schismatiques ont lieu, il faut demander à ce que la Vierge se fasse « rapidement l'avocate » des croyants, qu'elle soit la « réparatrice » du chemin à suivre. Pour « exterminer le schisme » et « réduire promptement les errances singulières », la fête de la Visitation doit être célébrée³⁴⁷.

³⁴⁵ Jaroslav V. Polc, « La festa della Visitazione e il giubileo... », *op. cit.*, p. 153.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 154-155.

³⁴⁷ « ...*materiam scismaticis occurrentem perpendens quod animo perspicati que beatissima Virgo fit promptissima advocata delinquentium viatorum reparatrix sagacissima discrepantium animorum et visitatrix diligentissima. Et ad viam reductrix promptissima errantium singulorum pro gracia exterminationis scismatis impetranda pie statuit quod licet festum visitationis beate Marie (...) debuerit celebrari* », Adam Easton, *Officium de Visitationis*, leçon 2, ici extraite de Uppsala, UB C 21, fol. 4-5.

Un autre facteur renforce l'efficacité performative des lectures liturgiques des nouvelles fêtes mariales. En termes de performance, des offices dont les lectures occupent une place de plus en plus importante par rapport aux chants, comme ceux de la Visitation, se traduisent par une place croissante faite aux procédés de cantillation au détriment du chant proprement dit. De ce fait, la transmission liturgique ne se produit pas de la même manière que dans un autre office de la Vierge. La participation des auditeurs est nettement réduite : un seul interprète lit, tandis que le chant peut faire intervenir de nombreux interprètes. Or, il y a un lien direct entre le contenu des leçons de la Visitation, qui exposent généralement les raisons qui ont poussées le pape à autoriser la fête, et leur énonciation. L'interprète qui expose ces raisons, seul, assume une position d'autorité qui peut être comparée à celle du pape, dans la mesure où les leçons s'en font l'écho. Le message d'unité de l'Église que veut transmettre le pape dans les offices de la Visitation n'en apparaît que plus affirmé. L'examen de la transmission des fêtes mariales permet de montrer des éléments de permanence et des nouveautés dans le mode de transmission des fêtes. L'examen des usages assignés à ces fêtes permet d'affirmer leur double fonction, de légitimation et de performance. Finalement, ce n'est pas tant le contenu dogmatique ou thématique de la fête mariale qui motive son adoption et sa diffusion, mais plutôt sa fonction.

Ces remarques permettent également d'expliquer pourquoi les recherches portant sur les questions ecclésiologiques à la fin du Moyen Âge ne mentionnent généralement pas la Vierge. La Vierge n'est pas présente dans les traités des théologiens portant sur l'unité de l'Église. Cela peut s'expliquer par le fait que ces écrits ne visent pas à *faire* quelque chose, mais seulement à informer et discuter. Au contraire, la fonction performative de la liturgie permet d'agir sur le réel. La Vierge Marie, qui pour des raisons que l'on verra dans la section suivante, est jugée particulièrement efficace, y apparaît donc. C'est l'intention (agir ou non sur le problème) qui détermine l'apparition du personnage marial : celui-ci est donc profondément défini par sa fonction, et non par les usages que l'on fait d'elle.

2.3.3 LE RECOURS A LA VIERGE EN REPOSE AUX MENACES SUR L'UNITE DE L'EGLISE

Dans le Troisième livre des *Révélation*s de Brigitte, on trouve rassemblées des admonestations contre les mauvais clercs et des considérations sur l'état de l'Église. Plusieurs de ces révélations mettent la Vierge au cœur de ces protestations et de ces mises en garde. Par exemple, une

équivalence est faite entre la Vierge et l'Église, ou Marie est présentée comme la gardienne de l'orthodoxie.

2.3.3.1 Les rapprochements entre la Vierge et l'Église

Le rapprochement le plus évident entre la Vierge et l'Église dans le Troisième livre est fait à la vingt-neuvième révélation : Marie est comparée au temple de Salomon³⁴⁸. Elle est décrite comme le temple qui réconcilie les pécheurs. Cette métaphore suggère l'importance pour Brigitte du rôle de la Vierge dans l'œuvre de reconstruction de l'Église. Cependant, la sainte suédoise n'est pas la seule à avoir recours à Marie lorsque l'unité de l'Église est menacée.

La question de la relation entre la Vierge et l'unité de l'Église dépasse le cadre d'une réponse conjoncturelle à un événement qui menacerait cette unité. Lorsque Philippe de Mézières cherche à diffuser la fête de la Présentation, l'Église n'est pas dans une situation de crise interne. Il serait faux de dire que la propagande en faveur de la Présentation est une réponse causée par le Grand Schisme d'Occident, car l'action du chancelier de Chypre, au début des années 1370, est antérieure de plusieurs années à cet événement. Philippe de Mézières, est animé par l'idée de croisade. Le recours à la Vierge lui apparaît comme un moyen décisif pour susciter un effort de défense et de reconquête de la Terre sainte, c'est-à-dire de lutter contre un ennemi extérieur à la chrétienté. La même configuration se reproduit un siècle plus tard, lorsque le pape Sixte IV réaffirme la célébration de la fête de la Visitation : en 1475, il cherche avant tout un moyen d'action efficace contre la progression des Ottomans en Méditerranée.

Les points communs de ces démarches résident dans les efforts pour faire célébrer une fête de la Vierge inédite ou non-universellement répandue. Ils résident aussi dans la production d'un matériel liturgique spécifique, comprenant une messe, un office, et un sermon destiné à servir de lectures de matines. Enfin, un autre point commun est la réponse à la perception d'une menace extérieure, latente ou immédiate, sur la chrétienté. Pourtant, les différences entre la démarche de Philippe de Mézières et celle de Sixte IV sont importantes : la première est le fait d'un laïc, la deuxième émane de la plus haute autorité de l'Église. La Présentation fait appel à

³⁴⁸ Liv. III, Rév. 29, § 1-3 : « *Benedicta sis tu, Maria, mater Dei, templum Salomonis, cuius parietes fuerunt deaurati, cuius tectum prefulgens, cuius pavementum preciosissimis stratum lapidibus, cuius compositio tota effulgens, cuius interiora omnia redolentia et delectabilia ad intuendum. Denique per omnem modum similis tu templo Salomonis, in quo verus Salomon spaciabatur et sedit, in quod induxit arcam glorie et candelabrum ad lucendum. Sic tu, benedicta Virgo, templum es Salomonis illius, qui fecit inter Deum et hominem pacem, qui reconciliavit reos, qui vitam dedit mortuis et pauperes ab exactore liberavit* ».

la dévotion à la Vierge pour fonder son autorité, tandis que la Visitation peut se reposer sur le récit évangélique. Et surtout, la Présentation est pensée comme un appel à la bonne volonté du peuple chrétien et des autorités ecclésiastiques, tandis que la Visitation est une mesure réelle et concrète visant à transformer la réalité.

La relation entre la Vierge et l'unité de l'Église n'est donc pas conjoncturelle. Il faut également noter que le recours à la Vierge n'est pas non plus lié à une fête particulière, puisque deux fêtes différentes, chacune développant des thèmes propres, sont instaurées et diffusées. Par conséquent, compte-tenu de ces points communs et de ces différences, comment expliquer le recours à la Vierge ? Deux éléments d'explications peuvent être relevés. Le premier tient à la typologie identifiant Marie et l'Église³⁴⁹. L'analogie entre l'Église et la Vierge fonde la référence à celle-ci dans les actions pour préserver l'unité ecclésiale. Dans les bulles des nouvelles fêtes, que l'on retrouve donc dans la liturgie suédoise, le recours à ces analogies ou à des rapprochements est fréquent. Par exemple, dans la bulle de Boniface IX pour la Visitation, en 1389, la Vierge est qualifiée de « Mère de l'Église du Seigneur » (*mater Ecclesia Domini*)³⁵⁰. Dans la bulle de Sixte IV pour la même fête, en 1475, Marie est qualifiée de « *misericordie Mater militantis Ecclesie* »³⁵¹. Les références explicites à l'Église militante sont aussi un indice du rôle que doit jouer la Vierge. Dans la bulle de Boniface IX, on mentionne ainsi le « trésor des Églises militantes » (*thesauris militantibus Ecclesie*)³⁵². Les leçons de l'office composé par Adam Easton mentionnent Marie en tant que « mère de l'Église militante »³⁵³. Le décret du concile de Bâle emploie également l'expression d'« l'Église militante » pour signaler que l'institution est « très perturbée »³⁵⁴. L'Église militante désigne la communauté des chrétiens en vie, par opposition à la communion des saints qui inclut les saints et bienheureux des temps passés. Il s'agit donc ici de régler un problème qui touche l'Église terrestre, et non la totalité de l'Église de Dieu.

³⁴⁹ Sur l'identification entre *Maria* et *Ecclesia*, voir Hervé Coathalem, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église, dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle*, Rome, 1954 ; Simon Claude Mimouni, « La figure de Marie au Moyen Âge : Mère et Épouse du Christ. Quelques réflexions », dans S. C. Mimouni, *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie*, Leyde/Boston, 2011, p. 312-340.

³⁵⁰ Laerzio Cherubini (éd.), *Bullarium Magnum Romanum*, op. cit., p. 293.

³⁵¹ Pedro Martín Baños (éd.), *El Officium Visitationis*, op. cit., p. 16.

³⁵² Laerzio Cherubini (éd.), *Bullarium Magnum Romanum*, op. cit., p. 294.

³⁵³ La mention se trouve dans la première leçon.

³⁵⁴ « *inter... militantis ecclesie turbaciones* », Ernst von Birk & Frantisek Palacky (éd.), *Monumenta conciliorum generalium*, op. cit., 1886, vol. 3:5, cap. XXIII, p. 1309.

Simon Mimouni est d'avis que « dans les périodes de crises doctrinales aiguës (...), on recourt parfois (...) au personnage de la Vierge, surtout si le personnage du Christ — de par sa ou ses natures controversées — devient l'enjeu d'un conflit »³⁵⁵. Cette observation fonctionne bien pour les hérésies, comme le hussitisme, perçues comme divisant l'Église. Nous pensons qu'on peut aller plus loin encore. Le schisme n'est pas une crise doctrinale, c'est une crise disciplinaire, mais la menace porte malgré tout sur un enjeu important de la figure christique : le corps mystique. Dans cette optique, le recours à la Vierge fonctionne donc bien dans le modèle proposé par Simon Mimouni.

Les métaphores corporelles ou organiques sont fréquentes dans les productions liturgiques et théologiques suscitées par le schisme. Jean Gerson, dans son *Tractatus de unitate Ecclesie* (1409-1415) dit que l'unité de l'Église est empêchée par la division de ses fils et par ses « membres putrescents »³⁵⁶. Plus loin, il ajoute que s'il n'y a pas de vicaire de Dieu sur terre, il n'y a pas de « corps de l'Église mystique du Christ parfaitement stable »³⁵⁷. Le lexique de la maladie et celui du corps fondent la perception de Gerson, que beaucoup partagent. Plusieurs décennies après cet écrit, le pape Sixte IV développe dans sa bulle pour la Visitation des images similaires. Le schisme a brisé les membres du Christ³⁵⁸. Ce corps malade, instable, est réparable.

Pour réparer l'Église, il faut en recourir à la Vierge. Sans qu'ils soient liés, les textes qui visent à instaurer les nouvelles fêtes mariales tiennent le même discours à propos de la Vierge. La Mère de Dieu peut « guérir » les maux de l'Église : la bulle de Sixte IV affirme que par la Vierge, le Christ guérit les malades³⁵⁹. La première leçon de l'office de la Visitation d'Adam Easton qualifie la Vierge de « remède ». La menace sur le corps mystique peut être détournée car Marie a un corps parfait. Or, elle est aussi une personification de l'Église. Il est donc assez logique que les autorités ecclésiastiques s'intéressent particulièrement aux questions autour du corps de Marie : le concile de Bâle définit l'Immaculée Conception et prescrit l'adoption de la

³⁵⁵ Simon Claude Mimouni, « La figure de Marie au Moyen Âge... », *op. cit.*, p. 321.

³⁵⁶ « *Consideratio prima. Unitas Ecclesie generalis sicut impedita est per divisiones filiorum suorum tamquam membrorum putrescentium et contra Deum peccantium...* », Jean Gerson, *Tractatus de unitate Ecclesie*, *op. cit.*, p. 136.

³⁵⁷ « *Non enim habet corpus Ecclesie mysticum a Christo perfectissime stabilitum, minus jus nec robur ad procuracionem sue unionis quam corpus aliud civile, mysticum vel naturale rerum* », *Ibid.*, p. 137.

³⁵⁸ « *Verum imminente tunc in Ecclesia Dei magna quadam scissura que Christi membra variis sub pontificibus, et longo quidam tempore vehementer afflixit* », *Breviarium Upsalense*, *op. cit.*, leçon 5.

³⁵⁹ « *O vere Beata per quam mundi Conditor curat infirmos, sanat egrotos, lapsos erigit et stantibus eterne vite premia pollicetur !* », Pedro Martín Baños (éd.), *El Officium Visitationis*, *op. cit.*, p. 52.

Visitation ; plusieurs papes instaurent ou réinstaurent cette fête ; et la Présentation, qui évoque un déplacement physique et symbolique de Marie enfant, fait l'objet d'une propagande active puis d'une validation. L'idée de la régénération de l'Église grâce au corps parfait de Marie apparaît par exemple dans un sermon du Prémontré Johannes Wifflet prononcé à Bâle à l'occasion de la fête de l'Annonciation de l'année 1432³⁶⁰. Selon lui, le règne de la sensualité dans l'Église a généré une longue liste de vices qui corrompent tout le corps mystique, et ont mené à la difformité de l'Église. Wifflet met en opposition le corps déchu d'Adam et de ses descendants avec celui, parfait, de la Vierge. Dans ce cadre, la Vierge lui apparaît comme « la mère de notre rédemption et de notre réformation » (*Hec mater nostrae redemptionis et reformationis*)³⁶¹. Dans une révélation du Troisième livre des *Révélations*, la Vierge explique à Brigitte au moyen d'une métaphore comment une âme et un corps peuvent être purifiés. Elle dit notamment qu'un corps corrompu ne doit pas être tué mais purifié grâce à l'abstinence³⁶². Nous pensons pouvoir analyser cette métaphore comme étant une image de l'Église divisée. La Vierge donne donc le conseil qui permet de purifier l'Église.

Une explication complémentaire pour le recours à la Vierge réside dans l'idée selon laquelle elle aurait seule conservé la foi après la mort du Christ. Par conséquent, elle aurait à elle seule incarné l'Église à ce moment. C'est une idée qui figure chez Brigitte, car elle soutient que la Vierge a seule conservé intégralement la foi à la mort du Christ, dans la troisième leçon du vendredi du *Sermo angelicus*³⁶³. La conservation de la foi est un thème à nouveau abordé à la neuvième révélation du Livre III, quoique sans référence à la Vierge³⁶⁴.

Guillaume Durand, dans le *Rationnel des offices divins*, mentionne la tradition de la Vierge « seule gardienne de la foi » à propos de la liturgie pascale : pendant les trois jours qui

³⁶⁰ William P. Hyland, « The Incarnation, Reform and the Unity of the Church: a Sermon of Master Johannes Wifflet O. Praem. for the Feast of the Annunciation at the Council of Basel (1432) », *Analecta Praemonstratensia*, vol. 83:1-4, 2007, p. 156-171.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 168.

³⁶² Liv. III, Rév. 34, § 2-4 : « *Si vero aliquis velit potum potentis domini per immundum panniculum trahicere et colare et quereret consilium ab inimico, ille respondet: « Prescinde de panno omne, quod immundum est, et ubi aliquid mundum inueneris, ibi trahice potum domini tui ».* Cui amicus: « *Nulla modo sic fiat sed magis prius mundificandus et laudandus est pannus et postea potus trahiciendus !* » *Sic est etiam in spiritualibus. In anulo itaque intelligitur anima, in panno vero corpus. (...) Corpus vero non interfici sed mundari per abstinentiam, ut verba Dei per illud diffundantur ».*

³⁶³ SA, chap. 18, § 21 : « *Moriens denique Dei Filius celum aperuit et amicos suos, qui in Inferno tenebantur, potenter eripuit. Reviviscens autem virgo rectam fidem usque ad Filii resurrectionem integraliter sola seruabat multosque a fide miserabiliter deuiantes reducendo ad fidem corripbat ».*

³⁶⁴ Liv. III, Rév. 9.

suivent le jeudi saint, on garde un cierge allumé « et on le cache avec une fenêtre ou dans un coin, pour ensuite éclairer l'église de sa lumière. Car ce cierge caché désigne, premièrement, la foi qui ne résida que dans la Vierge »³⁶⁵. Yves Congar a donné d'autres exemples de ce thème³⁶⁶. Aux XIV^e-XV^e siècles, il a la plupart du temps des implications ecclésiologiques³⁶⁷. Par exemple, Henri Kalteisen († 1465) et Jean de Torquemada utilisent aussi le thème de la foi qui a résidé uniquement dans la Vierge pour défendre la papauté. Jean de Torquemada maintient que dans certaines conditions, un seul individu, en l'occurrence le pape, peut maintenir la foi contre une multitude³⁶⁸. Au contraire, des conciliaristes comme Enée Sylvius Piccolomini, Jean de Raguse, ou Alfonso de Madrigal défendent l'idée que la foi ne peut être contenue dans un seul individu : l'Église est un corps, et la *fides* une réalité commune³⁶⁹. Aussi, compte tenu de l'utilisation récurrente du thème de la foi contenue dans la personne de la Vierge dans les débats entre papalistes et conciliaristes, on peut imaginer que ce thème ait influencé le recours à la Vierge pour réparer l'Église déchirée. Cependant, nous nous situons là sur le terrain de l'hypothèse car les bulles des nouvelles fêtes mariales ne font pas directement référence à ce thème. Il faut simplement prendre en compte sa prévalence aux XIV^e-XV^e siècles et donc, le fait que les législateurs aient pu l'avoir en tête en prescrivant de nouvelles célébrations en l'honneur de la Vierge.

2.3.3.2 La Vierge gardienne de l'orthodoxie

Une deuxième possibilité pour expliquer le recours à Marie tient à la position liminaire de la Vierge. Marie est la gardienne des limites et ce rôle se matérialise dans la lutte contre les hérésies et plus généralement contre les actions du diable ou des démons³⁷⁰. La défense de l'orthodoxie et la lutte contre les hérésies appartiennent à une dimension ancienne de la figure mariale. Une conjonction de symboles contribue à placer la Vierge en première ligne dans la lutte contre le diable ou les hérétiques. L'élaboration de la théologie de la Mère de Dieu répond

³⁶⁵ Guillaume Durand, *Rational ou manuel des offices divins*, Charles Barthélemy (éd.), Paris, 1854, vol. 4, p. 75, § 25.

³⁶⁶ Yves Congar, « Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale », dans Y. Congar, *Études d'ecclésiologie médiévale*, Londres, Variorum Reprints, 1983, p. 277-292.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 283-284.

³⁶⁸ Jesse D. Mann, « A Conciliarist's Opposition to a Popular Marian Devotion », dans G. Christianson, *Church, Councils and Reform : The Legacy of the Fifteenth century*, Washington D. C., 2008, p. 212-225, spé. p. 217.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 218.

³⁷⁰ Sur la liminarité de la Vierge voir aussi la première partie, premier chapitre, deuxième section.

en partie aux mouvements mettant en cause la double nature, humaine et divine, du Christ³⁷¹. La proximité de la Vierge avec le Christ la place dans une position d'autorité à propos des questions d'orthodoxie. Brigitte expose cette idée dans la treizième révélation du Troisième livre, lorsque Marie donne des détails sur la Crucifixion qui ne figurent pas dans les écritures³⁷².

L'antithèse Ève/Marie est une autre source d'inspiration. La lecture de certains passages des Écritures dans un sens marial et tout particulièrement de Genèse, chapitre 3, verset 15, vient renforcer l'idée d'un pouvoir privilégié de la Vierge contre les actions dirigées par le diable : « JE METTRAI UNE HOSTILITE ENTRE TOI ET LA FEMME, ENTRE TON LIGNAGE ET LE SIEN. IL T'ECRASERA LA TETE ET TU L'ATTEINDRAS AU TALON ». La Vierge foulant le serpent est une image puissante qui est souvent utilisée dans la lutte contre les hérésies. Le douzième chapitre de l'Apocalypse est également utilisé pour appuyer l'idée de la lutte entre Marie et le démon (Apoc. 12:1-9). Un sermon de Bernard de Clairvaux illustre le thème du foulement du diable par la Vierge assimilée à la Femme de l'Apocalypse³⁷³.

Deux ouvrages du XIII^e siècle attribués de manière erronée à Albert le Grand et dont nous avons déjà dit quelques mots résument les deux éléments principaux de la puissance d'action de Marie³⁷⁴. Les *Biblia Mariana*, affirment que Marie est la lumière qui « purge les ténèbres des hérétiques et des pécheurs »³⁷⁵. Le *De laudibus virginis Marie* décrit la descente de Marie victorieuse aux enfers, où elle sème la confusion et libère les âmes captives des limbes³⁷⁶. Le traité précise aussi que la Vierge s'interpose toujours entre les esprits malins et ses servants. L'action de Marie contre le diable ou les démons se voit dans le titre d'« impératrice de l'enfer », qualificatif qui signifie que les démons se soumettent au pouvoir

³⁷¹ Pour un résumé sur l'élaboration de la théologie de la *theotokos*, voir Miri Rubin, *Mother of God, op. cit.*, chap. 1-3.

³⁷² Liv. III, Rév. 13, § 28-29.

³⁷³ Bernard de Clairvaux, *sermo in Dominica infra octavam assumptionis*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. 5, p. 262-274.

³⁷⁴ Voir la première partie, troisième chapitre, première section.

³⁷⁵ « *Lux enim a luendo dicitur, id est, purgando tenebras hereticorum, et peccatorum* », *Biblia Mariana*, Auguste et Émile Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum. Opera omnia*, Paris, 1898, vol. 37, p. 365.

³⁷⁶ « *Sequitur: Fecit confusionem in domo regis Nebuchodonosur, hoc est, in inferno, cuius limbum evacuavit per Filium et captivis illis coelum aperuit. Et ideo porta paradisi clausa per Hevam, per eam iterum aperta est. Nec malignos spiritus qui servos suos impugnant confundere umquam cessat* », *De laudibus beate virginis Marie*, Auguste et Émile Borgnet (éd.), *B. Alberti Magni Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum. Opera omnia*, Paris, 1896, vol. 36, p. 348, cité dans Catherine Oakes, *Ora Pro Nobis: The Virgin Mary as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Turnhout, 2008, p. 167.

de la Vierge. C'est une idée répandue par exemple dans le domaine anglais, comme l'a indiqué Catherine Oakes³⁷⁷, mais on la trouve également chez Brigitte, qui appelle Marie « *Princeps super diabolum* » dans une révélation du Premier livre des *Révélations*³⁷⁸. Marie comme porteuse de lumière (*lucifera*) et comme « impératrice de l'enfer » sont les deux principaux aspects mis en avant lorsqu'il s'agit de convoquer la figure mariale dans un but anti-démoniaque ou anti-hérétique.

Dans les bulles instituant la fête de la Visitation et donc, dans la liturgie suédoise, ces deux aspects ressortent nettement. Ainsi, dans la bulle de Boniface IX, la Vierge est désignée comme celle qui doit apporter la lumière aux peuples qui subissent la mort. La référence à la Vierge en tant que Femme de l'Apocalypse, nous l'avons vu, entre également dans la construction de cette démonstration de pouvoir de Marie face aux menées démoniaques. La bulle se fait aussi l'écho de la liturgie, lorsqu'elle dit que la Vierge est « seule à intervenir contre les hérésies »³⁷⁹. L'expression apparaît en effet dans un chant, « *Gaude Maria virgo cunctas haereses* », qui sert d'antienne pour la Purification³⁸⁰ ou de répons pour l'Annonciation³⁸¹. Ce chant semble assez fréquemment utilisé pour montrer le pouvoir de la Vierge sur les hérétiques ou les Juifs : un sermon pour la Nativité de la Vierge attribué faussement à Alcuin, mais plus probablement d'Ambroise Autpert le met en scène. Le texte conte un miracle de Marie dans lequel la Mère de Dieu s'oppose à des Juifs qui refusent de croire en l'Incarnation³⁸². D'autres miracles établissent un lien entre l'action de Marie contre des Juifs et le répons « *Gaude Maria virgo* »³⁸³. Non contente de réduire les hérésies, Marie est également efficace contre les

³⁷⁷ Sur ces aspects, voir Catherine Oakes, *Ora Pro Nobis*, op. cit., chap. 6.

³⁷⁸ Liv. I, Rév. 16, §4 : « *Tunc beata virgo Maria dixit ad filium : « Fili, compelle eum dicere veritatem de ea re, quam ab eo querere volo ».* Et filius ait : « *Tu es mater mea, tu regina celi, tu mater misericordie, tu consolatio eorum, qui sunt in purgatorio, tu leticia eorum, qui peregrinantur in mundo. Tu es domina angelorum, tu cum Deo excellentissima. Tu es etiam princeps super diabolum. Precipe ergo tu, mater, isti demoni ea, que tu vis, et ipse dicet tibi* ».

³⁷⁹ « ... *et sola cunctas hereses interemit, et pro christiano populo ut advocata strenua et exoratrix pervigil ad regem quem genuit intercedit* », Laerzio Cherubini (éd.), *Bullarium Magnum Romanum*, op. cit., p. 294.

³⁸⁰ CAO 2924. L'évêque de Mende Guillaume Durand, dans son commentaire sur la Purification, mentionne aussi la Vierge qui extermine les hérésies. Voir Guillaume Durand, *Rational*, op. cit., p. 41, § 11.

³⁸¹ CAO 6759. Sur ce verset, voir le commentaire de Louis Brou, « Marie destructrice de toutes les hérésies et la belle légende du répons « *Gaude Maria virgo* » », *Ephemerides Liturgicae*, n° 62, 1948, p. 321-353.

³⁸² Ps-Alcuin (Ambroise Autpert), *sermo de nativitate perpetue virginis Marie*, PL 101, col. 1301A-1308C, spé. 1303A. Cité dans Louis Brou, « Marie destructrice de toutes les hérésies et la belle légende du répons « *Gaude Maria virgo* », *Addendum* », *Ephemerides Liturgicae*, n° 65, 1951, p. 28-33, spé. p. 32.

³⁸³ Voir les quelques exemples dans les deux articles de Louis Brou, « Marie destructrice... », 1948 et 1951 ; ainsi qu' Albert Poncelet, « Index Miraculorum B. V. Mariae quae latine sunt conscripta », *Analecta Bollandiana*, n° 21, 1902, p. 242-360, n° 809 et 999. Un autre miracle est mentionné dans le corpus de Philippe de Mézières pour la Présentation, voir William E. Coleman, *Philippe de Mézières*, op. cit., p. 53-54.

schismatiques. Dans les leçons pour l'office de la Visitation d'Adam Easton, on parle d'« extermination » des schismatiques³⁸⁴. La Vierge est donc efficace contre les Juifs, les hérétiques et les schismatiques : elle est la gardienne de l'orthodoxie. La présence de ces indices tout au long de la bulle de Boniface IX montre que le rôle de la Vierge comme gardienne de l'orthodoxie et dans la lutte contre la désunion est primordial. Le recours à la Vierge est donc naturel lors de l'instauration de la fête de la Visitation, car elle peut aussi bien répondre au schisme en apportant la consolation, ou la lumière, de la grâce, mais aussi contraindre ceux qui sont dans l'erreur.

La bulle de Sixte IV ne fait pas directement référence à la Vierge en ces thèmes. Mais le contexte de la fête de la Visitation reste cependant particulièrement approprié pour lutter contre un ennemi de la foi. Le lexique de la conquête est particulièrement présent dans l'extrait de la bulle qui forme la deuxième leçon dans nombre de bréviaires : Jean-Baptiste y est présenté comme le commandeur des armées du seigneur, le défenseur des étendards de la Chrétienté ; on le dote d'armes invincibles contre les ennemis visibles et invisibles³⁸⁵. La Visitation est le moyen de désigner, par la rencontre de Marie et d'Élisabeth, le rôle de Jean-Baptiste comme « commandeur des armées du seigneur ». Le déplacement de Marie marque le début du rôle assigné à Jean-Baptiste. Le parallèle qui régit cette idée d'événement qui débute grâce à Marie est le rôle de Marie dans l'Incarnation, qui marque le début de la rédemption. Aussi, bien que ce ne soit pas la Vierge qui soit présentée comme agissante dans la bulle, le fait de choisir la fête de la Visitation montre que la Vierge agit indirectement.

Pour la fête de la Présentation, le drame liturgique de Philippe de Mézières qui accompagne la fête est construit en deux actes, dont le premier se clôt sur la défaite de Synagogue face à Église, et celle de Satan face à Michel. Le diable est envoyé sous les pieds de Marie³⁸⁶. Philippe Bernard, qui a analysé le texte de cette représentation, était d'avis que ces combats étaient des « parenthèses dans le déroulement du drame de la Présentation », car ils sont « complètement autonomes »³⁸⁷. En réalité, ils s'inscrivent particulièrement bien dans l'objectif de la fête qui est, selon les mots mêmes de Philippe de Mézières, d'« échapper grâce

³⁸⁴ Voir *supra*, note 278.

³⁸⁵ « *Atque ut tanquam strenuus dux exercitus Domini adversus visibiles et invisibiles hostes Christianitatis vexilla deferret intrepidus, intra viscera adhuc parentis inclusum, armis hunc insuperabilibus insignivit* ».

³⁸⁶ Philippe Bernard, « Le drame liturgique... », *op. cit.*, p. 97.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 98.

à Marie à la colère du Juge Suprême » et de « réduire la douleur commune et les maux de nos peuples »³⁸⁸. Tout de suite après, le chancelier de Chypre insiste sur les « infidèles qui sont parmi nous » et cite parmi les maux qui assaillent les chrétiens la peste, la sédition, la guerre ou les hérésies³⁸⁹. Doit-on, selon lui, se désespérer devant ces tourments ? Pas du tout, car il suffit de prier la « médiatrice entre Dieu et les hommes » pour qu'elle les « délivre du mal », les « ramène sur le droit chemin » et qu'ils la servent sans peur de leurs ennemis³⁹⁰. Dans le sermon pour la fête de la Présentation, Philippe de Mézières cite explicitement « le sermon de Bernard sur l'Assomption », en fait, le sermon pour le dimanche sous l'octave de l'Assomption, construit sur le thème de « SIGNUM MAGNUM APPARUIT » (Apoc. 12:1) et dans lequel Bernard mentionne le foulement du diable par Marie³⁹¹. L'intention de Philippe de Mézières est donc bien de faire de la fête de la Présentation une défense efficace de la chrétienté assaillie de maux.

Conclusion

Le recours à Marie par le truchement de l'institution ou de la propagande en faveur des fêtes de la Visitation et de la Présentation repose donc bien sur plusieurs rôles attribués à la Vierge. Les métaphores organiques qui décrivent le corps de l'Église combinées à l'analogie entre Marie et l'Église constituent un premier élément de cette construction symbolique. L'idée, très répandue bien que débattue au XIV^e-XV^e siècle, selon laquelle la Vierge aurait seule conservé la foi et incarné l'Église vient appuyer cet élément. Le deuxième élément est constitué par les discours qui attribuent à la Vierge une efficacité particulière contre les menaces visant l'unité de

³⁸⁸ « *Sentencias irati Summi Iudicis per Mariam evadere et ad vitam sempiternam pervenire, exclamare plerumque compellitur dolorem communem et mala gentis nostre in lucem ad memoriam reducere* », Philippe de Mézières, *Epistola de solemnitate Presentationis Beate Marie in templo et novitate ipsius ad partes occidentales*, dans William E. Coleman, *Philippe de Mézières, op. cit.*, p. 41.

³⁸⁹ « *« Ve nobis Christianis, rubor in facie et livor infamie ! quia non sunt occultata hodie a filiis alienigenarum infidelium qui in circuitu nostro sunt mala inexplicabilia Christianis adeo inflictis peccatis hec inpenetrantibus ». Quante nempe pestilentie, seditiones, mortalitates, guerre, prodiones, et hereses temporibus nostris insurrexerunt, maxime et plagam occidentalem, patet intuenti* », *Ibid.*

³⁹⁰ « *Nec mirum, patres et fratres carissimi, quia, cum precibus nostris pulsamus Redemptorem, non calescit, quia iratus est nobis. Avertit faciem suam et conturbati sumus. Quid igitur fiendum est - desperandum ? Absit ! sed in tantis procellis, flagellis, et periculis secure ad portum salutis festinandum, videlicet ad advocatam peccatorum, mediatricem Dei et hominum, reginam misericordie, et matrem Dei intemeratam Virginem Mariam Christiferam cum nobis laudibus vociferando reccurrendum, ut videlicet sua pietas sinum sue misericordie nobis adaperiat et, in recensione iocunditatis laudum sue Presentationis devocius allecta, apud benedictum fructum ventris sui Ihesum filium suum unigenitum pro miseria nostra ipseum placando plus solito intercedere dignetur, ut ipsa adiuvante et protegente a malis liberemur, ad viam rectam reducamur, et sine timore de manu inimicorum nostrorum liberati serviamus illi deinceps in sanctitate et iusticia omnibus diebus nostris* », *Ibid.*, p. 42.

³⁹¹ Pour la référence du sermon de Bernard, voir supra, note 373. Pour le sermon de Philippe de Mézières, voir Philippe de Mézières, *sermo de presentatione Marie in templo*, dans W. E. Coleman, *Philippe de Mézières, op. cit.*, p. 26-40, spé. 29-30, § 5.

l'Église : schisme, hérésies, Juifs incroyants, ennemis extérieurs comparés à des animaux sauvages. Ces deux éléments concourent à susciter le recours à la Vierge de manière privilégiée lorsque les autorités ecclésiastiques cherchent à remédier par la prière liturgique aux menaces pesant sur l'unité de l'Église. En définitive, les nouvelles fêtes mariales se caractérisent par la volonté d'agir sur l'état de l'Église. Leur introduction à l'échelle de la chrétienté (Visitation) ou de la province d'Uppsala (Présentation) est en partie due à une intense activité des Brigittins. Le culte marial participe en effet de l'idéal brigittin de réforme de la société chrétienne et de l'Église. La réception locale d'une nouvelle liturgie mariale est donc favorisée par l'Ordre du Sauveur.

Chapitre 3 Prolonger le culte marial

3.1 Le samedi marial

Les fêtes en l'honneur de la Vierge ne sont pas les seules occasions de célébrer liturgiquement la Mère de Dieu. Comme ailleurs en Occident, le samedi est en Suède le jour de la semaine où la Vierge est particulièrement mise à l'honneur. Le rapprochement entre ce jour de la semaine et Marie est ancien mais il est difficile de le dater avec précision¹. On propose généralement le X^e siècle comme époque d'apparition du samedi dédié à Marie, mais ce serait l'initiative d'Alcuin († 804) d'attribuer à chaque jour de la semaine une messe votive, qui est retenue comme point de départ de cette pratique². Dans le *Liber sacramentorum*, qui contrairement à son nom n'est pas un sacramentaire mais un traité à l'usage de la dévotion privée, Alcuin recommande sept messes votives pour les jours de la semaine : le dimanche est dédié à la

¹ Le dossier du samedi marial est complexe et il n'a jusqu'ici fait l'objet que de commentaires énumérant les premiers témoins ou relayant les explications pieuses sur l'origine de la pratique. Voir Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und kunstgeschichte*, Fribourg-en-Brigau, 1909, p. 307-312 ; Louis Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du Moyen Âge*, Paris, 1925, p. 65-73 : *Pourquoi le samedi a-t-il été consacré à la sainte Vierge ?* ; Henri Barré, « Un plaidoyer monastique pour le samedi marial », *Revue bénédictine*, n° 77:3-4, 1967, p. 375-399 ; Stefano Rosso, « Le samedi marial », dans E. Cothenet, J. Longère, J. Roten (et al.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, Paris, 2004, p. 253-274. Henri Barré préparait un ouvrage sur le sujet, comme il le mentionne dans la note 1 de son article. Cependant, il est décédé avant d'avoir pu le publier, en 1968. René Laurentin, dans une notice consacrée à l'œuvre d'Henri Barré, indique que les travaux sur le samedi marial ont été déposés aux archives générales de la Congrégation du Saint-Esprit, à Chevilly-Larue (Val-de-Marne), voir René Laurentin, « Henri Barré, CSSp (1905-1968). Médiéviste et théologien de la Vierge Marie », dans Ph. Levillain, Ph. Boutry et Y.-M. Fradet (dir.), *150 ans au cœur de Rome, le séminaire français, 1853-2003*, Paris, 2004, p. 313-325. Or, nous n'avons pu retrouver dans ces archives qu'un dossier contenant des hymnes *de beata in sabbato* (Chevilly-Larue, Archives Générales de la Congrégation du Saint-Esprit, 2D4.4b2) et un carnet manuscrit intitulé « Vierge Marie – divers » (Chevilly-Larue, Archives Générales, 2D4.4b3), contenant des listes de manuscrits et quelques références bibliographiques. Le carnet commence par les manuscrits conservés à la Bibliothèque Apostolique et est daté du 20 septembre 1966. Parmi les premières références citées, on trouve les mentions d'« Urbain II », d'« office », de « messes »... Il se pourrait que cela concerne le samedi marial, mais ce document de travail ne propose évidemment aucune espèce d'analyse. Anne-Elisabeth Urfels-Capot, aujourd'hui malheureusement décédée, mentionne le travail d'Henri Barré en ces termes : « L'ouvrage, auquel le P. Barré travaillait au moment de sa mort, devait comprendre un choix de textes, précédés d'une introduction historique. Cette dernière nous est parvenue sous la forme d'un premier jet manuscrit, dont a été tirée une épreuve dactylographiée, malheureusement lacunaire et fautive, à laquelle il faut ajouter tout un dossier de notes petit et grand format », Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256). Édition et étude d'après le ms Rome, Sainte-Sabine XIV LI*, Paris, 2007, p. 709. Comme ces épreuves ne se trouvent pas à Chevilly, nous ignorons absolument où elles peuvent être conservées.

² Bernard Capelle, « La liturgie mariale en Occident », dans H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Paris, 1949, t. 1, p. 234 ; Henri Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur. Des origines à saint Anselme*, Paris, 1963, p. 50.

Trinité, le lundi pour les pécheurs, le mardi pour les anges, le mercredi pour la sagesse (*sancta sapientia*), le jeudi pour la charité, le vendredi pour la sainte croix, et enfin le samedi pour la Vierge³. D'autres messes votives sont proposées dans l'opuscule d'Alcuin mais ne concernent pas directement la question du samedi marial. La pratique se diffuse rapidement dans tout l'Occident chrétien. Pierre Damien († 1072) et Bernold de Constance († 1100) mentionnent tous deux le succès de la messe sabbatine en l'honneur de la Vierge⁴. Dans l'Angleterre anglo-saxonne, alors que le culte marial fleurit en milieu monastique⁵, la *Regularis concordia*, texte issu d'un synode tenu à Winchester et visant à unifier les pratiques des monastères de la *natio anglica*, propose vers 970 de célébrer une messe mariale le samedi⁶. Les ordres religieux sont des promoteurs efficaces de cette pratique. Chez les Cisterciens, la messe mariale « était célébrée en communauté non seulement les samedis non empêchés par un jour liturgique de rang supérieur, mais chaque jour par un prêtre désigné chaque semaine pour cette fonction »⁷. Petit à petit, la messe sabbatique en l'honneur de la Vierge se répand. Les Mineurs l'adoptent en 1269⁸.

Consécutivement au succès de la messe mariale du samedi, on adjoint bientôt la récitation d'heures spécialement dédiées à Marie⁹. Il est important de faire la différence entre l'office marial du samedi et l'office marial que l'on récite quotidiennement. L'office du samedi est un office complet : il commence et se termine aux vêpres, tandis que l'office quotidien commence aux matines et ne comporte qu'un seul nocturne, d'où son nom de « Petit office »¹⁰.

³ Alcuin, *Liber sacramentorum*, PL 101, col. 445B-466A. Le chapitre 7 est celui du samedi, aux col. 455C-456A. Le formulaire de la messe mariale d'Alcuin est également édité dans Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits : édition comparative*, Fribourg, 1979, vol. 2, p. 45.

⁴ Voir Bernard Capelle, « La liturgie mariale... », *op. cit.*, p. 234.

⁵ Sur le culte marial dans l'Angleterre Anglo-Saxonne, voir Mary Clayton, *The Cult of the Virgin Mary in Anglo-Saxon England*, Cambridge, 1990.

⁶ Sur la *Regularis Concordia*, voir Richard Pfaff, *The Liturgy in Medieval England. A History*, Cambridge, 2009, p. 78-79.

⁷ Chrisogonus Waddell, « La Vierge Marie dans la liturgie cistercienne au XII^e siècle », dans J. Longère (et al.), *La Vierge dans la tradition cistercienne*, Paris, 1999, p. 123-136, spé. p. 134.

⁸ Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934, vol. 1, p. CVIII.

⁹ Sur le développement des offices votifs en l'honneur de la Vierge, qu'ils soient destinés au samedi ou non, voir Jean Leclercq, « Fragmenta Mariana », *Ephemerides Liturgicae*, n° 72:4-5, 1958, p. 292-305 ; Jean Leclercq, « Formes anciennes de l'office marial », *Ephemerides liturgicae*, n° 74, 1960, p. 89-102.

¹⁰ Rebecca Baltzer, « The little office of the Virgin and Mary's role in Paris », dans M. Fassler & R. Baltzer (dir.), *The divine office in the latin Middle Ages*, Oxford, 2000, p. 463-485.

L'usage post-tridentin de l'*Officium sancte Marie in Sabbato* l'a rapproché de l'*Officium parvum de BMV*¹¹, mais selon Jean-Baptiste Lebigue :

Il semble plutôt « qu'il [l'office du samedi] ne [suive] pas un modèle unique. Sa structure peut suivre le *cursus* ferial ou dominical, voire reproduire l'office d'une fête mariale du sanctoral (Nativité de la Vierge) ou du commun de la Vierge. Il ne prévoit pas toujours un propre complet : en tel cas, il se surimpose à l'office ferial du samedi, dont il conserve l'invitatoire, l'hymne, les lectures bibliques, etc. Il se distingue néanmoins du petit office de la Vierge, récité quotidiennement et doté de trois schémas différents pour son unique nocturne de matines »¹².

Dans certains ordres, on célèbre l'office marial du samedi : c'est le cas par exemple des Cisterciens et des Dominicains¹³. Messes et offices dédiés à la Vierge le samedi sont donc des pratiques courantes dans tout l'Occident au début du XIV^e siècle. Mais elles ne sont pas pour autant universellement présentes, surtout dans le cas de l'office : il faut attendre la réforme de Pie V (1566-1572) pour que soit institué pour toute l'Église l'office *de beata in sabbato*¹⁴.

3.1.1 TEMOINS DE LA PRATIQUE EN SUEDE

En Suède, la pratique de la messe et de l'office sabbatiques n'ont pas encore fait l'objet de recherches systématiques. Les documents liturgiques contiennent souvent une messe mariale ou un office de la Vierge pour le samedi, mais il est difficile de dater avec précision l'apparition de la pratique compte tenu des imprécisions sur la datation et l'origine des témoins liturgiques. Dans les actes, une mention précoce d'une dévotion liant le samedi et la Vierge remonte à 1298. L'archevêque d'Uppsala Nils Allesson octroie 40 jours d'indulgences à ceux qui se rendront le samedi dans la chapelle de la Vierge située dans la cathédrale d'Uppsala¹⁵. Sven Helander avait cru repérer dans un statut de 1299, également promulgué par Nils Allesson, une messe mariale annuelle qui devait, parmi d'autres célébrations, être dite le samedi avant l'Avent pour le bien

¹¹ Bernard Capelle, « La liturgie mariale... », *op. cit.*, p. 234.

¹² Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation aux manuscrits liturgiques*, Paris, 2007, p. 103.

¹³ Pierre-Marie Gy, « L'office des Brigittines dans le contexte général de la liturgie médiévale », dans *Nordiskt kollokvium II i latinsk liturgiforskning. 12-13 maj 1972, Hässelby Slott, s.l., s.d.*, p. 13-27, spé. p. 14.

¹⁴ Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation, op. cit.*, p. 38, note 4. Voir aussi Suibert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, Paris, 1905, vol. 2, p. 207-208.

¹⁵ SDHK 1799 (DS 1241).

du roi et de son royaume¹⁶. Cependant, l'acte ne mentionne pas le moment où cette messe votive doit être célébrée.

La première mention d'une messe sabbatique proprement dite remonte à 1316¹⁷. Bien que les fondations de messes ne mentionnent pas systématiquement le jour exact où il faut célébrer la messe mariale, quelques actes permettent de confirmer la popularité de fondations de ce type : des témoins existent pour 1331, 1370 et 1411¹⁸. L'habitude de demander des messes mariales le samedi persiste, car on en trouve au moins encore en 1475, lorsque Götstaf Karlson, *lagman* d'Uppland, demande dans son testament aux Mineurs du couvent de Stockholm de célébrer des messes votives, dont une le samedi en l'honneur « de la souffrance de la Vierge »¹⁹. Il n'est pas très clair toutefois s'il s'agit bien d'une messe qui doit avoir lieu chaque samedi ou si elle ne concerne qu'un samedi en particulier, qui serait dédié en particulier à la « souffrance de la Vierge ». Un tel samedi existe : il s'agit du samedi *in albis*, lors de laquelle de nombreuses traditions liturgiques suédoises fêtent la Compassion²⁰. Cependant, comme l'acte est rédigé dans le diocèse d'Uppsala qui fête la Compassion à date fixe, le testament ne fait peut-être pas référence à la Compassion. Quoiqu'il en soit, on peut noter le soin avec lequel le testateur organise les messes qu'il fonde, allant jusqu'à préciser quelles collectes doivent être utilisées.

Si l'on se tourne vers le domaine normatif, on trouve aussi quelques références au samedi comme jour marial. Il est parfois impossible de faire la différence, dans les sources, entre la messe et l'office marials. Dans la prescription sur la liturgie de l'évêque de Skara Brynolf Algotsson (1278-1317), qui vise à clarifier la pratique liturgique dans son diocèse, il est dit que l'on ne fait pas les fêtes à trois leçons le samedi, quand celui-ci est consacré à la

¹⁶ SDHK 1822 (DS 1746). Voir Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegård och mässa*, Lund, 2001, p. 210.

¹⁷ SDHK 2715 (DS 2045).

¹⁸ Voir *infra*, notamment SDHK 3397, 9803, 17717.

¹⁹ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin, op. cit.*, p. 230, n. 49 ; Olof J. Gjöding, *Kongsholms-Minne eller Beskrifning om Kongsholmen, den bästa förstaden af Kongl. Residence-Staden Stockholm, desz forna, och nu warande tilstånd, etc.*, Stockholm, 1754, p. 19-20 : « *Item then tridhie Messo skal hallas om Loerdaghin, af Jomfru Maria bedroefwilse, andra Collectan af S. Anna, tridhie af the helgha tre Konungha, the fierdha for mina hustru som fram ære sarne, GUDH thera siæl nadhe; fæmpfte ok ythersta for lifwandes ok doedhe. Thessa messor for: da skulu sighias midher S. Katharinae altare nordhast i Kirkiane, etc.* ». On notera que l'ouvrage de Gjöding est difficile à se procurer : un exemplaire existe à Stockholm, Stadsarkivet et une photocopie de celui-ci est conservée à Riksarkivet sous la cote RAR 1700 Geogr. Sv. Stockholm/ Gjöding.

²⁰ Sur la Compassion, voir la troisième partie, troisième chapitre.

Vierge²¹. Au tournant du XIII^e-XIV^e siècle, le samedi est donc bien consacré à la Vierge, au moins dans le diocèse de Skara. À l'échelle de la province, le concile d'Arboga de 1423 décide que ce sera l'office « *Stella Maria maris paris expers* » qui devra être célébré le samedi, avec 9 leçons²². Ce n'est pas la première fois que cet office est prescrit pour le samedi : un compte-rendu de visitation faite au monastère de Vadstena en 1388 relate que l'office est prescrit avec 9 leçons pour tous les samedis de l'année²³. Mais cette décision ne concerne que Vadstena. À l'échelle de toute la province, c'est bien le statut de 1423 qui mentionne le premier l'office « *Stella Maria maris* ». La décision n'est apparemment pas appliquée de façon satisfaisante car elle est répétée au concile de Söderköping en 1441²⁴. Un point intéressant à noter est que cet office marial du samedi se confond peu à peu avec les prescriptions liturgiques visant à développer le culte des saints patrons du royaume, dont Marie fait partie. La fusion est consommée au concile d'Arboga de 1474, lorsque l'office marial du samedi est explicitement dédié à la protection du royaume²⁵.

Chez les Brigittins, la messe en l'honneur de la Vierge est quotidienne chez les sœurs. Cependant, le samedi, elles doivent chanter après la messe une antienne mariale, le « *Salve regina* »²⁶. Enfin, le paysage sonore séculier suédois est aussi dépendant de lien particulier entre le samedi et la Vierge. Alf Hårdelin rapporte que dans un statut pour le Jämtland donné par l'archevêque Nils Ragvaldsson (1438-1448), en 1440, il est précisé que les cloches de paroisse doivent sonner avant les grandes heures et le samedi soir. Elles doivent également sonner en

²¹ « *nisi in sabbatis, quando agitur de beata virgine* », Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan*, Stockholm, 1902, p. 49.

²² « *Item quod per totam provinciam Upsalensem assumatur historia Stella maria maris cum ix Lectionibus in sabbatis diebus* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae*, Lund, 1841, p. 118.

²³ « *Quinto, quod historia Stella Maria maris cum 9 leccionibus cantabitur exhinc in sabbatis suis temporibus per totum annum* », *Nota de prima visitatione monasterii Vatztenensis AD 1388 celebrata*, éditée par Maria Berggren, « *Exibeatis Deo hostiam vivam. Biskopsvisitation och systrapredikan i Vadstena kloster* », dans S. Risberg (dir.), *Dicit Scriptura*, Stockholm, 2006, p. 135-148, spé. p. 145-146.

²⁴ « *Item assumatur per provinciam in sabbathis diebus Stella Mariae matris &c.* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 160.

²⁵ « *Item mandamus missam votivam pro felici statu regni de gloriosa matre Dei omni sabbatho per annum integrum a quolibet sacerdote provinciae celebrari, nisi ea die ad celebrandam missam aliam sit astrictus aut urgente necessitate fuerit impeditus* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 181, § 41.

²⁶ Ingvar Fogelqvist, « The New Vineyard. St. Birgitta of Sweden's « *Regula Salvatoris* » and the Monastic Tradition », dans A. Hårdelin (dir.), *In Quest of the Kingdom*, Stockholm, 1991, p. 203-244, spé. p. 211.

l'honneur de la Vierge Marie et au moment de l'élévation à la messe, aux heures et le dimanche²⁷.

3.1.2 LES MESSES SABBATIQUES

Il peut être difficile de faire la différence, dans les témoins, entre les messes sabbatiques ou les messes votives, car bien souvent, les rubriques ne précisent pas que les messes mariales sont à dire « *in sabbato* ». Cela arrive pourtant quelques fois²⁸. D'ordinaire, les rubriques indiquent que les messes sont « *de domina* » ou à dire « *in commemoratione BMV* »²⁹. Les messes sabbatiques célébrées en Suède suivent généralement l'usage romain³⁰. L'année liturgique est divisée en séquences thématiques pendant lesquelles on dit une messe différente en l'honneur de la Vierge. La tradition romaine divise ainsi l'année en 5 moments : de l'Avent à Noël, de Noël à la Purification de la Vierge, de la Purification à Pâques, de Pâques à le Pentecôte, et de la Pentecôte à l'Avent. D'une manière générale, on retrouve cette division dans les témoins suédois avec quelques ajustements toutefois. Certaines parties sont ajoutées ou retirées. Par exemple, le missel imprimé de Strängnäs (1487) divise l'année en 7 parties, mais le missel imprimé d'Åbo (1488) en 3 seulement³¹.

À Strängnäs le découpage temporel met davantage l'accent sur les événements de la vie du Christ, comme la Circoncision ou l'Ascension. À Åbo seules deux parties sont décrites explicitement et l'une (l'Avent) est implicite. Les missels imprimés d'Uppsala, dans leurs éditions de 1484 ou de 1513, proposent un schéma en 4 parties. Pour Skara, il faut tenir compte de la difficulté supplémentaire posée par le fait qu'il n'y a pas de missel imprimé, seulement quelques messes reproduites dans le bréviaire de 1498. Deux parties seulement sont proposées. Pour les manuscrits, les tendances sont très proches de ce qu'on observe pour les imprimés.

²⁷ Alf Härdelin, *Världen som yta och fönster. Spiritualitet i medeltidens Sverige*, Stockholm, 2005, p. 111. Voir Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter, op. cit.*, p. 45.

²⁸ Par exemple, Uppsala, UB C 451, mais le manuscrit est probablement d'origine danoise.

²⁹ On trouve par exemple des messes « *de domina* » dans le graduel imprimé de Västerås, voir Toni Schmid (éd.), *Graduale arosiense impressum*, Lund, 1959-1965, p. 229 ; dans le bréviaire imprimé de Linköping, voir Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, Lund, 1954, vol. III:1, p. 596 ; dans les manuscrits Uppsala, UB C 420, C 427. Des messes présentées comme « *in commemoratione* » sont présentes dans Stockholm, KB A 94 et dans Uppsala, UB C 421.

³⁰ Par exemple, tel qu'il est présenté dans le missel romain imprimé de 1474 : Robert Lippe (éd.), *Missale romanum mediolani, 1474*, Londres, 1899, vol. 1, p. 454-459.

³¹ Se reporter à l'annexe 32, tableau 42 : *Comparatif de la division de l'année pour les messes mariales dans les imprimés suédois*.

Les formulaires correspondent aussi au modèle romain, comme on peut le voir avec l'exemple des messes mariales provenant du missel imprimé d'Uppsala de 1513³². La messe d'Uppsala pour le temps de l'Avent est fortement inspirée de celle pour l'Annonciation³³, et exactement semblable à celle présentée dans le bréviaire romain. Ce n'est en revanche pas le cas pour la partie de l'année qui va de Noël à la Purification³⁴. Pendant cette période de l'année, d'autres témoins emploient la messe « *Puer natus est* », par exemple à Strängnäs ou à Skara. L'ordinaire de Linköping la prescrit pour la période allant de Noël à la Circoncision³⁵. La messe romaine « *Vultum tuum* » est assez peu employée en Suède. Un manuscrit, probablement influencé par la tradition danoise de Lund, l'emploie pour l'Assomption. Mais il n'y a pas de lien à faire entre cette exception et la période examinée. En revanche, dans l'ordinaire de Linköping conservé à Uppsala, la période qui va de la Circoncision à la Purification préconise de dire la messe « *Vultum tuum* ». Compte tenu du fait que la liturgie de Linköping est généralement très proche de la tradition de Lund, cette messe a peut-être été introduite par le canal danois. D'autres documents de Linköping, comme les missels manuscrits, ne proposent pas de messe pour la partie de l'année allant de Noël à la Purification ; il est donc impossible d'appuyer l'argument dans un sens ou dans un autre³⁶.

En revanche, la messe « *Salve sancta parens* » est très utilisée. C'est la messe votive mariale par excellence. Dans les missels imprimés d'Uppsala, qui nous servent de modèles, elle est employée pour les deux parties de l'année restante : lors du temps pascal et le reste de l'année (« *per totum annum* »)³⁷. On remarque qu'en dehors de l'introït et la lecture évangélique, les formulaires sont très différents. Cette différence s'explique par le fait que l'année n'est pas découpée de la même manière à Uppsala et à Rome. Les formulaires du missel imprimé de Strängnäs, qui découpent le temps autrement, permettent de faire la jonction entre

³² Se reporter à l'annexe 32, tableau 43 : *Comparatif de la messe mariale pour l'Avent entre les missels imprimés romain et d'Uppsala*.

³³ Se reporter à la deuxième partie.

³⁴ Se reporter à l'annexe 32, tableau 44 : *Comparatif de la messe mariale entre les missels imprimés romain et d'Uppsala, pour la période entre Noël et la Purification*.

³⁵ Uppsala, UB C 428, fol. 106.

³⁶ Uppsala, UB C 427 en particulier.

³⁷ Se reporter à l'annexe 32, tableau 45 : *Comparatif de la messe mariale entre les missels imprimés romain et d'Uppsala, dans le temps pascal*.

les deux³⁸. Enfin, pour le reste de l'année, c'est-à-dire pour le temps qui va de la Pentecôte à l'Avent, les formulaires romains et suédois sont quasiment identiques³⁹.

La messe « *Salve sancta parens* », dans ses différentes variations, est donc la messe mariale la plus célébrée en Suède à la fin du Moyen Âge. Le grand nombre de samedis qui l'entendent résonner est dû à une division du temps liturgique correspondant à grands traits aux divisions romaines. À ce titre, il n'y a pas d'originalité propre à la liturgie de la messe en l'honneur de la Vierge, qui soit spécifique à la province d'Uppsala. On observe au contraire le triomphe d'une acculturation rituelle efficace pour les messes sabbatiques.

3.1.3 L'OFFICE SABBATIQUE *STELLA MARIA MARIS*

3.1.3.1 Le formulaire de l'office

Un seul office marial est utilisé partout en Suède pour le samedi marial, à l'exception de la liturgie des ordres⁴⁰. Le fait que les imprimés ne proposent que « *Stella Maria maris* » n'est pas surprenant, car ils sont postérieurs à la décision du concile d'Arboga de 1423 qui attribue cet office à la liturgie mariale sabbatique. Cependant, on rencontre aussi l'office dans les manuscrits, aussi bien sous la forme de *codices* que de fragments⁴¹. L'office « *Stella Maria maris* » est généralement prescrit « *In commemoratione BMV* », puis suivi par une série de leçons pour les différents samedis de l'année. On trouve aussi la simple mention « *Hystoria de BMV* ». L'usage de cet office est donc double : c'est un office votif, mais c'est aussi l'office retenu en Suède pour le samedi marial. Il faut noter que l'office est également utilisé dans le reste de la Scandinavie. Ann-Marie Nilsson explique que « *Stella Maria maris* » est l'office ordinaire nordique pour le samedi⁴². Les éditeurs des *Analecta Hymnica* ont choisi d'intituler

³⁸ Se reporter à l'annexe 32, tableau 46 : *Formulaires du missel de Strängnäs pour le temps pascal*.

³⁹ Se reporter à l'annexe 32, tableau 47 : *Comparatif de la messe mariale entre les missels imprimés romain et d'Uppsala, pour le reste de l'année*.

⁴⁰ Par exemple, le fragment d'antiphonaire Helsinki, YK F.m. IV. 68, d'usage dominicain, propose un autre office *De beata in sabbato*. Les fragments F.m. IV. 94, F.m. IV. 113, F.m. IV. 160, F.m. IV. 172 et F.m. IV. 203 sont peut-être également dans ce cas.

⁴¹ On trouve l'office dans : Stockholm, KB A 50, fol. 406v ; A 54, fol. 1 (incomplet) ; A 100, fol. 149 ; A 102, fol. 236v (incomplet) ; Uppsala, UB C 23, fol. 94 ; C 354, fol. 65v ; C 428, fol. 125v ; C 463, fol. 588v ; C 479, fol. 70v ; Westin 63, fol. 262v ; MPO Fr. 20122 ; Fr. 20363 ; Fr. 29795 ; Helsinki, YK F.m. IV. 169. Contrairement à ce qu'affirme Ann-Marie Nilsson *Sånger till fyra kyrkofester i Skara stift*, Skara, 2011, p. 98, le fragment MPO Fr 1555 n'est pas un extrait de « *Stella Maria maris* », c'est un extrait de l'office pour la Visitation de Sixte IV, « *Ut vox Marie* ».

⁴² Ann-Marie Nilsson, *Sånger...*, *op. cit.*, p. 97.

l'office « *Historia de domina in sabbato* », ce qui rend bien compte de l'usage de cet office dans les sources qu'ils ont utilisées, c'est-à-dire les bréviaires imprimés danois de Roskilde, Aarhus et Lund⁴³. L'office apparaît vers 1300, mais les circonstances de sa diffusion en Suède sont mal connues⁴⁴. En Finlande, on utilise deux offices conjointement pour le samedi : « *Stella Maria maris* » et l'office dominicain⁴⁵. L'office « *Stella Maria maris* » est rarement complet dans les documents. Dans les *Analecta Hymnica*, l'office s'arrête à laudes. C'est aussi le cas pour les bréviaires imprimés suédois, par exemple le bréviaire d'Uppsala, en 1496⁴⁶. Le seul document à présenter une version complète de l'office est à Uppsala⁴⁷.

3.1.3.2 Les lectures des samedis

3.1.3.2.1 Présentation des lectures sabbatiques

Lorsque l'office « *Stella Maria maris* » est utilisé comme office sabbatique, les prières et les chants de son formulaire ne varient pas. En revanche, les leçons de matines évoluent selon le moment de l'année liturgique dans lequel se situe le samedi. Deux points sont à noter. Tout d'abord, les lectures sont toujours les mêmes quelle que soit la tradition liturgique concernée. La liste des lectures est très stable et ne varie pas entre 1300 et 1530. Ces lectures correspondent quasiment parfaitement aux lectures pour les samedis de la tradition dominicaine, telle qu'elle se développe à partir de la réforme liturgique menée par Humbert de Romans († 1277). Le lectionnaire d'Humbert, édité par Anne-Élisabeth Urfels-Capot, a clairement servi de modèle pour les séries de lectures sabbatiques suédoises⁴⁸. Lorsque des différences apparaissent, elles résident dans la longueur des leçons, généralement plus courtes dans les documents suédois, et dans le moment d'apparition des leçons : un texte sera lu légèrement en avance ou en retard par rapport à la tradition dominicaine.

Il est tout à fait remarquable que *toutes* les traditions suédoises suivent la tradition dominicaine. On imaginerait facilement que le diocèse d'Åbo, qui a déclaré officiellement que

⁴³ Voir AH vol. 5, n° 21.

⁴⁴ Ann-Marie Nilsson, *Sånger...*, op. cit., p. 97.

⁴⁵ *Ibid.* et Ilkka Taitto, *Catalogue of medieval manuscript fragments in the Helsinki University Library. Fragmenta membranea*, vol. IV:1 *Antiphonaria*, Helsinki, 2001, p. 182. Des exemples de l'office dominicain peuvent être trouvés dans les fragments Helsinki, YK F.m. IV.68 ; F.m. IV. 94 ; F.m. IV. 113 ; F.m. IV. 172 ; F.m. IV. 203.

⁴⁶ Se reporter à l'annexe 32, tableau 4 : *Office « Stella Maria maris » selon le bréviaire imprimé d'Uppsala*.

⁴⁷ Uppsala, UB C 23. Voir Ann-Marie Nilsson, *Sånger...*, op. cit., p. 97.

⁴⁸ Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256). Édition et étude d'après le ms Rome, Sainte-Sabine XIV LI Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum*, Paris, 2007.

la liturgie des Prêcheurs devait être celle du diocèse, présenterait des points de contact très marqués entre sa liturgie et celle des Dominicains. On a vu également que le diocèse d'Uppsala empruntait souvent ses formulaires, ou ses choix de lectures, aux formulaires dominicains. Mais là où la diversité liturgique prévaut généralement, il faut bien reconnaître une uniformité totale quant aux lectures sabbatiques. Les raisons de cette homogénéité ne sont pas documentées, contrairement par exemple à l'office de la Compassion qui trahit une nette influence des Brigittins.

Ensuite, le deuxième point notable est que le déroulement de l'année liturgique n'est pas le même selon les traditions. Par exemple, lorsque le bréviaire imprimé d'Uppsala (1496) propose des lectures pour les samedis à partir de la Fête-Dieu (*Corpus Christi*) et pendant les dix samedis suivants, puis propose une seconde série pour les samedis à partir de l'octave de l'Épiphanie et pour les cinq samedis suivants, le bréviaire imprimé de Strängnäs (1495) fait débiter sa première série après l'octave de la Trinité (octave de la Pentecôte), propose des textes pour 12 samedis et fait commencer sa deuxième série après l'Épiphanie et non après son octave, pour 5 samedis. Les différences sont mineures, à quelques jours près, mais elles sont néanmoins réelles. Chaque imprimé propose un cursus différent, comprenant des dates différentes et un nombre de samedis variable. Les témoins manuscrits proposent encore d'autres aménagements, y compris à l'intérieur d'une tradition. Un témoin propose une série de 18 samedis⁴⁹, un autre de 20 samedis⁵⁰. Ces différences, avant l'uniformisation liturgique imposée par l'impression d'un bréviaire unique par diocèse, sont dues à des usages locaux très variables.

De plus, les influences suivies par les différents diocèses s'expriment largement dans la division de l'année observée pour les offices sabbatiques. Outre l'influence de la liturgie romaine, qui a déjà été mentionnée au sujet de la messe sabbatique, c'est aussi celle de la liturgie dominicaine qu'il convient de mentionner. L'office marial *in sabbato* est, chez les Dominicains, « dit tous les samedis de l'octave de l'Épiphanie à la Septuagésime, et du *Deus omnium* (1^{er} dimanche après la fête de la Trinité) à l'Avent, à moins qu'une fête *simplex* ou supérieure ait lieu »⁵¹. Cette division est exactement celle qui est reprise par le bréviaire imprimé d'Uppsala, par exemple.

⁴⁹ Stockholm, KB A 50.

⁵⁰ Stockholm, KB A 100.

⁵¹ William R. Bonniwell, *A history of Dominican liturgy 1215-1245*, New York, 1945 (2^e éd.), p. 146.

Enfin, comme souvent, la liturgie de Linköping présente encore un autre profil. Dans le bréviaire imprimé, les leçons sabbatiques ne sont pas distribuées *per annum*, mais par semaine, comme la rubrique le précise bien : « *Sequuntur lectiones de beata Virgine per hebdomadam dicende* »⁵². Cette rotation hebdomadaire est une curiosité car on ne la rencontre pas dans les bréviaires manuscrits⁵³. Une explication possible tiendrait à la nature de l'exemplaire du bréviaire de Linköping imprimé que l'on a conservé : c'est un livre de petit format, aux leçons courtes, qui indique plutôt un usage privé. Les leçons simplifiées dont la récitation revient plus fréquemment répond mieux à un dévotion individuelle, car la mémorisation du texte est plus aisée. Une autre possibilité d'explication, qui n'est pas nécessairement exclusive de la première, est qu'un schéma hebdomadaire est employé par les sœurs de l'Ordre du Sauveur. Comme les frères suivent le rit de Linköping, il est possible que leur liturgie se soit altérée pour correspondre plus étroitement avec les usages des sœurs. La récitation quotidienne de l'office de la Vierge avec les leçons sabbatiques, chaque semaine, serait ainsi une adaptation de la liturgie des frères brigittins prenant modèle sur celles des sœurs brigittines.

3.1.3.2.2 Répartition et contenu des lectures sabbatiques

Le schéma ordinaire est cependant celui présenté par le bréviaire imprimé d'Uppsala. Il est possible de se servir de ce modèle pour examiner plus précisément la répartition des différents textes employés et leur contenu⁵⁴. Ces leçons ne visent pas à former une exposition doctrinale complète sur la Vierge, qui se déroulerait sur une série de samedi. Seuls certains thèmes sont abordés. Les leçons sont parfaitement identiques à celles prescrites dans l'ordinaire dominicain⁵⁵. Elles sont beaucoup plus courtes. Cela s'explique en partie par le fait qu'à Uppsala, on propose six leçons au lieu de trois pour les Dominicains. Les leçons à Uppsala sont généralement six, à part le troisième samedi de la première série, qui en compte cinq. Les leçons 7 à 9 sont un commentaire de l'évangile de Luc (Luc 2:33), « comme pour les vigiles de l'Assomption ». Une autre différence existe entre l'ordinaire dominicain et le bréviaire d'Uppsala : le bréviaire imprimé d'Uppsala fait débiter la série après l'octave de la Fête-Dieu (*Corpus Christi*) tandis que la série dominicaine débute après l'octave de l'Épiphanie. C'est un

⁵² *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493, fol. Y6v ou Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, op. cit., vol. III:2, p. 905.

⁵³ Par exemple, Uppsala, UB C 354 présente un schéma de répartition des leçons sabbatiques sur l'année.

⁵⁴ Se reporter à l'annexe 32, tableau 49 : *Répartition des textes employés comme lectures sabbatiques dans le bréviaire imprimé d'Uppsala*.

⁵⁵ Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain*, op. cit., p. 436-476 (ci-après : SLOD).

détail mineur, car les mêmes leçons sont proposées ensuite dans le bréviaire d'Uppsala, bien que pour une période de temps légèrement différente. En revanche, il faut noter que la série de samedis proposée dans l'ordinaire dominicain est beaucoup plus étoffée : 32 samedis au lieu de 15 à Uppsala.

Pour le premier samedi on lit le sermon 194 du Pseudo-Augustin⁵⁶. Les extraits retenus mettent l'accent sur le parallèle entre Ève et Marie, par exemple dans la troisième leçon lorsque Marie est décrite comme le réceptacle de la grâce qui évacue le péché d'Ève (« *Impleta est Maria gracia et Eva evacuata est a culpa* »). Dans la quatrième leçon, Ève est désignée comme « auteure des péchés » (*auctrix peccati*) et Marie « celle qui aide aux mérites » (*auctrix meriti*). La sixième leçon demande à la Vierge de recevoir les prières des orants, et de leur apporter « l'antidote de réconciliation » (*antidotum reconciliationis*).

Le deuxième samedi fait lire un extrait du *Cogitis me* de Paschase Radbert, un texte qui est déjà lu pour l'Assomption⁵⁷. Les leçons déclarent qu'il faut louer la Vierge, et s'articulent autour du commentaire des termes de la salutation angélique. Dans la deuxième leçon, l'orant se déclare indigne d'adresser des louanges à la Vierge et qu'il ne pourra déployer assez d'éloquence pour cela. Ensuite, les leçons suivantes expliquent les raisons pour lesquelles Marie est vraiment pleine de grâce.

Ensuite vient une série de six samedis dont les lectures sont extraites de l'œuvre de Bernard de Clairvaux. Pour le troisième samedi, c'est le deuxième sermon pour l'Avent qui fournit les lectures⁵⁸. Autour du thème de la racine de l'arbre de Jessé, les leçons invitent les fidèles à considérer le mystère de l'incarnation par le biais de métaphores végétales. Le quatrième samedi est divisé par l'emploi de deux homélies : la suite du deuxième sermon pour l'Avent pour les leçons une à trois, et le sermon pour le dimanche sous l'octave de l'Assomption pour les leçons quatre à six⁵⁹. Les premières leçons insistent sur la transmission de la grâce que peut apporter la Vierge aux hommes ; c'est un aspect particulièrement saillant dans la deuxième

⁵⁶ Pseudo-Augustin, *Sermo sup. 194*, PL 39, col. 2104-2107; CPL 368 ; SLOD L1 p. 445.

⁵⁷ Paschase Radbert, *De assumptione sancte Marie virginis, vel Epistula beati Hieronymi ad Paulam et Eustochium de assumptione*, dans Pascasius Radbertus, *De partu virginis*, A. Ripberger (éd.), Turnhout, 1985, CCCM, n° 56C, p. 109-162.

⁵⁸ Bernard de Clairvaux, *Sermo 2 in Adventu*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. IV, p. 173 et suiv. ; SLOD L1 p. 449.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 174 ; SLOD L3 p. 449 et Bernard de Clairvaux, *Sermo in dominica infra octavam Assumptionis*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. V, p. 262 ; SLOD L1 p. 450.

leçon⁶⁰. Puis les leçons quatre et cinq introduisent une louange au Christ médiateur, et enfin la sixième leçon reprend le parallèle entre Ève et Marie : la première « suggère la prévarication » et la seconde « introduit la rédemption »⁶¹. Ce sermon de Bernard est utilisé aussi pour le samedi suivant. La première leçon du cinquième samedi débute par la péricope apocalyptique « SIGNUM MAGNUM APPARUIT IN CELO MULIER AMICTA SOLE ET LUNA SUB PEDIBUS EIUS » [Apoc 12:1]. Les leçons en font ensuite un commentaire, faisant équivaloir l'Église et la Vierge dans cette vision prophétique. La cinquième leçon invite à célébrer l'intercession de la Mère de Dieu, qui comme la femme est dans la vision entre le soleil et la lune, se trouve en tant que mère entre le Christ et l'Église⁶². La sixième leçon la désigne comme Mère de la miséricorde, entre autres titres.

Les leçons du sixième samedi sont extraites du quatrième sermon pour l'Assomption de Bernard⁶³. L'extrait souligne dans les premières leçons les vertus de la Vierge, comme son humilité et sa miséricorde, puis les leçons suivantes proposent une évocation de Marie comme refuge lors de l'Apocalypse, et la désignent comme « Reine clémente » (*Regina clemens*). Pour le septième samedi, trois sermons de Bernard différents sont retenus. Le premier, pour les leçons une à trois, est le deuxième sermon pour la Pentecôte⁶⁴, le deuxième, pour la quatrième leçon, est le premier sermon pour le premier dimanche après l'octave de l'Épiphanie⁶⁵, et le dernier, pour les leçons cinq et six, est le sermon pour la Nativité de la Vierge⁶⁶. L'association des trois extraits se fait autour des métaphores botaniques : Marie est rapprochée de la terre fertile dans les premières leçons, on évoque la vigne et les pommes dans la quatrième et les lis blancs dans les deux dernières.

⁶⁰ « *Copiosa caritas tua nostrorum cooperiat multitudinem peccatorum et fecunditas gloriosa fecunditatem nobis conferat meritorum* ».

⁶¹ « *Crudelis mediatrix Eva per quam serpens antiquus pestiferum et ipsi et viro virus infudit ! Sed fidelis Maria que salutis antidotum viris et mulieribus propinavit ! Illa fuit ministra seductionis hec propitiationis. Illa suggestit prevaricationem hec ingessit redemptionem* ».

⁶² « *Nempe vellus est medium inter rorem et aream mulier inter solem et lunam mater inter Christum et Ecclesiam constituta* ».

⁶³ Bernard de Clairvaux, *Sermo 4 in Assumptione*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. V, p. 249 et suiv. ; SLOD L1 p. 452.

⁶⁴ Bernard de Clairvaux, *Sermo 2 in die Pentecostes*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. V, p. 167 ; SLOD L1 p. 453.

⁶⁵ Bernard de Clairvaux, *Sermo 1 in Dominica prima post octavam Epiphaniae*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. IV, p. 315 ; SLOD L2 p. 453.

⁶⁶ Bernard de Clairvaux, *Sermo in Nativitate BMV*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. V, p. 288 ; SLOD L3 p. 453.

Le huitième samedi est le dernier qui emprunte ses leçons à l'œuvre de Bernard de Clairvaux, en l'occurrence, la deuxième homélie sur *Missus est*⁶⁷. La louange de la Vierge se focalise à nouveau sur le rachat de la faute d'Ève. Ce rôle de Marie est prédit par les prophètes, qui sont nommés dans la sixième leçon.

Le neuvième samedi amène, sous le nom de Maxime, un sermon du Pseudo-Ildefonse dont l'extrait insiste sur l'opposition entre Ève et Marie⁶⁸. La deuxième leçon explique par exemple qu'Ève a été persuadée par le diable, et Marie par l'ange ; qu'Ève mange la pomme et que cela lui nuit, tandis que Marie amène de l'aide aux hommes⁶⁹. La cinquième leçon dit qu'Ève est exilée du paradis vers la terre, tandis que pour Marie, c'est être sur terre qui est un exil et qu'elle est appelée à aller au ciel⁷⁰. Le dixième samedi est également présenté sous le nom de Maxime, mais il s'agit aussi d'un pseudépigraphe⁷¹. L'extrait évoque l'« arrogance et la gloutonnerie » (*tam arrogantia quam gula*) qui sont réparés par l'incarnation dans la première leçon ; Marie est décrite comme le refuge des pécheurs dans la deuxième, et la troisième leçon lui donne un rôle nourricier. Les deux dernières leçons ne figurent pas dans l'exemplaire du sermon de la *Patrologie latine* ; elles évoquent à nouveau Ève et Marie.

La deuxième série de samedis en compte cinq, couvrant le temps après la Purification, pendant la Septuagésime. Le premier samedi emprunte ses leçons à un sermon pseudépigraphe attribué à Augustin⁷². C'est la virginité perpétuelle de la Vierge qui retient l'auteur du sermon. Le ventre fermé de Marie est évoqué dans la première leçon, et la quatrième le compare à un palais. Marie y est mise en rapport avec la « porte céleste fermée », que le Christ vient ouvrir.

Le deuxième et le troisième samedi ont leurs lectures extraites d'homélie du Pseudo-Maxime de Turin⁷³. Les lectures du deuxième samedi évoquent la généalogie du Christ

⁶⁷ Bernard de Clairvaux, *Homelia II in laudibus virginis Mariae*, dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera, op. cit.*, vol. IV, p. 22 ; SLOD L1 p. 454. Voir aussi Bernard de Clairvaux, *À la louange de la Vierge Mère, op. cit.*, p. 132-138.

⁶⁸ Pseudo-Ildefonse, *Sermo dub. 12, PL 96*, col. 279D-280B ; CPL 1257 ; SLOD L1 p. 455.

⁶⁹ « *Eve suasit Diabolus ut comederet cibum vetitum Marie nunciavit angelus quod conciperet per obedientiam promissionis filium. Eva comedens prohibitum pomum et sibi nocuit et viro beata Maria concipiens nobis datum filium et feminis profuit et viris* ».

⁷⁰ « *Eva de paradiso ad exilium mittitur Maria de exilio huius seculi levatur in celum* ».

⁷¹ Pseudo-Maxime, *Sermo sup. 11, PL 57*, col. 865B-866B ; CPL 223 ; SLOD L1 p. 456.

⁷² Pseudo-Augustin, *Sermo sup. 195 : In annuntiatione dominica 3, PL 39*, col. 2107 et suiv. ; CPL 368 ; SLOD L1 p. 436.

⁷³ Pour le deuxième samedi : Pseudo-Maxime, *Homelia 10, PL 57*, col. 242C et *Homelia 12, PL 57*, col. 247C ; SLOD L3 p. 437. Pour le troisième samedi : Pseudo-Maxime, *Homelia 37, PL 57*, col. 305B ; SLOD L1 p. 439.

et le rôle de la Vierge dans l'incarnation. Ces leçons ont un côté plus christique que marial. Les leçons du troisième samedi ont les mêmes caractéristiques ; le discours marial est très général et la louange s'adresse plutôt au Christ.

Les deux derniers samedis de la deuxième série tirent leurs leçons de plusieurs écrits d'Ambroise de Milan, parmi lesquels l'*Institution des vierges*⁷⁴. Le quatrième samedi est introduit sous le nom d'Odilon de Cluny et insiste sur la virginité exemplaire de la Vierge. La dernière leçon mentionne Ève par contraste. Le cinquième samedi poursuit la louange sur le même thème de la virginité et affirme l'identité des chairs du Christ et de Marie.

Dans la première série de samedis, commençant à Uppsala au samedi après la Fête-Dieu, l'opposition entre Ève et Marie est le thème qui revient le plus souvent. Les louanges, nombreuses, adressées à la Vierge sont centrées autour de la place de Marie dans le mystère de l'incarnation. Les sermons qui étaient destinés à l'origine à être prononcés pour l'Assomption ajoutent la dimension de reine céleste à ce portrait de la Vierge. Les thèmes les plus importants qui caractérisent la figure de la Vierge sont passés en revue, mais il y en a beaucoup d'autres qui ne sont pas évoqués. L'emphase sur Ève et Marie souligne la gloire et le triomphe de cette dernière, qui permet la rédemption. Cette opposition réapparaît sporadiquement dans la deuxième série de samedis, qui démarre après la Purification. La virginité de Marie est cependant le thème qui retient l'attention des compilateurs dans cette deuxième série.

Ces séries de samedis enfin sont tout à fait conformes à celles proposées dans l'ordinaire dominicain : on retrouve les erreurs d'attribution, comme « Maxime » au lieu du Pseudo-Ildefonse pour le neuvième samedi de la première série ou « Odilon de Cluny » au lieu d'Ambroise de Milan pour le quatrième samedi de la deuxième série, les mêmes rubriques, comme celle pour le cinquième samedi de la première série (« *Sabbato V idem in eodem* ») ou la même orthographe, ainsi le mot « *absorpta* » qui est noté « *absorta* » dans la version dominicaine et dans la version d'Uppsala de la quatrième leçon du quatrième samedi de la première série. La comparaison entre le bréviaire d'Uppsala et l'ordinaire dominicain ne doit pas laisser imaginer une exclusivité de l'influence dominicaine sur ce diocèse. On retrouve en effet un processus semblable à l'œuvre dans d'autres traditions suédoises. Le bréviaire imprimé

⁷⁴ Pour le quatrième samedi : Ambroise de Milan, *De institutione virginis*, PL 16, col. 305B et al. ; CPL 148 ; SLOD L1 p. 440 ; *Ibid.*, *De virginibus*, II, col. 221C. Pour le cinquième samedi, Ambroise de Milan, *De institutione virginis*, PL 16, col. 328C et al.

de Västerås (1513) par exemple, propose un découpage de l'année plus proche encore de celui adopté par les Prêcheurs et des rubriques très similaires. Le bréviaire imprimé de Strängnäs (1495) propose également les mêmes textes qu'à Uppsala, bien que le découpage des extraits soit légèrement différent. Le samedi marial est donc une pratique bien ancrée en Suède au début du XVI^e siècle. Les formulaires et la configuration de cette célébration se démarquent particulièrement des standards continentaux par l'influence très nette de la liturgie dominicaine. Le fait de dédier le samedi à la Vierge permet d'inscrire le personnage de Marie dans un cycle hebdomadaire, mais également dans un cycle annuel qui permet de souligner les thèmes du temps liturgique.

3.2 *Maria de Tempore*

La Vierge occupe une place prééminente par le nombre et l'importance des fêtes qui lui sont dédiées, ainsi que par d'autres pratiques en son honneur, comme les messes et les offices sabbatiques. Mais par sa proximité avec le Christ, elle est également présente dans la liturgie du temporel, ou « *de tempore* », c'est-à-dire le temps qui « couvre la totalité de l'année, suivant le rythme hebdomadaire auquel se surimposent deux cycles majeurs, l'un dépendant de Pâques, l'autre de Noël »⁷⁵.

3.2.1 MARIE DANS LE CYCLE DE L'AVENT

C'est dans le temps de l'Avent, c'est-à-dire les quatre semaines qui précèdent la naissance du Christ, que la Vierge est la plus présente dans la liturgie *de tempore*. La spiritualité qui se déploie lors de l'Avent est particulière, car elle mêle un sentiment d'attente à une joie profonde⁷⁶. L'attente est celle de la naissance du Christ ; c'est un temps de préparation ascétique à cet événement important. Amalraire de Metz († 850) le décrit comme « la nuit avant le jour »⁷⁷. Les formulaires suédois reflètent l'importance accordée à Marie dans son rôle de Mère de Dieu.

⁷⁵ Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation, op. cit.*, p. 11.

⁷⁶ Voir Gunilla Björkvall, « « *Expectantes Dominum* », Advent, the Time of Expectation, as Reflected in Liturgical Poetry from Tenth and Eleventh Centuries », dans A. Härdelin (dir.), *In Quest of the Kingdom*, Stockholm, 1991, p. 109-134.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 111.

3.2.1.1 Du premier dimanche de l'Avent aux Quatre-Temps

Le premier dimanche de l'Avent (*Dominica prima in Aventus Domini*) est émaillé de références à la Vierge, et tout particulièrement de son rôle dans l'incarnation. Dès les complies, c'est-à-dire dès le samedi soir, une « mémoire » (*memoria*) en l'honneur de la Vierge est prescrite dans les livres suédois. Une mémoire, aussi désignée par le terme de *commemoratio*, est une fête qui vient concurrencer une fête plus importante. Elle est alors réduite à quelques pièces⁷⁸. Lorsque cette mémoire n'est pas issue d'une fête mais simplement votive, on dit que c'est un suffrage. Les suffrages se composent d'une antienne, un verset et une collecte⁷⁹. La *memoria* de la Vierge du samedi de l'Avent, en réalité un suffrage, se compose d'une antienne, « *De te virgo nasciturum* »⁸⁰, suivie d'un verset, « *Egredietur virga de radice Jesse* »⁸¹, et d'une collecte variable selon le livre⁸². L'antienne « *De te virgo nasciturum* » est utilisée de façon commémorative dans le *Cantus Sororum*, mais elle est dite à laudes. Les collectes sont employées également dans la liturgie de l'Annonciation. Cette *memoria de domina* n'est pas prescrite dans d'autres traditions liturgiques ; par exemple, elle ne figure pas dans le bréviaire dominicain ni dans le bréviaire romain⁸³.

La Vierge est principalement présente dans les répons et les versets de matines. Le troisième répons du premier nocturne reprend directement l'annonciation telle qu'elle est exposée dans l'évangile de Luc (Luc. 1:26) : « *Missus est angelus* »⁸⁴. Le répons est commun à toutes les traditions. En revanche, le verset qui l'accompagne montre une particularité : on trouve dans les livres suédois le verset « *Ave Maria* »⁸⁵, tandis que les livres dominicain et romain proposent « *Dabit ei Dominus Deus* »⁸⁶. L'emploi du verset « *Ave Maria* » semble nettement plus fréquent en contexte monastique, car les témoins recensés dans la base de donnée *Cantus* qui contiennent ce verset proviennent très majoritairement d'abbayes ou utilisent un cursus monastique. De plus, le bréviaire imprimé des Cisterciens (1496) retient

⁷⁸ Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation, op. cit.*, p. 155.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁰ Pour le texte de cette antienne, voir la première partie, deuxième chapitre, troisième section.

⁸¹ CAO 8044.

⁸² Les bréviaires imprimés d'Uppsala et de Skara proposent « *Gratiam tuam* » (CO IV, n° 2748), celui de Strängnäs « *Deus qui de beate Marie virginis utero verbum* » (CO II, n° 1518).

⁸³ Les bréviaires consultés sont le *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492 et le *Breviarium Romanum*, Venise, 1479.

⁸⁴ CAO 7170.

⁸⁵ CAO 7170a.

⁸⁶ CAO 7170b.

aussi ce verset⁸⁷. À l'inverse, le verset « *Dabit ei* » est plus utilisé par des institutions séculières et les ordres mendiants, comme les Franciscains ou les Carmes. Il y aurait donc dans les traditions suédoises une influence du cursus monastique pour la liturgie du premier dimanche de l'Avent. Cependant, cette influence est discrète comparée à l'empreinte très considérable qu'a laissée la liturgie dominicaine. Les correspondances entre le formulaire dominicain et les formulaires suédois sont en effet très importantes⁸⁸. La distance avec le bréviaire romain peut également être notée.

La comparaison ne porte que sur les pièces qui ont directement un sens marial, soit parce qu'elles mentionnent explicitement la Vierge, soit parce qu'elles sont fréquemment employées dans le contexte des fêtes mariales : c'est le cas par exemple des extraits du livre d'Isaïe « *ECCE VIRGO CONCIPIET* » (Is. 7:14) et « *EGREDIETUR VIRGA* » (Isa. 11:1). Les pièces communes à toutes les traditions sont le répons de la troisième leçon, celui de la quatrième leçon, l'antienne au *Benedictus* à laudes et l'antienne au *Magnificat* des deuxième vêpres. En dehors de ces pièces, c'est le bréviaire d'Uppsala qui est le plus éloigné des livres dominicain et romain, avec cinq pièces qui ne sont retenues dans aucun autre livre. C'est parfois le seul à introduire une pièce mariale, comme par exemple pour le répons de la cinquième leçon, « *Suscipe verbum virgo Maria* »⁸⁹.

Les livres suédois sont très proches de la tradition dominicaine. Cela se voit dès l'invitatoire, qui n'est pas inclus dans le tableau car il ne fait pas référence à la Vierge⁹⁰. Le bréviaire dominicain correspond particulièrement bien avec le bréviaire de Strängnäs, avec seulement trois divergences. Le bréviaire de Skara vient ensuite avec 4 divergences. Enfin, on peut noter que le choix des pièces peut donner une tonalité différente à l'importance de Marie : lorsque le bréviaire de Skara choisit de chanter le verset « *Tollite portas* »⁹¹ à la quatrième leçon, c'est la gloire de la Vierge qui est mise en valeur, tandis que les autres traditions, en choisissant l'interrogation admirative de la Vierge lors de l'annonciation : « *Quomodo fiet istud ?* » renforcent plutôt son humilité⁹². Outre l'aspect thématique, il se peut aussi qu'une interpénétration plus forte entre la liturgie de la messe et celle de l'office soit observable à

⁸⁷ *Breviarium Cisterciense*, Venise, 1496, fol. 75v.

⁸⁸ Se reporter à l'annexe 34, tableau 52 : *Comparaison des pièces mariales pour le premier dimanche de l'Avent*.

⁸⁹ CAO 7744.

⁹⁰ Pour l'invitatoire, le bréviaire romain utilise « *Regem venturum Dominum* » (CAO 1149) et tous les autres : « *Ecce veniet rex* » (CAO 6607).

⁹¹ CAO 6129c.

⁹² CAO 6157a.

Skara, car « *Tollite portas* » est chanté lors de la messe de l'Annonciation. D'une manière générale, la présence mariale dans la liturgie du premier dimanche de l'Avent est fortement marquée par l'incarnation et surtout par ses prémices : l'annonciation.

Dans la semaine qui suit le premier dimanche de l'Avent, la présence mariale est par contre beaucoup plus diffuse. Si l'on prend l'exemple du bréviaire d'Uppsala, le lundi (*feria secunda*) reprend le répons « *Missus est* » pour la troisième leçon et le jeudi (*feria quinta*) attribue une petite place à Marie à laudes, lors de l'antienne au *Benedictus* (« *Benedicta tu in mulieribus* »). Du deuxième dimanche au troisième dimanche de l'Avent, l'accent n'est pas non plus mis sur le rôle de la Vierge. Lors du deuxième dimanche, toujours selon l'exemple du bréviaire d'Uppsala, la seule référence à la Vierge se situe dans l'antienne au *Magnificat* des deuxièmes vêpres : « *Beata es Maria que credidisti* »⁹³. Une *memoria de domina* conclut l'office du jour. Le samedi de la deuxième semaine fait indirectement référence à la Vierge, en mettant à l'honneur le livre d'Isaïe comme lecture de matines. En revanche, le troisième dimanche de l'Avent ne comporte aucune référence à Marie. Il faut attendre le lundi de la troisième semaine pour qu'une antienne au *Benedictus*, à laudes, reprenne l'extrait du 11^e chapitre d'Isaïe (« *Egredietur virga* »). En réalité, les motifs mariaux se déploient plutôt lors des Quatre-Temps.

3.2.1.2 Les Quatre-Temps et le quatrième dimanche de l'Avent

Les Quatre-Temps « consistent en quatre semaines particulières, réparties sur l'année, et pour lesquelles le mercredi, le vendredi et le samedi sont jeûnés et possèdent un office et une messe particuliers »⁹⁴. Le jeûne est bien pratiqué en Suède, comme le rappelle une note au début du bréviaire d'Uppsala⁹⁵. Le mercredi des Quatre-Temps utilise l'extrait de l'évangile de Luc (Luc. 1:26) comme évangile de la messe du jour : l'annonciation est au centre de la liturgie de ce jour. Cet évangile est aussi lu aux leçons de matines, avec son commentaire par Ambroise de Milan⁹⁶. Les leçons développent l'importance du secret dans le processus d'incarnation : afin que Marie ne soit pas accusée d'adultère, sa grossesse n'est pas permise avant qu'elle ne soit

⁹³ CAO 1565.

⁹⁴ Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation*, op. cit., p. 19.

⁹⁵ La note sur les jours jeûnés se situe dans une partie non paginée du bréviaire, juste avant les bénédictions de matines et le calendrier.

⁹⁶ Ambroise de Milan, *Expositio evangelii secundum Lucam II*, M. Adriaen & P. A. Ballerini (éd.), Turnhout, 1957, CCSL, n° 14, p. 30.

mariée. La virginité intégrale de Marie est aussi affirmée. Les antiennes qui accompagnent les cantiques reprennent encore le thème de l'annonciation : l'antienne au Benedictus à laudes est « *Missus est* », celui du Magnificat à vêpres est : « *Quomodo fiet istud ?* ».

La liturgie du vendredi des Quatre-Temps repose sur un autre passage de l'évangile de Luc « EXURGENS AUTEM MARIA ABIIT IN MONTANA » (Luc. 1:39). Cet extrait est lu à la messe ainsi qu'à matines. Dans le bréviaire d'Uppsala, on lit le commentaire de Bède le Vénérable sur l'évangile de Luc⁹⁷. Après l'annonciation, qui est développée le mercredi, c'est la visitation qui retient l'attention de la liturgie des Quatre-Temps de l'Avent. Comme pour le mercredi, la liturgie du jour se conclut sur une note mariale par l'antienne au *Magnificat* : « *Beatam que credidisti* ». Le samedi des Quatre-Temps ne contient en revanche quasiment aucune référence à la Vierge, offrant un contraste saisissant avec le mercredi et le vendredi qui fondent leur liturgie sur le mystère de l'Incarnation. On ne peut noter qu'un discret verset dans le bréviaire d'Uppsala, accompagnant la première leçon : « *Rorate celi* ».

Le quatrième dimanche de l'Avent ne compte pas de référence à la Vierge dans son office. La messe du jour utilise comme communion « *Ecce virgo concipiet* ». Dans la quatrième semaine de l'Avent, seul le mercredi (*feria quarta*) comporte quelques références mariales, notamment à laudes. La première antienne est « *Rorate celi* » et la deuxième « *Prophete praedicaverunt nasci salvatorem de virgine Maria* »⁹⁸. À la fin de l'office du jour, le bréviaire d'Uppsala fait une *memoria de domina*. Le temps de l'Avent est donc fortement marqué par la Vierge. C'est le premier dimanche qui compte le plus grand nombre de références, suivi par le mercredi et le vendredi des Quatre-Temps. Mais les choix d'évangiles ou de lectures vétérotestamentaires, qui laissent la part belle à l'évangile de Luc et au livre d'Isaïe, inspirent fortement toute la période de l'Avent. Les motifs sont abondamment répétés et le thème de l'incarnation est distillé tout au long de ces quatre semaines. Une telle présence mariale dans le propre du temps ne se retrouve que dans le cycle de Noël.

⁹⁷ Bède le Vénérable, *Liber Homelia 4 In adventu*, dans *Opera*, Pars III *Opera Homiletica*, Pars IV *Opera Rhythmica*, D. Hurst (éd.), Turnhout, 1955, CCSL, n° 122, p. 21-31.

⁹⁸ CAO 4392.

3.2.2 MARIE DANS LE CYCLE DE NOËL

Le cycle de Noël s'étend de la vigile de la Nativité du Seigneur (24 décembre) à l'octave de l'Épiphanie (13 janvier)⁹⁹. Trois moments forts mettent la Vierge en scène : la vigile de Noël, le jour de Noël et la Circoncision (1^{er} janvier). L'essentiel des témoins ont des formulaires très semblables, aussi seuls deux bréviaires servent ici de témoins pour les offices : le bréviaire imprimé d'Uppsala et celui de Skara.

3.2.2.1 La vigile de Noël

Selon Guillaume Durand, l'office de la vigile de Noël vise à montrer dans quelles conditions le Christ est né, et c'est pour cela qu'on « parle ce jour-là des fiançailles de Marie, pour que l'on sache qu'elle fut l'épouse de l'un, c'est-à-dire de Joseph, et qu'elle conçut par l'opération d'un autre, c'est-à-dire de l'Esprit saint »¹⁰⁰. Pour cela, la messe utilise comme lecture évangélique le passage de l'évangile de Matthieu qui relate l'épisode des fiançailles de Joseph et de la Vierge (Mat. 1:18). À l'office du jour, il y a peu de références à la Vierge dans les chants et les prières. En revanche, les lectures lui accordent une place importante. Les leçons de matines sont construites autour de l'évangile de la messe. Dans nos bréviaires témoins, celui d'Uppsala et celui de Skara, le commentaire de ce passage est apporté par une homélie pseudépigraphe attribuée à Origène¹⁰¹. Cette homélie, contenue dans l'homélaire de Paul Diacre, est transmise aussi par Bernard de Clairvaux qui l'utilise pour justifier la tentative de fuite de Joseph, intimidé par la proximité du mystère divin¹⁰².

Quelques différences mineures entre les formulaires sont à noter, comme l'antienne au *Magnificat* des vêpres qui est « *Cum esset desponsata* » dans le bréviaire de Skara et qui n'apparaît pas dans le bréviaire d'Uppsala. L'utilisation de cette antienne à Skara permet de rappeler le thème du jour, les fiançailles de Joseph et de Marie. Il serait cependant faux de dire que le bréviaire de Skara fait une place plus importante à la Vierge dans ce formulaire, car à

⁹⁹ Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation*, op. cit., p. 19.

¹⁰⁰ Guillaume Durand, *Rational ou manuel des offices divins*, Ch. Barthélemy (trad.), Paris, 1854, vol. 3, p. 216 ; Guillaume Durand, *Rationale*, op. cit., vol. 2, Liv. VI, chap. 12, § 6, p. 178.

¹⁰¹ Ps-Origène, *Homelia XVII in vigilia Natale Domini*, PL 95:1163A.

¹⁰² Voir Ignazio Calabuig, « Les sources patristiques de la pensée de saint Bernard », dans J. Longère (et al.), *La Vierge dans la tradition cistercienne*, op. cit., p. 39-95, spé. p. 67.

complies, l'antienne au Nunc dimittis est « *Bethleem non es* »¹⁰³, un chant sans référence mariale tandis que le bréviaire d'Uppsala emploie « *Ecce completa sunt* » qui lui mentionne explicitement Marie¹⁰⁴. Après l'office des vigiles, on célèbre à Uppsala comme à Skara une *memoria de domina*.

3.2.2.2 Le jour de Noël

Un seul et même office est utilisé à Noël par tous les témoins. L'office du jour de la Nativité du Seigneur concentre ses références à la Vierge dans les parties chantées, et tout particulièrement dans les répons de matines. Avant cela, le bréviaire de Skara précise que les bénédictions mariales avant matines doivent être dits jusqu'à l'octave de l'Épiphanie¹⁰⁵. Le répons de la première leçon, « *Hodie nobis celorum rex de virgine nasci* » dit clairement que le roi des cieux a daigné naître d'une vierge¹⁰⁶. Le répons de la cinquième leçon, « *O magnum mysterium* » s'extasie du Christ nouveau-né, et loue la Vierge qui a mérité de porter le Christ¹⁰⁷. Celui de la leçon suivante, « *Sancta et immaculata virginitas* », loue sa virginité et répète l'ébahissement que suscite l'incarnation du Christ sous forme humaine¹⁰⁸. Le répons déclare qu'il ne sait même pas quelle louange adresser à la Vierge, car le mystère le dépasse¹⁰⁹. Le verset vient compléter le répons en invoquant l'évangile de Luc : « *Benedicta tu in mulieribus* »¹¹⁰.

Les deux premiers répons du troisième nocturne concernent directement la mise au monde du Christ. Celui de la septième leçon, « *Beata Dei genitrix* », déclare que les entrailles de la Vierge qui ont porté le Christ, à l'origine du salut du monde, sont bénies¹¹¹. Le verset « *Beata que credidisti* » souligne la sainteté de la Vierge, non seulement dans son corps comme le suggère le répons, mais aussi spirituellement¹¹². Le répons de la huitième leçon est « *Beata*

¹⁰³ CAO 1737.

¹⁰⁴ CAO 2498.

¹⁰⁵ « *Benedictiones de domina usque ad octavam epiphanie* », fol. C II. Sur ces bénédictions avant les matines, voir la section 3.2.3.

¹⁰⁶ CAO 6858.

¹⁰⁷ CAO 7274.

¹⁰⁸ CAO 7569.

¹⁰⁹ « *Sancta et immaculata virginitas quibus te laudibus referam nescio quia quem caeli capere non poterant tuo gremio contulisti* », CAO 7569.

¹¹⁰ CAO 7569a.

¹¹¹ « *Beata dei genitrix Maria cujus viscera intacta permanent hodie genuit salvatorem saeculi* », CAO 6162.

¹¹² CAO 6162b.

viscera »¹¹³. Il insiste comme le répons de la leçon sept sur les entrailles bénies de la Vierge mais aussi sur ses seins qui ont allaité le Christ¹¹⁴. Son rôle est particulièrement important car le répons souligne que pour le salut du monde, le Christ est né d'une Vierge. Le dernier répons de matines, « *Verbum caro factum est* », est très court, et se contente de s'extasier sur le fait que le verbe s'est fait chair¹¹⁵. L'expression de ce répons figure dans l'office de la Purification, sous la forme d'une antienne de complies.

Avant les laudes, on lit le début de l'évangile de Matthieu, « LIBER GENERATIONIS » (Mat. 1:1). Ce passage a un sens marial, car il est utilisé par exemple pour les fêtes de la Nativité de la Vierge et de sa Conception. À laudes, c'est la deuxième antienne qui fait intervenir Marie, sans toutefois la nommer directement : « *Genuit puerpera regem* »¹¹⁶. Le chant la loue en expliquant qu'elle unit la joie de la mère à la pudeur de la virginité¹¹⁷. La conception physique du Christ, qui mène les références à la Vierge depuis le troisième nocturne, se poursuit aussi aux petites heures dans l'hymne de tierce « *Maria ventre concipit* »¹¹⁸. Le bréviaire de Skara ajoute après laudes une *memoria de domina*, qui contient une antienne, « *Completi sunt dies Marie* »¹¹⁹, le verset « *Post partum* »¹²⁰ et une collecte, « *Deus qui de beate Marie virginis partum ... exuamur* »¹²¹.

L'Incarnation et les louanges centrées sur le corps de la Vierge sont résumées dans l'hymne des deuxième vêpres, « *A solis ortus cardine* »¹²². La troisième et la quatrième strophe, en particulier, célèbrent le « ventre de la jeune fille » qui porte un mystère, le « sein pudique » qui devient la demeure de Dieu¹²³. L'hymne « *A solis ortus* » est une création de Sedulius¹²⁴. L'hymne est attribuée également aux premières vêpres de l'office de la

¹¹³ CAO 6171.

¹¹⁴ « *Beata viscera Mariae virginis quae portaverunt aeterni patris filium et beata ubera quae lactaverunt Christum dominum quia hodie pro salute mundi de virgine nasci dignatus est* », CAO 6171.

¹¹⁵ CAO 7838.

¹¹⁶ CAO 2938.

¹¹⁷ « *Genuit puerpera regem cui nomen aeternum et gaudium matris habens cum virginitate pudoris nec primam similem visa est nec habere sequentem alleluia* », CAO 2938.

¹¹⁸ CAO 8257b.

¹¹⁹ CAO 1862.

¹²⁰ CAO 6370ze.

¹²¹ Cette oraison n'a pas pu être identifiée.

¹²² CAO 8248.

¹²³ « *Caste parentis viscera celestis intrat gracia, venter puellae baiulat secreta que non noverat* » et « *Domus pudici pectoris templum repente fit Dei, intacta nesciens virum concepit alvo filium* », CAO 8248.

¹²⁴ Sur Sedulius, voir la deuxième partie, premier chapitre, première section.

Circoncision et à celui de la Purification. À complies, l'antienne au *Nunc dimittis* « *Glorificamus te Dei genitrix* » rappelle encore une fois que le Christ sauveur est né de Marie¹²⁵.

Sous l'octave de la Nativité du Seigneur, les bréviaires prescrivent une *memoria de domina* constituée d'une série d'antiennes qui se rapportent toutes à Marie¹²⁶. Dans le bréviaire de Skara, on doit chanter « *Sancta et immaculata* »¹²⁷, « *Virgo verbo concepit* »¹²⁸, « *Virgo Dei genitrix* »¹²⁹, « *Beatus venter* »¹³⁰ et enfin « *Continet in gremio* »¹³¹. Dans le bréviaire d'Uppsala sont prescrites les antiennes : « *Virgo hodie fidelis* »¹³², « *Lux orta est* »¹³³, qui ne mentionne pas la Vierge, « *Hodie intacta virgo Deum* »¹³⁴, « *Nesciens mater virgo* »¹³⁵, et enfin « *Virgo verbo concepit* », « *Beatus venter* » et « *Virgo Dei genitrix quem totus* », qui sont employées également à Skara. Ces antiennes destinées à entretenir la mémoire de la Vierge sous l'octave de Noël reprennent les thèmes développés dans l'office : l'exceptionnalité du corps de la Vierge constitue un sujet récurrent de ces chants.

La Vierge est au cœur du processus d'incarnation, mais elle n'est pas le sujet principal de l'office de Noël pour autant. Elle n'est mentionnée qu'à travers le Christ et n'est qu'une présence secondaire dans la mise en scène du mystère, malgré les louanges qu'on lui adresse. Cette présence indirecte, focalisée sur un unique aspect de la figure mariale, est tout à fait représentative de la présence de la Vierge dans le propre du temps en général. Le point le plus original des offices suédois est la présence de nombreuses *memoriae* en l'honneur de la Vierge

¹²⁵ CAO 2952.

¹²⁶ Dans le bréviaire de Skara : « *Infra octavam de domina memorie* », fol. XX v ; dans celui d'Uppsala : « *Antifone que sequuntur dicuntur quotidie ad memoriam de nativitate ad matutinas et ad vespas per octavam secundum suum ordinem* », s.p.

¹²⁷ « *Sancta et immaculata virginitas quibus te laudibus referam nescio quia quem caeli capere non poterant tuo gremio contulisti* », CAO 4700.

¹²⁸ « *Virgo verbo concepit virgo permansit virgo peperit regem omnium regum* », CAO 5456.

¹²⁹ « *Virgo Dei genitrix quem totus non capit orbis in tua se clausit viscera factus homo vera fides geniti purgavit crimina mundi et tibi virginitas inviolata manet* », CAO 5448.

¹³⁰ « *Beatus venter qui te portavit Christe et beata ubera quae te lactaverunt dominum et salvatorem mundi alleluia* », CAO 1668.

¹³¹ « *Continet in gremio caelum terramque regentem virgo Dei genitrix proceres comitantur heriles per quos orbis ovans Christo sub principe pollet* », CAO 1905.

¹³² « *Virgo hodie fidelis etsi verbum genuit incarnatum virgo mansit et post partum quem laudantes omnes dicemus benedicta tu in mulieribus* », CAO 5452.

¹³³ « *Lux orta est super nos quia hodie natus est salvator alleluia* », CAO 3652.

¹³⁴ « *Hodie intacta virgo Deum nobis genuit teneris indutum membris quem lactare meruit omnes ipsum adoremus qui venit salvare nos* », CAO 3104.

¹³⁵ « *Nesciens mater virgo virum peperit sine dolore salvatorem saeculorum ipsum regem angelorum sola virgo lactabat ubere de caelo pleno* », CAO 3877.

qui complètent l'office, en particulier à Skara. Ce n'est pas une pratique spécifique à la Suède, mais elle n'est pas retenue dans les autres bréviaires témoins examinés : le bréviaire cistercien, le bréviaire dominicain et le bréviaire romain. Les rubriques sont trop concises dans les livres suédois pour que l'on sache exactement ce qui a poussé les compilateurs des bréviaires imprimés à insérer ce matériel marial.

3.2.2.3 La Circoncision

L'octave de Noël est plus couramment désignée comme la fête de la Circoncision (1^{er} janvier)¹³⁶. Comme les octaves d'autres fêtes importantes, elle reprend les thèmes développés lors du jour principal. Les premières vêpres empruntent ainsi leur répons au neuvième répons de matines du jour de Noël : « *Verbum caro* » et leur hymne aux deuxième vêpres : « *A solis ortus* ». Cependant, alors que la Vierge apparaissait le plus souvent dans les chants de matines dans l'office de Noël, c'est à laudes qu'elle est mise en scène pour la Circoncision.

Chacune des cinq antiennes de laudes ont une signification mariale. La première, « *O admirabile commercium* », exalte la grandeur de Dieu qui daigne s'incarner et naître de la Vierge, tout en préservant sa virginité¹³⁷. Cette antienne est aussi la première de l'office de la Purification de la Vierge. En revanche, la deuxième antienne est propre à l'office de la Circoncision : « *Quando natus est* »¹³⁸. La louange s'adresse, encore une fois, à Dieu plus qu'à la Vierge. On remarque l'emploi d'une métaphore liquide (« *sicut pluvia in vellus* ») qui lie cette antienne aux mots d'Isaïe « RORATE CAELI » (Is. 45:8), très utilisés pendant l'Avent. Après l'eau, le feu est convoqué dans la troisième antienne : « *Rubum quem viderat Moyses* »¹³⁹. Le buisson ardent offre l'image de la « virginité tant louée » de la Mère de Dieu. Cette antienne est l'une des rares à comporter explicitement une demande d'intercession de la part de l'orant. Les éléments dominant décidément ces antiennes, car la quatrième convoque le monde végétal et le cosmos pour glorifier la Vierge. « *Germinavit radix Iesse* » marque l'avènement

¹³⁶ Sur les offices de la circoncision, voir Océane Boudeau, *L'Office de la Circoncision de Sens (Le manuscrit 46 de la Bibliothèque municipale de Sens, 2 vol., Paris, 2013, thèse de doctorat en histoire de la musique.*

¹³⁷ « *O admirabile commercium creator generis humani animatum corpus sumens de virgine nasci dignatus est et procedens homo sine semine largitus est nobis suam deitatem* », CAO 3985.

¹³⁸ « *Quando natus est ineffabiliter ex virgine tunc impletae sunt scripturae sicut pluvia in vellus descendisti ut saluum faceres genus humanum te laudamus Deus noster* », CAO 4441.

¹³⁹ « *Rubum quem viderat Moyses incombustum conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem Dei genetrix intercede pro nobis* », CAO 4669.

de la prophétie d'Isaïe (Is. 11:1) en mentionnant la floraison de la tige de Jessé, et de celle de Balaam (Num. 24:17), avec la mention de l'étoile sortie de Jacob¹⁴⁰. Dans cet office de la Circoncision, au milieu du cycle de Noël, l'attente qui était entretenue depuis le début de l'Avent prend fin ; les prophéties se réalisent. C'est le sens que la cinquième antienne, « *Ecce Maria genuit* », vise à manifester en proclamant : « Voici Marie qui a enfanté notre sauveur »¹⁴¹. Les antiennes de laudes, qui sont très fréquemment marquées par la joie, fournissent ici une coda pleine d'allégresse aux cycles de l'Avent et de Noël.

La Vierge n'est mentionnée à nouveau que sous l'octave de la Circoncision et uniquement dans le bréviaire d'Uppsala. Les antiennes mariales déjà développées sous l'octave de Noël sont reprises bien que dans un ordre différent qui est en fait celui de Skara. Seules les deux premières antiennes changent¹⁴². La *memoria* se termine par une collecte, « *Deus qui salutis eterne beate Marie* »¹⁴³. Dans le reste du cycle de Noël, c'est-à-dire les jours qui précèdent l'Épiphanie, cette fête et son octave, la présence de la Vierge se fait beaucoup plus discrète. On ne compte guère que deux références : la messe de l'Épiphanie emploie comme lecture évangélique le récit de l'adoration des mages (Mat. 2:11) dans lequel le nom de Marie est prononcé. Pour l'office de l'Épiphanie, la quatrième antienne de laudes, « *Maria et flumina* » mentionne Marie¹⁴⁴. Le bréviaire d'Uppsala prescrit aussi une *memoria* après le *Nunc dimittis* de complies¹⁴⁵. Mais dans l'ensemble, la Vierge n'est plus à l'honneur dans la fin du cycle de Noël, une fois passée la Circoncision.

3.2.3 MARIE DANS LA SUITE DE L'ANNEE LITURGIQUE

3.2.3.1 Le cycle de Pâques

La présence de la Vierge dans le reste du propre du temps est tout aussi discrète. Mises à part quelques apparitions sporadiques, Marie ne figure pas dans la liturgie du temporel en dehors de l'Avent et du cycle de la Nativité du Seigneur. Cela est vraisemblablement dû à la répartition

¹⁴⁰ « *Germinavit radix Jesse orta est stella ex Jacob virgo peperit salvatorem te laudamus Deus noster* », CAO 2941.

¹⁴¹ « *Ecce Maria genuit nobis salvatorem quem Joannes videns exclamavit dicens ecce agnus Dei ecce qui tollit peccata mundi alleluia* », CAO 2523.

¹⁴² « *Sancta et immaculata* » est remplacée par « *Virgo hodie fidelis* » et « *Hodie intacta* ».

¹⁴³ Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire*, Louvain, 1952, n° 440.

¹⁴⁴ « *Maria et flumina benedicite Domino hymnum dicite fontes domino alleluia* », CAO 3700.

¹⁴⁵ « *cetera solito more memoria de beata virgine* ».

des lectures des évangiles dans l'année liturgique¹⁴⁶. La plupart des références à la Vierge dans les évangiles sont contenues dans l'évangile de Luc¹⁴⁷. L'évangile de Marc ne contient quasiment aucune référence à la Vierge, notamment parce qu'il ne fait pas le récit de l'enfance du Christ. L'évangile de Matthieu en revanche fait intervenir la Vierge dans ce récit (Mat. 1-2). L'évangile de Jean ne mentionne Marie que dans la description des noces de Cana (Joh. 2:1-12) et lors de la crucifixion (Joh. 19:27). La Vierge paraît finalement assez peu dans les évangiles. La répartition des péripécies sur toute l'année liturgique a donc pour conséquence de concentrer la présence mariale dans les cycles qui se rapportent le plus aux récits de la conception, de la naissance, et de l'enfance du Christ, c'est-à-dire l'Avent et le cycle de Noël.

Les références à Marie sont donc très ponctuelles dans les autres cycles de l'année liturgique. Dans le deuxième cycle majeur, celui de Pâques, la Vierge est présente au début du temps de la Passion, c'est-à-dire dans les deux semaines précédant Pâques¹⁴⁸. Dans l'office du dimanche de la Passion, l'hymne de matines est « *Pange lingua* »¹⁴⁹. Attribuée à Venance Fortunat († 609), l'hymne contient à la quatrième et à la cinquième strophe des références à Marie. Le Christ « naquit d'un ventre virginal revêtu d'une chair mortelle »¹⁵⁰, puis la Vierge l'emmailote de langes alors qu'il vagit¹⁵¹.

Pendant le *Triduum* pascal, c'est-à-dire le jeudi, le vendredi et le samedi de la semaine sainte, soit les jours qui précèdent le dimanche de Pâques, la Vierge apparaît en demi-teintes. Le récit de la Passion tel qu'il est fait dans l'évangile de Jean est lu à la messe du Vendredi Saint. Or, ce récit contient un passage qui mentionne la Vierge : le Christ en croix confie sa mère à saint Jean (Joh. 19:25-27). Cependant, malgré l'importance du récit de la Passion dans la liturgie de la messe, on ne retrouve pas le passage concernant Marie dans la liturgie de l'office. Les rares pièces construites d'après cette péripécie figurent dans l'office pour Jean l'évangéliste (27 décembre), comme « *Dixit Dominus* »¹⁵², ou dans la liturgie de la Compassion

¹⁴⁶ Sur les lectures liturgiques, voir Theodor Klauser, *Das Römische Capitulare Evangeliorum*, vol. 1 *Typen*, Münster, 1935, *passim* ; Aimé G. Martimort, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, 1992, *passim*.

¹⁴⁷ Voir René Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, *op. cit.*, p. 19-39 ; Pierre Grelot, « Marie (Vierge) – I. Marie dans l'Écriture sainte », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1980, vol. 10, col. 409-423.

¹⁴⁸ Jean-Baptiste Lebigue, *Initiation*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴⁹ CAO 8367.

¹⁵⁰ « *Natus (...) ventre virginali, carne amictus prodiit* », CAO 8367.

¹⁵¹ « *Vagit infans inter arcta conditus presepia, membra pannis involuta Virgo mater alligat, et Dei manus pedesque stricta cingit fascia* », *Ibid.*

¹⁵² CAO 2286.

de la Vierge. Enfin, pour le dimanche de Pâques, la présence mariale n'est pas plus marquée. Dans les bréviaires d'Uppsala et de Skara, la seule pièce dédiée à la Vierge dans le formulaire de Pâques est une antienne après le *Nunc dimittis*, à complies : « *Regina celi letare* »¹⁵³. La Vierge, désignée comme « reine du ciel », est invitée à se réjouir de la résurrection du Christ. En dehors du cycle pascal et des cycles de l'Avent et de Noël, les autres moments composants le propre du temps ne mentionnent pas Marie. La Vierge apparaît en revanche dans le propre des saints, soit par des formulaires propres, soit dans les offices d'autres saints.

3.2.3.2 Marie : une présence persistante dans l'année liturgique

3.2.3.2.1 L'interpénétration des offices de la Vierge et des offices *de tempore*

Les fêtes des saints, incluant celles dédiées à la Vierge, s'insèrent dans la structure formée par le déroulement du propre du temps. Généralement, l'ensemble ainsi formé est thématiquement cohérent. Cependant, il arrive certaines fêtes doivent être décalées à un autre moment de l'année liturgique en raison de la surcharge de dévotions prévues à une période de l'année. Le premier cas, celui de l'intégration commode d'une fête mariale du sanctoral dans un cycle liturgique du temporel, peut être illustré par la fête de la Purification. Une fois passée la Circoncision, la Vierge, on l'a vu, n'apparaît plus dans le cycle de Noël. Pourtant, la fête de la Purification est directement liée à la naissance du Christ puisqu'elle se fonde sur le commandement imposant aux femmes d'aller se purifier 40 jours après un accouchement. La première mention de la fête du 2 février est d'ailleurs désignée comme la fête de la Présentation de Jésus au Temple¹⁵⁴. La transformation de la fête christique en fête mariale est un processus qui a laissé des traces dans la liturgie. La plus visible se situe dans la lecture évangélique à la messe : pour la fête de la Circoncision, on lit l'évangile de Luc : « ET LORSQUE FURENT ACCOMPLIS LES HUIT JOURS POUR SA CIRCONCISION, IL FUT APPELE DU NOM DE JESUS, NOM INDIQUE PAR L'ANGE AVANT SA CONCEPTION » (Luc. 2:21). Pour la fête de la Purification, c'est le passage qui suit immédiatement qui est retenu : « ET LORSQUE FURENT ACCOMPLIS LES JOURS POUR LEUR PURIFICATION, SELON LA LOI DE MOÏSE, ILS L'EMMENERENT A JERUSALEM POUR LE PRESENTER

¹⁵³ « *Regina caeli laetare alleluia quia quem meruisti portare alleluia resurrexit sicut dixit alleluia ora pro nobis ad Deum alleluia* », CAO 4597.

¹⁵⁴ Pascal Collomb, *Les processions dans les livres liturgiques du diocèse de Lyon dans la seconde moitié du Moyen Âge (XII^e-XVI^e siècle). Recherches préliminaires pour une histoire des rituels ambulatoires médiévaux*, Thèse de doctorat, histoire médiévale, dir. J. Chiffolleau, Lyon, Univ. Lumière-Lyon III, 1997, vol. 2, p. 235.

AU SEIGNEUR (Luc. 2:22) ». En dépit de la présence de fêtes importantes entre le 1^{er} janvier et le 2 février, comme l'Épiphanie, qui auraient permis de poursuivre la *lectio continua*, les liturgistes ont choisi de lier la Circoncision et la Purification. La détermination des péricopes est ancienne (IV^e siècle) et contrairement à la liturgie des Heures, la liturgie de la messe ne suit pas nécessairement le principe de la *lectio continua*¹⁵⁵. Cependant, on peut observer que les deux événements sont liés.

Le deuxième cas d'interaction entre la liturgie du temps et celle d'une fête mariale est au contraire l'exemple d'une fête décalée. La visitation de Marie à Élisabeth est commémorée dans le temps de l'Avent jusqu'à ce qu'on décide d'en faire une fête mariale à part entière, en 1386-1389. Logiquement, la fête aurait dû s'intégrer à la suite de l'Annonciation, à laquelle elle fait suite dans le récit de Luc. Cependant, en raison de l'intense activité liturgique du cycle pascal, la fête de la Visitation est décalée dans de nombreux diocèses au 2 juillet. C'est l'option qui est retenue dans la bulle de Boniface IX, « *Superni benignitas* », ainsi qu'en Suède et dans la majeure partie des diocèses, mais d'autres diocèses ou ordres font autrement. Le choix du 2 juillet s'explique sans doute par la proximité de la Nativité de Jean-Baptiste (24 juin), qui en tant que *precursor Domini* figure dans le récit de l'Évangile de Luc consacré à la visitation. Les autres dates, entre avril et juin, rapprochent sans doute l'événement de l'Annonciation¹⁵⁶. Les fêtes mariales sont donc parfois en lien direct avec les fêtes christiques du temporel, ou sont insérées sur des bases thématiques à des moments de l'année qui conviennent mieux au bon déroulement de l'année liturgique.

3.2.3.2.2 La présence mariale dans les offices des saints : la famille de Marie

Marie n'est pas uniquement présente dans ses fêtes propres et dans certains cycles liturgiques, elle est aussi mentionnée dans certains offices de saints. En Suède, on la rencontre dans les offices dédiés à des membres de la famille de Marie (Joseph, Anne), mais aussi dans les offices pour certains saints locaux (Brigitte, Ansgar, Brynolf). Les offices pour les membres de la famille de Marie concernent en Suède Anne et Joseph¹⁵⁷. Anne est fêtée le 9 décembre dans les

¹⁵⁵ Aimé G. Martimort, *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, 1992, p. 19.

¹⁵⁶ Sur les autres dates que le 2 juillet pour la fête de la Visitation, voir la deuxième partie, deuxième chapitre, première section.

¹⁵⁷ Voir Toni Schmid, « Den heliga familjen i revelation och liturgi. Ett bidrag till kännedomen i birgittinsk tankevärld och birgittinsk inflytande », *Samlaren*, vol. 14, 1933, p. 107-121.

diocèses d'Uppsala, de Västerås, de Skara, de Strängnäs et de Linköping. Cette datation commence à être employée dans le diocèse d'Uppsala vers 1400 mais les autres diocèses n'ont pas forcément suivi cet exemple¹⁵⁸. On trouve aussi une fête d'Anne indiquée au 26 juillet dans le calendrier du bréviaire imprimé de Linköping et dans celui d'Uppsala, une autre le 9 septembre dans celui de Strängnäs et enfin une commémoration le 16 septembre à Linköping. Enfin, à Åbo, elle est fêtée le 15 décembre¹⁵⁹. Plusieurs offices sont utilisés pour célébrer Anne dans les bréviaires suédois. Un même office, œuvre de Nils Hermansson, est présent dans les bréviaires imprimés de Linköping, Strängnäs et Västerås¹⁶⁰. Les bréviaires manuscrits valident la persistance de cette tradition¹⁶¹. À Uppsala, on utilise un autre office pour célébrer Anne et un autre à Skara¹⁶². Le lien entre la fête d'Anne et les fêtes mariales est fort. On trouve même une référence directe dans un manuscrit conservé à Uppsala, où un sermon pour la fête d'Anne déclare : « Très chers frères, *nous avons eu* la fête de la Conception... »¹⁶³. Cet exemple est particulièrement marquant, mais c'est d'ordinaire dans les offices d'Anne que l'on trouve le plus de rapprochements entre Anne et la Vierge.

L'office d'Anne composé par Nils Hermansson comporte de nombreuses références à la Vierge¹⁶⁴. Alf Härdelin a ainsi montré que l'évêque de Linköping employait les mêmes comparaisons entre Brigitte et la Vierge, qu'entre Anne et la Vierge dans les offices qu'il a composés pour les deux saintes. Dans l'office de Brigitte, des expressions mariales sont appliquées à Brigitte. Or, dans l'office d'Anne, on observe aussi une confusion entre la mère et

¹⁵⁸ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 180. Voir aussi Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und entwicklung*, Helsinki, 1925, p. 95-103, 162 et suiv., 172 et suiv. ; Toni Schmid, « Den heliga familjen... », *op. cit.* ; Anders Bugge, Kusta Vilkkuma, C. A. Nordman, « Anna », *KLNM*, vol. 1, 1956, col. 147-153 ; Pour la Finlande, voir Ilkka Taitto, *Catalogue*, *op. cit.*, p. 64-67 ; Elina Räsänen, « Agency of two ladies. Wellborne qvinnna Lucia Olosdotter and veneration of st Anne in the Turku diocese », dans T. Lehtonen & É. Mornet (dir.), *Les élites nordiques et l'Europe occidentale (XII^e-XV^e siècle)*, *op. cit.*, p. 246-261 ; *Ibid.*, « Late-Medieval Wood Sculptures as Materialized Saints : The Embodiment of Saint Anne in Northern Europe », *Mind and Matter – Selected Papers of Nordik 2009 Conference for Art Historians. Jyväskylä, September 17–19. 2009*, Helsinki, 2010, p. 50-65.

¹⁵⁹ Voir Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vol., Hanovre, 1997 (1891-1898) ; Toni Schmid, « Den heliga familjen... », *op. cit.*, p. 115-117 ; Anders Bugge, Kusta Vilkkuma, C. A. Nordman, « Anna », *op. cit.* ; Sven Helander, « Kalendarium II – Sverige », *KLNM*, 1963, vol. 8, col. 109-128 et les tableaux p. col. 133-150.

¹⁶⁰ AH 25, n° 21. Voir infra, note 164.

¹⁶¹ Pour Västerås, Stockholm, KB A 102. Pour Linköping, Uppsala, UB C 354, C 435.

¹⁶² L'office d'Anne employé à Uppsala est AH 25, n° 18 ; celui employé à Skara est AH 25, n° 30.

¹⁶³ Uppsala, UB C 311, fol. 149 : « *karissimi, habuimus festum de conceptione...* ».

¹⁶⁴ Sur l'office d'Anne composé par Nils Hermansson, voir Alf Härdelin, « « den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop ». Maria i Nils Hermanssons liv och verk », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (éd.), *Maria i Sverige under tusen år.*, vol. 1, Skellefteå, 1996, p. 311-329. L'office est édité dans AH 25, n° 21 et dans Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson, biskop av Linköping. En litteratur- och kyrkohistorisk studie*, Lund, 1971, p. 125-137.

la fille par le biais d'un vocabulaire similaire. Par exemple Anne est désignée comme un « vase » (*vas*), récipient dont la fonction est d'accueillir la grâce¹⁶⁵. D'autres points de contact sont observables dans les métaphores botaniques qui dominent l'office pour Anne¹⁶⁶. Ainsi, dans la troisième lecture, Anne est désignée comme « la racine choisie de David », extraite de la verge d'Aaron, qui fleurit. La verge d'Aaron est une image fréquemment assimilée à la Vierge¹⁶⁷. Le thème apparaît parfois dans la liturgie de la Nativité de la Vierge, où il est utilisé pour insister sur le lignage de Marie, comme d'ailleurs l'image de la tige de Jessé. La présence de ces thèmes généalogiques dans l'office d'Anne montre bien où se situe l'enjeu : il s'agit de renforcer l'aspect dynastique de la génération du Christ, l'inscrivant dans une direction générale suivie par l'histoire du Salut.

Les métaphores botaniques apparaissent aussi dans la quatrième antienne des premières vêpres : Anne y est comparée à une terre arable, qui permet de faire pousser les roses et les lis, c'est-à-dire Marie¹⁶⁸. Dans l'antienne suivante, par l'action, ou plutôt l'*agency*, d'Anne, Marie est née et a permis à son tour l'apparition de la manne vivante, le Christ, qui guérit la maladie du monde. Certaines de ces métaphores empruntant au monde naturel sont clairement inspirées par la connaissance des textes brigittins que possède Nils Hermansson. Ainsi, la troisième antienne des premières vêpres compare Anne à un « corpuscule » (*corpusculum*) dans lequel s'épanouit Marie. Le terme de « corpuscule » apparaît dans la deuxième leçon du mercredi dans le *Sermo angelicus*¹⁶⁹. D'une manière générale, les références naturalistes sont fortement marquées par l'empreinte brigittine. Alf Härdelin et avant lui Toni Schmid ont montré le lien entre l'hymne de complies « *Arbor est glorie* » de l'office d'Anne, où elle est comparée à un arbre au sommet duquel Dieu fait son nid et la 10^e leçon du *Sermo Angelicus*, c'est-à-dire la première leçon du mercredi¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Alf Härdelin, « Den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 317.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 320.

¹⁶⁷ Sur l'exploitation du thème de la verge d'Aaron et ses connotations mariales, voir Margot Fassler, « Mary's Nativity, Fulbert of Chartres, and the Stirps Jesse : Liturgical Innovations ca 1000 and its Afterlife », *Speculum*, n° 75:2, 2000, p. 389-434.

¹⁶⁸ Alf Härdelin, « Den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 320.

¹⁶⁹ SA, chap. 11, § 6 : « *O, quam clare emicuit in Anne utero aurora consurgens, quando in eo Marie corpusculum per aduentum anime vivificatum extitit, cuius ortum videre angeli et homines tanto desiderio desiderabant !* ».

¹⁷⁰ Alf Härdelin, « Den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 320 ; Toni Schmid, « Den heliga familjen... », *op. cit.*, p. 115.

D'autres métaphores botaniques ou naturalistes parsèment l'office. Dans l'antienne au *Benedictus* de laudes, inspirée probablement par l'image de la tige de l'arbre de Jessé, la fertilité et la fécondité se mêlent dans une série d'images où Anne et Marie habillent les gens nus ou guérissent les malades¹⁷¹. Dans les leçons sept à neuf, c'est le thème de l'arbre de vie qui est convoqué, par l'utilisation de la péricope de l'Évangile de Mathieu (Mat. 7:17). Le thème du mariage chaste d'Anne est développé dans l'antienne du deuxième nocturne, qui vante la prudence d'Anne¹⁷², puis est répété dans les répons des leçons de ce nocturne¹⁷³. Ce thème du mariage chaste est nettement inspiré des idées de Brigitte, qui y fait référence à plusieurs reprises¹⁷⁴. La prévalence des images botaniques dans cet office, combinées au thème du mariage chaste, évoque une sorte de végétalisation du corps d'Anne. L'idée est que la stérilité d'Anne qui soudain conçoit n'est pas le fait d'une transformation charnelle, elle est quasiment végétale, donc plus éloignée des fonctions corporelles ordinaires qu'une conception commune. Cette distance à la normalité peut être le signe d'une intervention miraculeuse et le signe de la grâce. Loin d'être de simples images esthétiques, les métaphores botaniques servent donc le projet qui vise à affirmer peu à peu la prévalence de la grâce pour toute la lignée du Christ. La tendance est observable aussi pour Joseph qui, dans la propagande déployée par Jean Gerson, est réputé avoir bénéficié d'une sanctification *in utero*¹⁷⁵. L'idée qu'Anne, autant que Marie, est touchée par la grâce réapparaît encore dans l'office de Nils Hermansson dans les antiennes et l'hymne de laudes. Cet office d'Anne reflète donc bien l'intérêt de la fin du XIV^e siècle pour les antécédents généalogiques du Christ et de la Vierge, qui aboutit à l'explosion du culte des membres de la famille de Marie à la fin du Moyen Âge.

Dans les autres offices utilisés en Suède pour Anne, ce sont d'autres thèmes qui sont mis en avant. Dans l'office qui est employé à Uppsala, les métaphores botaniques apparaissent, mais beaucoup plus rarement¹⁷⁶. Le thème qui domine l'office, en particulier dans les antiennes de matines, est le récit de la conception de Marie tel qu'il apparaît dans la littérature

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² « *Anna prudens et maritus in omni justitia legis sue servant ritus lucentes in gracia* », Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson, op. cit.*, p. 131.

¹⁷³ Alf Hårdelin, « den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 321.

¹⁷⁴ Liv. 1, Rév. 9 ; Liv. 6, Rév. 49 ; SA, chap. 10 ; Or. 1.

¹⁷⁵ Paul Payan, « La sanctification *in utero* de Joseph : une proposition gersonienne », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4246>.

¹⁷⁶ Par exemple dans le couple répons et verset des premières vêpres, voir AH 25, n° 18, p. 52.

apocryphe¹⁷⁷. Ce n'est pas surprenant dans la mesure où les lectures pour l'office de la Conception dans les bréviaires d'Uppsala sont extraites du *Liber de nativitate Marie*. La fête d'Anne (9 décembre) fait immédiatement suite à celle de la Conception (8 décembre), et la très grande proximité thématique a dû jouer le choix de cet office pour le diocèse d'Uppsala. On peut noter aussi que l'office utilisé à Uppsala est également celui choisi par les Dominicains de la province¹⁷⁸.

L'office d'Anne utilisé à Skara, que l'on retrouve aussi dans le bréviaire imprimé de Slesvig (1512), est construit autour du thème de la stérilité féconde¹⁷⁹. Dans le troisième répons du premier nocturne par exemple, Anne est comparée à un « vase clos », qui cependant est une « manne fertile »¹⁸⁰. Dans le premier répons du troisième nocturne, le ventre d'Anne est réputé être « glacé », mais il émane aussi « l'arôme de la pudeur »¹⁸¹. Le mariage chaste sert ici à renforcer l'aspect miraculeux de la conception de la Vierge, en accord avec les développements de la piété d'alors sur le sujet. Même s'ils diffèrent sur les thèmes choisis, les offices d'Anne utilisés en Suède insistent tous sur son lien avec la Vierge. La sainteté d'Anne est éminemment dépendante des privilèges accordés à Marie. L'application à Anne d'expressions ou de thématiques employées pour décrire la Vierge montre bien ce rapport de dépendance, qui n'est d'ailleurs pas limité à Anne puisqu'on le rencontre également dans le cas de Joseph¹⁸².

Joseph est fêté le 19 mars à Strängnäs, avec le grade de fête double, le même jour à Linköping mais comme fête simple, et le 15 janvier à Västerås, toujours comme fête simple. La fête n'est pas présente à Åbo, à Uppsala ni à Skara. C'est le même office qui est utilisé dans les trois diocèses où la fête apparaît : « *Joseph exhortus* »¹⁸³. L'office présente Joseph de façon très classique, dans ses rôles de « *sponsus Marie* » et de « *nutritor Domini* » qui transparaissent

¹⁷⁷ Voir Jan Gijssels (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Pseudo-Matthaei Evangelium. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997 ; Rita Beyers (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997.

¹⁷⁸ Ilkka Taitto, *Catalogue, op. cit.*, p. 64-67.

¹⁷⁹ AH 25, n° 30.

¹⁸⁰ « *Clausit vas Anna, clausit quod fertile manna. Vas Ioachim gignit quod caelicus ignis inignit* », AH 25, n° 30, p. 89.

¹⁸¹ « *Auster dat imbrem ventum repulit glaciale, coniugis opprobrium Ioachim delevit in aevum* » ; « *Contra spem sobolis, dum gignit aroma pudoris* », *Ibid.*

¹⁸² Sur saint Joseph en Suède, voir Tore Nyberg, « Böner till S : t Josef i C 15 och C 50 », dans S. Risberg (dir.), *Dicit Scriptura*, Stockholm, 2006, p. 181-191.

¹⁸³ AH 26, n° 61.

aussi dans l'appréhension du personnage par Brigitte¹⁸⁴. Les deux thèmes se révèlent de manière particulièrement saillante dans les chants des matines. Les antiennes insistent sur le rôle de protecteur du Christ et de la Vierge, en relatant par exemple la fuite en Égypte. Les répons et les versets insistent plutôt sur la relation maritale chaste entre le vieil homme et la Vierge.

Joseph comme protecteur est un thème qui figure aussi dans l'antienne au *Magnificat* des premières vêpres, dans lequel il est appelé successivement le « fils de David » et le « gardien » de la mère de Dieu¹⁸⁵. La protection de la Vierge est aussi au cœur du premier répons du deuxième nocturne, lorsqu'il est dit que Joseph a défendu la réputation de « la reine glorieuse » à Bethléhem¹⁸⁶. Dans l'invitatoire, Joseph se réjouit avec la Vierge de la naissance du Christ. La joie commune est particulièrement forte, marquée dans le vocabulaire par le préfixe *con* avant le verbe *gaudere*¹⁸⁷. Le lien entre Marie et Joseph est constamment rappelé par la similitude entre les expressions employées pour désigner Joseph et celles qui désignent la Vierge. Par exemple, le verset du deuxième répons du premier nocturne décrit l'annonce de la conception du Christ à Joseph, en précisant que c'est l'ange Gabriel qui lui délivre l'annonce. L'Évangile de Matthieu (Mat. 1:20-24) qui relate l'événement, ne précise pas de quel ange il s'agit. Choisir de faire intervenir l'ange Gabriel est un moyen de rapprocher l'annonce à Joseph de l'Annonciation à la Vierge.

L'autre thème principal de l'office mettant en relation Joseph et Marie est celui du mariage chaste. Dès la quatrième antienne des premières vêpres, le mariage est validé en dépit de l'absence de copulation charnelle¹⁸⁸. Il s'agit ici d'affirmer le mystère de la maternité virginale et la pureté de la Vierge, plus encore que de célébrer la vertu de Joseph. Dans le deuxième répons du premier nocturne, on apprend que lorsque Joseph reçoit sa jeune épouse, il le fait « sans luxure », mais le reste du chant recentre vite l'attention sur la Vierge¹⁸⁹. Les autres répons et versets font état du même point de vue. Il n'y a donc rien de particulièrement

¹⁸⁴ Sur la perception de Joseph par Brigitte, voir Toni Schmid, « Den heliga familjen... », *op. cit.*, p. 115. La principale révélation qui fait apparaître Joseph et définit son rôle est Liv. VI, Rév. 59, § 9.

¹⁸⁵ AH 26, n° 61, p. 175 : « *Gaude Joseph, fili David, quem tam magno decoravit Deus privilegio, ut sis suae matris custos, computatus inter iustos, etc.* ».

¹⁸⁶ AH 26, n° 61, p. 176 : « *O Ierusalem filiae ecce regina gloriae in Bethlehem ascendit quam Ioseph vir oboediens deducit et defendit* ».

¹⁸⁷ AH 26, n° 61, p. 175 : « *Ioseph iustus vigilavit in timore Domini, Christo nato iubilavit congaudendo virgini* ».

¹⁸⁸ *Ibid.*, « *Sine carnali copula coniugium servitur, et germen sine macula Divinum procreatur* ».

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 175-176 : « *Acceptit Ioseph virginem nullam habens libidinem, praeceptis pariturus Nazareth virgo rediit, Bethlehem Ioseph transiit nuptiis provisurus* ».

original dans cet office de Joseph. Le fait que certains diocèses suédois célèbrent le père social du Christ peut s'expliquer par le rôle que lui fait jouer Brigitte de Suède ; en effet, le mariage chaste entre Joseph et la Vierge est perçu comme la préfiguration de la « nouvelle vigne du Seigneur », c'est-à-dire la communauté familiale de Vadstena, dénuée de liens charnels et uniquement constituée de liens spirituels, sous la direction de l'abbesse¹⁹⁰. Joseph, que Brigitte décrit comme un « gardien » dans une révélation, peut servir de modèle aux frères de l'Ordre du Sauveur, qui vivent aux côtés et au service des épouses du Christ sans avoir de relations charnelles avec elles¹⁹¹. Il n'est pas impossible que la fête de Joseph soit apparue ou ait été directement influencée par les milieux brigittins¹⁹².

Les offices pour des membres de la famille de Marie que l'on rencontre en Suède sont donc particulièrement marqués par la présence mariale. Très liés aux Brigittins, il faut voir l'importance du tropisme marial de l'ordre comme révélateur de son influence sur la liturgie. Cependant, il existe aussi d'autres canaux de diffusion des thèmes liés à la famille de Marie, comme on le voit assez nettement à Uppsala avec l'office d'Anne qui fait grand usage des apocryphes. Un autre trait marquant est la perméabilité entre le rôle de la Vierge et celui joué par Anne ou Joseph. Il semble qu'on ne puisse pas célébrer ces saints indépendamment d'une louange à la Vierge. La transposition des rôles de la Vierge dans les figures d'Anne ou de Joseph n'est d'ailleurs pas limitée à la famille de Marie ; on retrouve ce processus à l'œuvre chez certains saints locaux.

3.2.3.2.3 La présence mariale dans les offices des saints : les saints locaux

La figure la plus importante parmi les saints suédois est Brigitte. Elle bénéficie dans tous les diocèses suédois d'une fête propre le 7 octobre, généralement du plus haut degré. À Linköping, il faut ajouter sa *translatio*, le 28 mai, qui est une fête simple. Deux offices ont été composés en l'honneur de la sainte : le premier par l'archevêque d'Uppsala Birger Gregersson (1366-1383) et le second par Nils Hermansson, évêque de Linköping¹⁹³. L'office composé par l'archevêque Birger est employé dans le bréviaire imprimé de Västerås, dans celui d'Uppsala

¹⁹⁰ Toni Schmid, « Den heliga familjen... », *op. cit.*, p. 115.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 116. Voir Liv. VI, Rév. 59.

¹⁹² Toni Schmid, « Den heliga familjen... », *op. cit.*, p. 118.

¹⁹³ L'office de Birger Gregersson est édité par Carl-Gustaf Undhagen (éd.), *Birger Gregerssons Birgitta-officium*, Uppsala, 1960, p. 175-237 et dans AH 25, n° 58 ; celui de Nils Hermansson est édité dans Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson, op. cit.*, p. 77-110, et AH 25, n° 57.

et dans celui de Strängnäs. Une première version est composée dès 1376 et l'office est en usage à Vadstena à partir de 1381¹⁹⁴. Il comporte relativement peu de références directes à Marie. Dans les premiers chants, ce sont d'autres saintes qui sont invoquées : Judith, Anne, Esther. Comme l'écrit Stephan Borgehammar, on ne mentionne la Vierge que dans les matines¹⁹⁵. Les leçons ont la particularité de présenter Brigitte selon les trois états possibles pour une femme : celui de vierge (leçons 2 à 4), d'épouse (leçons 5 et 6) ou de veuve (leçons 7 à 9). En complément des leçons, les chants renforcent certains thèmes. Le premier couple répons et verset du deuxième nocturne nous apprend ainsi que la Vierge est venue en aide à Brigitte alors que celle-ci était une petite fille¹⁹⁶. L'archevêque Birger s'est probablement inspiré des récits sur la vie de Brigitte, qu'il connaissait compte tenu de sa proximité avec la sainte. À laudes, l'antienne au *Benedictus* mentionne explicitement une « couronne » présentée par la Vierge. C'est une référence au cinquième miracle de Brigitte, réputée avoir reçu une couronne des mains de Marie alors qu'elle était enfant¹⁹⁷. Dans le reste de l'office, il n'y a à première vue pas de référence à Marie, mais certains parallèles peuvent être relevés, comme la comparaison de Brigitte à un « canal très pur » (*canale mundissimum*) dans le premier répons du troisième nocturne, ou sa qualification de « femme prodigieuse » (*femina mirifica*) dans le troisième verset du même nocturne. Le « canal » est une métaphore mariale et le caractère extraordinaire de Brigitte est à mettre en lien avec le privilège de Marie, « bénie entre toutes les femmes ». Dans l'office de Birger, il y a donc relativement peu de références mariales, et toutes sont très liées à l'héritage de Brigitte.

En réalité, c'est surtout dans l'office de Nils Hermansson qu'on trouve de nombreuses références à Marie. On emploie cet office à Linköping, Skara et Åbo. L'évêque de Linköping annonce l'importance de la relation entre Brigitte et Marie dans la première antienne du premier nocturne : Brigitte est présentée comme une fille du Christ et de la Vierge¹⁹⁸. Dans la deuxième antienne, il est fait un intéressant parallèle entre le Christ qui a pris forme humaine dans « un palais virginal » (*in virginali thalamo*) et le mystère qui est révélé à Brigitte « par la plume de

¹⁹⁴ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, op. cit., p. 166.

¹⁹⁵ Stephan Borgehammar, « Birgittabilden i liturgin », dans A. Härdelin & M. Lindgren (éd.), *Heliga Birgitta – budskapet och förebilden*, Stockholm, 1993, p. 299-310, spé. p.304.

¹⁹⁶ « *Virginitas promeruit nulli subiecta crimini quod semet ipsum praebuit passum devote virgini qui cruce sponte subiit nos suo reddens lumini* » et « *Puellae parvae consuluit auxiliumque tribuit Maria, mater Domini* ».

¹⁹⁷ Les actes du procès de canonisation de Brigitte transmettent des exemples d'intervention de la Vierge dans la vie de Brigitte quand elle est enfant. Voir par exemple la récapitulation des miracles dans I. Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizacionis Beate Birgite*, Uppsala, 1924-1931, p. 576.

¹⁹⁸ Voir Stephan Borgehammar, « Birgittabilden i liturgin », op. cit., p. 306.

l'Épouse » (*in huius sponsa calamo*)¹⁹⁹. La présence de la Vierge est révélée aussi dans les longues leçons : sur les neuf leçons de l'office, sept mentionnent directement la Vierge ou la font parler, et les deux qui ne la mentionnent pas y font indirectement référence²⁰⁰. La première leçon explique que Dieu choisit les faibles pour transmettre son message, ce qui fonctionne aussi bien pour Brigitte que pour Marie. Dans la deuxième, il est fait mention d'une révélation par une jeune fille et une dame (*domina*) qui ne peut être que la Vierge²⁰¹.

Dans les leçons, comme pour l'office de Birger, ce sont des événements tirés de la vie de Brigitte qui servent de matrice. Mais il y a en plus, dans l'office de Nils, quatre longues citations des *Révélation*s. La première fait état du lien entre Brigitte et le Christ, mais les trois autres sont en rapport avec la Vierge. La deuxième citation présente Marie comme le professeur de Brigitte²⁰² et les deux autres relatent comment la Vierge révèle à Brigitte des aspects importants de ses privilèges, comme l'Immaculée Conception, l'Annonciation, la pureté perpétuelle qu'elle connaît ou encore l'expérience de la nativité du Christ²⁰³. Il est assez clair que Nils cherche à faire de Brigitte une *autre*, une *nouvelle* Marie. Cela se voit par l'usage de termes similaires pour les désigner : « rose », « étoile », « vase », etc.²⁰⁴. L'analogie est poussée assez loin. Ainsi, dans la quatrième leçon, il est fait un parallèle entre les endroits où Marie s'est rendue corporellement et que Brigitte visite avec « les yeux de l'esprit »²⁰⁵.

Une autre particularité de cet office est l'affirmation très nette de l'Immaculée Conception. La première antienne du deuxième nocturne affirme clairement que la Vierge a été conçue sans péché²⁰⁶. Toute la question est de savoir s'il s'agit d'une opinion personnelle de Nils Hermansson, s'il attribue cette opinion à Brigitte, et dans ce cas, s'il la partage. Il est probable que cette dernière option soit la bonne. L'office de Nils Hermansson est donc plus riche de références à la Vierge que celui de Birger, mais ils ont en commun une même appréciation du rôle de Brigitte, qui emprunte à Marie un certain nombre de caractéristiques. Les offices de Brigitte sont donc une occasion de mettre en scène la Vierge, ou plus exactement,

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Alf Hårdelin, « den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 314.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Dans la sixième leçon, voir Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson, op. cit.*, p. 64-96.

²⁰³ Stephan Borgehammar, « Birgittabilden i liturgin », *op. cit.*, p. 307.

²⁰⁴ Alf Hårdelin, « den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 316-317.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 318.

²⁰⁶ « *Marie sponse reserat quod in matre perfecta sine peccato fuerat originis concepta* », Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson, op. cit.*, p. 88.

la figure de la Vierge telle qu'elle figure dans la spiritualité de Brigitte. L'influence de la figure mariale se voit aussi dans la mise en scène du culte de Brigitte : dans le *Diarium Vadstenense*, une notice de 1406 relate un miracle de Brigitte qui ressemble étrangement à un miracle bien connu pour la Conception de la Vierge. Un navire est pris dans une tempête, l'équipage prie Brigitte qui leur apparaît habillée comme une nonne de son ordre. Une fois sauvés, les marins reconnaissent l'apparition quand ils visitent Vadstena. Ils jurent d'œuvrer pour la propagation de l'ordre²⁰⁷. Un miracle équivalent est relaté dans les *Actes* du procès de canonisation de Brigitte, dans le témoignage de Magnus Petri²⁰⁸.

On peut cependant s'interroger sur la pérennité de ces images mariales, car on retrouve une certaine proximité entre la figure mariale et l'autre sainte fondatrice de l'Ordre du Sauveur : Catherine de Suède. L'office dédié à la fille de Brigitte ne comporte pas de référence directe à la Vierge²⁰⁹. Cependant, il faut constater l'utilisation dans cet office d'expressions ou de thèmes empruntés au vocabulaire marial. Par exemple, le troisième répons du premier nocturne met l'accent sur la pureté virginale de la sainte, qui n'a pas vécu chastement avec son mari, tandis que l'antienne au *Magnificat* des deuxième vêpres l'appelle « Mère ». Il s'agit vraisemblablement d'une référence à son statut de première abbesse de Vadstena, mais l'opposition entre les deux statuts souligne la proximité des saintes brigittines avec la Mère de Dieu, ainsi que la perméabilité du langage entre Brigitte, Catherine et Marie.

Dans les offices pour les saints locaux, qui sont composés bien après leur vie, on peut noter l'apparition sporadique de références à la Vierge. Dans l'office composé par Nils Hermansson pour Anschaire, l'un des premiers missionnaires en Suède, la troisième leçon fait intervenir Marie selon un miracle qui est rapporté dans la *Vita Anscharii* : la Vierge demande au jeune Ansgar de réformer ses mœurs pour devenir un bon moine²¹⁰. L'apparition est mentionnée à nouveau dans l'hymne de laudes²¹¹. Ansgar est fêté dans tous les diocèses suédois le 4 février, mais comme cette date entre en conflit avec la fête de Blaise, un office complet

²⁰⁷ Claes Gejrot (éd.), *Diarium Vadstenense*, *op. cit.*, p. 148, n° 137, § 14.

²⁰⁸ Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizacionis Beate Birgitte*, Uppsala, 1924-1931, p. 281-282.

²⁰⁹ AH 26, n° 75.

²¹⁰ L'office d'Ansgar est édité dans AH 25, n° 31 ; Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson*, *op. cit.*, p. 111-121. La troisième leçon est à la p. 114. Sur la dévotion mariale d'Ansgar, voir Alf Härdelin, « Guds Moders vägar till Sverige », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år.*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 17-38 et *Ibid.*, « den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*

²¹¹ Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson*, *op. cit.*, p. 119 et Alf Härdelin, « den ärorika Jungfru Marias särskilde biskop », *op. cit.*, p. 314.

n'est pas toujours proposé dans les bréviaires. La mention de la Vierge dans cet office tient à l'adaptation directe de la *Vita*, source principale des lectures de matines. C'est une présence fortuite, car il est rare de retrouver des mentions de la Vierge dans les offices d'autres saints locaux.

L'office pour l'évêque Brynolf de Skara, comporte pourtant des références à la Vierge. Dans l'office « *Brinolphi patris merite* », l'antienne au *Magnificat* des premières vêpres, « *O praesul eximie* », vante la qualité de l'évêque qui n'a rien oublié pour louer la Vierge, ni les écrits ni la « texture » poétique, ni les chants « dorés »²¹². La Vierge est encore mentionnée dans la troisième antienne du second nocturne, dans le rôle d'une consolatrice et dans le verset qui accompagne le troisième répons de la neuvième leçon, cette fois comme guide vers les cieux.

L'office des saints patrons du royaume de Suède inclut une référence à Marie, mais ne la cite pas, comme d'ailleurs les autres saints patrons. Dans la première antienne du troisième nocturne, la Vierge est indirectement désignée sous les termes d'« *imperatrix* » et de « *miseratrix* »²¹³. D'autres saints locaux au contraire ne comportent aucune référence à Marie ; ainsi l'office d'Eskil²¹⁴, de David²¹⁵, d'Henri²¹⁶, d'Eric²¹⁷, de Botvid²¹⁸, d'Hélène de Skövde²¹⁹, de Nils de Linköping²²⁰. Les offices pour les saints suédois sont composés essentiellement aux XIV^e-XV^e siècles. Pour certains d'entre eux, la présence mariale est forte ; dans d'autres elle est inexistante. Ce sont les saints liés aux milieux brigittins qui sont les plus riches en références mariales. Marie ne joue donc pas un rôle spécifique dans le processus de mise en liturgie des vies des saints suédois. En revanche, le tropisme marial de la spiritualité brigittine se manifeste pleinement dans les offices de Brigitte et à un degré moindre dans celui de Catherine. Pour ces deux saintes, on observe aussi le même processus que pour les membres de la famille de Marie qui sont célébrés en Suède : les offices d'Anne et de Joseph empruntent beaucoup à la figure

²¹² AH 25, n° 64 : « *O praesul eximie nihil omisisti, quod ad laudem cederet matris Iesu Christi, tu scripturae veteris mella colligisti, texturae mirabilis modum invenisti, prosae carmen aurem dum intexuisti...* ».

²¹³ AH 28, n° 42 : « *Inter patronos Sueciae primatum tenet curiae caelestis imperatrix, quae multiforimi gratia depressis in angustia succurit miseratrix* ».

²¹⁴ AH 26, n° 1. Eskil est l'un des patrons du diocèse de Strängnäs.

²¹⁵ AH 25, n° 83. David est le patron du diocèse de Västerås.

²¹⁶ AH 26, n° 32. Henri est l'un des patrons du diocèse d'Åbo.

²¹⁷ AH 25, n° 100. Eric est un roi martyr et l'un des patrons du royaume.

²¹⁸ AH 25, n° 62. Botvid est l'un des patrons du diocèse de Strängnäs.

²¹⁹ AH 26, n° 31. Hélène de Skövde est une martyre particulièrement célébrée à Skara.

²²⁰ AH 28, n° 30. Nils Hermansson est l'un des évêques de Linköping.

mariale. Nous assistons donc à une multiplication de l'image de la Vierge à travers les offices d'autres saints, ce qui a pour conséquence la fragmentation de la figure mariale dans la liturgie.

3.2.3.3 Les suffrages en l'honneur de Marie

Des références mineures à Marie parsèment les bréviaires suédois ; elles contribuent à colorer d'une tonalité mariale certains chants, prières ou lectures, et d'une manière générale à entretenir une dévotion continuelle envers la Vierge. Dans les bréviaires d'Uppsala et de Skara, on a déjà pu noter l'importance des *memoriae* de la Vierge dans les offices de l'Avent. Les suffrages sont, on l'a vu, des mémoires votifs²²¹. Dans le bréviaire d'Uppsala, les suffrages des saints pour les fêtes, c'est-à-dire pour les jours de la semaine à l'exception du dimanche, sont répartis selon la période de l'année et l'heure de la journée. On trouve ces suffrages rassemblés à la fin du livre. Ils sont dédiés à la Vierge, mais aussi aux anges, aux saints locaux (Laurent, Eric, Henri), ou pour la paix, par exemple. On les prononce pendant deux périodes : de l'octave de la Trinité à l'Avent, et de l'octave de l'Épiphanie au dimanche de la Septuagésime. Cela signifie qu'on ne les prononce pas pendant l'Avent et le cycle de Noël, ni pendant le cycle de Pâques²²². Le bréviaire comprend aussi une série de *memoriae de domina* à dire à complies. Ce sont ces mémoires que l'on a déjà rencontrées au fil de l'année liturgique²²³. On remarque que ces mémoires de complies suivent les grandes divisions de l'année au rythme du propre du temps. Le répertoire des pièces est très réduit ; les antiennes comme les collectes ne varient que très peu. D'autres *memoriae* sont à dire après complies, selon certains jours²²⁴.

D'autres pratiques peuvent encore être décrites. Par exemple, le bréviaire d'Uppsala prescrit des bénédictions à dire avant de débiter les différents nocturnes. Ce sont toutes des demandes d'intercession. Au premier nocturne, les bénédictions recommandées sont : « *Alma virgo virginum intercedat pro nobis ad Dominum. Amen* », « *Oret voce pia pro nobis virgo Maria. Amen* » et « *Sancta Dei genitrix, fit nobis auxiliatrix. Amen* ». Avant le deuxième nocturne, les bénédictions recommandées sont : « *Precibus sue matris, benedicat nos filie patris. Amen* », « *Ihesus Marie filius fit nobis clemens et propicias* », « *Stella Maria maris*

²²¹ Voir note 79.

²²² Se reporter à l'annexe 35, tableau 53 : *Suffrages de la Vierge pendant les fêtes dans le bréviaire imprimé d'Uppsala*.

²²³ Se reporter à l'annexe 35, tableau 54 : *Mémoires de la Vierge à complies per annum selon le bréviaire d'Uppsala*.

²²⁴ Se reporter à l'annexe 35, tableau 55 : *Mémoires de la Vierge à dire après complies, bréviaire d'Uppsala*.

succurat piissima nobis. Amen ». Enfin, les bénédictions avant le troisième nocturne sont : « *Ab hoste maligno eripiat nos Dei genitrix virgo. Amen* », « *Cuius colimus festum ipsa intercedat pro nobis ad Dominum* » et « *Ad societatem civium supernorum perducatur nos regina angelorum. Amen* ». Les formules insistent surtout sur la maternité de la Vierge. On trouve également des prescriptions de suffrages en l'honneur de la Vierge pour les diocèses de Linköping ou de Skara²²⁵. Les suffrages de la Vierge participent donc de l'omniprésence de la Mère de Dieu dans la liturgie ordinaire. L'importance mariale est manifeste par sa présence persistante dans l'année liturgique, autant dans le propre du temps que dans le propre des saints²²⁶. Le culte liturgique de la Vierge occupe une place de choix dans les rapports qu'entretiennent les croyants avec le divin, que les rappels constants de l'exceptionnel destin de Marie viennent encore renforcer.

3.3 Les célébrations votives et para-liturgiques

3.3.1 LES FONDATIONS VOTIVES

La liturgie mariale n'est pas uniquement propagée par les décisions officielles. La piété des fidèles, qui réclament des messes votives, compte aussi pour tisser une trame de célébrations contribuant à faire de Marie l'une des figures les plus présentes dans l'année. Ce sont généralement les testaments qui nous renseignent sur les fondations de messes. Il arrive que des actes de dévotion envers la Vierge ne prennent pas la forme de fondations de messes. Le donateur peut, par exemple, donner « un cierge à la nouvelle image de la Vierge dans la cathédrale de Linköping » comme on le lit dans un testament de 1301²²⁷, ou choisir une chapelle de la Vierge comme lieu de sépulture, comme un testament de 1303 destiné à la cathédrale d'Uppsala le montre²²⁸. Cependant, des demandes de ce type sont quantitativement plus rares que les fondations de messes.

²²⁵ Pour Linköping, voir Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter, op. cit.*, p. 30 ; pour Skara, voir *Ibid.*, p. 55.

²²⁶ Se reporter à l'annexe 6 : *Schéma de l'emprise temporelle des célébrations mariales*.

²²⁷ SDHK 1938 (DS 1338) : « *unus cereus ad nouam ymaginem beate virginis in ecclesia Lincopensi* ». Voir aussi SDHK 1955 (DS 1352) pour un autre exemple de donation à cette image, la même année.

²²⁸ SDHK 1994 (DS 1378) : « *In primis, apud Ecclesiam Upsalensem, in capella beate virginis mei corporis eligo sepulturam* ».

Un sondage sur un siècle, de 1310 à 1411, permet de noter 27 actes sur environ 1200 ordonnant de célébrer une messe en l'honneur de la Vierge²²⁹. Ce sont surtout des testaments. En 1310, on a conservé deux demandes de ce type. La première émane du doyen de la cathédrale d'Uppsala Andreas et du prieur du couvent dominicain de Sigtuna. Le prieur promet que chaque année, « une messe de la Vierge et une autre pour les défunts » soient dites au couvent de Sigtuna « pour tous les habitants de la maison de Dieu d'Uppsala » (*pro omnibus convivis domus Dei Upsalie*), c'est-à-dire aux résidents de l'hôpital du Saint-Esprit (*Helgehandshus*) d'Uppsala²³⁰. La même année, un autre doyen de la cathédrale d'Uppsala, Lars Olofsson, fonde une prébende en l'honneur des saints Pierre et Paul dans la cathédrale d'Uppsala. Il souhaite que soient dites trois messes chaque semaine, l'une pour la Vierge, une autre pour saint Laurent le patron de la cathédrale, et la dernière pour les défunts²³¹.

Sur les 27 actes contenant des demandes de fondation, huit émanent de clercs. Outre les deux actes de 1310, il faut ajouter la fondation du chanoine de Västerås Henrik qui réclame une messe de la Vierge et une pour les défunts chaque semaine²³². La fondation d'un chanoine de Strängnäs, Ingevald Magnusson demande en 1348 la célébration de messes hebdomadaires pour son âme et celle de ses parents²³³. On peut aussi compter une fondation datant de 1355 d'une prébende en l'honneur de saint André, dans la cathédrale de Linköping : l'archevêque d'Uppsala Peter Torkelsson (1351-1366) demande qu'une messe des défunts et une messe en l'honneur de la Vierge soient célébrées chaque semaine en l'honneur des fidèles²³⁴. Son successeur, Birger Gregersson (1366-1383) établit un nouveau canonicat en 1370 et demandent

²²⁹ Compte tenu de l'avancement de l'édition des actes suédois, il est difficile de trouver aisément des actes datés entre 1391 et 1400 et postérieurs à 1420.

²³⁰ SDHK 2333 (DS 1652) : « *Et si missam votivam celebrant in capella oblacionem in usus suos assumant, Ego Frater Israel et conventus Sictuniensis promittimus, quod annis singulis pro omnibus convivis domus Dei Upsalie unam missam de beata virgine, et alteram pro defunctis perpetuo celebrabimus in conventu, et quilibet frater sacerdos vnam missam de beata virgine et aliam pro defunctis dicemus annis singulis pro eisdem* ».

²³¹ SDHK 2367 (DS 1683) : « *et specialiter ad dicendum singulis septimanis tres Missas, unam de beata virgine, aliam de beato laurencio, et terciam pro defunctis* ». Sur cette prébende, voir Göran Dahlbäck, Uppsala domkyrkas godsinnhav. Med särskild hänsyn till perioden 1344-1527, Stockholm, 1977, p. 156-158.

²³² SDHK 3219 (DS 2409) : « *in hac vicaria fuerit institutus volo quod obligetur ad dicendas vigiliis semel in septimana et ad vnam missam pro defunctis et aliam de beata virgine...* ».

²³³ SDHK 5629 (DS 4339) : « *Volo eciam ipsum perpetuum vicarium, quem in ecclesia Strenginensi predicta instituo, ad interessendum principalibus horis diei et ad dicendum tres missas pro defunctis et vnam missam de beata virgine cum vigiliis ix leccionum semel dicendis singulis septimanis pro anima mea et parentum meorum esse perpetuo obligatum* ».

²³⁴ SDHK 6891 (DS 5145) : « *die lune unam missam pro defunctis fidelibus, die vero sabbati unam missam de gloriosa virgine, Dei genitrice, domina nostra, singulis septimanis teneantur perpetuo celebrare* ».

aussi deux messes hebdomadaires, l'une en l'honneur de la Trinité et l'autre de Notre-Dame²³⁵. En 1401, l'archevêque d'Uppsala Henrik Karlsson (1383-1408) fonde une prébende en l'honneur Dieu, de la Vierge et d'Henri dans sa cathédrale²³⁶. Il réclame que soient célébrées « pour [son] âme, celles de tous les archevêques et de [ses] parents, quatre messes, dont l'une en l'honneur de la sainte Trinité, une deuxième en l'honneur de la sainte Vierge, une troisième pour les défunts et une quatrième en l'honneur des saints Olaf et Henri, toutes les deux semaines »²³⁷. Il ne s'agit pas de la seule prébende qui existe dans la cathédrale d'Uppsala. Selon le registre de 1344 et les inventaires qui lui succèdent (1444, 1475), il y en avait quatre²³⁸. La date et les circonstances de fondation de la première ne sont pas connues. La seconde, dite « prébende d'Ingeval et d'Ödin » est instituée avant 1330 par le prêtre de la paroisse d'Åkerby, Ingevald Filipsson²³⁹. La troisième prébende est désignée comme « la prébende de Törne Karlsson ». Elle est fondée en 1377. La quatrième prébende dédiée à la Vierge de la cathédrale d'Uppsala est la « prébende de Ture Bengtsson », fondée en 1390²⁴⁰. Enfin, en 1411, Johan Mörske, prêtre de la paroisse de Vimmerby dans le diocèse de Linköping, fait une donation à son église en l'honneur de Dieu, de la Vierge et de sainte Marie-Madeleine, en échange de laquelle il demande que chaque samedi soit célébrée une messe de la Vierge, en mémoire de son âme²⁴¹.

Les fondations dont le bénéficiaire est une institution religieuse ne sont pas aussi nombreuses que celles faites par des clercs, avec seulement 3 occurrences. Le monastère cistercien de Julita se voit confier la célébration de deux messes dont une mariale en 1329, selon un testament qui crée une chapelle et un autel en l'honneur du Saint-Esprit²⁴². Quelques années

²³⁵ SDHK 9768 (DS 8181) : « *videlicet canonicus, qui pro tempore eam tenuerit, per se vel alium duas missas, unam de sancta Trinitate et de Domina nostra vicissim et aliam pro defunctis, pro primi fundatoris anima ac aliorum, qui eam dotaverint, augmentaverint aut alias eidem canonie et prebende manus adiutrices porrexerint septimana qualibet dicere sit astrictus* ».

²³⁶ Sur cette prébende, voir Göran Dahlbäck, *Uppsala domkyrkas godsinnhav*, op. cit., p. 144.

²³⁷ SDHK 15660 (SD 79) : « *pro anima nostra, omnium archiepiscoporum ac parentum nostrorum predictorum, quatuor missas, videlicet unam de sancta Trinitate, secundam de beata Virgine, terciam pro defunctis et quartam vicissim de sanctis Olavo et Henrico, alternatis septimanis* ».

²³⁸ Göran Dahlbäck, *Uppsala domkyrkas godsinnhav*, op. cit., p. 165 et suiv.

²³⁹ *Ibid.*, p. 166.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 167.

²⁴¹ SDHK 17717 (SD 1485) : « *oc gifvit Gudhi til heders, jomfru Mario, sancte Mario Magdalene oc kyrkyonne i Wimarby (...) kyrkio Wimarby scal halda äller lata sighia ena messo aff jomfru Mario hvar lögherdagh til domin, med särleko aminne för mina siäl* ».

²⁴² SDHK 3617 (DS 2715) : « *Insuper unam cappellam ad predictum altare in honorem Sancti Spiritus construendum cum singulis ornamentis et preparamentis de qua karissima mea uxor Rangfridis] prout sibi honorificencius Deus inspiraverit providebit, in quo volo ut singulis septimanis due misse, una de Sancto Spiritu et alia de beata virgine in perpetuum celebrentur* ».

plus tard, en 1340, le monastère bénéficie d'une donation par le moyen d'un testament établi au monastère de moniales cisterciennes de Vårfruberga. Margareta Röricksdotter, qui est peut-être une nonne de Vårfruberga, demande que soient célébrées trois messes, dont l'une en l'honneur de la Vierge, chaque année, au monastère de Julita en échange de terres²⁴³. Les couvents de mendiants ne sont représentés que par le couvent de Dominicains de Sigtuna, qui bénéficient en 1331 d'une donation en monnaie par voie testamentaire en l'échange de deux messes par semaine, l'une le lundi pour les défunts et l'autre le samedi en l'honneur de la Vierge²⁴⁴.

Ce sont les fondations établies par des laïcs et qui ne concernent pas les établissements religieux, qui sont les plus nombreuses. Les deux premières demandes sont très éloignées des autres dans le temps : dans un testament de 1316, qui a déjà été examiné au sujet de la fête de la Conception, les testateurs Nils Jonsson et sa femme Kristina demandent qu'une messe soit dite dans l'église de Vidbo à l'anniversaire de leur mort, pour les défunts. Ils demandent aussi que la semaine suivante, 5 messes en soient dites en l'honneur du Saint-Esprit, et enfin, que la troisième semaine une messe de la Vierge soit célébrée le samedi²⁴⁵. Il faut attendre trente années avant qu'une autre demande de fondation de messes soit enregistrée. En 1346, Ramfrid Bengtsdotter demande dans son testament que trois messes soient célébrées chaque semaine à la cathédrale de Saint-Pierre-et-Saint-Paul de Strängnäs²⁴⁶. La deuxième messe à dire doit être en l'honneur de la Vierge.

Entre le milieu du XIV^e siècle et les années 1370, aucune demande de fondation de messe mariale par des laïques n'est recensée. La Stockholmoise Gertrud Kansten réclame en 1370 la célébration de messes en lien avec la prébende qu'elle met en place en l'honneur de

²⁴³ SDHK 4619 (DS 3515) : « *Condicione tali quod quolibet mense dicantur tres misse una de beata virgine altera de sancto Andrea et tertia pro anima mea et omnium fidelium defunctorum parentum meorum et sic annuatim tali ordine procedendo* ».

²⁴⁴ SDHK 3797 (DS 2846) : « *Item eisdem fratribus quinque marchas denar. pro quibus singulis septimanis in anno iam currenti, duas missas, unam die lune pro defunctis aliam in sabbato de beata virgine, dicere teneantur* ».

²⁴⁵ SDHK 2715 (DS 2045) : « *... tali condicione adiecta ut idem curatus obligatus sit ad unam missam qualibet ebdomada celebrandam ita quod secunda feria prime ebdomade a die obitus nostrum alterutrius inchoante missam celebret pro requie defunctorum, nostra ac nostrorum propinquorum, per collectas speciales memoriam faciendo. In secunda vero ebdomada feria quinta missam de sancto spiritu, in tertia autem ebdomada die sabbati de beata virgine missam celebret decantando nisi festa sanctorum predictis diebus occurrerint celebranda* ».

²⁴⁶ SDHK 5274 (DS 4039) : « *unus prebendarius sacerdos ad tres missas dicendas iu omni septimana unam, silicet de Sancto Spiritu. aliam de beata virgine et terciam pro defunctis pro animabus dicti Byrgeri dilecti mariti mei et parentum nostrorum necnon dilecti nunc mariti mei domini karoli tukason ad idem altare perpetuo sit astrictus* ».

saint André dans l'église Saint-Nicolas de Stockholm²⁴⁷. La messe mariale devra être dite le samedi, chaque semaine. L'année suivante, une autre prébende est fondée, cette fois dans la cathédrale d'Uppsala. Le fondateur, le *lagman* Karl Ulfsson de Tolfta († 1410), ne précise pas en l'honneur de quel saint la prébende est instituée. En revanche, il précise bien que les chanoines devront dire deux messes votives, l'une pour les défunts et l'autre en l'honneur de la Vierge²⁴⁸. Un tel niveau de précision terminologique est plutôt rare dans les actes établis par des laïcs, mais le *lagman* est un homme instruit ; il a étudié à Paris²⁴⁹. Aussi maîtrise-t-il vraisemblablement le vocabulaire approprié.

Le plus grand nombre de fondations pour la période concerne en réalité une chapelle dans la cathédrale de Linköping, qui, pour reprendre la formulation des actes, « est appelée la chapelle de la Visitation ». Il est très probable que cette chapelle ait été fondée très récemment quand, au mois de février 1408, deux femmes établissent des messes mariales à dire sur l'autel de la chapelle. Katarina Turesdotter et Kristina Johansdotter demandent, en suédois et exactement de la même façon, que des messes et le service de l'autel nouvellement fondé par le chanoine Johannes Svartpräst († 1426) soit assurés pour le bien de leur âme et de celle de leur parents²⁵⁰. Des demandes similaires, dont la plupart émanent de femmes, sont rédigées tout au long de l'année 1408 : on en compte 3 autres faites par des femmes seules, une par un couple, et une autre encore faite par une femme en 1410²⁵¹. Il faut aussi une demande faite par une femme qu'on ne connaît que par l'acte de validation établi par l'évêque de Linköping Knut Bosson (1391-1436), en septembre 1408²⁵². Bien que relativement détaillées comparativement

²⁴⁷ SDHK 9803 (DS 8213) : « *tres missas, unam videlicet de sancta Trinitate, in quacumque die voluerit, secundam in die lune pro defunctis [...] [et ter]cia[m] de beata Virgine in sabbato una cum semel vigiliis defunctorum annuatim septimanis singulis dicere teneantur* ».

²⁴⁸ SDHK 9967 (DS X 65) : « *due misse videlicet una pro defunctis et alia de beata Virgine votive celebrari* ».

²⁴⁹ Sur le *lagman* Karl Ulfsson, voir Folke Wernstedt, Pontus Möller, Hans Gillingstam, Lars-Olof Skoglund (éd.), *Äldre svenska frälsesläkter*, Stockholm, 1989 (1957), vol. 1:1, p. 87-88 et 1989, vol. 1:3, p. 324.

²⁵⁰ SDHK 17012 (SD 932) : « *tiil wara fru altara i Lyncøpungx kirkio i capella som kaidas capella visitacionis, ther herra Jønīs Swartprest, canoker ther sama stadh, nw aff nyo bygth ok funderat hafuer tiil idhkelika jungfrw Marie Gudz modher mæsso ok thiænisth, wppa thet iungfru Maria wærdhoghis min siæl ok minna forældra* » et SDHK 17013 (SD 933) : « *til wara frw altara i Lønkhøpungx chirchio i cappella, som kaidas cappella visitacionis, ther hedherlecher man herra Jønīs Swartprest, canoker ther sama stadh, nw aff nyo bygt ok funderat hafwer til idhkerleca jwngfru Marie, Gudz modhors messo ok thienist, opa thet iwngfru Maria werdhoghes mina siæl ok minna forældra ther iak hafwer fast mykit epter opburit i arfwe ok godhgerningom* ». Sur le chanoine Johannes Svartpräst, voir L. Fr. Löffler, « Bidrag till vår medeltida personhistoria. 4. Johannes Swarteprest », *Personhistorisk Tidskrift*, vol. 7, 1905, p. 45-54.

²⁵¹ SDHK 17064 (SD 977) ; SDHK 17972 (SD 983) ; SDHK 17080 (SD 991) ; SDHK 17098 (SD 1005) ; SDHK 17446 (SD 1263).

²⁵² SDHK 17086 (SD 996).

à d'autres actes, ces demandes de fondations en lien avec la chapelle de la Visitation ne précisent pas pourquoi ce sont très majoritairement des femmes qui font ces demandes.

Quelques fondations royales sont aussi présentes dans l'échantillon de ce sondage. Dans leur testament, le roi Magnus Eriksson (1319-1364) et la reine Blanche demandent qu'une messe en l'honneur de Marie soit dite chaque matin sur l'autel de la Vierge dans l'église abbatiale de Vadstena²⁵³. En 1352, le roi et sa mère, la duchesse Ingeborg, font une donation au couvent de nonnes dominicaines de Skänninge. Ils réclament que soient dites une messe mariale et une messe en l'honneur de sainte Catherine²⁵⁴. La messe mariale doit être dite « *cum nota* », c'est-à-dire chantée et le jour suivant la messe de Catherine doit être dite « *sine nota* ». Enfin, en 1410, le roi Erik de Poméranie (1396-1434) confirme une donation faite par la reine Marguerite à l'église Saint-Nicolas de Stockholm pour y établir une prébende en l'honneur de Dieu et de la Vierge²⁵⁵. La reine demande qu'une messe mariale y soit célébrée chaque jour.

Au cours de la période 1310-1411, la majorité des fondations de messes mariales sont donc le fait de laïcs soucieux du destin posthume de leur âme. Les fondations accompagnent souvent la création de prébendes ou l'établissement de chapellenies, mais ce n'est pas systématique. Certaines donations sont faites à destination des établissements religieux, principalement des monastères cisterciens. Des couvents dominicains sont mentionnés à deux reprises. La grande discrétion des couvents mendiants est curieuse, compte tenu de leur importance dans la vie religieuse de l'époque. Les clercs ne diffèrent pas des laïques dans leur comportement au regard de leurs demandes de fondations de messes mariales et les souverains non plus. Parmi les points les plus intéressants figure l'abondance de fondations par des femmes qui accompagne l'établissement d'une chapelle de la Visitation à la cathédrale de Linköping. Après 1411, on rencontre des fondations votives en l'honneur de la Vierge en 1419 à l'occasion de la fondation de deux prébendes, dont l'une en l'honneur de Vierge et l'autre des saints Eric

²⁵³ SDHK 5307 (DS 4069). Sur les testaments de Magnus Eriksson et de Blanche, voir la troisième partie, premier chapitre, première section.

²⁵⁴ SDHK 6358 (DS 4800) : « *Pro hac elemosina nominate sorores ad faciendum dici singulis diebus unam missam de beata virgine cum nota ac alternis diebus unam missam de beata Katerina sine nota in altari sancte Katerine, quod apud eas construemus, sint astrictae* ».

²⁵⁵ SDHK 17441 (SD 1258) : « *een prebendæ och ewich mæssæ oc ewerdhelich høytiidh aff war frwæ, hwor dagh ewerdhelicæ in til domadagh, i war frwæ oc sancta Niclaessæ kirke i Stocholm, i Gudz oc war frwes oc allæ helghenæ hedher oc æræ, for ware kære hærræ oc forfadhræ oc forældræ syælæ oc for fornempdæ war keræ frwes oc modhers drotning Margretis* ».

et Laurent²⁵⁶. La messe de Notre Dame doit être « chantée ». On a déjà mentionné dans la première section de ce chapitre la fondation du *lagman* Götstaf Karlson en 1475, pour le couvent des Franciscains de Stockholm. Bien que les actes postérieurs à 1420 ne soient pas encore dépouillés de façon systématique, on peut raisonnablement affirmer que les fondations votives en l'honneur de la Vierge continuent à être pratiquées jusqu'à la Réformation.

3.3.2 LE « PETIT OFFICE » : LES TRACES DE LA DEVOTION EN SUEDE

Les fondations votives en l'honneur de Marie ne sont pas les seules pratiques du culte marial qui soient aisément accessibles aux laïcs. La récitation des Heures de la Vierge en constitue une autre²⁵⁷. Le « Petit office de la Vierge » n'a pas fait l'objet de travaux spécifiquement dédiés en Suède ; cela est vraisemblablement dû au faible nombre de sources qui le mentionnent²⁵⁸.

La première mention des Heures de la Vierge en Suède se rencontre dans un testament de 1329. Lars Knutsson lègue, entre autres choses, « un livre d'Heures de la Vierge » et un ornement pour tunique à « Katerine, fille de Sune »²⁵⁹. Ledit Sune bénéficie peu avant de cratères et d'autres pièces en argent. Lars Knutsson distribue de nombreux objets en métal précieux comme des anneaux ou des vêtements. C'est la valeur matérielle des objets qui guide leur destination dans ce passage du testament. Le fait que le livre d'Heures figure dans cette liste pointe vers un ouvrage luxueux, considéré comme un bien précieux. La deuxième mention d'un livre est plus incertaine : en 1341, Asrun Eriksdotter laisse dans son testament une somme

²⁵⁶ SDHK 19210 (SD 2573) : « *Thenne ii prebendas haffuir jak oc myn hustrv funderadh oc giort æpter flere vara viner oc frænda radh oc godvilja, at te æuerdelica skulu hallas i sua mato, at en siungen messa af vare frw skal hallas huar dag oc the klærka hona skulu oppehalla, te skulu vara vtan allan tunga aff hõga koren... ».*

²⁵⁷ Sur le « Petit Office », voir E. S. Dewick (éd.), *Facsimiles de Horae de Beata Maria virgine, from English mss. of the eleventh century*, Londres, 1902 ; Edmund Bishop, « On the origin of the prymer », dans E. Bishop, *Liturgica historica. Papers on the liturgy and religious life of the western Church*, Oxford, 1918, p. 211-236 ; Jean Leclercq, « Fragmenta Mariana », *Ephemerides Liturgicae*, n° 72:4-5, p. 292-305 ; Jean Leclercq, « Formes anciennes de l'office marial », *Ephemerides liturgicae*, n° 74, 1960, p. 89-102 ; José M. Canal, « Oficio Parvo de la Virgen. Formas viejas y formas nuevas », *Ephemerides Mariologicae*, vol. 11 :4, 1961, p. 497-525 ; José M. Canal, « El Oficio Parvo de la Virgen de 1000 a 1250 », *Ephemerides Mariologicae*, vol. 15 :4, 1965, p. 463-475 ; Sally Elizabeth Roper, *Medieval English Benedictine Liturgy. Studies in the Formation, Structure and Content of the Monastic Votive Office, c. 950-1540*, New York/Londres, 1993 ; Rebecca Baltzer, « The little office of the Virgin and Mary's role in Paris », dans M. Fassler & R. Baltzer (dir.), *The divine office in the latin Middle Ages*, Oxford, 2000, p. 463-485.

²⁵⁸ Sur les Heures de la Vierge en Suède, voir Gustav E. Klemming, *Den svenska tideboken*, Stockholm, 1854 ; Isak Collijn, « Kalendarierna i Horae och Tideboken Uppsala 1525 », *NTBB*, n° 24, 1937, p. 65-86 ; Sven Helander, « Tidegård », *KLNM*, vol. 18, 1974, col. 255-262 ; Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider. Studier, transkription, översättning och faksimil av inkunabeln från Vadstena klostertryckeri 1495*, Skara, 2008.

²⁵⁹ SDHK 3601 (DS 2699) : « *Item Katerine filie dicti Sunonis, 1. librum de horis beate virginis et ornatum pro vna tunica de, LXVIII frustis ».*

d'argent à l'église de Växjö, c'est-à-dire à la cathédrale, et elle donne au chœur des « Heures » sans que soit leur nature ne soit précisée²⁶⁰. Une cinquantaine d'années plus tard, une troisième référence aux Heures de la Vierge est faite dans une autorisation accordée par l'archevêque Jon Gereksson (1408-1421) à l'abbesse du monastère de nonnes cisterciennes de Sko. Les nonnes ont désormais le droit de sortir et de manger de la viande. Ces dispositions ne sont valides que si tout le monastère, novices incluses, disent continuellement des *Ave Maria* « entre les psaumes dans les Heures de la Vierge », c'est-à-dire dans les parties chantées, les lectures ou les oraisons que les novices ou les moins lettrées ne connaissaient peut-être pas²⁶¹. En dehors de ces quelques références, les actes sont muets sur la pratique du Petit Office.

Cette discrétion s'explique en partie par la nature particulière du Petit Office et des livres qui le contiennent : les Heures de la Vierge n'appartiennent pas, à proprement parler, à la liturgie des Heures. La pratique de la récitation d'un office quotidien de la Vierge n'est pas nécessairement une obligation. En Suède, on sait que l'office appartient au service divin ordinaire du diocèse de Linköping grâce aux statuts de l'évêque Nils Hermansson (1375-1391). Dans le prologue des statuts, une malédiction est prononcée contre les clercs du diocèse qui négligeraient le service divin, c'est-à-dire les heures canoniques, la messe, l'office de la Vierge, les sept psaumes pénitentiels et d'autres dévotions qui ne sont pas détaillées²⁶². Une autre version, abrégée, de ce prologue ne mentionne pas les Heures de la Vierge ni les autres dévotions²⁶³. En revanche, des statuts édictés pour le diocèse de Skara en 1472 reprennent le prologue de Nils Hermansson en des termes quasiment similaires²⁶⁴. En dehors du diocèse de Linköping à partir de la fin du XIV^e siècle et du diocèse de Skara, au moins à la fin du XV^e siècle, la pratique des Heures de la Vierge ne figure pas parmi les obligations des clercs suédois. Ou pour être plus exact, si cette obligation existait, elle ne nous est pas parvenue sous la forme d'un document l'attestant.

²⁶⁰ SDHK 4735 (DS 3604) : « *Ecclesie Vexionensi X marchas denar. cuilibet Coralium ibidem Horis* ».

²⁶¹ SDHK 18086 (SD 1778) : « *...quatenus omnibus et singulis conuentualibus ac noviciis sororibus nostro nomine iniungas, ut in horis beate Marie virginis inter psalmos continue legant Ave Maria* ».

²⁶² « *Maledictus homo qui facit opus domini negligenter precaventis diligentissime prout poteritis, ut divinum officium tam in singulis horis canonicis quam (sic) in missis et horis beate virginis et septem psalmis et vigiliis cum omni devocione et reverencia peragatis* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, chap. 12, p. 57.

²⁶³ Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 74.

²⁶⁴ *Ibid.*, chap. 25, p. 166.

Il est vrai que les livres d'Heures suédois contenant des Heures de la Vierge sont très peu nombreux à avoir été conservés. On ne compte que trois manuscrits, et tous viennent de Vadstena²⁶⁵. D'autres manuscrits viennent compléter cette maigre liste, car ils contiennent des Heures thématiques, comme les « Heures de la Compassion »²⁶⁶. Aucun livre liturgique, en particulier les livres imprimés à la fin du Moyen Âge, ne contient de Petit Office alors que cela se rencontre parfois. En revanche, des Heures ont été imprimées en tant qu'ouvrages propres. C'est à Vadstena que sont imprimées les premières *Heures de la Vierge à l'usage des diocèses de Linköping et de Skara*, en 1495²⁶⁷. La presse à imprimer du monastère est mentionnée dans le *Diarium Vadstenense*, mais elle est rapidement détruite par un incendie, le 15 octobre de la même année²⁶⁸. Malgré cela, l'ouvrage est réimprimé à Leipzig, en 1514 avec quelques additions mineures²⁶⁹. En 1525, l'imprimeur Jürgen Richolff produit deux éditions d'Heures de la Vierge, l'une en latin et l'autre en suédois, à Uppsala²⁷⁰. Ces nouvelles Heures suédoises sont influencées par la version danoise éditée par Christiern Pedersen en 1514²⁷¹.

Les témoignages sur la pratique des Heures de la Vierge par des laïcs sont rarissimes. En plus de la poignée de testaments qui mentionnent des livres d'Heures, les *Vies* de Brigitte et de sa fille Catherine offrent des exemples de dévotion aux Heures de la Vierge. Brigitte, selon la *Vita* qui figure dans son procès de canonisation, lisait le psautier, les heures de la Vierge mais aussi celles de la Trinité et des défunts lorsqu'elle était à Rome²⁷². Le prieur d'Alvastra et confesseur de Brigitte Petrus Olavi a également déclaré lors du procès qu'elle conseillait à son

²⁶⁵ Stockholm, KB A 38 ; Uppsala, UB C 68 ; et Giessen, Grossherzog. Universitätsbibl. 881. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009 pour une description détaillée de ces livres.

²⁶⁶ Berlin, Staatsbibliothek Theol. lat. 71. Le manuscrit Stockholm, KB A 38 en contient également.

²⁶⁷ Voir Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, vol. I 1478-1530, Uppsala, 1934-1938, p. 132 et suiv. ; et l'édition et le commentaire dans Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina*, op. cit.

²⁶⁸ Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, op. cit., p. 135.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 242 et suiv.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 300 et suiv. et p. 310 et suiv. Les Heures en suédois sont reproduites dans Gustav E. Klemming, *Den svenska tideboken*, Stockholm, 1854. Pour une comparaison des calendriers des deux versions, voir Isak Collijn, « Kalendarerna i Horae och Tideboken Uppsala 1525 », *NTBB*, n° 24, 1937, p. 65-86.

²⁷¹ C. J. Brandt & M. Ch. Senger (éd.), *Christiern Pedersens Danske Skrifter*, vol. 2, Copenhague, 1851, p. 271 et suiv.

²⁷² « *Item quod dicta domina Brigida a tempore, quo Romam applicuit, et ante usque ad tempus mortis ad laudem et gloriam omnipotentis Dei interdum totum psalterium devote omni die legebat et continue singulis diebus legebat horas et officium beate Marie virginis, sanctissime trinitatis et spiritus sancti et mortuorum et multas alias sanctas oraciones. Et quod talis et pro tali fuit habita, nominata etcetera ut supra* », *Vita*, dans I. Collijn (éd.), *Acta et Processus*, op. cit., p. 13, art. 7.

mari, Ulf, de lire les Heures de la Vierge ou des ouvrages juridiques lorsqu'il était préoccupé²⁷³. Cette information est de nouveau donnée dans l'office en l'honneur de Brigitte composé par Nils Hermansson²⁷⁴. Les mentions des Heures de la Vierge dans les *Révélations*, peu nombreuses, ont déjà été évoquées²⁷⁵. Dans les années 1420, la *Vita* de la fille de Brigitte et première abbesse de Vadstena (1375-1381), Catherine, est écrite par le Confesseur général Ulf Birgersson (1423-1426)²⁷⁶. Cette *Vita* est imprimée en 1487 par Bartholomeus Ghotan à Stockholm²⁷⁷. On y trouve une référence à plusieurs dévotions envers la Vierge comme des prières devant des images de Marie²⁷⁸, mais aussi une mention de la pratique des Heures²⁷⁹.

En dehors des deux saintes brigittines, il faut constater l'absence de mention de la dévotion aux Heures dans les vies de saints ou d'évêques suédois. Les *Vies*, mais aussi les offices, les récits de miracles et les chroniques épiscopales ne nous renseignent pas sur la pratique des Heures de la Vierge à une exception près. La seule mention des Heures de la Vierge dans une chronique est tardive ; on la rencontre dans la *Chronique des évêques finlandais* de Paul Juusten (vers 1520-1575). Juusten occupe le siège épiscopal d'Åbo après la Réforme. Dans sa chronique, la notice qu'il consacre à l'évêque Conrad Bitz (1460-1489) fait mention d'heures instituées dans la cathédrale d'Åbo²⁸⁰. Cette présence très discrète des Heures dans ce type de source tient au fait que les saints que l'on cherche à promouvoir vivaient à des époques où la

²⁷³ « *Item super XIII articulo, qui incipit Item quod dicta domina Brigida, eciam du vivebat suprascriptus maritus suus etcetera, dixit iste testis se tantum scire de contentis in dicto articulo, videlicet quod audivit dici et vidit, quod, cum dicta domina Brigida multo tempore profecisset in virtutibus, eciam virum suum lucrata est Deo, nam, cum esset strenuus et in consilio regis Swecie precipuus, exocupavit se de consilio et ammonicione uxoris sue, videlicet dicte domine Brigide, ad descendum horas legere gloriose virginis Marie et libros legum et justiciarium et quicquid erat justicie et bone legis studuit adimplere* », *Depositio copiosissima domini [Petri Olavi] prioris de Alvaströ facta in curia romana*, dans I. Collijn (éd.), *Acta et Processus*, op. cit., p. 482.

²⁷⁴ La référence aux Heures est faite dans la troisième leçon de l'office : « *Maritus (...) eius (...) ab ipsa uxore beata horas beatissime virginis Marie legere didicit* », Tryggve Lundén, *Nikolaus Hermansson biskop av Linköping. En litteratur- och kyrkohistorisk studie*, Lund, 1971, p. 86-87.

²⁷⁵ Voir la première partie, troisième chapitre, première section.

²⁷⁶ Sur Ulf Birgersson, voir Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, p. 82-84.

²⁷⁷ Tryggve Lundén (éd.), *Vita Katherine. Facsimile tryck av Bartholomeus Ghotans i Stockholm 1487 tryckta bok*, Uppsala, 1981, p. 7.

²⁷⁸ « *Nam contigit in civitatem Kalmarnensi in capella beate virginis, dum simul starent in oracione ante ymaginem ipsius beate virginis venerabilis domina Katerina cum uxore fratris...* », Eric M. Fant & Clas Annerstedt (éd.), *Scriptores Rerum Svecicarum Medii Aevi*, Uppsala, 1876, vol. 3:2, p. 246.

²⁷⁹ « *Ipsa enim infancia horas beate virginis, septem psalmos cum multis privatis oracionibus quotidie legebat* », Eric M. Fant & Clas Annerstedt (éd.), *Scriptores Rerum Svecicarum*, op. cit., p. 253.

²⁸⁰ « *Ita quod illud tempus altare Corporis Christi per totam diocesin Aboensem unicum et solum consecratum habebatur. Hic horas gloriosissimae virginis Marie in predicto sacello in perpetuis temporibus decantandas instituit, et parochialem ecclesiam in Nummis cum singulis obventionibus et redditibus episcopalibus et curati memoratae capellae in perpetuum incorporavit* », Paulus Juusten, *Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium*, S. Heininen (éd.), Helsinki, 1988, p. 63.

dévotion mariale n'était pas aussi répandue qu'au XV^e siècle, comme par exemple les saints missionnaires. Les fonctions que les saints remplissent en temps que missionnaires et/ou martyrs ne favorisent pas l'apparition dans le récit de ce type dévotion mariale. Le cas d'Ingrid, nonne dominicaine de Skänninge († 1282) ainsi que celui de Brynolf Algotsson, évêque de Skara sont plus tardifs, mais l'absence de mention d'Heures de la Vierge peut aussi s'expliquer par la fonction principale de ces saints : ce sont des constructeurs, et leur piété est manifestée par leurs réalisations matérielles dans leurs récits de vies. Plus généralement, lorsque l'on cherche à présenter un évêque modèle, sa piété n'est que très rarement évoquée²⁸¹. La récitation des Heures de la Vierge est donc très discrète dans la littérature hagiographique suédoise.

À ce titre, il est intéressant de noter que les deux grandes figures de l'Ordre du Saint-Sauveur sont les seules personnes présentées comme pratiquant cette dévotion, notamment quand on sait le rapport particulier des Brigittines avec les Heures de la Vierge. Le développement du *Cantus Sororum* s'inspire des offices abrégés de la Vierge, à tel point que la *Règle du Sauveur*, si elle était détachée de tout contexte brigittin, laisserait penser que les sœurs doivent réciter le Petit Office quotidiennement²⁸². Cependant, les « Heures de la Vierge » chantées par les sœurs à Vadstena et dans les autres maisons brigittines sont bien plus détaillées que de simples Petits Offices, comme on l'a vu. Il reste qu'au sein du culte marial, le *Cantus Sororum* occupe une position très particulière. C'est particulièrement visible dans les livres de piété des sœurs : dans la majorité d'entre eux, il n'y a pas d'Heures de la Vierge. La fonction correspondante dans le paysage culturel, c'est-à-dire un office court dédié à la Vierge pouvait se réciter individuellement ou collectivement, est occupée par le *Cantus Sororum*. Un « Petit Office » serait donc superfétatoire. C'est pourquoi d'autres types de pratiques dévotionnelles en direction de Marie sont encouragés à Vadstena.

Un indice de cette « usurpation » de fonction du Petit Office par le *Cantus Sororum* peut être observé dans les psautiers des Brigittines. En effet, les chercheurs qui se sont intéressés à l'apparition et au développement des livres d'Heures ont souvent noté que le psautier additionné

²⁸¹ Élisabeth Mornet, « L'image du bon évêque dans les chroniques épiscopales scandinaves à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, n° 20, 1991, p. 25-40, spé. p. 32.

²⁸² Voir la première partie, chapitre 2, section 1.

de quelques offices festifs ou votifs a constitué le prototype du livre d'Heures²⁸³. Or, on trouve en Suède des psautiers ayant été composés et en usage à Vadstena, qui contiennent le psautier proprement dit et le *Cantus Sororum*²⁸⁴. Il est possible qu'une même logique que celle ayant conduit à la spécialisation du livre d'Heures et à sa séparation d'avec le psautier soit à l'œuvre dans ces psautiers brigittins. Cela confirmerait alors l'assimilation du *Cantus Sororum* avec un Petit Office dans la pensée des Brigittins eux-mêmes. Loin d'être anodine, cette remarque soulève d'importantes questions quant à l'importance culturelle du *Cantus Sororum*. Les heures canoniques servent à louer Dieu de manière continue²⁸⁵, mais un office supplémentaire, comme le Petit Office, est une louange ponctuelle et additionnelle. Le *Cantus Sororum*, en prenant modèle sur le Petit Office, met donc la louange additionnelle de la Vierge au centre du culte liturgique.

3.3.3 LE CONTENU DU « PETIT OFFICE » SUEDOIS

Les rares sources suédoises à contenir un « Petit Office » de la Vierge proposent toutes un seul et même office. Les Heures de la Vierge sont un domaine de la dévotion où règne une extrême diversité dans les formulaires. Or en Suède, bien qu'il faille tenir compte de la rareté des témoins, il semble qu'une homogénéité ait prévalu. L'office que l'on rencontre est celui qui a été récemment édité d'après les *Heures à l'usage de Linköping et de Skara*, imprimées en 1495²⁸⁶. Ces heures correspondent parfaitement à celles imprimées en 1525 par Jürgen Richolff, en latin comme en suédois. Or, les éditions de 1525 sont dites « à l'usage d'Uppsala », mais il peut s'agir de toute la province ecclésiastique et non seulement du diocèse. Le fait que les exemplaires des Heures de 1525 en latin soient clairement destinés au diocèse de Strängnäs en dépit du titre « *secundum usum Upsalensem* » le suggère²⁸⁷. De même, ces Heures sont aussi exactement les mêmes que les Heures en danois de Christiern Pedersen (1514)²⁸⁸. Le lien avec le Danemark est confirmé par l'examen des Heures de la Vierge proposés par les livres d'Heures

²⁸³ Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934, vol. 1, p. X-XI ; Virginia Reinburg, *French Books of Hours. Making an archive of prayer, c. 1400-1600*, Cambridge, 2012, p. 16-17.

²⁸⁴ Uppsala, UB C 456, C 460.

²⁸⁵ Guy-Marie Oury, « Office divin – I. En Occident », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1982, vol. 11, col. 685-707.

²⁸⁶ Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina, op. cit.* Pour le formulaire de l'office, se reporter à l'annexe 33, tableau 50 : *Heures de la Vierge à l'usage de Linköping et Skara, 1495*.

²⁸⁷ Sur l'attribution de destination des Heures de 1525, voir Isak Collijn, « Kalendarerna i Horae och Tideboken... », *op. cit.*

²⁸⁸ Voir supra note 271.

danois²⁸⁹. Cet office dano-suédois est, comme bien souvent dans le cas des Heures de la Vierge, composé d'éléments empruntés à différents formulaires de fêtes mariales. On remarque ainsi que les antiennes des matines sont empruntées au formulaire de la Purification. Le premier répons de la première leçon est extrait de l'office de la Nativité du Seigneur. Les antiennes de laudes sont tirées de l'Assomption. Celles des petites heures également, mais complies emprunte plutôt son formulaire à l'Annonciation. De quelles traditions les Heures de la Vierge en usage en Suède se rapprochent-elles ? Une comparaison rapide avec les Heures à l'usage de Paris, de Rome et de Salisbury donne cette dernière tradition comme la plus proche si l'on excepte les Heures danoises. Naturellement, il est difficile de retracer les influences pour le « Petit Office » suédois, compte tenu du faible nombre de témoin²⁹⁰.

En définitive, le culte marial est présent en Suède tout au long de l'année. Cette présence est assurée par le samedi marial, par les suffrages et autres *memoriae*. Loin d'être des épiphénomènes de la liturgie, ces expressions de louange sont jugées importantes comme en témoigne l'activité législative qui les accompagne. De plus, l'empreinte mariale ne se limite pas aux fêtes et aux célébrations votives, elle se marque aussi dans le temporel, notamment pendant l'Avent et Noël. Le culte marial suédois, votif ou dans le temporel, s'inscrit bien dans les dynamiques observables ailleurs en Europe. Les formulaires *de tempore* sont souvent les mêmes, avec une prédilection pour les formulaires dominicains et quelques traces de liturgie monastique, peut-être cistercienne. Le fonctionnement des célébrations votives et celui du samedi marial ne diffèrent pas de ce qu'on observe sur le continent. Cependant, des spécificités émergent avec l'office « *Stella Maria maris* », qui est proprement scandinave et dont l'utilisation dans toute la province d'Uppsala contribue à donner une forte impression d'uniformité. Les formulaires du Petit Office utilisé en Suède sont très proches de ceux employés ailleurs dans la chrétienté. Les pratiques votives et para-liturgiques participent donc à assurer une présence permanente du culte marial. Enfin, la tonalité mariale marquée que l'on observe dans les bréviaires, avec les nombreux suffrages tout au long de l'année, fait que le temporel des bréviaires suédois a une coloration mariale plus marquée que d'autres traditions. Loin de constituer des pratiques annexes aux fêtes, qui seraient « plus nobles », ces pratiques liturgiques traduisent l'intérêt croissant pour le culte de la Vierge. La tendance à l'accumulation est nettement perceptible autant numériquement (suffrages et messes votives) que

²⁸⁹ Cet office est contenu, en latin, dans Stockholm, KB A 42 et Lund, UB 35.

²⁹⁰ Se reporter à l'annexe 33, tableau 51 : *Comparaison des Heures de la Vierge suédoises avec les offices de Paris (1498), Rome (1486) et Sarum (1495)*.

qualitativement (les demandes d'intercessions se font de plus en plus fréquentes et nombreuses). Le culte marial du samedi, les références à Marie dans le temporel et les célébrations para-liturgiques viennent prolonger le culte marial principal, organisé autour des fêtes.

Conclusion de la deuxième partie

Les quatre fêtes les plus anciennes forment le socle sur lequel la liturgie mariale est bâtie. Les fêtes nouvelles, à l'exemple de la Visitation et de la Présentation, se rattachent à ce socle pour élaborer de nouvelles fonctions pour le culte de la Vierge. Enfin, les pratiques liturgiques annexes rendent le culte marial omniprésent pour les Suédois des XIV^e-XVI^e siècle. Dans les pratiques liturgiques, l'héritage de Brigitte est variable. Quasiment inexistante dans les quatre fêtes les plus anciennes, l'influence des Brigittins est davantage perceptible dans les fêtes nouvelles. La fête de la Visitation est indirectement liée à l'Ordre du Sauveur par la figure d'Adam Easton, ardent défenseur de Brigitte et auteur d'un office pour la fête. Une certaine proximité se fait également entre l'objectif de réforme de l'Église affiché pour la fête et l'idéal brigittin de réforme. Cependant, en dépit de l'importance du cardinal anglais et de l'intérêt pour la réforme, les Brigittins ne semblent pas avoir été particulièrement attirés par la célébration de la Visitation. Pour la Présentation de la Vierge, l'influence brigittine est indiscutablement plus nette : introduite à la suite d'une décision interne de l'Ordre du Sauveur, la fête n'est présente dans la province d'Uppsala que grâce à l'action des Brigittins. Enfin, pour les autres célébrations de la Vierge, liturgiques ou para-liturgiques, l'influence brigittine est très diffuse. On retiendra surtout la rotation hebdomadaire des lectures sabbatiques dans le Bréviaire imprimé de Linköping, qui traduit certainement une influence de la liturgie de l'Ordre du Sauveur. Les offices en l'honneur des membres de la famille de la Vierge, notamment en l'honneur de sainte Anne et de saint Joseph sont également tributaires d'une influence brigittine. Le point fort des Brigittins a également été d'introduire et de développer certains thèmes qui n'étaient pas ou peu développés dans la liturgie traditionnelle : c'est particulièrement visible avec l'examen de l'évangile de Jean qui rapporte la Passion et la place minimale donnée à la Vierge dans le temporel. En revanche, leur influence dans les pratiques votives ou para-liturgiques est indécélable.

Partie 3: La réception locale du culte marial : trois études de cas

La troisième partie de ce travail est constituée de trois études de cas qui visent à mesurer l'influence de la spiritualité mariale brigittine sur la société suédoise. On observe en Suède le même enthousiasme qu'ailleurs en Europe pour certains aspects du culte de la Vierge, mais l'importance de l'Ordre du Sauveur et de l'héritage brigittin a-t-il joué un rôle primordial dans la diffusion de ces aspects ? Observe-t-on une transformation radicale de la spiritualité mariale suédoise qui serait due aux Brigittins ? L'enjeu est d'évaluer le rôle, ou l'emprise, d'une institution religieuse à la fin du Moyen Âge dans l'élaboration du culte marial. Pour répondre à ces questions, trois importants domaines du culte de la Vierge sont examinés dans cette partie : la question de l'utilisation de la figure de la Vierge et d'un exercice de piété mariale, le rosaire, par les gouvernants suédois ; la question de l'Immaculée Conception, amplement débattue tout au long du Moyen Âge tardif ; et enfin le développement d'un culte aux Douleurs de la Vierge et de sa compassion. Dans un premier chapitre, nous examinerons donc l'utilisation du culte de la Vierge dans les relations de pouvoir et dans son inscription sociale. L'Immaculée Conception sera étudiée dans un deuxième chapitre, et la question de la Compassion dans un troisième chapitre.

Chapitre 1 Le culte de la Vierge, enjeu de pouvoir

L'influence du culte marial sur la société suédoise de la fin du Moyen Âge se mesure difficilement. En dehors des usages politiques du culte marial, qui font essentiellement intervenir les gouvernants et les élites laïques et ecclésiastiques, il faut se résoudre à se cantonner à quelques exceptions aux productions dévotionnelles émanant des milieux brigittins pour évaluer l'influence du culte de la Vierge sur la société suédoise. Les sources produites par des laïcs ou à leur destination sont rarissimes en Suède. Presque aucun livre d'Heures n'a été conservé. Les donations ou les fondations pieuses sont assez mal connues car le catalogage des actes ne s'étend pas de manière systématique au-delà de l'année 1421. Il reste donc essentiellement les confréries mariales pour examiner la place des laïcs dans le culte rendu à la Vierge en Suède. Quelques traces, assez maigres, de la pratique du rosaire à la toute fin de la période permettent de rattacher la province d'Uppsala aux grands mouvements de dévotion et de pastorale en direction des laïcs. Du fait de cette situation documentaire, les travaux des chercheurs suédois intéressés par les laïcs d'une manière ou d'une autre se sont très souvent limités dans leur choix de sources pour pallier cette difficulté. La seule tentative d'étude concernant un groupe social en particulier, en l'occurrence « les paysans », n'est pas vraiment convaincante¹. Pourtant, certains phénomènes relevant du culte marial méritent qu'on les observe attentivement, car ils sont autant de témoins des relations complexes entre un centre de diffusion, le monastère de Vadstena, et une aire de réception, le royaume de Suède.

En 1493, le régent de Suède Sten Sture l'Ancien et sa femme Ingeborg commandent l'impression d'un ouvrage intitulé : *Magister Alanus de Rupe (...) de immensa et ineffabili dignitate et utilitate psalterii (...) virginis Marie*². Il s'agit d'une méthode pour pratiquer le rosaire produite par le dominicain Alain de la Roche (1428-1475). L'ouvrage devient rapidement très populaire et dépasse les frontières du royaume. Une décennie plus tard, la première confrérie du rosaire suédoise voit le jour à l'instigation d'un frère de Vadstena. La question du rosaire offre un point de départ à notre investigation car elle permet de souligner à la fois l'implication des gouvernants suédois dans le culte marial et d'évaluer le rôle des Brigittins dans la propagation d'un nouveau modèle de dévotion mariale. Pour quelles raisons

¹ Viktor Aldrin, *Prayer in Peasant communities: Ideals and Practices of Prayer in the Late Medieval Ecclesiastical Province of Uppsala, Sweden*, Göteborg, 2010, Thèse de doctorat de théologie.

² Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare (Rosenkrans) af Alanus de Rupe. Öfversättning från latinet, efter den enda kända handskriften, från 1534, med inledning*, Uppsala, 1923-1925, p. VII.

le régent Sten Sture a-t-il souhaité faire imprimer le manuel d'Alain de la Roche ? Y-a-t-il en Suède un lien particulier entre le culte marial et les détenteurs du pouvoir, rois ou régents, qui pourrait expliquer cet intérêt de Sten Sture pour le rosaire ? Une première partie examinera ces aspects. Une deuxième partie traitera de l'implantation du rosaire en Suède et cherchera à évaluer le rôle de Brigittins dans cette diffusion. Enfin, une troisième partie proposera une interprétation expliquant le succès de la pratique du rosaire, d'un point de vue général et en Suède en particulier.

1.1 Les dirigeants suédois et le culte de la Vierge

La recherche sur le champ politique en Suède médiévale a bénéficié de plusieurs contributions essentielles ces dernières années, notamment dans l'examen des structures de pouvoir³, des pratiques de gouvernement⁴, ou de l'idéologie qui guide ou accompagne ces éléments⁵. L'importance du champ religieux est souvent notée et commenté dans ces travaux, mais la figure de la Vierge n'en ressort pas comme particulièrement associée au pouvoir. Pourtant, il y a bien des manifestations d'un intérêt des dirigeants pour le culte marial, en particulier en temps de crise. Ce sont ces manifestations qui vont retenir notre attention, d'abord la présentation et l'analyse des dévotions des gouvernants à la Vierge, puis la fonction de protectrice du royaume de Suède revêtue par Marie.

1.1.1 LA PROXIMITÉ PERSONNELLE AVEC LA VIERGE

1.1.1.1 La reine Marguerite et la question de la légitimation

La reine Marguerite est l'un des personnages les plus influents de la Scandinavie de la deuxième partie du XIV^e siècle⁶. Raphaëlle Schott la présente ainsi :

³ Voir par exemple Corinne Péneau, *Le roi élu. Les pouvoirs politiques et leurs représentations en Suède du milieu du XIII^e siècle à la fin du XV^e siècle*, 3 vol., Paris, Université Paris IV-Sorbonne, Thèse de doctorat (Histoire médiévale) dir. Jacques Verger, 2002 ; Raphaëlle Schott, *Les conseillers au service de la reine Marguerite. Étude prosopographique des Riksråd nordiques (1375-1397)*, Paris, 2014.

⁴ Raphaëlle Schott, « Marguerite, ses officiers et la lettre d'instructions à Erik de Poméranie (1405) », *Médiévales*, n° 50, 2006, p. 103-120.

⁵ Par exemple, Björn Tjällén, *Church and nation. The discourse on authority in Ericus Olai's Chronica regni Gothorum (c. 1471)*, Stockholm, 2007.

⁶ Pour une introduction en français sur la reine Marguerite, voir Raphaëlle Schott, *Les conseillers au service de la reine Marguerite*, op. cit.

« Cette princesse danoise, fille du roi Valdemar Atterdag et d'Helvig de Slesvig, naquit en 1353. À l'âge de dix ans, elle épousa Håkon VI et devint ainsi reine de Norvège. À la mort de son père en 1375 et de son époux en 1380, elle obtint la régence au Danemark et en Norvège pour son fils Olav Håkonsson. La mort du jeune roi en 1387 laisse les deux trônes vacants : des mains de l'aristocratie, Marguerite reçut alors les pleins pouvoirs dans ces royaumes. Au même moment, les nobles suédois destituèrent leur roi Albrekt de Meklembourg : ils se tournèrent vers la jeune femme et l'élirent à leur tour « dame toute-puissante et seigneur légitime ». Il fut alors convenu que le jeune duc Erik de Poméranie, le petit-neveu de Marguerite, hériterait des trois couronnes à sa majorité. Après son couronnement comme roi de l'Union en 1397, Marguerite continua cependant de dominer la vie politique des trois royaumes jusqu'à sa mort en 1412 »⁷

Dans cette description, on notera le titre choisi par les aristocrates suédois qui font de Marguerite la régente de Suède : « Dame toute-puissante et seigneur légitime ». La charte de couronnement d'Éric de Poméranie, du 13 juillet 1397, se termine par des remerciements à Marguerite, qui a organisé l'Union ; ils prennent la forme d'une véritable prière : « Et aussi que Dieu récompense notre chère dame [*wor kaere frwe*], la reine Marguerite, de tout le bien (...) Que Dieu lui donne le royaume des cieux pour ce qu'elle a réalisé avec nous et pour avoir été à nos côtés »⁸.

En 1410, une reconnaissance de dette emploie la formule « *ware nadoghe frw drøtning Margarete* », c'est-à-dire « notre gracieuse dame la reine Marguerite »⁹. L'expression est répétée trois fois en tout. Dans les actes en latin, Marguerite est désignée de telle manière que les termes de « *domina* » et de « *regina* » soient systématiquement accolés¹⁰. Les actes ne sont pas les seuls documents où l'expression est utilisée, car les textes narratifs l'emploient aussi. Ainsi, selon l'*Engelbrektskrönikan*, lorsque Marguerite fait désigner Éric de Poméranie comme roi, les conseillers du royaume lui répondent : « Gracieuse dame, si Dieu le veut, nous profiterons de vous de notre vivant, et ne voulons aucun autre seigneur que vous »¹¹. Dans le *Diarium Vadstenense*, qui consiste en de petites annotations sur les affaires internes et externes de l'abbaye, « le frère Andreas raconte, non sans ironie, le revirement de l'opinion des Suédois lorsque (...) Marguerite leur imposa le joug danois »¹². Il le fait en désignant Marguerite par

⁷ Ce passage est cité d'après la thèse manuscrite de Raphaëlle Schott ; il est remanié dans la version imprimée de ce travail, p. 34-35.

⁸ Traduction de Corinne Péneau, *Le roi élu...*, op. cit., p. 321.

⁹ SDHK 17468 (SD 1278).

¹⁰ Par exemple, dans SDHK 15981 (SD 258) : « *illustrissima domina, domina nostra Margareta regina* ».

¹¹ Cité et traduit par Raphaëlle Schott, *Les conseillers au service de la reine Marguerite*, op. cit., p. 434. Voir Svan-Betil Jansson (éd.), *Engelbrektskrönikan*, Stockholm, 1994, p. 27 : « *Nadogh fruwe, saa länge Gudh will/at wi niuta idher liffvadagha/ annan herra vilia wi ej hava* ».

¹² Raphaëlle Schott, *Les conseillers au service de la reine Marguerite*, op. cit., p. 432.

« *Domina vero Margareta regina* »¹³. Quel autre modèle que la Vierge, dans ces titulatures ? En ancien suédois, « Notre-Dame » se dit « *War Frw* »¹⁴. Le terme « *fru* » traduit le mot latin « *domina* », comme dans la traduction des révélations de sainte Élisabeth de Hongrie¹⁵. On désigne aussi fréquemment la Vierge en insistant sur sa grâce¹⁶. En revanche, l'expression « *domina et regina* » semble bien réservée aux reines terrestres dans les sources suédoises¹⁷. La comparaison avec d'autres espaces montre que ces formules sont courantes en Europe¹⁸. Lorsque l'on convoque d'autres types de sources, on observe que les reines suédoises ne convoquent que rarement l'imagerie mariale. Les sceaux royaux rassemblés par Harald Fleetwood permettent de recenser rapidement les motifs retenus¹⁹. On remarque qu'aucun des sceaux de rois suédois ne comporte de représentations de la Vierge et cela en dépit d'une générosité constante envers les institutions sous le patronage marial. Chez les reines, la tendance est similaire à deux exceptions près. Deux épouses de gouvernants ont choisi de mettre la Vierge sur leur sceau : Mechtilde (1220/1225-1288), la fille du comte Adolf IV de Holstein, est la veuve du roi Abel de Danemark (1250-1252). Elle est remariée en 1261 à Birger Jarl (1250-1266), le régent de Suède. Son sceau présente une Vierge à l'Enfant assise, avec l'Enfant sur son genou gauche. Marie porte une couronne sur la tête avec trois pointes et est, comme l'Enfant, auréolée²⁰. On peut supposer, en l'absence d'information plus précise, que c'est la dévotion personnelle de Mechtilde qui l'a poussée à choisir la Vierge sur son sceau. Son origine holsteinienne a pu jouer dans ce choix, car la région est particulièrement attachée

¹³ Claes Gejrot (éd.), *Diarium Vadstenense*, op. cit., p. 122, § 48:5 : « *Domina vera Maragareta regina, filia Waldemari regis Danorum, incepit regnare super tria regna* ».

¹⁴ L'expression peut être également orthographiée « *ware frw* » (SDHK 17857), « *vare frw* » (SDHK 18564), etc.

¹⁵ « *Wilt thu oc wara min thiaenista qwinna Tha skal iak oc wil wara thin frw* » (« Veux-tu être ma servante, que je sois ta dame »), cité dans Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld : Studier i systrarnas skriftbrukskompetens, lärdom och textförståelse*, Uppsala, 2007, p. 361. L'étymologie moderne de « *fru* » renvoie clairement à cette idée en donnant comme synonymes « *härskarinna, furstinna, drottning* », c'est-à-dire « dame/maîtresse, princesse, reine ». Voir le *Svenska Akademiens Ordbok*, Stockholm, 1962 (2010). Disponible en ligne sur : <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>.

¹⁶ Par exemple dans les actes, comme dans SHDK 17446 (SD 1263) : « *jvmfrw Mario naadh* ».

¹⁷ Au moins depuis 1135, dans un acte danois : SDHK 180 (DS 33) : « *Domina Malfride regina* ». On retrouve l'expression en 1251 en Suède, dans SDHK 653 (DS 387) : « *ac illustrem Reginam dominam Katerinam* ». Il ne s'agit cependant pas de reines régnantes, mais d'épouses de rois. Sur les reines scandinaves à la fin du Moyen Âge, voir Steinar Imsen, « Late Medieval Scandinavian Queenship », dans A. J. Duggan (dir.), *Queens and Queenship in Medieval Europe*, Woodbridge, 1997, p. 53-74.

¹⁸ Voir par exemple les titres données aux reines de France, dans Marie-Adélaïde Nielen (dir.), *Corpus des sceaux français du Moyen Âge*, Paris, 2011, vol. 3 : *Les sceaux des reines et des enfants de France*.

¹⁹ Harald Fleetwood (éd.), *Svenska medeltida kungasigill*, 3 vol., Stockholm, s. e., 1936-1947.

²⁰ *Ibid.*, vol. 3, n° 52 et 53.

au culte marial, au moins à partir du XIV^e siècle²¹. Il n'est pas impossible que cet attachement se manifeste quelques décennies plus tôt. L'autre souveraine à faire figurer Marie sur son sceau est la reine Helvig (1255/1260-1324/1326). Épouse du roi Magnus Ladulås (1275-1290), elle est la première reine consort à être couronnée en Suède, à Söderköping en 1281. Elle est également originaire du Holstein : c'est la fille du comte Gérard I^{er} (1238-1290). Sur son sceau, rond avec un baldaquin gothique, on peut la voir agenouillée et couronnée devant la Vierge en majesté²². L'Enfant, sur les genoux de Marie, étend les bras comme pour accueillir la reine de Suède. La Mère de Dieu est couronnée également, avec une couronne à trois pointes. De la reine agenouillée émanent les mots « SANA ME DNA », et un ange passe au-dessus du baldaquin²³. L'ex-reine de Danemark et la reine de Suède ont choisi une représentation très similaire de Marie pour leur sceau. Les deux reines sont des filles des comtes de Holstein, et ce sont les seules reines suédoises dont le sceau est conservé à faire figurer la Vierge sur leur sceau. Nous pensons que c'est leur origine plutôt que leur fonction qui permet d'expliquer ce choix. L'attachement du Holstein à la Vierge se donne à voir dans la dévotion que ces deux puissantes femmes expriment dans le choix de leur sceau. Mais en dépit de ces deux exceptions, les reines de Suède ne manifestent pas un attachement particulier à la figure mariale. À ce titre, les équivalences de titulature faites entre la Vierge et la reine Marguerite sont significatives d'une utilisation idéologique du culte et de la personne mariale.

La reine Marguerite n'est pas la seule dirigeante européenne à être rapprochée de la Vierge. Dans la péninsule Ibérique, on peut observer à plusieurs reprises une appropriation de l'imagerie mariale par les reines entre 1100 et 1250²⁴. C'est le cas par exemple de Blanche de Castille (1188-1252), ou de Teresa de Portugal (1116-1130). Cette dernière avait un rôle important à la cour de Sanche (1097-1163) et d'Alphonse I^{er} (1109-1185). Elle a laissé un nombre important de chartes menaçant les contrevenants de la malédiction de la Vierge. Teresa se sert de la figure de la Vierge à des fins politiques, de façon consciente. Il ne semble pas que le même degré de mise en scène du pouvoir puisse être attribué à Marguerite, puisque l'essentiel

²¹ Voir Matthieu Olivier, « Le prince et l'histoire dans le comté de Holstein, au miroir du *Chronicon Holtzatie* Auctore Presbytero Bremensis », *Médiévales*, n° 48, 2005 : *Princes et princesses à la fin du Moyen Âge*, p. 99-122.

²² Voir par exemple l'image du testament de Rangborg, fille du *lagman* Bengt, dont la reine Helvig fait partie des témoins : SDHK 2866 (DS 2145). Le document date de 1318. Le même sceau est conservé sur SDHK 1302 (DS 802) et SDHK 1978 (DS 1367 A) mais il est en partie brisé sur ces deux exemplaires.

²³ Harald Fleetwood propose de lire « *Sana me domina* ». Bien que la formule soit curieuse, nous ne présumerons pas qu'elle soit issue d'une mauvaise lecture, n'ayant nous-même pas vu le sceau.

²⁴ Miriam Shadis, « The Wrath of Mary : Queenship and Cult in the Iberian Charters », n.e, Communication donnée à Sewanee, Tn, Avril 2014.

des documents qui utilise une titulature ressemblant à celle de la Vierge sont des paroles rapportées ou des expressions qui s'adressent à Marguerite. Toutefois, les modalités, mêmes inconscientes, de cette comparaison sont intéressantes. Considérant l'exaltation du rôle de Marie comme reine dans les *Révélations* de Brigitte de Suède, une utilisation idéologique du corpus brigittin dans le but de légitimer et de pérenniser le pouvoir de la reine Marguerite est possible.

Dans les *Révélations*, Marie est désignée comme « *imperatrix omnium reginarum* »²⁵. Emilia Żochowska a noté que cette révélation, originellement située dans le Livre V, a été incorporée dans le Livre VIII possiblement dans l'intention de présenter Marie comme un modèle de comportement pour les reines chrétiennes²⁶. Mais on ne retrouve pas l'expression « impératrice de toutes les reines » dans le Livre V. Cela signifie que le texte a été réinterprété dès la fin du XIV^e siècle, peut-être dans un but didactique. À d'autres endroits du corpus brigittin, Marie est désignée comme une reine. Dans la Règle du Saint-Sauveur, elle est présentée comme une figure royale, « reine du monde et des anges »²⁷. C'est l'exceptionnelle vertu de Marie qui lui a permis de « gagner cette couronne et de la mener à elle-même »²⁸. Elle est la « reine couronnée de toute la création », reine par sa pureté, couronnée par sa dignité excellente²⁹.

Lorsque Brigitte évoque les reines terrestres, c'est généralement pour les mettre en garde contre un mauvais comportement, ou pour les encourager à être pieuses³⁰. C'est l'exemple d'Esther, qui par son humilité parvient à la royauté, qui doit être encouragée, et celui de Jézabel, qui par son orgueil a été rabaissée, doit être méprisée³¹. Piété et humilité : voilà les deux qualités des reines selon Brigitte. Marie est la reine par excellence dans la pensée de Brigitte. Il n'est donc pas surprenant de voir que les expressions qui désignent la reine Marguerite ressemblent tant à celles désignant la Vierge. Pour autant, il ne semble pas que ce tropisme marial soit une

²⁵ Liv. VIII, Rév. 22.

²⁶ Emilia Żochowska, *The christian kingdom as an image of the heavenly kingdom according to St Birgitta of Sweden*, Odense, 2010, p. 353.

²⁷ RS, chap. V, § 71, p. 108.

²⁸ Liv. V, Rév. 4, § 3 : « *Hec autem corona preparata fuit ei, qui maximam caritatem haberet ad me, et hanc coronam, dulcissima mater mea, vicisti et traxisti ad te tu cum justicia et caritate* ».

²⁹ *Ibid.*, § 6 : « *Ideo merito vocaris coronata regina super omnia, que creata sunt; regina propter mundiciam, coronata propter excellentem dignitatem* ».

³⁰ Voir le Liv. VIII, Rév. 9 et 10.

³¹ Liv. VIII, Rév. 12, § 6 : « *humilitate pervenit Hester ad regnum et perseveravit; sed superbia et cupiditate deiecta est Jezabel* ».

initiative consciente. La représentation du pouvoir royal, lorsqu'elle en émane et qu'elle est maîtrisée par lui, sert à affirmer et à légitimer ce pouvoir³². Mais toutes les représentations accompagnant les manifestations du pouvoir ne sont pas forcément des constructions conscientes. Nous tenons pour hypothèse que le rapprochement entre Marguerite et la Vierge, dans sa titulature, relève de ce cas de figure. Les raisons de ce rapprochement résident dans deux points. D'abord, nous avons vu que pour Brigitte, Marie préside aux confins spirituels et aux situations marginales. Or, la question de la légitimation est particulièrement importante pour la reine Marguerite. En Suède, le roi est élu. Marguerite n'a pas été élue reine, elle n'est que régente. Le titre de « dame et seigneur » qu'on lui donne est un titre honorifique. Ce cas n'étant pas couvert par les coutumes suédoises en matière de désignation du roi, Marguerite dispose donc d'un pouvoir qui pourrait sembler illégitime. Le recours à la formule mariale la désigne comme douée d'un pouvoir supérieur aux usages du royaume de Suède, ce qui est le cas. La légitimation peut être aussi fournie par deux analogies de fonctions entre la reine et Marie. Marguerite, assurant la régence du Danemark et de la Suède en attendant la majorité de son petit-neveu Éric en 1396, est comme la Vierge qui a élevé le Christ jusqu'à sa majorité. Marguerite tire son pouvoir du futur roi, Éric de Poméranie. De même, la Vierge tire son pouvoir de ce qu'elle est la mère du Roi éternel, le Christ. C'est d'ailleurs la raison principale qui permet de lui octroyer le titre de « reine »³³.

L'autre raison pour le rapprochement entre Marguerite et Marie est la pratique du pouvoir. C'est la fonction de domination qui induit l'utilisation d'un vocabulaire similaire³⁴. Le *dominium* de Marguerite s'exprime en partie dans ses choix de donations aux institutions religieuses, notamment celles qui sont sous le patronage de la Vierge. Les relations entre la reine Marguerite les institutions sont complexes : la reine se sert bien souvent des monastères, des couvents ou des églises comme instrument de gouvernement³⁵. Les donations que Marguerite fait pendant son règne font partie d'un mécanisme selon lequel la reine thésaurisait une partie de son capital dans les institutions ecclésiastiques. Elle pouvait ainsi récupérer son argent quand elle en avait besoin. Aussi, lorsqu'on lit que l'église Sainte-Marie d'Oslo

³² Voir Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit.*, *passim*.

³³ Sur la royauté de Marie, voir Henri Barré, « La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles », *Recherches de Sciences religieuses*, n° 29, 1939, p. 129-162 et p. 303-334.

³⁴ Sur les rapports entre langage et pouvoir, voir la mise au point d'Aude Mairey, « Les langages politiques au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècle) », *Médiévales*, vol. 57, 2009, p. 5-14.

³⁵ Beata Losman, « Drottning Margaretas ekonomi och donationspolitik », *Scandia*, n° 38:1, 1972, p. 26-58.

fonctionne comme une banque pour la couronne, il ne faut pas en tirer comme conclusion que toutes les églises mariales favorisées par la reine Marguerite sont des banques ; le fait qu'il s'agisse d'une église mariale est accidentel. La relation la plus riche que nous pouvons observer est celle que la reine entretient avec Vadstena. Marguerite, grâce à ses bonnes relations avec la Curie, contribue à la canonisation de Brigitte. De plus, selon la tradition elle aurait été élevée par la fille de la sainte, Marta Ulfsdotter³⁶. Cela ne suffit pas à la faire automatiquement apprécier par le monastère brigittin car sa politique ecclésiastique sévère ne plaît guère à l'Ordre du Sauveur. Pourtant, en 1403, elle fait deux visites à Vadstena, et y est enregistrée comme une sœur du monastère. La même année, elle et son fils Erik de Poméranie font don au monastère des droits royaux sur le comté (*härads*) d'Aska, et 1000 marks³⁷. En plus de cette importante donation, le monastère de Vadstena bénéficie de demandes de suffrages de la part de Marguerite. En tout, cinq pièces mariales sont demandées par la reine : « *Salve regina* », « *O florens rosa* », « *Ave maris stella* », « *Ave regina celorum* », et « *Te virgo nasciturum* »³⁸. Benoît Thierry d'Argenlieu avait bien noté en 1954 l'importance qu'avait sainte Brigitte pour la reine, qui était l'une de ses « filles spirituelles ». Mais le lien est sans doute plus fort encore que le Dominicain ne l'avait imaginé, car ces chants sont prescrits dans l'office des sœurs. Ainsi, le « *Salve regina* » est l'antienne de la louange à la Vierge qui est dite après l'office du samedi, « *O florens* » après l'office du mercredi, « *Ave regina* » après les offices du lundi et du mardi. L'hymne « *Ave maris stella* » est chantée en particulier comme hymne de vêpres le mercredi et le jeudi, même si la règle la préconise « tous les soirs »³⁹. Enfin, « *De te virgo nasciturum* » est chanté comme *memoria* de la Vierge dans le temps de l'Avent, à laudes. Vadstena n'est cependant pas le seul monastère à être sollicité par la reine pour des prières à la Vierge. D'après le testament que Marguerite établit en 1392 pour le monastère cistercien de Gudhem, dans le diocèse de Skara, deux prières mariales (« *Rorate celi* », « *Ave regina caelorum* ») devaient être chantées quotidiennement sur l'autel de la Vierge⁴⁰. Une messe quotidienne devait aussi y être célébrée. Les fondations de messes mariales ne sont pas rares

³⁶ *Ibid.*, p. 55-56.

³⁷ SDHK 16115 (SD 349).

³⁸ Benoît Thierry d'Argenlieu, « Marie reine du Nord », dans H. Du Manoir (éd.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, vol. 4, Paris, 1956, p. 418.

³⁹ *Extrav.*, Rév. 8, § 10 : « *Propterea volo, quod tu et familia tua conueniatis simul quolibet vespere ad cantandum ymnum « Ave maris stella ».*

⁴⁰ Hilding Johansson, « Marialiturgien i de svenska cisterciensklostren », dans P.-O. Ahrén, C.-G. Andrén, C.-E. Normann (dir.), *Kyrka, folk, stat. Till Sven Kjölerström*, Lund, 1967, p. 205-215.

pour Marguerite, car on en connaît d'autres pour la Suède : la fondation de messe quotidienne pour l'église Saint-Nicolas de Stockholm, par exemple⁴¹.

Il y a bien une mise en scène mariale du pouvoir de la reine, mais elle s'exprime avant tout dans ses donations au Danemark plus que dans ses donations faites en Suède. Plusieurs exemples sont rapportés par Vivian Etting⁴². En 1407, l'évêque et le chapitre de Børglum (Danemark) reçoivent de la reine une couronne d'or et de pierreries. Ils doivent la conserver toujours sans l'aliéner, et surtout, les jours de fêtes de la Vierge et d'autres saints non précisés, ils doivent la poser sur la tête de la statue de Notre-Dame⁴³. Donner une couronne et imposer qu'elle soit mise sur la tête d'une statue de la Vierge n'est certainement pas un geste anodin en termes de représentations. Mais il devient d'autant plus symbolique que la reine reproduit son geste : la guilde de la Trinité et de la Vierge Marie de Flensborg (Danemark) reçoit aussi une paire de couronne dorées, comme le note un inventaire des objets précieux détenus par la confrérie en 1419⁴⁴. Les donations de la reine Marguerite tendent à mettre en lumière un lien étroit entre l'expression de la dévotion de la reine et les institutions à caractère marial. Ce n'est pas un trait propre à Marguerite ; d'autres dirigeants ou leurs conjoints manifestent également un intérêt personnel pour Marie.

1.1.1.2 La piété mariale des gouvernants suédois

Le roi suédois mène sa vie spirituelle sans que cela soit un enjeu majeur de gouvernement. Comme le dit Corinne Péneau, dans les sources narratives, « il n'y a que des expressions

⁴¹ SDHK 17441.

⁴² Vivian Etting, *Queen Margrete I (1353-1412) and the Founding of the Nordic Union*, Leyde/Boston, 2004.

⁴³ Kristian Erslev (éd.), *Repertorium Diplomaticum regni danici medievalis*, vol. 3 (1401-1450), Copenhague, 1906, p. 91, n° 4880 : « *Petrus episcopus Burglanensis, Johannes prepositus totumque capitulum ibid. Quendam coronam auream pretiosam cum pretiosis lapidibus a Dn. regina Margareta nobis in remedium anime sue et parentum suorum in elemosinam datam de manibus Dn. Boecii episcopi Arusiensis in ecclesia nostra Burglanensi recepimus. Unde obligamus nos, quod coronam aut lapides ipsius nullo tempore alienemus, sed eam in singulis festis Marie virg. ac aliis sanctorum precipuis festis capiti ymaginis virginis Marie in ecclesia Burglanensi annuatim inponi procuremus, etc.* ».

⁴⁴ H. C. P. Sejdelin (éd.), *Diplomatarium Flensborgense*, vol. 1, Copenhague, 1864, p. 60 : « *Anno Domini m ccc xix in profesto beate Anne infrascripta fuerunt presentata domino Laurencio ex parte convivii sancte Trinitatis : (...) Item due corone auree beate virginis date per Reginam M[argaretæ] et II mantela de serico, etc.* ». Vivian Etting se trompe de pagination en citant cet ouvrage : la page 81 cite bien le nom de la reine Marguerite parmi les bienfaiteurs, mais les couronnes ne sont mentionnées qu'à la page 60. De plus, contrairement à ce qu'elle explique, le document ne mentionne pas la pratique de couronner la statue de la Vierge.

stéréotypées de la piété royale. En dehors du lieu de sépulture (...) rien ne permet de faire le lien entre la royauté suédoise et l'importance du sacré », et « dans l'*Eriksrkönika* », par exemple, « l'idéal chrétien n'est qu'un thème secondaire »⁴⁵. Pourtant, on a conservé des conseils de vie spirituelle destinés à des rois suédois qui ne se limitent pas à aux encouragements à la croisade. Deux documents sont à prendre en compte. D'abord, une révélation de Brigitte dans laquelle elle détaille le programme de vie spirituelle que doit suivre le roi Magnus⁴⁶. Celui-ci doit dire chaque jour les Heures de la Vierge et quand il le peut, les Heures en général. Quotidiennement, il doit entendre deux messes privées et une chantée. Le roi doit méditer sur la Passion et jeûner aux vigiles des saints et de la Mère de Dieu. Le vendredi, et non pas le samedi comme le dit Emilia Żochowska, doit être en particulier le jour des pratiques charitables du roi, ainsi que le jour où il rend la justice⁴⁷. Nous ignorons si Magnus pratiquait réellement la récitation des Heures de la Vierge et le jeûne lors de ses fêtes. Le culte rendu à la Vierge ne se démarque pas particulièrement de ce que Brigitte pratique elle-même. Il est d'ailleurs frappant de constater que pour Brigitte, on mesure les bonnes relations que l'on entretient avec Dieu à partir de l'expérience de la piété personnelle et des exigences pieuses que l'on s'impose. Cela peut signifier que la position du roi est pensée par Brigitte comme équivalente à la sienne, c'est-à-dire comme un instrument de Dieu sur terre qui doit s'astreindre à une dévotion stricte et régulière pour qu'agisse la volonté divine. Cela peut également signifier que les exercices pieux recommandés par Brigitte, qu'elle pratique elle-même, sont le standard de dévotion attendu du milieu social, la haute aristocratie, auquel le roi et elle appartiennent. La prophétesse est guidée par l'idéal monastique et cherche à propager ce mode de vie chez les laïcs. En l'absence d'autres précisions, il est difficile de favoriser l'une ou l'autre hypothèse.

L'autre ensemble de recommandations adressées à un roi provient de l'abbesse Ingeborg Gerhardsdotter, qui a deux fois dirigé Vadstena (en 1447-1452 et 1457-1465). Les *Quatorze*

⁴⁵ Corinne Péneau, *Le roi élu...*, op. cit., p. 304 et 305.

⁴⁶ Liv. VIII, Rév. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, § 10-18 : « *Quartum est quod ipse rex legat quotidie horas beate virginis matris mee. Et cum judicia et aliqua ardua inter manus habuerit, dimittere potest horas diei. Audiat eciam duas missas priuatas vel unam cantatam omni die. Recordetur quoque omni die quinque vicibus de quinque vulneribus meis, que pro eo sustinui in cruce. Quintum est quod jeiunet vigiliis sanctorum et matris mee, que ab ecclesia sancta constituta sunt. Sextam vero feriam jeiunet in piscibus et sabbatum, si voluerit, in lacticiniis. Quadragesimam vero obseruet juxta morem patrie. (...) Septimum est quod omni feria sexta colligat tredecim pauperes et lavet pedes eorum et tribuat eis victum et pecuniam manu sua, nisi forte fuerit in via propter quam talia sunt omittenda. Ipsa quoque sexta feria exoccupet se totum, quando habet residenciam quietam, et audiat illa die querimonias subditorum communitatis regni ».*

conseils pour une vie pieuse (Fjorton råd om et gudeligt leverne) ont été écrits vers 1457 pour le neveu d'Ingeborg, le futur roi Christian I^{er} († 1481)⁴⁸. Parmi ceux-ci, le deuxième conseil dit que Christian doit lire, le matin, « les Heures du Saint-Esprit pour [se rappeler] le premier bienfait de Dieu, les Heures de la Croix pour le second, et les Heures de la Vierge Marie pour le troisième et le quatrième bienfait ». Sur les quatorze conseils, cinq recommandent de dire des *Pater noster* et des *Ave Maria* à diverses occasions, comme à la messe (quatrième conseil) ou en considération de la souffrance du Christ (sixième conseil). Quand il va prendre un repas, en revanche, le roi doit dire des *Ave Maria* en souvenir de l'amertume que le Christ a goûtée sur la Croix (neuvième conseil). Il ne dit que la prière mariale à cette occasion, mais pas le *Pater noster*. On remarque ainsi l'accent mis sur la Passion, caractéristique de la piété de Vadstena et celui ayant trait au contrôle du corps avec une prière mariale. Les *Quatorzes conseils* sont un guide personnel de piété qui ne prend pas en compte les spécificités de la fonction royale, comme l'a bien noté Corinne Péneau⁴⁹. Pas plus que les conseils que Brigitte adresse à Magnus Eriksson un siècle plus tôt, ce texte ne se veut un programme de piété purement destiné à accroître le bénéfice spirituel de tout le royaume. Il ne concerne que le roi en tant qu'individu. Comment ces conseils théoriques sont-ils reçus ? Les gouvernants suédois expriment-ils un fort intérêt personnel pour le culte de la Vierge ? L'examen des dévotions adressées par les gouvernants à deux monastères dédiés à la Vierge permet d'apporter des éléments de réponse.

Les monastères cisterciens sont dans un premier temps les récipiendaires les plus fréquents de la générosité royale. Au début du XIV^e siècle, c'est le monastère féminin de Vårfruberga, « la montagne de Notre-Dame », situé dans le diocèse de Strängnäs, qui bénéficie le plus souvent des prodigalités royales. Par exemple, le roi Birger décide de le prendre sous sa protection, le neuf mai 1303⁵⁰. L'année suivante, il donne des terres à Vårfruberga⁵¹. La protection royale du monastère de la Vierge est une prérogative importante, qui peut être un marqueur de légitimation : lorsque les frères du roi Birger, les ducs Éric et Valdemar, ont capturé celui-ci en 1305, le monastère se retrouve sans protecteur. Pendant l'intervalle de temps où le roi est retenu prisonnier, le duc Éric décide de prendre à son tour le monastère de

⁴⁸ Voir Robert Geete (éd.), *Skrifter till uppbyggelse från medeltiden*, Stockholm, 1904-1905, p. 157-204.

⁴⁹ Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit.*, p. 309-310.

⁵⁰ « *Birgerus Dei gracia Sweorum Gothorumque Rex ... notum facimus uniuersis, quod nos, discretam et honestam ac Deo devotam dominam abbatissam de Monte beate virginis, totumque conventum ibidem ... recepimus sub nostre protectionis et tutele gratiam specialem...* », SDHK 2022 (DS 1396).

⁵¹ SDHK 2082 (DS 1450).

Vårfruberga sous sa protection. Le héros principal de l'*Erikskrönika* rédige une lettre de 1307 dans des termes quasi équivalents à ceux du roi Birger, témoignant ainsi de l'importance symbolique que revêt ce monastère, très lié à la fonction royale⁵². Suivant ces exemples, les donations royales en direction de ce monastère ne tarissent pas jusqu'à l'édification de Vadstena.

Le roi Magnus Eriksson déclare dans une lettre du 25 août 1350 qu'il donne des terres au chevalier Nils Ingevaldsson en échange de celles qu'il lui a prises pour les donner à Vårfruberga⁵³. Il précise dans l'acte original que la donation au monastère accompagne l'entrée et les vœux d'une fille ruthène⁵⁴. La pratique de la dot est alors très répandue et le roi ne déroge pas à la règle⁵⁵. La « fille ruthène » est probablement l'une des fidèles que la croisade russe de Magnus a nouvellement convertie au catholicisme⁵⁶. Pendant la rébellion du roi Éric (1356-1359), le propre fils du roi Magnus Eriksson, Vårfruberga obtient la confirmation des donations effectuées par Magnus Eriksson⁵⁷. On voit donc bien que celui qui favorise le monastère royal est légitimé comme protecteur, et par extension, comme roi. Comme la fonction royale est élective en Suède⁵⁸, se conduire comme le roi dans un contexte d'incertitude sur l'identité du souverain légitime est un atout dans la course au pouvoir. La protection royale de Vårfruberga est confirmée par le roi Albrekt de Mecklembourg (1363-1389), dans une lettre du 25 mars 1373⁵⁹. On constate que le changement de dynastie n'affecte pas la faveur royale. Celui qui occupe la fonction, ou souhaite l'occuper, se déclare protecteur de ce monastère. Ici, nous avons peut-être la trace d'une intention politique : comme Magnus Eriksson avait surtout favorisé le monastère de Vadstena, nouvellement fondé, il est possible que le nouveau roi,

⁵² SDHK 2173 (DS 1772).

⁵³ « Magnus, Dei gracia rex Suecie Norvegie et Scanie, omnibus presens scriptum cernentibus salutem in Domino sempiternam. Noveritis quod nos dilecto nobis domino Nicholao Ingiualdzson militi, advocato nostro Stocholmensi, insulam nostram Lindö apud Askanæs loco quinque solidorum terre in Askarnum, parochie Vansø, quos conuentui sanctimonialium beate virginis pro quadam puella Ruthenica, quam earum ordini et conventui mancipavimus, regendam et tenendam dimittimus per presentes ab ipso vel eius heredibus per nos vel nostros heredes seu successores nullatenus reuocandam, antequam sibi de quinque solidis terre vel eorum precio integraliter fuerit satisfactum. Datum in Fyglid [Fyglö?] anno Domini m^occc^ol^o in crastino beati Bartholomei apostoli », SDHK 6031 (DS 4612).

⁵⁴ SDHK 5911 (DS 4529).

⁵⁵ Sur les donations d'entrée aux monastères, qui concernent surtout les femmes, voir Catharina Andersson, *Kloster och aristokrati. Nunnor, munkar och gåvor i det svenska samhället till 1300-talets mitt*, Göteborg, 2006.

⁵⁶ Voir Jean-Marie Maillefer, « La croisade du roi de Suède Magnus Eriksson contre Novgorod (1348-1351) », *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e s.). Formes et conséquences. Actes de la SHMESP*, Madrid, 2002, p. 87-96.

⁵⁷ La lettre du roi Éric date du 23 octobre 1357. SDHK 7253 (DS 5810). L

⁵⁸ Sur l'élection du roi en Suède, voir Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit. passim*.

⁵⁹ SDHK 10347 (DS X 230).

Albrekt, ait voulu se démarquer de son prédécesseur. Magnus est en effet chassé du pouvoir par Albrekt et ses partisans en 1364, et en choisissant de se dire le protecteur de Vårfruberga, Albrekt s'inscrit dans la tradition des rois suédois, ce qui contribue à légitimer son pouvoir.

La fondation du monastère de l'Ordre du Saint-Sauveur à Vadstena provoque un changement dans les flux de donations et les déclarations de protection royale. Le monastère cistercien de Vårfruberga est peu à peu supplanté par le monastère brigittin de Vadstena. On a également conservé le testament suédois de Magnus Eriksson et de Blanche de Namur⁶⁰. Il est écrit le 1^{er} mai 1346 en suédois et précède donc d'un an le testament norvégien. Ce dernier reflète les décisions du testament suédois. L'invocation fait mention de la Vierge dans les mêmes termes que ceux repris plus tard en latin⁶¹. Un grand nombre de villages et de fermes sont donnés pour l'établissement futur du monastère de Vadstena, monastère en l'honneur de Dieu et de la Vierge, où les époux royaux décident d'être enterrés⁶². Parmi les dispositions, une messe mariale doit être dite chaque matin sur l'autel de la Vierge, dans l'église abbatiale⁶³. Le testament mentionne Vårfruberga parmi les établissements favorisés, mais la somme donnée, 50 marks, ainsi que la mention lapidaire du monastère, ne le placent pas cette fois-ci parmi les principaux bénéficiaires de la générosité royale⁶⁴.

Le 15 juillet 1347, le roi Magnus Eriksson et son épouse, Blanche de Namur, font leur testament norvégien⁶⁵. Magnus Eriksson devient roi de Norvège en même temps qu'il accède au trône de Suède, en 1319. Malgré une forte mésentente avec ses sujets norvégiens, il accepte en 1343 de laisser son fils Håkon devenir roi de Norvège, tout en en restant le régent. À ce titre, il favorise les églises norvégiennes dans son testament. Pourtant, l'acte en latin s'ouvre par une très importante donation à Vadstena. Magnus et Blanche déclarent entre autres dispositions que

⁶⁰ SDHK 5307 (SD 4069). Pour un commentaire de l'acte, voir Birgitta Fritz, « Vadstena klosterkyrka och kung Magnus' testamente 1346 », dans P. Beskow & A. Landen (dir.), *Birgitta av Vadstena. Pilgrim och profet 1303-1373*, Stockholm, 2003, p. 285-296.

⁶¹ « *oc gyørum Guði oc hans signaþu moþer Marie til heþers* ».

⁶² Sur les biens donnés, voir Lars-Arne Norborg, *Storföretaget Vadstena kloster. Studier i senmedeltida godspolitik och ekonomiförvaltning*, Lund, 1958.

⁶³ « *Item giwum vi til varra fru altara et helt par clæþa hwiit baþe til altara oc præst med swa skyælum at þer scal syungas æwærpelicæ hwar dagh en messæ aff varre fru, med afmynnise varræ bæggia sælæ oc vars forældres vm prins tymæ* ».

⁶⁴ « *Item varrafrubergh kloster fæmtyghi mark pænningæ* ».

⁶⁵ Magnus Eriksson a établi des testaments différents selon les royaumes dont il était le roi ; il y a ainsi un testament pour la Norvège distinct de celui pour la Suède.

le futur monastère brigittin, destiné à devenir leur lieu de sépulture, recevra 6 000 marks⁶⁶. C'est une somme importante : elle équivaut à environ 1 400 kilogrammes d'argent. Les autres dispositions favorisent diverses églises norvégiennes. Les églises, chapelles, ou prébendes qui bénéficient du plus d'attention dans ce testament sont celles dédiées à saint Olaf, mais celles en rapport avec Marie occupent une bonne place. Marie est présente en particulier dans le passage concernant l'église Saint-Halvard, la cathédrale d'Oslo⁶⁷, pour laquelle le couple royal décide de favoriser l'autel de la Vierge⁶⁸ et pour l'église Sainte-Marie de la même ville, collégiale royale qui bénéficie de 100 marks pour ses fournitures et sa décoration⁶⁹. La Vierge est aussi la garante du respect des décisions prises dans l'acte. Dès le début de l'acte, l'invocation est adressée à Dieu « et à sa très sainte mère Marie »⁷⁰. Comparativement aux 6 000 marks laissés à Vadstena en 1347 dans le testament norvégien, les 50 marks accordés à Vårfruberga en 1346 dans le testament suédois sont dérisoires. Il est clair que Vadstena capte l'essentiel du flux de donation. Pour autant, si le monastère brigittin est désigné comme un lieu dédié à Marie, ce ne semble pas être la raison pour laquelle Magnus Eriksson et Blanche couvrent le lieu de bienfaits. Les donations à Vadstena semblent plutôt être le reflet d'un intérêt royal pour un ordre nouveau, qui se trouve faire une grande part au culte marial, et non l'inverse. Les donations norvégiennes reflètent cette idée : les églises ou institutions à caractère marial ne sont pas les destinataires privilégiés du testament royal. Peu à peu, Vadstena devient le monastère le plus proche du pouvoir royal. Bien que le roi Éric de Poméranie accorde la protection royale à Vårfruberga en 1417, la tendance est bien de faire de Vadstena le nouveau centre privilégié des dévotions des gouvernants suédois⁷¹. Ainsi, Karl Knutsson († 1470), qui occupe à trois reprises le trône de

⁶⁶ « *In primis igitur legamus monasterio in Wadzstenom, in regno nostro Suecie, Lincopensis dyocesis, ubi utriusque nostrum eligimus sepulturam, sex millia marchas denariorum monete nostre nunc currentis* », SDHK 5459 (DS 4200).

⁶⁷ Ce saint martyr, mort en 1043, est réputé avoir tenté de protéger une femme enceinte. Voir Lilli Gjerløw, « Hallvard », *KLNM*, vol. 6, 1961, col. 63-66.

⁶⁸ « *Item ad altare beate virginis eiusdem ecclesie [ecclesie sancti Halwardi Asloye], ad plagam septentrionalem, situm, viginti marcharum bool terre, sicut expresse sonant, littere super hoc alias confecte, pro quibus perpetuus vicarius illius altaris, anniversaria, cuiuslibet nostrum, cum tribus lispund cere, duabus marchis denariorum, pro missis dicendis, et una marcha pro psalteriis legendis, et quadraginta pauperibus personis, singulis diebus anniversariorum. tenendis. perpetuis temporibus tenebitur celebrare, utriusque eciam nostrum, commemoracionem, in qualibet missa, habebit coram illo altari, de domina celebranda* ».

⁶⁹ « *Item ad. ecclesiam beate Marie Asloye, centum marchas denariorum, pro emendis indumentis, et ornamentis, ecclesie* ».

⁷⁰ « *in honorem Dei, et sanctissime matris eius Marie* ».

⁷¹ « *Wy Erik, meth Gudz nathe Danmarks, Swerigis, Norgis, Wendis oc Godis koning oc hertugh i Pommeren, ... at wy aff serdelis gunst oc nathe haue tagit abbatissen aff Worfrubergh closter oc alt conuent ther samme statz oc alt theris gotz, landbo, hion oc thienere i wor serdelis wærn, fridh oc heyneth them enkannelica at wærnæ oc bescherme...* », SDHK 18990 (SD 2406).

Suède, décide de faire enterrer sa deuxième femme Katarina Karlsdotter en 1451 à l'abbaye-mère de l'Ordre du Saint-Sauveur. Selon la *Karlskrönika*, il y fit construire une nouvelle chapelle dédiée à la Vierge⁷². Cependant, si cette initiative peut se comprendre en termes de légitimation du pouvoir, elle dénote aussi une dévotion individuelle de la part du souverain.

Les actions pieuses des souverains ou des gouvernants suédois envers les monastères dédiés à la Vierge sont donc nettement liées à l'expression du pouvoir. Vårfruberga puis Vadstena sont des lieux centraux du pouvoir royal suédois et le fait que ces monastères soient consacrés à la Vierge est une incidence, pas un caractère déterminant de leur importance symbolique. Les dévotions royales à la Vierge sont en Suède avant tout d'ordre privé. Il y a bien sûr des exemples d'actes de piété tournés vers Marie, mais ce sont toujours des initiatives individuelles de la part des gouvernants, rois, reines ou régents. Comme ailleurs en Europe, les dirigeants suédois ont largement participé au processus de fondation et de financement des maisons pieuses. La Vierge figure donc bien dans tous ces exemples de dévotion royale, mais il est rare que ces actions débordent le cadre de la piété individuelle. Lorsqu'une telle configuration apparaît, c'est avant tout pour obtenir de la Vierge sa protection pour le royaume.

1.1.2 LA VIERGE PROTECTRICE DU ROYAUME DE SUEDE

1.1.2.1 Magnus Eriksson et la Vierge

Selon la formule d'Henri Barré, « La majesté de la Vierge est à la fois puissante et secourable »⁷³. C'est précisément selon ces modalités que les dirigeants suédois font appel à la Vierge aux XIV^e-XVI^e siècles. L'exemple du roi Magnus Eriksson (1319-1363) est très représentatif de l'utilisation de la figure de la Vierge pour la protection du royaume. Magnus Eriksson apparaît dans les *Révélations* de Brigitte à plusieurs reprises, et en particulier lorsque cet aspect de protection du royaume est évoqué. Les rapports entre Magnus Eriksson et Brigitte sont complexes⁷⁴. D'abord très proches, car la sainte suédoise voit en le roi l'instrument de la volonté de Dieu, ils s'éloigneront peu à peu, ce qui pousse Brigitte à émettre des critiques de plus en plus acérées contre Magnus. Les *Révélations* reflètent cette évolution et la Vierge est

⁷² Voir Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit.*, p. 330-331.

⁷³ Henri Barré, « La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles », *Recherches de Sciences religieuses*, n°29, 1939, p. 141.

⁷⁴ Pour une description détaillée des rapports entre le roi et la sainte, voir Emilia Żochowska, *The christian kingdom*, *op. cit.*, chap. 3, p. 223 et suiv.

mentionnée en tant que témoin de la transformation des rapports entre la sainte et le roi. Dans une révélation du Livre VIII, la Vierge dit du roi qu'il est « son ami »⁷⁵. Elle le met ailleurs en garde, car bien qu'elle l'appelle « mon fils », il ne doit pas s'en enorgueillir⁷⁶ : il doit lui rester fidèle pour qu'elle lui garde son affection⁷⁷. Comme le pouvoir de la Vierge, en tant que *domina*, émane de celui du Roi des cieux, la transposition induite par la formule montre qu'elle met Magnus Eriksson sur le même plan que le Christ en l'appelant son fils. Grâce à cette reconnaissance de filiation, le pouvoir royal d'agir est transmis à la Vierge. La fiction que crée Brigitte est très efficace en termes de mise en scène du pouvoir. Comme le Fils, roi divin, fait de sa mère une reine, le roi terrestre Magnus fait de sa patronne sa reine car elle l'a appelé son fils. Ce schéma cadre avec l'idée que se fait Brigitte de la mission réformatrice de Magnus Eriksson, roi juste et favorisé de Dieu. Dans cette longue révélation, Marie va même jusqu'à se déclarer, un peu plus loin, « dame et gardienne de son armée et de son royaume »⁷⁸. Tout devient clair : le patronage de la Vierge n'est pas simplement l'assistance qu'un saint peut apporter à un roi, fût-il juste. La Mère de Dieu fournit une filiation spirituelle et reçoit en retour l'essence du pouvoir royal de protection du royaume. La protection de la Vierge ne relève pas du registre militaire. Marie ne va pas, comme dans l'Ordre teutonique, conduire les armées à la victoire contre les païens. La protection relève du registre des attributions ordinaires de la Vierge, notamment en tant que mère de miséricorde et elle relève aussi des attributions royales.

Cette déclaration s'inscrit dans le cadre de la croisade de Magnus Eriksson contre Novgorod (1348-1351). La Vierge est le patron idéal pour cette entreprise, en raison de son importance dans le domaine de la liminarité, des seuils et des luttes spirituelles. Un autre saint suédois, comme le saint roi Éric par exemple, n'aurait sans doute pas été aussi apprécié car il est réputé avoir mené une croisade contre les païens. La croisade est, dans les sources narratives suédoises, l'expression la plus marquée de la piété royale⁷⁹. Pour cela, elle relève donc de

⁷⁵ Liv. VIII, Rév. 48, § 1 : « *Mater Dei loquitur ad sponsam dicens : Filia, dixi tibi prius, quod illa esset ultima littera mea mittenda illi regi amico* ».

⁷⁶ Liv. VIII, Rév. 47, § 10 : « *Propterea et tu missa es ad regem istum Swecie, qui irretitus multis peccatorum laqueis, postquam separatus fuit a dyabolo, suscepi eum michi in filium, desiderans eum facere pugnatorem egregium ad honorem Dei* ».

⁷⁷ Liv. VIII, Rév. 45, § 3 : « *Nec confidat rex, quia dixi eum filium meum et quod numquam separare me vellem ab eo. Quia si ipse seruauerit promissum suum michi, servabo et ego promissum meum sibi, sed si ipse contempserit me, timeat, ne contemnatur* ».

⁷⁸ Liv. VIII, Rév. 47, § 37-38 : « *Ego enim mater misericordie vocavi istum regem filium meum nouum et ideo novum, quia noviter venerat ad obedienciam sanctam. Cui promisi per te, quod vellem esse domina et defensatrix exercitus sui et regni sui et quod starem ante eum in terra inimicorum eius* ».

⁷⁹ Sur l'importance de la croisade chez les rois suédois, voir Corinne Péneau, *Le roi élu...*, op. cit., p. 312 et suiv.

l'initiative de piété personnelle. Mais la dimension collective réapparaît vite. Quand la peste noire frappe la Suède, en 1349, le roi Magnus Eriksson écrit une lettre à l'évêque de Linköping dans laquelle il réclame une pénitence collective⁸⁰. « Tous les habitants du royaume de Suède », dit-il, « clercs et laïcs, vieux et jeunes, femmes et hommes, [doivent] se rendre à l'église de leur paroisse le vendredi de chaque semaine en chemise et pieds-nus pour reconnaître humblement le jugement de Dieu, en écoutant la messe avec l'invocation de Dieu ce jour... »⁸¹. Le vendredi est couramment admis comme étant un jour de pénitence, en Suède comme ailleurs⁸². Dans la lettre du roi, la Vierge est mentionnée lorsque le souverain demande que chaque habitant de son royaume donne, en complément de cette pénitence collective, un *penning* suédois chacun, « en l'honneur de Dieu et de sa sainte mère Marie »⁸³. Cette référence à la Vierge, même si elle est discrète, est intéressante car elle fait un lien entre le roi et l'action jugée efficace pour se prémunir des ravages de la peste. Il faut noter qu'une démarche similaire est entreprise un siècle plus tard, mais cette fois à l'adresse de saint Éric⁸⁴. Sur les conseils du prêtre de paroisse, chaque habitant de la paroisse de Luleå a donné un *penning* pour écarter la peste. On remarque que lorsque l'initiateur de ce don n'est pas le roi, ce n'est pas vers la Vierge que les prières sont adressées. C'est donc qu'il y a soit une évolution des dévotions qui voit remplacer peu à peu la Vierge par d'autres saints dans le rôle de protecteur contre les épidémies ; soit qu'il y a un lien particulier entre la fonction royale et Marie.

Par l'image de la couronne, le roi tend de plus en plus à incarner le royaume selon le développement de l'idéologie royale au milieu du XIV^e siècle. Son pouvoir tient au fait qu'il a l'obligation de préserver le royaume, c'est-à-dire « les biens inaliénables de la couronne et la défense des frontières »⁸⁵. En tant que garant du royaume, le roi prend la décision qui lui paraît la plus apte à répondre à la menace de l'épidémie. C'est l'un de ses devoirs. Ainsi, selon l'ordonnance de 1335, le roi de Suède, lorsqu'il prête serment au moment de son élection, jure

⁸⁰ SDHK 5702 (DS 4515).

⁸¹ « ...at alt folk ower Swerikes rüike, klärkia oc leekmen, gammalt oc vngt, kwinkönss oc mankönss, kommen til theres soknakyrkio fregedagen i huario vikw ölne oc barfötte oc kennes vedher sin Gud hans rettwiso oc hans vold med retto ödmykt, hörin messo med gudelica aakallan aa them dagenom (...) Staddom vi oc ther, at aff huario cristno menniskio, vnga oc gambla, manköns oc quinköns, skal giffua en swensker penningar Gudi til heeders oc hanss signada moder Marie », SDHK 5702.

⁸² Voir au sujet de la pénitence Ulf Björkman, *Stilla veckan i gudstjänst och fromhetsliv. Med särskild hänsyn till svensk medeltida tradition*, Lund, 1957.

⁸³ SDHK 5702.

⁸⁴ SDHK 24762.

⁸⁵ Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit.*, p. 175.

de protéger son royaume : « Le roi doit maintenant prêter serment, la main posée sur le livre et sur les reliques, en s'engageant corps et âme devant Dieu, la sainte Vierge et saint Jean-Baptiste et tous les saints dont il tient les reliques... »⁸⁶. Cet engagement inclut donc la Vierge dans la liste des garants du serment, et fait intervenir le corps et l'âme du roi en tant que personne. C'est donc, au-delà de l'engagement politique, un engagement personnel. Dans la *Loi nationale (Magnus Erikssons Landslag)* rédigée autour de 1350, le roi « doit promettre à Dieu et à son peuple de respecter son serment envers tout son peuple, envers le jeune comme le vieux, envers celui qui est né, comme celui qui naîtra, envers ses amis comme ses ennemis, envers les absents comme les présents... »⁸⁷. On retrouve dans la lettre de 1349 la même formule d'énumération des différentes catégories de personnes formant le royaume. Cette énumération a une portée universaliste : il s'agit de bien inclure chaque habitant du royaume de Suède. Demander une pénitence générale et faire un don à destination du Christ et de sa mère doivent donc contribuer à éloigner le fléau. Le Christ ici est perçu dans sa dimension de Juge, celui qui est implacable et qu'il faut se concilier. Marie en revanche est perçue comme celle dont la protection contre les épidémies fait partie des attributs. Le roi ne s'adresse pas à d'autres saints anti-pesteux⁸⁸. Il privilégie le pouvoir apotropaïque que lui offre la Vierge. Cette facette de la figure mariale est à mettre en lien avec la Vierge de miséricorde. Le rôle protecteur de Marie tient notamment à sa capacité à vaincre les démons, comme on peut le voir avec l'établissement du *Vårfrupenning*, le « denier de Notre-Dame ».

1.1.2.2 Le « denier de Notre-Dame » (*Vårfrupenning*)

Une lettre du roi Albrekt datant du 23 juillet 1366 adressée à « tous les habitants, clercs et laïcs, du diocèse de Linköping », est décrite par un archiviste anonyme comme la « *Littera regia super denario beate virginis* », littéralement, « le denier de Notre-Dame ». La lettre lie le thème

⁸⁶ Traduction de Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit.*, p. 189.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁸ On trouve une liste de saints à invoquer contre la peste dans un livre de piété suédois bien postérieur au milieu du XIV^e siècle : Berlin, Staatsbibliothek ms. Theol. lat. 71, 8^{vo}, fol. 95. La liste comprend Jésus, Marie, Anne, Sébastien, Antoine, Roch, Sylvestre, Martin, Nicaise, Christophe, Bernard, Laurent, François et Benoît. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009, p. 490. Sur la peste noire en Suède en général, voir Janken Myrdal, *Digerdöden, pestvågor och ödeläggelse : ett perspektiv på senmedeltidens Sverige*, Stockholm, 2003.

de la protection mariale du royaume à l'avenir de l'ordre brigittin⁸⁹. En effet, considérant les nombreux fléaux qui assaillent le royaume, parmi lesquels la rébellion⁹⁰, le roi décide que chaque habitant de son royaume doit donner un ou plusieurs deniers afin de financer la construction du monastère de Vadstena. Le roi place sa décision sous le patronage de Marie, appelée « la médiatrice des hommes », car son intercession et sa bonté sont perçues comme l'assurance de restaurer la paix et le salut dans le royaume. Les fléaux qui accablent le royaume sont décrits comme le fait de la négligence des hommes et de la jalousie du diable, et c'est bien l'aide de l'intercession de la Vierge qui peut les contrer, car l'expression est répétée à la fin de la lettre. Ici, la figure mariale relève à la fois de la Vierge miséricordieuse et de celle qui vainc les démons, un thème cher à Brigitte de Suède qui a laissé plusieurs révélations où Marie triomphe du diable ou de démons.

Par exemple, dans une révélation du Premier livre, Brigitte nous apprend que « les démons craignent le nom de Marie, car [en l'entendant] ils laissent immédiatement tomber les âmes qu'ils ont agrippées »⁹¹. Cette révélation commence par une proclamation de Marie, qui se dit « Reine des cieux ». Le lien entre la royauté céleste de la Vierge et la lutte contre les démons qui assaillent les hommes n'est pas fortuit, il est rappelé dans d'autres révélations. Ainsi, dans le quatrième livre, une longue révélation à propos du purgatoire présente la Vierge debout à côté du Juge, avec une couronne précieuse sur la tête⁹². Pendant le jugement d'une âme, grâce à son manteau qui contient l'Église et les « Amis de Dieu », elle parvient à adoucir le châtiment de l'âme et ordonne aux démons de respecter la justice⁹³. Il est important, dit-elle, que la justice soit rendue avec charité, c'est-à-dire miséricorde. De plus, la justice est dans la pensée politique suédoise la première prérogative d'un roi⁹⁴. Brigitte l'exprime aussi dans ses *Révélation*s : la justice royale doit être suivie de miséricorde⁹⁵. La prérogative royale est donc exprimée par la Vierge et incarnée en elle. L'usage du manteau rattache aussi cette représentation de Marie à la Vierge de miséricorde. Nous avons donc une Vierge royale, car

⁸⁹ SDHK 8922 (DS 7386).

⁹⁰ Le roi Albrekt est appelé à la tête du royaume par des opposants au roi Magnus Eriksson. Après le couronnement d'Albrekt en 1364, il s'ensuit huit années de guerre civile entre ses partisans et ceux de Magnus.

⁹¹ Liv. I, Rév. 9, § 9 : « *Omnes eciam demones verentur hoc nomen et timent. Qui, audientes hoc nomen Maria, statim relinquunt animam de unguibus, quibus tenebant eam* ».

⁹² Liv. IV, Rév. 7, § 3 : « *Virgo quoque una stabat juxta sedem habens preciosam coronam in capite* ».

⁹³ *Ibid.*, § 24 à 32.

⁹⁴ Voir Corinne Péneau, *Le roi élu...*, *op. cit.*, p. 173.

⁹⁵ Liv. VIII, Rév. IV, § 4 : « *in omnibus judiciis et operibus suis sit misericors et justus* ».

couronnée et disposant d'un pouvoir qui émane du Juge⁹⁶, qui protège une âme grâce à son manteau et insiste sur l'importance de la miséricorde⁹⁷.

Marie triomphant du démon est un thème qui est particulièrement développé en Angleterre, comme l'a montré Catherine Oakes. Ce thème appartient à une trilogie formée par trois titres donné à la Vierge en moyen anglais : « Reine du Ciel », « Impératrice de l'Enfer », et « Dame de la Terre »⁹⁸. Nous retrouvons dans la lettre du roi Albrekt le même lien entre la royauté de Marie et son efficacité contre les démons. En tout cas, le roi Albrekt fait clairement le lien entre le monastère de Vadstena, sanctuaire particulièrement lié à la Vierge, et la protection du royaume par l'intercession de celle-ci. Il ne s'est pas adressé aux saints patrons du royaume, comme Éric, par exemple. Il a choisi de s'adresser à Marie. Ce choix réside peut-être dans une sensibilité personnelle envers la Mère de Dieu, mais peut aussi se lire comme un exemple de l'utilisation politique du culte marial : dans le deuxième tiers du XIV^e siècle, le recours à la Vierge est jugé l'action la plus pertinente pour protéger le royaume de Suède. Un siècle plus tard, Marie seule ne suffit plus. Ce sont alors l'ensemble des saints patrons du royaume qui sont convoqués.

1.1.3 LE PATRONAGE DES SAINTS ET DE LA VIERGE

1.1.3.1 L'*evocatio* d'Éric de Poméranie

Le rôle de protectrice du royaume de la Vierge peut se manifester dans d'autres situations. En juin 1420, le roi Éric de Poméranie demande des processions dans tout le royaume pour l'aider dans sa guerre contre le Holstein. Dans sa lettre au chapitre cathédral de Strängnäs, le roi de l'Union des royaumes nordiques précise les chants qui doivent accompagner la cérémonie. Il mentionne « les répons « *Summe Trinitati* », « *Felix namque* », « *Tua est potencia* », avec l'hymne « *Ave maris stella* » et pour entrer dans l'église, l'antienne « *Sancta Maria, succurre*

⁹⁶ *Ibid.*, § 32 : « *Et iterum adiecit virgo : « O », inquit, « demones, precipio vobis ex potestate iudicis attendere ad illa que in justicia nunc videtis* ».

⁹⁷ *Ibid.*, § 24-25 : « *Post ista audiebatur sonitus quasi tube, quem qui audiebant tacuerunt, et statim quedam vox loquebatur dicens : « Silete et auscultate, omnes vos angeli et anima et demonia, quid mater Dei loquitur ! » Et statim ipsa virgo ante sedem iudicii apparens et habens sub mantello suo quasi occulte res aliquas magnas dixit : « O, inimici ! Vos persequimini misericordiam et cum nulla caritate diligitis justiciam ».*

⁹⁸ Catherine Oakes, *Ora Pro Nobis: The Virgin Mary as Intercessor in Medieval Art and Devotion*, Turnhout, 2008, chap. 6, p. 167 et suiv.

miseris » avec la collecte « *Pietate tua* », etc. »⁹⁹. On remarque que les pièces mariales sont nombreuses. Il est possible que la piété personnelle du roi Éric entre en jeu dans ce choix, mais il existe peut-être une autre interprétation. En effet, le Holstein se considère depuis la première moitié du XIV^e siècle comme un territoire ayant une relation privilégiée avec la Vierge¹⁰⁰. Par exemple,

« Les paysans de Dithmarschen (une communauté située sur le littoral occidental du Schleswig-Holstein, au nord de l'estuaire de l'Elbe) qualifiaient leur pays de « *Marien Lande* ». Depuis 1404, ils avaient la Mère de Dieu sur leur sceau communautaire. Grâce à la Vierge, invoquée comme la douce dame, ils gagnèrent, cent ans plus tard, la bataille de Hemmingstedt (1500). Ils partirent pour la bataille aux cris de : « *Help Maria milde* » ! Marie exauça ce désir. Les troupes paysannes pouvaient repousser avec succès les attaques du roi de Danemark (en qualité de duc de Schleswig et comte de Holstein) et faire échouer sa visée de conquête »¹⁰¹.

On a vu que les seuls sceaux des reines suédoises faisant figurer Marie étaient ceux des reines originaires de cette région. Le lien entre le Holstein et la Vierge semble donc particulièrement marqué. Faire chanter des pièces en l'honneur de Marie dans les trois royaumes nordiques est peut-être une façon pour Éric de Poméranie de chercher à détourner la faveur de Marie à son profit, en une sorte d'*evocatio* destinée à la Vierge. Cela fait appel à une autre facette de la *persona* mariale : celle de la souveraine conquérante. Autour de la Baltique, c'est plutôt vers le Sud que cet aspect de Marie est recherché, dans les territoires sous le contrôle de l'Ordre teutonique¹⁰². Mais compte tenu de la forte influence de la culture germanique dans les pays nordiques au cours du XV^e siècle, il n'est pas inenvisageable qu'une Vierge conquérante soit venue inspirer Éric de Poméranie dans sa démarche. Il est également possible que le roi s'adresse à la seule figure de patronne qui soit à la fois nationale et transnationale. En effet, l'individualité des royaumes scandinaves se renforce au XV^e siècle, et notamment par le développement du culte des saints locaux. Par exemple, les cultes d'Olaf en Norvège, des deux Knut, le roi et le duc, au Danemark, ou d'Éric en Suède sont particulièrement vivants. Or, chaque saint a son royaume de prédilection et même s'il est vénéré dans le royaume voisin, faire appel à l'un d'entre eux spécifiquement ne correspond pas à l'idée d'Union que cherche à

⁹⁹ « *Thy bethe wi ether kerlighe, at I wel gøre oc halder i hwer vghe, swo lenge thenne wor reysse warer, hochtidhelicæ processiones bethende gudhelicæ oc kerlicæ for oss oc wore meth thisse efftersciffne responsoriis, swo som er Summe Trinitati, Felix namque, Tua est potencia, meth then ympne: Aue maris stella, et ad introitum ecclesie meth then antiphona: Sancta Maria, succurre miseris, meth then collecta: Pietate tua etc.* », SDHK 19500 (SD 2784).

¹⁰⁰ Matthieu Olivier, « Le prince et l'histoire... », *op. cit.*, s. p.

¹⁰¹ Klaus Schreiner, « *Maria patrona...* », *op. cit.*, p. 136.

¹⁰² Voir Marian Dygo, « The political role of the cult of the Virgin Mary in Teutonic Prussia in the fourteenth and fifteenth centuries », *Journal of Medieval History*, n° 15:1, 1989, p. 63-80.

maintenir le roi Éric. La Vierge, elle, a le double avantage d'être fortement appréciée partout, et de figurer dans la liste officielle des saints patrons du royaume.

1.1.3.2 Le groupe des saints patrons du royaume

Sven Helander a étudié en détail les saints suédois, dont beaucoup figurent dans la liste des saints patrons du royaume¹⁰³. L'idée d'associer les saints locaux et quelques grands saints universels, comme la Vierge, à la protection du royaume est attestée dès la fin du XIII^e siècle, lorsque les motifs du « roi et de la mère-patrie » (« *konung och fosterland* ») sont mis en avant dans les messes votives annuelles que l'archevêque Nils Allesson (1292-1305) célèbre en l'honneur de la Trinité et de Marie « *pro domino Rege et statu Regni* »¹⁰⁴. Les martyrs Éric et Henri sont eux appelés à protéger la Carélie¹⁰⁵. La lettre précise bien qu'il s'agit d'une célébration importante, « *solemniter* » et que la population doit en être informée¹⁰⁶. C'est une tradition qui perdure, car dans les missels imprimés d'Uppsala, la rubrique d'introduction au sanctoral prescrit que si les vigiles de la fête de saint André ont lieu un samedi, on célèbre d'abord une messe *pro statu regni* avant la messe à voix haute des vigiles.

De telles prescriptions de célébrations collectives pour le bien du royaume sont édictées à plusieurs reprises. Par exemple, en 1396, le concile provincial d'Arboga prescrit une série de messes votives « *pro statu regni* ». On institue ainsi une messe hebdomadaire dans la cathédrale et une messe mensuelle dans les églises rurales. La première messe est dédiée à la Trinité, la deuxième à la Vierge (*De domina*), la troisième aux apôtres, la quatrième aux patrons de l'église, la cinquième à Sigfrid, la sixième à Eskil, la septième à Henri, la huitième à Hélène, la neuvième à Brigitte, la dixième à David, la onzième à Olaf et la dernière à tous les saints. Cette

¹⁰³ Voir Sven Helander, *Ansgarskulden i Norden*, Stockholm, 1989, p. 181 et suiv.

¹⁰⁴ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegård och mässa*, Lund, 2001, p. 208.

¹⁰⁵ Sur saint Éric, voir Sture Bolin, « Erik den helige », *SBL*, vol. 14, 1953, p. 248 et suiv. Sur saint Henri, voir Stéphane Coviaux, « Les saints évêques de Scandinavie du X^e au XIII^e siècle », dans C. Péneau (dir.), *Itinéraires du savoir*, Paris, 2009, p. 51-71, spé. p. 54-55.

¹⁰⁶ « *Statuimus etiam et publicamus, quod quilibet Sacerdos Upsaliensis Provinciae, cujuscunque status, conditionis vel eminentiae fuerit, dicere teneatur has subscriptas missas speciales, singulis annis, unam de Sancta Trinitate, et aliam de beata Virgine, pro Domino Rege et statu Regni, et tertiam de Sanctis Martiribus Erico Rege et Henrico Episcopo pro statu Careliae et quartam pro anima felicitis memoriae Domini Magni. Verumtamen hae praelibatae missae ab omnibus et singulis Ecclesiarum Rectoribus et Curatis celebrandae sunt solemniter, praenuntiatione populo praemissa, temporibus quibus locorum ordinariis hoc visum fuerit expedire: hoc salvo quod missa Domini Regis Magni semper celebretur ipso die anniversarii sui, nisi aliquod festum interveniat, ratione cujus dicta missa in alium diem differatur.* », SDHK 1822 (DS 1746).

série de messes est assortie d'une concession d'indulgences de quarante jours de la part de l'archevêque, et autant de la part de l'évêque du diocèse¹⁰⁷.

Au concile d'Arboga, en 1474, un pas de plus est franchi : c'est la messe sabbatique en l'honneur de la Vierge qui doit désormais être la célébration garante de la félicité du royaume¹⁰⁸. C'est une inflexion importante car elle montre que le souci de la préservation du royaume, motif politique, domine désormais une tradition liturgique instituée de longue date. À l'échelle du diocèse, il arrive aussi que la célébration du culte marial puisse être encouragée pour le bien du royaume. Une lettre de concession d'indulgence de l'évêque de Skara, Johannes Marquardi (1461-1480), datée de 1465 déclare que tous ceux qui viendront dans l'église de Värsås le jour de l'Assomption bénéficieront d'une indulgence¹⁰⁹. Parmi les conditions pour la recevoir, on trouve l'assistance à la messe et aux heures de ce jour, la circumambulation du cimetière mais aussi une référence à la paix et à la félicité du royaume et de l'Église¹¹⁰.

Le groupe des saints patrons de la Suède apparaissent pour la première fois ensemble en 1371¹¹¹. Parmi eux, on compte la Vierge Marie, saint Pierre et saint Paul, les deux saints patrons de la cathédrale d'Uppsala, saint Laurent et saint Éric, et enfin les saints Sigfrid, Henri et Eskil. Ils ne sont pas encore célébrés collectivement, chaque saint disposant de sa fête respective. En 1449, on les célèbre encore avec des messes votives séparées. De plus, le saint patron du Södermanland, Botvid, ne fait pas encore partie de cette liste bien qu'il dispose déjà d'un office propre. En 1396, trois saints supplémentaires sont ajoutés à la liste : sainte Brigitte, sainte

¹⁰⁷ « *Item celebrantur misse pro statu regni in qualibet septimana semel in ecclesiis cathedralibus et in ecclesiis ruralibus semel in mense cum indulgenciis XL dierum ex parte archiepiscopi et aliorum XL dierum ex parte episcopi diocisani ; et prima missa erit de sancta trinitate, secunda de domina, tercia de apostolis, 4:a de patrono ecclesie, 5:a de sancto Sigfrido, 6:a de sancto Eskillo, 7:a de sancto Henrico, octava de sancta Helena, 9 de sancta Birgitta, decima de sancto David, undecima de sancto Olavo, XII de omnibus sanctis* », Jaakko Gummerus (éd.), *Synodalstatuter och andra kyrkorättsliga aktstycken från den svenska medeltidskyrkan*, Stockholm, 1902, p. 28, § 12.

¹⁰⁸ « *Item mandamus missam votivam pro felici statu regni de gloriosa matre Dei omni sabbatho per annum integrum a quolibet sacerdote provinciae celebrari, nisi ea die ad celebrandam missam aliam sit astrictus aut urgente necessitate fuerit impeditus* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia, op. cit.*, p. 181, § 41.

¹⁰⁹ L'acte est édité dans *Västergötlands Fornminnesförenings Tidskrift*, n° 1:1, 1869-1899, p. 63, n° 7.

¹¹⁰ « *Omnibus vere penitentibus et confessis, qui dictam ecclesiam in festo assumptionis beatae Mariae Virginis causa deuotionis et oracionis vel peregrinacionis (sic.) visitaverint missas et alia divina officia in ea audierint Ejus cymiterium pro defunctis orando circumierint (...) eis eciam qui corpus dominicum vel oleum sanctum dum ad infirmos deportetur et ad ecclesiam reportetur sequi fuerint similiter et illis qui pro pace felici statu regni Suecie ecclesie nostre atque nostro Deum pie exoraverint (...)* », *Ibid.*

¹¹¹ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin, op. cit.*, p. 166.

Hélène de Skövde et le saint missionnaire David¹¹². Ces saints additionnels sont mentionnés dans une lettre d'indulgence émanant de l'archevêque à destination de la cathédrale d'Åbo¹¹³.

Par la suite, les saints patrons du royaume apparaissent parfois sous une désignation collective, et parfois seuls certains d'entre eux sont mentionnés. Par exemple en 1404, lorsque l'église de Vada, en Uppland, reçoit une nouvelle dédicace, une concession d'indulgence est accordée pour les six fêtes mariales ainsi que pour les fêtes de Sigfrid et de Brigitte¹¹⁴. La désignation collective est en revanche plus fréquente à partir des années 1460. Sven Helander a retracé les étapes de cette construction liturgique et idéologique. En 1465, l'archevêque Jöns Bengtsson (1448-1467) fonde dans la cathédrale d'Uppsala une messe journalière pour la Trinité, la Vierge et tous les saints patrons de la Suède¹¹⁵. Quand l'autel principal est dédié après une rénovation, le 26 décembre 1466, il est dédié à la Trinité, à la Vierge Marie, à saint Jean-Baptiste, saint Laurent, saint Éric, saint Henri, au saint du jour Étienne et à tous les saints patrons du royaume¹¹⁶. La même année, on décide de chanter la messe des saints patrons quotidiennement. La première mention d'une fête commune aux patrons du royaume figure dans une lettre d'indulgences de l'archevêque d'Uppsala pour la chapelle d'Uppgränna, dans le diocèse de Linköping. Une autre, à destination de l'église de Sångå en Uppland, suit en 1473¹¹⁷. Lors de l'impression du bréviaire d'Uppsala, en 1496, la fête des saints patrons a lieu le premier dimanche après l'octave de la Visitation¹¹⁸.

Sven Helander note aussi que l'aspect national des cultes aux saints suédois s'accroît dans le dernier tiers du XV^e siècle¹¹⁹. La « fête des patrons du royaume de Suède » (*Festum patronorum regni Suecie*) est une date importante du calendrier liturgique du diocèse d'Uppsala. Du plus haut degré liturgique, elle a lieu, au moins depuis le concile d'Arboga de 1474, partout le dimanche qui suit l'octave de la Visitation¹²⁰. Sven Helander tient pour

¹¹² *Ibid.*, p. 176. Sur Hélène de Skövde, voir la première partie, chapitre 1. Sur David, voir Yngve Brilioth, « David, helgon », *SBL*, vol. 10, 1931, p. 326.

¹¹³ FMU 1061 et 1062.

¹¹⁴ SDHK 16253 (SD 431).

¹¹⁵ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 208. Pour le détail de la fondation, voir Göran Dahlbäck, *Uppsala domkyrkas godsinnehav. Med särskild hänsyn till perioden 1344-1527*, Stockholm, 1977, p. 155.

¹¹⁶ *Registrum ecclesie Upsalense*, Stockholm, RA A8, fol. 173v.

¹¹⁷ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 208.

¹¹⁸ *Breviarium Upsalense*, Stockholm, fol. 302 et suiv.

¹¹⁹ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 178.

¹²⁰ « *festum vero patronorum regni dominica proxima post octavas visitationis Mariae pro toto duplici habeatur* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia veteris ecclesiae sveogothicae*, Lund, 1841, p. 178, § 21.

hypothèse que la messe incluant une séquence et l'office « *Iocundare mater ecclesia* » pour les saints patrons aurait pu être choisie par le concile. L'office rythmé n'a pas été transmis sous un nom d'auteur, mais il est probable qu'Erik Olovsson (Ericus Olai, † 1486), chanoine d'Uppsala et le premier professeur de théologie à l'université suédoise, en soit l'auteur¹²¹. Ce n'est pas anodin, car ce personnage est l'un des maîtres à penser de l'idéologie politique suédoise de la fin du XV^e siècle. Il est l'auteur de la *Chronica regni Gothorum*, un ouvrage historique qui a été caractérisé comme « xénophobe, anti-Danois, anti-Union et cléricale »¹²². Il est donc effectivement très probable qu'Erik Olovsson ait été l'auteur de l'office pour les saints patrons, qui émerge dans un contexte fortement marqué par les luttes entre partisans de l'union des royaumes nordiques et leurs opposants, favorables au rétablissement d'un royaume suédois séparé des autres. L'office pour les saints patrons du royaume célèbre Anschaire (*Ansgarius*), et aussi, selon les légendes des matines, Sigfrid, Eskil, David, Henri, Éric, Botvid, Hélène et Brigitte¹²³. À part Anschaire, tous les autres sont des saints suédois. Sven Helander a fait remarquer que les parties chantées de l'office ne mentionnent qu'un seul saint « local », Anschaire. Les saints patrons mentionnés sont Jean, Laurent et la Vierge¹²⁴. Au cours des années 1490, on ajoute encore d'autres saints à l'office, comme Catherine de Suède, Marie, Jean-Baptiste, Laurent et Brynolf¹²⁵. Bien que ni la Vierge, ni Jean-Baptiste, ni Laurent ne soient des saints locaux, leur présence peut s'expliquer par une dédicace ancienne de la cathédrale du siège de l'archevêché, comme c'est le cas de Laurent à Uppsala, ou par un intérêt particulièrement marqué, comme c'est le cas pour la Vierge.

Le 23 août 1521, lorsque Gustav Vasa prête serment pour devenir régent (*Riksföreståndare*), il le fait en demandant à Dieu, à la Vierge Marie et au roi Éric de l'aider dans sa tâche¹²⁶. La fonction de protecteur du royaume que Gustav Vasa accepte implique qu'il invoque les protecteurs les plus efficaces. La Vierge en fait partie. Les liens entre les gouvernants et la Vierge s'expriment particulièrement clairement lorsque la protection du

¹²¹ Voir Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, op. cit., p. 209 ; Biörn Tjällén, *Church and nation. The discourse on authority in Ericus Olai's Chronica regni Gothorum (c. 1471)*, Stockholm, 2007, p. 34.

¹²² Biörn Tjällén, *Church and nation...*, op. cit., p. 20.

¹²³ L'office est édité dans Sven Helander, *Ansgarskulten*, op. cit., p. 259-265.

¹²⁴ Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, op. cit., p. 209, note 444.

¹²⁵ Sur Catherine de Vadstena, voir la première partie, deuxième chapitre, deuxième section. Sur Brynolf, voir K. B. Westman, « Brynolf Algotsson », *SBL*, vol. 1, 1918, p. 391 ; Karl-Erik Tysk, « Brynolf – en triptyk », dans J. Hagberg (dir.), *Hielp Maria*, Skara, 2005, p. 13-42.

¹²⁶ « *Iak beder mik swa gud til hielp Iomfru Maria oc sancte Eric Konung at iak skal vara vor nadoge herre N: oc Suerigis rikis raad hull oc troo epter min yttersta makt med liuff oc godz...* », *Konung Gustaf den förstes registratur*, vol. 1 1521-1524, Stockholm, 1861, p. 1.

royaume est en jeu. Marie s'impose comme une figure incontournable dans ce domaine. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, le culte des saints locaux ne se développe pas aux dépens du culte de la Vierge. La figure mariale est au contraire intégrée dans le groupe des patrons du royaume.

Le pouvoir royal ou son équivalent en Suède, fait donc un usage étroit, mais précis du culte marial. Les utilisations politiques du culte et de la figure de la Vierge semblent très circonstanciées en Suède. Le culte à la Vierge en tant que tel ne semble pas avoir été un élément majeur des programmes politiques des dirigeants suédois. Nous ne rencontrons pas pour la province d'Uppsala d'expressions aussi marquées que celles de la Prusse de l'Ordre Teutonique, où la Vierge est clairement associée à l'exercice du pouvoir et au succès militaires¹²⁷. Cependant, la mise en scène par Brigitte de la Vierge comme « *defensatrix* » du royaume de Suède, et l'*evocatio* d'Éric de Poméranie, montrent qu'un recours ponctuel à la Vierge dans l'exercice du pouvoir est permis. On ne peut déceler de programme visant à faire de Marie une protectrice exclusive, du royaume ; il n'y a pas de développement d'un patronage spécialement centré sur la figure de Marie, tel qu'il s'épanouit par exemple à Sienne¹²⁸ ou à Strasbourg¹²⁹. Mais la Vierge est intégrée dans le groupe des patrons du royaume et sa protection est recherchée : certains domaines d'actions, comme la sauvegarde du royaume, semblent appeler une intervention privilégiée de la Reine du Ciel. Enfin, les dévotions personnelles envers la Mère de Dieu du roi ou des régents sont réelles mais ne donnent pas lieu à une exploitation politique de ce culte, contrairement au monarque hongrois ou à quelques exemples de souverains français¹³⁰. Les fonctions politiques de Marie s'expriment aussi dans

¹²⁷ Voir à ce propos Marian Dygo, « The political role... », *op. cit., passim*. Sur l'utilisation politique du culte marial, voir aussi les contributions rassemblées dans Claudia Opitz, Herwig Röckelein, Gabriela Signori, Guy P. Marchal (dir.), *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte 10-18. Jahrhundert*, Zürich, 1993.

¹²⁸ Sur le culte de la Vierge à Sienne, voir Gianna A. Mina, « Coppo di Marcovaldo's Madonna del Bordone : Political statement or profession of faith ? », dans J. Cannon & B. Williamson (dir.), *Art, Politics and Civic Religion in Central Italy, 1261-1352*, Aldershot, 2000, p. 237-294 ; Bridget Heal, « 'Civitas Virginis' ? The significance of civic dedication to the Virgin for the development of Marian Imagery in Siena before 1311 », dans J. Cannon & B. Williamson (dir.), *Art, Politics and Civic Religion in Central Italy, 1261-1352*, Aldershot, 2000, p. 295-306 ; Rebecca W. Corrie, « Images of the Virgin in Late-Duocento Siena », dans T. B. Smith & J. Belle Steinhof, *Art as Politics in Late Medieval and Renaissance Siena*, Farnham, 2012, p. 83-96.

¹²⁹ Klaus Schreiner, « *Maria patrona*. La sainte Vierge comme figure symbolique des villes, territoires et nations à la fin du Moyen Âge et du début des temps modernes », dans R. Babel, J.-M. Moeglin (dir.), *Identité régionale et conscience nationale en France et en Allemagne du Moyen Âge à l'époque moderne*, Sigmaringen, 1997, p. 133-153.

¹³⁰ Voir Marie Lionnet, « Mise en image des rapports entre culte de la Vierge et pouvoir royal en Hongrie à la fin du Moyen Âge : état de la question », dans P. Nagy (dir.), *Identités hongroises, identités européennes*, Rouen/Le Havre, 2007, p. 51-70 ; Bernard Guénéé, « Le vœu de Charles VI. Essai sur la dévotion des rois de France aux XIII^e et XIV^e siècles », *Journal des savants*, n° 1, 1996, p. 67-135.

les procédures de légitimation, comme dans le cas de la reine Marguerite qui bénéficie de rapprochements avec la Mère de Dieu dans les discours. Alliée puissante, la Vierge offre son assistance directe, comme dans le cas des confréries, ou un modèle replét de symboles dans lesquels puiser. Aussi, la décision du régent Sten Sture l'Ancien de faire imprimer un manuel de dévotion au rosaire s'appuie sur une utilisation discrète et très circonstancielle, mais permanente, du culte de la Vierge par les rois suédois.

1.2 Rosaire et confraternités

À présent que l'utilisation politique du culte marial a été constatée, il s'agit d'examiner avec plus d'attention le rosaire en lui-même, afin de tenter d'explicitier au mieux la décision du régent Sten Sture l'Ancien. Qu'est-ce que le rosaire et quels sont les liens entre cette dévotion et le pouvoir politique ? Quelles sont les circonstances d'implantation du rosaire en Suède ?

1.2.1 LE DEVELOPPEMENT DE LA PRATIQUE DU ROSAIRE

Le rosaire peut désigner à la fois l'objet physique, une série de perles qui représentent chacune une prière, ou l'exercice même d'énonciation de ces prières¹³¹. L'usage du chapelet de perles est destiné à favoriser la concentration de l'orant¹³². L'exercice consiste à réciter un nombre défini de courtes prières, généralement des *Ave Maria* ou des *Pater Noster*, en méditant sur des épisodes de la vie du Christ et de la Vierge. On récite 150 *Ave Maria* divisés en trois ensembles de 50, dont chaque dizaine est ponctuée d'un *Pater noster*¹³³. Pour chaque dizaine d'*Ave Maria*, l'orant médite sur un événement de la vie du Christ et de la Vierge. Ces événements se distinguent par leur caractère : on trouve ainsi les mystères joyeux, les mystères douloureux et les mystères glorieux¹³⁴. Cette manière de prier le rosaire est celle qui s'est imposée

¹³¹ Louis Gougoud, « Chapelet », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1953, vol. 2:1, col. 478-480.

¹³² Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet i senmedeltidens Sverige », dans S.-Erik Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 557-582.

¹³³ « Rosenkranz », R. Bäumer & L. Scheffczyk (dir.), *Marienlexikon*, St Ottilien, 1993, vol. 5 (Orante-Scherer), p. 553-559.

¹³⁴ Les mystères joyeux comptent 1. l'annonciation, 2. la visitation, 3. la nativité du Seigneur, 4. la présentation au temple, 5. l'Enfant Jésus retrouvé dans le temple. Les mystères douloureux sont : 1. L'agonie dans le jardin, 2. la flagellation, 3. la couronne d'épines, 4. le port de la croix, 5. la crucifixion. Les mystères glorieux rassemblent 1. la résurrection, 2. L'ascension, 3. la pentecôte, 4. l'assomption, 5. le couronnement de la Vierge comme Reine des Cieux. Voir Anne Winston-Allen, *Stories of the rose. The making of the rosary in the Middle Ages*, University Park (PA), 1997, p. 3.

aujourd'hui, mais des formes différentes sont employées au Moyen Âge. Il est difficile de dater avec précision l'apparition de ce type de dévotion. Anne Winston expose leur origine¹³⁵ :

« Dans les « psautiers de la Vierge », qui apparaissent vers 1130, les antiennes qui précèdent chaque psaume et annoncent leur thème sont remplacés par des versets qui interprètent chacun des 150 psaumes dans un sens marial ou christique. Graduellement, cette dévotion est réduite à la récitation des antiennes et à la place des psaumes, soit des *Pater noster*, soit des *Ave Maria*. Sans les psaumes, le lien qu'ont les antiennes avec un thème spécifique est perdu. Il en résulte que les antiennes elle-mêmes sont peu à peu remplacées par des paraphrases rimées ou simplement par 150 versets en l'honneur de la Vierge ».

Ces « psautiers de la Vierge » ne forment pas encore, à proprement parler, des rosaires. Il faut pour cela que des méditations soient attachées à chaque série de prières. Ce format existe au plus tôt dans un manuscrit cistercien daté vers 1300, originaire de la région de Trêves¹³⁶. Or, deux chartreux de Trêves, Adolphe d'Essen († 1439) et Dominique de Prusse (1384-1460), développent au début du XV^e siècle un exercice de prière innovant, qui génère un enthousiasme considérable : c'est une nouvelle sorte de rosaire, auquel est ajoutée une série de méditations sur la vie du Christ¹³⁷. Il est difficile de savoir si les chartreux ont été influencés par les cisterciens qui vivaient à une quarantaine de kilomètres de leur monastère¹³⁸. On peut considérer que le format de rosaire développé par Dominique de Prusse est l'ancêtre du rosaire moderne, car même s'il n'est pas le plus ancien, il est celui qui a été le plus diffusé. Ce nouveau format met toutefois un certain temps à s'imposer, car au XVI^e siècle on trouve encore des variations considérables dans la manière de dire le rosaire¹³⁹.

L'un des principaux artisans de la propagation du rosaire est le dominicain Alain de la Roche (1428-1475)¹⁴⁰. Pendant son séjour à l'université de Rostock, plusieurs étudiants suédois

¹³⁵ Anne Winston, « Tracing the origins of the rosary : German vernacular texts », *Speculum*, n° 68:3, 1993, p. 619-636.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 622.

¹³⁷ Anne Winston-Allen, *Stories of the rose*, *op. cit.*, p. 2.

¹³⁸ Anne Winston, « Tracing the origins... », *op. cit.*, p. 622.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 627.

¹⁴⁰ Né en Bretagne, il a fréquenté le couvent dominicain de Dinan dans ses jeunes années. Alain de la Roche est *lector sententiarum* au couvent Saint-Jacques à Paris en 1461. En 1464, il se rend aux Pays-Bas, où il mène une activité de prédication fortement centrée sur des thèmes mariaux. Quatre ans plus tard, il devient premier lecteur en théologie à l'université de Gand. En 1470, il est envoyé à l'université de Rostock, où il devient l'année suivante bachelier de théologie. Il aurait donné un cours ou un prêche sur la salutation angélique, à l'occasion de son baccalauréat de théologie, le 3 juin 1471. En 1473, il est *magister* en théologie. Voir Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare (Rosenkrans) af Alanus de Rupe*, *op. cit.*, p. VIII-X qui reprend les informations biographiques données par Christian Molbech, *Praesten i Odense Herr Michaels tre danske Riimvaerker fra A. 1496*, Copenhague, 1836 ; Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi Intill År 1600*, Uppsala, 1934-1938, vol. 1, p. 165.

qui deviennent dans les décennies suivantes des ecclésiastiques influents ont donc pu profiter des enseignements d'Alain de la Roche¹⁴¹. En 1475, Alain de la Roche quitte Rostock, et il meurt le 8 septembre de la même année, à Zwolle (Pays-Bas)¹⁴². Le Dominicain a prêché sur l'utilité du rosaire, une pratique qu'il a activement cherché à diffuser. Ses écrits, qui après sa mort sont rapidement publiés en latin, en néerlandais et en allemand, mêlent des instructions sur la manière de prier le rosaire¹⁴³, des exhortations sous la forme d'*exempla* et des encouragements à joindre une confrérie du rosaire¹⁴⁴. Une anthologie rassemblant la plupart des textes d'Alain est publiée en 1498 à la chartreuse de Mariefred, en Suède : l'impression souhaitée par le régent Sten Sture¹⁴⁵. Réimprimée en 1506 à Leipzig, cette anthologie contribue beaucoup à la propagation des écrits d'Alain de la Roche.

En plus de ces manuels d'instructions sur la manière de pratiquer le rosaire, Alain de la Roche joue un rôle important dans l'établissement de confréries spécialisées, qui vont grandement favoriser la propagation de l'exercice. Une première confrérie du « psautier de Notre Dame » est fondée à Douai vers 1468, par Alain de la Roche. Il prend « l'initiative de grouper en confrérie les fidèles assidus de la pratique de ce psautier, pour réaliser une mise en commun des richesses spirituelles ainsi acquises »¹⁴⁶. La nouveauté de cette confrérie est qu'elle n'impose pas de dire le rosaire, mais seulement que ses membres ne pourront pas mettre leurs mérites spirituels en commun s'ils ne le disent pas¹⁴⁷. En 1470, le vicaire général de la Congrégation de Hollande des frères Prêcheurs, Jean de Uyt den Hove († 1489), renforce l'attrait de la confrérie de Douai en déclarant que :

¹⁴¹ Pour une liste des étudiants suédois à Rostock, voir Christian Callmer, « Svenska studenter i Rostock 1419-1828 », *Personhistorisk Tidskrift*, n° 44:1-2, 1988, p. 3-98.

¹⁴² Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁴³ Alain de la Roche lui-même n'utilise pas le mot « rosaire », il parle de « psautier de Notre-Dame ». Michel François de Lille attribue ce mot à la pratique. Voir André Duval, « La dévotion mariale dans l'ordre des Frères prêcheurs », dans H. du Manoir (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t 2, Paris, Beauchesne, 1952, p. 737-782, spé. p. 773, note 186.

¹⁴⁴ Plusieurs textes circulent sous le nom d'Alain de la Roche. Avant l'édition suédoise de 1498, qui les rassemblent dans une même anthologie, on distingue surtout le *Compendium psalterii Trinitatis*, ou *Van die nutticheyt ende edelheit des Vrouwen Souter*, imprimé en néerlandais à Utrecht en 1480 (ISTC ir00360500) ; l'*Apologeticus, sive tractatus responsorius de Psalterio Beatae Virginis Mariae*, imprimé en latin à Lübeck vers 1480 (ISTC ir00359000) ; le *Psalterium Virginis Mariae*, ou *Unser Lieben Frauen Psalter*, imprimé en allemand à Ulm en 1483 (ISTC ir00361600) et réimprimé 7 fois avant 1500 ; et enfin le *Speculum rosariorum Jesu et Mariae*, une compilation d'extraits du *Compendium psalterii Trinitatis* imprimée à Anvers en 1489 (is00670300).

¹⁴⁵ Alain de la Roche (Alanus de Rupe), *De immensis et ineffabili dignitate et utilitate psalterii precelse ac intemerate semper virginis Marie*, Gripsholm (Mariefred), 1498 (GW M39205 ; ISTC ir00361000)

¹⁴⁶ André Duval, « La dévotion mariale dans l'ordre des Frères prêcheurs », *op. cit.*, p. 773.

¹⁴⁷ On n'a pas conservé les statuts de cette première confrérie, à Douai.

« La confrérie de Douai est fondée dans la communication de tous les mérites spirituels et dans la prière du psautier de Notre Dame, sans obligation [soumise à des péchés] mortels ou véniels, sinon la peine de ne pas participer aux mérites des psautiers des autres confréries »¹⁴⁸.

Il ajoute que désormais, les confrères de Douai bénéficieront des mérites spirituels acquis par les Prêcheurs de toute la Congrégation de Hollande¹⁴⁹. Dans les statuts en français d'une confrérie bretonne¹⁵⁰, les bénéfices spirituels de l'appartenance à une confrérie du rosaire sont exposés de la même manière :

« Adonc le saint homme lui demanda quelle estoit sa confrarie ; et elle luy devisa et dit que toutes personnes qui voudroient estre de sa confrarie mettroient touz leurs biens spirituelz en commun, sans riens retenir ; c'est-à-dire que toutes ses oraisons, ausmones, vigiles, abstinence et autres exercices spirituelz qu'ilz feront ou feront faire ou penseront faire ou dire, sans riens en retenir, il fault qu'ils veulent que ce soit autant à leurs freres et seurs, confreres spirituelz, comme a eulx mesmes et par ainsi ilz auront celle mesme grâce de leurs freres et seurs confreres en tous les biens spirituelz »¹⁵¹.

Les expressions employées en français sont les mêmes que celles utilisées dans le texte en latin du vicaire général Jean de Uyt den Hove en 1470, simplement, le texte français mentionne « ladite confrarie du Psautier » au lieu de faire référence explicitement à la confrérie de Douai¹⁵². Le texte de Douai est donc vraisemblablement adapté de manière plus générale pour les confréries fondées après 1470. Mais le véritable lancement des confréries du rosaire date de 1475. L'exercice de dévotion promu par Alain de la Roche bénéficie d'un élan extraordinaire grâce à la fondation de la confrérie de Cologne. Suivant son exemple, un autre dominicain, Jacques Sprenger (1436/1438-1496), le doyen de la faculté de théologie de l'université de

¹⁴⁸ « *Quae confratria Duaci est fundata in communicatione omnium meritorum spirituali, et oratione psalterii Virginis Marie sine obligatione tamen ad quamcunque sive mortalem, sive venialem, sed tantum ad penam non participandi meritis tantorum psalteriorum aliorum confratrum...* », Jacques Quéatif & Jacques Échard (éd.), *Scriptores ordinis praedicatorum recensisti*, Paris, 1719, vol. 1, p. 871.

¹⁴⁹ « ... *quoties quis psalterium ipsum Virginis Marie dicendo consequitur : caritatis fraternitate motus recipio ipsos participes et presentes et futuros in cunctis bonis predicationum, jejuniorum, vigiliarum, studiorum, et laborum ceterorum presentium et futurorum, universorum Fratrum Congregationis nostre Hollandie ut etiam et nos omnes fimus participes uniformiter cunctorum meritorum fratrum et sororum hujus sancte confratrie in sempiternum* », *Ibid.*

¹⁵⁰ Pierre Marchegay, « Le livre et ordonnance de confrérie du psautier de la Vierge », *Revue des provinces de l'Ouest (Bretagne, Poitou et Anjou)*, vol. 6, 1858, p. 129-146 et p. 270-286. Bien que Marchegay ne donne pas avec précision la cote du manuscrit dont est tiré ce texte, il est édité d'après Londres, British Museum, vellum XV, 8°, add. 18838. Voir André Duval, « La dévotion mariale dans l'ordre des Frères prêcheurs », *op. cit.*, p. 768, note 166.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 131-132.

¹⁵² Pierre Marchegay, « Le livre et ordonnance de confrérie du psautier... », *op. cit.*, p. 137.

Cologne, fonde le 8 septembre 1475 une confrérie du rosaire¹⁵³. C'est la première confrérie à porter ce nom, « *Fraternitatis rosarii* », officiellement. Elle bénéficie de l'approbation du légat du pape, Alexandre († 1483), évêque de Forli (Italie), dès le 10 mars 1476¹⁵⁴. Le légat octroie aussi des indulgences à la confrérie de Cologne. Dans le même temps, le Dominicain et professeur de théologie à l'université de Cologne Michel François de Lille († 1502), défend en 1475 dans une dispute quodlibétique la confrérie du rosaire qui vient d'être fondée dans cette ville¹⁵⁵. Sa *Determinatio* paraît, d'abord à son insu, entre 1476 et 1478¹⁵⁶. Deux ans plus tard Michel François offre une version qu'il a lui-même corrigée¹⁵⁷. D'autres éditions imprimées sont ensuite régulièrement produites¹⁵⁸. Michel François contribue beaucoup à la propagation du rosaire en incluant de nombreux passages des écrits d'Alain de la Roche dans son ouvrage. Enfin, le 12 mars 1478, le pape Sixte IV attribue des indulgences aux confrères de Cologne¹⁵⁹. Un an plus tard, le 10 mars 1479, le pape approuve à son tour la confrérie du rosaire¹⁶⁰. Cette fois, il donne une impulsion particulièrement importante à la diffusion de l'institution en ne limitant pas seulement son approbation à la confrérie de Cologne mais en incluant toutes les autres confréries du rosaire.

La récitation du rosaire peut avoir une implication politique forte et plus généralement, les confréries mariales thématiques fondées aux Pays-Bas ou à Cologne au XV^e siècle montrent le lien étroit qui existe entre la dévotion et le pouvoir. En 1475, la confrérie du rosaire de Cologne est fondée et dans les années 1490, Jean de Coudenberghe, le chancelier de

¹⁵³ Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 544. Voir aussi la *Prima propositio* du *Primum Quodlibeticum* de Michel François de Lille (1476) : « *Nota quod fraternitas, de qua est sermo, instituta fuit Coloniae, immo potus renovata, in conventu Praedicatorum a.d. MCCCCLXXV a priore eiusdem conventus fratre Iacobo Sprenger, conventus Basiliensis, sacrae theologiae professore, cuius principalis intentio fuit, ut populus devotius et frequentius beatam virginem saluaret atque eam in suis tribulationibus tunc occurrentibus invocaret* », dans Heribert C. Scheeben, « Michael Francisci ab Insulis O. P., Quodlibet de veritate Fraternitatis Rosarii », *Archiv der Deutschen Dominikaner*, n° 4, 1951, p. 97-102, spé. p. 100.

¹⁵⁴ La bulle du légat est donnée par exemple dans l'anthologie des écrits d'Alain de la Roche imprimée à la chartreuse de Mariefred, en Suède, en 1498. Se reporter à l'annexe 42 : *Autorisation de la confrérie du rosaire par Alexandre, évêque de Forli*.

¹⁵⁵ Annick Delfosse, *La « Protectrice du Païs-Bas ». Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, 2009, p. 133.

¹⁵⁶ GW 9 Sp. 86a (version abrégée) et GW 10257 (ISTC if00294900).

¹⁵⁷ Annick Delfosse, *La « Protectrice du Païs-Bas »*, *op. cit.*, p. 133. La version de 1480 est GW 10257 (ISTC if00296000) ou GW 10260 (ISTC if00297000).

¹⁵⁸ Voir Heribert C. Scheeben, « Michael Francisci ab Insulis O. P. », *op. cit.*

¹⁵⁹ Antoine Brémond (éd.), *Bullarium ordinis Praedicatorum opera Thomae Ripoll generalis etc.*, Rome, 1731, vol. 3, p. 567.

¹⁶⁰ Laerzio Cherubini (éd.), *Bullarium Magnum Romanum*, Lyon, 1692, vol. 1, p. 431, ou Antoine Brémond (éd.), *Bullarium ordinis Praedicatorum*, *op. cit.*, p. 576.

Philippe le Beau († 1506) fonde une confrérie des Sept Douleurs aux Pays-Bas¹⁶¹. Comme le rappelle Annick Delfosse, « les deux confraternités partagent un (...) point important : elles invoquent les mêmes arguments politiques pour justifier leurs fondations »¹⁶². À Cologne, la confrérie est fondée en remerciement de la paix obtenue à la suite du siège par Charles le Téméraire († 1477) de la forteresse de Neuss, possession des archevêques de Cologne¹⁶³. En 1519, Jean de Coudenberghe raconte l'histoire de la confrérie qu'il a fondée. Il « montre des besoins contemporains très nettement politiques : à la mort accidentelle de Marie de Bourgogne en 1482, les États bourguignons confient la régence à son mari, Maximilien I^{er}, père de Philippe le Beau. Très impopulaire, Maximilien ne parvient pas à asseoir un pouvoir solide »¹⁶⁴. Des troubles s'ensuivent, et Coudenberghe assure qu'il a fondé sa confrérie pour y remédier. Dans les deux cas, des événements politiques sont présentés par les promoteurs des confréries comme à l'origine des fondations. La diffusion rapide de la confrérie du rosaire de Cologne repose donc sur une conjonction de facteurs, parmi lesquels l'approbation du souverain pontife et de son légat, la défense de la dévotion par un universitaire et une présence marquée du champ politique jouent un rôle non négligeable. Il faut donc prendre en compte l'importance de ces faits dans l'utilisation politique du rosaire en Suède.

Le succès de la guilde de Cologne, qui très vite atteint près de 100 000 membres, inspire d'autres villes qui fondent à leur tour leur propre confrérie, très souvent à l'instigation des dominicains¹⁶⁵. La confrérie de Lille est officiellement confirmée le 30 novembre 1478¹⁶⁶, et d'autres confréries apparaissent rapidement dans l'espace rhénan, comme celle de Colmar (1485)¹⁶⁷. En France, peu de confréries du rosaire sont attestées à la fin du XV^e siècle, mais on connaît au moins la confrérie du chapelet de Lannion (Côtes-d'Armor) en 1484¹⁶⁸. En Italie, la première confrérie du rosaire connue se situe à Venise ; elle remplace en 1480 une confrérie

¹⁶¹ Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows of the Virgin Mary: Popular culture and cultic imagery in Pre-Reformation Europe », *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, n° 21/1-2, 1992, p. 5-28 ; Annick Delfosse, *La « Protectrice du Pais-Bas »*, *op. cit.*, p. 130-135.

¹⁶² Annick Delfosse, *La « Protectrice... »*, *op. cit.*, p. 132-133.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 133.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 134.

¹⁶⁵ Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland*, *op. cit.*, p. 546.

¹⁶⁶ André Duval, « La dévotion mariale dans l'ordre des Frères prêcheurs », *op. cit.*, p. 775, note 166.

¹⁶⁷ Jean-Claude Schmitt, « La confrérie du rosaire de Colmar (1485). Textes de fondation, « exempla » en allemand d'Alain de la Roche, liste des prêcheurs et des sœurs dominicaines », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, n° 40, 1970, p. 97-124.

¹⁶⁸ Catherine Vincent, *Les confréries médiévales dans le royaume de France, XIII^e-XV^e siècle*, Paris, 1994, p. 118.

mariale plus ancienne¹⁶⁹. Les premières guildes du rosaire nordiques apparaissent au Danemark. Une guilde du rosaire fondée en 1481 dans la cathédrale de Slesvig est connue par ses statuts de 1484, tout comme une « confrérie du psautier de Notre Dame », dans l'église St-Alban d'Odense en 1492¹⁷⁰. On sait que la confrérie de Slesvig est en activité dans la deuxième moitié des années 1520 et que parmi ses membres comptent les plus hauts personnages de la société, comme le duc Frédéric de Holstein (1513-1523), qui devient plus tard le roi Frédéric I^{er} de Danemark (1523-1533) et sa consort, Anna de Brandebourg¹⁷¹. Comme ailleurs en Europe, les gouvernants danois sont très liés aux confréries du rosaire. À la demande de Christine de Saxe, la reine consort de Jean I^{er} (1481-1513), le prêtre d'Odense Michael Nielsen compose en 1484 une *Expositio pulcherrima super rosario beate Marie virginis*¹⁷². Malgré le titre en latin, c'est un travail en danois, versifié. Il est basé sur l'*Apologie* d'Alain de la Roche mais s'en inspire assez librement¹⁷³. Ce travail de Michael Nielsen n'est imprimé à Copenhague qu'en 1514 ou 1515¹⁷⁴ ; cependant il est possible qu'il ait circulé avant cette date sous une autre forme. L'œuvre de Michael Nielsen est également donnée comme une influence majeure de la traduction en suédois de l'anthologie d'Alain de la Roche¹⁷⁵.

1.2.2 LES CONFRATERNITES MARIALES ET LA DIFFUSION DU ROSAIRE EN SUEDE

1.2.2.1 Les confraternités mariales

Avant que n'apparaissent les premières confréries du rosaire, il y existe en Suède d'autres confraternités dédiées à la Vierge. Les recherches sur les guildes et les confréries en Suède ne se sont pas intéressées aux institutions mariales en particulier. Les études concernent bien souvent l'ensemble des institutions confraternelles, c'est-à-dire aussi bien les confréries de

¹⁶⁹ Miri Rubin, *Mother of God*, *op. cit.*, p. 334.

¹⁷⁰ Ellen Jørgensen, *Helgendyrkelse i Danmark. Studier over kirkekultur og kirkeligt liv fra det 11. Aarhundredes midte til Reformationen*, Copenhague, 1909, p. 98-99 ; Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap i Sverige. En studie i senmedeltida fromhetsliv och gilleväsen », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 47, 1947, p. 3.

¹⁷¹ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*

¹⁷² Ce texte a été édité d'après l'impression de 1515 par Christian Molbech, *Praesten i Odense Herr Michaels tre danske Riimvaerker*, *op. cit.*, p. 1-124.

¹⁷³ Hanne Dahlerup Koch, « Rosenkranse i grave. Gravskikkens baggrund, datering og perspektiver », *Hikuin*, n°27, 2000, p. 108-111.

¹⁷⁴ Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, *op. cit.*, p. 168.

¹⁷⁵ La traduction figure dans Stockholm, KB A 2 édité par Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*

dévotion que les organisations marchandes¹⁷⁶. Ce sont les actes de la pratique qui nous renseignent le mieux sur ces institutions, dans la mesure où les statuts n'ont pas été conservés, à quelques exceptions près¹⁷⁷. L'archéologie peut apporter des perspectives nouvelles : on sait par exemple que les bâtiments d'une confrérie mariale ont été identifiés à Arboga ; mais les recherches dans ce domaine n'en sont qu'à leurs débuts¹⁷⁸.

La première confrérie mariale à être mentionnée dans les sources semble être la confrérie de Nyköping (diocèse de Strängnäs)¹⁷⁹. Elle apparaît en 1318, dans le testament d'un certain Thomas Sigvidsson qui lègue des terres à l'abbaye cistercienne de Vårfruberga, et qui donne aussi la somme de 6 ou 7 marks à la « confrérie de la sainte Vierge de l'église de Nyköping »¹⁸⁰. Cette confrérie est mentionnée à d'autres reprises. En 1329, Birger Röriksson réclame dans son testament que deux messes hebdomadaires soient dites pour son âme, dont l'une en l'honneur de la Vierge. Parmi les récipiendaires de ses donations est mentionnée la guilde de la Vierge de Nyköping, à qui il lègue une corne à boire et une nappe¹⁸¹. De telles donations relatives aux repas et à la convivialité ne sont pas rares. La même année, un autre confrère, Magnus Nilsson et sa femme Ingrid lèguent par testament une nappe, un essuie-main et une pièce de tissu dont nous ne savons pas expliquer l'utilité, à part le fait qu'elle se rapporte à l'usage d'un couteau (*kniuæduk*)¹⁸². L'année suivante, l'évêque Styrbjörn de Strängnäs (1343-1345) certifie un testament en présence de confrères. Parmi les sigillants de l'acte figure la guilde. Son sceau représente une Vierge à l'Enfant¹⁸³. Enfin, la confrérie de Nyköping est encore mentionnée dans un acte de 1405. On y apprend qu'elle est propriétaire d'une terre¹⁸⁴.

¹⁷⁶ Voir par exemple Hans Hildebrand, « Medeltidsgillena i Sverige », *Historiskt Bibliotek*, Stockholm, vol. 3, 1877 p. 1-96 ; Nils Ahnlund, « Medeltida gillen i Uppland », *Rig. Föreningen för Svensk Kulturhistoria Tidsskrift*, Stockholm, 1923, n° 6, p. 1-24 ; Jarl Gallén, « Brödraskap », *KLNM*, 1957, vol. 2, col. 303-306.

¹⁷⁷ L'exception la plus notable est constituée par les « Statuts pour une guilde de la Vierge » connus par une copie réalisée par l'érudit Martin Aschaneus († 1641). La copie est conservée sous la cote Stockholm, KB, Antiquitets-Arkivets, F:b:6. Le texte des statuts est édité par Gustav E. Klemming (éd.), *Småstycken på fornsvenska*, Stockholm, 1868-1881, p. 143-148.

¹⁷⁸ Jonas Monié Nordin, « Den organiserademarginalen. En studie i de senmedeltida gillenas arkeologi », *Fornvännen*, vol. 106:1, 2011, p. 27-42.

¹⁷⁹ SDHK 2853 (DS 2133). Mentionnée par Kaj Janzon, *Det Medeltida Sverige*, vol. 2 *Södermanland*, t. 3, *Jönåkers härad, Nyköping Stad*, Stockholm, 2013, p. 240.

¹⁸⁰ SDHK 2853 : « ... VII. marchas, convivio sancte Marie virginis ibidem [Nycopia] ».

¹⁸¹ SDHK 3617 (DS 2715) : « in quo volo ut singulis septimanis due misse, una de sancto Spiritu et alia de beata virgine in perpetuum celebrentur ». Il donne à la Confrérie de la Vierge de Nyköping : « item convivio beate virginis in Nycopia unum cornu, I mensale ».

¹⁸² SDHK 3656 (DS 2744) : « Item convivio beate virginis Nycopia, I. mensale dictum bordduk et unum kniuæduk et I manutergium ».

¹⁸³ SDHK 3724 (DS 2787).

¹⁸⁴ SDHK 16507 (SD 604) : « ... hwilka han fik hona a wWarafru gilde i Nykøping ».

Une autre guilde mariale est mentionnée dans le diocèse de Strängnäs dès 1322 : celle de Torshälla. Parmi les sigillants d'un acte figurent une « guilde de la glorieuse Vierge Marie et de saint Olaf »¹⁸⁵. Cependant, contrairement à la guilde de Nyköping, celle de Torshälla ne réapparaît pas dans les actes.

La troisième confrérie mariale à naître chronologiquement est celle de Stockholm. Le roi Magnus Eriksson confirme une « confrérie de la Vierge de langue suédoise » en 1353¹⁸⁶. Cette confrérie réservée aux suédophones s'oppose vraisemblablement à la confrérie du Saint-Esprit, dans laquelle se réunit la population germanophone de Stockholm¹⁸⁷. La confrérie de la Vierge est fondue en 1436 avec une autre confrérie, dédiée à saint Michel¹⁸⁸. Les confrères se réunissent désormais sous le seul patronage de la Vierge au sein d'une plus grande structure. Le même processus se répète en 1454, mais cette fois pour une fusion avec la guilde du Saint-Esprit¹⁸⁹. En plus de cette confrérie de la Vierge, il est possible qu'une seconde institution confraternelle dédiée à Marie ait existé. Une confrérie de prêtres est mentionnée dans une lettre de 1405, dans laquelle les statuts de la guilde sont indiqués¹⁹⁰.

Les confrères doivent se réunir quatre fois par an, le dimanche dans l'octave de la fête de Corpus Christi, de la Nativité de la Vierge, de la Saint Martin d'hiver (11 novembre) et de l'Épiphanie. La messe est dite sur l'autel du saint sacrement par le *senior* de la confrérie en présence des confrères. Ceux-ci sont obligés de participer, sans quoi ils doivent payer une amende équivalente au prix d'une livre de cire. Cette pénalité est aussi appliquée à ceux qui se présentent en retard, par exemple ceux qui se présentent après la première leçon de l'office ou après le *Kyrie Eleison*. Personne ne peut être élu *senior* de la confrérie, ni assesseur, s'il n'est prêtre. Les confrères doivent visiter les membres qui tombent malades et se chargent d'organiser leurs funérailles. Il est obligatoire pour les confrères de se réunir pour boire ensemble sous peine d'amende, deux fois dans l'année. Il y a un droit d'entrée, fixé à une demi-livre de cire pour les prêtres. Les laïcs, ou un prêtre malade, doivent payer 6 marks. On doit noter que les statuts précisent bien que la confrérie est accessible aux laïcs, quelque soit leur

¹⁸⁵ SDHK 3147 (DS 2345) : « *una cum sigillis conuiuorum gloriose virginis, et beati olai, regis* ».

¹⁸⁶ SDHK 6626 (DS 4953) : « ... *quod nos conuiuus conuiuuii beate virginis de Sweua lingua Stocholmis auctoritate nostra regia concedimus* ».

¹⁸⁷ Voir Hans Hildebrand, « Medeltidsgillena i Sverige », *op. cit.*, p. 81.

¹⁸⁸ SDHK 22635.

¹⁸⁹ SDHK 26565.

¹⁹⁰ SDHK 16504 (SD 602).

sexe. Comme le *senior* de la guilde doit obligatoirement être un prêtre, il semble que cette confrérie de la Vierge ne soit pas la même que celle ouverte « aux suédophones »¹⁹¹. Il a donc pu exister deux guildes mariales, peut-être répondant à deux objectifs différents ou fréquentées par un public différent. En plus des confréries de dévotion, les guildes de métiers associent souvent la Vierge et un autre saint pour leur patronage. Ainsi, en 1474, la guilde des cordonniers est dédiée à la Vierge, à saint Marc et à tous les saints¹⁹². En 1479, celle des forgerons est dite en l'honneur de la Vierge, de tous les saints, de saint Michel et de saint Éloi¹⁹³.

On trouve des confréries mariales dans d'autres villes encore. Par exemple, une confrérie de la Vierge est mentionnée en 1372 à Skänninge (diocèse de Linköping). Le chanoine de Linköping Knut Petersson, qui est aussi prêtre de la paroisse de Säby, donne « au prêtre de la confrérie de la Vierge de Skänninge, une grande jarre de cuivre »¹⁹⁴. En 1434, un testament explique que la confrérie de la Vierge d'Örebro (diocèse de Strängnäs) doit bénéficier d'un demi-bœuf. L'autre moitié de l'animal est pour l'autel des âmes (*själaaltaret*) de cette ville¹⁹⁵. Ces deux testaments soulignent l'importance des pratiques de convivialité, tournées autour de la boisson ou de repas. Enfin, une dernière confrérie mariale est mentionnée à Söderköping (diocèse de Strängnäs) en 1502¹⁹⁶. Sven-Erik Pernler a montré qu'il n'existait pas de confrérie mariale à Skara, contrairement à ce que certains auteurs avaient affirmé¹⁹⁷.

Les statuts d'une confrérie mariale non identifiée publiés par Klemming ressemblent à ceux établis pour la confrérie de Stockholm en 1405¹⁹⁸. La plus grande partie des décisions vise à tarifer les amendes pour des manquements divers, comme ne pas suivre le corps d'un confrère ou d'une consœur lors de son enterrement ou qui ne « met pas son âme à jour », c'est-à-dire qui ne se confesse pas. Pour ces manquements, l'amende est modique : 1 *öre* (pièce de cuivre). D'autres statuts mettent nettement l'accent sur le repas et la boisson pris en commun. Celui qui gaspille la bière ou qui s'endort sur son siège doit payer une amende d'un *öre*, soit le même

¹⁹¹ Hans Hildebrand, « Medeltidsgillena i Sverige », *op. cit.*, p. 78-82.

¹⁹² *Ibid.*, p. 47.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁹⁴ SDHK 10149 (DS X 143) : « *Item convivio beate Virginis Skæningie sacerdotum unam maiorem anphoram de cupro* ».

¹⁹⁵ SDHK 22143 : « *till själaaltaret i Örebro ger han hälften av en oxe som han har i Gryt, Gällersta socken; andra hälften ska tillfalla vårfrugillet i Örebro* ».

¹⁹⁶ SDHK 34587.

¹⁹⁷ Voir Sven-Erik Pernler, « Mariabrödrskapet i Skara », dans J. Hagberg (dir), *Hielp Maria. En bok om biskop Brynolf Gerlaksson*, Skara, 2005, p. 117-140.

¹⁹⁸ Voir Gustav E. Klemming (éd.), *Småstycken*, *op. cit.*

tarif que s'il ne s'est pas confessé. L'entrée dans la confrérie est payante : les prêtres doivent 4 *ortuger* (mesure de superficie) et les « hommes plus vieux » 6 *penninge* (pièces d'argent). Les confrères ne font pas que partager des repas. Ils se réunissent pour célébrer des messes en l'honneur des confrères décédés. Lors de chaque fête de la Vierge, la confrérie met des luminaires pour la messe de la Vierge, en l'honneur de la Vierge et des membres vivants ou décédés. Celui des confrères qui ne vient pas faire une offrande lors de la messe de la Vierge doit une amende d'un *öre*. Ces statuts reflètent donc bien les axes principaux des confréries de dévotion : le souci des âmes des confrères, l'importance des repas pris en commun, et une dévotion surveillée au moyen d'amendes tarifées qui mêlent pratiques de piété et pratiques de sociabilité.

Ces confréries suédoises dédiées à la Vierge ne se singularisent pas particulièrement par rapport aux confréries continentales. Le culte marial ne semble pas être un élément déterminant du choix de la dédicace ; ce dernier repose vraisemblablement plus sur la dédicace de l'église ou de la chapelle dans laquelle la confrérie se réunit. Le fait que le culte de la Vierge ne soit pas déterminant se voit encore dans l'absence de confrérie dédicacée à une fête mariale en particulier : il n'y a pas en Suède de confrérie « de l'Annonciation », par exemple. Les seules confréries mariales spécialisées qui sont recensées sont celles du rosaire.

1.2.2.2 La diffusion de la pratique du rosaire en Suède

1.2.2.2.1 Le rosaire matériel

On commence à observer des représentations du rosaire en Suède dans les années 1480¹⁹⁹. En Suède centrale, l'image la plus commune de la Vierge au rosaire est la représentation de Marie en Femme de l'Apocalypse. Elle se tient, souvent couronnée, avec l'Enfant sur un rayon de lune. On trouve fréquemment cette représentation sur les retables entourée d'une mandorle. Dans les fresques, en revanche, les représentations sont souvent entourées d'un cercle²⁰⁰. La couronne de la Vierge contient 50 petites roses et 5 grosses, ce qu'Inger Wadström appelle « le petit rosaire » par opposition au « grand rosaire » de 150 *Ave Maria*, donc autant de roses²⁰¹. De

¹⁹⁹ Inger Wadström, « Rosenkransmadonnan i det medeltiden Mellansverige », *Katolsk årsskrift*, s.t., 1980, p. 257-306.

²⁰⁰ Inger Wadström, « Rosenkransmadonnan... », *op. cit.*, p. 274.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 261.

chaque côté du rosaire se trouvent fréquemment des suppliants, souvent le pape ou un évêque à gauche et un empereur ou un prince à droite. Ces personnages tiennent parfois un chapelet²⁰².

Certaines représentations sortent de ce schéma, par exemple dans les églises d'Härkeberga et de Härnevi, dans le diocèse d'Uppsala. La Vierge n'est alors pas représentée en Femme de l'Apocalypse. Elle ne tient pas non plus l'Enfant dans ses bras, mais elle transmet à Dieu une couronne de roses donnée par un chevalier²⁰³. Ces peintures murales sont probablement les plus anciennes représentations du rosaire en Suède²⁰⁴. Après l'implantation d'une confrérie à Vadstena²⁰⁵, on remarque deux autels ornés de retables dédiés au rosaire dans l'église Saint-Pierre, c'est-à-dire l'abbatiale : le premier est au nord. C'est un retable représenté Marie couronnée de nuages, qui contiennent des roses. Le deuxième est à l'ouest. C'est un grand retable originaire des Pays-Bas, datant du début du XVI^e siècle. Sur ce retable, il y a une représentation de la Vierge en Femme de l'Apocalypse²⁰⁶. Il devait se trouver originellement dans l'église paroissiale de la ville de Vadstena et a été déplacé en 1829²⁰⁷. D'une manière générale, les représentations du rosaire, quelles que soient leurs configurations, ne deviennent courantes qu'après 1500. On note un engouement pour ce motif qui est renforcé par la circulation de légendes, comme en Allemagne²⁰⁸. La représentation de la Vierge mêlée à celle de la Femme d'Apocalypse 12 est un motif courant à la fin du XV^e siècle²⁰⁹. Le développement de la pratique semble donc bien accompagné par un développement de la figuration matérielle du rosaire.

En revanche, très peu de chapelets pouvant être identifiés comme des rosaires et ayant été utilisés en Suède ont été conservés. Les informations sur leur usage sont tout aussi rares : le seul témoignage d'un chapelet figurant dans un testament est celui daté autour de 1520 d'Anna Erikdotter (Bielke) (1490-vers 1525), la veuve du gouverneur de la forteresse de Kalmar et

²⁰² *Ibid.*, p. 274.

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 276.

²⁰⁵ Sur cette confrérie, voir *infra*, section suivante.

²⁰⁶ Inger Wadström, « Rosenkransmadonnan... », *op. cit.*, p. 265.

²⁰⁷ Voir Inger Wadström, « Ytterligare ett rosenkransskåp i Vadstena Klosterkyrka », *Fornvännen*, 1972, p. 289-292.

²⁰⁸ Inger Wadström, « Rosenkransmadonnan... », *op. cit.*, p. 277.

²⁰⁹ Sur la Vierge et le motif de la Femme de l'Apocalypse, voir la mise au point dans : Eléanore Fournié et Séverine Lepape, « Dévotions et représentations de l'Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l'Europe (1380-1420) », *L'Atelier du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4259>.

membre du conseil du royaume (*Riksråd*) Johan Månsson (Natt och Dag) (vers 1470-1520)²¹⁰. Dans ce document, elle donne un rosaire au couvent des Dominicaines Sainte-Anne à Kalmar (diocèse de Linköping), mais aussi au couvent des Mineurs de Stockholm (diocèse d'Uppsala) et à sa sœur, Barbo Eriksdotter († 1553)²¹¹. Le rosaire qu'elle donne est sans doute précieux ; il est « doré » (*forgylt*). Il ressemble aux rosaires que préconise d'utiliser Alain de la Roche car il est divisé en trois parties²¹². Le fait de diviser l'objet en trois parties et de les confier à différentes institutions ou personnes pourrait indiquer un désir de voir se perpétuer la pratique dans trois endroits différents. Si Anna Eriksdotter appartenait à une confrérie, ce qui n'est pas certain, cela signifierait que malgré les déclarations des promoteurs des confréries du rosaire comme quoi les orants bénéficient tous des bienfaits spirituels accumulés par les confrères, certains préféraient s'assurer d'une diffusion spatiale de la chaîne de prières. La multiplication des suffrages est bien à l'œuvre, mais dans ses formes, elle correspond plutôt à une gestion plus traditionnelle de la mémoire.

En plus de ce témoignage écrit, on a conservé quelques chapelets, ou des perles de chapelets, dont certains peuvent très bien être des rosaires²¹³. Cependant, il est difficile d'être catégorique sur l'emploi exact de ces pièces. En Suède, il semble que l'on doive s'attendre à trouver moins de chapelets en milieu funéraire, contrairement à ce qui a été étudié pour le Danemark²¹⁴, compte tenu du fait que les inhumations n'incluaient que rarement les possessions personnelles²¹⁵. L'implantation de la pratique du rosaire en Suède est donc impossible à dater avec précision si l'on se contente des sources matérielles. Il faut se tourner vers les sources écrites pour apporter quelques précisions. On se rend alors compte de l'importance de la l'implantation des confréries dans la diffusion de la pratique.

²¹⁰ SDHK 38325. Johan Månsson est un partisan des Sture. Voir Lars-Olof Skoglund, « Johan Månsson (Natt och Dag) », *SBL*, vol. 26, 1987-1989, p. 439 et suiv.

²¹¹ La sœur d'Anna Eriksdotter est devenue un personnage du folklore suédois, qui la voit comme un fantôme incapable de trouver le repos.

²¹² « *i forgylt triding aff jomffru marie Saltere* », voir Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 1, note 1.

²¹³ Certains sont conservés à Stockholm, au Statens Historiska Museum.

²¹⁴ Voir Hanne Dahlerup Koch, « Rosenkranse i grave. Gravskikkens baggrund, datering og perspektiver », *Hikuin*, n° 27, 2000, p. 108-11.

²¹⁵ Sur les pratiques d'inhumation en Suède, voir Kristina Jonsson, *Practices for the Living and the Dead. Medieval and Post-Reformation Burials in Scandinavia*, Stockholm, 2009.

1.2.2.2.2 Les confréries suédoises du rosaire

En Suède, comme le rapporte Gottfrid Carlsson, l'implantation de confréries du rosaire suit la même chronologie qu'au Danemark. Il est difficile de dater avec précision l'introduction du rosaire, que l'on s'intéresse à la confrérie ou à la pratique. C'est dans la décennie 1490 que les sources suédoises commencent à mentionner l'une ou l'autre. Selon Carlsson, il semble que ce soit l'impression de l'ouvrage d'Alain de la Roche, en 1498, qui constitue le point de départ de la diffusion du rosaire en Suède²¹⁶. Le livre d'Alain de la Roche, *De dignitate et utilitate psalterii BMV*, a été imprimé pour la première fois à Lübeck vers 1478-1480 en latin²¹⁷, puis rapidement en allemand²¹⁸. Il a été retravaillé en danois en 1484, mais c'est l'impression suédoise de Mariefred de 1498, en latin cette fois, qui contribue vraiment à répandre l'idée d'une confrérie du rosaire en Suède²¹⁹.

La chartreuse de Mariefred est une création tardive : elle est implantée en 1493 dans le diocèse de Strängnäs, grâce aux efforts de l'archevêque d'Uppsala Jakob Ulvsson et de l'évêque de Strängnäs Kort Rogge²²⁰. Les prélats ont persuadé le régent suédois, Sten Sture l'Ancien (1470-1497 et 1501-1503) de faire venir deux pères de la chartreuse de Marienehe près de Rostock, pour qu'ils fondent un monastère²²¹. En 1498, les pères disposent d'une presse à imprimer, sur laquelle ils produisent trois versions du livre d'Alain de la Roche²²². C'est le seul ouvrage qui est imprimé à Mariefred. L'impression est financée par Sten Sture l'Ancien et par sa femme Ingeborg Åkesdotter Tott²²³. Gottfrid Carlsson, et à sa suite Sven-Erik Pernler, tendent à penser que cette impression signale l'existence d'une confrérie du rosaire à la chartreuse de Mariefred²²⁴. Mais rien ne permet de l'affirmer, car la confrérie qui est mentionnée dans le livre est celle qui a été fondée à Cologne en 1475. L'impression de 1498 à Mariefred, puis celle de 1506 à Lübeck, ont ceci de particulier qu'elles sont financées par le

²¹⁶ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 5.

²¹⁷ GW M3918420 ; ISTC ir00359000.

²¹⁸ À partir de l'impression de 1483 (GW M39197 ; ISTC ir00361600), au moins huit impressions avant 1500.

²¹⁹ Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, *op. cit.*, p. 168.

²²⁰ Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 564.

²²¹ Voir l'acte de fondation, SDHK 33026, et Isak Collijn, « Kartusianerklostret Mariefred vid Gripsholm och dess bibliotek », *NTBB*, n° 22, 1935, p. 147-178.

²²² Selon Isak Collijn, la presse à imprimer est celle qui provient de l'imprimerie de Johannes Fabri, imprimeur à Stockholm qui meurt en 1496. Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, *op. cit.*, p. 164.

²²³ Voir le § 1.1.1.2.

²²⁴ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 5 ; Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 564.

pouvoir séculier. La décision de faire imprimer la méthode pour pratiquer le rosaire produite par Alain de la Roche est celle du régent de Suède Sten Sture l'Ancien et de sa femme Ingeborg²²⁵. Cette intervention a une signification idéologique importante qui n'est pas immédiatement perceptible à première vue si l'on observe le contenu de l'ouvrage.

Le volume imprimé à Mariefred se compose de plusieurs petits textes collationnés qui ne concernent que le rosaire. Après la bulle de confirmation de la confrérie accordée par le pape Sixte IV et la lettre du légat Alexandre de Forli lui conférant des indulgences, on trouve un « Prologue » suivi de chapitres qui décrivent comment le rosaire a été supposément révélé à saint Dominique puis porté à la connaissance d'Alain de la Roche²²⁶. Vient ensuite une série d'*exempla* sur l'efficacité du rosaire. Elle est suivie par l'*Apologie* du rosaire par Alain de la Roche en 24 chapitres, puis par deux de ses sermons ; le premier portant sur le troisième livre des *Sentences* de Pierre Lombard, le deuxième sur la salutation angélique. Ensuite, une longue exposition sur la manière dont il faut prier le rosaire est présentée. Elle est suivie d'une autre apologie, comportant des *exempla*. Enfin, une série de petits textes relatifs aux Chartreux terminent l'ouvrage. La plupart de ces textes ne sont pas inédits en 1498 mais c'est la première fois qu'ils sont assemblés de cette manière. On voit nettement que le *De dignitate* est destiné à encourager la pratique du rosaire. Les destinataires sont multiples : le livre reprend à son compte et en latin les *exempla* déjà paru en 1483 en allemand, ce qui est l'indice d'un intérêt à fournir un matériel de prédication spécifique²²⁷. Cependant, il contient également des textes destinés à un public savant, comme le sermon sur les *Sentences*. Le *De dignitate* est un manuel, un outil voué uniquement à la propagation de la dévotion. Ses lecteurs sont armés d'arguments pour expliquer l'apparition miraculeuse du rosaire, pour justifier l'importance des confréries et pour convaincre différents auditoires des bénéfiques à retirer de la pratique. Pour autant, le manuel d'Alain n'est pas directement exploitable politiquement. L'objectif de ses promoteurs en Suède, le régent Sten Sture l'Ancien et son épouse, ne figure pas dans ces textes tout entiers tournés

²²⁵ Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare (Rosenkrans) af Alanus de Rupe*, op. cit., p. VII.

²²⁶ Le *De dignitate et utilitate psalterii BMV* de Mariefred n'est pas paginé, mis à part un système de foliation très partielle par cahiers ; il ne comporte pas non plus de foliation ajoutée ultérieurement par des chercheurs dans les exemplars de Stockholm et de Kiel. Les indications suivantes concernant la place des différents textes dans le volume font référence à la numérotation des images, désignée en suédois comme des « séquences » (« *sekvens* »), d'après l'exemplar de la Bibliothèque royale de Stockholm. Cet exemplar est numérisé et consultable en ligne : <http://magasin.kb.se:8080/fedora/get/kb:33154/bdef:PagedObject/view>. Pour un aperçu complet de l'ouvrage, voir la table des matières proposée en annexe 46 : *Table des matières de l'exemplar KB du De dignitate et utilitate psalterii, édition de 1498*.

²²⁷ Alain de la Roche, *Unser lieben Frauen Psalter*, Ulm, 1483 (ISTC ir00361600).

vers la promotion de la dévotion. Seule une poignée d'*exempla* font intervenir des personnages de rang royal : le récit mentionnant un roi²²⁸, l'*exemplum* de Blanche de Castille²²⁹, la légende du prince Alfonse²³⁰ et un court récit faisant état d'un roi exilé de son propre royaume qui revient avec de grands honneurs²³¹.

Ces *exempla* répondent à des objectifs différents. Le récit mettant en scène « un roi d'Espagne » indique que le souverain portait sur lui un chapelet mais ne priait pas. Après une vision qui le menace des tourments infernaux, il se convertit à une vie meilleure en récitant le psautier de la Vierge. Dans l'*exemplum* de Blanche de Castille, la reine ne réussit pas à avoir d'enfant. En égrenant le rosaire, elle réussit à en mettre un au monde mais le prince meurt peu après. La reine demande alors à tous de réciter le rosaire avec elle. Le futur roi et saint Louis naît de cette entreprise. La légende du prince Alfonse présente ce dernier comme un méchant homme qui ne va jamais à l'église. Il est touché par un sermon sur le rosaire donné par saint Dominique le jour de Noël et se convertit à de meilleures mœurs. Une apparition de la Vierge lui confirme son choix. Enfin, le dernier récit n'est long que de quelques lignes. De façon lapidaire, on apprend qu'un roi chassé de son royaume peut y revenir avec les honneurs, grâce à sa dévotion au rosaire. Ce récit du roi chassé de son royaume est trop court pour pouvoir être exploité aisément. L'*exemplum* du roi d'Espagne et celui du prince Alfonse mettent en scène la conversion personnelle d'un puissant, obtenue grâce au rosaire. Bien que les deux récits précisent que saint Dominique a joué un rôle dans ce processus, le mérite de la conversion ne revient pas au saint, simple intermédiaire, mais bien à la pratique du rosaire. Alain de la Roche cherche à montrer l'ancienneté du rosaire et a choisi de le faire remonter à saint Dominique, ce qui explique cette emphase sur le fondateur de l'Orde dominicain. Saint Dominique n'apparaît pas dans l'*exemplum* de Blanche de Castille. Cette fois, le cœur du récit n'est pas constitué par une conversion de la reine, mais par la démonstration de l'utilité de la communauté spirituelle du rosaire. C'est la prière collective qui permet de donner naissance au futur saint Louis. En d'autres termes, le royaume de France bénéficie d'une pratique de dévotion qui repose sur un

²²⁸ L'*exemplum* du roi se trouve dans Alain de la Roche, *De dignitate*, *op. cit.*, fol. RV (sekv. 282) ; à la p. 415 de l'édition en suédois de Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.* ; et à la p. 466 de l'édition de 1624 des oeuvres d'Alain de la Roche: Joanne Andrea Coppenstein (éd.), *Alanus de Rupe redivivus*, Cologne, 1624. Se reporter à l'annexe 47 : *Les miracles dans les différentes éditions de l'ouvrage d'Alain de la Roche*.

²²⁹ Alain de la Roche, *Unser lieben Frauen Psalter*, *op. cit.*, p. 122 ; Alain de la Roche, *De dignitate*, *op. cit.*, sekv. 446 ; Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*, p. 416 ; Joanne Andrea Coppenstein (éd.), *Alanus de Rupe redivivus*, *op. cit.*, p. 561.

²³⁰ Alain de la Roche, *De dignitate*, *op. cit.*, sekv. 455 ; Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*, p. 432 ; Joanne Andrea Coppenstein (éd.), *Alanus de Rupe redivivus*, *op. cit.*, p. 502.

²³¹ Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*, p. 446.

lien collectif. Compte tenu de l'utilisation du culte marial par les gouvernants suédois, il est possible que ce récit ait fait écho à une idéologie de protection du royaume. Les *exempla* sur des personnages royaux montrent donc l'intérêt double du rosaire : la pratique permet d'obtenir un bénéfice personnel autant qu'un bénéfice collectif. Le rosaire est donc un outil idéal pour mettre en avant une politique spirituelle qui satisfasse les aspirations personnelles à la piété et le bien de la couronne.

Dans cette optique, l'implication du régent de Suède dans la publication d'un ouvrage invitant à la pratique du rosaire est riche de significations. Les *exempla* ne donnent cependant que des indications discrètes du véritable rôle du rosaire. Il faut se tourner vers le paratexte pour obtenir des informations plus précises sur la volonté du régent. Trois souscriptions finales légèrement différentes sont recensées²³². Les trois variantes commencent de la même manière mais leur fin diffère. La première variante de la souscription finale indique clairement que Sten Sture et Ingeborg sont à l'origine de l'impression :

« Materia quedam brevis et devota de psalterio precelse ac intemerate semper virginis Marie finit feliciter anno Domini M CCCC XCVIII in vigilia Annunciationis gloriose virginis Marie, impressa (ac correcte) in cristianissimo regno Swecie, impressis generose Domine Ingeborgh, conthoralis strennui domini Stenonis, quondam gubernatoris regni Swecie ad laudem et gloriam regine celestis virginis Marie, et propter populi simplicis et indocti devotionem, flagitatque humiliter populi devoti oracionum suffragium salutare causa Dei »²³³.

On apprend que le couple a financé (*impressis generose*) l'impression et que ce geste est fait « pour la louange et l'honneur de la reine céleste, la Vierge Marie » (*ad laudem et gloriam regine celestis virginis Marie*). De plus, le but de l'impression est de donner la possibilité aux gens ordinaires et dévôts un moyen de prier malgré leur manque de connaissances savantes. La souscription fait donc le lien entre le régent, la « reine céleste » et le peuple de Suède. Le passage qui commence à partir de « *Swecie* » n'est cependant pas présent dans la deuxième variante. La troisième variante de la souscription change le texte après « *Swecie* » :

« Et quam materia de psalterio virgines (sic) Marie (ni fallor) est multum rara idcirco petiit omnis presente libellum lecturus ut sollicitet apud divites et magnates quod presentem materiam adhuc semel faciant imprimi ad gloriam virginis Marie. Et plebis illiterate devotionem ».

²³² Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, op. cit., p. 161.

²³³ Cette souscription est reproduite par Léopold Delisle, « Deux notes sur des impressions du XV^e siècle », *Bibliothèque de l'École des chartes*, n° 48, 1887, p. 633-640.

Là où la première variante faisait clairement référence à la Vierge en tant que « reine céleste » et au peuple, la deuxième variante ne dit mot et la troisième préfère appeler à encourager la reproduction de l'ouvrage. Nous croyons qu'il faut voir dans ces variantes la marque d'une intention politique. Marie est l'une des patronnes de la Suède ; il est tout à fait probable qu'Ingeborg et Sten Sture aient été particulièrement pieux et aient souhaité exprimer leur attachement à la Vierge. Mais le titre de « reine céleste » dans la première variante n'a pas été choisi au hasard, parmi les centaines de titres caractérisant la Vierge. Nous retrouvons ici la fonction de légitimation qui s'exprimait plus discrètement dans le cas de la reine Marguerite et qui s'exprimait également dans les faveurs accordées aux monastères sous la protection royale. Ou de celle des prétendants au trône et des régents, compte tenu de l'histoire politique compliquée de la Suède au XV^e siècle. La référence au peuple souligne l'importance politique de ce colophon et de toute la procédure d'impression du rosaire. Le livre est imprimé en latin et non en suédois. Par conséquent, les *indocti* ne sont donc visiblement pas les destinataires de cette impression, quoi qu'en dise la souscription. L'objectif est donc politique. Pour la troisième souscription, le fait de supprimer ces références donne une portée plus générale à l'ouvrage et non plus seulement une portée centrée sur la Suède.

Un autre indice allant dans le sens d'une interprétation politique de la première variante est fourni par la deuxième édition du livre. En 1506, Svante Nilsson (Sture) († 1512), le nouveau régent de Suède, fait imprimer cet ouvrage à Lübeck. Le livre est encore en latin. La souscription finale de cette édition est :

« Explicit materia de psalterio gloriose virginis Marie. Impressa atque bene correcta in cesarea civitate Lubicensi per Georgiu Richolff impressor generosissimi ac illustrissimi principis domini Svantonis perpetuissimi regni Swecie gubernatoris ad laudem et gloria beatissime sancte virginis Marie et ob universi populi cristiani devotionem et salutem. Anno Domini Mccccvi [1506] »²³⁴.

Dans cette souscription, la référence à la « reine céleste » a disparu. Svante Nilsson a la même fonction que Sten Sture l'Ancien, mais il ne destine pas l'impression au même public. Le livre est imprimé à Lübeck par un imprimeur professionnel plutôt qu'en Suède dans un monastère marial. De plus, la deuxième édition est destinée « au peuple chrétien *universel* » (*universi populi cristiani*), c'est-à-dire que ce ne sont plus les seuls Suédois (lettrés) qui sont concernés, mais tous les chrétiens. Cette deuxième édition ne sert pas le même objectif que la première ;

²³⁴ Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, op. cit., p. 167.

elle est animée davantage par une dévotion marquant ici une volonté politique. Svante Nilsson, un des représentants principaux du parti suédois, cherche en effet à avoir l'appui de Lübeck dans sa lutte contre le roi de l'Union, Hans (Jean I^{er}). Les différences de traitement dans le colophon montrent bien que le soutien de Sten Sture l'Ancien à la première impression du manuel d'Alain de la Roche, en 1498, est fondé sur une décision d'ordre idéologique. Le rosaire semble donc très lié au pouvoir politique en Suède, même si la pratique du culte marial n'est pas la cible unique des stratégies idéologiques des gouvernants suédois. Après l'impression de 1498, ce sont les confréries du rosaire qui vont permettre de confirmer ce lien entre les gouvernants et une pratique de dévotion, notamment en se développant auprès des centres de pouvoir.

La première confrérie du rosaire suédoise dont on puisse affirmer l'existence est celle fondée à Vadstena à l'instigation du frère Clemens Martini († 1527), sans doute peu avant 1504²³⁵. Ce moine brigittin est entré à Vadstena en 1495 après des études à l'Université d'Uppsala²³⁶. On a conservé de lui une lettre datée de 1504²³⁷ et destinée à un monastère de nonnes de l'Östergötland (diocèse de Linköping), probablement le monastère cistercien de Vreta²³⁸. Clemens Martini mentionne dans sa lettre le fait qu'une autre cistercienne, l'abbesse d'Askeby, lui a demandé d'enregistrer le nom de toutes les nonnes de son établissement dans le registre de la guilde qu'il vient de fonder. Il déclare aussi que pour leur faciliter la pratique du rosaire, il leur a fait parvenir un « psautier de Notre-Dame en suédois »²³⁹. Selon Carlsson, la lettre montre que la confrérie du rosaire était encore une nouveauté en 1504²⁴⁰. Après cette date, nous n'avons plus d'information sur cette confrérie.

En revanche, quelques années plus tard, une confrérie du rosaire est mentionnée à Vadstena, mais il s'agit cette fois de la ville et non pas seulement du monastère. Il est difficile de savoir s'il s'agit de la confrérie fondée par Clemens Martini ou d'une autre organisation²⁴¹. En 1519, un riche marchand, Mårten Nilsson Skinnare († 1542), déclare vouloir construire une

²³⁵ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 6-7 ; Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 560.

²³⁶ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 6.

²³⁷ SDHK 34906.

²³⁸ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 6.

²³⁹ Ce document est décrit plus bas, au § 1.3.2.

²⁴⁰ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 8.

²⁴¹ Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 561.

chapelle à proximité de l'église Saint-Pierre de la ville de Vadstena et du cimetière²⁴². Il souhaite qu'on y célèbre chaque jour une messe en l'honneur de la Vierge, de sainte Anne et de tous les saints²⁴³. La même année, il écrit une autre lettre dans laquelle il précise le nom de l'autel : il doit s'appeler « l'autel du rosaire de la Vierge Marie ». Mårten Nilsson Skinnare veut également faire construire une maison pour les clercs qui desserviront la chapelle, ainsi que pour les pèlerins en voyage vers le monastère de Vadstena et une maison pour les malades²⁴⁴.

La confrérie et la fondation destinée à en assurer la postérité, semblent être appréciées des habitants du diocèse de Linköping. L'évêque Hans Brask (vers 1513-1527), écrit le 24 novembre 1521 une lettre dans laquelle il octroie 40 jours d'indulgences à ceux qui contribuent économiquement à la fondation²⁴⁵. Le bourgmestre de la ville de Vadstena, le 31 décembre de la même année, déclare que tous ceux qui entrent dans la confrérie bénéficient d'une exemption d'impôts²⁴⁶. L'année suivante, en 1522, Laurens Persson, un résidant de la ville de Vadstena dont on ne sait par ailleurs que très peu de choses, contribue aussi à la fondation de la confrérie en achetant des lots de terre pour la ferme et l'autel du rosaire de la Vierge Marie²⁴⁷. Enfin, le 27 février 1522 le régent (*riksföreståndare*) et futur roi Gustav Eriksson Vasa (1521-1560) prend la ferme, la chapelle et l'hôpital sous sa protection²⁴⁸.

La confrérie fondée par Mårten Nilsson Skinnare bénéficie également du concours de Clemens Martini, ce frère brigittin qui correspondait avec les nonnes cisterciennes au sujet du rosaire dès 1504. En effet, on a conservé un brouillon de registre pour la confrérie qui est de la main de Clemens Martini²⁴⁹. La liste de membres enregistrés compte 2 350 noms. Les femmes sont environ 1 230, soit environ une centaine de plus que les hommes²⁵⁰. La plupart de ces personnes sont inconnues car la liste ne donne que les prénoms. Une vingtaine d'entrées sont anonymes. Le registre des membres contient le nom de 26 prêtres, l'un venant de Strängnäs,

²⁴² La lettre est perdue, on ne la connaît que grâce à un résumé dans *Linköpings biblioteks handlingar*, Linköping, 1793, vol. I, p. 228-229, n° 46.

²⁴³ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 10.

²⁴⁴ *Ibid.* ; Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 561.

²⁴⁵ Eric M. Fant, *Handlingar til uplysning af Svenska Historien*, Uppsala, 1789-1802, vol. 1, p. 6-8 ; voir Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 11.

²⁴⁶ Eric M. Fant, *Handlingar*, *op. cit.*, p. 8.

²⁴⁷ *Linköpings biblioteks handlingar*, *op. cit.*, p. 210 n° 6. Seul le résumé de lettre est donné ; voir Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 562.

²⁴⁸ *Konung Gustaf den förstes registratur*, vol. 1 1521-1524, Stockholm, 1861, p. 33-34.

²⁴⁹ Uppsala, UB C 449, fol. 96-112. Ce registre est édité dans Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, en annexe.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 16.

Nicolaus Svenonis. C'est un fait curieux car une confrérie du rosaire existe dans cette ville²⁵¹. La confrérie bénéficie d'un recrutement local important, comme on le voit avec l'exemple de Nils Månsson, un paysan aisé dont les terres se situent un mille au sud de Vadstena²⁵². On parvient aussi à identifier quelques aristocrates importants, comme Birgitta Kristiernsdotter Oxenstierna (vers 1453-ap. 1529), l'épouse de Knut Bidz (1466-1494)²⁵³.

Le trait le plus remarquable est l'enregistrement de noms d'origine allemande dans ce matricule. Le 4 août 1522, parmi les 271 enregistrements, on note quatre noms allemands, au moment où Gustav Eriksson Vasa se trouve aussi à Vadstena. La confrérie et les bâtiments qui en dépendent sont alors sous la protection du *riksföreståndare*. Or, parmi les noms recensés dans la liste figurent celui de Hans Harder (Herder), de Lübeck, qui joue un rôle important dans l'alliance entre Gustav Vasa et cette ville hanséatique contre le roi Christian II (1513-1523)²⁵⁴. C'est grâce à l'appui de Lübeck que Gustav Vasa prend le contrôle du royaume en 1523²⁵⁵. La confrérie du rosaire est donc un moyen d'action politique pour le *riksföreståndare*. Par son ouverture et la facilité d'intégration qu'elle promeut, la confrérie du rosaire est le moyen idéal pour créer une communauté spirituelle entre Gustav Vasa, son principal protecteur et les représentants de la ville de Lübeck. L'exploitation politique de ce réseau spirituel ne diffère pas, dans la forme, des pratiques mémorielles des grands aristocrates qui se rapprochaient des communautés monastiques, dont l'exemple le mieux connu est sans doute Cluny²⁵⁶. En Suède même, ces amitiés spirituelles étaient activement encouragées. En 1491, les moines de Vadstena présents à Lübeck pour superviser l'impression des *Révélations* de Brigitte font également publier des « *Litterae participationis monasterii Sanctarum Mariae virginis et Brigittae in Vadstena* »²⁵⁷. Ce n'est pas la première fois qu'une telle « lettre de confraternité » est mentionnée pour le monastère brigittin, car une notice du *Diarium Vadstenense* de 1484 précise

²⁵¹ Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 562.

²⁵² Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 18.

²⁵³ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 19. Sur la famille Bidz, voir Folke Wernstedt, Pontus Möller, Hans Gillingstam, Lars-Olof Skoglund (éd.), *Äldre svenska frälsesläkter*, Stockholm, 1965, vol. 1:2, p. 119-122.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Éric Schnakenbourg & Jean-Marie Maillefer, *La Scandinavie à l'époque moderne (fin XV^e-début XIX^e siècle)*, Paris, 2010, p. 29.

²⁵⁶ Sur le *memoria* et les communautés monastiques, voir pour l'exemple de Cluny Barbara H. Rosenwein, *To Be the Neighbor of St. Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Ithaca/Londres, 1989 ; Iogna-Prat (D.), « Cluny comme « système ecclésial » », dans G. Constable, G. Melville, J. Oberste (dir.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, 1998, p. 13-92.

²⁵⁷ Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, *op. cit.*, p. 106.

que le légat Bartholomeus de Camerino a reçu une telle lettre. Ce faisant, il est présenté comme « notre frère » (« *frater noster* »)²⁵⁸. Il faut également noter que ces lettres ne sont pas la prérogative exclusive de l'Ordre du Sauveur : on connaît une lettre semblable émanant du monastère cistercien de Gudsberga, écrite en suédois, une autre en latin pour l'hôpital du Saint-Esprit de Söderköping et une autre encore pour l'hôpital d'Eskilstuna²⁵⁹. Les lettres de participation de Vadstena (1491) remercient les bienfaiteurs du monastère et leur assurent que toutes les actions susceptibles d'apporter des bénéfices spirituels, comme les messes, oraisons, prédications, jeûnes, vigiles, aumônes, leur profiteront aussi et qu'ils pourront faire partie d'une « *confraternitas* »²⁶⁰. La « *confraternitas* » ainsi créée est activement sollicitée pour maintenir et développer des liens dépassant l'affinité spirituelle, dès lors qu'elle permet un contact privilégié avec les puissants²⁶¹. Une nouvelle série de lettres de participation est émise en 1500²⁶². Elle met l'accent sur la pénitence : on voit apparaître l'« obéissance », la « discipline », l'« abstinence » et la « pénitence » dans la liste des exercices bénéfiques. Les bienfaiteurs peuvent donc participer à la « pleine fraternité et à la participation spéciale » (« *plenam fraternitatem et specialem participationem* ») du monastère de Vadstena mais aussi de tout l'Ordre du Sauveur. Alors que dans la première lettre de participation, en 1491, les bénéfices étaient restreints aux seules œuvres faites au monastère de Vadstena, la participation spirituelle est étendue dans la lettre de 1500 à tout le réseau brigittin. Or, la lettre est imprimée en 1500, c'est-à-dire deux ans après l'impression du manuel du rosaire d'Alain de la Roche à la chartreuse de Mariefred. Il est possible que le modèle des confréries du rosaire ait influencé la nouvelle lettre de participation pour les Brigittins. Cela signifierait que les Brigittins ont dans

²⁵⁸ Claes Gejrot (éd.), *Diarium vadstenense*, op. cit., p. 266, § 856:3 : « *Et accepit [legatus Bartholomeus] litteram confraternitatis nostre et est frater noster* ».

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 175, 211, 275.

²⁶⁰ « *Decreto viro et nobis in Christo dilecto eiusque consorti dilect soror abbatissa frater confessor generalis monasterii Sanctarum Marie virginis et Brigitte in Watzsteno totaque congregacio sororum et fratrum ibidem Salutem et augmentum continuum celestium graciaram exigente vestre devocionis affectum quo nos ac monasterium nostrum diligitis. Vos tanquam amicos et benefactores nostros precipuos in nostram confraternitatem favorabiliter colligimus per presentes concedentes vobis fraternam et specialem participacionem bonorum omnium videlicet missarum oracionum predicationum ieiuniorum vigiliarum elemosinarum ceterorumque piorum operum qui in monasterio nostro predicto fieri donaverit copiosa clemencia salvatoris. Volumus insuper et ordinamus que anime vestre sorrorum et fratrum pro tempore existencium suffragiis et devotionibus denuo recommendentur cum post ecessum vestrum obitus vester apud nos fuerit nunciatus. In cuius concessionis testimonium sigilla nostra presentibus sunt appensa. Datum Watzstensis Anno Domini MCCCCLXXXI [1491]* », *Ibid.*, p. 106-107.

²⁶¹ En dépit d'un vocabulaire similaire, il ne s'agit pas ici d'une confrérie du rosaire, mais d'un réseau d'amitié spirituelle centrée sur le monastère. La lettre en suédois, émise par les cisterciens, utilise le terme de « confraternité spirituelle » (« *andeliget broderskap* »), par exemple.

²⁶² Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, op. cit., p. 176.

un premier temps préférer exploiter et renforcer leur propre réseau spirituel, en le mettant en concurrence avec le réseau du rosaire. Dans un deuxième temps, après 1500, les Brigittins auraient changé d'orientation pour participer au réseau du rosaire, ce que l'on voit avec le rôle du frère Clemens Martini dès 1504.

Le contrôle de la confrérie du rosaire est un enjeu important qui s'explique par l'existence de ces réseaux d'influence. Outil spirituel, le rosaire est aussi un outil politique. Lorsque les relations entre Mårten Nilsson Skinnare et Gustav Vasa se détériorent à partir de janvier 1523, la confrérie et les biens qui y sont attachés sont au centre de la querelle. Le roi décide que l'hôpital fondé par Mårten doit être réuni à la « maison du Saint-Esprit » (*helgehandshus*) de Stockholm et que Mårten ne doit plus avoir la liberté de profiter de la maisonnette attenante à l'hôpital²⁶³. Finalement, après une détérioration croissante des relations entre les deux hommes, Mårten Skinnare prend part à une révolte contre le roi en 1529 et n'est pardonné qu'en rachetant la grâce du roi²⁶⁴. L'implication du pouvoir royal est donc marquante toute au long du développement de la confrérie du rosaire de Vadstena. Bien que le régent, puis le roi, n'aient pas été directement à l'origine de la confrérie, il y a une captation royale et une utilisation politique de cette structure.

Une autre confrérie du rosaire est fondée en 1507²⁶⁵. Une lettre écrite par le frère de l'évêque de Strängnäs Mattias Gregersson (1501-1520) déclare qu'il souhaite fonder une confrérie dans la cathédrale, qui se réunira sur l'autel de la Vierge²⁶⁶. Il est très probable que la fondation ait eu lieu car en 1509, l'évêque fonde une messe anniversaire en mémoire de toutes les âmes et en particulier des membres de la confrérie du psautier de Notre-Dame de Strängnäs. Chaque année, après chaque dimanche après l'Assomption, tous les clercs membres de la confrérie doivent se rassembler dans le chœur de la Vierge à cet effet²⁶⁷. C'est une confrérie qui n'est pas réservée qu'aux clercs car elle était accessible aux laïcs, hommes et femmes. On notera également la proximité entre l'évêque de Strängnäs et le pouvoir royal : l'évêque de ce diocèse est également le chancelier du royaume. À nouveau, une confrérie du rosaire est édiflée

²⁶³ Eric M. Fant, *Handlingar*, *op. cit.*, p. 40.

²⁶⁴ Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 563.

²⁶⁵ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 5. La soi-disant fondation de cette confrérie dès 1501 est une erreur.

²⁶⁶ SDHK 35697. Voir Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 560.

²⁶⁷ SDHK 36398.

dans un milieu proche de la couronne. Mais cette relation est difficile à creuser, car les informations dont nous disposons sur la confrérie de Strängnäs sont minces. Après ses premières années d'existence, la confrérie ne réapparaît dans les sources qu'au moment de la Réforme. Le réformateur suédois Olaus Petri (1493-1552) prêche violemment contre la pratique du rosaire et les confréries qui l'encadrent, car à l'été 1523, le doyen du chapitre de Strängnäs Nicolaus Benedicti Kindbo († 1532)²⁶⁸, envoie une lettre à l'évêque Hans Brask pour se plaindre d'Olaus Petri, qualifié de « *discipulus Martini Lutheri* », parce qu'il prêche en ville. La lettre contient une liste des huit « erreurs » qu'il professe. Le septième point rapporte les paroles d'Olaus :

« *Item confraternitas psalterii beate Virginis et aliorum sanctorum non sunt admittende sed frivole, quia ex nullo loco sacre scripture trahunt originem* »²⁶⁹.

Le réformateur aurait donc qualifié la confrérie du rosaire de « frivole » dans son sermon. Olaus Petri lui-même a exprimé son rejet de la pratique du rosaire en 1528²⁷⁰, bien que l'on doive mesurer cette affirmation en tenant compte du contexte : le réformateur suédois imprime cette année-là un texte intitulé *En nyttog postilla*, qui est en réalité la traduction de la partie d'été du commentaire de l'évangile par Martin Luther, paru en 1526 à Wittenberg²⁷¹. L'objectif de ce sermon est d'aider les clercs à utiliser le Nouveau Testament en langue vernaculaire²⁷². Mais il contient également une critique virulente de certaines pratiques de piété, dont le rosaire. Le passage incriminé expose la futilité d'une piété de surface attribuée aux mauvais prêtres :

²⁶⁸ Sur Nicolaus Benedicti Kindbo, voir Ernst Nygren, « Ericus Olai och andra svenskars studiebesök i Siena », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 18, 1918, p. 118-126.

²⁶⁹ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 4.

²⁷⁰ « J'ai lu tellement de rosaires (*Jach haffuer läsit såå monga rosenkranssar*) », Olaus Petri, *Samlade skrifter*, B. Hesselman (éd.), Uppsala, 1915, vol. 2, p. 74.

²⁷¹ *Ibid.*, p. IX-X.

²⁷² *Ibid.*, p. IX.

« Alors, quand Dieu les attaque [les hypocrites] avec la loi et fait que les pauvres gens voient qu'ils n'ont pas suivi la loi (...) et quand emplis d'anxiété et de détresse et avec une mauvaise conscience ils perçoivent que les œuvres extérieures ne suffiront pas (...) alors ils se lancent en avant et cherchent de plus en plus d'œuvres et s'imaginent qu'ils apaiseront ainsi leur conscience, mais ils se trompent grandement de voie. Ainsi il arrive que l'un souhaite s'amender avec les rosaires, un autre avec le jeûne ; celui-ci par la prière et celui-là par la torture de son corps ; que l'un court à saint Jacques, l'autre à Rome, celui-ci à Jérusalem, celui-là à Aix ; ici l'un devient moine, une autre une moniale, et ils cherchent leur fin de tant de manière qu'elles ne peuvent être énumérées. Pourquoi font-ils cela ? Car ils souhaitent se sauver (...). La conséquence de cela est un grand blasphème contre Dieu, car ils se vantent beaucoup de ces œuvres et disent : « J'ai été dans les ordres pendant tellement de temps, j'ai prié tellement de rosaires, j'ai tellement jeûné, fait ceci ou cela, que Dieu me donnera le ciel en récompense. Cela signifie en réalité avoir une idole »²⁷³.

Le commentaire sur le rosaire peut effectivement être repris à son compte par Olaus Petri, mais il peut aussi bien avoir été conservé d'après l'original en allemand sans qu'il y ait un lien avec le contexte suédois.

Les confréries suédoises du rosaire, malgré le peu d'information dont nous disposons, semblent avoir fonctionné de la même manière que les confréries fondées ailleurs en Europe. Sur le modèle de la confrérie de Cologne, tout le monde peut s'y inscrire sans restriction. Nous ignorons s'il y avait une obligation de prier effectivement le rosaire pour participer aux bienfaits spirituels de la confrérie, mais il est très probable que c'était le cas. Le brouillon de registre que l'on a conservé pour la confrérie de Vadstena fait état d'un engouement réel pour l'inscription dans la confrérie, renforcé par le soutien du régent Gustav Vasa. Le fait que la confrérie de Strängnäs soit encore active en 1523 au moins témoigne d'un intérêt similaire. Ce qui est moins clair en revanche est le rôle exact des institutions religieuses dans la propagation de ces confréries. La confrérie active à Vadstena ne semble pas être celle mentionnée en 1504 dans la lettre du frère Brigittin Clemens Martini ; elle est fondée à l'initiative d'un laïc autour de 1519. Cependant, l'implantation de cette confrérie la met en relation directe avec le monastère de Vadstena et Clemens Martini est chargé d'établir une liste des confrères. Il n'est donc pas du tout improbable que les Brigittins aient supervisé étroitement le processus d'établissement de

²⁷³ « *Ther fore när gudh becrectar them [skrymtare] medh laghen, och låter the arma menniskior see at the haffua intit hållet laghen (...) komma the i ångest och nödh, och haffua jtt ondt samwet och finna at vthwertes gerninga wilia intit görat, (...) så falla the til och sökia meer och meer andra och andra gerninga, och mena ther medh stilla theres samwet, men the felar fast om rätta weggen, ther aff kommer thå at then ene will thå görat medh rosenekranzar then andre medh fasto, then medh böner, then löper til S. Jacob, Room eller andra pelegrims ferder, thenne warder en munk, then en nunna, och sökia så monga slike wägar at man kan här näst icke rekna them. Hwar fore göra the alt sådant ? Ther fore at the wilia sielffue göra sich saligh (...) och fölier ytermara thet vth en stoor gudz lastilse ther vdinnan at the än ther til medh beröma sich köstelige noogh vth aff sådan gerningar och seya : Jach haffuer warit såå menge i ordanen, iach haffuer läsit sååmonga rosenkranssar, så mykit fastat, thet och thet giordt, Gudh motte giffua mich hemmelriket ther före till löön, thetta må man kalla at haffua en affgudh », *Ibid.*, p. 74.*

la confrérie. Dans le cas de Strängnäs, c'est à nouveau un laïc qui est présenté comme à l'initiative de la confrérie, mais on doit noter qu'il s'agit du frère de l'évêque. La dévotion a donc très probablement été soutenue par l'évêque et peut-être également le chapitre. Les confréries du rosaire semblent donc avoir été encouragées par les institutions ecclésiastiques. Les actes devraient pouvoir confirmer l'inflexion nouvelle donnée par ces confréries grâce au flux de donations ; il faudra cependant attendre le dépouillement définitif des actes de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle pour pouvoir l'affirmer avec certitude. Le culte marial, à travers l'exemple du rosaire, est intégré dans un ensemble de moyens qui inscrivent le pouvoir dans l'espace suédois. Le culte est exploité autant par le pouvoir séculier (les régents) qu'ecclésiastique (les Brigittins ou les évêques). Dans la pratique, comment ces exercices de dévotions étaient-ils menés ? L'examen des livres de piété suédois qui contiennent des rosaires permet de nous renseigner.

1.2.3 LE ROSAIRE DANS LES LIVRES DE PIETE SUEDOIS

En parallèle aux confréries de Vadstena et de Strängnäs, le rosaire s'est implanté comme une dévotion de choix dans l'Ordre du Saint-Sauveur. La pratique du rosaire semble avoir été adoptée massivement par les Brigittins, y compris en dehors de la province d'Uppsala. Stefan Beissel a mentionné au début du XX^e siècle un frère brigittin de Maihingen, près de Nördlingen (Bavière) qui pratiquait la récitation du psautier de la Vierge en 1507²⁷⁴. On connaît également quelques témoins de la pratique du rosaire par les Brigittins danois. Conservé à la Bibliothèque royale de Stockholm, un livre de prières contenant un rosaire provient du monastère brigittin danois de Maribo (*Habitaculum Marie*)²⁷⁵. Le texte est une traduction en danois d'un rosaire très répandu, datant du XII^e siècle²⁷⁶. Aussi, en dépit d'une certaine proximité entre l'Ordre du Sauveur et la pratique du rosaire telle qu'elle a été popularisée par Alain de la Roche, il faut garder à l'esprit que l'Ordre fondé par Brigitte connaissait également d'autres types de rosaires.

²⁷⁴ Stephan Beissel, *Geschichte der Verehrung Maria*, op. cit., p. 513. Le monastère de Maihingen, à l'origine un couvent de Mineurs, est transféré à l'Ordre du Saint-Sauveur en 1473, voir Tore Nyberg, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund, 1965, p. 145-150.

²⁷⁵ Stockholm, KB A 29, fol. 14v-23v. Le monastère brigittin de Maribo est fondé en 1416. Sur le manuscrit, voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, op. cit., p. 43.

²⁷⁶ Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, op. cit., vol. 1, n° 2037 ; AH vol. 35, n° XIII ; Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos im Abendland*, Fribourg, 1958, vol. 2, p. 15 et p. 79-96.

Cette diversité s'observe particulièrement bien dans les livres de piété des sœurs de Vadstena. Dix de ces livres proviennent de Vadstena et contiennent des passages relatifs à la pratique du rosaire. Pour compléter le matériel suédois, il faut ajouter deux autres livres de même type, mais ne provenant pas de Vadstena, et un imprimé²⁷⁷. Cinq de ces livres contiennent un même *exemplum* visant à expliquer comment pratiquer le rosaire²⁷⁸. Un *exemplum* explique ainsi que la Vierge est apparue à un « moine pieux » sans autre précision et lui a montré comment il devait prier le rosaire²⁷⁹. Cet *exemplum* ne figure pas parmi la liste de récits miraculeux attachés à la pratique du rosaire du recueil d'Alain de la Roche, ni dans la version latine ni dans la version suédoise²⁸⁰. L'*exemplum* n'a donc pas de lien direct avec l'action du dominicain. Une addition, qui n'est présente que dans un seul manuscrit de ce groupe, détaille le nombre d'*Ave Maria*, de *Pater Noster* et de *Credo* qui doivent être dits²⁸¹. Le texte se poursuit par une exposition des méditations qui doivent occuper l'orant :

« Les premiers 50 *Ave Maria*, tu dois me les lire pour la joie que j'ai ressentie quand un ange m'a révélé que je devais concevoir et être enceinte du fils de Dieu. Après cette série, tu dois dire l'antienne et la collecte *De te virgo nasciturum*. Les 50 *Ave Maria* suivants doivent être pour la joie que j'ai eue quand j'ai mis au monde le fils de Dieu dans la pureté virginale et avec la plus grande joie et allégresse. Et après cette série, tu dois dire l'antienne *Gaudendum*, [le verset] *Post partum*, [et la collecte] *Deus qui salutis*. La troisième série de 50 *Ave Maria* doit être pour toute la gloire que j'ai maintenant au ciel, en chair et en âme, pour l'éternité. Après cette série, lis *Ave regina celorum*, *ave regina angelorum*, *Salve regina*, [le verset] *Exaltata es sancta Dei genitrix*, etc. »²⁸²

On remarque que ce type de rosaire n'est pas celui qui est au cœur de la pratique des confréries du rosaire de la fin du Moyen Âge : les trois séries de 50 *Ave Maria* consacrées aux mystères

²⁷⁷ Stockholm, KB A 38, fol. 145–147; A 43, fol. 51v–59; A 80, fol. 96v–105 et 136v–138v; A 81, fol. 55v–58r; 86–99; Copenhague, AM 422, ^{12mo}, fol. 1–14v et 22v–24v; Uppsala, UB C 68, fol. 146–147; C 455, fol. 95–98v et 120; C 492, fol. 71–76v; C 493, fol. 179v–185v; Giessen, Ms. 881, fol. 82v–89v, 113v–115, et 197rv; Gävle, Vasaskola Ms. 2, fol. 2–20; Johnny Hagberg (éd.), *Horae de Domina. Vår Frus Tider*, *op. cit.*, fol. dv.

²⁷⁸ Stockholm, KB A 38, A 80, A 81; Copenhague, AM 422, ^{12mo}; Uppsala, UB C 68. Le rosaire est édité dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 240, n° 121.

²⁷⁹ « *Jomffru Maria tedhis enom gudelikom munk som hånne gärna tiänte oc bad honom läsa sik til loff warffru psaltara i iwla hötid thäntid hon födde thin wälsignada [son]...* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 240, n° 121.

²⁸⁰ Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*

²⁸¹ L'addition se trouve dans Stockholm, KB A 38 et n'est pas présente par exemple dans le manuscrit Copenhague, AM 422, ^{12mo}.

²⁸² « *The första fämtighe Ave Maria skal thu läsa mik för the glädhi iak fik tha ängilin budhade mik at iak skulde affla ok haffwandhe warda mädh Gudz son äptir tässin trigdungh maa thu läsa tässa antiphona oc collecta De te virgo nasciturum. The andra fämtighe skulu wara för the glädhi iak haffdhe thäntid iak föddhe Gudz son i iomfrulikom renlek mädh aldra största hugnadh oc glädhi oc äptir tässin tridungh läs antiphonam Gaudendum Post partum Deus qui salutis. The tridhia fämtighe skulu wara för alla the äro iak nw haffwer i himerike til likama oc siäl för wtan ändha, äptir tässen tridungh läs Ave regina celorum, ave regina angelorum, Salve regina, Exaltata es sancta Dei genitrix etc.* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 240, n° 121.

joyeux, douloureux et glorieux. Dans celui qui vient d'être présenté, même s'il y a bien trois séries de 50 *Ave Maria*, les méditations qui y sont attachées ne se répartissent pas de la même manière que le rosaire courant ; les mystères joyeux occupent deux séries de 50 *Ave Maria* et un seul mystère peut être associé à la série glorieuse. La plupart des livres de piété brigittins contenant ces indications, avec ce rosaire spécifique, ont été produits dans une période qui débute autour de 1500 environ et se termine avant 1520. Cela signifie que malgré l'impression de l'anthologie d'Alain de la Roche à Mariefred en 1498 et en dépit de l'implantation de confréries du rosaire dans les diocèses de Strängnäs et de Linköping, les sœurs brigittines priaient le rosaire différemment de ce qui se faisait alors dans ces diocèses. L'implantation de la pratique n'est donc absolument pas uniforme en Suède. Cette absence d'uniformité dans les formes de récitation du rosaire, alors que tend à s'imposer partout le format inventé par Adolpe de Essen et Dominique de Prusse, suggère une pluralité de canaux de transmission de la pratique. Les confréries, soutenues par l'impression des instructions d'Alain de la Roche, constituent l'un des canaux de diffusion de la pratique du rosaire en Suède. Mais ce n'est pas le seul, car d'autres façons de réciter le rosaire coexistent dans les livres des Brigittines.

Trois livres parmi les cinq documents qui viennent d'être mentionnés proposent en sus de l'*exemplum* un texte complet de rosaire. On rencontre également ce rosaire complet dans deux autres livres²⁸³. Ce type de rosaire est, contrairement au premier, clairement influencé par les écrits d'Alain de la Roche. Il est conçu comme une compilation de textes empruntés à l'anthologie rassemblée par le Prêcheur. Ce rosaire débute aussi par un *exemplum*, mais celui-ci est plus précis que celui donné dans le premier type de rosaire. C'est un chartreux qui est au cœur du récit, comme dans l'exemple donné par Alain de la Roche²⁸⁴. Le chartreux est en réalité Dominique de Prusse, dont la série de clausules est traduite du latin vers le suédois²⁸⁵.

Le texte des livres suédois de piété s'inspire à grands traits de l'*exemplum* d'Alain de la Roche, ne conservant que l'essentiel des recommandations pour prier le rosaire²⁸⁶. Des expressions similaires permettent de lier les deux textes. Par exemple, on retrouve les mêmes

²⁸³ Stockholm, KB A 80, Copenhague, AM 422, ^{12mo} ; Uppsala, UB C 68. On retrouve aussi ce type de rosaire dans Stockholm, KB A 43 et Giessen, Ms. 881. Il est édité dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 241, n 122.

²⁸⁴ Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare, op. cit.*, p. 135.

²⁸⁵ Voir Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos, op. cit.*, vol. 2, p. 150, n° 16 pour une édition des clausules de Dominique de Prusse.

²⁸⁶ Se reporter à l'annexe 45 : *Comparaison entre l'exemplum d'Alain de la Roche et la version simplifiée destinée à la pratique du rosaire.*

formules pour exprimer l'élévation d'un père chartreux jusqu'au ciel. Il y voit toute la hiérarchie céleste (*himerikis härskap*), qui remercie Dieu de ses bienfaits et intercède en faveur de ceux qui, sur terre, prient le rosaire. La version des livres de piété est largement résumée par rapport à la version proposée dans l'anthologie d'Alain de la Roche. En réalité, elle est plus proche de la version originale de l'*exemplum*, celle de Dominique de Prusse dont Alain s'est lui-même inspiré. Cela signifie que dans un premier temps, l'*exemplum* du rosaire a été transmis aux Brigittins suédois sans que le corpus d'Alain de la Roche n'ait joué une quelconque influence.

La suite du texte du rosaire dans les livres suédois montre que dans un second temps en revanche, ce corpus a été intégré aux pratiques des Brigittins. Le texte comprend en effet d'autres éléments présents dans la compilation d'Alain de la Roche. C'est le cas de la concession d'indulgences de 140 jours par le légat Alexandre, évêque de Forlì²⁸⁷, pour « tous ceux qui liront [le rosaire] aux cinq fêtes mariales, à savoir l'Annonciation, la Visitation, l'Assomption, la Nativité [de la Vierge] et la Purification »²⁸⁸. Puis vient l'octroi d'indulgences du pape Sixte IV, pour « ceux qui liront le rosaire de la Vierge Marie lors de ces trois fêtes mariales : l'Annonciation, l'Assomption et la Nativité [de la Vierge] », qui bénéficieront d'une rémission de peine de 12 ans et 12 quarantaines [de jours]²⁸⁹. Ces concessions d'indulgences sont remaniées par rapport aux versions données dans la traduction suédoise de la compilation d'Alain : la lettre de l'évêque de Forlì octroie 100 jours d'indulgences seulement, au lieu de 140 dans le rosaire des livres de piété²⁹⁰. La condition pour obtenir ces 40 jours supplémentaires est de prier le rosaire le samedi²⁹¹. La bulle de Sixte IV ne fait aucune mention des fêtes pendant lesquelles lire le rosaire fait bénéficier d'indulgences et de plus, ne propose pas « 12 ans et 12 fois quarante jours », mais « 5 années d'indulgence pour chaque tiers [de rosaire récité], et autant de quarantaine de jours », c'est-à-dire 15 ans et 200 jours d'indulgence pour le rosaire entier²⁹². On a donc adapté localement les indulgences en augmentant le nombre de jours rachetés. Il est possible d'y voir le signe d'une volonté marquée de diffuser la pratique du rosaire, mais une autre explication est également probable. La division en tiers (3 fois 50 Ave

²⁸⁷ Dans la version en suédois : Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, op. cit., p. 5-7.

²⁸⁸ « *Alexander episcopus aff Forliviensis gaff c oc xl dagha afflat allom them han läsa i ffäm Jomffru Marie högtidhom som är Annunciationis, Wisitacionis, Assumpcionis, Nativitatis oc Purificationis* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, op. cit., p. 242.

²⁸⁹ « *Item alle som läsa thänna Jomffru Marie rosen kranz i tässom trem Jomffru Marie högtidhom Annunciacionis, Assumptionis oc Nativitatis tha haffwa the aff Sixto pawa XII aar oc XII carenas* », *Ibidem*.

²⁹⁰ « *i tässa ffäm Jomffru Marie högtidis dagha som är Annunciationis, Wisitacionis, Assumpcionis, Nativitatis oc Purificationis, hwndra daga afflat...* », Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, op. cit., p. 7.

²⁹¹ « *... Item them som om logherdagana (...) ffyrytio dagha afflat...* », *Ibidem*.

²⁹² « *...giffwom wi oc wnnom fför hwan tridingh. ffäm aar afflat, oc saa mangha quadragenas* », *Ibid.*, p. 4.

Maria) qui sert de base à la concession d'indulgences de Sixte IV est inappropriée pour le rosaire brigittin, compte tenu du nombre plus réduit de *clausulae* dans ce dernier : les 15 années de rémission que l'on obtient pour avoir dit les 150 *Ave Maria* selon la bulle papale ne peuvent pas être appliquées aux 54 *Ave Maria* du rosaire brigittin sans une adaptation.

Le rosaire des Brigittines comporte ensuite une prière à dire avant le rosaire proprement dit, dans laquelle l'orante demande à la Vierge de l'assister dans les épreuves et de lui apporter la joie, ainsi que le réconfort au moment de la mort²⁹³. Cette oraison ouvre la récitation du rosaire, tout comme une « *Oracio post rosarium* » la clôt. Dans la prière de fin, l'orante se déclare à plusieurs reprises au service de la Vierge²⁹⁴. Une certaine différence de ton est observable entre les deux prières : la première demande à la Vierge de l'assister, la seconde se contente de la louer. Ces deux prières ne figurent pas dans la traduction du manuel d'Alain de la Roche et sont vraisemblablement des créations des Brigittines.

Le texte du rosaire proprement dit est composé de 54 courtes phrases destinées à servir de support de méditation en fournissant un thème à contempler. On les désigne, depuis Dominique de Prusse, par le terme de *clausulae*²⁹⁵. Ces petites formules ne comportent qu'une référence minimaliste au dogme et sont suivies d'un alléluia et d'un *Ave Maria*. Par exemple, la première *clausula* :

« Toi la vierge pure, informée par l'ange Gabriel, [tu] as conçu miraculeusement du Saint-Esprit, Alléluia, *Ave Maria* »²⁹⁶.

Certaines *clausulae* sont plus longues que les autres, par exemple la onzième, la vingt-deuxième, la trente-troisième et la quarante-quatrième. Ces longues *clausulae* sont construites sur un schéma différent des autres. Elles débutent par une salutation directe, au format « Salut à toi, très douce vierge Marie »²⁹⁷. Puis une louange de la Vierge, différente à chaque fois, est prononcée. Ce ne sont pas des points de dogme, contrairement aux petites *clausulae* ; ce sont

²⁹³ Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 242.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 251.

²⁹⁵ Alf Härdelin, « In the sign of the Rosary: Swedish Birgittines and Carthusians in co-operation », dans L. Bisgaard (dir.), *Medieval Spirituality in Scandinavia et Europe: A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg*, 2001, p. 285-293, spé. p. 289.

²⁹⁶ « *Hwilkin thu renasta jomfru, änglenom Gabriel tik budhande, wnderlika afflade aff them hülga anda, alleluya, Ave Maria* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 242.

²⁹⁷ « *Heel alra mildasta jomfru Maria* », par exemple : Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 244.

des expressions qui n'ont pas d'autre but que de célébrer l'exceptionnalité de la Vierge. Par exemple, la trente-troisième *clausula* :

« Salut à toi, très douce vierge Marie, rose rougeoyante, et vêtue des vêtements [sic] de l'amour de Dieu au-delà de toutes les créatures, tu es cette belle viole fleurie, qui a rempli le ciel et la terre d'humilité et de grâce. Amen »²⁹⁸

Ces louanges ponctuent chacune une série de dix *clausulae*. Il y a donc dix courtes méditations sur le dogme accompagnées d'un *Ave Maria*, et quatre louanges à la Vierge pour les encadrer. Ce format n'est pas celui qui est préconisé dans le manuel d'Alain de la Roche et il est encore différent du tout premier type de rosaire rencontré dans les livres de piété des Brigittines.

On voit donc que malgré l'influence notable des écrits d'Alain de la Roche sur la dévotion au rosaire qui fleurit à Vadstena au tout début du XVI^e siècle, des adaptations locales existent. Celles-ci font intervenir un processus de création. Les indulgences sont les seules extraits conservés d'après les confirmations de confréries du rosaire données par Alexandre, l'évêque de Forli, et le pape Sixte IV. L'absence de référence aux confréries suggère fortement que les sœurs brigittines qui priaient le rosaire n'en faisaient pas partie. Par conséquent, les fondations de confréries par Clemens Martini et Mårten Skinnare n'ont peut-être pas eu un retentissement aussi universel qu'on a voulu le croire, puisque certaines sœurs de Vadstena au moins n'en faisaient pas partie. La valeur des indulgences est également retravaillée, sans que l'on puisse expliquer ce fait de façon satisfaisante. Les deux prières qui ouvrent et ferment les méditations constituant le rosaire proprement dit ne sont pas du tout liées aux écrits d'Alain de la Roche ni aux confréries. Elles témoignent de la sensibilité mariale des Brigittines en général plus que d'une piété propre au rosaire. Le fait qu'elles existent indique qu'elles ont été créées pour répondre à un besoin ; qu'elles ont été jugées nécessaires pour encadrer l'exercice pieux. Ce qui est surprenant, c'est le tropisme personnel qui émane de ces prières. L'orante demande l'assistance de la Vierge pour elle-même, puis se déclare sa servante. Aucune référence n'est faite à la communauté, ce qui pourtant constitue un trait spécifique de la dévotion au rosaire, dans lequel la dimension collective est particulièrement marquée.

²⁹⁸ « *Heel alra mildasta jomfru Maria, rödhmandis roos, oc owir all creatur kläd mädh gudhelikx kärlekx kläde, Thu äst thät fagra blomstrit viola, thät mädh thinne ödhmiukt, oc nadh wp fylte himerike oc iordherike. Amen* », *Ibidem*.

En dehors des deux types de rosaire les plus courants, on trouve dans les livres de piété brigittins d'autres formats pour cette dévotion. Mais la plupart d'entre eux n'apparaissent qu'une fois. On doit pourtant noter le rosaire contenu dans un manuscrit conservé à Uppsala²⁹⁹. La rubrique précise qu'il s'agit d'un « rosaire avec des articles sur la vie du Christ »³⁰⁰. Le rosaire en lui-même, rimé, contient 64 strophes³⁰¹. Ce rosaire est contenu dans un livre de piété brigittin, écrit à Vadstena en latin, daté du début du XVI^e siècle³⁰². Cela signifie qu'à Vadstena, la pratique du rosaire ne se fait pas qu'en suédois, même si la plupart de ceux que l'on trouve couramment dans les livres des brigittins sont dans cette langue. Le manuscrit contient d'autres dévotions à Marie qui sont typiques de Vadstena comme des prières sur la compassion ou sur les sept joies de Marie. Dans ce livre en latin, le rosaire est intégré dans un ensemble qui le lie aux prières sur la compassion. C'est tout à fait cohérent compte tenu du caractère des méditations de ce rosaire, fortement tourné vers la contemplation réaliste de la passion du Christ. Le rosaire en latin semble donc bien être adapté aux formes de dévotion pratiquées à Vadstena, puisqu'il ne figure pas dans le manuscrit comme un élément à l'écart des autres dévotions mariales du monastère. Son caractère rimé autant que les thèmes qu'il aborde suggèrent un exercice de dévotion qui ressemble aux autres types de prières que l'on trouve aussi dans les livres hybrides en latin et en suédois.

Mais le trait le plus remarquable du rosaire de ce manuscrit est qu'il est possible de lui attribuer une influence directe pour expliquer sa transmission au monastère de Vadstena. En effet, un autre manuscrit conservé à Uppsala contient aussi ce rosaire³⁰³. Ce manuscrit provient clairement d'un couvent de Mineurs : il contient un calendrier avec des saints franciscains, ainsi que des prières à saint François. Il mentionne le pape Sixte IV (1471-1484) de première main, ce qui permet d'affirmer qu'il n'est pas antérieur à 1471³⁰⁴. Et surtout, après des prières sur la Vierge et la Trinité, il contient le même rosaire que dans le livre de piété brigittin que l'on vient d'examiner, en l'introduisant par la même rubrique, au mot près³⁰⁵. La ressemblance entre les deux documents est trop forte pour être une simple coïncidence. Comme le manuscrit

²⁹⁹ Uppsala, UB C 492, fol. 71-76v.

³⁰⁰ « *Nunc sequitur rosarium cum articulis vita (sic) Christi* », *Ibid.*

³⁰¹ Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, op. cit., vol. II, n° 19951 ; édité dans Franz Joseph Mone, *Hymni latini medii Aevi*, Fribourg-en-Brisgau, 1854, vol. II, p. 263-268, n° 506.

³⁰² Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala: Katalog über die C- Sammlung*, Stockholm, 1992, vol. 5, p. 223.

³⁰³ Uppsala, UB C 493, fol. 179v-185v.

³⁰⁴ Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften*, op. cit., p. 228.

³⁰⁵ Mais avec « *vitae* » correctement accordé.

franciscain est plus ancien que le livre de prière brigittin, il a sûrement pu influencer ce dernier. Voici donc la confirmation qu'il existait bien des canaux de transmission pluriels pour la pratique du rosaire. En parallèle à l'impression en 1498 par les chartreux de Mariefred de l'anthologie d'Alain de la Roche et aux fondations de confréries qui apparaissent au début du XVI^e siècle, il a pu exister en Suède une transmission du rosaire par les Franciscains. Bien que l'impression de Mariefred constitue un moment fort dans la diffusion de la pratique du rosaire en Suède, l'examen des rosaires contenus dans les livres de piété montre que cet exercice de dévotion était pratiqué et apprécié avant 1498. Or, lorsque l'on retire l'impression comme cause généralement avancée pour expliquer le succès du rosaire en Suède, on s'aperçoit qu'il est difficile de proposer une explication cohérente quant au succès de la pratique.

1.3 La question de la transmission au regard de l'anthropologie cognitive

La pratique du rosaire est bien attestée en Suède. Pour autant, le contexte de sa diffusion reste imprécis. La dévotion au rosaire est l'une des pratiques qui connaît un essor remarquable dans les derniers siècles du Moyen Âge, en Suède comme ailleurs : il s'agit ici de réfléchir sur le *pourquoi* de cet essor³⁰⁶. Nous souhaitons reprendre le dossier de la propagation du rosaire et le compléter afin d'élucider une question centrale : Pourquoi le rosaire a-t-il eu un tel succès, aussi rapidement ?

1.3.1 L'EXISTENCE DE BIAIS LOGIQUES DANS L'HISTORIOGRAPHIE

Parmi les études suédoises qui portent sur la récitation du rosaire, l'article de Sven-Erik Pernler dans le collectif *Maria i Sverige* contient une limite non négligeable. Pernler introduit son article par quelques mots sur l'expansion du rosaire à la fin du Moyen Âge, en mentionnant notamment la confrérie de Cologne (1475) et le rôle d'Alain de la Roche³⁰⁷. Il insiste ensuite sur les confréries, le sujet de l'article. Mais à aucun moment il n'aborde la question du succès de la diffusion du rosaire, même en quelques mots. Or, une partie de son argumentation à propos

³⁰⁶ Voir Camille Bataille, « Cognitive Sciences, the Use of Sources and the Transmission of Marian Themes in Late Medieval Sweden », dans J. Carlquist & V. Langum (dir.), *Words and Matter: the Virgin Mary in Late Medieval and Early Modern Parish Life*, Stockholm, 2015, p. 118-132.

³⁰⁷ Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*

de la diffusion des confréries repose sur le succès de la pratique³⁰⁸. L'absence de questionnement sur la diffusion du rosaire repose en partie sur un biais d'analyse : on suppose que le rosaire se diffuse rapidement parce qu'il est en soit attractif. Cette attractivité est, dans les études, *présupposée* mais jamais *démontrée*. Ce biais d'ailleurs n'est pas spécifique aux études suédoises. Anne Winston écrit par exemple :

« Why this text [the rosary] ... succeeded so dramatically has to do with the form of the text itself and with developments in popular religious piety »³⁰⁹

Anne Winston n'explique pas pourquoi cette dévotion est réclamée par les laïcs, ni ce qu'est la « piété religieuse populaire ». On imagine aisément que derrière l'expression « piété populaire » se cache un ensemble de représentations collectives qui forment un type, par opposition à d'autres types, comme une piété « élitiste » par exemple. De tels types prédéterminent le contenu et les attentes des historiens dans leur étude du rosaire. Plus loin dans cet article, la même auteure propose d'expliquer l'attractivité du rosaire par le fait qu'une transformation dans la forme de la dévotion la rend plus « *challenging and engrossing* »³¹⁰. Mais cela n'explique pas pourquoi le rosaire est plus intéressant qu'une autre pratique : c'est un simple constat. Dans la synthèse qu'elle a proposée sur l'origine du rosaire, Anne Winston inclut une autre dimension possible pour la propagation de la dévotion : l'importance des images³¹¹. Celles-ci sont convoquées pour expliquer le succès d'un type de rosaire en particulier, qui est représenté sur une série de gravures sans texte d'accompagnement, insérées dans un manuel de rosaire imprimé en 1483 pour la confrérie d'Ulm³¹². L'auteure explique la grande popularité de ce rosaire imagé par l'accessibilité accrue qu'il offre aux *illiteratti* et par le fort attrait de la figuration sur tous les usagers, y compris les lettrés³¹³.

D'autres études proposent des causes plus concrètes. Jean-Claude Schmitt, lorsqu'il s'est penché sur la confrérie du rosaire de Colmar, a vu quatre causes de succès pour cette pratique :

³⁰⁸ Voir la remarque p. 559 : « Les conditions pour une forme de piété populaire (*folklig*) et largement diffusée sont donc réalisées : [la possession de] livres spécialisés n'est plus nécessaire et la pratique peut se faire aussi bien individuellement que collectivement » (*Förutsättningen för en bred, folklig andaktsform var härvid uppfylld : några böcker var inte nödvändiga, och andakten kunde praktiserats enskilt likaväl som gemensamt*).

³⁰⁹ Anne Winston, « Tracing the origins... », *op. cit.*, p. 619.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 631.

³¹¹ Anne Winston-Allen, *Stories of the rose*, *op. cit.*, p. 8.

³¹² Alain de la Roche, *Unser lieben Frauen Psalter*, Ulm, 1483 (GW M39197 ; ISTC ir00361600).

³¹³ Anne Winston-Allen, *Stories of the rose*, *op. cit.*, p. 32 et p. 64.

la gratuité de l'inscription dans la confrérie, la volonté pour ses promoteurs d'inclure le plus large public possible, l'utilisation d'*exempla* en langue vernaculaire, ceux d'Alain de la Roche et les indulgences³¹⁴. Toutes ces raisons sont valides, mais n'expliquent pas l'essentiel : pourquoi le rosaire a-t-il été considéré comme digne d'être promu ? Virginia Nixon, dans son livre sur le culte de sainte Anne, inclut des développements sur le rosaire. Elle insiste sur la volonté des promoteurs du culte d'inclure tout le monde. Par exemple, l'humaniste rhénan Johannes von Lambsheym († 1500) déclare que « Cette confrérie accepte tout le monde, et n'exclut personne »³¹⁵. Virginia Nixon donne en plus deux autres raisons pour le succès du rosaire : un contexte favorable, avec un souci du salut qui serait selon elle plus aigu dans le monde germanique qu'ailleurs en Europe, c'est-à-dire en Angleterre ou en Italie³¹⁶ et une « dévotion qui vient du fond du cœur » (« *heartfelt devotion* »)³¹⁷. Nous considérons que nous pouvons aller plus loin dans l'analyse, parce que cet argument repose en définitive sur une attribution arbitraire d'un état psychologique qui est indémontrable.

En Suède, cinq savants en particulier se sont intéressés à l'évolution du rosaire. Isaak Collijn, Gottfrid Carlsson, Sven-Erik Pernler, Alf Härdelin et Ingela Hedström. Collijn s'est livré à l'étude de l'ouvrage d'Alain de la Roche, *De dignitate et utilitate psalterii BMV*, imprimé en Suède, nous l'avons vu, à la chartreuse de Mariefred, en 1498³¹⁸. Collijn a aussi déclaré dans un article sur Mariefred que, comme preuve du succès de l'ouvrage, il a été réimprimé en 1506³¹⁹. Carlsson, dans son article de 1947 sur les confréries du rosaire, ne commente pas l'attractivité de la pratique. Il se contente de constater que le rosaire est « très pratique » (« *mycket praktfulla* »)³²⁰. Härdelin mentionne surtout l'action d'hommes importants, comme l'archevêque Jacob Ulvsson (1469-1515)³²¹. L'étude de Sven-Erik Pernler, déjà mentionnée, est elle aussi centrée sur les confréries. Enfin, le travail de doctorat d'Ingela Hedström contient un développement important sur les rosaires que l'on trouve dans les livres de piété suédois. Pour en expliquer la diffusion, elle suit les arguments d'Anne Winston³²².

³¹⁴ Jean-Claude Schmitt, « La confrérie du rosaire de Colmar », *op. cit.*

³¹⁵ « *Hec fraternitas omnes recipit excludit neminem* », Johannes von Lambsheim, *Libellus perutilis de fraternitate sanctissima Rosarii et psalterii beate Marie virginis*, Mayence, 1495 (GW M14218 ; ISTC ii00030000).

³¹⁶ Virginia Nixon, *Mary's mother. Saint Anne in Late Medieval Europe*, University Park, 1999, chapitres 3 et 5.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

³¹⁸ Isak Collijn, *Sveriges Bibliografi*, *op. cit.*, p. 168.

³¹⁹ Isak Collijn, « Kartusianerklostret Mariefred... », *op. cit.*, p. 166.

³²⁰ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 1-49.

³²¹ Alf Härdelin, « In the sign of the Rosary... », *op. cit.*, p. 285-293.

³²² Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker*, *op. cit.*, p. 300-308.

Il est vrai qu'aucun de ces travaux ne s'intéresse spécifiquement à la question de la transmission du rosaire. Nous n'avons pu trouver d'étude suédoise correspondante, pas plus d'ailleurs que pour les autres régions d'Europe. Cette absence nous permet de considérer la bibliographie suédoise comme représentative : les biais logiques que l'on y rencontre dans l'analyse des sources se retrouvent dans les études sur d'autres espaces. Ces biais renforçant l'improbabilité de répondre à la question de l'attractivité du rosaire, nous croyons nécessaire de proposer une approche complémentaire.

Nous pouvons aborder ce point par un exemple. Parmi les propagateurs de la pratique et des confréries du rosaire en Suède figure en bonne place le nom de Clemens Martini († 1527)³²³. Gottfrid Carlsson déclare, sans citer aucune source, qu'il est assez vite devenu le promoteur de la pratique du rosaire. La lettre datée de 1504 pour les cisterciennes de Vreta mentionne un « psautier de Notre-Dame en suédois » que Clemens aurait transmis aux nonnes³²⁴. Or, il existe une traduction en ancien suédois du livre d'Alain de la Roche³²⁵. C'est un gros in-folio de deux cents pages qui a été copié en 1534 d'après un original écrit soit par le Confesseur général de l'ordre brigittin Johannes Mathei († 1524), soit par le frère Clemens Martini³²⁶. Carlsson pense que cette traduction est le « psautier de Notre-Dame » auquel la lettre de Clemens fait référence. Il n'insiste pas sur l'attribution de l'autorité à Clemens Martini, se bornant à suggérer qu'il ait pu en être l'auteur au même titre que Johannes Mathei et renvoie aux commentaires de Robert Geete. Quelques décennies plus tard, Sven-Erik Pernler réutilise largement l'article de Carlsson, sans d'ailleurs toujours le citer et fait de Clemens Martini le promoteur par excellence du rosaire. Il s'appuie en cela sur la traduction en ancien suédois du livre d'Alain de la Roche en précisant que Clemens Martini est peut-être l'auteur de la traduction. D'autres savants, plus nombreux, penchent plutôt vers Johannes Mathei comme

³²³ Gottfrid Carlsson, « Jungfru Marie psaltares brödraskap... », *op. cit.*, p. 6.

³²⁴ Voir *supra*, § 1.3.1.

³²⁵ Stockholm, KB A 2. Le manuscrit a été édité par Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare (Rosenkrans) af Alanus de Rupe*, *op. cit.*, L'ouvrage original est intitulé *De dignitate et utilitate psalterii virginis Marie* (GW M39205). Le *Gesamkatalog der Wiegendrucke* signale aussi des textes liés : M3918420 (*De psalterio BMV*), et M39183 (*Sixtus IV: Bulla confirmationis et indulgentiarum psalterii virginis Mariae*). Ces textes sont inclus dans l'édition suédoise en latin de 1498 comme dans la traduction en ancien suédois.

³²⁶ Sur l'attribution d'autorité de Stockholm, KB A 2, voir Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*, p. XXVIII-XXXI ; Alf Härdelin, « In the sign of the Rosary... », *op. cit.*, p. 293.

auteur de cette traduction³²⁷. En d'autres termes, Pernler utilise la traduction pour caractériser le type de dévotion au rosaire que devait avoir Clemens Martini³²⁸.

Une autre source est mentionnée dans ce dossier par Sven-Erik Pernler : un petit livre contenant des pièces mariales avec un accent particulier sur les Sept Joies et les Sept Douleurs de la Vierge, qui contient également une liste des membres de la confrérie du rosaire de Vadstena³²⁹. Ce document est étudié en détail par son éditeur, Gottfrid Carlsson. Le registre des membres de la confrérie du rosaire de Vadstena est rédigé de la main de Clemens Martini en 1522. La version que nous avons conservée est très probablement un brouillon.

Nous avons donc trois documents qui, à en croire Sven-Erik Pernler, proviendraient de Clemens Martini : une lettre adressées à des religieuses cisterciennes, une liste de confrères et, supposément, une traduction du manuel d'instruction d'Alain de la Roche en suédois. Le nom apparaissant lié à plusieurs témoins mentionnant le rosaire, il paraît logique de lui attribuer une grande dévotion au rosaire. Cependant, en lisant les sources ainsi, on ne tente d'exprimer que la conformité de la dévotion mariale de Clemens Martini à un idéal dévotionnel présupposé. Les sources ne donnent naissance qu'à une tautologie : pourquoi un dévot du rosaire a-t-il produit ce texte ? Parce qu'il était un dévot du rosaire. Et il l'était parce qu'il a produit de tels textes. Il est impossible de déterminer selon ce mode de raisonnement une chaîne de causalité satisfaisante. On voit donc que le raisonnement est biaisé.

1.3.2 LES CARACTERISTIQUES FORMELLES DU ROSAIRE

Les savants qui se sont intéressés à la propagation du rosaire en Suède et plus particulièrement au cas de Clemens Martini nous présentent un individu qui n'est pas un agent, au sens où il ne fait que se conformer à l'idée que l'on a d'un dévot de Marie. Il n'y a de place que pour l'illustration d'un « comportement coutumier caractéristique » qui est attribué arbitrairement³³⁰. Cela peut risquer de mener à une *essentialisation* factice de l'objet étudié et donc de parvenir à l'impossibilité d'expliquer pourquoi certaines pratiques ont plus de succès que d'autres. Selon

³²⁷ En dernier lieu, voir Alf Hårdelin, « In the sign of the Rosary... », *op. cit.*, p. 293.

³²⁸ Sven-Erik Pernler, « Rosenkransfromhet... », *op. cit.*, p. 561.

³²⁹ Uppsala, UB C 449. Voir *supra*, note 248.

³³⁰ L'expression est de Jean Bazin, « L'anthropologie en question : altérité ou différence ? », *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, 2008, p. 42.

un tel raisonnement, il n'est pas nécessaire de s'intéresser à l'attractivité du rosaire puisqu'il est normal pour un dévot de Marie d'être attiré par une dévotion mariale.

Deux éléments ont donc été identifiés : le premier est la question de l'attractivité du rosaire. Soit les auteurs n'adressent pas la question (Pernler, Carlsson), soit les raisons données sont des propositions auto-réalisatrices (Nixon, Härdelin), soit il y a la possibilité de trouver une cause plus profonde (Schmitt, Winston). Le deuxième élément est un biais d'analyse. En fondant l'étude des sources sur un archétype de dévot marial de la fin du Moyen Âge, avec le lot de caractéristiques innées qui accompagne cet archétype, on nourrit l'impossibilité d'apporter des réponses à la question posée.

Comment résoudre ces problèmes ? L'examen formel de ce qu'est la pratique du rosaire peut permettre de les dépasser. Anne Winston a montré que le rosaire est un psautier enrichi de méditations sur la vie du Christ³³¹. Les livres de piété originaire de Vadstena illustrent bien ce fait. Tous contiennent des *clausulae* après chaque strophe du rosaire. Ces *clausulae* sont des invitations à méditer, comme le rappelle Alf Härdelin³³². Nous insistons sur le fait que c'est bien l'adjonction de méditations sur la vie du Christ à la répétition de *Pater noster* et d'*Ave Maria* qui fait la spécificité du rosaire et qui le distingue des formes plus anciennes de récitation de prières. À cette structure particulière du rosaire s'ajoutent plusieurs caractéristiques formelles.

La première caractéristique formelle d'un psautier de la Vierge est son caractère itératif. L'un des premiers livres imprimés spécialement dédié à la pratique du rosaire est en langue allemande : *Von dem psalter und Rosen krancz unser liebenfrauen* présente six manières différentes de prier le rosaire, mais toutes incluent la répétition d'*Ave Maria*³³³. Dans plusieurs livres provenant de Vadstena, c'est la Vierge elle-même qui guide le dévot dans sa manière de réciter le rosaire. Marie commande ainsi un nombre précis d'*Ave Maria* et de *Pater noster* :

« *Läs min psaltare trem sinnom fämtighi Ave Maria oc ena Pater noster widh hwaria tionda Ave Maria oc ena Credo widh hwaria fämtionde Ave Maria thät är alz tre Credo* » (« Lis mon psautier trois fois cinquante Ave Maria et un Pater noster pour chaque dizaine d'Ave Maria, et un Credo pour chaque cinquantaine d'Ave Maria, c'est-à-dire trois Credo »)³³⁴.

³³¹ Anne Winston, « Tracing the origins... », *op. cit.*, p. 632.

³³² Alf Härdelin, « In the sign of the Rosary... », *op. cit.*, p. 289.

³³³ L'ouvrage est imprimé pour la première fois à Ulm en 1483, puis réimprimé à 7 reprises jusqu'en 1502. Voir Anne Winston, « Tracing the origins... », *op. cit.*, p. 630.

³³⁴ Stockholm, KB A 38, édité dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 240, n° 121.

La deuxième caractéristique formelle du rosaire est le fait que l'importance de cette pratique réside dans son accomplissement. Le Dominicain Michel François de Lille († 1502) défend dans sa *Determinatio* quodlibétique la confrérie du rosaire de Cologne³³⁵. Dans ce texte, le théologien insiste sur la « *communicatio orationum* », c'est-à-dire la nécessité de dire le rosaire chaque semaine pour appartenir *réellement* à la confrérie³³⁶. Cela signifie que la simple inscription dans le registre d'une confrérie ne suffit pas pour appartenir à la communauté du rosaire. Il doit y avoir aussi une performance de la pratique.

Deux autres caractéristiques formelles définissent encore le rosaire. À quoi sert le rosaire ? L'efficacité de la pratique est vantée par les petits guides sur la manière de dire le rosaire que l'on trouve dans les livres de piété suédois³³⁷. Dans le texte le plus présent, la Vierge termine ses conseils en disant à un moine qu'il doit apprendre le rosaire car il fera ainsi partie de ceux qui iront au ciel³³⁸. Le bienfait de l'exercice est donc attendu *post mortem* ; il s'agit de pouvoir échapper à la condition coupable de l'humanité marquée par le péché originel. Les bienfaits spirituels sont bien présentés par les moyens didactiques employés par les propagateurs du rosaire. Alain de la Roche, dans l'*Apologeticus*, vante les bienfaits du rosaire ; le chapitre 12 en particulier traite des « fruits admirables » (« *fructuum ammirandum* ») dans la version en latin ou des « quinze fruits » (« *xv (femtio) ffructher* ») dans la version en suédois que l'on récolte en disant le rosaire³³⁹. À chaque mot de l'*Ave Maria* est associée une méditation. Par exemple, le terme « *Ave* » sauve du péché³⁴⁰, le mot « *Maria* » rend spirituellement mieux informé³⁴¹, « *Gracia* » souligne le fait de se réjouir dans le Christ, fruit de la grâce divine³⁴², « *Plena* » souligne le fait d'être empli de bonnes choses³⁴³, etc. Dans la version en suédois, chacune des propositions commence par « *wi skulom ffaa...* », c'est-à-dire, « nous obtiendrons ». Il faut comprendre : en disant ce mot, nous obtiendrons tel ou tel bénéfice. La traduction suédoise renforce l'implication de l'orant par l'ajout de cette expression et montre au passage

³³⁵ Voir Heribert C. Scheeben, « Michael Francisci ab Insulis O. P., *Quodlibet de veritate Fraternalitatis Rosarii* », *Archiv der Deutschen Dominikaner*, n° 4, 1951, p. 97-102.

³³⁶ Jean-Claude Schmitt, « La confrérie du rosaire de Colmar... », *op. cit.*, p. 99.

³³⁷ Copenhague, AM 422, 4°, fol. 22v-24v ; Stockholm, KB A 38, fol. 145-147 ; A 80, fol. 136v-138v ; A 81, fol. 55v-58 ; Uppsala, UB C 68, fol. 146-147.

³³⁸ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 241, n° 121 : « *Item sagde Iomffru Maria til thän samma brodher thänna läsningh skalt du gärna androm lära för thy at mange skulu komma til himerike för the läsningh* ».

³³⁹ Alain de la Roche, *De dignitate*, *op. cit.*, sekv. 305-306 ; Robert Geete (éd.), *Jungfru Marie psaltare*, *op. cit.*, p. 476-477 ; Joanne Andrea Coppenstein (éd.), *Alanus de Rupe redivivus*, *op. cit.*, p. 37-39.

³⁴⁰ « *Ave, quasi sine vae, fructus est, liberari a vae peccati* », Alain de la Roche, *De dignitate*, *op. cit.*, sekv. 306.

³⁴¹ « *Maria, i. e. illuminatrix, vel illuminata, fructum profert illuminationis in mente* », *Ibid.*

³⁴² « *Gracia, meretur in Christo fructum graciae divinae* », *Ibid.*

³⁴³ « *Plena, dicat bonorum celestium abundancia* », *Ibid.*

que des bienfaits futurs sont attendus de la pratique. Or, ces bénéfiques, ces « fruits » ne semblent pas être à première vue en rapport direct avec l'action engagée. Le premier fruit, qui correspond au fait de dire le mot « *Ave* », signifie que « presque sans malheur, être libéré du malheur du péché ». Lorsqu'un individu récite le rosaire, il ne semble pas, pour un observateur extérieur, chercher à échapper à un danger. Pour être capable d'interpréter correctement l'utilité de la pratique du rosaire, il faut avoir connaissance de la doctrine chrétienne du Salut. Pour un observateur non averti, les actions composant le rosaire ne semblent pas avoir de lien direct avec le but professé par ses pratiquants. En quoi répéter un discours selon un ordre rigide et réfléchir sur la vie de quelqu'un peut-il aider à être préservé d'un danger ? Cette disjonction apparente entre le but professé et les actions entreprises constituent une caractéristique formelle supplémentaire du rosaire.

Enfin, la quatrième caractéristique formelle réside dans la conformation à une seule séquence d'action. Dans les sources suédoises, le rosaire qui apparaît le plus fréquemment est un simple résumé présentant à grands traits les trois groupes de cinquante *Ave Maria*³⁴⁴. Mais un second rosaire relativement fréquent est donné en entier. C'est probablement une création brigittine influencée par les écrits d'Alain de la Roche, puisqu'il est composé d'extraits de miracles relatifs au rosaire qui figurent dans la compilation du Dominicain³⁴⁵. Un troisième type de rosaire présent dans les sources suédoises est en latin et non en suédois ; il est contenu dans un livre franciscain et un livre brigittin³⁴⁶. Un autre livre contient un rosaire connu également dans les sources danoises et un dernier livre brigittin contient un rosaire en latin qui n'a pas été identifié³⁴⁷. Il y a donc au moins cinq types de rosaires différents en usage dans les livres de piété brigittins et un livre franciscain suédois. Mais cette diversité ne signifie pas pour autant qu'il soit possible d'en réciter plusieurs en même temps. Même si les pratiquants ont le choix du type de rosaire à réciter, ils ne peuvent pas soudainement transformer la séquence d'actions (lire une méditation, dire un *Ave Maria*, lire la méditation suivante, etc.) une fois celle-ci engagée. On comprendra qu'on ne commence pas une série de cent cinquante *Ave Maria* répartis en trois fois cinquante, pour changer au milieu de l'exercice et n'en dire plus que trente-trois.

³⁴⁴ Robert Geete (éd.), *Svenska böner*, *op. cit.*, p. 240, n° 121.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 241, n° 122.

³⁴⁶ Uppsala, UB C 492, fol. 71-76v et Uppsala, UB C 493, fol. 179v-185v. Ce rosaire est répertorié dans Ulysse Chevalier (éd.), *Repertorium hymnologicum*, *op. cit.*, vol. II, n° 19951 ; et édité dans Franz Joseph Mone, *Hymni latini medii Aevi*, Fribourg-en-B., 1854, vol. II, p. 263-268, n° 506.

³⁴⁷ Gävle, Vasaskola Ms. 2, fol. 2-20 et Uppsala, UB C 455, fol. 95-98v et 120.

Cette rigidité de l'exercice une fois qu'il est engagé est la quatrième caractéristique formelle du rosaire.

Ces quatre caractéristiques : Redondance, Obligation d'accomplissement, Disjonction entre les actions et le but professé, et Rigidité constituent un rituel, d'après les caractéristiques avancées par les anthropologues cognitivistes, Pascal Boyer et Pierre Liénard³⁴⁸. Le choix de cette définition de « rituel » parmi d'autres est motivé par le fait que ces auteurs sont particulièrement précautionneux dans leur usage du concept. Cela permet ainsi d'éviter les problèmes méthodologiques mis en évidence par Philippe Buc³⁴⁹. Aucune des sources évoquées ici ne décrit la performance en elle-même et elles ne qualifient jamais le rosaire de « rituel ». Mais la définition avancée par Pascal Boyer et Pierre Liénard, par son aspect synthétique, permet de travailler en dehors d'un modèle spécifique. De plus, même les réticences de certains historiens à employer le terme de « rituel » sont souvent fondées, il n'en demeure pas moins que le concept ne doit pas être abandonné totalement pour autant. Choisir de ne pas utiliser le concept de « rituel » dans l'étude de la pratique médiévale du rosaire, sous prétexte que celui-ci n'était pas pensé en terme de rituel, revient à considérer que le rosaire est un objet que l'on ne peut décrire que par l'usage qui en était fait. Refuser d'utiliser le concept de « rituel » dans l'étude du rosaire, c'est donc risquer de reproduire le schéma épistémologique selon lequel les concepts « indigènes » seraient les seuls à même de documenter un phénomène. Cependant, nous savons que les concepts médiévaux ne suffisent pas à décrire le réel car il n'existe pas d'objet que l'on puisse soustraire aux contingences historiques. Il est donc important d'historiciser les concepts médiévaux ou d'employer des concepts modernes. Comme l'écrit Peter von Moos, « l'histoire des concepts (...) permet de contrôler notre propre vocabulaire en lui restituant sa perspective historique, de réfléchir aux raisons de ce qui semble aller de soi »³⁵⁰. Le terme de rituel peut donc être utilisé, dès lors qu'on « insiste sur le caractère

³⁴⁸ Pascal Boyer et Pierre Liénard, « Ritual behavior in obsessive and normal individuals. Moderating anxiety and reorganizing the flow of action », *Current direction in psychological science*, n° 17:4, 2008, p. 291-294.

³⁴⁹ Voir Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003 (2001), *passim*. L'historien a suggéré que seul un certain type de sources semble avoir des affinités avec une théorie sociale du rituel donnée, et non un certain type de rituel. Contourner cette limite implique d'utiliser une définition du rituel qui dépasse les usages particuliers du concept selon les différentes théories, ce que nous croyons possible grâce à la définition du rituel proposée par Pascal Boyer et Pierre Liénard. Cela signifie aussi utiliser différents types de sources dans l'étude d'un même rituel, raison pour laquelle ce chapitre emploie entre autres un manuel pratique (Stockholm, KB A 2), une liste de membres de confrérie (Uppsala, UB C 449) et plusieurs livres de piété.

³⁵⁰ Voir Peter von Moos, « « Public » et « Privé » au cours de l'histoire et chez les historiens », dans P. von Moos, *Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge*, Florence, 2005, p. 437-470.

non substantiel [du concept] mais [plus sur le caractère] construit et purement relationnel du référent de ces concepts (rapports sociaux) »³⁵¹. Gardant ces limites à l'esprit, le concept de rituel selon la définition avancée par Pascal Boyer et Pierre Liénard sera celle utilisée dans le reste de ce chapitre.

Un autre apport possible des sciences cognitives réside dans leur réponse au problème de la détermination des choix des acteurs. Le biais d'analyse identifié dans les études sur le rosaire, qui se traduisait par l'impossibilité de déterminer ces choix, est dû à un usage classique des sources. Ce biais revenait à exprimer que le rosaire se transmettait particulièrement bien chez les dévots... du rosaire ! Les outils forgés par les sciences cognitive sont conçus en prenant acte de l'action de l'évolution. La conséquence pratique est que les capacités cognitives sont universellement partagées par l'espèce humaine, présente comme passée. Ce caractère panhumain peut donc être appliqué sans ethnocentrisme ou anachronisme aux individus du Moyen Âge. De là, cela permet d'affirmer qu'il n'existe pas de « type » de dévot de Marie, mais uniquement des choix faits par un individu. Ces choix sont en partie dus à des processus cognitifs qui sont universels et inconscients. Donc, plutôt qu'un type : « dévôt de Marie de la fin du Moyen Âge », facile à identifier mais qui jusqu'à présent reposait sur une tautologie, il faudrait voir un individu qui a été mis en contact avec des idées particulièrement attractives en elles-mêmes. Il reste ensuite à déterminer les formes de cette mise en contact ; ce qu'une approche historique plus classique peut résoudre.

1.3.3 LES OUTILS COGNITIFS COMME HYPOTHESES DE TRANSMISSION

Le rosaire envisagé comme rituel permet d'ouvrir l'investigation à une analyse nouvelle grâce à des outils empruntés à d'autres disciplines. L'étude cognitive de la religion s'est intéressée aux rituels et notamment, à la manière dont les rituels religieux sont transmis entre les individus. Robert McCauley et Thomas Lawson ont développé une théorie : l'Hypothèse de la Forme du Rituel (*Ritual Form Hypothesis*). Selon ces auteurs, c'est la forme du rituel qui est la variable déterminante de sa transmission³⁵². Lawson et McCauley ont proposé deux catégories de rituels

³⁵¹ Joseph Morsel, « De l'usage des concepts en histoire médiévale », 2012. En ligne : <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1551>.

³⁵² Voir E. Thomas Lawson & Robert N. McCauley, *Rethinking religion. Connecting cognition and culture*, Cambridge, 1990 ; E. Thomas Lawson & Robert N. McCauley, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge, 2002.

qui ont été testées et validées empiriquement par une étude au moins³⁵³. Sans trop entrer dans les détails, ces savants ont montré que certains rituels ont des effets qui peuvent être annulés par une autre action rituelle. Par conséquent, ils ne nécessitent pas d'être répétés pour que leur action se fasse toujours ressentir. Leur efficacité est permanente. Enfin, ces rituels génèrent un fort stimulus émotionnel pour les participants. Une ordination est un bon exemple de ce type de rituel : l'ordination peut être annulée par un autre rituel, elle ne nécessite pas d'être répétée pour être efficace (le nouveau prêtre reste toujours prêtre) et une ordination est vraisemblablement un moment fort en émotion pour le nouveau prêtre. Ce type de rituel est désigné par Lawson et McCauley comme « Rituels Impairs » (*Odd-numbered rituals*). La seconde catégorie de rituels qu'ils décrivent a des effets temporaires. Ils doivent être répétés. En revanche, leurs effets sont irréversibles et cumulables. Leur stimulus émotionnel est faible. Une bénédiction constitue un exemple de ce type de rituel : la bénédiction a généralement des effets temporaires, mais ses effets sont irréversibles et il est possible de cumuler plusieurs d'entre elles. Ces rituels sont désignés par Lawson et McCauley comme « Rituels Pairs » (*Even-numbered rituals*)³⁵⁴. Le rosaire est une pratique qui correspond à un « Rituel Pair ». En effet, c'est une pratique dont les effets sont temporaires : les prières adressées au Christ et à la Vierge sont communiquées immédiatement³⁵⁵, les prières et méditations sont répétées et leurs effets sont irréversibles et

³⁵³ Justin L. Barrett & Brian Malley, « Can Ritual Form be Predicted from Religious Belief ? A Test of the Lawson-McCauley Hypotheses », *Journal of Ritual Studies*, n° 17:2, 2003, p. 1-14.

³⁵⁴ Voir le résumé donné dans Justin L. Barrett et Brian Malley, « A cognitive typology of religious actions », *Journal of Cognition and Culture*, n° 7, 2007, p. 201-211.

³⁵⁵ L'immédiateté de la communication avec le divin peut se lire dans le fait que les théologiens envisagent la prière comme un face à face entre l'orant et Dieu. Voir par exemple l'opinion de Thomas d'Aquin : « Du point de vue du sujet qui prie. Il lui faut en effet, accéder à celui qu'il implore, localement si c'est un homme, spirituellement s'il s'agit de Dieu. C'est ce qu'indique Denys en ajoutant : « Quand nos prières invoquent Dieu, nous sommes face à lui par notre esprit ». Et c'est aussi ce que dit saint Jean Damascène lorsqu'il définit la prière « une élévation de l'âme vers Dieu », Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Paris, 1997, vol. 2, 2a 2ae, Q. 83, Art. 1, Resp. 2.

cumulables³⁵⁶. Enfin, la pratique du rosaire engendre généralement de faibles *stimuli* émotionnels³⁵⁷.

Cette caractérisation formelle du rosaire comme un rituel est importante car elle permet de distinguer cette pratique parmi d'autres. La récitation du psautier, telle qu'elle se fait dans la liturgie des Heures par exemple, ne peut être considérée comme un rituel. Si elle partage bien la plupart des caractéristiques du rosaire, elle n'inclut pas l'obligation de performance pour être efficace. La liturgie des Heures est une louange tournée vers Dieu ; elle n'est pas une action divine tournée vers l'humanité. En d'autres termes, elle établit une communication mais ne suscite pas nécessairement une réaction de Dieu. C'est en cela qu'elle s'oppose à la liturgie de la messe qui elle peut être considérée comme un rituel. Centrée sur l'eucharistie, c'est-à-dire sur la transformation des espèces, la messe implique l'intervention divine. La messe peut, au même titre que le rosaire, être caractérisée comme un « Rituel Pair » : la messe est renouvelée quotidiennement ; la consommation des espèces transformées implique un effet temporaire car si l'on veut en ingérer de nouveau, il faut recommencer la consécration du pain et du vin. Les effets de l'eucharistie sont irréversibles à moins de douter de l'efficacité de l'ingestion des espèces ; il est possible de consommer plusieurs fois de suite une hostie consacrée. Et d'une manière générale, sauf pour quelques cas exceptionnels, l'ingestion du corps du Christ n'entraîne pas une transformation radicale de l'état émotionnel du participant. Formellement, le rosaire se rapproche donc plus d'un sacrement comme l'eucharistie plutôt que d'une louange comme l'office divin.

Le rosaire s'inscrit très bien dans l'évolution de la perception de la prière aux XIV^e-XV^e siècles. Aux siècles précédents, la *ruminatio* monastique, encouragée par Anselme de

³⁵⁶ Michel François indique que personne ne peut se dispenser de réciter le rosaire, car s'il ne le fait pas il ne bénéficie pas des suffrages des confrères : « *Nec potest se quisquam excusare de hoc psalterio Mariano (...) quod si non fecerit, salutationum confratrum suorum particeps non erit* ». Cela signifie que d'ordinaire, la récitation du rosaire s'ajoute à celle des confrères. La répétition et la cumulation semblent très importantes pour Michel François, car il laisse transparaître une certaine ivresse des nombres quand il indique la quantité de prières que produit la confrérie. De plus, la cumulation des suffrages est aussi clairement évoquée par le dominicain : « *Cum omni hebdomada quinque milia hominum legentium beatæ virginis psalterium septingenta milia dicant salutationum, id est septem vicibus septem milia, et cum hoc post decem Ave Maria unum Pater noster et unum Ave Maria subiungant, [praeter] illa septingenta milia salutationum nonaginta milia Pater noster et totidem Ave Maria superaddunt* », Heribert C. Scheeben, « Michael Francisci ab Insulis... », *op. cit.*, p. 101-102.

³⁵⁷ Les rosaires en suédois, qui mettent en scène de courts *exempla* à propos d'orants, ne font pas mention d'émotions dans la récitation du rosaire. Dans l'ouvrage d'Alain de la Roche, les *exempla* comprennent souvent des références aux émotions mais elles sont toujours consécutives à un phénomène surnaturel, comme une apparition. Ce n'est pas la récitation *per se* qui provoque l'émotion.

Canterbury, cherche par la trituration des mots à atteindre Dieu³⁵⁸. Hugues de Saint-Victor introduit une nouveauté fondamentale en détachant l'efficacité de la prière de la formulation sémantique : peu importe que l'orant prononce correctement les mots de la prière ou médite dans le secret de son cœur, car Dieu connaît mieux que quiconque le secret des âmes³⁵⁹. Aux XIV^e-XV^e siècles, la valeur ou l'efficacité d'une prière évolue peu à peu vers une primauté de l'intention de l'orant. Lorsque Jean Gerson commente la valeur de la concentration de l'orant, il compare la prière au travail habituel d'un artisan habile ou au mouvement d'un bateau qui est porté en avant de lui-même par inertie, alors même que les marins ont cessé de ramer³⁶⁰. L'œuvre dépasse l'acte qui en est la cause. Aussi, l'important n'est pas tant de percevoir exactement toutes les nuances de chaque thème de méditation, mais de s'acquitter consciencieusement de ses exercices de méditation. L'évolution du psautier de la Vierge vers le rosaire peut donc être vue comme une *évolution de la prière vers un rituel*, ce qui a pour conséquence de transformer la perception que l'on a de l'efficacité de la pratique. Alors que dans les formes les plus anciennes de « psautiers de la Vierge », le contenu sémantique importait pour rendre la prière efficace, le rosaire permet de s'affranchir du sens des mots en garantissant l'efficacité uniquement par l'acte d'énonciation. Les *exempla* vantant l'efficacité du rosaire le répètent à l'envie : c'est la pratique régulière qui permet l'accès aux bienfaits spirituels.

Or, dans un rituel, ce n'est pas le sens qui prime mais l'action. Il n'est pas nécessaire de savoir ce que signifie un acte rituel pour savoir qu'il ne peut être accompli, si un autre acte n'a pas été fait auparavant³⁶¹. Un communiant ne peut ingérer une hostie si elle n'a pas été consacrée. Le communiant le sait, sans qu'il ait besoin de comprendre les détails de la théologie de la transsubstantiation. Dans le cas du rosaire, on observe une certaine ritualisation, dans la mesure où l'efficacité découle du fait qu'on l'on inscrit la récitation ponctuelle dans une séquence : le rosaire est efficace car on l'a récité hier et qu'on le récitera demain. De plus, la perception de l'efficacité d'un rituel n'est pas liée à son contenu, car des individus qui ne

³⁵⁸ Voir Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, 1957 (3^e éd. corr.), p. 72 ; Jean-François Cottier, *Anima mea : prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin. Autour des « Prières ou Méditations » attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XI^e-XII^e siècle)*, Turnhout, 2001, p. LV-LXX.

³⁵⁹ Voir Hugh B. Feiss, Patrice Sicard, Dominique Poirel, Henri Rochais (éd.), *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout, 1997, vol. 1, p. 120-121.

³⁶⁰ Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, P. Glorieux (éd.), Paris/Tournai/Rome/New York, vol. II, p. 185-186.

³⁶¹ E. Thomas Lawson, « Counterintuitive Notions and the Problem of Transmission : the Relevance of Cognitive Science of the Study of History », dans L. H. Martin (éd.), *Historical reflections/Réflexions historiques*, 1994, vol. 20, n^o3 : *History, Historiography and the history of religions*, p. 491.

connaissent pas le sens des actions rituelles peuvent néanmoins évaluer son efficacité³⁶². La conséquence de ce phénomène est que l'efficacité du rosaire peut apparaître très aisément à un individu qui ne comprend pas chacune des méditations qui le composent.

Harvey Whitehouse³⁶³, ainsi que Thomas Lawson et Robert McCauley³⁶⁴, ont montré que certaines idées se transmettent mieux avec un « support culturel » tel qu'un rituel. La forme importe dans la transmission d'une idée religieuse : le fond seul ne suffit pas à expliquer le succès ou l'insuccès de cette idée. Comme le but fondamental de la promotion du rosaire est de nourrir la piété des laïcs³⁶⁵, cela signifie que la ritualisation du rosaire traduit une volonté de transmission plus efficace. L'enjeu dépasse la simple pratique puisqu'il s'agit de constituer, maintenir et renforcer la communauté des membres de la confrérie. En effet, la confrérie du rosaire est pensée sur le modèle de toute l'Église³⁶⁶. En insistant sur la technique formelle de performance du rituel, la « *communicatio orationum* », le défenseur du rosaire Michel François indique qu'une performance constante du rosaire est nécessaire. Celle-ci est le moyen d'actualiser le lien entre la communauté des *confratres* vivants et ceux qui sont morts, faisant écho à la communion des saints de l'Église entière. La performance, l'action réelle, est donc nécessaire dans la construction sociale du rosaire. L'efficacité du rosaire repose sur sa performance en tant que rituel, ce qui signifie en retour que la ritualisation de la récitation de prières à la Vierge est pertinente dans un processus d'actualisation d'une communauté. Mais le succès du rosaire ne s'explique pas que par des critères de formes, il tient également à des critères de fond.

Un autre apport majeur des sciences cognitives a été de mettre en évidence le rôle du contenu de l'information dans la transmission culturelle. Pascal Boyer est l'auteur d'une théorie centrale en sciences cognitives, qui affirme que les représentations les mieux transmises sont celles qui violent nos attentes au niveau de l'intuition³⁶⁷. Elles sont dites contre-intuitives. Pour

³⁶² Voir Justin L. Barrett & E. Thomas Lawson, « Ritual Intuitions : Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy », *Journal of Cognition and Culture*, n° 1:2, 2001, p. 198-199.

³⁶³ Harvey Whitehouse, « Transmissive Frequency, Ritual and Exegesis », *Journal of Cognition and Culture*, n° 1:2, 2001, p. 167-181.

³⁶⁴ Voir E. Thomas Lawson & Robert N. McCauley, *Bringing Ritual to Mind*, *op. cit.*, *passim*.

³⁶⁵ Anne Winston, « Tracing the origins... », *op. cit.*, p. 632.

³⁶⁶ « *Tertio ex operum communicatione quoad confratres haec fraternitas ceteras excedit... et sic in illa fraternitate est quotidiana bonorum quorundam communicatio inter confratres... ut saltem semel in hebdomada pie et secure instituit ad instar ecclesiae catholicae...* », voir Heribert C. Scheeben, « Michael Francisci ab Insulis... », *op. cit.*, p. 101.

³⁶⁷ Voir Pascal Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, 2001.

résumer sommairement cette idée, notre intuition confrontée à un objet nouveau, tel qu'un être humain inconnu, va en identifiant cet objet créer de lui-même (« inférer ») un certain nombre de caractéristiques applicables à tous les humains : il se déplace tout seul, mange, ne se désagrège pas, à des désirs et poursuit des objectifs. Un nouvel objet à penser comme la Vierge Marie est contre-intuitif. Notre intuition est heurtée par un humain ne se reproduisant selon les attentes de la biologie intuitive : une vierge ne peut normalement *pas* être mère. Le concept de Vierge mère a donc de fortes chances d'être transmis. De plus, il existe des degrés de contre-intuitivité, selon que les représentations violent superficiellement nos attentes ou plus profondément. Pascal Boyer et d'autres chercheurs comme Justin Barrett, affirment que les représentations les plus efficacement transmises sont celles qui sont *minimalement contre-intuitives*, c'est-à-dire, qui ne violent que légèrement nos attentes³⁶⁸.

Après examen, il n'y a pas d'élément contre-intuitif dans le texte de l'*Ave Maria*. Cela laisserait à penser que ce n'est pas un avantage cognitif qui présiderait à l'attractivité du rosaire, puisque la prière la plus souvent répétée ne présente pas un tel avantage. Mais ce qui constitue le rosaire, ce sont les méditations sur la vie du Christ et de la Vierge adjointes aux répétitions d'*Ave Maria*. Or, certaines de ces méditations comportent des éléments contre-intuitifs. Dans le rosaire en suédois qui figure dans la plupart des livres de piété de Vadstena, la première méditation du premier mystère déclare que l'ange Gabriel a salué la plus pure Vierge, qui a engendré du Saint-Esprit³⁶⁹. On retrouve ici le paradoxe de la vierge qui donne naissance. Ce n'est pas un cas isolé, car d'autres rosaires ou psautiers de la Vierge proposent de la même manière des méditations contre-intuitives. Dans le volume trente-six des *Analecta Hymnica*, le psautier de la Vierge numéro II est extrait d'un manuscrit italien du XV^e siècle. Dans sa première strophe, il donne : « Salut à un arbre de gloire excellente/Planté dans les eaux de la grâce/Dont jamais les feuilles ne tombèrent/Car (toi la) Vierge tu as engendré un fils »³⁷⁰. Deux propositions sont contre-intuitives : un arbre dont les feuilles ne tombent pas viole notre biologie intuitive et une Vierge ne peut être mère. Dans le même recueil, le rosaire numéro VI

³⁶⁸ Pascal Boyer, « Cognitive Tracks of Cultural Inheritance : How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission », *American Anthropologist*, New series, n° 100:4, 1998, p. 876-889 ; Justin L. Barrett, « Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts : Theoretical and Methodological Reflections », *Method and Theory in the Study of Religion*, n° 20, 2008, p. 308-338.

³⁶⁹ « *Hwilkin thu renasta jomfru, änglenom Gabriele tik budhande, wndirlika afflade aff them hälga anda alleluya Ave Maria* », Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 242, n° 122.

³⁷⁰ « *Ave lignum excelsum glorie/Secus aqua plantatum gratia/Cuius numquam defluxit folium/Quia virgo geniti filium* », *Analecta Hymnica*, vol. 36, 1901, p. 27, n° II.

expose dans sa première strophe une proposition contre-intuitive : « De qui, la Vierge exempte de défaut/du souffle a conçu »³⁷¹. Un souffle qui conçoit viole notre intuition. On voit donc que le contenu des méditations comporte des éléments contre-intuitifs. Cela a comme conséquence de favoriser en soi la transmission du rosaire. En effet, en plus de la forme de la pratique qui évolue dans le sens d'une ritualisation qui permet de faciliter son transfert culturel, le fond contre-intuitif constitué par les méditations contribue aussi à rendre la transmission du rosaire plus efficace. Voilà deux raisons qui font du rosaire une pratique attractive, mais nous pouvons encore affiner la réflexion.

Revenons un instant sur la question de la ritualisation. Nous avons cité, mais sans l'expliquer, des chercheurs qui ont montré que le rituel était un support culturel pour la transmission de certaines idées. Il se trouve qu'ils parlent en fait des idées *très* contre-intuitives. Nous avons dit également que les idées faiblement contre-intuitives étaient mieux transmises. En revanche, les idées fortement contre-intuitives se transmettent très mal. Le rituel est là pour aider à leur transmission. Parmi les thèmes de méditation du rosaire, il s'en trouve au moins un qui est fortement contre-intuitif à en croire la méthode d'évaluation décrite par Justin Barrett³⁷². Il s'agit de la méditation sur l'Assomption de la Vierge. Un tel événement décrit en fait le changement d'état d'un objet, la Vierge ou au moins, son corps. C'est le corps d'une Vierge mère (première violation) qui se déplace vers le ciel (deuxième violation) et devient invisible (troisième violation) mais aussi omniprésent (brèche de cette violation)³⁷³. Le tout est extrêmement contre-intuitif. Une hypothèse qui émane de cette observation serait que la ritualisation du rosaire cherche à palier ce défaut de potentiel de transmission, mais elle serait impossible à tester.

Conclusion

En conclusion, les sources suédoises font état d'une propagation de la pratique du rosaire dans la province d'Uppsala à l'extrême fin du Moyen Âge. Comme ailleurs en Europe, des

³⁷¹ « *Quem Virgo carens vitio/De flamine concepisti* », *Ibid.*, p. 233, n° 6 ou Gilles-Gérard Meersseman, *Der hymnos Akathistos*, *op. cit.*, vol. 2, p. 153, n° 7.

³⁷² Justin L. Barrett, « Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts : Theoretical and Methodological Reflections », *Method and Theory in the Study of Religion*, n° 20, 2008, p. 308-338.

³⁷³ Après encodage, l'Assomption devient: HUMAIN^{b+u+(p)s}. Soit : un humain qui ne remplit pas nos attentes en terme de biologie intuitive, de consistance générale, et de physique intuitive. De plus, la violation de la physique intuitive est elle-même fragilisée par une violation de la spatialisation. Le tout donne un score de contre-intuitivité de 4 points, ce qui fait de l'Assomption un concept extrêmement contre-intuitif.

confraternités mariales spécialisées dans la récitation du rosaire voient le jour. Elles sont de même favorisées par l'action d'individus particulièrement investis. En Suède, on remarque le rôle d'un frère brigittin de Vadstena, Clemens Martini, de prélats comme Jacob Ulvsson, mais également l'implication du pouvoir séculier, par exemple le régent Sten Sture l'Ancien ou le roi Gustav Vasa. À ce titre, les dirigeants suédois poursuivent leur politique d'instrumentalisation du culte de la Vierge Marie dans un but de gouvernement. L'appropriation locale du culte marial est donc conditionnée par cette utilisation qui dépasse l'expression de la dévotion. Cependant, les choix des individus en matière de culte marial sont difficiles à documenter, comme en témoigne l'exemple du rosaire. Il est malgré tout possible de proposer des hypothèses concernant la diffusion d'une pratique de ce type en ayant recours aux outils de l'anthropologie cognitive. La transmission d'une idée relative au culte marial s'effectue dans un cadre cognitif qui peut être expliqué par une analyse originale. Enfin, nous avons examiné dans ce chapitre des pratiques qui étaient facilement acceptées au plan dogmatique, comme le rosaire. Qu'en est-il de la réception locale de thèmes ou de pratiques plus controversées ?

Chapitre 2 Polémiques et neutralité :

l'Immaculée Conception

2.1 La fête de la Conception

2.1.1 LA CONTROVERSE AUTOUR DE L'IMMACULEE CONCEPTION : RAPPEL HISTORIQUE

Le 28 avril 1311, l'archevêque d'Uppsala Nils Kettelsson (1308-1314) inaugure un autel pour la chapelle de la Vierge Marie, dans sa cathédrale¹. Il offre quarante jours d'indulgence à ceux, « bien pénitents et confessés », qui se rendent dans cette chapelle les jours de fêtes de la Vierge. Comme à l'ordinaire dans les concessions d'indulgences, l'archevêque énumère les fêtes concernées : « l'Assomption, l'Annonciation, la Nativité de la Vierge, et la Purification, et sans oublier la Conception »². L'adverbe *necnon* placé devant la fête de la Conception insiste sur cette célébration : cette charte est en effet le tout premier document suédois à faire mention de la Conception de la Vierge³. Un fragment de missel du XIII^e siècle comporte une messe de la Conception, mais son utilisation en Suède est incertaine et une datation fine, impossible⁴. Dans les pages qui suivent, c'est la fête de la Conception qui retiendra d'abord notre attention. La question de la présence de documents suédois attestant ou non de l'Immaculée Conception sera abordée ensuite.

¹ SDHK 2416 (DS 1792). Voir Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin*, *op. cit.*, p. 161.

² « *Omnibus vere penitentibus et confessis qui ad dictam beate Marie virginis capellam in ipsius festiuitatibus videlicet Assumpcionis, Annunciacionis, Natiuitatis, et Purificacionis necnon et Concepcionis eiusdem, devote accesserint, quadraginta dies de iniuncta sibi penitencia misericorditer in Domino relaxamus.* » (SDHK 2416).

³ Sven Helander, *Den medeltida*, *op. cit.*, p. 161, reconnaît avec raison la charte comme le premier document à citer la fête de la Conception, mais il se trompe d'archevêque en attribuant la lettre à l'archevêque Nils Allesson (1292-1305), alors qu'elle est de son successeur, Nils Kettelsson (1308-1314). Avant Helander, plusieurs documents ont été proposés, de manière erronée, comme contenant les premières traces de la fête. Par exemple, Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters*, Uppsala, 1923, p. 182, mentionne une lettre aux Dominicains de Sigtuna (SDHK 2434), qui en fait ne contient aucune mention de la fête. En revanche, Toni Schmid, « Franziskanische Elemente im mittelalterlichen Kult Schwedens. Teil II », *Franziskanische Studien*, 25:1, 1938, p. 137, donne la bonne référence.

⁴ MPO Fr 26689. Le fragment a été signalé par Toni Schmid, « Franziskanische... », *op. cit.*, p. 136. Voir aussi Sven Helander, *op. cit.*, p. 105 et 161.

Considérant la pérennité de la controverse sur l'Immaculée Conception aux XIV^e-XV^e siècles, il n'est pas si étonnant de trouver des textes pour la fête de la Conception qui diffèrent de ceux employés couramment. En effet, selon l'orientation dogmatique choisie par l'autorité ecclésiastique responsable du développement du culte divin, la liturgie peut apparaître concernée par la question du privilège marial. Par exemple, comme on le verra, les lectures pour la Conception de la Vierge peuvent être révélatrices d'une prise de position dans la controverse, favorable ou antagoniste. De plus, une très grande variété d'offices et surtout de lectures de matines caractérise la fête de la Conception. Ces constats posent une série de questions relatives à la transmission d'un objet cultuel. Lorsque l'objet, ici la fête du huit décembre, n'a pas une fondation dogmatique solidement établie, que choisit-on de transmettre ?

Une fête peut très bien être célébrée sans que le fond théologique sur laquelle elle devrait s'appuyer soit effectivement accepté par les autorités ecclésiastiques. Mais dans ce cas, comment propage-t-on une telle fête et comment la fait-on accepter ? Plus généralement, dans un contexte de centralisation croissante des pratiques culturelles, tel qu'il émerge après le XIII^e siècle, que peut-on transmettre quand le culte officiel est en jeu ? Il ne s'agit pas pour la Conception d'obscurités locales pour un saint n'ayant pas bénéficié de l'homologation d'un procès de canonisation ; il s'agit de la Mère de Dieu et de ses rapports avec la chair et le péché originel. Ce n'est pas une question secondaire. Comment une communauté choisit-elle de confronter une telle difficulté dogmatique ? Comment contourne-t-on de telles difficultés, ou s'y adapte-t-on ? Ces interrogations sur la transmission et l'adaptation dogmatique guident ce chapitre, avec un arrière-plan l'idée que l'objet cultuel est un objet culturel et qu'il est manié au sein d'un mouvement de formalisation et de centralisation des pratiques liturgiques. Une première section examinera en détail les manifestations liturgiques de la conception de Marie. Ensuite, nous présenterons la réception de la controverse dans les écrits de Brigitte et les sermons utilisés par les Brigittins, centres d'impulsions spirituels de la province d'Uppsala. Enfin, les autres témoignages produits ou utilisés en Suède et se rapportant à la controverse seront analysés, notamment au regard de l'évolution doctrinale rythmée par les décisions conciliaires (Bâle) ou papales (Sixte IV).

La fête de la Conception ne doit pas être confondue avec l'Immaculée Conception, érigée en dogme de l'Église catholique en 1854⁵, mais qui au Moyen Âge fut le sujet de débats complexes et très animés⁶. Les premières indications sérieuses d'une célébration liturgique de la Conception de Marie viennent d'Angleterre, dans les années 1120⁷. Aux XII^e et XIII^e siècles, la controverse en faveur de l'Immaculée Conception ou contre cette idée fait intervenir les meilleurs esprits du temps. Pendant cette période, la fête est détachée de la question maculiste/immaculiste : elle continue d'être diffusée indépendamment de la doctrine de l'Immaculée Conception⁸. La controverse explose de nouveau de façon sporadique aux XIV^e et XV^e siècles. La question est une épine dans le flanc de l'Église qui cherche alors une unité et souhaite réduire les motifs de dissension. Les épisodes de tensions, comme l'Affaire Jean de Monzon (1388), montrent le haut degré de polémique suscité par la question de l'Immaculée Conception⁹.

L'évolution des positions, plus tranchées, ainsi que le souhait de voir la question résolue par une autorité supérieure, fait que la doctrine de l'Immaculée Conception est proclamée au concile de Bâle (1439)¹⁰. La portée de cette décision est finalement assez limitée. Pour les ordres, Martina Wehrli-Johns a noté que « dans les décennies du concile de Bâle jusqu'à l'avènement du cardinal franciscain Francesco della Rovere [Sixte IV] au trône pontifical en 1471, la question de l'Immaculée Conception de Marie ne jouait pas encore un rôle primordial dans les actions et les programmes des deux grands ordres mendiants en Allemagne »¹¹. Pour les différents pays, la réception du décret de Bâle dépend en réalité d'une géographie politico-

⁵ Voir la bulle de Pie IX « Ineffabilis Deus » du 8 décembre 1854.

⁶ L'étude fondamentale de Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse*, Paris, 2000 offre une présentation détaillée de la question.

⁷ Voir Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception, op. cit.*, p. 35-39 ; Henri Barré, « Saint Bernard, docteur marial », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, n° 9 : *Saint Bernard théologien*, 1953, p. 92-113 ; Marie-Bénédicte Dary, *La fête de la Conception de la Vierge Marie : son introduction en France et ses premiers développements, XIIe-XIIIe siècle*, Paris X-Nanterre, Thèse de doctorat, 1999 ; *Ead.*, « Saint Bernard et l'Immaculée Conception : la question liturgique », *Revue Mabillon*, n° 13:74, 2002, p. 219-236.

⁸ Pour une synthèse des idées maculistes et immaculistes, se reporter à l'annexe 49, tableau 59 : *Arguments utilisés dans la controverse sur l'Immaculée Conception (VII^e-XIV^e)*.

⁹ Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception, op. cit.*, p. 562-586.

¹⁰ Décret de la 36^e session, du 17 septembre 1439, voir le récit de Jean de Ségovie, *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, Lib. 15, Cap. 25, édité dans les *Monumenta conciliorum generalium, Seculi decimi quinti. Conciliorum Basileense scriptorum*, vol. 3:1, 1886-1896, p. 364-365. Voir aussi Cándido Pozo, « Culto mariano y definición de la Inmaculada en el Concilio de Basilea », *De cultu mariano saeculis XII-XV*, vol. 2, Rome, 1981, p. 67-98.

¹¹ Martina Wehrli-Johns, « L'Immaculée Conception après le concile de Bâle dans les provinces dominicaines et franciscaines de Teutonie et de Saxe : débats et iconographie », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4280>.

religieuse et non de l'ancienneté de leur opinion concernant la controverse. Selon que les régions suivent le concile à partir de 1439 ou le pape, le décret est reçu comme valide ou non¹². Ainsi, la France, favorable au concile, reçoit le privilège qui est ratifié par le concile d'Avignon en 1457. En Allemagne aussi la majorité des territoires suit l'avis du concile. En Italie, en revanche, le décret est rejeté¹³. Comme le concile de Bâle n'est pas universellement reconnu, la controverse continue. Elle est alimentée par les orientations différentes prises par les différentes universités, notamment allemandes, qui favorisent l'apparition de foyers pro- ou anti-immaculisme. Par exemple, l'université de Cologne est réputée pour l'influence notable des théologiens néo-thomistes, nettement opposés au privilège marial¹⁴. En revanche, l'université de Vienne est plutôt connue pour les appels au silence au sujet de la controverse, que lancent ses théologiens éminents¹⁵. Aussi, lorsque le Dominicain Italien Vincent Bandelli relance la controverse dans les années 1474-1475 en Italie, la querelle s'enflamme à nouveau. Elle est l'une des raisons pour lesquelles le pape Sixte IV autorise la célébration de la fête (1476)¹⁶ et interdit d'interpréter le terme « conception » comme une simple « sanctification », ce qui a pour conséquence pratique d'interdire de débattre sur l'Immaculée Conception (1482-1483)¹⁷. Ces efforts pour autoriser la fête de manière universelle ont aussi pour effet de joindre à nouveau la doctrine à la célébration à la fin du XV^e siècle.

Comme pour d'autres fêtes mariales promues par Sixte IV, une importante production de libelles imprimés favorise la diffusion des décisions relatives à l'Immaculée Conception. Cependant, l'intervention du pape et son interdiction de discuter le sujet ne sont pas suffisantes pour garantir la paix spirituelle. On peut noter ainsi plusieurs « Affaires » autour de l'Immaculée Conception dans les dernières années du XVI^e siècle, comme celle opposant en 1489 le juriste de l'université de Leipzig Jean de Breitenbach et le Dominicain Georges Orter de Frickenhausen, ou celle qui oppose au tournant des XV^e-XVI^e siècle Jean Trithème († 1516), abbé du monastère bénédictin réformé de Sponheim (Rhénanie-Palatinat) et le Dominicain

¹² Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception*, *op. cit.*, p. 627-628.

¹³ *Ibid.*, p. 628.

¹⁴ Martina Wehrli-Johns, « L'Immaculée Conception après le concile... », *op. cit.*, s.p.

¹⁵ Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique : réceptions de la controverse médiévale autour de l'Immaculée Conception en pays germaniques*, Turnhout, 2011, p. 326-351.

¹⁶ Sixte IV, bulle « *Cum praeexcelsa* », 1476. Cherubinus Sericoli, *Immaculata B. M. Virginis conceptio iuxta Xysti IV constitutiones*, Rome, 1945, p. 34-35, 149 et suiv.

¹⁷ Sixte IV, bulles « *Grave nimis* », 1482-1483. Cherubinus Sericoli, *Immaculata...*, *op. cit.*, p. 40-52, 156 et suiv.

Wigand Wirt († 1519)¹⁸. D'autres « Affaires » encore ponctuent le début du XVI^e siècle¹⁹. Ces vifs débats soulignent combien la question de la conception de la Vierge est polémique. Au regard de la transmission du contenu dogmatique des différents arguments, la question de l'Immaculée Conception constitue donc un bon point de départ pour évaluer les circonstances, le contenu et la réception de ces arguments en Suède à la fin du Moyen Âge.

2.1.2 L'APPARITION ET LA DIFFUSION DE LA FÊTE DE LA CONCEPTION EN SUEDE

Peu de sources suédoises contiennent des informations relatives à l'Immaculée Conception. La plupart des documents concernent la Conception dans un sens plus général. La question de l'Immaculée Conception a toutefois suscité l'intérêt de plusieurs chercheurs, mais les différentes études consultées n'avaient pas nécessairement connaissance de toutes les sources disponibles. Nous souhaitons ici présenter le corpus des sources, en indiquant leur lien éventuel avec la controverse doctrinale, afin de mettre en lumière les dynamiques à l'œuvre dans la diffusion du contenu dogmatique marial en Suède.

Après la première mention de la Conception en Suède, en 1311, on observe une propagation régulière de la fête. En 1316, les aristocrates Nils Jonsson et sa femme Kristina, de Rickeby, donnent des terres à l'église de Vidbo dans leur testament²⁰. Le legs est géographiquement proche de l'église bénéficiaire²¹. Nils et Kristina demandent que la fête de la Conception soit célébrée annuellement avec une octave. Ils établissent une fondation pour assurer la pérennité matérielle de la fête, en donnant des terres d'une valeur de 2 *öre*, soit autant que l'aumône annuelle qu'ils établissent pour les pauvres, et nettement moins que les 14 *öresland* (« terres d'une valeur de 14 *öre* ») qu'ils lèguent directement à l'église de Vidbo. Le choix de la fête de la Conception entre probablement dans une stratégie de démonstration de la

¹⁸ Sur ces affaires, voir Martina Wehrli-Johns, « L'Immaculée Conception après le concile... », *op. cit.*, s.p. ; Clément Schmitt, « La controverse allemande de l'Immaculée Conception. L'intervention et le procès de Wigand Wirt, O.P. (1494-1513) », *Archivum Franciscanum Historicum*, n 45, 1952, p. 397-450.

¹⁹ Voir Xavier Le Bachelet, « Immaculée Conception », *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 7:1, Paris, Letouzey et Ané, 1930, col. 845-1218, spé. col. 1128 et suiv. ; Roger Aubenas & Robert Ricard, *L'Église et la Renaissance (1449-1517)*, Paris, 1951, *Histoire de l'Église*, vol. 15, p. 340-341 ; Sylvie Barnay, « L'affaire de Berne. Immaculée conception et apparitions de la Vierge », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4318>.

²⁰ SDHK 2715 (DS 2045). L'église de Vidbo se situe dans le comté (*härad*) de Seminghundra, en Uppland (diocèse d'Uppsala). Nils et Kristina appartiennent à la haute aristocratie, voir Hans Gillingstam, *Äterna Oxenstierna och Vasa under medeltiden. Släkthistoriska studier*, Stockholm, 1952-1953, p. 142-157.

²¹ Pour un commentaire sur les terres que lèguent Nils et Kristina, voir Elisabeth Gräslund Berg, *Till prästens bruk och nytta. Jord till prästgårdar i Sverige under medeltid och tidigmodern tid*, Stockholm, 2004, p. 143-147.

piété personnelle de Kristina, connue par ailleurs pour avoir apposé son sceau représentant une Vierge à l'Enfant sur un acte et pour avoir choisi de rédiger son propre testament, une fois son époux décédé, le jour de la Purification²². De plus, les époux sont enterrés dans l'église mariale du couvent des Dominicains de Sigtuna²³. Une autre particularité de ce testament est qu'il offre l'une des très rares mentions d'une octave pour la fête de la Conception en Suède. Cette pratique n'a pas laissé de trace dans la liturgie des diocèses. On ne trouve qu'une seule autre référence à une octave de la Conception dans un livre de prière tardif (début du XVI^e siècle) et produit en partie à Vadstena²⁴. L'adjonction d'une octave à la fête de la Conception est loin d'être une pratique courante au Moyen Âge²⁵. La mention de l'octave dans un testament suédois, qui plus est en 1316, est donc réellement une curiosité, d'autant que la fête apparaît tout juste dans la province d'Uppsala.

En 1328, la fête est notée à l'encre noire et de première main dans le calendrier runique de Gotland²⁶. La fête est donc acceptée, mais elle est considérée comme d'une importance moindre que les autres fêtes mariales, notées dans ce calendrier à l'encre rouge. En 1329, des indulgences pour l'église de Funbo mentionnent la fête dans la liste des fêtes mariales ordinaires²⁷. En 1338, un témoignage du *Lagman* de Södermanland Lars Ulfsson (Ama, † après 1350) précise que la charte a été écrite le jour de la Conception²⁸. Il semble donc que la fête soit devenue relativement commune en 1344, lorsqu'elle est utilisée également comme marqueur de temps dans une charte royale²⁹. La même année, le registre de

²² *Ibid.*, p. 147.

²³ *Ibid.* et Sölve Gardell, *Gravmonument från Sveriges medeltid. Typologi och kronologi*, t. I *Text*, Göteborg, 1937, n° 147.

²⁴ Stockholm, KB Rål. 4, ^{12mo}, p. 407. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009, p. 50 et 545.

²⁵ Un sondage rapide indique qu'une octave de la Conception est célébrée à Notre-Dame de Paris en 1469, voir Craig Wright, *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris 500-1500*, Cambridge, 1989, p. 107 ; ainsi qu'à Halberstadt (Saxe-Anhalt) en 1421, à Meissen (Saxe) en 1483, à Ratisbonne (Bavière) en 1487, à Passau (Bavière) en 1493, à Hildesheim (Basse-Saxe) en 1499, à Naumburg (Saxe-Anhalt) en 1517, à Halle (Saxe-Anhalt) en 1520, à Genf (Autriche) en 1521, à Toul (Meurthe-et-Moselle) en 1537, à Metz en 1545, à Gniezno (Pologne) en 1555, selon les calendriers édités par Hermann Grottefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vol., Hanovre, 1997 (1891-1898). Parmi les ordres, une octave de la Conception est prescrite pour les Ermites de Saint-Augustin au plus tard en 1491 et pour l'ordre Hongrois de Saint-Paul Ermite, au plus tard en 1540. De cette liste, il ressort que le foyer le plus important de la pratique se situe autour de Magdebourg. Le caractère tardif des sources utilisées par Grottefend pour constituer ses calendriers empêche de retracer l'origine de ces octaves.

²⁶ Nils Lithberg & Elias Wessén, *Den gotländska runkalendern 1328*, Stockholm, 1938-1939, p. 13. Comme pour les autres fêtes, le nom de la fête n'est pas précisé, une indication générique lui est préférée : « *marium. messa* ».

²⁷ Uppsala, UB E 169, fol. 417. L'église de Funbo se situe dans le *härad* de Rasbo, près d'Uppsala.

²⁸ SDHK 4463 (DS 3402). « *Scriptum... die conceptionis beate virginis.* ».

²⁹ SDHK 5079 (DS 3866).

la cathédrale d'Uppsala ne l'inclut pas dans sa liste des fêtes indulgenciées, alors que la fête est inscrite à l'encre noire dans le calendrier³⁰. On rencontre également la fête en tant qu'addition dans plusieurs calendriers fragmentaires, comme un calendrier d'Uppsala de la deuxième moitié du XII^e siècle dont il ne subsiste que les mois de novembre et décembre³¹. La fête est ajoutée, probablement à la fin du XIV^e siècle, dans un calendrier d'abord utilisé par les Dominicains puis adapté à l'usage de Linköping³². Il est daté de la fin du XIII^e-début XIV^e siècle.

En 1347, la fête est à nouveau mentionnée dans une pétition du roi Magnus Eriksson au pape Clément VI (1342-1352) pour qu'il reconnaisse que l'église paroissiale de Malmö renonce à ses privilèges et les transfère au monastère d'Ås (Halland) et aux chanoines de Lund³³. Toutefois, il s'agit de la province de Lund et non pas celle d'Uppsala. Les chartes de l'archevêché danois témoignent globalement d'une propagation de la fête dans un laps de temps similaire à la province suédoise³⁴. La fête connaît donc une diffusion simultanée dans l'ensemble des royaumes nordiques. Dans la deuxième partie du XIV^e siècle, la fête est souvent mentionnée en Suède, essentiellement comme marqueur de temps³⁵. En cela elle ne diffère pas des autres fêtes mariales. En revanche, la Conception n'est pas incluse immédiatement dans la liste ordinaire des fêtes indulgenciées. Elle est exclue de la liste que fait Clément VI dans sa réponse à Magnus Eriksson, quand il concède des indulgences aux visiteurs de la cathédrale de Växjö. Le pape ne mentionne que les « quatre [fêtes] principales de la sainte Vierge Marie » en juillet 1352³⁶. Des indulgences accordées l'année suivante par Innocent VI pour la cathédrale d'Åbo ne mentionnent rien de plus que ces quatre fêtes principales³⁷. Les usages de la Curie ne sont pas ceux des évêchés suédois ; en ce sens, on peut s'interroger sur la portée véritable du terme « principales » : s'il y a des fêtes principales, c'est qu'il y en a aussi des secondaires. Or, la pétition de l'évêque Hemming d'Åbo (1338-1366) au pape Innocent VI (1352-1362) est datée

³⁰ SDHK 5059 (DS 3849). Le calendrier est édité dans le *Diplomatarium Suecanum*, 1837, vol. 2:1, p. XI-XXII. Sur le *Registrum ecclesie Upsalensis* de 1344, voir Göran Dahlbäck, *Uppsala domkyrkas godsinnhav. Med särskild hänsyn till perioden 1344-1527*, Stockholm, 1977, p. 6 et suiv.

³¹ MPO Fr 2547.

³² MPO Fr 25599. Voir Sven Helander, *Ordinariarius Lincopensis, op. cit.*, p. 40.

³³ SDHK 5500 (DS 4226).

³⁴ Voir par exemple SDHK 3798 (DS 2847), une donation de biens de 1331 pour mettre en place quatre nouvelles fêtes : « *ffestum corporis christi. Concepcionis beate Marie virginis et festum sancti Mathie apostoli in choro Lundensis ecclesie.* ». La fête est mentionnée aussi en 1345, dans SDHK 5173 (DS 3946).

³⁵ La fête de la Conception est ainsi mentionnée comme marqueur de temps dans SDHK 6808, 7273, 7628, 8043, 8093, 9175, 9573, 10101, 10918, 11132, 16792, 16897, etc. et dans FMU 692.

³⁶ SDHK 6412 et 6413 (DS 5364 et DS 5363) : « *necnon in quatuor principalibus beate Marie virginis* ».

³⁷ SDHK 6645 (DS 5448).

du même jour que la concession d'indulgence (11 novembre 1353), mais elle utilise une formule différente : « et pour toutes les fêtes de la sainte Vierge Marie »³⁸. En forçant un peu le trait, on pourrait y voir un indice de la présence de la fête de la Conception dans ce diocèse. Alors que bien des concessions d'indulgences sont plutôt rigoureuses dans l'énumération des fêtes, celles-ci utilisent des termes assez vagues. Il est possible que la récente adoption officielle de la liturgie des Prêcheurs pour le diocèse d'Åbo par le prédécesseur d'Hemming, l'évêque Bengt (1321-1338), ait limité la recherche d'une trop grande précision dans l'énumération des fêtes³⁹. Au milieu du XIV^e siècle, les Dominicains s'affichent comme des adversaires tenaces de la fête de la Conception autant que de l'idée d'Immaculée Conception. Il est donc possible que la Conception n'ait pas été mentionnée parmi les fêtes indulgenciées du diocèse d'Åbo en raison de cette tendance. Il faut attendre une concession d'indulgences pour l'église Sainte-Marie de Jönköping, en février 1401, par l'archevêque d'Uppsala Henrik Karlsson (1383-1408) pour voir mentionner la fête de la Conception dans la liste des fêtes ordinaire des fêtes mariales indulgenciées⁴⁰.

Le premier pape à mentionner la Conception dans une telle liste adressée à la Suède est Boniface IX (1389-1404), pour l'église de Lödöse dans le diocèse de Skara, en mars 1401⁴¹. Il est également le premier pontife à mentionner la fête de la Visitation pour la Suède. Depuis qu'il en a confirmé la célébration en 1390, le pape l'inclut souvent dans la liste des fêtes mariales indulgenciées. Mais ce n'est pas systématique. Une concession d'indulgences pour la chapelle Sainte-Marie dans la cathédrale de Strängnäs, postérieure de deux mois seulement au document précédent, ne mentionne que quatre fêtes⁴². Il est tout à fait possible que la chancellerie papale s'adapte aux usages des diocèses dans la formulation de concession d'indulgence. La Conception fait partie des fêtes disposant d'une entrée dans le sanctoral d'un bréviaire de Strängnäs datant de 1380 environ⁴³. Mais un témoin isolé ne peut suffire à déterminer l'usage d'un diocèse. Il n'est pas du tout certain non plus qu'un usage unique ait prévalu partout dans un même diocèse. Au mois de décembre, une troisième concession d'indulgence de Boniface IX est destinée à l'église du couvent des Prêcheurs de Stockholm, et

³⁸ SDHK 6646 (DS 5447) : « *et in omnibus festivitibus beate Marie virginis* ».

³⁹ Le même mode de présentation des fêtes indulgenciées est présent dans SDHK 7563 (DS 6098), concession d'Innocent VI pour Sainte-Marie de Visby,

⁴⁰ SDHK 15576 (SD 26).

⁴¹ SDHK 15587 (SD 2856).

⁴² SDHK 15632 (SD 2872).

⁴³ Uppsala, UB C 416, fol. 18 et suiv.

en accord avec les pratiques de l'ordre, la Conception ne fait pas partie de la liste des fêtes indulgenciées⁴⁴.

Selon les chartes et les calendriers, la fête apparaît donc fréquemment dans les pratiques suédoises à la fin du XIV^e siècle. Cependant, qu'en est-il du contenu réel de la célébration ? Quels sont les formulaires utilisés pour la fête ? On peut s'interroger également sur la présence ou non des thèmes immaculistes dans ces formulaires. L'évolution de la liturgie de la fête de la Conception est difficile à retracer car on ne dispose pas de témoins liturgiques représentatifs des périodes les plus anciennes. Il faut attendre la fin du XIV^e siècle pour que les premiers formulaires apparaissent. De plus, les autres types de documents nous renseignent assez peu sur la diffusion de la célébration. Comme pour la plupart des fêtes mariales à l'exception notable de l'Assomption, la Conception ne bénéficie pas d'indulgences propres. Dans la province d'Uppsala, la fête appartient au groupe des fêtes mariales, mais jamais seule. Ce n'est pas forcément le cas pour toute la Scandinavie car un document de la province de Lund, alors danoise, fait état d'une donation de biens en 1331 pour financer la célébration d'un certain nombre de fêtes, parmi lesquelles : la fête du *Corpus Christi*, la Conception de la Vierge et la fête de saint Matthieu Apôtre⁴⁵. Mais on n'observe rien de tel en Suède.

D'autres types de documents, comme par exemple l'iconographie, viennent confirmer que le thème de la conception de la Vierge marque peu le paysage spirituel suédois⁴⁶. Les thèmes qui s'y rapportent, comme les épisodes de la vie d'Anne et de Joachim, sont relativement dispersés⁴⁷. Il est important de noter que les images que l'on considérait traditionnellement comme relevant de l'Immaculée Conception, ne représentent pas ce motif :

⁴⁴ SDHK 15746 (SD 2896).

⁴⁵ SDHK 3798 (DS 2847) : « ... *ex fructibus dictorum bonorum perpetuis successivis temporibus tria festa, videlicet ffestum corporis christi, Concepcionis beate Marie virginis et festum sancti Mathie apostoli in choro Lundensis ecclesie more aliorum septem festorum per antecessorem nostrum archiepiscopum Jacobum felicit recordacionis celebrentur* ».

⁴⁶ Sur l'iconographie de l'Immaculée Conception en Suède, voir Olga Alice Nygren, *Gudsmodersbilden i Finlands medeltidskonst*, Helsinki, 1953 ; Inger Wadström, « Rosenkransmadonnan i det medeltiden Mellansverige », *Katolsk årsskrift*, s.t., 1980, p. 257-306 ; Anna Nilsén, « Marie obefläckade avlelse i kult och konst », *Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art history*, n° 56:1, 1987, p. 6-15 ; Åke Nisbeth, *Ordet som bild. Östgötskt kalkmåleri vid slutet av 1300-talet och början av 1400-talet*, Stockholm, 1995, p. 216, 236-237.

⁴⁷ Une étude plus approfondie de ces motifs tels qu'ils apparaissent en Suède est nécessaire, mais des prémices d'un tel travail peuvent être trouvées dans Åke Nisbeth, *Ordet som bild, op. cit.*, p. 147-149.

elles ont été réattribuées dans les travaux les plus récents⁴⁸. Par exemple, la *Madonna in sole* inspirée par le livre de l'Apocalypse, chapitre 12, ou la Rencontre à la Porte Dorée, ont été réexaminées et on ne leur attribue désormais plus de lien avec l'Immaculée Conception⁴⁹. Les commentaires qui ont pu être faits pour la Suède mériteraient donc d'être retravaillés au regard de ces éléments nouveaux. L'inscription de la fête de la Conception dans le paysage religieux suédois reste relativement faible. C'est surtout la liturgie qui fait la fête dans le cas de la Conception.

2.1.3 LA LITURGIE DE LA FÊTE DE LA CONCEPTION

2.1.3.1 La liturgie de la messe de la Conception

Dans la liturgie de la messe, les formulaires suédois varient peu pour la fête de la Conception. Cela n'est pas une spécificité suédoise⁵⁰. Comme dans l'exemple de Lyon étudié par Pascal Collomb, les témoins mentionnant la fête de la Conception sont assez peu nombreux⁵¹. Pour la Suède, on compte pour toute la période (1350-1530) quatre missels imprimés, auxquels il faut ajouter les formulaires de messe du *Breviarium Scarense* et le graduel imprimé de Västerås qui contiennent chacun une messe pour la Conception, ainsi que trois missels manuscrits, deux

⁴⁸ Traditionnellement, les travaux cités sur l'iconographie de l'Immaculée Conception sont Mireille Levi D'Ancona, *The iconography of the immaculate conception in the Middle Ages and Early Renaissance*, New York, 1957 ; et Maurice Vloberg, « The Immaculate Conception in art », dans E. D. O'Connor (dir.), *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame (Indiana), 1958, p. 463-506. Ces ouvrages occupent une place importante dans les recherches menées en Suède sur l'iconographie locale, à l'exception des travaux les plus récents.

⁴⁹ Voir les contributions en ligne de *L'Atelier du Centre de recherches historiques* n° 10, 2012, notamment celles d'Éléonore Fournié et Séverine Lepape, « Dévotions et représentations de l'Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l'Europe (1380-1420) » ; de Réjane Gay-Canton, « La Rencontre à la Porte dorée. Image, texte et contexte » ; et encore Jean Wirth, *L'image à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2011, p. 176-184.

⁵⁰ Voir Cornelius A. Bouman, « The Immaculate Conception in the liturgy », dans E. D. O'Connor (dir.), *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame (Indiana), 1958, p. 113-160.

⁵¹ Pascal Collomb, « L'inscription liturgique de la *Conceptio beate Marie* dans le calendrier diocésain - Le cas lyonnais (XII^e-XVI^e siècle) », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne : <http://acrh.revues.org/4355>], n° 10, 2012.

ordinaires, un recueil de messes et enfin dix-sept fragments de missels et huit ou neuf fragments de graduels⁵².

2.1.3.1.1 Les chants

Comme beaucoup de formulaires continentaux, les formulaires suédois ne sont pas complets⁵³. Ils se contentent de donner quelques pièces et de renvoyer l'utilisateur à la fête de la Nativité de la Vierge⁵⁴. De ce fait, il n'est pas du tout surprenant que l'*introït* du formulaire de la Conception soit « *Gaudeamus* »⁵⁵. Très commun pour les fêtes mariales, il est d'une grande plasticité, grâce à la facilité avec laquelle le nom de la fête peut être changé. On l'a déjà rencontré adapté pour l'Assomption et pour la Nativité de la Vierge⁵⁶. En cela, les diocèses suédois ne suivent pas la tradition de la Curie romaine, qui préfère *Salve sancta parens*⁵⁷. Le revers de cette plasticité est que cet *introït* ne spécifie rien sur la conception au plan dogmatique, pas plus qu'il ne le faisait à propos de l'assomption.

C'est un trait qui est également observable pour les autres chants, pour les lectures et pour les prières. Les chants sont empruntés de la même manière aux formulaires généralistes, comme ceux pour les communs des vierges ou les messes *de BMV*. Tous les livres proposent le même répons-graduel : « *Propter veritatem* », à l'exception du *Graduale Arosiense* imprimé, qui utilise *Dilexisti*⁵⁸. « *Propter veritatem* » est un chant aussi utilisé pour l'Assomption et pour la Nativité de la Vierge dans tous les témoins suédois. Un fragment isolé utilise « *Benedicta et*

⁵² Les missels manuscrits sont : Stockholm, KA A 50a ; KB A 97 ; Uppsala, UB C 420. On doit y ajouter les ordinaires de Linköping : Stockholm, RA Skokl. saml. Avd I, n° 2, édité par Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, p. 285 et suiv. ; Uppsala, UB C 428, qui inclut un formulaire pour la Conception de première main aux fol. 62v-63 ; et le recueil de messes UB C 439 qui contient une messe de ce jour au fol. 21. Les fragments de missel concernés sont : MPO Fr 735, Fr 3828, Fr 4044, Fr 4572, Fr 4800, Fr 7115, Fr 7470, Fr 8611, Fr 8623, Fr 8743, Fr 8873, Fr 10114, Fr 26221, Fr 26440, Fr 26689, Fr 26954, Fr 28592. Les fragments de graduel sont : MPO Fr 701, Fr 903, Fr 1114, Fr 10302, Fr 11712, Fr 25070, Fr 25249, Fr 28549. Le fragment MPO Fr 25488 n'a pas pu être consulté : les photographies fournies dans la base de données MPO sont celles d'un antiphonaire.

⁵³ Se reporter à l'annexe 31, tableau 37 : *Tableau synoptique des formulaires les plus fréquents pour la messe de la Conception dans les témoins suédois*.

⁵⁴ Par exemple, les ordinaires de Linköping recommandent de faire ainsi : « *De conceptione Beate Marie cantabitur historia cum officio misse ut in nativitate eius, proviso tamen quod ubi prius nativitas vel nata dicebatur, nunc autem concepcio vel concepta dicatur* ». Beaucoup d'autres témoins usent d'expressions similaires.

⁵⁵ Cantus 501004.

⁵⁶ Comme par exemple dans les *Missale Upsalense vetus*, Stockholm, 1484, *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487, *Missale Aboense*, Lübeck, 1488, *Graduale Arosiense*, Lübeck, 1493, *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513, et dans Stockholm, KB A 97 (*missale Lincopensis*).

⁵⁷ Robert Lippe (éd.), *Missale romanum mediolani, 1474*, Vol. I *Text*, Londres, 1899, p. 377.

⁵⁸ Sur *Dilexisti* voir Toni Schmid (éd.), *Graduale arosiense impressum*, Lund, 1959-1965, p. 192.

venerabilis », suivant peut-être en cela une tradition romaine, puisque ce chant est utilisé pour le formulaire de la Nativité de la Vierge au moins dans le missel imprimé de 1474⁵⁹.

Le verset d'Alléluia est toujours « *Conceptio gloriose* » dans la tradition suédoise, sauf à Västerås où l'on chante « *Diffusa est gracia* »⁶⁰. Le verset d'Alléluia « *Conceptio gloriose* » est aussi utilisé en tant qu'antienne⁶¹. On trouve également cette pièce dans le *Missale Lundense*⁶². Tous les livres ne proposent pas nécessairement de séquence pour la fête. Les missels imprimés d'Uppsala par exemple ne contiennent pas de prose spécifique pour la Conception. Dans le missel imprimé de Strängnäs, on trouve « *Quam figurat lux (sic)* »⁶³. Dans celui d'Åbo, pour la fête de la Sanctification de la Vierge, on emploie la séquence « *Adest dies quo firmavit* »⁶⁴. Enfin, le graduel imprimé de Västerås préconise d'employer la même séquence que le *Cantus Sororum* : « *Dies ista celebretur* »⁶⁵. On la retrouve donc dans les fragments relatifs à Västerås ou à l'Ordre du Saint-Sauveur⁶⁶.

L'offertoire est partagé entre « *Ave Maria* » à Strängnäs et dans quelques fragments⁶⁷, « *Felix namque* » à Uppsala⁶⁸ et « *Offerentur* », seulement dans le *Graduale Arosiense*. Le dernier chant d'un formulaire de messe propre, l'antienne de communion, utilise soit

⁵⁹ MPO Fr 4800. Ce fragment de missel du XIV^e siècle est décrit dans la notice de la base MPO comme étant peut-être originaire de Strängnäs, car « les prières sont compatibles avec le *Missale Strengnense 1487* » (*Gebete stimmen überein mit Missale Strengnense 1487*). Cependant, la seule prière à varier dans les formulaires de la Conception est la secrète. Celle qui est utilisée dans Fr 4800, « *Sanctificata Domine muneris...concede* » (CO VIII, n° 5370) est effectivement la même que celle du *Missale Strengnense*, mais elle ne lui est pas spécifique : tous les témoins de Linköping l'utilisent aussi. La prière n'est donc pas suffisante pour attribuer le fragment à Strängnäs. Au contraire, l'antienne de communion de Strängnäs, « *Diffusa* », n'est pas celle qui est donnée par Fr 4800, qui préfère « *Beata viscera* »... comme la tradition romaine. Le formulaire romain pour la Nativité de la Vierge est dans R. Lippe (éd.), *Missale romanum, op. cit.*, p. 378.

⁶⁰ René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex, op. cit.*, p. 4-5, n° 3 ; p. 30-31, n° 23b ; p. 36-37, n° 28 ; p. 120-121, n° 101 ; p. 154-155, n° 145b ; p. 168-169, n° 169b ; p. 200-201, n° 199b.

⁶¹ « *Conceptio gloriosae virginis Mariae ex semine Abrahae orta de tribu Juda clara ex stirpe David* », CAO 3850.1.

⁶² Hors de la Scandinavie, ce verset d'Alléluia est présent au moins dans un graduel à l'usage de Sens daté autour de 1400 : Lisbonne, Instituto da Bibliotheca Nacional e do Livro, Ms. Iluminado 84, fol. 259. Voir la Portuguese Early Music Database, <http://pemdatabase.eu/source/11083>.

⁶³ *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487, fol. 267v-268. La séquence est éditée dans AH 54, n° 187, p. 287

⁶⁴ La séquence figure à la fin du missel imprimé d'Åbo : Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488*, Porvoo, 1988, p. 525-526.

⁶⁵ AH 54, n° 180, p. 278.

⁶⁶ MPO Fr 4424, Fr 25033, Fr 28119, Fr 28141, Fr 28262 et peut-être également Fr 27926.

⁶⁷ Comme dans le missel imprimé de Strängnäs, MPO Fr 4800, Fr 8623, Fr 1114, Fr 25070, mais aussi dans le *Missale Lundense* de 1514.

⁶⁸ Aussi dans MPO Fr 11712, Fr 4044.

« *Diffusa est* » (Ps. 44:3)⁶⁹, soit « *Beata viscera* », un chant qui vient originellement d'un formulaire pour la Nativité du Seigneur⁷⁰ et enfin « *Concede quesumus piissime Deus* »⁷¹.

2.1.3.1.2 Les prières

La première prière, la collecte, est utilisée communément pour cette fête, elle met en avant l'annonce de la conception de Marie à ses parents, un thème qui est clairement emprunté aux récits apocryphes⁷². Cette collecte est présente dans l'un des plus anciens formulaires pour la Conception : une addition au « Missel de Léofric »⁷³. Ce document n'est en réalité pas un missel : il est composé de trois parties, un sacramentaire originaire de la région d'Arras écrit vers 900, un calendrier de Glastonbury avec des éléments de comput et une série d'additions dans les espaces restés blancs quand le livre a été utilisé à Exeter, sous l'épiscopat de Léofric (1050-1072)⁷⁴. La messe pour la Conception contenue dans le « Missel de Léofric » est un ajout anglais, datant du XI^e siècle. Comme le note bien Marie-Bénédicte Dary, « la messe [est] d'une composition originale qui ne reprend aucune des prières du sacramentaire grégorien »⁷⁵. Cependant, la messe se limite dans ce document aux trois prières sacerdotales⁷⁶. Dans la collecte « les fidèles demandent à Dieu d'être mis sous la protection de Marie »⁷⁷. La collecte « *Deus qui beatae Mariae virginis conceptionem angelico* » est donc l'une des premières composées spécialement pour la liturgie de la fête de la Conception.

⁶⁹ Dans le missel imprimé de Strängnäs, le graduel imprimé de Västerås, le *Missale Lundense* et MPO Fr 8623, Fr 1114, Fr 7115, Fr 25070.

⁷⁰ Dans les deux missels imprimés d'Uppsala, ainsi que dans MPO Fr 4800, Fr 10302, Fr 11712, Fr 4044.

⁷¹ Uniquement dans le bréviaire imprimé de Skara.

⁷² « *Deus, qui beatae Mariae virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus praedixisti, praesta huic praesenti familiae tuae eiusdem praesidiis muniri, cuius conceptionis sacra sollemnia congrua frequentatione veneratur* », CO II, n° 1373.

⁷³ Frederik E. Warren, *The Leofric missal*, Oxford, 1883. L'édition est faite à partir de Oxford, Bodley Ms. 579, fol. 374. Voir aussi Richard Pfaff, *The liturgy in medieval England. A history*, Cambridge, 2009, p. 72 et suiv., pour un commentaire de ce document. Une traduction des prières du « Missel du Léofric » est proposée par Marie-Bénédicte Dary, « Aux origines de la « Fête aux Normands ». La liturgie de la fête de la Conception de la Vierge Marie en France (XII^e-XIII^e s.) », dans F. Thelamon (dir.), *Marie et la « Fête aux Normands »*, Rouen/Le Havre, 2011, p. 85-98.

⁷⁴ Richard Pfaff, *The liturgy*, op. cit., p. 72.

⁷⁵ Marie-Bénédicte Dary, « Aux origines... », op. cit., p. 86.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 88.

La secrète suit trois traditions : « *Sanctificata quesumus Domine muneris oblati... supernorum* » est utilisée à Strängnäs, Linköping, et présente dans quelques fragments⁷⁸, *Deus qui filium tuum*, est utilisée à Uppsala⁷⁹, et *Veneratus omnipotens Deus*, à Skara⁸⁰. La première prière appartient au formulaire ajouté dans le « Missel de Léofric ». Dans cette secrète, les fidèles prient Dieu d'être rachetés par l'entremise de la Vierge⁸¹.

Enfin, la postcommunion reflète la même distribution que pour la secrète : « *Repleti vitalibus* » est utilisée à Strängnäs et Linköping. Elle vient aussi du « Missel de Léofric »⁸². Dans cette prière, l'assemblée demande à Dieu de la libérer du péché, toujours grâce à l'intervention de la Vierge⁸³. On doit noter que plusieurs témoins de Linköping, dont un ordinaire, proposent une version légèrement différente de la prière, la faisant commencer par « *Impleti vitalibus* »⁸⁴. La variation est mineure, puisque *implere* et *replere* sont des synonymes. La postcommunion « *Sumpsimus quesumus Domine* » est employée à Uppsala⁸⁵. Un fragment contient une autre prière, qui ne se retrouve pas ailleurs dans les documents suédois⁸⁶.

L'examen de ces prières montre que si le formulaire dédié à la Conception issu du « Missel de Léofric » est largement répandu, les témoins suédois ne le reprennent pas systématiquement en entier. Ainsi, les missels d'Uppsala en reprennent la collecte, mais pas la secrète ni la postcommunion. En revanche, à Linköping ou à Strängnäs, on l'utilise intégralement. C'est le résultat de choix qui apparaissent ici en creux. Toni Schmid avait rattaché les trois prières du missel de Léofric, telles qu'elles apparaissent dans les traditions de

⁷⁸ « *Sanctificata quesumus Domine muneris oblati libamina. Et beate Dei genitricis Marie saluberima interventione cuius conceptionem celebramus nobis salutaria fore concede* », CO VIII, n° 5370 modifiée comme selon le *Missale Strengnense*. Les fragments qui la présentent sont : MPO Fr 4800, Fr 8611, Fr 8623, Fr 7470.

⁷⁹ Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain*, *op. cit.*, n° 343. Cette prière est aussi présente dans MPO Fr 4044 et dans le *Missale Lundense*.

⁸⁰ Cette prière n'est pas référencée dans le *Corpus orationum*. Un fragment (MPO Fr 7115) contient encore une autre prière : *Salutarem hostiam tibi omnipotentis Pater ymmolantes*.

⁸¹ Marie-Bénédicte Dary, « Aux origines... », *op. cit.*, p. 88.

⁸² Les fragments correspondent aussi au formulaire ajouté dans le « Missel de Léofric ». On trouve cette prière référencée dans le *Corpus orationum*, vol. VIII, n° 5074b.

⁸³ Marie-Bénédicte Dary, « Aux origines... », *op. cit.*, p. 88.

⁸⁴ Uppsala, UB C 428, C 439.

⁸⁵ La prière est la même que celle utilisée dans le *Missale Lundense*, et on la trouve aussi dans MPO Fr 4044.

⁸⁶ MPO Fr 7115 : *Celestis alimonie vegetati*, CO I:551.

Strängnäs et de Linköping, à la tradition franciscaine sur la base d'un manuscrit bruxellois⁸⁷. Il ne paraît pas très prudent toutefois d'attribuer une influence sur la base d'un seul manuscrit.

2.1.3.1.3 Les lectures

La plupart du temps, les lectures pour la messe de la Conception sont « *sicut in Nativitate BMV* », « comme pour la Nativité de la Vierge ». Lorsque des lectures propres sont proposées, elles varient peu. À Uppsala, on lit un extrait d'Isaïe : « EGREDIETUR VIRGA » (Isa. 11:1)⁸⁸. Tous les autres témoins suédois lisent Proverbes 8:22 : « DOMINUS POSSEDIT ME ». Comme ce texte est lu à Uppsala pour la Nativité de la Vierge, on peut supposer que la prophétie d'Isaïe a été retenue pour éviter une répétition et permettre un meilleur déroulement des lectures dans l'année liturgique. Les lectures évangéliques proposent systématiquement le début de l'évangile de Matthieu : « LIBER GENERATIONIS » (Mat. 1:1), comme dans la septième leçon pour l'office de la Conception ou de la Nativité de la Vierge dans les bréviaires.

2.1.3.2 La liturgie des offices pour la Conception

2.1.3.2.1 Les formulaires utilisés en Suède

La liturgie des Heures de la Conception est mise en œuvre dans les bréviaires imprimés mais également dans un certain nombre de manuscrits qui n'ont pas tous été exploités, notamment les fragments liturgiques⁸⁹. Dans la plupart des cas, pour la Conception, le formulaire entier n'est pas écrit dans les bréviaires. De nombreuses rubriques ordonnent « d'avoir l'office dit comme lors de la Nativité de la Vierge »⁹⁰. Les leçons pour les matines et parfois les collectes, sont les seuls éléments indiqués. Deux traditions principales sont en usage.

⁸⁷ Il s'agit de Bruxelles, Bibl. Roy. Ms. 3104. Voir Toni Schmid, « Franziskanische Elemente im mittelalterlichen Kult Schwedens. Teil II », *Franziskanische Studien*, n° 25:1, 1938, p. 137, note 10.

⁸⁸ Les deux missels imprimés d'Uppsala donnent cette lecture, ainsi que Stockholm, KB A 50a et le fragment MPO Fr 4044, un missel de la deuxième moitié du XV^e siècle qui a des affinités avec Stockholm, KB A 50a, le missel de la chapelle royale édité par Carl-Gösta Frithz, *Helgeandshusmissalets*, *op. cit.*

⁸⁹ Les bréviaires suédois imprimés sont un bon point de départ pour l'examen des leçons de la Conception : *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493 ; *Breviarium Strengnense*, Stockholm, 1495 ; *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496 ; *Breviarium Scarense*, Nuremberg, 1498 ; *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513. Il y a relativement peu de bréviaires manuscrits conservés pour la Suède contenant l'office de la Conception avec ses leçons : les bréviaires Stockholm, KB A 50, A 99, A 100 ; Uppsala, UB C 354, C 416, C 435, C 463, C 507 ; la compilation d'offices Uppsala, UB C 446 ; et enfin les fragments MPO Fr 25645, Fr 8126. Des formulaires sont présents aussi dans les fragments d'antiphonaires Helsinki, YK F.m IV. 82, F.m IV.124, F.m. IV. 159.

⁹⁰ Par exemple : « *habeatur hystoria que dicatur in nativitate* », comme dans Stockholm, KB A 100, un bréviaire pour Uppsala.

La première tradition peut être identifiée par l'habitude d'utiliser l'office de la Nativité de la Vierge, « *Introduxit* », en changeant simplement le mot « Nativité » en « Conception »⁹¹. Cette pratique très répandue est la solution adoptée par les diocèses suédois d'Uppsala, de Linköping et de Strängnäs⁹². La deuxième tradition, également très répandue, est d'utiliser « *Gaude mater ecclesia* », comme dans les diocèses de Skara et Västerås⁹³. Les deux traditions sont symptomatiques de la neutralité et de la distance avec la polémique qu'on peut observer dans la liturgie.

Le seul témoin à donner un office complet pour la Conception est un bréviaire manuscrit de Strängnäs⁹⁴. Un fragment de bréviaire d'usage régulier laisse entrevoir la fin de matines, les laudes et les petites heures jusqu'à none⁹⁵. Un autre fragment, d'antiphonaire cette fois, donne le début de l'office « *Gaude mater ecclesia* »⁹⁶. Notre information sur le formulaire de l'office, outre les bréviaires et ordinaires cités jusqu'ici pour les autres fêtes, provient aussi de recueils d'offices⁹⁷, ou de lectionnaires de l'office⁹⁸. Les Heures de la Conception se singularisent par rapport aux quatre fêtes principales par cette présence d'offices additionnels, comme dans le cas des fêtes plus récentes : Visitation, Compassion, Présentation. Les fragments de bréviaires complètent le corpus, et les fragments d'antiphonaires, bien que moins utiles du fait de l'emprunt des chants de l'office de la Conception à celui de la Nativité de la Vierge, peuvent renseigner sur les prières retenues⁹⁹.

⁹¹ On parle d'office « muté » pour désigner un formulaire de la Nativité adapté pour la Conception.

⁹² On trouve aussi cette tradition dans les *codices* et fragments suivants : Stockholm, KB A 50, A 100, et probablement A 99 ; Uppsala, UB C 463 ; MPO Fr 21728, Fr 20061.

⁹³ Cet office est présent aussi dans Uppsala, UB C 416, un manuscrit de la fin du XIV^e siècle provenant de Strängnäs, et dans MPO Fr 20339, Fr 2237. Sur *Gaude mater ecclesia* (AH 5:12), voir Solange Corbin, « *Miracula beatae Mariae semper virginis* », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 39-40, 1967, p. 409-433.

⁹⁴ Uppsala, UB C 416, fol. 18 et suiv.

⁹⁵ MPO Fr 21728, bréviaire monastique du XIV^e siècle. L'office employé est « *Introduxit* » muté. Les leçons onze et douze mentionnent les Normands et l'Angleterre.

⁹⁶ MPO Fr 20339. Ce fragment d'antiphonaire du XIV^e ou du XV^e siècle mène l'office jusqu'à l'invitatoire.

⁹⁷ Comme Uppsala, UB C 21, fol. 29v-30 et fol. 42-43v ; UB C 446, fol. 1v et suiv. Ce dernier est une compilation d'offices en deux parties, la première, où se trouve l'office de la Conception, datant du XV^e siècle. Les offices sont ceux de saints locaux, à l'exception de Thomas d'Aquin et de la Conception. De petit format (17x12.5 cm), ce livre a visiblement beaucoup été utilisé.

⁹⁸ Comme Uppsala, UB C 84, fol. 169 et suiv. ; UB C 292, fol. 5v ; et les fragments MPO Fr 11173, Fr 25645, Fr 25724.

⁹⁹ Les fragments de bréviaire contenant l'office de la Conception sont : MPO Fr 1993, Fr 8123, Fr 8126, Fr 11744, Fr 21728, Fr 22140 (F. m. III. 137), Fr 22337. Les fragments d'antiphonaire pertinents sont : MPO Fr 4223, Fr 20000, Fr 20061, Fr 20335, Fr 20339, Fr 29756, Fr 29801, Fr 29808. Ce dernier fragment n'a pas pu être examiné. J'émet un avis réservé quant à l'application de Fr 29795 à la Conception : il contient un formulaire pour l'office « *Stella Maria maris* » dont l'utilisation pour cette fête invite à beaucoup de prudence.

Les deux traditions, « *Introduxit* » muté et « *Gaude mater ecclesia* » sont présentes par exemples dans des témoins à l'usage de Strängnäs¹⁰⁰. Cela permet de souligner qu'une tradition diocésaine peut changer au fil du temps ou bien qu'il n'y a pas d'unification liturgique avant une date tardive. Le bréviaire imprimé de ce diocèse utilise « *Introduxit* » muté, tandis que le bréviaire manuscrit Uppsala, UB C 416, antérieur d'un siècle, utilise « *Gaude mater ecclesia* ».

2.1.3.2.2 Les pièces chantées et des prières des offices

L'office « *Gaude mater ecclesia* » est commenté par Solange Corbin :

« Certains d'entre eux [les textes des pièces] sont usuels dans l'office de la Nativité de la Vierge d'où ils sont repris *mutatis mutandis* ; ce sont le capitule et son répons, l'hymne de vêpres, l'antienne à Magnificat, l'invitatoire, les répons 1, 4 et 10, le capitule des laudes, l'hymne des laudes. Le répons 10 est repris au texte du *Magnificat* et, de l'office ancien a trouvé son chemin jusqu'à l'office actuel où il est répons 8. Trois répons célèbres doivent être examinés à part : le répons 5 : *Gaude Dei genitrix virgo immaculata*, le répons 11 : *Felix namque es sacra virgo*, le répons 12 : *Gaude Maria virgo cunctas hereses*. Ces trois pièces sont constamment utilisées dans les offices de la Vierge et servent en général de répons solennel en cas de nocturne. (...) Quelle que soit la notoriété de ces pièces, cependant, et leur degrés de solennité, elles sont banales à force de fréquence et il en est de même des pièces reprises à l'office de la Nativité »¹⁰¹

Dans l'ensemble, l'office n'est pas spécifiquement construit autour du thème de la conception de la Vierge ; peu de pièces s'y rapportent directement. On peut citer comme exception la première antienne des laudes, « *Conceptus hodiernus Marie* » qui expose que la conception de la Vierge réjouit ceux qui sont tristes¹⁰².

Quant aux prières, elles sont remarquablement homogènes. Les collectes sont le plus souvent celles du Missel de Léofric¹⁰³. On doit noter toutefois les exceptions fournies par Uppsala, UB C 292 et C 416. Le premier manuscrit, C 292, est catalogué comme un lectionnaire de l'office et contient « *Supplicationem servorum tuorum* » comme collecte pour la

¹⁰⁰ Se reporter à l'annexe 31, tableau 38 : *Formulaire de l'office Introduxit adapté pour la Conception, exemple du Breviarium Strengense, fol. 231* et à l'annexe 31, tableau 39 : *Formulaire de l'office Gaude mater ecclesia (AH 5:12) tel que donné par Uppsala, UB C 416*.

¹⁰¹ Solange Corbin, « *Miracula...* », *op. cit.*, p. 414-415.

¹⁰² « *Conceptus hodiernus Marie semper virginis naevum textit, nexum solvit vetuste originis moestis reddit laetitiam dat criminosis veniam* ».

¹⁰³ « *Deus qui beate Marie virginis conceptionem...* », CO II:1373.

Conception¹⁰⁴. Le deuxième, C 416, est un bréviaire de Strängnäs écrit vers 1380, qui utilise « *Deus ineffabilis* »¹⁰⁵.

2.1.3.2.3 Les lectures des offices

Les lectures utilisées en Suède pour la fête de la Conception sont, à la fin du Moyen Âge, fixées par les textes choisis pour les bréviaires imprimés¹⁰⁶. Dans les manuscrits, on observe les mêmes tendances¹⁰⁷. À Linköping et Strängnäs, c'est le miracle d'Elsin qui fournit les lectures pour les leçons 1 à 4 (6 à Strängnäs)¹⁰⁸. Ce récit, très souvent repris comme lectures pour la Conception, met en scène un certain Elsin (ou Helsin, l'orthographe de son nom est variable), parfois présenté comme l'abbé de Ramsay, en Angleterre (*Abbatas Ramasiensis*)¹⁰⁹. Elsin est envoyé par Guillaume le Conquérant comme ambassadeur au Danemark. Après un temps, l'abbé retourne en Angleterre et c'est à l'occasion du voyage que son navire est pris dans une tempête. Alors que les marins croient le navire bientôt perdu, l'abbé en appelle à la Vierge. Celle-ci répond, soit directement soit par l'intermédiaire d'un ange, selon les versions du récit. Marie accepte de sauver les hommes du naufrage imminent, à la condition qu'Elsin fasse son possible pour instituer et propager une fête en l'honneur de sa Conception tous les 8 décembre. L'abbé, sauvé du naufrage, est donc réputé avoir mené ensuite une propagande active en faveur de la fête. L'abbé « Elsin » a été identifié comme Ælfsige, abbé de Saint-Augustin de Canterbury en 1061¹¹⁰.

¹⁰⁴ Considérée comme une prière pour une messe votive de la Vierge Marie. Voir Jean Deshusses (éd.), *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. 1 *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane*, Fribourg, 1971, p. 46 n° 1850.

¹⁰⁵ CO II:1253.

¹⁰⁶ Se reporter à l'annexe 31, tableau 40 : *Tableau synoptique des lectures pour les matines de la Conception dans les bréviaires imprimés suédois*.

¹⁰⁷ Se reporter à l'annexe 31, tableau 41 : *Tableau synoptique des lectures pour les matines de la Conception dans les manuscrits suédois : bréviaires et lectionnaires de l'office*.

¹⁰⁸ Dans le répertoire de miracles mariaux de Poncelet, ce récit a le numéro 1698. Albert Poncelet, « Index Miraculorum B. V. Mariae quae latine sunt conscripta », *Analecta Bollandiana*, n° 21, 1902, p. 242-360 (Par la suite : Poncelet).

¹⁰⁹ Sur la légende d'Elsin voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception, op. cit.*, p. 90-97 ; Kati Ihnat, *Mary and the Jews in Anglo-Norman monastic culture*, PhD in History, dir. M. Rubin, Londres, University of Queen Mary, 2011, p. 142-144.

¹¹⁰ Voir Kati Ihnat, *Mary and the Jews, op. cit.*, p. 142.

Bien que le récit du miracle se décline en plusieurs versions, celle qui est utilisée dans les témoins suédois est l'une des plus courantes¹¹¹. Le texte présent dans les témoins de Linköping et de Strängnäs est très proche de celui édité dans les *Scriptores Rerum Danicarum*¹¹². À Linköping, les leçons 5-6 poursuivent avec un autre miracle communément présenté comme un argument en faveur de la fête : celui du clerc hongrois qui épouse la Vierge¹¹³. Le récit détaille comment, « au temps de Charles le très illustre roi des Francs », un clerc particulièrement dévot de la Vierge est mené de force au mariage par ses parents et comment, peu avant la cérémonie, il se souvient n'avoir pas dit les Heures de la Vierge comme à son habitude. Alors qu'il les récite, en particulier l'antienne « *Pulcra es et decora* », la Vierge lui apparaît, très mécontente et lui demande pourquoi il la rejette, lui qui chante pourtant sa beauté. Confus, le jeune homme lui répond qu'elle est plus belle que n'importe qui d'autre dans le monde. Marie lui réplique que dans ce cas, il ne doit pas rechercher un mariage charnel, mais un mariage spirituel et entrer en religion. De plus, il devra désormais chanter les mérites de la Vierge le jour de sa Conception, le 8 décembre. Le miracle précise qu'avec le temps, le jeune clerc devient patriarche d'Aquilée.

Ce miracle figure souvent à la suite du miracle d'Elsin dans les sources liturgiques, comme c'est aussi le cas pour le récit utilisé pour les leçons 7 à 9 : un prêtre fornicateur de Rouen est sauvé de la noyade par la Vierge¹¹⁴. Même si ces miracles sont très fréquemment utilisés dans un contexte liturgique comme lectures pour la fête de la Conception, Solange Corbin n'a pu trouver de témoin contenant les trois miracles dans la liste de manuscrits qu'elle propose pour cette fête¹¹⁵. Il est donc remarquable de les trouver tous les trois dans le bréviaire imprimé de Linköping. Une curiosité réside dans le fait que les bréviaires manuscrits du diocèse de Linköping ne proposent pas tous ces textes¹¹⁶. On trouve également cette configuration des trois miracles dans un bréviaire de Strängnäs, datant des années 1380¹¹⁷. Un livre originaire de

¹¹¹ D'autres versions du récit sont recensées par Poncelet, comme les n° 90, 404, 405 et 1702 ; et d'autres versions encore sont inconnues de lui. La plus notable est « *Crescente religione* » ; voir *infra*, section : Les lectionnaires de l'office pour la Conception.

¹¹² Jacobus Langebeck (éd.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, Copenhague, 1774, vol. 3, p. 254-255.

¹¹³ Poncelet, n° 1713.

¹¹⁴ Poncelet, n° 832.

¹¹⁵ Solange Corbin, « *Miracula...* », *op. cit.*

¹¹⁶ Les bréviaires manuscrits de Linköping : Uppsala, UB C 354 ; C 435 proposent une adaptation du sermon pour la Nativité de la Vierge de Bernier d'Homblière. Voir Henri Barré, « Pro Fulberto », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n° 31:3-4, 1964, p. 324-330.

¹¹⁷ Uppsala, UB C 416.

Strängnäs adapté à l'usage de Linköping propose seulement le miracle d'Elsin¹¹⁸. Un bréviaire fragmentaire, très abîmé et employé dans ce diocèse utilise aussi le miracle d'Elsin pour ses leçons¹¹⁹. Des fragments proposent aussi ce miracle comme seuls lectures¹²⁰. Enfin, les deux ordinaires conservés pour Linköping sont muets quant aux leçons pour la Conception¹²¹. Le bréviaire imprimé de Linköping propose pour la Conception une configuration de lectures plus proche d'un bréviaire manuscrit de Strängnäs de la fin du XIV^e siècle que d'un bréviaire de son propre diocèse. Un effort d'uniformisation et de fixation des textes est donc entrepris au moins au moment de l'impression du bréviaire du diocèse. Et c'est bien là la deuxième curiosité : l'homogénéisation liturgique favorise trois miracles comme leçons de la fête. On aurait pu imaginer que d'autres types de textes auraient pu être choisis lors de l'impression en 1493, car la fête est alors célébrée depuis près de 200 ans. Il n'y a donc pas, *a priori*, de nécessité de la justifier par le recours à la littérature miraculeuse. Les trois miracles visent à répandre la *fête* de la Conception en affirmant son acceptabilité grâce à la caution miraculeuse de la Vierge. Mais aucun n'exprime quoi que ce soit qui puisse approcher l'idée doctrinale d'Immaculée Conception. D'autres textes auraient pu introduire des doutes sur la légitimité de la fête : en l'absence de texte normatif fixant officiellement la célébration de la fête et compte tenu du caractère hautement polémique des écrits des théologiens sur la question de la Conception, faire le choix de miracles acceptés de façon très courante est une manière de ne pas s'engager sur le terrain de la controverse. La fête est ainsi pourvue de leçons qui contribuent à assurer sa légitimité, sans que l'épineuse question de l'Immaculée Conception ne fasse surface.

Comment les trois miracles sont-ils parvenus dans le bréviaire imprimé de Linköping ? La réponse tient sans doute dans la parution, vers 1480 à Cologne, d'une série de petits libelles imprimés par Johannes Guldenschaff. Ces libelles contiennent soit le décret du concile de Bâle sur l'Immaculée Conception, suivi des trois miracles sur la fête¹²², soit un sermon faussement attribué à Jean Gerson¹²³. La première configuration (version α) limite les idées en faveur de l'Immaculée Conception au décret du concile. Les trois miracles d'Elsin, du clerc hongrois et

¹¹⁸ Uppsala, UB C 463.

¹¹⁹ Uppsala, UB C 446.

¹²⁰ MPO Fr 8123 et 8126, appartenant au même document.

¹²¹ Le premier édité par Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis, op. cit.*, et le second : Uppsala, UB C 428.

¹²² *Decretum concilii Basiliensis de conceptione virginis Marie*, Cologne, Johann Guldenschaff, vers 1480 (ISTC ic00799300). L'exemplaire consulté est Munich, BSB Ink. D 96.

¹²³ Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione virginis Marie*, Cologne, Johann Guldenschaff, vers 1480 (ISTC ig00201000). L'exemplaire consulté est Munich, BSB Ink. G 198.

du chanoine de Rouen ne sont pas modifiés en faveur du privilège marial. En revanche, dans la deuxième configuration (version β), le sermon est nettement immaculiste. Dans son exposé, on trouve la mention des miracles, mais résumés et commentés brièvement et surtout relus de manière à soutenir l'idée d'Immaculée Conception¹²⁴. Cette différence de traitement ne doit pas donner l'idée que la version α serait opposée au privilège et que la version β y serait favorable : les deux libelles défendent pareillement la conception sans tâche. Le fait que le même imprimeur publie dans un intervalle de temps très court deux libelles au contenu différent indique des destinataires différents. À ce titre, il est remarquable d'en trouver trace dans les témoins suédois. Nous avons vu que dans le bréviaire imprimé de Linköping, les trois miracles sont utilisés comme lectures, alors que les bréviaires manuscrits de ce diocèse ne les utilisent pas. Il est tout à fait possible que les libelles, en particulier la version α , aient servi à décider les concepteurs du bréviaire imprimé en 1493 en faveur de récits exempts d'éléments immaculistes. L'avantage présenté par ce choix est de rendre le bréviaire imprimé « inattaquable » au plan dogmatique sur cette question précise de l'Immaculée Conception. L'existence des libelles et leur influence possible sur le bréviaire de Linköping est loin d'être un cas isolé : on retrouve des mécanismes similaires pour la Visitation et la Présentation de la Vierge. Si l'hypothèse du libelle est valide, il ne faut pas considérer le bréviaire manuscrit de Strängnäs datant de 1380, qui contient les trois miracles comme lectures, comme l'une des sources des lectures du bréviaire imprimé de Linköping¹²⁵.

Dans les autres bréviaires imprimés, on observe des démarches similaires. Pour Strängnäs, seul le miracle d'Elsin est utilisé, pour les leçons une à six. Les trois dernières leçons sont « comme pour la Nativité de la Vierge », c'est-à-dire, un extrait de Jérôme¹²⁶. Comme un seul témoin manuscrit est disponible pour ce diocèse, on ne peut retracer avec précision l'évolution de la tradition du diocèse. Pour le *Breviarium Upsalense*, imprimé en 1496, ce sont des extraits du début du *Liber de Nativitate Marie* qui sont utilisées comme lectures pour les leçons 1 à 3¹²⁷. Dans le *Liber de Nativitate BMV*, Marie est « bénie, du lignage royal de David »¹²⁸, ses parents sont nommés (Joachim et Anne) et réputés avoir une vie « simple et

¹²⁴ Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 14v.

¹²⁵ Uppsala, UB C 416.

¹²⁶ Jérôme, *Opera*, Pars I *Opera Exegetica 7 Commentariorum in Matheum Libri IV*, M. Adriaen & D. Hurst (éd.), Turnhout, 1969, CCSL, n° 77, p. 7 ff. ; CPL 590.

¹²⁷ Rita Beyers (éd.), *Liber de Nativitate Mariae. Libellus de Nativitate Sanctae Mariae. Textus et commentarius*, Turnhout, 1997, CCSA, n° 10, p. 277 et suiv.

¹²⁸ « *Beata Maria ex regia stirpe et familia David* », *Breviarium Upsalense*, *op. cit.*, leçon 1.

droite devant le Seigneur : parmi les hommes, [ils étaient] irréprochables et pieux »¹²⁹. La troisième leçon fournit l'exemple de cette pieuse vie des parents de la Vierge en expliquant comment Joachim avait l'habitude de diviser son bien en trois parties : une pour le temple, une pour les pauvres et une pour sa famille¹³⁰. Bien qu'apocryphes, ces leçons n'ont pas de conséquence en termes de dogme : aucune référence à l'Immaculée Conception n'y figure. L'usage d'apocryphes dans la liturgie fait l'objet d'une méfiance qui perdure au moins jusqu'au temps de Fulbert de Chartres, mais « à la fin du XII^e siècle, ces scrupules sont balayés »¹³¹. Par la suite, le *Liber de Nativitate Marie* est particulièrement sollicité pour fournir des lectures pour les offices de la Nativité et de la Conception de la Vierge.

Il est possible de voir une influence dominicaine à l'œuvre dans la liturgie d'Uppsala, car le *Liber de Nativitate* est l'une des sources qu'Humbert de Romans utilise dans le lectionnaire qu'il compile pour son ordre. On trouve le *Liber de Nativitate* parmi les textes pour la fête de la Nativité de la Vierge¹³². Bien entendu, les Prêcheurs ne célébraient pas la fête de la Conception, mais beaucoup des formulaires de la fête sont empruntés à ceux de la Nativité de la Vierge. Les bréviaires d'Uppsala manuscrits puisent presque tous dans le *Liber de Nativitate* leurs lectures de matines, pour toutes les leçons, y compris les leçons ordinairement réservées à l'homélie sur l'Évangile (leçons 7 à 9)¹³³. Un autre témoin propose en revanche une autre configuration, employant une version modifiée d'un sermon pour la Conception connu comme l'« Anonyme d'Ottobeuren » pour les leçons une à quatre et le sermon de Bernier d'Homblières pour les leçons cinq et six¹³⁴.

Dans le bréviaire imprimé d'Uppsala on rencontre également un texte qui jusqu'à présent n'était pas présent dans les témoins du diocèse : de la leçon 4 jusqu'à la leçon 9, le texte employé est celui que l'on trouve dans le plus vieux document contenant des lectures pour la

¹²⁹ « *Vita eorum erat simplex et ante Dominum et recta: apud homines irreprehensibilis et pia* », *Breviarium Upsalense*, op. cit., leçon 2.

¹³⁰ « *Nam omnem substantiam suam trifarie dividerunt. unam partem templo et templi servitoribus aliam peregrinis et pauperibus erogabant. terciam sibi et familiare sue usibus reservabant* », *Breviarium Upsalense*, op. cit., leçon 3.

¹³¹ Jean Évenou, « Des apocryphes à la liturgie : les origines du culte de ste Anne », dans E. Cothenet, J. Longère, J. Roten (et al.), *Marie dans les récits apocryphes chrétiens*, Paris, 2004, p. 201-221, spé. p. 215.

¹³² Le lectionnaire est édité par Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain (1254-1256). Édition et étude d'après le ms Rome, Sainte-Sabine XIV LI Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum*, Paris, 2004, p. 348. (Par la suite : SLOD).

¹³³ Stockholm, KB A 50, fol. 257v et suiv. ; A 100, fol. 22 et suiv. ; Uppsala, UB C 507, fol. 123v-126.

¹³⁴ Sur l'Anonyme d'Ottobeuren voir Henri Barré, « Deux sermons du XII^e siècle pour la fête de la Conception », *Sciences ecclésiastiques*, n° 10, 1958, p. 341-359.

fête de la Conception : un *libellus* du XII^e siècle, ajouté à un lectionnaire du XI^e siècle en usage à Paris, au prieuré de Saint-Martin des Champs¹³⁵. Le choix de ce texte est intrigant, car aucune autre trace de son usage n'est conservée en Suède, y compris dans les fragments. Les bréviaires manuscrits d'Uppsala, qui datent tous du XV^e siècle, n'utilisent pas ce texte. Il faut noter comme autre particularité du texte que le mot « conception » figure explicitement dans la leçon 4, mais dans une expression qui insiste sur Anne plus que sur Marie¹³⁶. Il faut donc le comprendre comme la conception « passive » de Marie, qui, si l'on veut, se traduirait dans l'expression moderne « Marie a été conçue par Anne ». Ce n'est pas un indice en rapport avec l'Immaculée Conception. Après quoi, les leçons 5 à 9 ne reflètent aucun intérêt particulier pour la conception. Elles évoquent plutôt l'Incarnation, l'authenticité de la célébration et la puissante intercession de la Vierge.

Dans les bréviaires imprimés de Skara et de Västerås, le texte employé est le *sermo de conceptione BMV* d'Osbert de Clare¹³⁷. Le sermon est une des premières productions contenant des éléments immaculistes¹³⁸. En effet, la chair de la Vierge Marie est dite bénie grâce à la chair des patriarches¹³⁹ et un autre passage indique que « de ces entrailles propres et chastes le Verbe de Dieu (...) s'est vêtu d'une chair immaculée »¹⁴⁰. Finalement, la Vierge est qualifiée de « *virgo inviolata, mater immaculata* », bien que l'expression ne soit pas assortie d'un commentaire sur les moyens de son immaculisme¹⁴¹. Osbert se contente d'affirmer la nature immaculée de la Vierge et particulièrement de sa chair. Dans tout le sermon, il ne donne qu'un seul argument qui explique ce statut : le fait que la chair de la Vierge est spéciale, provenant de la lignée exceptionnelle des patriarches, qui a bénéficié d'une relation particulière avec Dieu et donc, d'un privilège face au péché originel. Cet argument préfigure celui de la Semence

¹³⁵ Paris, BnF, lat. 18168, fol. 105v-110v. Voir Solange Corbin, « Miracula... », *op. cit.*, et Kati Ihnat, *Mary and the Jews*, *op. cit.*, p. 62, note 138 p. 101 et l'édition de l'office p. 222. Kati Ihnat ajoute à la liste des manuscrits contenant ce texte Cambridge, CUL, ms li. 4.20. La base de données *In Principio* liste pour l'incipit de ce texte encore un autre manuscrit : Leipzig, UB, ms 618, selon une référence donnée par la *Bibliographie annuelle du Moyen Âge tardif*, t. 13, Paris-Turnhout, 2003, n° 4108.

¹³⁶ « *Beatam ergo Dei Genitricem Mariam cujus Anna conceptionis festa veneramus* », BU leçon 4.

¹³⁷ Le *Sermo de conceptione BMV* d'Osbert de Clare est édité sous le nom d'Eadmer, dans Herbert Thurston & Thomas Slater (éd.), *Eadmeri monachii Cantuariensis. Tractatus de conceptione sanctae Mariae*, Fribourg-e.-B., 1904, p. 65-83.

¹³⁸ Voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, pour une présentation des idées d'Osbert, par exemple aux p. 166, 176, etc.

¹³⁹ « *significavit quod in carne patriarchae carnem beatae virginis Mariae benediceret* », Thurston & Slater (éd.), *Tractatus de conceptione*, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴⁰ « *ex cuius castis mundisque visceribus Dei verbum (...) immaculata se carne vestitit* », *Ibid.*, p. 79-80.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

Spéciale, qui fait naître la Vierge d'une semence préservée du péché originel venant directement d'Adam. Hugues de Saint-Victor, le Pseudo-Jean de Mandeville, le Pseudo-Pierre le Mangeur et l'Anonyme d'Heiligenkreutz développent cette théorie peu de temps après qu'Osbert eut écrit son sermon¹⁴².

Même si le sermon d'Osbert de Clare contient bien des éléments immaculistes, ils sont rares. Ce sont des affirmations dépourvues d'appareil argumentatif et ne figurant pas au sein d'une démonstration logique. Une fois seulement un argument est donné. De plus, aucun de ces éléments ne peut être retrouvé dans les leçons pour Skara et Västerås. Le texte a été travaillé pour répondre aux besoins de la pratique liturgique, mais aussi pour rejeter tout élément potentiellement douteux ou propice à une contestation dogmatique. Aussi, bien que le sermon d'Osbert soit généralement accepté comme un texte immaculiste, les extraits qui ont été choisis pour l'adapter à un usage liturgique changent son caractère : d'un texte polémique, il devient un texte neutre, dépourvu de tout *danger* de contamination conceptuelle¹⁴³.

Dans le *Breviarium Arosiense*, par contre, un passage pourrait être lu d'une manière immaculiste : dans la leçon 3, plusieurs références sont faites à l'« extinction de la concupiscence », qui est souvent un argument utilisé en faveur de l'Immaculée Conception¹⁴⁴. Le problème est que, dans le sermon d'Osbert, cette expression fait référence à la conception virginale et à l'Incarnation et pas à la conception de la Vierge. Le choix de couper le texte juste après la référence à l'Incarnation, laquelle est présente dans la leçon précédente, est intéressant, mais absolument pas suffisant pour témoigner d'une volonté de transformer la phrase en un argument immaculiste. Dans les deux bréviaires de Skara et de Västerås, les leçons sont sélectionnées avec soin. La sixième leçon surtout est composée d'un passage qui n'est pas dans l'édition du sermon par Thurston et Slater. Le but de cette manipulation était peut-être de lisser le contenu du sermon pour le rendre adéquat à un usage liturgique. Cette quête générale de la neutralité dans la célébration de la liturgie est la clef pour comprendre pourquoi les concepts immaculistes ne sont pas tellement répandus en dehors des écoles et de la haute théologie.

¹⁴² Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 131.

¹⁴³ Le terme de « danger » est ici emprunté à Mary Douglas, *Purity and Danger. An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres/New York, 1984 (1966).

¹⁴⁴ « *Que virginitate Deo sacrificata, concupiscentiam carnis extinxit, in humilitatis arce collocata paupertatem spiritus amplectens concupiscentiam mentis funditus extirpavit* », Thurston & Slater (éd.), *Tractatus de conceptione*, op. cit., p. 67.

Le sermon d’Osbert de Clare est aussi présent dans un manuscrit de Vadstena¹⁴⁵. Ce livre composite comprend plusieurs offices ou lectures pour les fêtes de la Conception, de la Visitation et de la Compassion. Il propose deux séries de leçons pour la Conception. La première est constituée par le sermon d’Osbert et la seconde série en revanche est propre au manuscrit¹⁴⁶. Pour autant que nous puissions en juger d’après les témoins que nous avons pu consulter, elle est unique, au moins pour les leçons une à quatre. Ensuite, les leçons cinq et six proposent le miracle du clerc hongrois et les leçons 7 à 9 le miracle du clerc de Rouen. Enfin, deux lectionnaires de l’office et quelques fragments de documents de même nature proposent des leçons pour la Conception que nous croyons être fortement liées à l’ordre des Mineurs, pour les raisons que nous souhaitons à présent exposer¹⁴⁷.

2.1.3.3 Cas particuliers

2.1.3.3.1 Les lectionnaires de l’office pour la Conception

À la Bibliothèque de l’Université d’Uppsala sont conservés deux lectionnaires de l’office conservés dans la cote C¹⁴⁸. Ces deux lectionnaires de l’office ont été le point de départ d’une enquête qui nous a conduit de la province d’Uppsala au sud de la France et vers l’ordre franciscain. Dans les lectionnaires suédois figurent des lectures pour les matines qui ne correspondaient alors avec aucun autre témoin local. En effet, aucun de livres examinés à l’exception des lectionnaires déjà mentionnés ne propose à la lecture le texte dont l’incipit est :

« *Crescente religione christiana, Dei filius in via veritas invita qui revelat secreta* »¹⁴⁹.

Ce texte se rencontre également dans un certain nombre de fragments. Le premier lectionnaire, Uppsala UB C 292 est décrit comme un *Lectionarium de sanctis et de communi sanctorum*¹⁵⁰. Il est composé de plusieurs parties. Une première main de la première moitié du XIV^e siècle est

¹⁴⁵ Uppsala, UB C 21, fol. 29v-30.

¹⁴⁶ *Ibid.*, fol. 42-43v.

¹⁴⁷ Uppsala, UB C 84 et C 292. Les autres manuscrits contenant ces leçons sont MPO Fr 25645, probablement Fr 25724, et Fr 11173 ; Paris, BnF, lat. 13236 et lat. 1037; Venise, Biblioteca Marciana, ms XXI, 116 (Z. L. CCCLVI) ; Vatican, BAV, ms Barb. Lat. 380 et ms Chigi. C V 136.

¹⁴⁸ Uppsala, UB C 84 et Uppsala, UB C 292.

¹⁴⁹ Les leçons pour la Conception débutent au folio 269 pour Uppsala, UB C 84, et au folio 5 pour C 292.

¹⁵⁰ Voir la notice de ce manuscrit dans le catalogue de la cote C : Margarete Andersson-Schmitt & Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala, op. cit.*, vol. 3, p. 308-309.

responsable de sa composition jusqu'au folio 82, puis une deuxième main, du XV^e siècle, écrit les folios 82-85ra et enfin la troisième main, à partir du folio 85, est celle de Michael Nicolai, frère de Vadstena (1487-1516), qui laisse une note avec la date de fin de rédaction : 1495. Le second lectionnaire, Uppsala UB C 84, est le plus récent¹⁵¹. Daté autour de 1500, il est identifié comme un *Lectionarium de sanctis* à l'usage de Linköping, probablement composé au monastère de Vadstena. Le lectionnaire suit le calendrier des bréviaires de Linköping pour la distribution des lectures, aussi bien pour le bréviaire imprimé en 1493 que pour les témoins manuscrits¹⁵². Nous tenons pour hypothèse que ce manuscrit Uppsala, UB C 84 a été en partie recopié sur un autre lectionnaire, Uppsala, UB C 292. Il nous est toutefois impossible de pouvoir justifier plus avant cette intuition¹⁵³. Les lectures pour la Conception se trouvent au tout début de la première partie de C 292. Si l'utilisation du manuscrit à Vadstena est probable, compte tenu de la peine qu'a prise Michael Nicolai à terminer ce recueil de leçons, il ne fait aucun doute que la première partie, antérieure d'un siècle au moins, n'a pas été composée dans ce monastère. Parmi les hypothèses qui ont été avancées pour expliquer l'origine de ce document, l'une retient l'attention : le manuscrit serait originaire du diocèse de Växjö.

Le savant finlandais Aarno Maliniemi, dans ses « *Études sur la bibliothèque du monastère de Vadstena* », a décrit succinctement le manuscrit mais ne propose pas d'attribution d'origine¹⁵⁴. Après lui, la spécialiste des fragments liturgiques Toni Schmid a proposé de considérer ce document comme émanant du diocèse suédois de Växjö¹⁵⁵. Selon elle, C 292 contient « une partie du sanctoral d'un bréviaire », et elle souligne la présence dans ce sanctoral de la légende de l'évêque missionnaire Sigfrid¹⁵⁶. Plus tard, un autre spécialiste de la liturgie suédoise, Sven Helander, identifie le document comme un *Breviarium Wexionense*

¹⁵¹ Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, op. cit., 1990, vol. 2, p. 103-104.

¹⁵² Les bréviaires Uppsala, UB C 354 ; C 435 ; C 463 et les ordinaires Stockholm, RA Skoklostersamlingen, Avd. 1, n° 2 édité par Sven Helander, *Ordinarius Lincopensis*, op. cit. et Uppsala, UB C 428.

¹⁵³ L'assemblage des cahiers d'Uppsala, UB C 292 confirme que les lectures pour la Conception sont bien du XIV^e siècle. La répartition des cahiers de Uppsala, UB C 84 n'est pas précisée dans la notice de description du manuscrit. Le manuscrit C 292 est copié sur parchemin, contrairement à C 84 qui est en papier. Cependant, on n'observe pas de filigrane qui permettrait de préciser l'identité du manuscrit.

¹⁵⁴ Aarno Malin(iemi), « Studier i Vadstena klostrets bibliotek », *NTBB*, n° 13 (1926), p. 129-153, spé. p. 131.

¹⁵⁵ Toni Schmid, « Växjö stifts tillkomst och älsta förhållanden », *Scandia*, n° 2, 1929, p. 275-281, spé. p. 277.

¹⁵⁶ Sur Sigfrid, voir Ann-Marie Nilsson, *S:t Sigfrid besjungen. Celebremus karissimi, ett helgonofficium från 1200-talet*, Stockholm, 2010.

fragmentaire¹⁵⁷. Il souligne que la neuvième leçon de l'office de Sigfrid contient une liste des évêques du diocèse de Växjö. Même si C 292 n'est certainement pas un bréviaire, car aucune des lectures n'est assortie de chants, c'est sans aucun doute un document de Växjö. Très mal connu, ce diocèse n'a laissé qu'une poignée de sources liturgiques sans commune mesure avec les autres diocèses suédois, pourtant déjà peu fournis¹⁵⁸. Toute la question est de savoir pourquoi ce lectionnaire contiendrait des lectures inédites en Suède pour la Conception de la Vierge.

L'examen des fragments liturgiques vient renforcer les sources suédoises contenant les lectures « *Crescente religione* » en ajoutant plusieurs témoins. Trois fragments, qui jusqu'à présent n'ont jamais été mis en relation avec les lectionnaires conservés à Uppsala, se sont révélés être des indices précieux dans cette enquête. Ce sont tous des fragments de lectionnaires. L'un est clairement attribué, dans le catalogue, à la tradition franciscaine¹⁵⁹. Il contient « *Crescente religione* » aux leçons une à quatre. Ensuite, les leçons cinq à neuf donnent le récit du miracle d'Elsin, selon la version éditée dans les *Scriptores Rerum Danicarum*¹⁶⁰. Le recueil danois n'indique pas la source de ces leçons et précise que « les quatre premières leçons ne contiennent rien d'autre que les louanges de la Vierge »¹⁶¹. Sur cette justification, les quatre premières leçons ne sont pas données. Comme dans ce recueil, le miracle commence dans notre fragment à la leçon cinq. La tradition danoise, dominée par l'archevêché de Lund, est peut-être à l'origine de ce fragment. Mais il provient peut-être aussi bien du diocèse suédois de Växjö, très influencé par Lund dont il est tout proche. Quoiqu'il en soit, le fragment est extrait d'un lectionnaire, qui contient « *Crescente religione* », suivi par une version de la légende d'Elsin.

Deux autres fragments de lectionnaires retiennent l'attention. L'un est assez difficile à lire car très abîmé¹⁶². Bien qu'on ne puisse savoir s'il contenait ou non « *Crescente religione* »,

¹⁵⁷ Sven Helander, « Die Überlieferung vom heiligen Ansgar in Schweden », *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*, Band 25, 1969, II. Reihe (Beiträge und Mitteilungen), p. 1-31, spé p. 18, note 45.

¹⁵⁸ Les documents relatifs à la liturgie de Växjö sont examinés dans l'article de Toni Schmid, « Växjö stifts... », *op. cit.*

¹⁵⁹ MPO Fr 25645. C'est un fragment de lectionnaire de l'office conservé à Stockholm, à Riksarkivet, mais comme certains autres fragments, il porte une cote de la Kungliga Biblioteket : KB A 103. Cette particularité est due à la volonté qu'ont eue les premiers catalogueurs de rassembler les fragments pour mieux les cataloguer. Le fragment est daté du XIV^e siècle (après 1322) et il est attribué à la tradition franciscaine car il comporte un office pour saint Louis d'Anjou.

¹⁶⁰ Jacobus Langebeck (éd.), *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, t. 3, Copenhague, 1774, p. 253 et suiv.

¹⁶¹ « *Primae quatuor lectiones non nisi laudes B. Virginis continent* », *Ibidem*.

¹⁶² MPO Fr 25724, fol. 1rv.

car les leçons une à quatre ne figurent pas dans le fragment conservé, ce témoin comporte exactement les mêmes leçons d'homélie, ici les leçons sept et huit, que les deux lectionnaires conservés à Uppsala¹⁶³. Il s'agit de la fin d'une légende d'Elsin. On peut donc supposer que le formulaire complet proposait, comme Uppsala, UB C 84 et C 292, « *Crescente religione* » suivi d'une version de la légende d'Elsin. C'est aussi le cas pour le troisième fragment, conservé aux Archives du Château royal de Stockholm (*Slottsarkivet*)¹⁶⁴. Il ne contient que les leçons huit et neuf, qui utilisent le même texte que les lectionnaires d'Uppsala et le fragment décrit précédemment.

Cela fait donc au moins trois lectionnaires contenant « *Crescente religione* » comme leçons pour la Conception. Deux d'entre eux pointent vers le diocèse de Växjö et ont été vraisemblablement composés à la fin du XIV^e siècle. Deux autres témoins, également des lectionnaires de l'office, ne contiennent pas le texte à cause de lacunes, mais proposent des lectures homilétiques qui s'accordent avec le témoin principal. On peut donc supposer qu'ils contenaient aussi « *Crescente religione* » à l'origine. Ces cinq lectionnaires de l'office sont les seuls témoins suédois pour ce texte, qui n'est par ailleurs présent dans aucun bréviaire, fut-il entier ou fragmenté, manuscrit ou imprimé. C'est donc une curiosité.

En 1967, Solange Corbin proposait, dans son étude sur l'office « *Gaude mater ecclesia* », une liste de témoins relatifs à la fête de la Conception de la Vierge¹⁶⁵. L'article de la musicologue précisait pour chacun de ces témoins quelles lectures de matines étaient retenues pour accompagner l'office. Une grande diversité d'usages pouvait être observée ; aussi nous sommes-nous tourné vers ce travail pour tenter d'identifier le texte des deux lectionnaires suédois. Des lectures avec l'incipit « *Crescente religione* » y sont recensées, pour deux bréviaires du sud de la France¹⁶⁶. Il aurait été extrêmement curieux qu'un texte ne soit connu que dans deux lectionnaires suédois et deux bréviaires du midi de la France. Effectivement, l'incipit « *Crescente religione* » est recensé dans la base de données *In Principio*. La notice

¹⁶³ Voir la leçon huit : « *Ad quem angelus promitte ergo devotissime conceptioni... annuatim... a sollempniter celebrare* ».

¹⁶⁴ MPO Fr 11173. C'est un fragment de lectionnaire de l'office du XV^e siècle.

¹⁶⁵ Solange Corbin, « *Miracula...* », *op. cit.*

¹⁶⁶ Paris, BnF, lat. 13236, un bréviaire de Rodez du XV^e siècle, fol. 307 ; BnF, lat. 1037, un bréviaire d'Arles daté selon la notice de la Bibliothèque nationale de France de la fin du XIII^e ou du début du XIV^e siècle, et qui comprend une addition du XV^e siècle parmi laquelle figure un office pour la Conception avec les lectures « *Crescente religione* », au fol. 311.

renvoie à un manuscrit conservé à Venise¹⁶⁷. Il s'agit d'un gros in-folio qui contient un recueil de légendes des saints, daté du XII^e ou du XIII^e siècle. Deux séries de lectures sont proposées pour la Conception : l'une est notre texte, « *Crescente religione* » ; l'autre est un extrait du commentaire sur l'évangile de Matthieu de saint Jérôme, c'est-à-dire l'homélie habituelle pour la fête de la Conception¹⁶⁸. On devine grâce à cela que le manuscrit, ou en tout cas ces lectures, connurent un usage liturgique. De plus, le fait qu'elles soient placées en fin de volume, et qu'elles soient presque immédiatement suivies par une *Vita* de saint François, laissent supposer qu'il s'agit d'additions dans le but d'adapter le légendier à l'usage des Mineurs. Au folio 330, on remarque nettement un changement de main ; la légende proposée pour la Conception est située au folio 343. Comme la *vita Francisci*, dont le prologue est « *Apparuit gratia Dei* », est en fait la *legenda maior* de Bonaventure (1221-1274), les additions incluant la Conception sont nécessairement postérieures à 1221¹⁶⁹.

La proximité entre « *Crescente religione* » et l'ordre Franciscain avait été remarquée par Toni Schmid. Selon elle, on trouvait dans un calendrier et dans un missel de Växjö « des traces d'influence franciscaine, comme on le voit avec la présence du saint franciscain Antoine (ici appelé fautivement « abbas ») »¹⁷⁰. Mais, dans les sources qu'elle cite, le saint franciscain Antoine de Padoue († 1231), fêté le 21 juin, n'est nulle part présent. Le seul Antoine auquel il est fait référence est bien un « *Antonius abbas* », mais il s'agit de l'ermite du désert égyptien († vers 356) fêté le 17 janvier. Les « traces d'influences franciscaines » paraissent donc a priori inexistantes car fondées sur une erreur. Et pourtant, il se pourrait que l'intuition de Toni Schmid ait été correcte. Le fil d'Ariane de cette enquête, le texte utilisé comme lectures pour la Conception, est peut-être aussi celui qui relie les lectionnaires suédois aux Franciscains. Ou à tout le moins, il est peut-être ce qui relie le plus ancien d'entre eux, celui de Växjö, à cet ordre.

¹⁶⁷ Venise, Biblioteca Marciana, Marc. LAT. Z 356 (=1609), fol. 343-347.

¹⁶⁸ Jérôme, *In Matheum* I, dans *Opera*, Pars I *Opera Exegetica 7 Commentariorum in Matheum Libri IV*, M. Adriaen & D. Hurst (éd.), Turnhout, 1969, CCSL, n° 77, p. 10, l. 64 et suiv.

¹⁶⁹ Sur la *Legenda Maior*, voir Bonaventure de Bagnoregio, « La légende majeure de François d'Assise (1262-1263) », dans J. Dalarun (dir.), *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages. Édition du VIII^e centenaire*, Paris, 2010, vol. 2, p. 2203-2241.

¹⁷⁰ Toni Schmid, « Växjö stifts... », *op. cit.*, p. 279. Elle examine des fragments, qu'elle désigne comme « un fragment de calendrier de *Kammararkivet* du XIII^e siècle » (*ett kalendariefragment i Kammararkivet från 1200-talet*), qui correspond en réalité à MPO Fr 25640, et « un fragment de missel de la Bibliothèque royale à Stockholm » (*ett missalefragment i Kungliga Biblioteket i Stockholm*), c'est-à-dire MPO Fr 25979.

À la Bibliothèque nationale de France, les documents cités par Solange Corbin qui contiennent « *Crescente religione* » sont respectivement un bréviaire de Rodez datant d'après 1455¹⁷¹ et un bréviaire d'Arles de la fin du XIII^e ou du début du XIV^e siècle dans lequel les leçons pour l'office de la Conception sont contenues dans une addition du XV^e siècle¹⁷². Dans le bréviaire de Rodez, l'office est intégré dans le propre des saints, et les leçons sont de première main. On note parmi les offices du sanctoral la présence de saints franciscains, comme saint François lui-même, sainte Claire d'Assise ou saint Antoine de Padoue, mais également de saints dominicains, comme saint Thomas d'Aquin ou saint Pierre Martyr. Cependant, il ne faut pas s'en étonner : il est courant que les documents franciscains contiennent des formulaires pour les Dominicains illustres. L'autre bréviaire émane clairement d'Arles : il contient un office de saint Trophime, le légendaire premier évêque d'Arles¹⁷³. Les leçons pour la Conception figurent dans une addition qui contient aussi l'office d'Adam Easton pour la Visitation, « *Accedunt laudes* »¹⁷⁴. On remarque encore la présence d'un office « *In festo sanctarum Marie Iacobi et Marie Salome* » dont la fin manque. Nous avons donc deux témoins de diocèses du sud de la France qui utilisent « *Crescente religione* » au cours du XV^e siècle comme leçons pour l'office de la Conception. À Rodez comme à Arles, le texte occupe les leçons une à six et il est suivi pour les leçons sept à neuf du commentaire de saint Jérôme sur l'évangile de Matthieu, attribué à Arles à Grégoire le Grand. L'examen de deux lectionnaires de l'office à l'usage d'Arles conservés à la Bibliothèque nationale de France n'a pas permis de recueillir plus d'information : aucun des deux ne contient le mois de décembre, où auraient pu se trouver les leçons pour la Conception¹⁷⁵. Un bréviaire franciscain proposant l'office de la Nativité de la Vierge muté, n'offre pas de leçons spécialement adaptées pour la Conception¹⁷⁶. Ce rapide sondage n'épuise pas, bien entendu, les possibilités d'apparition de « *Crescente religione* » dans les diocèses de Rodez et d'Arles. C'est d'ailleurs dans d'autres témoins pour ces traditions que l'on peut retrouver ce texte, par exemple à la Bibliothèque Apostolique.

¹⁷¹ Paris, BnF, lat. 13236, fol. 307-309v.

¹⁷² Paris, BnF, lat. 1037, fol. 310-313.

¹⁷³ Voir Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits, op. cit.*, vol. III, p. 29, n° 496.

¹⁷⁴ L'office est édité par Leslie J. MacFarlane, *The life and writings of Adam Easton OSB*, 2 vol., Londres, University of London, Inéd., Thèse de doctorat, 1955, vol. 2, p. 248-265. Se reporter également à la deuxième partie, deuxième chapitre.

¹⁷⁵ Paris, BnF, lat. 793 et Lat. 1019.

¹⁷⁶ Paris, BnF, Nouv. Acq. lat. 3212, fol. 6v.

Au moins quatre des bréviaires manuscrits qui y sont conservés contiennent ces leçons pour l'office de la Conception¹⁷⁷. Tous les quatre ont un lien avec les Mineurs. Ainsi, Barberini Latini 380, du XV^e siècle, comporte à la fin une série d'offices franciscains : François, Antoine de Padoue, Claire. En plus de cette série, le manuscrit contient aussi des offices pour saint Louis († 1270) et la Conception. Celle-ci ne se situe pas à sa place dans le propre des saints alors qu'elle figure normalement dans le calendrier. Sa place à la fin du volume semble indiquer une volonté particulière de mettre cette fête en exergue dans ce manuscrit franciscain. Enfin, la présence de saints du Rouergue au calendrier font le lien avec Rodez¹⁷⁸.

Chigiani C V 136 est également un manuscrit franciscain car son calendrier contient de nombreuses fêtes de cet ordre, comme les stigmates de saint François¹⁷⁹. L'absence des offices de la Transfiguration (le 6 août) et de Bernardin de Sienne (le 20 mai) au calendrier indique un manuscrit d'avant 1451. La présence, de première main, de l'octave d'Antoine de Padoue (le 20 juin) indique que le document est postérieur à 1403. Il y a toutefois des additions curieuses, comme Marthe ou Louis d'Anjou qui en 1403 figurent depuis longtemps dans le sanctoral franciscain. Parmi les additions, on trouve l'office pour la Visitation « *Candida plebs fidelium* » que l'on rencontre surtout dans les manuscrits franciscains¹⁸⁰. Pour l'office de la Conception, le texte « *Crescente religione* » occupe les leçons une à trois. Il est suivi à la leçon quatre d'une version de la légende d'Elsin non recensée par Poncelet, mais qui est présente dans les deux lectionnaires suédois conservés à Uppsala¹⁸¹. Cette version correspond également au témoin vénitien.

Troisième document conservé à la Bibliothèque Apostolique, le manuscrit Rossiani 125 était à l'usage des Mineurs¹⁸². Ce très beau bréviaire festif comporte de nombreuses et délicates miniatures. L'office de la Conception est indiqué au calendrier de première main, en noir. Il en est de même pour la Visitation. La Purification est notée en rouge et les autres fêtes mariales,

¹⁷⁷ Il s'agit de Vatican, BA Barb. Lat. 380, fol. 384v et suiv. ; Chigi. C V 136, fol. 412 et suiv. ; Vatic. Lat. 12992, fol. 250 et suiv. ; Ros. 125, fol. 248 et suiv.

¹⁷⁸ Pierre Salmon, *Les manuscrits liturgiques latins de la Bibliothèque Vaticane, vol. I Psautiers, antiphonaires, hymnaires, collectaires, bréviaires*, Vatican, 1968, p. 106, n° 196.

¹⁷⁹ Chigi, C V 136, fol. 5. Voir aussi Pierre Salmon, *Les manuscrits...*, *op. cit.*, p. 122, n° 241.

¹⁸⁰ AH vol. 24, n° 31.

¹⁸¹ L'incipit de ce miracle est « *Ad hec abbas Elsinus...* ». On le trouve à la leçon six dans Uppsala, UB C 84 et C 292.

¹⁸² Pierre Salmon, *Les manuscrits...*, *op. cit.*, p. 159, n° 327. Il faut noter que la notice de Salmon ne décrit en fait que la deuxième partie de ce bréviaire.

comme les fêtes de degrés *Maius duplex*, sont en bleu. Dans le propre des saints cependant, on passe directement, au folio 23v, d'Ambroise (le 7 décembre) à Melchiade (le 10 décembre) sans accorder même une rubrique à la Conception. L'office est à la fin du propre des saints et le reste du feuillet sur lequel est inscrit la fin du formulaire est blanc¹⁸³. Au feuillet suivant commence le commun des saints. L'office « *Gaude mater ecclesia* », avec les lectures « *Crescente religione* », est donc vraisemblablement une addition.

Enfin l'appartenance à la tradition franciscaine de Vaticani latini 12992 ne fait aucun doute¹⁸⁴. Ce bréviaire de la Curie datant de 1263 comporte de nombreuses additions franciscaines. Selon Salmon, une main du XIII^e-XIV^e siècle a ajouté les offices de la Trinité, de la Visitation, de *Corpus Christi* et de la Conception de la Vierge. L'office de la Visitation est celui d'Adam Easton, avec les lectures qui accompagnent ordinairement cet office. En revanche, pour l'office ajouté de la Conception, la formulation de la rubrique est très particulière : elle propose comme titre de la fête à la fois le terme de *conceptione* et celui de *sanctificatione*. Cet office est de la même main que l'addition pour la Visitation. Cela permet de dire que ces ajouts ont été faits après 1389, car les leçons qui accompagnent l'office de la Visitation « *Accedunt laudes* » mentionnent explicitement l'adoption de la fête par le pape Urbain VI. Le texte pour la Conception « *Crescente religione* » est proposé ici dans l'office additionnel d'un manuscrit au calendrier franciscain, avec une rubrique qui laisse le choix de la doctrine quant à l'Immaculée Conception (« *conceptione* » *vel* « *sanctificatione* »). On observe le même phénomène, mais avec une rubrique différente dans Chigi. C V 136. Cependant, il y a une différence majeure entre les deux manuscrits : alors que dans Chigi. C V 136, on trouve dans les leçons l'ordre de célébrer la fête, le découpage de Vatic. lat. 12992 fait qu'à aucun moment cette information n'est donnée. En clair, le miracle est vidé de son contenu principal : l'ordre de célébrer la fête. La rubrique étrange, ainsi que le miracle trafiqué par le biais du découpage des leçons montre que la main responsable des additions dans Vatic. lat. 12992 n'était pas favorable à la célébration de la Conception. On peut raisonnablement supposer que c'est l'arrière-plan dogmatique qui a joué en défaveur de la fête ; la controverse de l'Immaculée Conception étant alors en pleine résurgence à la suite de l'affaire Jean de Monzon¹⁸⁵. On voit

¹⁸³ Au fol. 250v.

¹⁸⁴ Pierre Salmon, *Les manuscrits...*, *op. cit.*, p. 198, n° 421.

¹⁸⁵ Cette affaire aboutit à l'expulsion des Dominicains parisiens des sphères du pouvoir (université et entourage royal) en 1389. Voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, chap. 3 ; Eléonore Fournié et Séverine Lepape, « Dévotions et représentations... », *op. cit.*

bien ainsi que les leçons ont une importance dogmatique dans les offices, puisqu'ici on cherche à l'annihiler. D'autre part, la présence de *Crescente religione* est un autre indice vers l'idée qu'il s'agirait d'une introduction relativement courante au miracle d'Elsin dans les livres franciscains.

Tous les bréviaires franciscains ne contiennent pas systématiquement « *Crescente religione* ». Parmi les bréviaires de cet ordre examinés, plusieurs ne le proposent pas¹⁸⁶. Il faut écarter aussi les témoins qui contiennent un office composé spécialement pour l'Immaculée Conception¹⁸⁷. Les Mineurs ont très vraisemblablement joué un rôle capital dans la transmission du texte, car il est difficile d'imaginer une chaîne de transmission via les pays germaniques, comme c'est pourtant souvent le cas pour la liturgie scandinave aux XIV^e-XV^e siècles. En effet, les bréviaires allemands ne semblent pas contenir « *Crescente religione* »¹⁸⁸. Un dernier indice en faveur de l'identité franciscaine de « *Crescente religione* » est le fait qu'un passage de ce texte soit cité dans le sermon pour l'Immaculée Conception composé par le Franciscain italien François de Rimini, au milieu du XV^e siècle¹⁸⁹. Les lectures « *Crescente religione* » sont donc clairement d'origine franciscaine. Elles sont en fait une longue introduction au miracle d'Elsin¹⁹⁰.

Le contenu de ces leçons est intéressant. Celles-ci commencent par affirmer que certaines vérités étaient cachées à l'Église primitive et sont à présent révélées : la fête de la Conception en fait partie¹⁹¹. La conception de la Vierge, « temple très saint », mérite ainsi d'être

¹⁸⁶ Par exemple, Paris, BnF, Nouv. Acq. lat. 3212, fol. 288v ; Vatican, BA Ottoboni lat. 676, fol. 287r ; Vatic. lat. 4759, fol. 538.

¹⁸⁷ Par exemple, Vatican, BA Vatic. lat. 4759, fol. 538.

¹⁸⁸ Par exemple, le bréviaire de Worms Vatican, BA Palat. lat. 524, fol. 247.

¹⁸⁹ Comparer Biblioteca Marciana, Marc. LAT. Z 356 (=1609), fol. 343v : « *Qua in conceptione hanc ipse verus Salomon Dei filius cum Patre et Spiritu Sancto cepit hoc templum quam iuxta verbum prophetiam elegit sibi inhabitaculum pro speciali domicilio fabricare. Ut ergo iuxta tympanum templi typici Salomonis de hoc templo vero scilicet de beata virgine triplicem gloriam redderemus. Debit conceptionis eius sollempnitas celebrari* » et Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum de conceptione BMV*, dans A. Emmen & C. Piana (éd.), *Tractatus quatuor de immaculata conceptione*, Quarrachi, 1954, p. 357 : « *quia in conceptione virginis ipse verus Salomon Dei Filius cum Patre et Spiritu Sancto concepit hoc templum virginale (...) pro speciali dominilio fabricare ut ergo iuxta typum templi typici, id est salutari Salomonis* ».

¹⁹⁰ Les leçons « *Crescente religione* » sont transcrites en annexe, voir l'annexe 53 : *Transcription d'une introduction franciscaine à l'office de la Conception*.

¹⁹¹ Biblioteca Marciana, Marc. LAT. Z 356 (=1609), fol. 343 : « *Crescente religione Christiana, Dei Filius, via veritas et vita, qui revelat secreta et producit in lucem abscondita secretorum ad edificacionem ecclesie multa revelavit modernis temporibus sanctis viris que in primitiva Ecclesia erant occulta et incognita fidelibus christianis. Quo cuncta que dies conceptionis beate Marie Virginis* ».

révélée¹⁹². Le discours se fait insistant, utilisant beaucoup de répétitions pour marteler la convenance de célébrer cet événement : la fête doit être célébrée, il est convenable qu'elle le soit¹⁹³. Pour appuyer cet argument, des extraits du *Cantique des Cantiques* sont expliqués, comme « QUE ES ISTA QUE ASCENDIT PER DESERTUM » (Cant. 3:6). L'utilisation de ce verset n'est pas courante dans les justifications de la fête ; on le réserve plutôt à l'Assomption. C'est d'ailleurs une particularité du texte que de faire souvent référence à l'Assomption et parfois à la Nativité de la Vierge. L'extrait du *Cantique des Cantiques* fait le lien entre les trois célébrations¹⁹⁴. La fête de la Conception méritait d'être révélée par un ange pour qu'elle soit célébrée comme la Nativité et l'Assomption¹⁹⁵. Cette révélation par l'ange mérite d'être expliquée, tâche à laquelle le texte s'attèle ensuite en présentant le miracle d'Elsin. Concernant le rapport à la controverse, ce texte est très neutre : il ne s'occupe que de la fête. Il y est dit que la Vierge est « sans tâche », mais la référence à sa Nativité ne favorise pas une interprétation immaculée¹⁹⁶.

En Suède, seuls des lectionnaires de l'office contiennent ces leçons pour la Conception. Elles ont été apportées en Suède, puis on a choisi de les recopier vers la fin du XV^e siècle. Le contenu dogmatique de ces leçons, au regard de la question de l'Immaculée Conception, est extrêmement faible. Le fait que l'on ne trouve ce texte que dans des lectionnaires et non dans des bréviaires, laisse supposer une utilisation particulière de ce type de livre liturgique : ils fonctionneraient alors comme un panel alternatif de textes pour une fête doctrinalement fragile. Le fait qu'ils n'aient jamais été retenus dans des bréviaires montre soit que les traditions déjà à l'œuvre étaient bien ancrées, soit qu'il n'y a pas eu de propagande suffisante en faveur des nouveaux textes. Comme nous n'avons pas conservé de bréviaire franciscain suédois, il est

¹⁹² *Ibid.*, fol. 343v : « *Et vere conceptionem huius templi sanctissimi scilicet beate virginis que est templum Domini sacrarium Spiritus Sancti debuit Dei filius merito revelare* ».

¹⁹³ *Ibid.* : « *Ut ergo iuxta tympanum templi typici Salomonis de hoc templo vero scilicet de beata virgine triplice gloriam redderemus. Debuit conceptionis eius sollempnitas celebrari. Reddebamus eciam in celebritate assumptionis quasi templo in celis solio dedicatio. Congruum ergo fuit ut redderemus gloriam in sollempnitate conceptionis quasi iam templo noviter inchoato* ».

¹⁹⁴ *Ibid.*, fol. 344 : « *Nam iste sollempnitates videlicet conceptio nativitas et assumptio sunt beate virgini perpetuo dedicate* ».

¹⁹⁵ *Ibid.* : « *Verum cum nativitatem et assumptionem Ecclesia celebraret voluit Spiritus Sanctus conceptionem virginis per angelum fidelibus revelare et merito per angelum debuit revelari (...) Et ut revelationis eius fratres eo videatur clarius quo fuerit breviter explicata* ».

¹⁹⁶ *Ibid.*, fol. 343v : « *... in qua nativitate sine peccati macula progreditur quasi aurora corruscans progreditur quare a nullius peccati maculi invenitur* ».

impossible de savoir quelles lectures étaient utilisées pour la Conception¹⁹⁷. La question de l'Immaculée Conception reste au XV^e siècle un enjeu d'importance qui a des répercussions sur la manière dont on célèbre la fête de la Conception. Disposer de textes alternatifs aux leçons ordonnant de célébrer la fête par ordre de la Vierge pouvait être une façon de se prémunir d'éventuelles condamnations, au gré de l'évolution du débat. Les lectionnaires de l'office sont donc des témoins de cet effort pour amener des textes nouveaux, sans toutefois trop s'impliquer dans la controverse. Le fait que l'un des témoins suédois émane du diocèse de Växjö semble être un hasard. La ville comportait un couvent franciscain, mais il est fondé tardivement, au XV^e siècle. La question reste donc ouverte quant à l'utilisation de lectures franciscaines pour la Conception dans liturgie de ce diocèse.

2.1.3.3.2 L'office *Stella Maria maris*

Un autre office doit être examiné à propos de la fête de la Conception. Le musicologue Ingmar Milveden affirme, dans sa contribution au premier volume du recueil *Maria i Sverige* que l'*Historia* « *Stella Maria maris paris expers* » a été utilisée pour la Conception¹⁹⁸. Cette affirmation doit être examinée. Le texte¹⁹⁹ et la musique de cet office ont été édités²⁰⁰. L'office rimé « *Stella Maria maris* » fait l'objet d'une prescription officielle au concile d'Arboga, en 1423²⁰¹. Le concile déclare que désormais, « *Stella Maria maris* » sera l'office à dire pour le samedi, dans toute la province d'Uppsala²⁰². Ann-Marie Nilsson écrit que cette *historia* est l'office ordinaire pour le samedi dans les diocèses nordiques. Il fait son apparition dans les sources vers 1300²⁰³. Ce texte est, très tôt et à tort, attribué à l'évêque de Skara Brynolf Algotsson (1278-1317). Ainsi, en 1492, lorsque la *Vita Brynolfi* est imprimée à partir des documents préparatoires au procès de canonisation de l'évêque, datant de 1417, l'office « *Stella*

¹⁹⁷ Sur les livres franciscains conservés en Scandinavie, voir Henrik Roelvink, « From the Manuscripts in Uppsala – Franciscan Influences on Religious Life in Sweden », dans H. Roelvink, *Franciscans in Sweden*, Assen, 1998, p. 122-151.

¹⁹⁸ Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris expers*. Om och kring Pseudo-Brynolfs Mariahistoria », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 181-226.

¹⁹⁹ AH vol. 5, n° 21, p. 72. Une édition critique est en préparation par Elisabeth Göransson, de l'université de Lund.

²⁰⁰ Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester i Skara stift*, Skara, 2011, p. 97-120.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 97.

²⁰² « *Item quod per totam provinciam Upsalensem assumatur historia Stella maria maris cum ix Lectionibus in sabbatis diebus* », Henrik Reuterdaahl (éd.), *Statuta synodalia*, op. cit., p. 118. La *Vita Brynolfi* est éditée dans Eric M. Fant & Clas Annerstedt (éd.), *Scriptores Rerum Svecicarum Medii Aevi*, Uppsala, 1871-1876, vol. 3:2, p. 138-145.

²⁰³ Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester*, op. cit., p. 97.

Maria maris » est proposé avec trois autres offices comme étant l'œuvre de Brynolf²⁰⁴. En 1972, Ingmar Milveden a montré que l'office ne pouvait pas être de Brynolf²⁰⁵. En effet, dans les documents pour la canonisation de Brynolf, on lui attribue la rédaction d'un office pour la couronne d'épines, pour saint Eskil, pour sainte Hélène de Skövde, « et un autre pour la Vierge » (*ac etiam de beata virgine*)²⁰⁶. Cet office de la Vierge n'a pas fait l'objet d'une discussion lors du procès de canonisation de Brynolf²⁰⁷. D'après l'examen du texte de l'office, Milveden a conclu que « *Stella Maria maris* » ne pouvait pas être l'œuvre de l'évêque de Skara. L'office proviendrait plutôt de Lund, le siège de la province danoise et aurait été diffusé en Suède à partir du diocèse de Strängnäs²⁰⁸. Quoiqu'il en soit, l'office est le plus souvent utilisé dans la province d'Uppsala comme office du samedi marial. Toutefois Milveden et à sa suite Ann-Marie Nilsson, affirment que l'office est aussi parfois utilisé pour la fête de la Conception²⁰⁹.

Milveden propose l'examen d'un fragment pour étayer cet argument²¹⁰. C'est un antiphonaire suédois, avec un formulaire partiel pour « *Stella Maria maris* », suivi par un formulaire pour l'office de sainte Anne. Milveden en conclut que cet office doit être utilisé à Uppsala pour la Conception et que l'antiphonaire doit appartenir à « une tradition régulière (...) et doit venir des Franciscains »²¹¹. C'est évidemment une erreur : les Franciscains utilisent une tradition séculière. Ce qui n'aurait été qu'une étourderie, une erreur de formulation, est malheureusement inséré dans une démonstration qui vise à appuyer l'idée d'une influence franciscaine. Plus loin dans sa démonstration, Milveden affirme que l'office « *Stella Maria maris* » a été influencé par une « influence franciscaine-immaculiste », en s'appuyant sur un extrait de la quatrième leçon de l'office tel qu'il est proposé dans le bréviaire imprimé de Linköping. Marie est dite « seule libérée de la malédiction générale » (*sola generali maledictione libera*)²¹². Milveden en conclut que c'est un argument en faveur d'une position

²⁰⁴ Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris...* », *op. cit.*, p. 181.

²⁰⁵ Ingmar Milveden, « Neue Funde zu Brynolphus-Kritik », *Svensk Tidskrift för Musikforskning*, n°54, 1972, p. 5-51.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 6.

²⁰⁷ Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris...* », *op. cit.*, p. 183.

²⁰⁸ Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester*, *op. cit.*, p. 99 ; Ingmar Milveden, « Neue Funde... », *op. cit.*, p. 38 et suiv.

²⁰⁹ Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris...* », *op. cit.*, p. 200-201 ; Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester*, *op. cit.*, p. 97-98.

²¹⁰ CCM Ant 189, c'est-à-dire MPO Fr 20441.

²¹¹ « *Sökandet måste därför inriktas på ett regulärt liturgiskt skikt inom stiftet. Till slut låter sig detta bestämmas som franciskanskt* », Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris...* », *op. cit.*, p. 201.

²¹² Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris...* », *op. cit.*, p. 207.

immaculiste et donc, qu'il y a une influence franciscaine notable dans l'office. Cependant, il me semble que cette interprétation est trop hâtive : en examinant en entier la leçon 4, on peut lire :

« *O Beata Maria sola inter mulieres benedicta/ sola generali maledictione libera/ et dolores parturientis aliena* » (« Ô sainte Marie, seule bénie entre les femmes/la seule libérée de la malédiction universelle/et libérée des douleurs de l'enfantement »)²¹³.

Il est très clair qu'il n'y a absolument aucun argument immaculiste ici. C'est tout simplement une référence au privilège de Marie de ne pas souffrir pendant l'accouchement. C'est la raison pour laquelle nous nous opposons à l'idée de Milveden qui voyait une influence franciscaine dans cet office. La question de l'utilisation de l'office pour la fête de la Conception, indépendamment de toute considération sur l'Immaculée Conception, reste posée. Le fragment d'antiphonaire que Milveden citait suggère effectivement que l'office ait pu être employé pour cette fête, bien qu'il soit impossible de savoir où exactement l'antiphonaire était utilisé. Des indices désignent Uppsala²¹⁴. Ann-Marie Nilsson a fait remarquer que « *Stella Maria maris* » figurait comme office pour la Conception dans un fragment liturgique islandais²¹⁵. La rubrique est explicite : il s'agit bien d'un office pour la Conception. Ann-Marie Nilsson note aussi que la mélodie varie dans cette version islandaise, comparativement aux versions suédoises de l'office. Il faut donc bien convenir que l'office « *Stella Maria maris* » a pu être utilisé pour la Conception en Scandinavie, mais cet usage semble exceptionnel car il n'est documenté que par deux fragments, dont l'un n'a pas été utilisé en Suède.

2.1.3.3.3 L'absence d'offices de l'Immaculée Conception

En rapport avec la controverse sur l'Immaculée Conception, plusieurs offices ont été produits dans le but de favoriser ou de réfuter la croyance. Il est remarquable qu'aucun de ces offices spécifiques n'ait laissé de trace en Suède, car les synodes provinciaux qui y sont organisés dans la première moitié du XV^e siècle reflètent l'intense activité conciliaire à l'échelle de l'Église universelle. Or, lors de ces conciles, des prescriptions liturgiques pour certaines fêtes mariales

²¹³ *Breviarium Lincopense*, Nuremberg, 1493, fol. Y5 ; Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, 1955, vol. 3:2, p. 902.

²¹⁴ Ingmar Milveden, « *Stella Maria maris paris...* », *op. cit.*, p. 201.

²¹⁵ Ann-Marie Nilsson, *Sånger till fyra kyrkofester*, *op. cit.*, p. 98. Le manuscrit est Copenhague, AM Access. 7 b hs 34.

comme la Visitation sont établies. Les conciles d'Arboga, en 1412, 1417 et 1423, puis de Söderköping en 1436 et 1441, encadrent les conciles généraux de Constance et de Bâle et permettent d'en diffuser les idées²¹⁶. Il est donc surprenant que les décisions sur l'Immaculée Conception n'aient pas eu une portée plus importante en Suède.

C'est le cas par exemple de l'office composé par Jean de Ségovie lors du concile de Bâle²¹⁷. Il n'est pas utilisé dans la province d'Uppsala, alors que des délégués suédois assistent aux débats du concile²¹⁸. L'office de l'Immaculée Conception est composé à la demande des délégués de Bâle, à la suite de leur acceptation du dogme de l'Immaculée Conception, le 17 septembre 1439. L'office de Jean de Ségovie est accepté le 18 décembre 1439. Luca Ricossa, qui a étudié le texte et la musique de l'office, a montré que cette œuvre était une collation de chants et de textes provenant d'autres offices mariaux, mais avec des mélodies originales²¹⁹. Par exemple, les antiennes de laudes paraphrasent celles de l'office de la Nativité de la Vierge avec cependant une musique originale²²⁰. De plus, « La première antienne des matines ainsi que tous les répons du premier nocturne sont tirés du décret dogmatique du concile de Bâle. Les répons accompagnent ainsi tout naturellement les lectures du premier nocturne, toutes consacrées au décret « *Elucidantibus* »²²¹. Le corpus d'auteurs convoqué pour construire cet office fait appel à des autorités qui ne se sont pas prononcées en particulier sur la question de la Conception, comme Paschase Radbert ou Fulbert de Chartres, à des opposants à l'Immaculée Conception tels que Bernard de Clairvaux, Thomas d'Aquin, ainsi qu'à des défenseurs du privilège, comme Eadmer de Canterbury. L'office de Jean de Ségovie devait remplacer les offices alors en usage pour la Conception, il eut en fait une diffusion limitée. Pour la Suède, on notera que dans deux manuscrits conservés à Uppsala ont reproduit les décrets de

²¹⁶ Bertil Nilsson, « Kyrkorättens utveckling », dans S.-E. Pernler (dir.), *Sveriges kyrkohistoria 2: Hög- och Senmedeltid*, Stockholm, 1999, p. 220.

²¹⁷ Se reporter à l'annexe 50 : *Office de l'Immaculée Conception du concile de Bâle*.

²¹⁸ Sur l'office de Jean de Ségovie, voir Luca Ricossa, « L'office de la Conception composé par Jean de Ségovie au Concile de Bâle », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Le texte de l'office est disponible dans les *Monumenta conciliorum generalium, Seculi decimi quinti. Conciliorum Basileense scriptorum*, vol. 3:1, Vienne, 1886, cap. XXVI, p. 366 ; ainsi que dans Luca Basilio Ricossa, *Jean de Ségovie : Son Office de la Conception (1439). Étude historique, théologique, littéraire et musicale*, Berlin, 1994, p. 121 et suiv. Sur les délégués suédois à Bâle, voir Beata Losman, *Norden och reformkonsilierna 1408-1449*, Göteborg, 1970, p. 253.

²¹⁹ Voir Luca Basilio Ricossa, *Jean de Ségovie, op. cit., passim*.

²²⁰ L'office de la Nativité de la Vierge concerné est *Introduxit*.

²²¹ Luca Ricossa, « L'office de la Conception... », *op. cit.*, s.p.

la 36^e session du concile de Bâle sur l'Immaculée Conception²²². Cependant l'office de Jean de Ségovie n'est proposé dans aucun des deux.

De même, aucun des offices composés spécialement pour l'Immaculée Conception par Leonardo Nogarolo (fin du XV^e siècle) et Bernardin de Busti (1450-1513) après l'intervention de Sixte IV ne se rencontrent nulle part dans les documents suédois²²³. L'office de Leonardo Nogarolo est imprimé dès son acceptation, dans la foulée des décisions de Sixte IV autorisant la célébration de la fête de la Conception, le 28 février 1476²²⁴. C'est un office qui est relativement répandu, si l'on en juge la diffusion de l'incunable ou de ses rééditions dans les dépôts européens²²⁵. Accompagné d'une messe, l'office de l'Immaculée Conception de Nogarolo est utilisé dans le diocèse de Rome soit comme un office votif qui vient suppléer l'office dédié, soit directement comme office dédié dans le sanctoral²²⁶. Au moins deux des bréviaires conservés à la Bibliothèque Apostolique contiennent l'office, l'un, manuscrit, de première main et le second, imprimé, de seconde main²²⁷. L'office en lui-même, sans notation musicale, fonde ses chants sur le *Cantique des Cantiques* et ses lectures sur une compilation d'auteurs favorables à l'Immaculée Conception²²⁸.

L'office de Bernardin de Busti pour l'Immaculée Conception est approuvé par le pape en 1480²²⁹. Imprimé à Milan en 1492 avec le *Mariale* de cet auteur, l'office de l'Immaculée Conception qu'il propose est moins répandu que celui de Leonardo Nogarolo²³⁰. Comme

²²² Uppsala, UB C 15 et C 302.

²²³ Sur ces offices et messes, voir Camilla Cavicchi, « Osservazioni in margine sulla musica per l'immacolato concepimento della Vergine, al tempo di Sisto IV », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne : <http://acrh.revues.org/4386>], n° 10, 2012.

²²⁴ Il s'agit de la constitution « *Cum praeexcelsa* ».

²²⁵ Leonardus Nogarolus, *Officium Immaculatae Conceptionis*, Rome, 1477, ISTC io00051300, GW M27651. L'ouvrage est plusieurs fois réédité, par exemple en 1478 ou en 1485.

²²⁶ La messe qui accompagne l'office est éditée dans Cornelius A. Bouman, « The Immaculate Conception in the liturgy », dans E. D. O'Connor (dir.), *The dogma of the Immaculate Conception. History and significance*, Notre Dame (Indiana), 1958, p. 113-160. Voir la p. 151, note 100 pour la remarque sur l'utilisation à Rome.

²²⁷ Le manuscrit Vatican, BAV Lat. 4759, un bréviaire de poche richement illustré à l'usage des Mineurs contient l'office de Leonardo Nogarolo aux fol. 538 et suiv. Le bréviaire romain imprimé à Venise en 1489 (GW 5159) et conservé sous la cote Vatican, BAV Inc. V. 22 est aussi à l'usage des Mineurs. Cependant, il contient deux offices de la Conception. Le premier, au fol. 251 dans le sanctoral, est l'office de la Nativité muté. Le second, au fol. 475v, est une addition : c'est l'office de Leonardo Nogarolo pour l'Immaculée Conception.

²²⁸ Camilla Cavicchi, « Osservazioni... », *op. cit.*, s. p. Voir aussi en annexe 51 : *Office de l'Immaculée Conception de Leonardo Nogarolo*.

²²⁹ *Ibid.* Sur Bernardin de Busti, voir la notice bibliographique rédigée par Antonio Alecci, « Busti, Bernardino », *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, 1972. Cette notice est disponible en ligne : http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-busti_%28Dizionario_Biografico%29/.

²³⁰ Bernardin de Busti, *Mariale*, Milan, 1492, ISTC ib01332500, GW 5803. L'ouvrage est réédité l'année suivante, toujours à Milan, puis en 1496 et en 1498 à Strasbourg. Une édition du texte est proposée dans Bernardin de Busti,

l'office de Jean de Ségovie ou celui de Leonardo Nogarolo, il est construit sur des pièces mariales déjà existantes. Ses leçons s'appuient sur les docteurs de l'Église qui se sont exprimés au sujet du privilège marial. La quatrième leçon, en particulier, mentionne Jean Duns Scot. On doit noter aussi la présence, pour la sixième leçon du deuxième jour sous l'octave, d'une référence à Brigitte de Suède. D'une manière générale, le ton de Bernardin de Busti est sans concession face aux adversaires de l'Immaculée Conception : à plusieurs reprises, il les appelle « hérétiques » ou « infidèles »²³¹.

Un seul formulaire liturgique associé au nom de Sixte IV figure dans les témoins suédois, la messe *Salve sancta parens* pour l'Annonciation dans le missel imprimé de Strängnäs. Les offices de Nogarolo ou de Bernardin de Busti ne sont jamais mentionnés. Le choix de ne pas les utiliser est en soi un positionnement doctrinal. Les évêques et les chanoines suédois ont décidé d'utiliser d'autres messes et offices que ceux promus par le pape franciscain ou le concile de Bâle.

Pour résumer ce panorama général de la liturgie utilisée pour la fête de la Conception, on observe qu'à la fois dans la liturgie de la messe et dans celle des heures, la Conception utilise des textes neutres, qui ne font pas de références explicites à l'Immaculée Conception. Ensuite, la fête est efficacement diffusée, notamment grâce à un argumentaire qui insiste beaucoup sur son caractère acceptable. Enfin, la liturgie ne sert pas à exprimer des idées dogmatiques non orthodoxes, ce qui signifie qu'au XV^e siècle, une idée théologique nouvelle doit avoir obligatoirement une caution officielle pour qu'elle soit utilisée et répandue. La publication de *libelli* avec un contenu immaculiste n'est plus suffisante, comme au XII^e siècle, pour influencer le contenu dogmatique de la liturgie. Une décision de la hiérarchie ecclésiastique est nécessaire pour effectuer le changement.

« Officium et Missa de Immaculata Conceptione composita a ven. Fr. Bernardino de Bustis O.F.M. », *Acta ordinis Fratrum Minorum*, vol. 23:12, 1904, p. 402-420.

²³¹ Se reporter à l'annexe 52 : *Office de l'Immaculée Conception de Bernardin de Busti*.

2.2 La question de l'Immaculée Conception chez Brigitte et dans les sermons brigittins

2.2.1 LES ECRITS DE BRIGITTE SUR LA CONCEPTION DE LA VIERGE

Les travaux sur l'Immaculée Conception en Suède se sont focalisés dans deux domaines : l'iconographie et les écrits de Brigitte. Nous avons déjà vu que les motifs iconographiques considérés comme représentant l'Immaculée conception n'étaient plus interprétés dans ce sens. Pour les écrits de Brigitte, beaucoup de choses ont été avancées sur lesquelles nous pensons qu'il faut revenir. À la suite des études de Birgit Klockars, une liste « classique » des *Révélations* et du corpus d'écrits de Brigitte ont été présentés comme « potentiellement immaculistes »²³². L'opinion générale varie d'une affirmation claire de la position immaculiste de Brigitte, comme dans les travaux d'Anna Nilsen, de Kari E. Børresen, de Bridget Morris et Denis Searby, à une position beaucoup plus prudente, comme chez Virginia Nixon ou Marielle Lamy²³³. Après un examen détaillé des révélations concernées, nous penchons vers la deuxième position. Mais voyons plutôt le contenu de ces révélations.

2.2.1.1 Brigitte, favorable à l'Immaculée Conception ?

Il faut d'abord noter que les révélations 19 et 56 du Sixième livre, et la révélation 94 des *Extravagantes*, ne concernent en aucun cas la conception de la Vierge, mais sa naissance. La vedette de l'index de Klockars est « *Avlese & födelse* », c'est-à-dire qu'elle fait la liste des révélations qui concernent aussi bien la conception que la naissance de la Vierge. Il semble pourtant que plusieurs savants aient omis cette précision. Ensuite, Bridget Morris et Denis Searby introduisent la révélation numéro 9 du Premier livre en l'intitulant de manière un peu

²³² La liste est proposée dans Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna. En undersökning av den Heliga Birgittas källor*, Lund, 1966. Elle est utilisée dans Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol 2 *Liber Caelestis, Books IV-V*, Oxford, 2010, note 15 p. 269, mais sans mentionner Liv. V, Rév. 13. La liste inclut : Liv. I, Rév. 9 ; Liv. III, Rév.8 ; Liv. IV, Rév. 19 ; Liv. IV , Rév. 108 ; Liv. V, Rév. 13 ; Liv.VI, Rév. 49 ; Liv. VI, Rév. 55 ; Liv. VI, Rév. 56 ; *Sermo Angelicus* § 10-12 ; *Orationes I* ; *Extrav.*, Rév. 94.

²³³ Anna Nilsén, « Marie obefläckade avlelse i kult och konst », *Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art history*, n° 56:1, 1987, p. 6-15 ; Kari E. Børresen, « Birgitta's Godlanguage : Exemplary intention, inapplicable content », dans T. Nyberg (éd.), *Birgitta, hendes vaerk og hendes klostre i Norden*, Odense, 1991, p. 21-72 ; Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, 3 vol.- *Liber Caelestis, Books I-VII*, Oxford, 2006-2012; Virginia Nixon, *Mary's mother. Saint Anne in Late Medieval Europe*, University Park, 1999; Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*

hâtive, « *On the Marriage of the Virgin's Parents, on Her Immaculate Conception, and Her Assumption into Heaven* »²³⁴. La rubrique est ensuite correctement traduite : « ... *and about how the Mother of Christ was conceived in a chaste marriage and sanctified in the womb* »²³⁵. Trois paragraphes de cette révélation sont à examiner : les paragraphes 2, 3 et 4. Le paragraphe 2 concerne le mariage chaste d'Anne et Joachim, le paragraphe 3 insiste sur la mort de la concupiscence en eux et sur le fait que leur union s'est réalisée grâce à leur obéissance à la volonté de Dieu et le paragraphe 4 examine la création physique du corps et de l'âme de la Vierge. Les traducteurs anglais du corpus des Révélations ont choisi de rendre le paragraphe 4 par « *the soul was immediately sanctified with the body* ». Anna Nilsén dit exactement la même chose²³⁶. Cependant, le texte latin dit : « *et mox anima cum corpore sanctificata est* ». « *Mox* » peut être traduit par « bientôt, dans peu de temps », mais aussi par « immédiatement »²³⁷. La signification du passage peut donc varier significativement, car « immédiatement sanctifiée » est bien une affirmation de l'Immaculée Conception, dans laquelle l'espace de temps qui aurait pu voir la Vierge contaminée par le péché originel n'existe pas, tandis que « bientôt sanctifiée » implique un fragment de temps pendant lequel le péché originel a pu souiller l'âme de la Vierge. La première position, immaculiste, est celle des Franciscains ; la seconde, maculiste, est celle des Dominicains. Anna Nilsén la décrit bien comme une position Dominicaine, mais sa démonstration tend à prouver le contraire !²³⁸ Kari E. Børresen utilise les paragraphes 3 et 4 de cette révélation comme un argument en faveur de l'Immaculée Conception²³⁹. Elle lit bien que

²³⁴ Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *The revelations of St. Birgitta of Sweden*, vol. 1, *Liber Caelestis, Books I-III*, Oxford, 2006, p. 64.

²³⁵ Liv. I, Rév. 9, rubrique : « *et qualiter ex coniugio castissimo Christi mater fuerit concepta et in utero sanctificata* ».

²³⁶ « I en annan uppenbarelse (1:9) framförs den i sammanhanget inte ovanliga uppfattningen att Maria avlats utan lust och att Gud sekundärt infogat själen i hennes kropp och *i samma ögonblick* helgat båda » (italiques ajoutées), Anna Nilsén, « Marie obefläckade... », *op. cit.*, p. 7.

²³⁷ Voir par exemple « *Mox* » dans Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, 1954-1967 (rév. 2005). La notice propose plusieurs autres sens, dont « aussitôt, à l'instant, tout de suite », ce qui induit l'idée d'immédiateté, mais aussi « Aussitôt que », qui la contredit. Le sens principal semble toutefois bien indiquer une action immédiatement postérieure à une autre. La même orientation est choisie dans Félix Gaffiot, *Dictionnaire latin-français*, Paris, 2001 (1934) : « Bientôt, dans peu de temps » ou « Bientôt après ». Firmin le Ver propose « maintenant, tantost », montrant bien l'ambiguïté du terme. Firminus Verris, *Dictionarius. Dictionnaire latin-français*, B. Merrilees, W. Edwards (éd.), Turnhout, 1994. Les dictionnaires anglophones proposent les mêmes termes et soulignent de fait aussi l'ambiguïté de « *mox* » : voir la notice de la *Database of Latin Dictionaries*.

²³⁸ Cette argumentation déroutante explique que Virginia Nixon, *Mary's mother*, *op. cit.*, p. 75, identifie correctement la révélation comme maculiste, mais attribue de façon erronée l'information à Nilsén : « *For as Anna Nilsen points out, in referring to God's sanctifying Mary's body after her conception at the time of the insertion of her soul, Birgitta is actually describing a maculate, not an immaculate, conception* » alors que Nilsén dit seulement : « ... *Mary was conceived without lust and (...) God subsequently inserted the soul in her body and at the same instant sanctified both. This version comes closer to the Dominican perception* ».

²³⁹ Kari E. Børresen, « *Birgitta's Godlanguage...* », *op. cit.*, p. 47.

la sanctification apparaît après l'animation, c'est-à-dire après l'infusion de l'âme dans le corps, mais elle ne prend malheureusement pas en considération le vocabulaire utilisé : « *sanctificata* », et pas « *concepta* ». Le mot « *sanctificata* » est clairement un terme utilisé par les opposants à l'idée d'Immaculée Conception²⁴⁰. C'est la formule qui est choisie par les Dominicains pour désigner leur version de la fête du 8 décembre : la fête de la Sanctification de la Vierge, comme on le voit dans les bréviaires des Prêcheurs²⁴¹. Dans les paragraphes 2 et 3, qui concernent le mariage chaste et l'absence de concupiscence, il serait encore une fois trop hâtif d'en faire des arguments immaculistes. Les théologiens qui discutaient de ce point ont noté que d'autres que les parents de Marie ont bénéficié d'une union sans concupiscence, et n'ont cependant pas conçu des enfants immaculés. C'est pourquoi il doit y avoir un privilège qui préserve Marie de l'état commun : la chasteté des parents n'est pas suffisante en soi pour que la conception soit immaculée²⁴². En somme, cette révélation n'est pas un indice en faveur d'une position immaculiste de Brigitte²⁴³.

La révélation suivante de la liste est la huitième du Troisième livre. Au paragraphe 3, Marie affirme : « Ainsi, je suis celle qui n'a jamais commis de péché véniel ou mortel »²⁴⁴. Il ne s'agit pas ici de la conception de Marie : dans la controverse autour de l'Immaculée Conception, tous les protagonistes sont d'accord sur le fait que, de sa vie, la Vierge n'a jamais péché. Cette révélation doit donc être également exclue de la liste. Ensuite, dans le Livre IV, la révélation numéro 108 : les traducteurs anglais assurent que l'expression « *nulla erat in ea macula* », au premier paragraphe, est une référence à l'Immaculée Conception²⁴⁵. Leur affirmation repose sur une citation de l'article de Børresen, mais sans faire référence à une page en particulier : la référence concerne les vingt-trois pages de l'article. Le texte latin de la révélation donne : « *Mater igitur mea, quando et postquam nata fuit, sic erat pulchra, quod nulla erat in ea macula* ». La traduction anglaise propose : « My Mother, both at and before her birth, was so beautiful that there was no stain in her ». Il est possible que cette révélation soit

²⁴⁰ Le terme est expliqué par exemple par Bernard de Clairvaux, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 44.

²⁴¹ Par exemple, le *Breviarium Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492, utilise *Sanctificatio BMV* pour le 8 décembre. On peut noter que l'interdiction de qualifier la conception de « sanctification », prononcée par Sixte IV, n'a pas été prise en compte pour l'édition de ce bréviaire.

²⁴² Sur les réflexions à propos de la chasteté des parents de la Vierge, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 113-114.

²⁴³ C'est aussi l'avis de Toni Schmid, « Den heliga familjen i revelation och liturgi. Ett bidrag till kännedomen i birgittinsk tankevärld och birgittinsk inflytande », *Samlaren*, vol. 14, 1933, p. 107-121, spé. p. 111.

²⁴⁴ Liv. III, Rév. 8, § 3 : « *Et ideo ego illa sum, que nunquam peccatum commisi veniale nec mortale* », Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *op. cit.*, vol. 1, p. 172.

²⁴⁵ Liv. IV, Rév. 108 ; Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *op. cit.*, vol. 2, p. 192, note 1.

une affirmation de l'Immaculée Conception, mais nous ne croyons pas que ce soit plausible, car Brigitte ne propose aucun argument en faveur d'une telle position. De plus, le reste de la révélation concerne l'infléchissable vertu de la Vierge, ce qui n'est pas du tout une considération sur la conception, mais simplement un développement sur l'absence de péché et la vertu intacte de la Vierge. C'est pourquoi nous pensons que cette révélation doit aussi être exclue de la liste des « preuves » d'un point de vue immaculiste de Brigitte.

Dans le Cinquième livre, la toute dernière révélation, la treizième, a été plusieurs fois commentée. Kari E. Børresen l'utilise pour affirmer la position immaculiste de Brigitte²⁴⁶. Ce sont les paragraphes 4, 11, 13, 16 et 17 qui nous intéressent ici²⁴⁷. Le paragraphe 4 est une affirmation, qui est développée et expliquée dans les autres paragraphes. Le paragraphe 11 concerne les péchés que Marie aurait pu commettre si sa volonté n'avait pas été assez forte, ce qui exclut de fait le péché originel qui a un caractère automatique et n'est pas soumis à la volonté. Le paragraphe 13 développe la même idée dans un discours sur les vertus, qui sont elles aussi dépendantes de la volonté. Le péché originel n'y est pas mentionné. Le paragraphe 16 est bien plus subtil encore : dire qu'« il n'y avait pas assez de saleté en elle pour tenir sur la pointe d'une aiguille », ce n'est pas dire que rien n'est pollué. Tout au contraire, c'est affirmer qu'il peut y avoir quelque pollution. De plus, « *tota pulchra* », « toute belle », n'est pas nécessairement un argument en faveur de l'Immaculée Conception²⁴⁸. Enfin, le paragraphe 17 est sensé affirmer clairement l'Immaculée Conception selon les traducteurs. Børresen utilise aussi ce passage. Cependant, il faut être extrêmement prudent à propos du mot « *concepta* ».

²⁴⁶ Kari E. Børresen, « Birgitta's Godlanguage... », *op. cit.*, p. 45.

²⁴⁷ La citation en anglais est de Bridget Morris & Denis Searby (éd), *op. cit.*, vol. 2, p. 323, et en latin de Liv. V, Rév. 13:4 : « *Vessel close and not close, clean and unclean* » (*vas vacuum et non vacuum, vas mundum et non mundum*) ; § 11 « *But he [the devil] was never able to incline her spirit to the least little sin, for she was closed for his temptation* » (*sed numquam ad aliquod quantumcumque minimum peccatum valuit inclinare animum eius, quia clausum erat contra temptationes eius*) ; § 13 « *Third, Mary was a vessel empty and not empty : empty of every lust and sin, not empty but full of heavenly sweetness and goodness* » (*Tercio fuit Maria vas vacuum et non vacuum: vacuum ab omni voluptate et peccato, non vacuum sed plenum celesti dulcedine et omni bonitate*) ; § 16 « *Fifth, Mary was a vessel clean and not clean : truly clean because she is all beautiful, and there was not so much uncleanness in her as to fit on the point of a needle* » (*Quinto Maria fuit vas mundum et non mundum: mundum vero fuit quia tota pulchra, et tanta immundicia non inueniebatur in ea, vbi cuspis acus infingeretur*) ; § 17 « *But the vessel was not clean in the sense that she came from the race of Adam and was born of sinners, though she herself was conceived without sin in order that my Son might be born of her without sin* » (*sed non mundum fuit, quia de radice Ade processit et de peccatoribus nata est, licet sine peccato concepta, vt filius meus de ea sine peccato nasceretur*).

²⁴⁸ Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 78, donne un exemple de l'utilisation de Cant 4:7 dans une perspective maculiste, dans son commentaire sur l'attribution d'un *sermo de conceptione* à Richard de Saint-Victor. À la page 291, un autre exemple est donné : Robert Grossetête, évêque de Lincoln, comprend le texte biblique comme une preuve de la sanctification *in utero*.

La « *conceptio* » peut signifier soit l'acte, pécheur, des parents : c'est alors une conception active, soit l'acte, libre du péché, de la création d'une nouvelle âme, qui relève de Dieu : c'est la conception passive²⁴⁹. En sachant cela, il est aventureux d'affirmer que Brigitte a uniquement voulu signifier la conception passive ici, particulièrement quand les autres expressions de cette révélation sont marquées par la subtilité. Les affirmations de Børresen et de ses successeurs sont trop catégoriques pour être convaincantes et ce d'autant plus que la question est vite évacuée dans son argumentation. Brigitte a peut-être exprimé ici une position immaculiste, mais si c'est bien le cas, elle le fait d'une manière extrêmement précautionneuse et ne franchit jamais la limite du langage dévoilé. Nous pensons qu'il était nécessaire d'insister sur ce point, car des tendances similaires à la dissimulation du langage sont observables dans d'autres types de sources, la liturgie par exemple, lorsqu'une opinion dogmatique est exprimée.

Il y a pourtant bien des affirmations immaculistes dans les écrits de Brigitte. Dans le Livre VI, la rubrique de la révélation 49 l'expose clairement : « *Gods Mother makes known with certainty that she was conceived by her parents out of obedience to a divine commandment with no stain of original sin* »²⁵⁰. Le paragraphe 2 est très explicite dans sa négation de la présence du péché originel dans la Vierge²⁵¹. L'argument est le suivant : il n'y a pas de preuve qu'il y ait un « motif d'affliction » dans les actes et les effets de la conception, et particulièrement grâce à l'obéissance des parents. C'est un thème que Brigitte évoque plusieurs fois, nous l'avons vu. Mais nous avons vu aussi combien cet argument était considéré comme fragile. Ici, il est toutefois clair que Brigitte l'invoque en faveur de l'Immaculée Conception²⁵².

Dans la révélation 55 du Sixième livre, la rubrique et le premier paragraphe rejettent l'idée d'*infectio carnis*, c'est-à-dire de transmission du péché originel par le biais de la sexualité, mais ces passages n'affirment rien de plus²⁵³. Le deuxième paragraphe est à propos

²⁴⁹ La conception passive peut aussi être comprise comme étant le fait que Marie conçoit. Ce sens est celui utilisé dans les *Ordines Romani* 16 et 17, qui désignent l'Annonciation par « *Conceptio Mariae* ». Voir Pierre-Marie Gy, « Liturgies occidentales », *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 9, Paris, 1976, col. 899-912 et Michel Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Âge*, Louvain, vol. 3, 1951.

²⁵⁰ Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *op. cit.*, vol. 3, 2012, p. 102 et Liv. VI, Rev. 49 : « *Mater Dei notificat certitudinem, qualiter ipsa concepta fuit ex precepto diuine obediencie a parentibus sine aliquo peccato originali* ».

²⁵¹ *Ibid.* : « *The union of my parents that resulted in my conception took place in a similar fashion. Consequently, the truth is that I was conceived without original sin and not in a state of sin.* » (*Per similem modum coniunctio parentum meorum fuit, quando ego concepta fui, et ideo veritas est, quod ego concepta fui sine peccato originali et non in peccato*).

²⁵² Toni Schmid considère également que c'est le seul endroit des *Révélation*s où Brigitte affirme l'Immaculée Conception. Voir Toni Schmid, « *Den heliga familjen...* », *op. cit.*, p. 111.

²⁵³ Liv. VI, Rév. 55 ; Bridget Morris & Denis Searby (éd.), *op. cit.*, vol. 3, p. 116-117.

du « moment de [la] conception [de la Vierge] », mais ne donne pas non plus de précision. Le paragraphe 3 développe une idée qui est souvent présente dans la liturgie, comme dans le sermon d'Osbert de Clare par exemple. La conception de la Vierge marquerait le début de la rédemption de l'humanité. C'est un indice en faveur d'une position immaculiste. Finalement, le paragraphe 4 explique que les doutes à propos de la conception de la Vierge font partie d'un plan de Dieu, et qu'au moment opportun, l'Immaculée Conception sera révélée. Cette révélation numéro 55 est la deuxième, avec le numéro 49, qui professe une position immaculiste de façon explicite. De plus, elle présente un argument inédit : la prophétie d'une révélation future de la doctrine.

En plus des *Révélations*, d'autres écrits de Brigitte sont réputés contenir des idées immaculistes : les chapitres 10 et 12 du Mercredi dans le *Sermo Angelicus*²⁵⁴ et la première *Oratio*²⁵⁵. Dans le chapitre 10 du *Sermo Angelicus*, le paragraphe 7 concerne le mariage chaste d'Anne et Joachim²⁵⁶, ainsi qu'une position en faveur de la fête, mais pas de la doctrine, au paragraphe 19²⁵⁷. La mention de la « conception » de Marie dans ce paragraphe est expliquée dans le paragraphe suivant, le onzième. On y apprend que le mot désigne la création du corps de Marie, car Brigitte mentionne l'animation²⁵⁸. Finalement, au chapitre 12, des traces de prédestination peuvent être trouvées dans le paragraphe 6, mais rien dans le contexte ne concerne la conception de la Vierge²⁵⁹. Le mot « *immaculata* » est bien utilisé au paragraphe 9, mais pour qualifier la virginité perpétuelle de Marie²⁶⁰. Le mot n'a donc rien à voir avec l'Immaculée Conception. En clair, il n'y a pas d'élément du *Sermo angelicus* qui permette d'affirmer une position immaculiste de la part de Brigitte.

Dans la première *oratio* de Brigitte, le paragraphe 6 est aussi la rubrique de la prière. On y trouve l'expression « *de sancta conceptione* », ce qui n'est pas en soi un positionnement

²⁵⁴ SA, chap. 10 et 12, p. 38 et suiv.

²⁵⁵ *Orationes* n° 1.

²⁵⁶ SA, chap. 10, § 7 : « *nullum simile Ioachim et Anne coniugio in omni diuina caritate et honestate preuidit* ».

²⁵⁷ *Ibid.*, § 19 : « *Quapropter bene esset conueniens et dignum, quod dies illa ab omnibus in magna reuerencia haberetur qua materia illa in Anne vtero concepta et collecta fuit* ».

²⁵⁸ *Ibid.* : « *Deinde postquam illa benedicta materia congruo tempore formatum corpus habuit in aluo matris, sicut eam decuit, tunc auxit thesaurum suum rex omnis glorie, scilicet infundendo ei viuientem animam* ».

²⁵⁹ *Ibid.*, chap. 12, § 6 : « *secundum eternam Dei preordinationem venire non poterat, antequam Maria esset genita* ».

²⁶⁰ *Ibid.*, § 9 : « *Prima quippe flamma Marie coram Deo satis lucide resplenduit, quando ad Dei honorem virginitatem immaculatam vsque ad mortem firmiter seruare promisit* ».

doctrinal²⁶¹. Le paragraphe 7 développe une fois de plus l'idée du mariage chaste²⁶². Il est intéressant de constater qu'une différence est faite entre « *concepta* » et « *genita* ». Ici, « *concepta* » fait référence soit à l'animation, soit à la création du corps du fœtus. On pense en effet que l'union des semences mâle et femelle est la conséquence du rapport sexuel des deux parents, mais la création de matière nouvelle, d'un nouveau corps, est attribuée à la mère uniquement²⁶³. Cela peut expliquer la différence sémantique entre « *genita* » et « *concepta* » : « *genita* » faisant ici référence à cette création féminine de la matière. Quoiqu'il en soit, il n'y a pas ici de référence explicite à l'Immaculée Conception.

En définitive, les seuls écrits de Brigitte à être explicitement immaculistes sont les révélations 49 et 55 du Livre VI. La plupart des autres révélations traditionnellement proposées en soutien de cette opinion, lorsqu'elles sont pertinentes, sont formulées dans des termes trop vagues ou trop ambigus pour exprimer une position dans la controverse. La grande prudence, et parfois la très haute subtilité de ces écrits pris séparément ne permet pas de les utiliser comme des preuves de la position immaculiste de Brigitte. Pris comme un tout, si tant est qu'un tel ensemble soit cohérent, les écrits concernés peuvent être vus comme un soutien à l'idée. Malheureusement, les études sur le sujet ont trop souvent convoqué l'ensemble dans leurs commentaires, aux dépens de l'examen attentif des révélations individuellement. Cela a parfois conduit à des mésinterprétations ou à des choix d'exemples particuliers qui peuvent même contredire l'argument principal.

2.2.1.2 La perception de la question de l'Immaculée Conception chez Brigitte

Comment les contemporains de Brigitte, ou les auteurs médiévaux qui ont ensuite utilisé ses écrits, ont-ils compris sa position à propos de la question de la conception ? La réponse varie selon les auteurs. Chez les auteurs de « Défenses » de Brigitte, l'opinion est différente d'un théologien à un autre. Adam Easton par exemple, est favorable à l'idée d'Immaculée Conception. Pour lui, il est très clair que Brigitte s'est exprimée en faveur du privilège marial.

²⁶¹ *Oraciones* n° 1 : « *In ista oracione a Deo revelata beate Birgitte devote et pulcre laudatur gloriosa virgo Maria de sancta conceptione et infancia sua...* ».

²⁶² « *ab eodem eciam tu patri et matri tue nunciata fuisti et de eorum coniugio honestissimo concepta et genita extitisti* », *Ibidem*.

²⁶³ Sur les différences entre génération et conception, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 120.

Ainsi, dans l'article 23 de son *Defensorium*, il déclare que l'objection faite contre la sanctification de la Vierge, selon laquelle ce phénomène aurait opposé la perfection de la grâce entre Marie et le Christ, est fautive. Selon Adam, l'auteur du pamphlet contre Brigitte dit que « la Vierge n'a pas mérité sa sanctification et sa purification du péché originel, car personne ne mérite sa première grâce, sinon la grâce n'en est plus une, selon Romains 11 :6. Dire le contraire serait suivre l'hérésie des Pélagiens ». Adam réplique que « la Vierge, dans le premier instant de l'union de son âme et de son corps, reçoit une grande grâce et la sanctification »²⁶⁴. La sanctification « au premier instant de l'animation » relève plutôt des arguments immaculistes²⁶⁵.

Adam Easton poursuit en expliquant que « LE TRES HAUT A SANCTIFIE SON PROPRE TABERNACLE [Ps. 45:5] », c'est-à-dire la Vierge et que celle-ci n'a pas été sanctifiée contre le péché originel ni contre le péché actuel, car le péché n'a jamais été chez elle. Aux premiers instants de l'animation elle est totalement sainte²⁶⁶. Il faut inscrire cette opinion dans le cadre plus général du *Defensorium* : dans son article 23 consacré à la question de la chute des anges, Adam explique que Brigitte a enseigné qu'à l'instant où les anges ont bénéficié du don de libre-arbitre, ils ont commencé à manifester de l'envie et sont tombés en déchéance²⁶⁷. Le parallèle de la Chute avec le privilège marial permet de souligner que la pensée de Brigitte sur l'Immaculée Conception est bien le résultat d'une réflexion précise sur la question.

Selon Adam, la sanctification instantanée est expliquée par des miracles ayant eu lieu en France, en Angleterre et dans d'autres endroits, « comme cela est suffisamment établi par l'abbé de Ramsey »²⁶⁸. La référence au miracle d'Elsin s'explique aussi bien par l'origine anglaise d'Adam que par la grande diffusion du récit. Comme il est généralement transmis comme

²⁶⁴ « « *Primo quod virgo Maria eius sanctificationem et purgacionem a peccato originali per Deum factam non meruerit, sicut nec aliquis meruit suam primam gratiam, qui iam illam gratiam non esset gratia secundum apostolum et tenere oppositum esset approbare errorem Pelagii* ». *Hic Breviter respondetur quod beate Virgine in primo instanti unione anime ad corpus fuit gratia magna data et sanctificatio condonata...* », James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense of St. Birgitta from Bodleian Ms. Hamilton 7, Oxford University*, Duke University, PhD in History, non publié, 1971, p. 224.

²⁶⁵ Sur l'idée de la sanctification à l'instant de l'animation, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception, op. cit.*, p. 287-293.

²⁶⁶ « *In Psalmo [Ps. 45:5] sic habetur : SANCTIFICATUR TABERNACULUM SUUM ALTISSIMUS, hoc autem tabernaculum est beata virgo Maria (...) sed non fuit sanctificata a peccato originali, nec eiam actuali, quia nunquam peccatum profuit in eadem, cum in primo instanti animacionis, ipsa fuerat tota sancta* », James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense, op. cit.*, p. 224.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 220.

²⁶⁸ « *Et pro ista parte multa miracula confirmatoria in Francia, in Anglia, et alibi facta erant, ut de quodam abbate et monacho monasterii Ramesey in Anglia satis constat* », *Ibid.*

l'œuvre d'Anselme de Canterbury, il est logique qu'Adam le mentionne ensuite²⁶⁹. Adam, en bon bénédictin, ajoute que « les docteurs parmi les moines de l'Ordre de Saint-Benoît » ont écrit de nombreuses considérations à ce sujet²⁷⁰. Mais il ne se contente pas de faire référence aux docteurs de l'ordre auquel il appartient : il convoque ensuite le Franciscain Pierre Auriol dans son argumentation, pour affirmer que la Vierge a été conçue sans péché originel²⁷¹. Après avoir cité ces autorités, Adam revient aux Écritures et déclare que l'opinion maculiste n'a pas été acceptée et ne le sera pas dans le futur, car on lit dans le *Cantique des Cantiques* « TU ES TOUTE BELLE » (Cant. 4:7), ce qui s'applique à Marie. De plus, l'ange salue la Vierge en l'appelant « PLEINE DE GRACE » (Luc. 1:26)²⁷². Adam demande qui peut croire qu'un défaut vienne souiller la Vierge, qui osera affirmer que l'épouse du Christ est imparfaite, et que sa mère est formée avec le péché originel ou une autre imperfection ?²⁷³. Car selon lui, Marie est exaltée au-dessus de tous.

Le cardinal anglais termine sa démonstration en disant qu'à propos de la conception de la Vierge, « la dame Brigitte » (*domina Birgitta*) a eu une vision concernant la manière dont Marie a été conçue sans péché et sans défaut actuel²⁷⁴. Dans cette vision, la Vierge parle pour elle-même : la révélation que cite Adam est la 55^e du Sixième livre, c'est-à-dire, comme on l'a vu, l'une des deux seules révélations clairement immaculistes de Brigitte. Adam Easton est donc partisan de l'idée selon laquelle Brigitte était en faveur de l'Immaculée Conception. On notera que les arguments qu'il déploie font intervenir les miracles ordinairement transmis avec la fête et attribués Anselme de Canterbury, un compatriote, mais aussi une autorité immaculiste d'envergure comme Pierre Auriol. La seule révélation de Brigitte qu'Adam se risque à présenter

²⁶⁹ « *Sicut de hoc festo venerabilis Anselmus plenius epistolas suas scripsit* », *Ibid.*

²⁷⁰ « *et super hoc doctores monachorum Ordinis sancti Benedicti determinaciones plurimas prefecerunt* », *Ibid.*, p. 224-225.

²⁷¹ « *et similiter super hoc magister Petrus de Aureola Ordinis Minorum unum tractatum perfecerat specialem et determinat quod beata virgo fuit concepta* », *Ibid.*, p. 225. Sur les idées de Pierre Auriol à propos de l'Immaculée conception, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 401-407.

²⁷² « *Nec eciam unquam oppositum determinavit. Nec in perpetuum determinabit, cum scriptura sacra clare clamitet de eadem spiritus prophetico attestante : TOTA PULCHRA ES AMICA MEA ET MACULA NON EST IN TE, Canticus IV capitulo. Et de ea angelica salutatio sic canebat : AVE MARIA GRACIA PLENA DOMINUS TECUM, Luc. II capitulo [sic], quia per gratiam specialem Dominus fuit tecum in conceptione...* », James A. Schmidtke, *Adam Easton's Defense*, *op. cit.*, p. 225.

²⁷³ « *Quis enim audeat affirmare quod Sponsa Christi sine ruga et macula non construat, cum magis sit amabilis mater quam sponsa, domina quam ancilla, servito quam advena peregrina* », *Ibid.*

²⁷⁴ « *Et ideo de ista conceptione beate virginis gloriose ista devota domina Birgitta habuit visionem quomodo ipsa fuit concepta sine peccato originaliaut quolibet aliquo alio vicio actuali* », *Ibid.*, p. 226.

est nettement immaculiste. Ce faisant, il contribue fortement à poser Brigitte comme une fervente partisane du privilège marial.

D'autres « défenseurs » de Brigitte partagent l'approche d'Adam Easton. Heymericus de Campo (1395-1460), dans son *Dialogue sur les révélations de Brigitte*, fait référence aux deux révélations immaculistes du Sixième livre. L'argument qu'il retient pour affirmer l'Immaculée Conception est celui du mariage « très honnête » d'Anne et de Joachim²⁷⁵. Il faut noter aussi que lorsque le vice-chancelier de l'université de Cologne mentionne le chapitre 10 du *Sermo Angelicus*, que certains auteurs modernes incluent dans la liste des révélations immaculistes de Brigitte, il ne s'en sert pas pour affirmer le privilège marial mais simplement pour dire que la Vierge a été conçue par Anne²⁷⁶.

En revanche, tous les « défenseurs » de Brigitte ne lui attribuent pas obligatoirement une opinion immaculiste. Le plus représentatif est le Dominicain Jean de Torquemada, qui au concile de Bâle défend Brigitte mais est aussi chargé d'assurer la charge contre l'Immaculée Conception. Cette position ambiguë se reflète dans la réponse qu'il rédige aux 123 articles relevés par les opposants à Brigitte, tels que Mathias Döring, qui peuvent être suspectés d'hérésie²⁷⁷. L'article concernant la question de l'Immaculée Conception est le 89^e, qui examine les révélations 49 et 55 du Sixième livre²⁷⁸. Torquemada commence par annoncer que le rapporteur a fait « une grave erreur » en disant que l'article 89 affirmait l'absence du péché originel. Selon lui, il aurait réarrangé (*ponetur primo articulus in forma*) la première révélation (n° 49), mais aurait dit la vérité sur la seconde (n° 55)²⁷⁹. Ces premières lignes donnent le ton de la défense du théologien espagnol : bien que critiquant avec acharnement toute implication de Brigitte dans le camp des immaculistes, il prend constamment garde de ne pas accuser Brigitte d'avoir transmis un message hérétique, préférant accuser les interpréteurs des écrits

²⁷⁵ « A 113 : « *In eodem [capitulo 49] dicitur, quod commixtio parentum beata Virginis, quia ex mandato Dei fuit, erat causa, quare non contraxit originale peccatum. Quod resumitur capitulo 55, ubi dicitur, quod nullum fuit honestius matrimonium quam Ioachim et Anne* » H : « *Loquitur de mandato Dei privilegiantis coniugium, unde oritura erat immunita peccati, et non de mandato legis communis* » », Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo : Dyalogus super Reuelacionibus Beate Birgitte. A critical edition with an introduction*, Uppsala, 2003, p. 211.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 220.

²⁷⁷ Voir Carl Silfverstolpe, *Om kyrkans angrepp mot Revelationes Sanctae Birgittae. Ett bidrag till Birgittinordens historia*, Stockholm, 1895, p. 32 ; Anna Fredriksson Adman, *Heymericus de Campo, op. cit.*, p. 19.

²⁷⁸ Gian Domenico Mansi (éd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence/Venise, 1792, vol. 30, col. 699-814, spé. col. 780-781.

²⁷⁹ *Ibid.*, col. 780 : « *Quia translator articuli communiter gravius transfert quam in originali contineatur, ponetur primo articulus in forma ; secundo declaratur ejus veritas* ».

de la prophétesse. Lorsqu'il émet une critique, comme la suspicion d'arrangement, il a soin de la camoufler par une concession apparente à ses détracteurs. Le tout est extrêmement subtil.

Torquemada commence par dire qu'il y a deux choses à considérer dans la conception : d'abord l'accouplement des parents (*concubitus parentum*) ; ensuite si la formation du corps de l'enfant est déterminée par cet accouplement²⁸⁰. Il prend l'exemple du Christ pour dire que bien que le Psaume 50 [Ps. 51:7] dise VOIS: MAUVAIS JE SUIS NÉ, PECHEUR MA MERE M'A CONÇU, il a échappé à la loi commune. C'est donc qu'il peut y avoir des cas où une conception « est le fait d'une personne [divine], et non de la nature » (*est actio personae non naturae*)²⁸¹. Il poursuit en expliquant que l'intention de la révélation n° 55 était de montrer que la conception de la Vierge s'était déroulée de manière ordinaire, naturelle, sans donc qu'il y ait eu d'intervention surnaturelle²⁸². Le théologien façonne son discours en posant son argument : « Voici, de toute évidence, ce qu'il convient de comprendre du raisonnement de l'article »²⁸³.

Les arguments du rapporteur de l'article 89 sont ensuite contredits par Torquemada. Il explique ainsi que ni l'épisode de Noé, ni celui de la conception de la progéniture de Jacob (Gen. 29) ne peuvent être interprétés en défense du privilège marial, car à chaque fois, c'est l'obéissance qui préside aux conceptions²⁸⁴. L'autre argument ne peut convenir non plus selon lui. Il repose sur l'idée qu'une même cause produit toujours les mêmes effets. Torquemada montre, d'abord, que lorsqu'une chose dépend de multiples causes, il peut y avoir des effets variables. Or, lors d'une conception, il y a deux causes physiologiques, dont les conditions peuvent varier et donc, les conséquences également. Il signifie ainsi que la question de la

²⁸⁰ *Ibidem* : « Pro declaratione hujus articuli, quantum tangit solum illam causalem, et ideo etc. notandum venit, quod in conceptione alicujus ad duo potest haberi respectus, scilicet ad concubitus parentum, secundo ad ipsum conceptum ex tali concubitu determinatum ut in corpus prolis formetur ».

²⁸¹ *Ibidem* : « Istum duplicem respectum innuere videtur Christus, Ps. 50 dicens : ECCE ENIM IN INIQUITATIBUS CONCEPTUS SUM, ET IN PECCATIS CONCEPTUS ME MATER MEA ; et ita secundum hunc duplicem respectum quem in hac materia facit Nicolaus Trenech in quodam quodlibeto suo, rationabiliter potest assignari causa mundae conceptionis a peccato, qui in articulo ponit B. Virginem non conceptam in originali peccato ; videlicet ex parte concubitus parentum ; secundo ex parte ipsius conceptus in corpus prolis. Ex parte concubitus parentum, et hoc quidem loquendo in quantum est actio personae non naturae, assignatur ratio aliqualis, licet non plena, munde conceptionis ».

²⁸² *Ibid.*, col. 781 : « Ut vero consideratur ut actio nature, quia ut dicit Damascenus « generatio est apud nature », alitem dicendum veniret ; et quod ista fit intentio articuli patet ex cap. LV hujus lib. VI ».

²⁸³ *Ibidem* : « Hec ibi, ex quibus patet congruitas ratiocinationis articuli ».

²⁸⁴ *Ibidem* : « Hec ibi, ex quibus patet congruitas ratiocinationis articuli. Quod vero dicit impugnator in primo articulo videlicet quod cum existentes in arca Noe acceperunt mandatum hujusmodi duplicatum, ut patet Gen. 29 ab eis geniti non contraxissent originale, dico quod non procedit, quia alia concurrerunt cum obedientia, que in ratione sunt tacta, sanctitas parentum, charitas magna, obedientia movens, finis singularissimus, divini miraculi majestas, ut patet ex dictis ».

conception immaculée ou non de la Vierge ne peut pas être résolue par cet argument²⁸⁵. Torquemada réussit donc le tour de force d'invalider les arguments en faveur de l'Immaculée Conception, tout en préservant la réputation de Brigitte. La défense de Brigitte date de 1435, et le *Traité véritable sur la conception de la Vierge*, qui condamne l'Immaculée Conception, est rédigé par Torquemada en 1437²⁸⁶. Il n'a donc pu servir de fondation théorique à l'exposé de soutien à Brigitte.

Au compte des « Défenses » de Brigitte, on doit remarquer que l'« *Avisamentum* » reprenant certains points des défenses de Jean de Torquemada et d'Heymericus de Campo, ne s'intéresse que très peu aux révélations qui concernent la Vierge et ne mentionne aucune qui puisse être éventuellement en lien avec la question de la conception²⁸⁷. La « Défense » de Jean Robert, abbé cistercien de Bonneval, ne s'intéresse qu'au rôle de prophète de Brigitte et aux visions qu'elle reçoit²⁸⁸. La Vierge est loin d'être au centre de son discours. Ludovicus de Pirano ne s'intéresse pas non plus en particulier aux rapports entre la Vierge et Marie. S'il utilise bien le mot de « conception », c'est uniquement pour qualifier la conception virginale du Christ, et non la conception de Marie. L'emploi d'un vocabulaire et d'un mode de discours souvent présent dans les discussions sur la conception de Marie ne doit pas occulter l'objet du discours²⁸⁹. En revanche, Geoffrey, abbé cistercien de Byland²⁹⁰, adresse bien la question de l'Immaculée Conception de manière explicite²⁹¹. Parmi les arguments qu'il déploie figure la sanctification in utero de Jean-Baptiste, par exemple. Cependant, d'une manière générale, les « Défenses » de Brigitte ne font pas de la question de l'Immaculée Conception un enjeu majeur

²⁸⁵ *Ibidem* : « *Secundo arguit quod illa ratio est contra omnes doctores, dico quod verum potest esse quos ipse viderat, non enim vidit illud Apostoli Rom. 2 SI RADIX SANCTA ET RAMUS. Preterea sicut una res dependet ex multiplici causa, scilicet quod est duplex genus causarum II physicorum, ita varie de ea respectu alicujus proprietatis aut conditionis existentis potest sumi ratio convenientiae, aut disconvenientiae, et constat quosdam doctores habuisse considerationem unam, et non aliam, et alios contra, sicut licet una fit totalis et plena definitio rei, tamen partiales contingit dari plures rationes de eadem re secundum diversas causas, unde aliqua datur secundum causam formalem, et quedam finalem, sicut primo Posteriorum et per de anima* ».

²⁸⁶ Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 595. Pour un commentaire des argumens employés par Torquemada dans son traité, voir *Ibid.*, p. 610-613.

²⁸⁷ L'« *Avisamentum* » est présent dans Uppsala, UB C 518, fol. 216-218 ; il a été édité par Carl Silfverstolpe, *Om kyrkans angrepp*, op. cit., Annexe I.

²⁸⁸ Uppsala, UB C 518, fol. 191b-202.

²⁸⁹ Uppsala, UB C 518, fol. 202-210, spé. fol. 207 : « ... *appropriatur Spiritu Sancto homini conceptio filii Dei in virgine (...) eius immaculata pietatem ab omni libidine et ab omni amore carnali* ».

²⁹⁰ Sur Geoffroy de Byland, voir F. R. Johnston, « English Defenders of Bridget », dans J. Hogg (dir.), *Studies in st. Birgitta and the brigittine order*, vol. 1, Salzbourg, 1993, p. 263-275.

²⁹¹ Uppsala, UB C 518, fol. 219-231v, spé. fol.222 : « ... *fuisse Virgo beata immunis (...) a peccato originali...* ».

pour défendre leur héroïne. Ce n'est pas très étonnant, car il paraît difficile de défendre efficacement quelqu'un en avançant des arguments connus pour susciter la controverse.

En dehors des personnages ayant des liens particuliers avec l'Ordre brigittin, ou animés par une volonté de défendre la prophétesse, on trouve aussi des références à Brigitte et à la Conception chez d'autres auteurs. C'est le cas par exemple du Carme catalan François Martin, qui cite Brigitte dans son *Compendium veritatis conceptionis Virginis Mariae*, datant de 1390 ou 1399²⁹². Le Carme choisit de faire référence à la révélation du Cinquième livre, et à la 49^e révélation du Sixième livre, laquelle est clairement favorable à l'Immaculée Conception. Un autre auteur de sermons, François de Rimini (*Franciscus de Arimino*) choisit de présenter Brigitte comme l'héroïne d'un *exemplum*, selon lequel son confesseur, Mathias de Linköping, lui aurait demandé si la Vierge était ou non touchée par le péché originel. Pour le besoin de la démonstration, Mathias est présenté comme un Dominicain, ce qu'il n'était pas. La Vierge répond par une vision en affirmant qu'elle a été conçue sans péché, après quoi Mathias aurait célébré et prêché la fête²⁹³. L'*exemplum* de François de Rimini est réutilisé plus tard par Bernardin de Busti dans son office pour l'Immaculée Conception. Dans la sixième lecture pour le deuxième jour sous l'octave de la fête, le même épisode est décrit bien qu'en termes légèrement différents²⁹⁴.

Les écrits de Brigitte ont donc bien été perçus par une majorité de commentateurs comme porteurs d'idées favorables à l'Immaculée Conception. Il est très intéressant de constater que seules les révélations réellement immaculistes, c'est-à-dire les révélations 49

²⁹² Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 415 et 618.

²⁹³ « *Septimus et ultimus testis Virginis est S. Birgitta. In suis Revelationibus habetur quod quidam capellanus eius, magister in theologia, frater matthaeus nomine, Ordinis Praedicatorum, interrogans eam dixit : « Dic mihi, te precor, filia, si Virgo benedicta est concepta in originali macula ». At illa dixit : « Semel interrogavi praedictam Virginem, ut mihi diceret modum sue sanctissime Conceptionis ». Cui Virgo benedicta respondit : « Concepta sum ex Ioachim et Anna sine originali macula ». Hec omnia revelavit S. Birgitta suo capellano, sicut audiverat ». Statim prefatus magister, capellanus istius S. Birgitte, celebravit predicavitque festum Conceptionis annuatim », François de Rimini, *Sermo ad clerum de conceptione BVM*, Collegii S. Bonaventura (éd.), *Tractatus quatuor de immaculata conceptione B. Mariae virginis nempe Thomae de Rossy, Andreae de Novo Castro, Petri de Candia et Francisci de Arimino*, Quarrachi, 1954, p. 337-391, spé. p. 367-368.*

²⁹⁴ *Secunda die infra octavam, lectio 6* : « *In revelationibus beate Birgitte habetur, quod quidam capellanus eius, sacre theologie doctor eximius, Mathias nomine, beatam Birgittam exoravit dicens : « Te deprecor, filia, ut mihi revelare digneris, si benedicta Virgo Maria ab originali fuit vitio deturpata ». Beata autem Birgitta dixit : « Semel Virginem rogavi purissimam, ut modum mihi sue sanctissime Conceptionis aperiret ». Ipsa vero respondit : « Ex Joachim et Anna parentibus propagatam scias me ab omni peccatorum sorde fuisse preservatam ». Protinus his auditis predictus frater opinionem suam deposuit, festumque immaculate conceptionis annuatim predicans devotissime celebravit », Bernardin de Busti, « *Officium et Missa de Immaculata Conceptione composita a ven. Fr. Bernardino de Bustis O.F.M.* », *Acta ordinis Fratrum Minorum*, vol. 23:12, 1904, p. 402-420, spé. p. 407.*

et 55 du Livre VI, sont commentées la plupart du temps. Ce choix fait par les auteurs médiévaux montre bien que les savants modernes ont peut-être cherché à dessiner une figure de Brigitte qui ait l'avantage d'être très homogène, mais qui finalement est assez éloignée de la réalité, en tout cas en ce qui concerne l'Immaculée Conception.

2.2.2 LES SERMONS POUR LA CONCEPTION RASSEMBLES PAR LES BRIGITTINS

2.2.2.1 Les thèmes des sermons conservés à Uppsala

On compte 50 sermons conservés pour la fête de la Conception dans les manuscrits de la Bibliothèque universitaire d'Uppsala²⁹⁵. D'une manière générale, on ignore s'ils ont été prononcés ou simplement recopiés, mais il y a quelques exceptions²⁹⁶. Les thèmes qui les inspirent proviennent souvent des mêmes passages des écritures. Ainsi, on remarque que six sermons ont pour thème « CANDOR EST LUCIS ETERNE » (Sap. 7:26)²⁹⁷ et autant ont « TOTA PULCHRA ES AMICA MEA » (Cant. 4:7)²⁹⁸. Ces deux extraits, lorsqu'ils sont appliqués à la Vierge, ont en commun de vanter sa pureté et la beauté. L'extrait du livre de la Sagesse indique que la Vierge est parfaite, « CAR ELLE EST UN REFLET DE LA LUMIERE ETERNELLE, UN MIROIR SANS TACHE DE L'ACTIVITE DE DIEU, UNE IMAGE DE SA BONTE ». Dans l'extrait du Cantique des Cantiques, on lui déclare : « TU ES TOUTE BELLE, MA BIEN-AIMEE, ET SANS TACHE AUCUNE ! ». L'absence de tâche est au cœur de ces deux versets. Le thème paraît approprié pour des sermons prononcés à propos de la Conception de la Vierge, qui ne commit aucun péché.

Sur les six occurrences de l'extrait du livre de la Sagesse, le même sermon est présent à quatre reprises²⁹⁹. Le manuscrit le plus ancien qui contient ce sermon provient de Prague ; il est daté de 1417-1418³⁰⁰. Il a été par la suite en usage à Vadstena. Les autres manuscrits contenant le sermon lui sont postérieurs ; il a donc dû servir de modèle aux autres. Le sermon, recopié à quatre reprises, aurait donc été très apprécié par les prédicateurs brigittins. Les sermons pour la

²⁹⁵ Margarete Andersson-Schmitt et Monica Hedlund (dir.), *Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala*, op. cit., 1989, vol. 8, p. 29.

²⁹⁶ Sur les sermons en Suède, voir prioritairement Roger Andersson, *Postillor och predikan : en medeltida texttradition i filologisk och funktionell belysning*, Stockholm, 1993.

²⁹⁷ Ce thème est employé dans Uppsala, UB C 15, fol. 19v ; C 16, fol. 189 ; C 48, fol. 140 ; C 287, fol. 13 ; C 331, fol. 289 ; C 338, fol. 37v.

²⁹⁸ L'extrait du *Cantique des Cantiques* est employé dans Uppsala, UB C 160, fol. 259v ; C 181, fol. 298 ; C 326, fol. 314 ; C 331, fol. 157v ; C 390, fol. 129 ; C 392, fol. 160.

²⁹⁹ L'incipit de ce sermon est « *Sic Deus creavit* », voir Uppsala, UB C 16, C 48, C 287, C 331.

³⁰⁰ Uppsala, UB C 287.

Conception utilisent fréquemment une partie seulement du verset : « EST SPECULUM SINE MACULA ». À quatre reprises, ce thème est employé³⁰¹ et le même sermon apparaît trois fois³⁰².

L'extrait du *Cantique des Cantiques* ne fait intervenir le même sermon qu'à deux reprises³⁰³. Les témoins manuscrits contenant ce sermon datent tous les deux de la première moitié du XV^e siècle. Le sermon, un temps faussement attribué à Jean Gerson (1363-1429), est probablement l'œuvre de Gilles Charlier, doyen du chapitre de Cambrai (1431-1472)³⁰⁴. Le texte de l'homélie emploie explicitement le terme « immaculée », ce qui n'est pas un détail quand le sermon émane d'un disciple de Jean Gerson et de Pierre d'Ailly († 1420)³⁰⁵. Les derniers thèmes fréquemment représentés dans les manuscrits sont un extrait des Psaumes : « SANCTIFICAVIT TABERNACULUM SUUM » (Ps. 45:5), qu'on rencontre dans quatre sermons, tous différents³⁰⁶. Le livre d'Isaïe, avec « EGREDIETUR VIRGA » (Is. 11:1) inspire également un sermon à quatre reprises, ainsi qu'une *reportatio*³⁰⁷. Cependant, on trouve également ce sermon accompagnant un autre thème : « GERMINET TERRA HERBAM VIRENTEM » (Gen. 1:10)³⁰⁸. Enfin, d'autres thèmes sont utilisés, comme des extraits de l'évangile de Luc, de la Genèse et d'autres livres encore. Les sermons pour la fête de la Conception témoignent, d'après ce sondage, d'un intérêt pour la fête qui se manifeste par des choix dogmatiques : reproduire un sermon à tonalité immaculiste n'est pas un acte sans conséquence. Les prédicateurs brigittins ont donc vraisemblablement joué un rôle dans la transmission de certaines idées à propos de la conception de la Vierge et se sont bel et bien servis de la fête de la Conception pour les propager.

³⁰¹ Uppsala, UB C 319, fol. 246v ; C 337, fol. 282 ; C 343, fol. 201 ; C 350, fol. 114.

³⁰² Dans C 319, C 337, C 343. Son incipit est : « *Karissimi sicut dicitur Mat. 24* ».

³⁰³ Uppsala, UB C 326 et C 392. L'incipit du sermon concerné est : « *Karissimi quid de immaculate virginis Dei genitricis conceptione dignum* ».

³⁰⁴ Sur Gilles Charlier, voir la recension par Henri Platelle du livre d'Hervé Martin, *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge (1350-1520)*, Paris, 1988 ; Henri Platelle, « Recension : Martin (Hervé), *Le métier de prédicateur à la fin du Moyen Âge* », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, vol. 68:2, 1990, p. 479-483.

³⁰⁵ Pierre d'Ailly se prononce en faveur de l'Immaculée Conception ; il est l'un des principaux adversaires du Dominicain Jean de Monzon, à l'origine d'un nouvel épisode de la controverse. Voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 564, 569-571 ; Eléonore Fournié et Séverine Lepape, « Dévotions et représentations de l'Immaculée Conception dans les cours royales et princières du Nord de l'Europe (1380-1420) », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10 (2012). Disponible sur : <http://acrh.revues.org/4259>.

³⁰⁶ Uppsala, UB C 295, fol. 287v ; C 331, fol. 226 ; C 351, fol. 192 ; C 383, fol. 213v.

³⁰⁷ Uppsala, UB C 306, fol. 383-385v ; C 337, fol. 296rv ; C 350, fol. 171-179v. La *reportatio* est dans C 392, fol. 270rv, et un dernier manuscrit contenant le sermon est C 326, fol. 120-122v.

³⁰⁸ Uppsala, UB C 326.

2.2.2.2 Les sermons favorables à l'Immaculée Conception dans les livres brigittins

Un sondage a été réalisé parmi cette cinquantaine de sermons contenus dans les livres brigittins sur ceux qui sont les plus courants, sur ceux dont l'auteur peut être identifié et enfin sur ceux qui ont le plus grand potentiel de contenu immaculiste. Il ressort d'abord de ce sondage que des sermons en faveur de l'Immaculée Conception ont vraisemblablement été composés à Vadstena. Un sermon, semble-t-il très apprécié car ayant été copié dans cinq manuscrits³⁰⁹, est probablement l'œuvre d'Acho Johannis († ap. 1453) frère à Vadstena à partir de 1416 puis évêque de Västerås en 1442³¹⁰. Son sermon circule avec deux thèmes différents : un extrait de Genèse, chapitre 1 verset 10, et un extrait du livre d'Isaïe, chapitre 1 verset 11. La version examinée ici est celle fondée sur le livre de la Genèse³¹¹. Le sermon débute par un *exemplum* original : tout comme une tortue construit un nid pour ses petits avec de la terre et d'autres matériaux mais prend garde à en rendre l'intérieur parfaitement propre afin de ne pas les souiller, Dieu prend corps sur la terre dans le « nid » qu'est la Vierge³¹². Après avoir développé cette idée, l'auteur termine par un *Ave Maria*, ce qui est un indice d'une origine brigittine³¹³. Après quoi, il reprend le thème : « QUE LA TERRE VERDISSE DE VERDURE » (Gen. 1 :10). Puis il avance qu'on entend souvent dire, dans les Écritures, que la Vierge a été conçue miraculeusement de parents stériles, Anne et Joachim, et que les mots du livre de la Genèse s'appliquent bien à cette situation³¹⁴. La « terre » désigne Anne et la « verdure » la Vierge³¹⁵. La Vierge est appelée « verte et belle » (*virens et pulcra*) et cela peut être expliqué, selon Acho Johannis, grâce à trois considérations : la Vierge est verte et belle par sa conception, ensuite par

³⁰⁹ Voir supra, note 307.

³¹⁰ Sur Acho Johannis, voir Carl Silfverstolpe, *Klosterfolket i Vadstena. Personhistoriska anteckningar*, Stockholm, 1898, p. 125-127, n° 57 et Roger Andersson, *De birgittinska ordensprästerna som traditionsförmedlare och folkfostrare*, Stockholm, 2001, p. 202-205.

³¹¹ Uppsala, UB C 326, fol. 120-122v. Håkan Hallberg a transcrit le sermon.

³¹² *Ibid.*, fol. 120 : « *Karissimi. Scriptum reperimus, quod turtur volens pullum suum educare facit domum sibi et nidum, ubi reponat pullum suum. Et iste nidus, licet sit de terra, lignis et paleis, tamen semper intus ponit aliquid delicatum et molle, ne pullus pungatur, inquietetur vel maculetur. Sic fecit Deus pater. Cum non haberet nisi unicum filium, volens ipsum in hunc mundum mittere et in natura nostre humanitatis paruulum enutrire et educare, domum et nidum specialem prius sibi construxit, et hic nidus fuit virgo beatissima Maria, quam ix mensibus Dei filius inhabitavit* ».

³¹³ Voir Alf Härdelin, « I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena », dans A. Härdelin (dir.), *I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena*, Stockholm, 2003, p. 9-67, spé. p. 21.

³¹⁴ Uppsala, UB C 326, fol. 120v : « *Karissimi. Sicut sepius audistis ex Scriptura gloriosa virgo Maria ex Ioachim et Anna infecundis parentibus per annunciacionem angeli exstitit miraculose concepta et genita, propter quod verba proposita bene possunt figuraliter exprimi de hac benedicta virgine* ».

³¹⁵ *Ibidem* : « *Protulit enim terra id est beata Anna, tunc temporis secundum cursum nature arida et infecunda, herbam virentem id est beatam Virginem, virore virtutum et graciaram resplendentem* ».

la propagation de sa généalogie, enfin par ses pérégrinations³¹⁶. En effet, sa conception se fait sans péché originel³¹⁷. À l'appui de cet argument, Acho mentionne Augustin, dans un passage qui n'est probablement pas de l'évêque d'Hippone, puis Albert le Grand et Anselme. Un argument important déployé par l'auteur du sermon est le fait que, ainsi qu'un médecin prudent saura supprimer la cause d'un mal, la Vierge a pu être conçue sans péché, car le Christ est un médecin très prudent qui a choisi de préserver la Vierge du mal³¹⁸. Lorsque le Christ a vu qu'il pouvait la préserver et qu'en supprimant le péché originel on supprimait également les péchés actuels, car Thomas d'Aquin a expliqué que le péché originel est la source de tous les maux, alors le Christ a préservé la Vierge³¹⁹.

La deuxième manière dont la Vierge peut être comparée à une herbe vivace est par son rôle dans l'histoire du Salut et ses relations avec les grands prophètes. Elle est ainsi liée à sept rameaux : Jérémie, Jonathan, Moïse, Assuer, Aaron et deux fois Zacharie³²⁰. Ces hommes illustres ont tous, selon l'auteur, prédit la venue de la Vierge et celle-ci fait fleurir les rameaux (*virgae*) qu'ils ont fait pousser. L'exemple de Moïse peut être rapporté :

« La troisième verge est celle de Moïse, et celle-ci est la verge de la division. Cette verge, c'est-à-dire Moïse, qu'a-t-elle fait ? Elle a divisé la mer, ce qui a noyé les Égyptiens comme le dit Ex. 14,15-31, et sans aucun doute la sainte Vierge est la verge qui divise les fluctuations de nos tentations et noie les démons qui veulent nous perdre »³²¹.

³¹⁶ *Ibidem* : « *Ipsa enim fuit virens et pulcra in ingressu sue conceptionis, in progressu sue conversacionis et in egressu sue peregrinacionis* ».

³¹⁷ *Ibidem* : « *Primo fuit hec gloriosa virgo virens et pulcra in ingressu sue conceptionis, quia sine originali peccato concepta* ».

³¹⁸ *Ibid.*, fol. 121 : « *Eam non esse conceptam in originali peccato persuaderi potest racione, quia prudens, sapiens et potens medicus potius debet preseruare quem diligit a causa morbi quam ab ipso morbo, quia sublata causa morbi aufertur omnino morbus. Sed dominus noster Iesus Christus fuit medicus prudentissimus, qui languores nostros tulit. Eius oculis omnia sunt nuda et aperta. Fuit potentissimus, quia non est impossibile apud ipsum omne verbum. Cum igitur constet, quod ipse preseruaverit (?) matrem suam gloriosissimam a multis morbis et effectibus peccati originalis, quia ab omnibus peccatis actualibus* ».

³¹⁹ *Ibidem* : « *... ergo vt videtur potius decuit, vt ipsam preseruasset a peccato originali, quod fuit quodammodo causa et principium omnium peccatorum. Nam, ut dicit sanctus Thomas de Aquino, In peccato originali virtualiter existunt omnia peccata actualia, sicut in quodam principio omnium peccatorum* ».

³²⁰ *Ibidem* : « *Secundo modo fuit hec herba scilicet beata Virgo virens et pulcra in progressu sue conuersacionis, quia hec herba excreuit et dilatauit se in vii virgas virorum illustrium, que ipsam in Scriptura mystice figurabant. Prima virga fuit Ieremie, secunda Ionate, tertia Moysi, quarta Assueri, quinta Aaron, sexta et septima fuerunt virge Zacharie* ».

³²¹ *Ibid.* : « *Tercia virga est virga Moysi et ista est virga diuisionis. Virga enim Moysi inter alia, que fecit, mare diuisit, quod Egyptios suffocauit, ut dicitur Exo xiiii. Et sine dubio beata Virgo est virga diuidens fluctuaciones temptacionum nostrarum et suffocans demones nos perdere volentes* ».

La troisième manière de comparer la Vierge à une belle plante est de considérer sa sortie de ce monde. Par elle, la beauté des natures angélique et humaine est perfectionnée, car elle est la beauté du ciel, la couronne et le gloire de tous les saints³²². Le sermon se termine de cette façon, en louant la gloire des trois personnes de la Trinité. La référence à l'Immaculée Conception est donc surtout contenue dans l'*exemplum* sur la tortue et dans la première métaphore. Le reste du sermon est plutôt destiné à louer la Vierge et ses vertus. Relativement court et écrit dans un langage très dynamique, pourvu d'un exemple frappant et mu par une argumentation simple à mettre en œuvre et à se remémorer, ce sermon a dû répondre aux attentes des autres prédicateurs de Vadstena qui l'ont recopié à cinq reprises. Il est aussi particulièrement intéressant, car il montre que certains prédicateurs brigittins étaient favorables à l'Immaculée Conception.

Dans le même manuscrit, il y a un autre sermon pour la fête de la Conception. Attribué à Jean Gerson, il n'est probablement pas composé par le maître parisien mais serait plutôt l'œuvre de son contemporain Gilles Charlier³²³. Bâti sur le thème « TOTA PULCHRA ES » (Cant 4:7), on rencontre l'incipit du sermon à trois reprises dans les livres brigittins³²⁴. En dehors de la province d'Uppsala, c'est un sermon qui est beaucoup diffusé à la suite du concile de Bâle. On le retrouve ensuite sous la forme d'un libelle imprimé par Johann Guldenschaff à Cologne vers 1480³²⁵. Dans le livre d'Acho Johannis, écrit bien avant l'impression du libelle, le sermon est très légèrement différent de la version imprimée. Le texte est simplifié par rapport à la version imprimée, par exemple en supprimant des répétitions qui alourdissent considérablement le discours. Lorsque le libelle imprimé explique qu'il y a quatre familles d'arguments ou « articles » pour défendre le privilège marial, puis se répète pour dire que chacun des quatre arguments constitue une partie de son sermon, le manuscrit d'Acho Johannis va à l'essentiel : il détaille les quatre articles puis se contente de dire qu'il explique « le premier en premier, le second en second, etc. »³²⁶. À d'autres endroits, des passages ont été ajoutés. L'introduction au premier argument dans le livre d'Acho Johannis mentionne ainsi des figures

³²² *Ibidem* : « Tercio fuit hec herba scilicet beata Virgo virens et pulchra in suo egressu ab hoc erumpnali seculo. Per ipsam enim natura angelica et humana decorem et perfeccionem consumatam accepit. Nam secundum Bernardum: Eius est tanta glorie pulcritudo, ut non solum mundum, sed et illuminet paradysum. Ipsa est enim pulcritudo celi, corona et gloria sanctorum omnium ».

³²³ Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, P. Glorieux (éd.), Paris/Tournai/Rome/New York, 1963, vol. 5, p. xvii.

³²⁴ Uppsala, UB C 15, fol. 1-13v ; C 326, fol. 314-327 ; et une *reportatio* dans C 392, fol. 160v-161.

³²⁵ Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione virginis Marie*, Cologne, Johann Guldenschaff, vers 1480 (ISTC ig00201000). L'exemplaire consulté est celui de Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ink. G 198.

³²⁶ Uppsala, UB C 326, fol. 314 : « ... ita quatuor articulos presenti dividia sermone ita primo agantur de prima via, ita secundo de secunda, ita tertio de tertia, ita quarto de quarta ».

bibliques qui ne sont pas dans le libelle imprimé, comme le buisson ardent ou le trône de Salomon³²⁷. Cependant, ces ajouts ne sont dans l'ensemble que des adaptations mineures qui ne modifient pas le fond de l'argument.

Le sermon est introduit par une question directe : « qu'en est-il de l'Immaculée Conception de la Mère de Dieu ? »³²⁸. L'introduction déclare que tous les hommes sont pécheurs et contaminés par le péché originel, sauf la Vierge, que l'ange salue comme « pleine de grâce ». Ensuite, le plan du sermon est annoncé : l'argument se développe en quatre « articles ». Le premier article avance une liste de figures bibliques (*ex figuris Scripturarum*) en défense du privilège marial, le deuxième propose une liste d'autorités (*ex auctoritatibus*), le troisième examine les arguments des docteurs (*ex rationibus doctorum*), et le dernier expose des miracles (*ex evidentia miraculorum*). Comme ces « articles » s'enchaînent sans véritablement de lien, le sermon ressemble plus, surtout dans sa version imprimée, à un catalogue d'arguments plus qu'à un sermon prêt à être prononcé. La version imprimée ressemble plutôt à un sermon modèle pour inspirer les prédicateurs. Les adaptations de la version d'Acho Johannis au contraire tendent à le rendre plus aisé à suivre.

Le premier argument examine donc une liste de douze figures scripturaires se rapportant, selon l'auteur, à l'Immaculée Conception. On trouve des passages souvent utilisés dans d'autres sermons, comme le 15^e verset du 3^e chapitre de la *Genèse* qui voit la femme triompher du serpent. Le livre de l'Écclésiaste est beaucoup mis à contribution, car il fournit sept exemples, avec les figures de la vie, de la palme, de l'arche, du cèdre, du cyprès, de la myrrhe et de la rose³²⁹. Puis deux figures sont extraites du *Cantique des Cantiques*, le lis et l'aurore³³⁰. Les deux dernières sont le jour et l'étoile de la mer, extraites respectivement du livre des Psaumes et du premier livre des Rois³³¹. Beaucoup de métaphores végétales invoquent l'image des bois imputrescibles ou des plantes odorantes pour symboliser la conception immaculée. Certaines figures courantes n'apparaissent pas, comme le buisson ardent : c'est peut-être la raison pour laquelle Acho Johannis a cru bon de l'ajouter en introduction.

³²⁷ *Ibid.*, fol. 314v.

³²⁸ *Ibid.*, fol. 314 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 1 : « *quid de immaculate virginis Dei genitricis conceptione ?* ».

³²⁹ Uppsala, UB C 326, fol. 314v-317v.

³³⁰ *Ibid.*, fol. 318.

³³¹ *Ibid.*, fol. 318-320v.

Le deuxième article donne une liste de quatorze autorités qui se sont prononcées en faveur du privilège marial. On trouve Ildelfonse de Tolède, Ambroise, deux extraits d'Augustin, quatre attribués à Anselme de Canterbury, un attribué à Richard de Saint-Victor, un à Bernard de Clairvaux, un à Jérôme, un au patriarche Cyrille d'Alexandrie et surtout une citation qui prétend être du Coran. Le passage concerné se rapporte à la troisième sourate (*Al-Imran*), au verset 36 : « Puis, lorsqu'elle [Anne, la femme d'*Imran*, c'est-à-dire Joachim] eut accouché, elle dit : « Seigneur, voilà que j'ai accouché d'une fille » ; or Allah savait mieux qu'elle ce dont elle avait accouché ! Le garçon n'est pas comme la fille. « Je l'ai nommée Marie, et je la place, ainsi que sa descendance, sous Ta protection, contre le Diable, le banni ». Le verset suivant mentionne un épisode présent dans les récits apocryphes sur l'enfance de la Vierge, en expliquant que Marie était nourrie de façon miraculeuse dans le Temple³³². En réalité, le sermon ne cite pas véritablement le Coran, mais un *hadîth*, c'est-à-dire une parole de Mahomet considérée comme authentique par la tradition. L'argument figure bien dans la version du sermon copiée par Acho Johannis³³³. Avant lui, quelques autres théologiens ont déjà employé le Coran dans leur argumentation, comme le Franciscain Nicolas de Lyre († vers 1349), mais c'est le Franciscain Marquard von Lindau († 1392) qui le premier utilise cette glose dans un but immaculiste³³⁴. Le *hadîth* est désignée par Réjane Gay-Canton comme celui « de la préservation ». On y lit que tous les enfants mis au monde sont touchés par le Démon sauf Marie et son fils³³⁵. Dans notre sermon, ce passage est attribué au Coran, « livre authentique parmi les Sarrasins » et il est cité d'après Nicolas de Lyre³³⁶. L'utilisation de la théologie musulmane dans la controverse de l'Immaculée Conception est rare mais pas isolée. Il est intéressant de

³³² *Le saint Coran, et la traduction en langue française de ses versets*, s.l., s.d., p. 54, Sourate 3, versets 36 et 37.

³³³ *Ibid.*, fol. 322.

³³⁴ Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique*, *op. cit.*, p. 286-288. Sur Marquard von Lindau, voir aussi Stephen Mossman, *Marquard von Lindau and the challenges of religious life in Late Medieval Germany. The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary*, Oxford, 2010. Sur l'utilisation de la théologie musulmane dans la controverse de l'Immaculée Conception au Moyen Âge, voir aussi Réjane Gay-Canton, « Lorsque Muhammad orne les autels. Sur l'utilisation de la théologie islamique dans la controverse autour de l'immaculée conception de la fin du XIV^e au début du XVIII^e siècle », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n° 94:2, 2010, p. 201-248.

³³⁵ « D'après Abou-Horaïra, le Prophète a dit : « Aucun enfant n'a été mis au monde sans avoir été, au moment de sa naissance, touché par le Démon [...] Marie et son fils ont seuls été exempts de cet attouchement [...] », cité ici d'après Réjane Gay-Canton, « Lorsque Muhammad orne les autels », *op. cit.*, p. 203.

³³⁶ Uppsala, UB C 326, fol. 322 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 9v : « *sicut refert magister Nycolaus de Lyra in libro que dicitur Alchoranus qui est authenticus apud Sarracenos* ».

constater que l'argument apparaît dans deux sermons utilisés en Suède : celui copié à Acho Johannis et un autre, œuvre de François de Rimini, copié par le franciscain Kanutus Johannis³³⁷.

Le troisième « article » examine les « raisons des docteurs ». Les arguments avancés reflètent des stades différents de la controverse et de ce fait, sont de valeur inégale. L'argument de la sanctification *in utero* de Jérémie et de Jean-Baptiste, par exemple, ne peut suffire à prouver l'Immaculée Conception. Il est pourtant employé en quatrième position³³⁸. Les arguments classiques, comme celui de la convenance de la préservation, sont également employés. D'autres arguments sont mieux à même de répondre à l'évolution du débat au début du XV^e siècle, comme le fait que la Vierge est dite prédestinée³³⁹, ou la citation du « docteur subtil », c'est-à-dire Jean Duns Scot, à propos de la rédemption préservative³⁴⁰. Enfin, le quatrième « article » examine les miracles qui viennent à l'appui de l'idée d'Immaculée Conception. Certains sont courants, comme les trois miracles transmis avec la fête : celui d'Elsin, celui du clerc hongrois et celui du chanoine de Rouen³⁴¹. D'autres en revanche ne sont pas aussi souvent transmis, comme un miracle extrait d'un sermon « de maître Alexandre, docteur à Oxford » (*de magistro Alexandro doctori Oxonie*) ou de Henri de Langenstein (*Henricus de Hassia*)³⁴². Le sermon se termine par une proclamation selon laquelle la fête est célébrée partout dans le monde chrétien et a été autorisée par les papes et les conciles généraux³⁴³. Nettement favorable à l'Immaculée Conception, citant des autorités récentes dans l'histoire de la controverse, comme Jean Duns Scot, ce sermon traduit un intérêt réel pour le sujet. Le fait qu'il ait été stylistiquement simplifié en vue d'une prédication effective, et qu'il ait par endroit été complété montre que le frère Acho Johannis souhaitait réellement prêcher en faveur du privilège marial. Le sermon du Pseudo-Gerson est très différent dans le ton de celui qu'Acho produit à partir de l'*exemplum* des tortues. La présence des deux sermons dans le manuscrit Uppsala, UB C 326 montre que les Brigittins sont bien au fait de la controverse au milieu du XV^e siècle et que certains d'entre eux prêchent l'Immaculée Conception.

³³⁷ Voir *infra*, section 2.3.1.

³³⁸ Uppsala, UB C 326, fol. 325 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 13.

³³⁹ *Ibid.*, fol. fol. 324v-325 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 13.

³⁴⁰ *Ibid.*, fol. 325 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 13v.

³⁴¹ Voir *supra*, note 124.

³⁴² *Ibid.*, fol. 326 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 15.

³⁴³ *Ibid.*, fol. 327 ou Pseudo-Jean Gerson, *Sermo de conceptione*, *op. cit.*, fol. 16.

D'autres exemples de productions de Vadstena ou de copies réalisées dans ce monastère contiennent des sermons favorables au privilège marial. Un sermon copié vers 1476 par Nils Ragvaldsson présente une orientation nettement immaculiste³⁴⁴. Sur le thème *SIGNUM MAGNUM APPARUIT* (Apoc 12:1), son incipit est : « *Signum est magne dignitatis alicuius civitatis cui alie civitates* ». Il n'a pas été composé à Vadstena : on le rencontre également dans un recueil de sermons souvent attribué à Pierre de la Palud († 1342), le *Thesaurus novus*³⁴⁵. Comme Pierre de la Palud est un Dominicain et qu'il développe par ailleurs une argumentation contre l'Immaculée Conception, le sermon ne peut être de lui³⁴⁶. Dans le *Thesaurus novus* comme dans la version du manuscrit suédois, on trouve le sermon suivi par le décret du concile de Bâle sur l'Immaculée Conception. Sa présence dans le manuscrit suédois n'est donc pas liée à une décision expresse d'ajouter ce document : lorsque Nils Ragvaldsson a sélectionné le sermon pour l'inclure dans son anthologie, il a simplement recopié le décret qui devait figurer à sa suite. Cependant, il a choisi aussi de maintenir le décret et de le recopier.

Le sermon commence par affirmer nettement le privilège marial : toutes les créatures humaines sont soumises au péché et donc, à l'action du diable, à l'exception de la Vierge³⁴⁷. Pour appuyer cet argument introductif, l'auteur a recours à Anselme de Canterbury, à Augustin et cite des passages des Écritures. Puis, faisant le lien avec une citation de Bernard de Clairvaux, il explique que le début du 12^e chapitre de l'Apocalypse se rapporte à Marie, de trois façons. Les mots « *SIGNUM MAGNUM APPARUIT IN CELO* » se rapportent à la dignité de la Vierge, « *MULIER AMICTA SOLE* » évoquent la clarté de la sainteté, et « *LUNA SUB PEDIBUS EIUS* » la question du rapport au péché. Lorsqu'on lit « *UN SIGNE GRANDIOSE APPARUT AU CIEL* », il faut comprendre « le ciel » comme étant la Vierge, pour trois raisons. Premièrement, Marie est comparée au ciel car celui-ci est le lieu habité par Dieu. Deuxièmement, comme le ciel, Marie est élevée par rapport à la terre, elle est au-dessus de tous, y compris les chœurs des anges.

³⁴⁴ Uppsala, UB C 302, fol. 476-480v. Une transcription de cet office a été effectuée par Maria Berggren.

³⁴⁵ Voir Johannes Baptist Schneyer, *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters*, Münster, 1973, vol. 5, p. 538, n° 190 ; Pseudo-Pierre de la Palud, *Sermones tam de tempore quam de sanctis inscripti Thesaurus novus...*, *Pars Hyemalis*, Cologne, 1543, fol. 238v.

³⁴⁶ Sur l'argumentation de Pierre de la Palud, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 424, 473.

³⁴⁷ Uppsala, UB C 302, fol. 476 : « *Spiritualiter sic omnis creatura pure humana fuit peccato subdita et per consequens dyabolo tributaria, excepta beata Virgine, que privilegio eterni regis dotata est, ut esset libera a censu peccati et tributo culpe* ».

Troisièmement, l'empyrée, c'est-à-dire la partie du ciel la plus élevée, est la partie la plus lumineuse du ciel, or, la Vierge a apporté la lumière du monde, le Christ³⁴⁸.

Pour la deuxième proposition du premier verset d'Apocalypse 12, « UNE FEMME ! LE SOLEIL L'ENVELOPPE », l'auteur du sermon fait appel à Bernard de Clairvaux. Celui-ci détaille les qualités du soleil, parmi lesquels le fait que l'astre apporte de la joie, de la sécurité, qu'il illumine la voie à prendre ou encore d'autres bénéfiques. Il affirme ensuite que tous ces avantages se rapportent à la Vierge³⁴⁹. La troisième proposition, « LA LUNE EST SOUS SES PIEDS », explique que la lune signifie le péché, qui est foulé aux pieds par la Vierge³⁵⁰. Le commentaire de cette proposition occupe le reste du sermon. L'auteur fait intervenir Jean Duns Scot parmi les autorités qu'il cite et nombre de ses idées se retrouvent effectivement dans le texte. L'objectif de l'auteur est bien d'affirmer le privilège de l'Immaculée Conception³⁵¹. Pour cela, il introduit un argument qui pourtant a bien souvent été utilisé par des auteurs maculistes : l'argument de convenance du privilège³⁵². Il s'agit de dire que Dieu, omnipotent, avait la capacité de préserver Marie du péché, qu'il a certainement dû le faire comme il en avait le pouvoir, et donc, qu'il l'a réellement fait. L'argument est résumé par la formule « *Potuit, decuit, fecit* »³⁵³. Or, l'argument est souvent cité par les auteurs maculistes car il soulève la question de la convenance : est-il

³⁴⁸ *Ibid.*, fol. 476v-477v : « *In verbis premissis beata Virgo commendatur a tribus. Primo a status dignitate; secundo a sanctitatis claritate; tercio a defectus emunitate. Primum ibi « SIGNUM MAGNUM APPARUIT IN CELO » ; secundum ibi « MULIER AMICTA SOLE » ; tercium ibi « LUNA SUB PEDIBUS EIUS » . De primo dicit « SIGNUM MAGNUM APPARUIT IN CELO » , id est Maria. Notandum, quod Maria comparatur celo triplici de causa. Primo racione inhabitacionis, secundo racione eleuacionis, tercio racione clarificacionis. Primo racione inhabitacionis, quia celum est Dei habitaculum. (...) Secundo racione elevacionis, quia sicut celum elevatum est a terra, sic Maria ultra omnes creaturas (...). Tercio Maria dicitur « celum » racione clarificaionis, quia celum empyrium est lucidum et sic Maria ».*

³⁴⁹ *Ibid.*, fol. 477v : « *Dixi secundo commendatur beata Virgo a sanctitatis claritate ; ibi « MULIER AMICTA SOLE » . Bernardus : Quociens sacra scriptura talia verba nobis proponit, in quibus exterior notacio non potuit esse vera, hic Spiritus sanctus nobis innuit, vt mysticum sensum inquiramus. Et sic intelligitur de proprietatibus solis, que plures sunt. Primo gaudium generat ; secundo securitatem parit ; tercio viam ostendit; quarto in oculis vibrat ; quinto medium tenet; sexto claritatem omnibus communicat ; septimo varias operationes causat. Applica hec ad propositum de beata Virgine ».*

³⁵⁰ *Ibidem* : « *Dixi tercio commendatur virgo Maria a defectus emunitate ; ibi « ET LUNA SUB PEDIBUS EIUS » . Per lunam intelligitur defectus et sic per lune subpeditacionem omnium defectuum designamus conculcacionem, et sunt vii ».*

³⁵¹ Par exemple, au fol. 478 : « *Ubi dicit Scotus : Hoc vere est secundum commune cursum nature, non autem secundum priuilegium. Ipsa vero Virgo beata speciali privilegio fuit preservata ».*

³⁵² *Ibidem* : « *Nam si umquam fuisset in peccato originali concepta, non posset pro eodem tempore dici immaculata. Pro quo sciendum beata Virgo merito conservata ab originali peccato, ut dicit Allexander Super cantica, Ricardus De sancto victore et Hugo, Thomas De Argentina, Petrus De candia. Nam Deus potuit matrem suam a peccato originali preseruare. Similiter et decuit racione matris et filii. Dixi primo Deus potuit matrem a peccato originali preseruare, quia princeps statuens legem auctoritate sua eadem auctoritate potest legem eandem renovare, quia lex ista habet vim ex eius institucione (...)* ».

³⁵³ Sur cet argument, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 469.

convenable que Marie bénéficie d'un privilège égal à celui du Christ ? Les maculistes répondent que non. Parmi eux, il faut noter Pierre de la Palud, dont c'est l'un des arguments principaux. Cependant, l'auteur de notre sermon se sert de l'argument de convenance pour montrer au contraire que le privilège était tout à fait convenable. L'auteur apporte, par exemple, sept arguments pour montrer que Dieu a dû préserver la Vierge du péché. Ensuite, pour affirmer que Dieu l'a bien fait, il répond aux arguments qui nient cette possibilité par le fait que la Vierge ne peut bénéficier d'un privilège égal au Christ. L'auteur convoque alors Jean Duns Scot pour sa démonstration : Marie n'a pas été conçue par l'Esprit Saint, mais simplement sans péché ; Marie devait être préservée alors que le Christ n'en avait pas besoin ; enfin l'âme du Christ est bénie par la présence de la divinité dès l'instant de sa conception, mais pas celle de la Vierge³⁵⁴.

Le sermon poursuit ensuite en déployant une argumentation similaire. C'est donc sur la question de la convenance du privilège marial qu'il construit sa défense de l'Immaculée Conception, renforcée par des conceptions scotistes, comme la possibilité, ou la probabilité, de l'Immaculée Conception. Le résultat est une affirmation nette du privilège, qui s'appuie sur des autorités traditionnelles dans la controverse mais aussi plus récentes et, peut-être également, plus efficaces. La fête de la Conception est aussi brièvement mentionnée, ainsi que la légende d'Elsin. Enfin, il faut noter à la fin du sermon la présence d'une mention de Brigitte, qui ne figure pas dans la version du *Thesaurus novus*³⁵⁵. La formule, limitée à une ligne, se contente de dire que même si les *Révélations* n'ont pas été condamnées, cela ne veut pas dire qu'elles ont été examinées, ce qu'il faut probablement sous-entendre : au regard de la question de l'Immaculée Conception.

Nils Ragvaldsson a également copié un autre sermon pour la fête de la Conception, dans le même manuscrit³⁵⁶. Construit sur le thème « BEATAM ME DICENT » (Luc 1:48), son incipit est

³⁵⁴ *Ibid.*, fol. 479v : « *Secundo arguunt : Si fuisset preservata a peccato originali, tunc fuisset Christo eius filio parificata. Respondet Scotus, quod non, quia adhuc est triplex differentia inter matrem et filium. Primo quantum ad misterium incarnationis et generacionis, quia non fuit concepta a Spiritu sancto virgo Maria, nec sine corrupcione matris genita sicut Christus. Secundo fuit differentia, quantum ad misterium preservacionis, quia Christus non indiguit preservari, ipsa vero habuit indigenciam preservandi. Tercio fuit differentia quantum ad misterium glorificacionis, quia anima Christi fuit ab instanti conceptionis beata habens fruicionem deitatis; non sic anima beate Virginis* ».

³⁵⁵ *Ibid.*, fol. 480v : « *Et eciam beate Birgitte reuelaciones non sunt abiciende, que et non mediocriter sunt exanimate etc.* ».

³⁵⁶ Uppsala, UB C 302, fol. 513v-517.

« *Sicut sol non mittit radios* ». Il s'agit d'un sermon de Jean Herolt († 1468)³⁵⁷. Herolt est un Dominicain du couvent de Nuremberg, mort en 1468³⁵⁸. Il a laissé de nombreux sermons pour toutes les occasions, témoignant d'un esprit pragmatique qui n'hésite pas à citer les docteurs de son ordre mais aussi ceux des autres maisons, comme Jean Duns Scot. Son point de vue sur la question de l'Immaculée Conception est très ouvert : dans son sermon, il parle à la fois de « sanctification » et de « préservation »³⁵⁹. Le sermon sur « TOUTES LES GENERATIONS ME DIRONT BIENHEUREUSE » débute par une métaphore : comme le soleil envoie ses rayons non par sur la terre en premier lieu, mais qu'ils traversent l'air car celui-ci est plus près du soleil que la terre, de la même manière Dieu a envoyé les rayons de sa grâce avant tout dans la Vierge, car elle est plus proche de lui que n'importe quelle autre créature³⁶⁰. Herolt indique ensuite qu'il faut se réjouir avec les anges et célébrer la fête de la Conception³⁶¹. Puis, tout le sermon loue la Vierge pour ses qualités exceptionnelles, mais toujours en restant dans un entre-deux quant à la question de l'Immaculée Conception. Le terme « *immaculata* » n'est d'ailleurs pas utilisé. La qualité principale attribuée à la Vierge est sa miséricorde. Le fait que Nils Ragvaldsson ait choisi de recopier ce sermon après celui du Pseudo-Pierre de la Palud n'indique pas qu'il ait souhaité contrebalancer une opinion immaculiste, car bien que Dominicain, Jean Herolt ne fait pas de la question de l'Immaculée Conception le cœur de son texte. Il élabore plutôt une série de métaphores sur les qualités de la Vierge, en se servant de l'occasion de la fête comme prétexte. La fête est ainsi défendue, sans remettre en cause le privilège et c'est probablement pour cette raison que Nils Ragvaldsson a sélectionné cet auteur en particulier. En définitive, les sermons pour la Conception contenus dans les livres Brigittins sont autant des créations originales que des adaptations locales de sermons couramment répandus. Ils tendent à manifester une affinité certaine avec l'idée dogmatique d'Immaculée Conception. Il ne faut cependant pas en déduire que la maison-mère de l'Ordre du Sauveur organise activement la diffusion de cette idée dans la province d'Uppsala ; il est plus probable que des prédicateurs

³⁵⁷ Johannes Herolt, *Sermones Discipuli de tempore et de sanctis cum promptuario exemplorum et miraculis Beatae Mariae Virginis*, Nuremberg, 1482, sermon n° 161, fol. 211 et suiv.

³⁵⁸ Sur Jean Herolt, voir Bertrand-Georges Guyot, « Herolt, Jean », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1969, vol. 7:1, col. 343-346.

³⁵⁹ Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 617.

³⁶⁰ Uppsala, UB C 302, fol. 513v : « BEATAM ME DICENT (Luc 1:48) *Sicut sol non mittit radios suos super terram nisi per aerem transcendendo, cuius ratio est quia aer est terre propingo ipso sole. Sic revera sol iusticie Christe Dominus Deus noster non mittit radios sue gracie nisi per virginem gloriosam cum incomparabiliter propinquior fit omni creatura ipsi Deo* ».

³⁶¹ *Ibidem* : « *Ex quo hodie festum Conceptionis beate Marie virginis celebramus tunc nos gaudere et exultare debemus cum angelis* ».

individuels aient été sensibles à cette opinion et qu'ils aient tentés de la propager à une échelle plus modeste.

2.3 L'Immaculée conception en Suède : une présence très discrète

2.3.1 UN TEMOIN FRANCISCAIN : UPPSALA UB C 215

La liturgie et les écrits de Brigitte ne contiennent que des traces discrètes de la controverse sur l'Immaculée Conception. Pourtant, la polémique devait être bien connue, car des prélats suédois ont participé activement aux grands conciles du début du XV^e siècle où la question fut débattue. Des documents conservés dans les archives suédoises ont été produits soit au moment de ces conciles, soit en lien avec eux. Toutefois, la plupart d'entre eux sont décevants au regard du débat. Tous les témoins susceptibles de mentionner la controverse ne sont pas immédiatement repérables : par exemple, des mentions du privilège marial peuvent figurer dans des sermons pour la Conception, mais également pour d'autres fêtes mariales³⁶². Quelques documents relèvent clairement d'un intérêt porté à la controverse de l'Immaculée Conception. Le meilleur exemple est Uppsala, UB C 215, un manuscrit franciscain³⁶³.

Le manuscrit est composé de trois parties. La première est la plus récente, de la main de Kanutus Johannis († 1496), un Danois, lecteur au couvent franciscain de Randers en 1474, qui devient répétiteur au couvent de Stockholm avant 1476 puis en est le gardien (*custos*) vers 1488³⁶⁴. Vers la fin de sa vie, il a des liens avec les Observants danois. Les deux autres parties du manuscrit, écrites au XIV^e siècle, sont composées de sermons divers, puis d'une série de petits textes à vocation pastorale, comme un sermon sur les peines de l'âme, une exposition sur l'évangile de Jean, un traité sur l'Eucharistie et des prières sur les Sept Joies de Marie. C'est dans la première partie du manuscrit qu'on trouve des textes sur l'Immaculée Conception. Kanutus Johannis a choisi d'y recopier le sermon sur l'Immaculée Conception composé par le

³⁶² Voir les exemples donnés à propos de Nikolaus von Dinkelsbühl par Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique, op. cit.*, p. 327.

³⁶³ Voir Margarete Andersson-Schmitt & Monica Hedlund (éd.), *Mittelalterliche Handschriften...*, *op. cit.*, vol. 3, 1990, p. 43 et suiv. ; Isak Collijn, « Franciskanernas bibliotek på Gråmunkeholmen i Stockholm. Med särskild hänsyn till Kanutus Johannis' verksamhet », *NTBB*, n° 4:2-3, 1917, p. 101-171.

³⁶⁴ Jan Öberg, « Kanutus Johannis », *SBL*, vol. 20, 1973-1975, p. 613.

Franciscain François de Rimini († ap. 1463). Ce dernier est mentionné pour la première fois en 1428, comme appartenant au couvent de Bologne. Ensuite, il voyage en Italie, à Ferrare et à Florence. En 1449 ou 1450, il est ministre de la province de Bologne³⁶⁵. Son sermon sur l'Immaculée Conception a souvent été attribué à Bernardin de Sienne, ce qui n'est pas très étonnant puisque le discours se fait facilement lyrique.

Le thème du sermon est « NECDUM ERANT ABYSSI » (Prov. 8:24) ; son incipit est « *Parabolarum Salomonis verba sunt hec capitulo* »³⁶⁶. Il est désigné par ses éditeurs modernes comme sermon « *ad clerum* ». Après l'évocation du thème, François adresse une louange à la Vierge qu'il emprunte à Anselme de Canterbury : Marie est la femme extraordinaire, par qui les éléments sont restaurés, l'enfer évacué et les hommes sauvés ; elle est « pleine et débordante de grâce » (« *plena et suplerplena gracia* ») ; elle est la Vierge « bénie et particulièrement bénie » (« *benedicta et singulariter benedicta* »³⁶⁷). Puis il s'adresse à ses frères, les exhorte à se convertir à la Mère de Dieu pour la rémission de leurs péchés à l'occasion de cette fête de la Conception³⁶⁸. Le thème du sermon est expliqué comme le fait que « dans l'esprit de Dieu », la Mère de Dieu est « élue sans faute originelle, actuelle ni vénielle »³⁶⁹. François de Rimini propose ensuite de développer son argumentation en trois points : la possibilité de la préservation, la convenance de celle-ci et enfin son actualité.

La première partie du sermon, sur la possibilité de la préservation de la Vierge du péché originel, débute par la mention de Jean Duns Scot et le fait qu'il divise la puissance de Dieu en

³⁶⁵ Voir Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum de conceptione beate virginis Marie*, dans A. Emmen & C. Piana (éd.), *Tractatus quatuor de immaculata conceptione*, Quarrachi, 1954, p. 337-391.

³⁶⁶ Bien que Collijn, « Franciskanernas bibliotek... », *op. cit.*, p. 135 note que Kanutus Johannis ait écrit à la fin du sermon que ce dernier avait été « copié et complété par lui » (« *Scriptum (...) et completum per me* »), les éditeurs du catalogue de la Cote C attribuent bien ce sermon à François de Rimini et ne mentionne pas de modification substantielle de la part du Franciscain Danois. En conséquence, les citations qui suivent sont fondées prioritairement sur l'édition critique du sermon, et non sur la version présente dans Uppsala, UB C 215.

³⁶⁷ « *O femina mirabiliter singularis, et singulariter mirabilis per quam elementa renovantur, angeli reintegrantur, inferna evacuantur, homines salvantur. O femina plena et superplena gracia (...) O virgo benedicta et singulariter benedicta (...)* », Anselme de Canterbury, *Oracio* n° 52, PL 158, col. 955C et 956C.

³⁶⁸ Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum...*, *op. cit.*, p. 351 : « *Convertamur igitur, patres dilectissimi et fratres carissimi, ad hanc Dei Genitricem, supplicando sibi pro remissione peccaminum, gementes et flentes in hac sacratissima solemnitate sue Conceptionis immaculate* ».

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 352 ou Uppsala, UB C 215, fol. 2 : « *elucidemus in nostro themate, scilicet: necdum erant abyssi, et ego iam concepta eram, supple : in mente divina, ut essem mater Filii Dei benedicti, electa eram sine originali, actuali venialique culpa* ».

puissance absolue ou circonstancielle (*ordinata*)³⁷⁰. Au passage, il faut noter que ce texte est l'un des premiers à désigner Duns Scot comme « Docteur Subtil »³⁷¹. La puissance de Dieu considérée dans l'absolu fait que tout lui est possible ; et qui peut le plus, peut le moins. On retrouve ici l'argument de la potentialité d'action de Dieu, « *Potuit* »³⁷². Il faut noter une originalité : dans sa démonstration, François de Rimini indique qu'Ève a été conçue par Dieu dépourvue du péché originel, fournissant ainsi un parallélisme entre Ève et Marie peu usité, puisque d'ordinaire les deux figures sont opposées³⁷³. La puissance de Dieu circonstancielle se manifeste par l'adage d'Augustin, « Nul prince n'est tenu d'observer ses lois »³⁷⁴. Par exemple, et c'est la deuxième raison que donne François de Rimini, Dieu peut suspendre les lois qu'il fait. La sixième raison réside dans l'exemple de l'inversion du cours du soleil, tel que l'événement est rapporté dans le livre d'Isaïe (Is. 38:8)³⁷⁵.

La deuxième partie du sermon examine l'argument de la convenance de la préservation. Pour cela, François choisit de décrire trois sortes de « lumières » qui ont éclairé cette question : les lumières de la philosophie naturelle, celles de la philosophie morale et celles de la théologie sacrée. Il classe ses raisons en un septenaire. Il commence par citer Aristote dans un argument qui à nouveau signifie « qui peut le plus, peu le moins ». François cite alors des passages de l'introduction franciscaine aux miracles en faveur de la fête de la Conception de la Vierge, « *Crescente religione* »³⁷⁶. Parmi les raisons avancées, la troisième par exemple dit qu'il est convenable que la Vierge soit préservée du péché, car elle vainc le diable, comme le rappelle

³⁷⁰ *Ibidem* : « *Quantum ad primum, vel pro declaratione primi membri, queritur de possibilitate Dei, utrum Deus potuerit preservare Virginem a macula cuiuscumque peccati. Respondetur, quod duplex est Dei potentia secundum determinationem Doctoris Subtilis, in fine I, dist. 44, scilicet potentia Dei absoluta et ordinata* ».

³⁷¹ Voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 382. Le détail des arguments sur la puissance *absoluta* et *ordinata* est présenté dans le même ouvrage, p. 478-483.

³⁷² Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum...*, op. cit., p. p. 352 ou Uppsala, UB C 215, fol. 2 : « *Job 14:4 : QUI POTEST FACERE MUNDUM DE IMMUNDO CONCEPTUM SEMINE ? NONNE TU QUI SOLUS ES ? Supple: nullus alius nisi tu, qui solus es, potes facere hominem mundum, id est sine omni peccato, de immundo semine. Ergo Deus potuit hanc Virginem ab originali macula preservare. Etiam probatur ratione : Solus Deus potuit facere aliqua maiora, que et fecit, ergo potuit facere minora, que non implicant contradictionem* ».

³⁷³ *Ibid.* : « *Nam de costula Adae potuit facere Evam, quod et fecit, matrem omnium peccatorum, sine originali macula* ».

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 354 : « *nullus princeps obligatur suis legibus* ».

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 355 et 356, ou Uppsala, UB C 215, fol. 2v : « *Secundo, legem quam Deus fecit, potuit ad tempus suspendere (...) Sexto, licet sit contra naturam corporis solaris retrocedere a cursu suo, tamen potuit Deus ipsum retrocedere: quod et fecit, quia retrocessit per decem lineas, ut patet Is. 38:8 : REVERSUS EST SOL DECEM LINEIS PER GRADUS SUOS DESCENDERAT* ».

³⁷⁶ Voir *supra*, section 2.1.3.3.1. Dans Uppsala, UB C 215, cette référence est au fol. 3.

Augustin qui cite Gen. 3:15³⁷⁷. Les arguments tirés des « lumières de la philosophie morale » ou « de la théologie sacrée » sont essentiellement bâtis sur l'idée que si Dieu avait la possibilité de le faire, alors il a voulu qu'il en soit ainsi : *potuit... voluit*. Ensuite, François de Rimini examine la question du péché originel. La septième raison qu'il avance pour nier la transmission du péché originel à la Vierge fait explicitement référence à la théorie anselmienne du péché originel : le péché n'est pas une « infection morbide de la chair », car tous les péchés se forment dans l'âme, comme d'ailleurs les vertus³⁷⁸. L'idée est reprise par Jean Duns Scot, cité ensuite³⁷⁹. Finalement, la convenance de la préservation est affirmée pour la Vierge, qui est désignée comme « *reparatrix nostra* », marquant ainsi son insertion dans l'œuvre de rédemption³⁸⁰.

La troisième partie du sermon vise à montrer l'actualité du privilège marial. C'est, selon François de Rimini, une « question très difficile »³⁸¹. Ses arguments sont fondés sur sept septenaires d'autorités diverses qui se sont exprimées sur la question. Le premier septenaire est celui des saints. Y figurent des autorités comme Anselme, Augustin, Dominique, mais également Thomas d'Aquin ou Bernard de Clairvaux. Si l'on prend l'exemple de ce dernier, dont l'opposition à la fête de la Conception est restée célèbre, on remarque qu'il n'est fait aucune mention de la *Lettre aux chanoines de Lyon* qui dénonçait la fête. François de Rimini préfère relater une apparition de l'abbé de Clairvaux à un moine de son ordre, lors de laquelle il explique qu'il apparaîtrait avec une tâche sur la poitrine car il n'a pas changé d'opinion de son

³⁷⁷ Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum...*, op. cit., p. 358 : « *Tertio, etiam conruum erat, ut beata Virgo Maria, per quam aufertur nobis opprobrium, vinceret diabolum, ut nec ei succumberet in aliqua morula. Unde de ipsa exponit beatus Augustinus, Gen. 3:15 : IPSA CONTERET CAPUT TUUM* ».

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 361 ou Uppsala, UB C 215, fol. 3v : « *Septima et ultima veritas est, quod peccatum originale non est aliqua infectio morbida in carne formaliter, sicut dicunt aliqui; quia omne peccatum formaliter est in anima, sicut virtutes. Et licet peccatum originale non sit solum originalis iustitiae carentia...* ».

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 362 : « *Aliter dicit Scotus, libro II, dist. 32, quest. ultima, quod peccatum originale formaliter loquendo est carentia iustitiae originalis cum debito habendi eam* ».

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 363 : « *sicut fuit congruum ut Dei Filius a tali lege esset liber, sic fuit congruum ut Reparatrix nostra, que est Dei Mater, a tali lege et ab illa pena esset libera* ».

³⁸¹ *Ibid.*, p. 364 : « *Queritur ergo de facto, utrum Virgo benedicta ab originali macula fuerit preservata. Respondetur quod, licet alias ista questio fuerit magne difficultatis etc.* ».

vivant et désire le faire à présent qu'il est mort³⁸². La septième autorité citée parmi les saints est Brigitte, comme nous l'avons déjà vu³⁸³.

Le deuxième septenaire est celui des docteurs de l'Ordre franciscain. Le premier cité est Alexandre de Halès, mais ses arguments, comme la revalorisation de la conjugalité et l'idée du coït méritoire, ne sont pas présentés. François de Rimini se contente d'affirmer que le docteur a professé l'Immaculée Conception. Le deuxième est Jean Duns Scot, qui s'est déclaré en faveur du privilège, à en croire François, « pour d'innombrables raisons »³⁸⁴. Ensuite, les autres autorités franciscaines cités sont Nicolas de Lyre, Pierre de Candie, Pierre Auriol, François de Meyronne et Guillaume de Ware. Comme pour les deux précédents, leurs arguments sont supposés connus et ne sont pas détaillés. Le troisième septenaire recense les autorités scripturales. La liste proposée par François inclut Cant. 4:7, Is. 18:4, Luc. 1:26, Prov. 8:23, Ps. 28:9, Sir. 24:14 et enfin Prov. 8:24, qui est le thème du sermon présent. François fait cependant preuve d'une forte originalité en choisissant de citer ce qu'il dit être un passage du Coran, qu'il désigne comme « les mots du perfide Mahomet »³⁸⁵. En réalité, comme le faisait le Pseudo-Gerson, François de Rimini ne cite pas véritablement le Coran, mais le *hadîth* dit « de la préservation » qui glose le verset 36 de la 3^e sourate du Coran.

Le quatrième septenaire est construit sur des réponses à des arguments proposés par les maculistes. Par exemple, le premier argument avance que « LA MORT A PASSE EN TOUS LES HOMMES, DU FAIT QUE TOUS ONT PECHE » (Rom. 5:12), ce à quoi François répond en disant que

³⁸² *Ibid.*, p. 367, ou Uppsala, UB C 215, fol. 4rv : « *Sextus testis et devotus Virginis, S. Bernardus, sic loquitur quidam monacho in abbazia de Clara Valle, qui desideravit diu cum orationibus et jeuniis videre S. Bernardum. Tandem, post multas continuasque orationes, apparuit sibi in prefato monasterio, totus lucidus, excepto pectore, in quo apparebat quedam macula. Et cum quesivisset monachus unde haberet illam maculam, respondit doctor Bernardus: « Cum tali macula volui tibi apparere, quia dum vixi, beatam Virginem contraxisse maculam originalem dixi. Et quod non retractavi videndo, volo retractare, nunc mundo mortuus. Hec dicas que audisti et que in me vidisti ».* Hec ille ».

³⁸³ Voir supra, section 2.2.1.2.

³⁸⁴ Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum...*, *op. cit.*, p. 370, ou Uppsala, UB C 215 fol. 4v-5 : « *Sed supradictus Doctor [Scotus], audiens talia, licet esset parve stature inter illos magnatos, attamen omnibus aliis altior et subtilior intellectu (...) omnia dicta eorum recitavit, superaddens innumerabiles rationes, concludensque Virginem fore conceptam sine omni peccato* ».

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 374-375 ou Uppsala, UB C 215 fol. 5v : « *Sed audite, fratres carissimi, stuporem inenarrabilem, audite, fideles, et intelligite verba illius perfidi Mahometi. In Al-corano suo, Alg. V, ad honorem Conceptionis Virginis et Filii eius sic loquitur: « Nullus ex Adam, quem non tenuerit Sathan, preter Mariam et Filium eius ».* Si ergo infideles preservant Virginem ab omni maculo, quanto magis fidelibus est preservanda et laudanda tanta Virgo ».

« tous ont péché, sauf le Christ, par sa nature et Marie par la grâce »³⁸⁶. Le cinquième septenaire examine différentes figures auxquelles peut être assimilée la Vierge. Ainsi, la troisième figure fait équivaloir Marie aux fils d'Israël qui traversent la mer Rouge sans sombrer, car elle traverse la mer des péchés sans encombre³⁸⁷. Le sixième septenaire fait appel aux exemples naturalistes. Le deuxième exemple est souvent invoqué dans la controverse : il compare Marie à de l'or, qui même lorsqu'il est dans les entrailles de la terre, n'est jamais souillé³⁸⁸. Le dernier septenaire est celui des miracles. Par exemple, le 5^e relate comment un Dominicain d'Aragon demande à un démon si la Vierge est conçue sans péché ou non. Le démon lui répond en criant très fort, « Malheur, malheur, malheur ! » à ceux qui ne célèbrent pas la fête. Convaincu, le Dominicain décide de la célébrer³⁸⁹.

Enfin, François de Rimini conclut son sermon en affirmant l'Immaculée Conception. La version recopiée par Kanutus Johannis ne diffère pas sensiblement de celle de François, ou du moins on y trouve les mêmes arguments et les mêmes exemples. Le sermon a donc bien été choisi délibérément pour son contenu immaculiste, mais peut-être aussi pour sa démonstration relativement aisée à suivre et pour les accents lyriques qu'il présente parfois. Le sermon de Kanutus Johannis circulait au moins au couvent des Mineurs de Stockholm, et il n'est pas impossible qu'il ait été prononcé, mais rien ne permet de le savoir. Sa présence est toutefois suffisante pour affirmer que les Brigittins ne sont pas les seuls parmi les religieux suédois à encourager la dévotion à l'Immaculée Conception en Suède à la fin du Moyen Âge. Quant aux autorités citées dans le sermon, elles sont en pointe du débat, que ce soit Jean Duns Scot, Pierre Auriol ou François de Meyronnes. Leurs arguments ne sont pas toujours développés cependant, ce qui limite la portée doctrinale du sermon.

³⁸⁶ Franciscus de Arimino, *Sermo ad clerum...*, op. cit., p. 375 ou Uppsala, UB C 215, fol. 6 : « *Quarum prima ratio est ex auctoritate Apostoli, ad. Rom. 5:12: OMNES IN ADAM PECCAVERUNT (...) OMNES IN ADAM PECCAVERUNT preter Christum per naturam et Mariam per gratiam* ».

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 384 : « *Tertia figura fuit : sicut filii Israel transierunt mare rubrum et non fuerunt ibidem involuti, sic et Virgo benedicta transivit mare peccatorum et tamen in aliquo non fuit involuta* ».

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 385 : « *Secundum exemplum: Sicut aurum in visceribus terre non corrumpitur, sed perficitur, sic et Virgo benedicta in visceribus matris non fuit in aliquo maculata, sed potius a Spiritu Sancto ibidem sanctificata* ».

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 389 ou Uppsala, UB C 215, fol. 8v : « *Quintum miraculum fuit in regno Aragoniae. Quidam frater Ordinis S. Dominici, reperiens unum demoniacum, adiuravit eum, ut diceret sibi et declararet unum dubium magnum, quod in mente gerebat, scilicet si Virgo Maria esset concepta in originali peccato. Demoniacus respondit: exclamans fortiter, ter dixit: « Vae, vae, vae illis, qui festum Conceptionis non celebraverunt, sed potius malum de Virgine dixerunt ! ». Statimque, auditis verbis, determinavit in posterum celebrare Conceptionis festum* ».

2.3.2 LES DOCUMENTS QUI TRAITENT DE LA CONTROVERSE

Quelles autorités relatives à la controverse de l'Immaculée Conception sont citées dans les documents des Brigittins, en dehors des sermons ? On compte trois manuscrits qui contiennent des écrits en rapport avec la polémique et qui ne sont pas des sermons ni des offices, ni encore en rapport direct avec les écrits de Brigitte³⁹⁰. Certains de ces textes sont identifiables, d'autres ont une origine plus obscure. Tous ne relèvent pas non plus de la même approche de la question. Le premier manuscrit est une collection théologique provenant d'Allemagne et datée du XV^e siècle³⁹¹. Composé de pièces diverses, il contient deux textes en rapport avec la controverse. Tout d'abord la *Lettre aux chanoines de Lyon* de Bernard de Clairvaux³⁹². Ce texte est célèbre pour son attaque contre la fête de la Conception. Elle place l'abbé de Clairvaux parmi les adversaires du privilège marial, surtout lorsqu'elle est citée *in extenso* et sans contexte pour l'accompagner. Le deuxième texte est une « Note sur l'opinion de Maître Richard l'Anglais sur la conception de la Vierge »³⁹³. Harald Lindkvist proposait en 1917 de voir en ce Richard d'Angleterre l'ermite Richard Rolle, mais ce dernier n'a jamais écrit quoi que ce soit à propos de la conception³⁹⁴. Marielle Lamy a noté dans son étude sur le débat de l'Immaculée Conception que les pseudépigraphes circulaient beaucoup et que parmi eux, plusieurs textes étaient attribués à Richard de Saint-Victor³⁹⁵. Cependant, le présent texte ne correspond ni aux pseudépigraphes attribués à ce dernier, ni aux écrits des auteurs médiévaux anglais qui portant le nom de Richard et s'intéressant à la controverse, comme Richard de Mediavilla († 1308)³⁹⁶. Le texte du manuscrit d'Uppsala partage quelques arguments avec ceux de Richard de Mediavilla, mais ne les formule pas de la même manière³⁹⁷. Les autres « Richard », comme

³⁹⁰ Uppsala, UB C 176, fol. 90-92v et 92v-95 ; C 193, fol. 3-16, 9v, 10v-12, 16v, 21-31v ; C 349, fol. 26v.

³⁹¹ Uppsala, UB C 176.

³⁹² *Ibid.*, fol. 90-92v. La *Lettre* est éditée, voir Bernard de Clairvaux, *Epistola* 174 (« Ad canonicos Lugdunenses »), dans J. Leclercq, H. Rochais (éd.), *S. Bernardi Opera*, vol. 7, Rome, 1974, p. 388-392. Pour un commentaire de la position de Bernard de Clairvaux sur la Conception, voir Henri Barré, « Saint Bernard, docteur marial », *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, n° 9 : *Saint Bernard théologien*, 1953, p. 92-113 ; Marie-Bénédicte Dary, « Saint Bernard et l'Immaculée Conception : la question liturgique », *Revue Mabillon*, n° 13:74, 2002, p. 219-236.

³⁹³ *Ibid.*, fol. 92v-95 : « *Nota opinionem magistri Richardi de Anglia de conceptione Beate Virginis* ».

³⁹⁴ Harald Lindkvist, *Richard Rolle's Meditatio de Passione Domini according to Ms Uppsala C 494*, Uppsala, 1917, p. 22.

³⁹⁵ Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 63-80.

³⁹⁶ Sur Richard de Mediavilla, voir Amann, (É.), « Richard de Mediavilla, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1939, vol. 13:2, col. 2669-2675.

³⁹⁷ Uppsala, UB C 176, fol. 94v : « ... et in constat Jeremiam et Johannem baptistam sanctificatos in uteris matrum ita quod ante conceptioni... » et Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis zeli seraphici coeli veritatis pro Immaculatae Conceptionis mysterio*, Louvain, 1666, col. 1054 : « *Quia ex quo Ioannes et Hieremias de quibus minus videtur quam de Matre Christi, ante nativitatem ex utero sanctificati sunt...* ».

Richard Fitzralph († 1360), archevêque d'Armagh (Irlande), ou Richard de Bromwych, moine de Worcester au début du XIV^e siècle, ne sont pas non plus le bon « Richard »³⁹⁸. Il ne s'agit pas non plus de Richard de Saint-Laurent, chanoine à Rouen vers 1239-1245³⁹⁹. L'identité de ce « Maître Richard l'Anglais » reste donc inconnue⁴⁰⁰. Cependant, son *opinio* le rapproche des penseurs immaculistes. En effet, il rapporte l'argument selon lequel la Vierge préservée du péché originel n'a pas besoin du sacrifice du Christ pour connaître la rédemption. Si elle n'a pas besoin de rédemption, elle ne peut être sauvée, c'est-à-dire qu'elle est damnée⁴⁰¹. Ce qui constitue une incohérence, puisque la Vierge ne peut de toute évidence pas être damnée. Ce problème de la rédemption universelle a été soulevé par Albert le Grand puis par Thomas d'Aquin⁴⁰². À la fin du sermon, dans le dernier paragraphe, l'auteur répond à l'argument de l'inutilité de la préservation de la Vierge grâce au sacrifice du Christ en expliquant qu'il y a suffisamment de grâce dans le Fils pour qu'il préserve la mère et que cette dernière peut connaître la rédemption du péché, non en accord avec la loi commune, mais par l'action d'une loi spéciale⁴⁰³. Cependant, l'argument n'est pas encore celui de Jean Duns Scot, dit « du parfait médiateur », qui propose une rédemption de la Vierge par anticipation⁴⁰⁴. La « note » de « Richard l'Anglais » vient donc contrebalancer l'opinion de Bernard de Clairvaux en défendant le privilège marial, mais reste emblématique d'une étape de la controverse qui n'a pas encore connu l'argumentation des docteurs du début du XIV^e siècle.

Un autre manuscrit contenant des textes en rapport avec la controverse date du XV^e siècle, comprend une collection de textes mariaux, qui forment la première partie du livre, puis

³⁹⁸ Marielle Lamy, *L'immaculée conception, op. cit.*, p. 395. Sur Richard Fitzralph, voir aussi Michael O'Carroll, « Richard Fitzralph », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1986, vol. 13, col. 565-568.

³⁹⁹ Sur Richard de Saint-Laurent, voir Aimé Solignac, « Richard de Saint-Laurent », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1986, vol. 13, col. 590-593.

⁴⁰⁰ Des « Richard l'Anglais » sont mentionnés dans les écrits sur la controverse, mais il est difficile de les identifier avec précision, comme l'explique Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis, op. cit.*, col. 1446-1448.

⁴⁰¹ Uppsala, UB C 176, fol. 94 : « *Item exchidentes eam a peccato originali eam dampnant quem si non fuit peccatum non indignit redemptione et si non indignit redempcione non fuit redempta nec salvata, igitur dampnata* ».

⁴⁰² Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique, op. cit.*, p. 189.

⁴⁰³ Uppsala, UB C 176, fol. 95 : « *Unde sequitur (...) nec erat salvata est in Dei pater et si non fuit peccatrix (...) fuit redempta, quia in suis filius satis fuisset peccato privilegii presentis per quo peccato ipse predidit per tota suaviter progenie hereditatem celestem non fuisset salutata habet intelligi posset satis apte redempta a peccato non quia habuit sed quia secundum legem communem habuisset nisi preter legem fuisset specialiter preservata* ».

⁴⁰⁴ Réjane Gay-Canton résume cet argument compliqué de manière très claire : « Le XIV^e siècle s'ouvre sur la doctrine de Duns Scot qui voit la préservation de Marie par une rédemption par anticipation qui augmente la dignité du Christ, en ce qu'elle est la rédemption la plus parfaite qu'il effectua », voir Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique, op. cit.*, p. 183.

le *Speculum Humane Salvationis*⁴⁰⁵. La partie mariale est composée de plusieurs écrits de thèmes variés, dont certains adressent directement la question de l’Immaculée Conception et forment un petit dossier⁴⁰⁶. Le premier écrit est un sermon sur la Conception présenté comme étant l’œuvre, à nouveau, d’un certain « Richard »⁴⁰⁷. Construit sur le thème « NEC DUMERRANT ABYSSI ET EGO IAM CONCEPTA ERAM » (Prov 8:24), son incipit tel que le propose le catalogue de la cote C serait : « *Secundum opinionem illorum que dicunt virginem sine originali [peccato] conceptam* », ce qui, à première vue, ne permet pas de l’identifier. Cependant, une fois passée cette introduction, on découvre le véritable début du sermon, qui est : « *Conceptionem beate Marie virginis, corde et voce simul totus consonet et congaudebat* », ce qui l’identifie comme l’œuvre du Pseudo-Pierre le Mangeur⁴⁰⁸. Il est ici présenté sous le nom de Richard de Saint-Victor, ce qui est une erreur très répandue. Il semble que ce soit Guillaume de Ware († vers 1310) qui le cite le premier sous cette autorité, puis Jean Baconthorpe († 1346) vers 1340⁴⁰⁹. Le dossier contient également un extrait du *Defensorium* d’Adam Easton, en particulier le chapitre 23 qui concerne tout particulièrement l’Immaculée Conception, comme on l’a vu⁴¹⁰. Puis quelques *exempla* sur la fête de la Conception sont présentés⁴¹¹. Il s’agit des trois miracles ordinairement présentés pour confirmer la validité de la fête, c’est-à-dire le miracle d’Elsin, ici en deuxième position, le miracle du clerc hongrois, ici en troisième position et le miracle du chanoine de Rouen, en première position. Le dossier ajoute un quatrième *exemplum*, qui concerne la fête de la Nativité de la Vierge⁴¹². On a vu que la « Défense » d’Adam était nettement en faveur de l’Immaculée Conception et qu’au contraire ces miracles ne transmettaient rien qui aille dans ce sens. Que contient donc exactement le sermon qui constitue la pièce maîtresse de ce dossier ?

Le sermon du Pseudo-Pierre le Mangeur commence par affirmer que la fête de la Conception est une occasion de se réjouir⁴¹³. Il le fait dans une langue plutôt lyrique, qui n’est

⁴⁰⁵ Uppsala, UB C 193.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, fol. 3-16v.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, fol. 3 : « *De conceptione beate virginis secundum Ricardum* ».

⁴⁰⁸ Ce sermon est édité dans Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis, op. cit.*, col. 614-621. Sur ce sermon, voir Marielle Lamy, *L’immaculée conception, op. cit.*, p. 76-80.

⁴⁰⁹ Sur ce sermon, voir Marielle Lamy, *L’immaculée conception, op. cit.*, p. 71.

⁴¹⁰ L’extrait d’Adam Easton se trouve au fol. 9v de Uppsala, UB C 193. Sur ce texte, voir supra, section 2.2.1.2.

⁴¹¹ Uppsala, UB C 193, fol. 10-12.

⁴¹² *Ibid.*, fol. 12rv.

⁴¹³ *Ibid.*, fol. 3 ou Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis, op. cit.*, col. 614 : « ... *congaudeat orbis, excellentie tante solemnitatis suavitas aspiret et dulcedo celestis. Gaudeat homo, quoniam et angelos gaudere credimus. Gaudeat tamen utraque natura veneretur ista sue salutatis initia, de futuro seculo jucundetur celestis curia* ».

pas versifiée mais dont le rythme est nettement perceptible⁴¹⁴. La fête de la Conception est qualifiée de « réparation des hommes » (*reparatione hominum*), ce qui sous-entend que la conception de la Vierge marque le début de la rédemption du genre humain, une idée déjà présente chez Osbert de Clare par exemple. La Vierge elle-même est désignée comme « temple de Dieu » (« *templum Dei* »). La métaphore du bâtiment est filée sur plusieurs paragraphes. Par exemple, l’auteur affirme que « cette maison est fondée par le Très-Haut, édifiée par la sagesse »⁴¹⁵. Puis, de façon assez abrupte, l’auteur enjoint son auditoire à croire que Marie a plus été influencée par la gloire que par la nature. L’ange en effet l’a saluée comme « pleine de grâce » et non « pleine de nature ». De plus, il n’est pas sage de défendre la nature⁴¹⁶. L’auteur a recours à un argument courant : « *Potuit* », c’est-à-dire la possibilité de la préservation offerte par le pouvoir infini de Dieu. Ce dernier peut produire de l’or pur à partir de notre nature boueuse⁴¹⁷. Ces arguments sont d’usage courant au moment où le sermon est produit, c’est-à-dire au XII^e siècle. Ensuite, l’auteur affirme une première fois la prédestination de la Vierge, en parlant de son élection⁴¹⁸.

L’auteur juge « absurde » la proposition selon laquelle la « chair du verbe » aurait pu être de quelque manière sujette au péché⁴¹⁹. Plus loin, il avance un argument promis à un bel avenir dans la controverse : celui de la semence spéciale. Si le Christ tire sa nature humaine des descendants d’Adam, si ceux-ci sont contaminés par le péché originel et si le Christ lui-même est parfait, alors il y a un paradoxe, à moins que quelque chose de la perfection originelle d’Adam se soit transmise, intacte. Or, le Christ est incarné grâce à la Vierge dont il partage la chair. Dans ce cas, la chair parfaite du Christ équivaut à celle de la Vierge, qui doit donc être

⁴¹⁴ Par exemple : « *Nova dies et plena gracia, nova sibi requirit gaudia. Novum est quod auditur, sed reverendum valde quod colitur* ».

⁴¹⁵ *Ibid.*, fol. 3 ou col. 615 : « *Hanc domum fundabit Altissimus, et edificavit sapientia* ».

⁴¹⁶ *Ibid.*, fol. 3v ou col. 615 : « *Scio in Maria plus viguisse gratiam quam naturam. Audio ab angelo plenam gratiam, non invenio plenam natura. Certe plus est gratia quam natura. Male conservat naturam, qui offendit gratiam, Imprudenter defendit naturam, qui impugnat nature conditorem* ».

⁴¹⁷ *Ibidem* : « *Potuit creator nature, qui deservit omnis creatura, de luto nature nostre auream urnam producere, que haberet in se reconditum manna celestium gratie. Nunquid aurum minus est aurum quia in luco jacuit ? Aut quia a terra desossum, per minutissima grana eruitur, idcirco minus habet splendoris, aut minori estimatur precio* ».

⁴¹⁸ *Ibidem* : « *Si electa est ab initio beata Maria quod indubitanter verum non ambigimus, si ipsa (ut quidam fabulantur) similiter corrupta remansit, ad tergendam corruptionem corruptio electa fuit* ».

⁴¹⁹ *Ibid.*, fol. 4 ou col. 616 : « *Absurdum itaque videtur dicere carnem verbi aliquando subiacuisse peccato, que ad hoc suscepta est, ut omne deleat peccatum* ».

préservée de tout péché. Le Pseudo-Pierre le Mangeur développe un tel argument⁴²⁰. D'autres arguments sont amenés pour montrer que la Vierge n'a pas contracté le péché originel. L'un d'eux fait intervenir l'exemple de Jérémie, qui a été sanctifié dans le ventre de sa mère⁴²¹. Le fait que Dieu puisse se jouer des lois qu'il a lui-même édictées constitue un autre argument ; l'opposition entre la nature et la grâce est à nouveau convoquée⁴²². Après quoi, l'auteur affirme une deuxième fois la prédestination de la Vierge, cette fois de manière plus explicite⁴²³. La Vierge prédestinée est ensuite comparée au tabernacle que « le Très-Haut a sanctifié ».

Plus loin, l'auteur introduit un nouvel argument, en faisant une distinction entre les mots « *conceptus* » et « *conceptio* », entre la conception (« *conceptus* ») de la femme, empreinte de péché et la conception (« *conceptio* ») de l'enfant, une action qui est uniquement du fait de Dieu⁴²⁴. L'insistance sur cette distinction sémantique tient au fait que le Pseudo-Pierre le Mangeur utilise une conception de la transmission du péché originel fondée sur la théorie d'Augustin, dite « de l'infection de la chair ». Le péché originel est perçu comme le résultat de l'acte sexuel transmis « au moment de la conception ». D'autres conceptions de la transmission sont proposées, notamment par Anselme, mais dans le sermon présent, il n'est fait aucune référence à ces théories alternatives qui feront le miel des polémistes du XIV^e siècle. En revanche, la conception augustinienne du péché originel est bien présente. Pour expliquer la conception immaculée de la Vierge, l'auteur dit que les parents exempts de luxure peuvent exceptionnellement ne pas transmettre le péché originel, attaché à la concupiscence⁴²⁵. C'est un argument classique, qui est repris plus tard, par exemple par Brigitte. Le reste du sermon vise à

⁴²⁰ *Ibidem* : « *Quod si ista est, fratres, ut Christus et Adam solam naturam et nullam prorsus culpam susceperit ; verisimile est, ut mater Christi solam carnem et nullam penitus maculam a parentibus contraxerit, presertim cum una et eadem caro fit matris et filii, et qualis agnus, talis et matris agni* ».

⁴²¹ *Ibid.*, fol. 4v ou col. 617 : « *Quomodo stare poterit ut statim ab utero Jeremias sanctificatus fit, virgo Dei genitrix diu in peccato jacuerit ? Ille notus antequam in utero fomatus, ista non solum post uterum, etc.* ».

⁴²² *Ibid.*, fol. 5 ou col. 617 : « *Quam conservavit [Deus] natura, prefecit lex Mosaica, preelegit gracia. Natura in carne, lex in opere, gratia in utroque. Natura pro eo quod suum est, illibatam virginem generando, lex in eo quod datum est, reventer ab aliis diliguendo, gratia, ex eo quod Dei est, virginitatem sine semine fecundando* ».

⁴²³ *Ibid.* fol. 5 ou col. 617-618 : « *Hec est ab initio dierum predestinata, a patriarchis et prophetis prenunciata, denique ab angelo gratanter salutata* ».

⁴²⁴ *Ibid.*, fol. 6 ou col. 618-619 : « *Porro est conceptio concipientis, et est conceptio concepte prolis, quorum alterum active, alterum passive intelligitur. Ut expressius dicam, est conceptus, et est conceptio. Est conceptus matris, et est conceptio prolis. In conceptu matris, carnis signavit natur luxuria, in conceptione prolis suscepta est hominis natura. In altero carnis jacet titillatio, in altero spes de homine futuro* ». Sur cette distinction, voir Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, op. cit., p. 122.

⁴²⁵ *Ibid.*, fol. 6v ou Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis*, op. cit., col. 619 : « *Quia ut ait beatus Augustinus concubinus conjugalibus causa generande prolis, peccatum non habet. Quod si ita est, nec ipsa a non peccantibus culpam contraxit. Sed sicut bonum conjugii excusat crimen peccati, sic et singularis sanctitas Virginitatis obliterat maculam concupiscentie carnalis* ».

renforcer cet argument, notamment en montrant qu'Anne était déjà un terrain propice à l'action de la grâce. Elle est ainsi comparée à une « terre incorrupte »⁴²⁶. Le sermon se poursuit ensuite dans le même esprit. Le sermon du Pseudo-Pierre le Mangeur est donc représentatif de l'état de la controverse au XII^e siècle, en déployant des arguments visant à convaincre de l'actualité de la préservation, et en fondant son argumentation sur la question du péché originel transmis par la chair et la concupiscence. Il figure ici reproduit dans un manuscrit copié au XV^e siècle, alors que de nombreux développements ont rythmé la controverse. Ce choix de sermon est donc relativement curieux, puisque les arguments qu'il propose pour défendre l'Immaculée Conception sont obsolètes au regard de l'histoire du débat. Cependant, le fait que le sermon appartienne à un dossier incluant des miracles classiquement accolés à la fête de la Conception et un extrait d'une « Défense » de Brigitte peut indiquer qu'il a été sélectionné expressément de renforcer les arguments avancés par Brigitte sur l'Immaculée Conception. En effet, ceux-ci sont plutôt archaïques au regard de l'évolution de la controverse ; un sermon ancien a donc l'avantage de mieux correspondre à l'esprit des écrits de Brigitte que les derniers développements de la controverse, qui en sont eux beaucoup plus éloignés.

Enfin, un troisième manuscrit, rédigé par Michael Sunonis, chanoine de Västerås puis frère à Vadstena (1441-1469), comporte une courte note attribuée à un acteur de la controverse nommée Richard⁴²⁷. Le manuscrit compte aussi deux sermons pour la Conception. Il est probable qu'ils aient été composés à Vadstena, compte tenu du fait que tout le volume contient de nombreuses citations de Brigitte. Concernant le texte attribué à « Richard », il s'agit, selon la rubrique, de Richard de Saint-Victor ; cependant, le texte n'est pas immédiatement identifiable par l'incipit rapporté dans le catalogue des manuscrits de la cote C⁴²⁸. La tâche est encore compliquée par le fait que les folios sont mélangés entre le fol. 26 et le fol. 42. L'incipit déclare qu'il est « absurde » que la « chair du verbe » puisse être sujette au péché. Cela peut être interprété de deux manières, soit immaculiste, soit maculiste, selon que la phrase suivante décide de maintenir cette affirmation ou au contraire de l'infirmier. L'opinion de l'auteur serait donc restée inconnue, si le deuxième témoin proposé à l'étude n'avait pas contenu cette citation : il s'agit d'un extrait du *Sermo de conceptione* du Pseudo-Pierre le Mangeur⁴²⁹. Comme

⁴²⁶ *Ibid.*, fol. 6v ou col. 619 : « *Hec est terra incorrupta, in primo homine formata et sanctificata, in Noëh ad posteritatem servata : denique ab Anna celesti beneficio suscepta...* ».

⁴²⁷ Uppsala, UB C 349, fol. 26v.

⁴²⁸ *Ibidem* : « *Absurdum videtur dicere carnem verbi aliquando subiacuisse peccato...* ».

⁴²⁹ Pedro de Alva y Astorga, *Radii solis, op. cit.*, col. 616.

la version du manuscrit écrit par Michael Sunonis se contente d'un court extrait, on peut tout à fait envisager qu'elle ait été copiée sur le manuscrit précédent.

En dehors de ces trois manuscrits, dont le contenu immaculiste est manifeste, il y a bien peu de témoins à glaner, même en contexte brigittin. On ne trouve que peu de sources qui s'intéressent à la conception d'une manière générale. Il ne semble pas, par exemple, que le thème de la conception de la Vierge ait généré un courant de méditation particulier dans l'Ordre brigittin, ni ailleurs. Mise à part une rubrique obscure dans un livre de dévotion conservé à Copenhague, l'Immaculée Conception n'est pas mentionnée dans les livres de prière⁴³⁰. La fête de la Conception elle-même est à peine mentionnée. Comme on le voit dans un autre livre de prière, le rosaire doit être dit à l'occasion de plusieurs fêtes mariales, mais la liste n'inclut pas la Conception⁴³¹. C'est étrange, car la liste inclut la Visitation. Ce document donne presque l'impression d'oublier intentionnellement la Conception. Quoiqu'il en soit, l'examen des témoins provenant de Vadstena montre que la polémique est cantonnée, en dehors des sermons, à quelques textes bien précis qui ne semblent pas avoir connu une diffusion importante, même s'ils ont été suffisamment appréciés pour être parfois recopiés. Il se peut que la haute technicité de la controverse n'ait pas favorisé l'apparition de méditations centrées autour de la conception de la Vierge, en dépit des prises de position de Brigitte sur le sujet. Il faut également rappeler, à la suite de Réjane Gay-Canton, qu'il « ne faut pas chercher la controverse là où elle ne se trouve pas. Si un auteur, en composant son œuvre, était attentif au message que lui-même ou son commanditaire souhaitait transmettre, chaque copiste (...) ne prêtait pas attention à la portée dogmatique de tous les passages de son texte »⁴³². Rien n'exclut totalement de penser que les scribes qui ont recopié les textes aient véritablement souhaité prendre position au regard de la controverse. De plus, le choix des textes ne visent apparemment pas à prouver ou infirmer le privilège marial, mais plutôt à en propager la croyance : à l'image d'Otto von Passau († 1386), un Franciscain de Bâle qui propose une œuvre en moyen haut-allemand incluant des passages sur la conception de Marie, on ne trouve généralement pas dans les textes des manuscrits suédois d'arguments très développés comme ceux de Jean Duns Scot⁴³³. Mais d'autres raisons

⁴³⁰ Copenhague, KB AM 422, 12^{mo}. La cinquième main de ce livre de prière, la sœur de Vadstena Katarina Gudmundi, a écrit cette prière aux fol. 32-39. L'oraison commence avec la rubrique « *Beati immaculati*, » suivi ensuite par : « *Sancta virgo Maria quesumus quem uno per partu tuo mundi..* ». Il est difficile de considérer cela comme un témoignage d'Immaculée Conception. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009, p. 481 et suiv.

⁴³¹ Stockholm, KB A 81, fol. 86.

⁴³² Réjane Gay-Canton, *Entre dévotion et théologie scolastique*, op. cit., p. 179-180.

⁴³³ Sur Otto von Passau, voir *Ibid.*, p. 268-278. La remarque sur la propagation de la croyance est à la page 277.

que la volonté des copistes ont pu empêcher le développement d'un courant de vénération à la conception, ou à l'Immaculée Conception de la Vierge à Vadstena.

En plus des sermons et de la liturgie qui fonctionnent comme les lieux principaux de la transmission doctrinale sur un sujet donné, il existe dans l'Ordre du Saint-Sauveur d'autres formes d'éducation spirituelle. L'une d'elle est la pratique des lectures lors des repas. Les sœurs de l'Ordre entendent chaque jour, au moment du repas, une série de trois lectures qui débutent pas une introduction en latin sous la forme d'un dialogue ritualisé, puis sont suivies par les lectures proprement dites en suédois. La totalité de l'exercice dure au maximum une heure et demie⁴³⁴. Cependant, les sœurs sont ensuite invitées l'après-midi à lire à voix basse les miracles de saints. Comme elles les ont entendus à table lors du repas du midi, c'est un moyen d'approfondir leur réflexion⁴³⁵.

Jonas Carlquist a remarqué l'importance des illuminations et le souci du détail dans l'ornementation des témoins manuscrits pour le jour de la Conception de la Vierge⁴³⁶. La fête était donc importante, mais pour autant, il me semble exagéré de dire que « la fête dogmatique de l'Immaculée Conception avait un statut élevé au monastère de Vadstena », car dans les témoins il ne s'agit bien que de la fête de la Conception et non de l'idée d'Immaculée Conception⁴³⁷. Ce jour-là, les sœurs de l'Ordre du Saint-Sauveur lisent d'abord un extrait des *Révélation* de Brigitte, la révélation numéro 55 du Sixième livre⁴³⁸. C'est-à-dire que la première lecture est constituée par une révélation explicitement immaculiste. La deuxième lecture est un extrait du *Sermo Angelicus*, plus précisément des lectures pour le mercredi. Ce n'est pas un autre témoignage immaculiste, comme nous l'avons vu. Bien que les traductions en ancien suédois diffèrent légèrement selon les témoins, le sens ne change pas et aucune des versions ne donne plus d'indices en faveur de l'Immaculée Conception⁴³⁹. Enfin, la dernière lecture est constituée par le récit de quatre miracles en rapport avec la fête. On retrouve les trois miracles d'Elsin, du clerc hongrois et du chanoine de Rouen qui sont transmis de manière

⁴³⁴ Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld : Studier i systrarnas skriftbrukskompetens, lärdom och textförståelse*, Uppsala, 2007, p. 49-50.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 90. Cette injonction est donnée au chapitre 23 du *Lucidarium*. Sur ce document normatif, voir la première partie, deuxième chapitre.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁴³⁷ Voir « *Den dogmatiska festen för Marie obefläckade avlelse hade hög status i Vadstena kloster* », *Ibid.*

⁴³⁸ *Ibid.* Les recueils brigittins qui recommandent cette lectures sont Stockholm, KB A 3, A5a ; RA E 8801 ; Uppsala, UB C 61.

⁴³⁹ Sur les différentes versions, voir Jonas Carlquist, *Vadstena systrarnas textvärld*, *op. cit.*, p. 313-314.

extrêmement fréquente avec la fête. Le quatrième est un *exemplum* au sujet d'une abbesse enceinte, que transmet par exemple Étienne de Bourbon⁴⁴⁰. Les trois miracles ordinaires pour la fête de la Conception sont rarement traduits en suédois. Jonas Carlquist a pu noter qu'ils étaient présents, quoique plus courts, dans un sermon pour la Conception sur le thème « TOTA PULCHRA ES » (Cant. 4:7) figurant dans un témoin de Vadstena⁴⁴¹. C'est d'ailleurs le seul sermon pour la Conception écrit en suédois que l'on ait conservé. Ordinairement, ces miracles ne sont pas des éléments qui mentionnent le privilège marial ; ce sont simplement des *exempla* destinés à propager la célébration de la Conception.

En examinant les écrits de Brigitte, on a pu constater que très peu de révélations se prononçaient explicitement en faveur de l'Immaculée Conception, mais l'analyse des « Défenses » de Brigitte et de quelques sermons de l'Ordre montre aussi que les révélations immaculistes sont bien plus utilisées que les révélations moins explicites. Le fait de retrouver dans les lectures de table des sœurs une révélation immaculiste, la 55^e révélation du Sixième livre, permet de dissiper les derniers doutes qui auraient pu subsister par rapport à l'orientation en faveur à Vadstena sur la question de l'Immaculée Conception. Cependant, les lectures choisies ensuite ne témoignent pas d'un intérêt particulier pour la question : l'extrait du *Sermo Angelicus* montre plutôt que l'orientation de la dévotion mariale des sœurs était avant tout centrée sur la vie de Marie plus que sur les complexes questions dogmatiques la concernant, et les miracles sont avant tout les témoins d'une campagne en faveur de la fête.

Le fait que ces lectures aient été employées à Vadstena ne présage pas forcément que les autres monastères de l'ordre lisent les mêmes textes. Cela constitue une limite importante à l'idée selon laquelle les Brigittins en tant qu'ordre auraient été systématiquement en faveur de l'Immaculée Conception. L'examen des manuscrits contenant des dossiers traitant de la controverse et des lectures de table des sœurs souligne qu'il y a bien un intérêt pour la question, mais que cet intérêt semble plutôt le fait d'individus que d'une stratégie construite par l'Ordre du Saint-Sauveur. La dévotion à l'Immaculée Conception est donc connue, appréciée comme telle sur le plan doctrinal, notamment grâce à la prise de position discrète mais réelle de Brigitte, mais elle ne peut être considérée comme systématique. D'ailleurs, on le voit particulièrement bien dans les documents brigittins produits au moment ou consécutivement au concile de Bâle.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 314-315. Le manuscrit en question est Uppsala, UB C 181, fol. 298-300v.

2.3.3 L'IMMACULEE CONCEPTION A VADSTENA APRES LE CONCILE DE BALE

Dans deux manuscrits de Vadstena, Uppsala UB C 15 et C 302, sont reproduits le décret de la 36^e session du concile de Bâle qui confirme l'Immaculée Conception⁴⁴². Le décret apparaît dans les deux cas dans un contexte qui montre un intérêt pour la Conception en général : des sermons sont proposés conjointement. Dans le premier manuscrit, quatre sermons sur la Conception sont proposés. L'un d'eux est peut-être produit à Vadstena, car il contient une citation des *Révélation*s⁴⁴³. Un autre en revanche est un sermon pseudépigraphe, souvent attribué à Jean Gerson, que nous avons déjà examiné en détail⁴⁴⁴. Ce sermon est lié au concile de Constance, or, le manuscrit a été écrit pendant le concile de Bâle. Comme le 36^e décret du concile de Bâle s'est prononcé en faveur du privilège marial, la décision de reproduire un texte plus ancien défendant l'Immaculée Conception est intéressante. Reproduire des témoignages anciens selon l'histoire de la controverse est une chose courante : comme l'évolution des débats tend à s'appuyer de plus en plus sur les autorités s'étant prononcées sur ce privilège, un texte plus ancien est perçu comme tout à fait apte à défendre un point de vue actuel. La décision de reproduire le texte lié au concile de Constance ne porterait donc pas à conséquence, si le manuscrit n'avait pas aussi contenu des textes directement en rapport avec Brigitte de Suède. En effet, C 15 contient aussi une courte *Vita* de Brigitte originale, qui indique l'importance du sujet au moment où le manuscrit a été écrit⁴⁴⁵. Le concile de Bâle remet en cause de manière agressive l'orthodoxie de Brigitte. Nous pensons qu'un conflit d'intérêt entre la défense du privilège marial et celle de l'orthodoxie de Brigitte a pu jouer dans le choix du *sermo de conceptione* en lien avec le concile de Constance.

Jean de Torquemada (vers 1388-1468) était à Bâle l'un des principaux défenseurs de Brigitte, mais aussi un opposant fervent à l'Immaculée Conception⁴⁴⁶. L'orthodoxie des écrits de Brigitte a été confirmée par le concile de Bâle en 1436, notamment grâce aux efforts de Torquemada. Il est possible que le rédacteur de notre manuscrit ait choisi de ne pas fragiliser cette décision en insistant sur la position maculiste de Jean de Torquemada. Par conséquent, au

⁴⁴² Uppsala, UB C 15, fol. 259rv ; C 302, à la suite du sermon sur la Conception, fol. 476-480v.

⁴⁴³ Uppsala, UB C 15, fol. 19v-21v.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, fol. 1-10v. Voir supra, section 2.2.2, Pseudo-Gerson, *Sermo de conceptione*.

⁴⁴⁵ Voir Tore Nyberg, « Introduction », dans Marguerite Tjader Harris (éd.), *Birgitta of Sweden. Life and selected revelations*, New York, 1990, p. 15.

⁴⁴⁶ Marielle Lamy, *L'immaculée conception*, *op. cit.*, p. 393, 595.

lieu de copier la défense de l'Immaculée Conception composée par Jean de Ségovie (fin du XIV^e s.-1458 ?), le rédacteur a préféré copier un texte plus ancien, potentiellement moins dangereux pour la réputation de Brigitte⁴⁴⁷. À ce titre, nous trouvons intéressant que le *Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis*⁴⁴⁸ de Jean de Torquemada ne figure pas dans les dépôts suédois, alors que plusieurs autres textes de cet auteur y sont conservés⁴⁴⁹. Le conflit d'intérêt entre l'orthodoxie de Brigitte, question fondamentale pour la survie de l'Ordre, et la question de l'Immaculée Conception, qui ne présage finalement que de changement mineurs dans la vie spirituelle de l'Ordre étant donné que la fête est déjà célébrée, est une cause possible de cette sélection soigneuse.

Le deuxième manuscrit à reproduire le décret du concile de Bâle en faveur de l'Immaculée Conception a été copié par Nils Ragvaldsson⁴⁵⁰. Le décret est reproduit parmi des sermons qui reposent beaucoup sur des citations de Brigitte et notamment sur les révélations présentées précédemment. Une *Nota aliqua de conceptione beate virginis*⁴⁵¹, est clairement pensée comme une défense de l'Immaculée Conception, car elle cite les révélations 49 et 55 du Sixième livre. Il semble donc que la réponse apportée par les Brigittins lorsqu'ils sont confrontés à la question de l'Immaculée Conception soit, avant toute chose, de se prémunir des critiques en citant les écrits de la fondatrice de leur ordre. L'*auctoritas* de Brigitte est en effet bien établie après 1476, lorsque le manuscrit est rédigé. Cependant, il reste curieux que Nils Ragvaldsson ait préféré citer le décret du concile de Bâle, non reconnu universellement, plutôt que les bulles transmettant les décisions de Sixte IV, beaucoup plus récentes. Le manuscrit C 302 est composé lors d'un rebond du débat qui motive l'intervention de Sixte IV. Dans un contexte de forte opposition au privilège par les néo-thomistes de l'Observance dominicaine, le choix du Confesseur général de Vadstena de recopier le décret du concile de Bâle plutôt que la décision du pape franciscain doit être noté. La querelle immaculiste qui s'enflamme de nouveau dans les années 1480-1500, par exemple les affaires Wigand Wirt, ne semblent pas toucher la

⁴⁴⁷ Pour une synthèse des discussions à Bâle, voir Cándido Pozo, « Culto mariano y definición de la Inmaculada en el Concilio de Basilea », dans *De cultu mariano saeculis XII-XV*, vol. 2, Rome, 1981, p. 67-98.

⁴⁴⁸ Jean de Torquemada, *Tractatus de veritate conceptionis Beatissimae Virginis*, Londres, 1869 (1547).

⁴⁴⁹ À titre d'exemple, on trouve les *Quaestiones evangeliorum*, Bâle, 1484 ; l'*Expositio super psalterio*, s.l., s.d. conservés à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala. Voir Isak Collijn, *Katalogue der Inkunabeln der Schwedischen Öffentlichen Bibliotheken, II Katalog der Inkunabeln der Kgl. Universitäts-Bibliothek zu Uppsala*, Uppsala, 1907.

⁴⁵⁰ Uppsala, UB C 302. Voir supra, section 2.2.2.

⁴⁵¹ Uppsala, UB C 302, fol. 518v.

Suède⁴⁵². Les querelles sont limitées à l'Italie et à certaines parties de l'Allemagne. Il est possible que la fréquentation par les étudiants suédois de l'université locale, Uppsala, au lieu de l'université de Leipzig qui est un des points chauds du débat (1489, 1494, 1501-1503), a eu pour effet de couper les clercs suédois de la controverse⁴⁵³. On peut également noter que la bibliothèque de Vadstena ne contenait pas de textes de théologiens, maculistes ou immaculistes, qui s'intéressent au débat à la fin du XV^e siècle. Si l'on considère la haute importance de la Vierge Marie dans la dévotion brigittine, c'est assez curieux. Les autorités retenues quand le sujet de la conception de la Vierge est abordé sont Richard de Saint-Victor, Bernard de Clairvaux, etc., c'est-à-dire des auteurs prestigieux mais dont l'opinion ne reflète pas les derniers développements de la pensée théologique sur la controverse. Bernard de Clairvaux et Richard de Saint-Victor, ou les écrits qu'on lui attribue, sont des autorités traditionnelles dans la controverse. Le mode d'argumentation à l'œuvre ici réside avant tout dans l'usage des *auctoritates*. Ces auteurs mènent principalement une discussion à propos de la fête et non à propos de la question doctrinale. Cette absence dans la bibliothèque de Vadstena des auteurs engagés dans la controverse aux XIV^e-XV^e siècle peut être expliquée par l'absence de prise de position de l'Ordre du Saint-Sauveur dans le débat, ainsi que par l'accent mis sur la pastorale et la « théologie pratique » à Vadstena.

Une hypothèse enfin pour expliquer la présence du décret de Bâle et l'absence de la bulle de Sixte IV, est que le concile de Bâle s'est prononcé aussi bien sur l'orthodoxie de Brigitte qu'en faveur de l'Immaculée Conception. Pour utiliser sans danger les positions de Brigitte sur le privilège marial, pourtant prudentes, il a fallu l'autorité d'un concile qui a statué sur son orthodoxie. En dehors du cadre Brigittin et en dépit de la présence de délégués suédois au concile de Bâle, il n'y a pas réellement de traces de la controverse. Comme les rapports entre les diocèses suédois avec la papauté, opposée au concile après 1431, sont fluctuants, il n'est pas certain que les décisions du concile en faveur de l'Immaculée Conception aient été propagées

⁴⁵² Sur l'affaire Bandelli, voir Martina Wehrli-Johns, « L'Immaculée Conception après le concile de Bâle dans les provinces dominicaines et franciscaines de Teutonie et de Saxe : débats et iconographie », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], n° 10, 2012. Sur les affaires Wigand Wirt, voir en plus du précédent article Clément Schmitt, « La controverse allemande de l'Immaculée Conception. L'intervention et le procès de Wigand Wirt, O.P. (1494-1513) », *Archivum Franciscanum Historicum*, n° 45, 1952, p. 397-450.

⁴⁵³ Sur la fondation de l'université d'Uppsala, voir Élisabeth Mornet, « À la périphérie du réseau universitaire médiéval : la fondation des universités d'Uppsala et de Copenhague, entre imitation et spécificité », *Revue d'histoire nordique*, n° 5, 2007, p. 207-224. Sur la fréquentation de l'université de Leipzig par les Suédois, voir Georg Erler (éd.), *Die Matrikel der Universität Leipzig*, Leipzig, 1895, vol. 1.

dans le pays. La faible influence du concile de Bâle dans ce domaine se lit dans l'absence d'information sur la controverse dans les documents conservés en Suède.

Ce chapitre proposait d'étudier la présence de la controverse de l'Immaculée Conception dans la province d'Uppsala et à travers ce thème, la transmission des aspects dogmatiques du culte marial. Comme nous l'indiquions au début de ce chapitre, plusieurs études ont été proposées sur le thème de l'Immaculée Conception en Suède, mais selon moi de manière assez inadéquate. Les subtilités des débats théologiques très poussés qui accompagnent à la fois la propagation de la fête et la controverse doctrinale ont parfois fait l'objet de contresens, ou ont été tout simplement laissées pour compte. Par conséquent, les documents sur la Conception en Suède méritaient d'être réexaminés. L'examen de la liturgie montre que la transmission fonctionne comme pour les fêtes mariales les plus récentes. À l'exemple de la Visitation et de la Présentation, les livres liturgiques suédois s'appuient sur des libelles imprimés qui transmettent les décisions d'une autorité supérieure, ici l'autorité conciliaire de Bâle. Le contenu dogmatique n'est donc pas déterminant dans le *mode* de transmission : les libelles immaculistes imprimés vers 1480, dont on distingue l'influence dans le bréviaire imprimé de Linköping, ne diffèrent pas formellement des libelles en faveur de la fête de la Conception qui circulaient au XII^e siècle en milieu monastique. Le contenu change, mais non la forme. De plus, les diocèses suédois font également état d'autres modes de transmission. Ainsi, à Uppsala, on observe une tradition liturgique constante dans les témoins manuscrits et dans le bréviaire imprimé, qui indique que l'influence des libelles imprimés est limitée. Il y a une très grande souplesse dans la transmission liturgique d'éléments dogmatiques du culte marial. En termes de contenu, les lectures de matines sont souvent sélectionnées et retravaillées pour supprimer les passages trop nettement favorables à l'Immaculée Conception. Cette recherche d'une neutralité dogmatique dans les livres liturgiques suédois correspond bien à ce que l'on peut observer pour les autres fêtes mariales : en dépit de son grand rôle dans la transmission du contenu dogmatique, la liturgie n'est pas le lieu privilégié d'expression et de diffusion de messages dont l'orthodoxie n'est pas validée par la tradition.

L'examen des *Révélations* de Brigitte ne retient finalement que deux révélation nettement immaculistes, dans le Sixième livre. C'est peu sur un corpus d'environ 700 révélation. Les commentateurs modernes ont parfois eu tendance à voir des témoignages en faveur du privilège marial dans une dizaine d'autres révélation, mais il s'avère que ces passages ne peuvent pas être retenus comme favorables à l'Immaculée Conception. De plus, les

commentateurs médiévaux de Brigitte citent en priorité les extraits du Sixième livre lorsqu'ils évoquent la question de l'Immaculée Conception chez Brigitte. La prophétesse est donc bien comprise comme favorable au privilège marial. Son héritage apparaît surtout dans les sermons copiés ou produits à Vadstena. Ceux qui ont été examinés montrent un intérêt certain pour la question de la conception de la Vierge. Plusieurs d'entre eux sont nettement favorables à l'Immaculée Conception. Ces sermons peuvent être très répandus, comme le Pseudo-Gerson, ou beaucoup plus originaux, comme celui qui débute par un *exemplum* comparant le monde à un « nid de tortue ». Certains de ces sermons ont été modifiés par rapport à leurs équivalents continentaux, de manière à être mieux adaptés à une prédication effective. On peut donc affirmer que la transmission de thèmes immaculistes se fait en Suède par le biais de la prédication menée à Vadstena. Les arguments employés par ces sermons sont variables ; certains d'entre eux sont très actuels au regard de l'évolution de la controverse, d'autres en revanche relèvent plutôt d'argumentaires anciens qui reflètent un stade primitif des débats. En l'absence d'indices qui commenteraient ces choix, il n'est pas possible d'expliquer cette différence de traitement.

La controverse n'est pas présente que dans les sermons des Brigittins. Certains témoins manuscrits montrent que des extraits d'autorités relatives à l'Immaculée Conception sont copiés, formant parfois une sorte de petit traité sur la question. Cependant, les arguments employés concernent beaucoup la fête de la Conception et assez peu l'Immaculée Conception. Lorsque le décret de la 36^e session du concile de Bâle est recopié, il ne suscite pas obligatoirement la production d'un sermon immaculiste. Il est également possible qu'un conflit d'intérêt existe entre la défense de l'orthodoxie de Brigitte et celle du privilège marial. Ce conflit engendrerait une certaine distance vis-à-vis de l'Immaculée Conception dans l'Ordre du Saint-Sauveur. À l'échelle individuelle des auteurs de sermons, ou à l'échelle du monastère de Vadstena cependant, le privilège apparaît comme plutôt accepté. Il fait même partie des méditations encouragées pour les sœurs puisqu'il apparaît dans leurs lectures de table.

Cependant, nous n'observons pas non plus un engouement exhubérant pour l'Immaculée Conception. Vadstena offre un profil très différent de foyers comme Sponheim, par exemple, où l'abbé Jean Trithème monte une propagande agressive en faveur du privilège. À Vadstena, c'est vraisemblablement la fidélité à la tradition, c'est-à-dire à Brigitte, qui prime, plus que le contenu dogmatique en soi. La transmission se fait avant tout en respectant l'argument de l'*auctoritas*. Enfin, en dehors de Vadstena, un seul témoin, d'origine

franciscaine, évoque la controverse. Le sermon sur la Conception de François de Rimini était connu au couvent des Frères Mineurs de Stockholm, mais il est impossible de savoir s'il a fait ou non l'objet d'une prédication. Cependant, son existence montre qu'une troisième chaîne de transmission des thèmes immaculistes devait exister, indépendamment de la liturgie et de Vadstena. Les choix doctrinaux en matière de culte marial sont difficiles à déceler. Les différentes formes de transmission dépendent finalement beaucoup d'explications contextuelles, mais ne peuvent totalement cacher la tendance profonde à évacuer les questions dogmatiques problématiques. Les choix doctrinaux sont conditionnés par les structures de formation des acteurs, par les institutions qui interviennent dans le débat et par les choix politiques des acteurs. La dévotion ne semble pas être le ressort principal de propagation de l'Immaculée Conception, au moins dans la province d'Uppsala.

Chapitre 3 La Compassion : Marie au prisme des émotions

Transmettre un culte avec succès implique, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, le déploiement d'efforts collectifs aussi bien que des initiatives individuelles. Les exemples du rosaire et de l'Immaculée Conception montrent que le contenu dogmatique ou thématique ne suffit pas à déterminer seul le succès de la transmission. Or, un aspect du culte marial rencontre un succès important en Suède à la fin du Moyen Âge : la compassion de la Vierge lors de la Passion du Christ. La dévotion à la compassion est particulièrement appréciée des Brigittins, mais ne se limite pas à eux. Cette dévotion se caractérise par une attention particulièrement marquée aux phénomènes affectifs. Par conséquent, il s'agit d'examiner si un lien existe entre le succès du thème de la compassion de la Vierge et le contenu affectif. Si un tel lien est manifeste, alors il faut proposer des hypothèses quant à sa fonction.

3.1 La fête de la Compassion et sa liturgie en Suède

3.1.1 L'APPARITION DE FETES COMMEMORANT LA COMPASSION DE LA VIERGE

La compassion désigne la souffrance ressentie par la Vierge au moment de la Passion du Christ¹. Le terme même de « compassion » (*compassio*) insiste sur cette relation : la Vierge souffre *avec* le Christ, comme le souligne le préfixe *cum*. L'intensité de la communion dans la souffrance varie selon les auteurs. Elle peut être affective et reposer sur l'empathie : la Vierge souffre car elle imagine les souffrances de son fils. Elle peut être physiologique et dépasser l'expérience ordinaire en établissant un lien de causalité entre la douleur ressentie par le Christ et celle qui frappe à son tour Marie. Loin d'être de simples spéculations pieuses, ces différentes perceptions de la compassion sont souvent intégrées dans des débats plus larges dont les enjeux sont, par exemple, le degré de participation de la Vierge à la Rédemption.

¹ Il faut noter toutefois que le sens du terme « *compassio* » évolue au fil du temps. Par exemple, lorsque Bonaventure parle de « *dolor compassionis* » au XIII^e siècle, il fait référence à la souffrance ressentie par la partie rationnelle de l'âme du Christ et non à la douleur que l'on peut ressentir pour le Christ souffrant. Voir Donald Mowbray, *Pain and suffering in Medieval Theology. Academic Debates in the University of Paris in the Thirteenth Century*, Woodbridge, 2009, p. 32.

Le thème de la compassion de la Vierge repose à l'origine sur deux passages courts des Évangiles, l'un dans le récit de Luc qui décrit la prophétie de Siméon (Luc. 2:34-35)² et l'autre dans le récit de Jean qui met en scène Marie au pied de la croix (Joh. 19:25-27)³. Ces deux passages déterminent l'importance de deux images : le glaive qui transperce la Vierge et symbolise sa souffrance et sa présence lors de la Crucifixion qui permet des élaborations dialectiques entre le Christ souffrant et sa mère éplorée. Pendant la période patristique, le thème de la compassion de la Vierge est plutôt discret⁴. En Orient, le thème de la Vierge souffrant avec le Christ a suscité différents écrits, dont les *Lamentations* (« *Thrènes* ») attribuées à saint Ephrem († 373), les poèmes liturgiques (*kontakia*) de Romanos le Mélode (vers 540) ou les homélies de Grégoire, patriarche de Nicomédie († ap. 880)⁵. En Occident, les écrits qui décrivent la réaction de la Vierge face aux souffrances de son fils sont jusqu'au X^e siècle plutôt constants : Marie est décrite le plus souvent comme résistant stoïquement face à l'adversité. Rachel Fulton rappelle qu'Ambroise de Milan décrit la Vierge souffrante comme un modèle de retenue : elle se tient debout et regarde le Christ souffrir tout en sachant qu'il est la source du Salut⁶. Les théologiens carolingiens comme Alcuin († 804) ou Haymon d'Auxerre († 855) qui commentent l'Évangile de Jean font de Marie au pied de la croix un instrument de l'enseignement du Christ et ne mentionnent qu'à peine la souffrance de l'un ou de l'autre⁷. Toutefois, il faut noter l'exception que constitue Raban Maur († 856). Ce dernier explique que l'apparente impassibilité de la Vierge ne fait que mettre en valeur les déchirements intérieurs qu'elle subit⁸.

Les XI^e-XII^e siècle marquent un tournant par la diffusion croissante du thème de la Vierge souffrante. Les écrits d'Anselme de Lucques, puis ceux d'Anselme de Canterbury, de

² « SYMEON LES BENIT ET DIT A MARIE, SA MERE : « VOIS ! CET ENFANT DOIT AMENER LA CHUTE ET LE RELEVEMENT D'UN GRAND NOMBRE EN ISRAËL; IL DOIT ETRE UN SIGNE EN BUTTE A LA CONTRADICTION ET TOI-MEME, UNE EPEE TE TRANSPERCERA L'AME ! - AFIN QUE SE REVELENT LES PENSEES INTIMES DE BIEN DES CŒURS », Luc. 2:34-35.

³ OR PRES DE LA CROIX DE JESUS SE TENAIENT SA MERE ET LA SOEUR DE SA MERE, MARIE, FEMME DE CLOPAS, ET MARIE DE MAGDALA. JESUS DONC VOYANT SA MERE ET, SE TENANT PRES D'ELLE, LE DISCIPLE QU'IL AIMAIT, DIT A SA MERE : « FEMME, VOICI TON FILS ». PUIS IL DIT AU DISCIPLE : « VOICI TA MERE ». DES CETTE HEURE-LA, LE DISCIPLE L'ACCUEILLIT COMME SIENNE », Joh. 19:25-27.

⁴ Voir les exemples collationés par André Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris, 1932, p. 505-536 ; Angelo Luis, « Evolutio historica doctrinae de compassione BMV », *Marianum. Ephemerides mariologiae*, n° 5:4, 1943, p. 268-285, spé. p. 262-274 ; Émile Bertaud, « Douleurs (Notre-Dame-des Sept) », *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, 1957, vol. 3, col. 1686-1701.

⁵ Rachel Fulton, *From Judgement to Passion : devotion to Christ and the Virgin Mary 800-1200*, New York, 2005 (2002), p. 205-206.

⁶ *Ibid.*, p. 206.

⁷ *Ibid.*, p. 208-209.

⁸ *Ibid.*, p. 209-214.

Bernard de Clairvaux et d'autres encore marquent ce tournant en présentant Marie dans une situation de souffrance partagée⁹. Émile Bertaud a synthétisé les principaux traits de ce courant nouveau de dévotion à la souffrance de Marie¹⁰. À l'extrême fin du XII^e siècle, Godefroy de Saint-Victor († vers 1194) compose un *Planctus*, c'est-à-dire ici un poème destiné à encourager la méditation où la Vierge se lamente au pied de la croix¹¹. Ce poème est également connu par son incipit : « *Planctus ante nescia...* »¹².

À partir du XIII^e siècle, le thème de la Vierge souffrante se développe rapidement. D'autres poèmes destinés à nourrir la méditation de type *planctus* sont écrits ou extraits d'œuvres plus longues. L'abbé cistercien Ogier de Locedio († 1214) est l'auteur du *De laudibus sancte Dei genitricis* qui se compose d'un prologue suivi de 12 chapitres ou sermons qui forment une « vie de la Vierge » largement tributaire des récits apocryphes. Ce récit est destiné à encourager la méditation personnelle et s'adresse à des religieux cisterciens¹³. De cette œuvre est extraite un *Planctus Marie* très répandu, qui a laissé perplexes de nombreux savants, y compris certains de ses éditeurs¹⁴, avant qu'Henri Barré n'établisse son origine¹⁵. Le *Planctus Marie* fait un récit détaillé de ce qu'a pu ressentir la Vierge au moment de la Crucifixion, la montrant très éloignée de la Vierge stoïque ambrosienne : elle s'abandonne complètement à la douleur, reste prostrée au pied de la croix, baigne le corps du Christ de ses larmes ou doit être soutenue pour pouvoir se déplacer car terrassée par la douleur¹⁶. Cette description fortement marquée par la dimension affective et la perception d'une scène de la vie du Christ du point de vue de la Vierge a influencé plusieurs œuvres de dévotion largement diffusées par la suite.

⁹ Voir Angelo Luis, « *Evolutio historica...* », *op. cit.*, p. 274-284 ; Rachel Fulton, *From Judgement to Passion*, *op. cit.*, p. 226-232.

¹⁰ Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1691.

¹¹ Godefroy de Saint-Victor, *Planctus beate Marie*, AH, vol. 20, n° 199, p. 156-158.

¹² Voir Henri Barré, « Le « *Planctus Mariae* » attribué à saint Bernard », *Revue d'ascétique et de mystique*, n° 28, 1952, p. 243-266, spé. p. 246.

¹³ Henri Barré, « Le « *Planctus Mariae* »... », *op. cit.*, p. 255-256. Il existe une traduction en français du traité d'Ogier, fondée sur une édition de 1873 qui est difficile à se procurer ; la traduction en français ne l'est pas moins : Robert Thomas (éd.), *Mariale VII. Ogier de Locedio*, Chambarand, 1963.

¹⁴ Par exemple, Alberto Chiari, « Il « *Planctus B. Mariae* » Operetta falsamente attribuita a San Bernardo », *Rivista storica benedettina*, n° 17, 1926, p. 56-111.

¹⁵ Henri Barré, « Le « *Planctus Mariae* »... », *op. cit.*, p. 251.

¹⁶ Voir le résumé du *Planctus* que fait Henri Barré, « Le « *Planctus Mariae* »... », *op. cit.*, p. 248-251.

Ainsi, le *Dialogus beate Marie et Anselmi de passione Domini*¹⁷, le *Stimulus amoris* du franciscain Jacques de Milan¹⁸, ou les *Meditationes vitae Christi* de Jean de Caulibus¹⁹.

En dépit du succès de ces différents textes qui transmettent les lamentations de la Vierge lors de la Passion, il n'existe pas de fête liturgique spécifiquement consacrée à la compassion ou aux douleurs de la Vierge avant le XIV^e siècle. Les méditations sur la souffrance de Marie sont plutôt destinées à la contemplation individuelle. Ce thème dévotionnel échappe complètement à une célébration collective au Moyen Âge central ; on a pensé un temps que les représentations théâtrales de la Passion qui se développent à partir du XI^e-XII^e siècle étaient influencées par le genre du *Planctus Mariae*. Ces pièces de théâtre incluent effectivement des plaintes de la Vierge, mais elles se sont développées indépendamment du genre du *Planctus*²⁰.

Au XIII^e siècle se développent également des représentations iconographiques des douleurs de la Vierge. Le motif de l'épée perçant le cœur de la Vierge apparaît en Allemagne. La diffusion de ce type de motif est large et rapide, dans tous les supports²¹. Peu à peu viennent s'ajouter au motif de l'épée d'autres formes de représentations. Le thème de la *mater dolorosa* émerge comme objet de dévotion propre²². Au XV^e siècle, la *Pietà* incarne l'accent mis sur la souffrance de la Vierge, bien que le motif réunisse le Christ et sa Mère. Les images de la Vierge « seule avec ses douleurs », c'est-à-dire totalement détachée du contexte de la Passion, fleurissent. En parallèle de ces développements iconographiques apparaissent d'autres supports de dévotion. Les prières aux douleurs de la Vierge sont souvent organisées numériquement en séries de 5, 7, 12 ou plus. La dévotion aux douleurs est bien attestée au XIV^e siècle, bien que le nombre de douleurs reste variable pendant tout le Moyen Âge²³. Ces dévotions en séries permettent de singulariser le motif de la Vierge souffrante tout en replaçant la compassion dans la perspective plus large de l'histoire du salut : la compassion de Marie au pied de la croix

¹⁷ PL 159, col. 271A-290A. Sur le *Dialogus*, voir Amy Weff, « The *Dialogus Beate Marie et Anselmi de Passione Domini*. Toward an Attribution », *Miscellanea Francescana*, n° 86:1, 1986, p. 105-108.

¹⁸ Jacques de Milan, *L'aiguillon d'amour (Stimulus amoris)*, Ubald d'Alençon (éd.), Paris, 1910.

¹⁹ Iohannis de Caulibus, *Meditationes vite Christi*, M. Stallings-Taney (éd.), Turnhout, 1997, CCCM, n° 153, spé. chap. 76-84.

²⁰ Sandro Sticca, *The Latin Passion Play : its Origins and Development*, Albany, 1997, chap. 5.

²¹ Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows of the Virgin Mary: Popular culture and cultic imagery in Pre-Reformation Europe », *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, n° 21:1-2, 1992, p. 5-28, spé. p. 12-13.

²² Sur l'iconographie des douleurs et de la compassion, voir Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1698-1700 ; Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows... », *op. cit.*, *passim*.

²³ Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1693. Sur la dévotion aux douleurs, voir aussi Hippolyte Delehaye, « La Vierge aux Sept Glaives », *Analecta Bollandiana*, vol. 12, 1893, p. 333-352.

s'insère dans une dynamique qui agit tout au long de la vie terrestre du Christ. Comme les différents épisodes de la vie du Christ, les douleurs de la Vierge peuvent alors être comparés à des épisodes de l'Ancien Testament, les chargeant de sens au regard de la marche vers la rédemption.

La dévotion aux douleurs suscite également l'émergence d'institutions spécialisées. La première confrérie semble établie à Utrecht en 1380 ; une autre est recensée à Haarlem en 1411²⁴. Cependant, la confrérie la plus notable est sans doute celle fondée au début des années 1490 aux Pays-Bas par Jean de Coudenberghe († 1521), secrétaire du duc de Bourgogne Philippe le Beau († 1506)²⁵. La fondation de Coudenberghe est dédiée à « Notre-Dame des Sept-Douleurs ». Elle est organisée sur le principe de la confrérie du rosaire de Cologne, dont le succès est phénoménal. La confrérie des Sept-Douleurs est gratuite et accessible à tous. Les membres doivent s'astreindre à des exercices hebdomadaires très simples : la récitation de deux *Pater noster* et de deux *Ave Maria* en méditant sur chacune des sept douleurs. « L'omission de cette récitation n'entraîne aucune faute mais empêche seulement le membre de profiter pleinement des mérites de la confraternité »²⁶. Ce mode de fonctionnement est également celui des confréries du rosaire. Les deux confréries bénéficient d'ailleurs des mêmes propagandistes, comme Michel François de Lille († 1502), qui après avoir défendu la confrérie du rosaire dans les années 1476-1480, fait de même pour la confrérie des Sept-Douleurs vers 1494. Le succès des deux confréries est également garanti par les appuis politiques et les indulgences qui leur sont concédés.

Malgré ces développements majeurs de la spiritualité, ni les douleurs ni la compassion de la Vierge ne sont liturgiquement célébrés avant le XV^e siècle. Le plus ancien office des Heures spécifiquement consacré à la souffrance de la Vierge, est un *officium de compassione* qui « paraît, selon une tradition franco-germanique, devoir se rattacher au pape Jean XXII († 1334) qui lui aurait concédé de nombreuses indulgences »²⁷. L'office, reconnaissable à son antienne au Magnificat de vêpres « *Virgo passa filio* » est très répandu à la

²⁴ Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1696 ; Auguste-Marie Lépicié, *Mater dolorosa. Notes d'histoire, de liturgie et d'iconographie sur le culte de Notre-Dame des Douleurs*, Spa, 1948, p. 51-52.

²⁵ Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows... », *op. cit.*, *passim* ; Annick Delfosse, *La « Protectrice du Pais-Bas ».* *Stratégies politiques et figures de la Vierge dans les Pays-Bas espagnols*, Turnhout, 2009, p. 130-135.

²⁶ Annick Delfosse, *La « Protectrice du Pais-Bas »*, *op. cit.*, p. 132.

²⁷ Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1692.

fin du Moyen Âge²⁸. Il a longtemps été attribué à Bonaventure de manière erronée, ce qui s'explique sans doute par l'influence de l'*officium de passione Domini* que le Franciscain a composé²⁹. Un autre office répandu est composé par l'évêque d'Olmütz Jean de Neumarkt (1364-1380), d'après une série de prières écrites par le pape Clément VI (1342-1352)³⁰. L'incipit de cet office de la Compassion est « *Matutino tempore Marie nunciatur* »³¹. Mais bien que largement diffusés, ces deux offices ne sont pas les seuls à être composés : il existe plus d'une vingtaine d'offices de la Compassion ou des Douleurs de la Vierge qui sont recensés³².

Parmi ces offices, les plus anciens sont destinés à soutenir la dévotion individuelle. Il faut attendre le début du XV^e siècle pour qu'un culte liturgique des souffrances de la Vierge soit institué. Un synode diocésain tenu à Cologne le jeudi 22 avril 1423 institue une *Festum commemorationis prefatae angustiae et doloris BMV* pour toute la province³³. Selon certains ouvrages, la date de cette décision serait du « jeudi 22 avril 1413 », mais il s'agit d'une erreur : le 22 avril tombe un samedi en 1413 et bien un jeudi en 1423³⁴. Elle doit être célébrée le vendredi de la troisième semaine après Pâques. Elle est spécialement établie pour punir la « perfidie des Hussites hérétiques et profanateurs » qui sont accusés d'avoir brûlé une image de la Vierge. La célébration est autorisée et indulgenciée par le pape en 1423³⁵. La fête liturgique instituée à Cologne dépasse rapidement les limites de la province, étant adoptée toutefois sous de nombreux noms différents. On la rencontre souvent sous le terme de « *Festum compassionis* » ou de « *Festum Septem Dolorum* », mais d'autres appellations sont employées³⁶. Une grande variété de dates de célébration règne : la fête a le plus souvent lieu pendant le temps

²⁸ AH, vol. 24, n° 46.

²⁹ Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts in Later Medieval England*, Oxford, 1970, p. 100. On trouvera cet office édité dans AH vol. 50, n° 382.

³⁰ Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows... », *op. cit.*, p. 13, n. 25.

³¹ AH, vol. 30, n° 46. L'office est aussi référencé dans RH, vol. 3, n° 29562 et dans vol. 1, n° 8012 avec un incipit légèrement différent.

³² Les *Analecta Hymnica* en comptent 19, dans les volumes 24 et 30. Il faut y ajouter 3 offices repérés par Andrew Hugues, *Late Medieval Liturgical Offices. Resources for Electronic Research. Texts*, Toronto, 1994.

³³ André Wilmart, *Auteurs spirituels*, *op. cit.*, p. 511 ; Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts*, *op. cit.*, p. 100. Le statut est reproduit dans Gian Domenico Mansi (éd.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence/Venise, 1785, vol. 28, col. 1057-1058.

³⁴ On retrouve l'indication de 1413 dans Philippe Labbé (éd.), *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, Paris, 1672, vol. 12, col. 360. C'est donc Labbé qui a oublié une dizaine dans le titre de sa rubrique, car le texte du synode dit bien : « *Pronunciatum in ecclesia nostra Coloniensi, sub anno a nativitate Domini 1423, die Iovis 22 mensis aprilis* », voir col. 365.

³⁵ Baronius (et. al.), *Annales ecclesiastici*, Bar-le-Duc, 1864, vol. 27, p. 543.

³⁶ Voir Frederick G. Holweck, *Fasti mariani, sive calendarium festorum sanctae Mariae Virginis deiparae. Memoriis historicis illustratum*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 313.

pascal ou peu de temps après la Pentecôte, ou alors à une date précise, elle-même très variable³⁷. Ces imprécisions sur le nom et la date de la fête de la compassion se poursuivent jusqu'en 1727, lorsque le pape Benoît XIII impose le vendredi après la Passion, en conformité avec l'usage dominicain et lui donne le nom de *Festum Septem Dolorum*³⁸.

Les avis des savants divergent sur la réalité d'une approbation de la fête par le pape Sixte IV. Bernard Capelle est favorable à cette option et déclare que le pape « approuve la messe et fait inscrire la fête au martyrologe »³⁹. Capelle ne cite aucun document pour appuyer son opinion. Richard Pfaff déclare exactement le contraire⁴⁰. À l'appui de cet argument, Pfaff précise qu'il n'y a pas de mention de la fête dans le *Martyrologium romanum* de Baronius (1538). Cependant, cette indication ne permet à mon sens que de prouver que la fête n'est pas inscrite au martyrologe ; elle ne règle pas la question de l'approbation de la fête de la Compassion par Sixte IV. Or, il existe des libelles imprimés à partir de 1478 dont le but est de diffuser un office de la Compassion⁴¹. Comme des libelles semblables sont produits à la suite de l'approbation d'autres fêtes mariales par Sixte IV, comme la Visitation, la Conception ou la Présentation, il serait étrange que ces imprimés apparaissent sans aucun lien avec une décision de ce pape. De plus, le contenu des leçons de l'office de la Compassion qu'ils contiennent tend à renforcer l'hypothèse d'une décision due au pape franciscain : la sixième leçon aborde des thèmes qui sont chers à ce pontife, comme la question de l'unité de l'Église, d'ailleurs mise en rapport avec le « pouvoir des clefs » de saint Pierre⁴². Bien qu'aucune bulle de Sixte IV ne soit

³⁷ Voir les calendriers édités par Hermann Grotefend, *Zeitrechnung des Deutschen Mittelalter und der Neuzeit*, 2 vol., Hanovre, 1997 (1891-1898). La fête est célébrée : le 18 mars à Nidaros ; le vendredi après ou avant le dimanche de la Passion à Hamburg ; le vendredi après le dimanche de la Passion à Lausanne sous le nom de *Maria de pietate*, et le même jour à Besançon et chez les Dominicains ; le samedi qui suit le dimanche de la Passion chez les Chartreux ; le vendredi après le dimanche de Quasimodo geniti à Brême et à Slesvig ; le samedi après le dimanche de Quasimodo à Skara, Strängnäs, et j'ajoute à la liste de Grotefend Västerås, Linköping et Åbo ; le 5 mai à Uppsala ; le dimanche après l'Ascension à Halle et Magdebourg ; le jour qui suit la Fête-Dieu à Halberstadt, sous le nom de *Transfixio* ; le samedi après la Fête-Dieu à Goslar ; le samedi après l'octave de la Fête-Dieu à Verden ; le dimanche après la Dispersion des Apôtres (15 juillet) à Schwerin ; le 18 juillet à Merseburg ; le 19 juillet à Halberstadt, Lübeck et Meissen ; le 20 juillet à Naumburg.

³⁸ Aimé G. Martimort (dir.), *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris, 1961, p. 759.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts*, op. cit., p. 102.

⁴¹ *Historia de veneranda compassione B.V. Mariae cum Officio*, Bâle, 1478 (GW M 37617 ; ISTC io00051210). L'exemplaire consulté est Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ink O-9) ; *Copia indulgentiarum de institutione festorum compassionis et praesentationis beatissime virginis Mariae concessarum*, Lübeck, 1479 (GW M37625 ; ISTC ia00338800) ; *Festum compassionis Mariae Virginis*, Strasbourg, ap. 1500 (GW M27631 ; ISTC io00051290).

⁴² « *Per hanc namque commendationem Salvator noster eandem nobis significaret voluit Ecclesie unitatem in matre et discipulo quam in clavium ligandi et solvendi tradicionem significabat a Petro...* », *Historia de veneranda compassione B.V. Mariae cum Officio*, Bâle, 1478, leçon 6, fol. 6v.

pour l'instant connue pour approuver la Compassion, il est possible que l'examen des Registres du Vatican recèle quelques surprises en la matière. Malheureusement, la masse de documents à examiner a empêché de faire bénéficier le présent travail d'une exploration fructueuse. Il semble qu'en 1482, Sixte IV fit composer et insérer une messe dans le missel romain sous le nom de « Notre-Dame de Pitié »⁴³.

La fête de la Compassion est adoptée par les Chartreux en 1477⁴⁴. Le premier missel anglais à contenir une messe de la Compassion date de 1497⁴⁵. La messe de Sixte IV fait son apparition dans les missels romains imprimés de 1501 à 1511⁴⁶. Parmi les manuscrits recensés dans les bibliothèques françaises par Victor Leroquais, très peu comportent une messe de la Compassion⁴⁷. Le bréviaire imprimé des Dominicains de 1492 contient un formulaire d'office pour les « Sept Heures de la Compassion » situé à la fin du livre, avec d'autres offices additionnels dont les « Sept Heures de la Passion »⁴⁸. Ce formulaire n'apparaît pas dans le bréviaire imprimé de 1477/1478 ni dans celui de 1485⁴⁹. En Scandinavie, le missel imprimé de Lund (1514) contient un formulaire pour la Compassion⁵⁰. La fête est également mentionnée dans le missel et le bréviaire imprimés de Nidaros (1519)⁵¹. À la fin du XV^e siècle, alors que de très nombreuses prières aux douleurs ou de *Pietà* circulent dans toute l'Europe, seules les régions germaniques et Scandinaves célèbrent liturgiquement la Compassion de la Vierge. Dans les autres régions, les témoignages de célébration sont sporadiques.

3.1.2 LA DIFFUSION DE LA FÊTE DE LA COMPASSION DANS LA PROVINCE D'UPPSALA

L'apparition de la fête de la Compassion de la Vierge dans la province d'Uppsala ne peut être datée avec précision. Contrairement aux autres fêtes mariales dont les jours de célébration servent assez rapidement à dater les actes de la pratique, la Compassion est en Suède une fête

⁴³ Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1694. La messe, dont l'*introït* est « Cumque vidisset Iesus », est éditée dans Robert Lippe (éd.), *Missale romanum mediolani, 1474*, Londres, 1899, vol. 2, p. 340.

⁴⁴ Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, 1934, vol. 1, p. CIV.

⁴⁵ Richard W. Pfaff, *New Liturgical Feasts, op. cit.*, p. 101.

⁴⁶ Émile Bertaud, « Douleurs... », *op. cit.*, col. 1694.

⁴⁷ Voir la liste établie par André Wilmart, *Auteurs spirituels, op. cit.*, p. 511.

⁴⁸ *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Bâle, 1492, fol. CLXXX.

⁴⁹ *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Venise, 1477/1478 ; *Breviarium ad usum Ordo Praedicatorum*, Nuremberg, 1485.

⁵⁰ Bengt Strömberg, (éd.), *Missale Lundense av år 1514. Faksimiledition*, Malmö, 1946, fol. L. Le *Breviarium Lundense*, Paris, 1517, contient un formulaire d'office pour la Compassion au fol. cccciiii v.

⁵¹ Selon Hermann Grotefend, *Zeitrechnung, op. cit.*

mobile dans la plupart des diocèses : elle ne peut donc pas être employée comme point de repère temporel. De ce fait, l'apparition de la fête ne peut reposer que sur les témoins liturgiques. Le plus ancien témoin d'un office de la Compassion en Suède est un manuscrit aujourd'hui détruit. Conservé à Dresde, l'original a été perdu lors de la Seconde Guerre mondiale, mais une reproduction photostatique de ce manuscrit existe à la Bibliothèque royale de Stockholm⁵². Le manuscrit, qui contient surtout des légendes et des vies de saints suédois, est également désigné comme le « *Liber Laurentii Odonis* »⁵³. Laurentius Odonis fait ses études à Prague en 1372. Il est chanoine de Linköping en 1377 et chanoine de Växjö en 1382. Il meurt en 1417 comme doyen (*domprost*) de Linköping⁵⁴. Après sa mort, son livre revient au monastère de Vadstena. On y trouve un office de la Compassion dont l'incipit est « *Stabat virgo dolorosa* »⁵⁵. L'office est complet et il est suivi d'une messe de la Compassion. Compte tenu de la date de décès de Laurentius Odonis (1417), la présence de cet office de la Compassion est tout à fait remarquable. Bien que des offices de la Compassion existent depuis le milieu du XIV^e siècle environ, la première autorisation de célébration liturgique d'une telle fête date de 1423, au synode de Cologne. L'office du livre de Laurentius est copié par la même main que le reste du livre : si Laurentius est bien le scribe du livre qui porte son nom, alors l'office a été copié avant 1417, c'est-à-dire avant que la fête des Douleurs ne soit autorisée à Cologne. Cela peut s'expliquer de deux façons : soit une fête de la Compassion est célébrée en Suède avant 1423, soit l'office est destiné à un usage individuel. Des précédents d'offices de la Compassion destinés à la pratique privée existent, mais certains indices semblent montrer qu'un attachement particulier à la compassion existait bien en Suède avant 1423. L'appartenance de Laurentius au chapitre de Linköping oriente les investigations vers ce diocèse dans lequel, rappelons-le, le monastère brigittin de Vadstena se situe. Les autres diocèses suédois ne contiennent pas d'indications précoces relatives à une célébration liturgique de la Compassion. En revanche, il semble bien qu'à Linköping, on ait développé tôt un culte particulier à la Compassion. Le premier indice réside dans les lectures de l'office copié par Laurentius : elles sont extraites du *Sermo Angelicus*, les lectures composées par Brigitte pour ses filles spirituelles. De plus, une

⁵² Dresde, Sächsischen Landesbibliothek, Ms. A 182 [détruit] ; Stockholm, KB Cote : « Efter A 247 Dresden ».

⁵³ La première page porte cette inscription.

⁵⁴ Herman Schück, « Laurentius Odonis », *SBL*, 1977-1979, vol. 22, p. 368.

⁵⁵ Copie de Dresde, SLB A 182, p. 55-61. L'office « *Stabat virgo* » est édité dans AH, vol. 24, n° 48.

partie des hymnes et des répons sont empruntés au *Cantus Sororum*⁵⁶. Cela signifie que l'office « *Stabat virgo* » est très lié aux Brigittins.

Un autre indice réside dans le fait que la cathédrale de Linköping, dans laquelle officie Laurentius, contient un autel et une prébende spécialement dédiés à la Compassion⁵⁷. On connaît l'existence de cette prébende grâce à une liste datant du début du XVI^e siècle, qui ne précise malheureusement pas à quel moment la prébende a été instituée. En revanche, nous possédons plusieurs concessions d'indulgences du début du XV^e siècle qui font état d'un intérêt dévotionnel pour la compassion. En 1412, une concession d'indulgences est accordée à ceux qui, entre autres dévotions, disent le *Pater noster* ou l'*Ave Maria* en mémoire de la Passion du Christ ou de la compassion de sa mère⁵⁸. Une autre concession d'indulgences datée de la même année demande de faire mémoire « de la Passion très pénible du Christ crucifié et de la passion très âpre de la Vierge sa mère »⁵⁹. La lettre mentionne aussi une « nouvelle image de la sainte Vierge, qui se lamente avec son fils mort sur ses genoux », c'est-à-dire une *Pietà*⁶⁰. La cathédrale conserve également une broderie figurant une *pietà* sur un tissu couvrant la table d'autel (*altarbrun*)⁶¹. Cette pièce textile a été produite à Vadstena vers 1400, ce qui constitue une indication de plus d'un lien entre les Brigittins et le culte de la Compassion⁶².

Si l'on examine les témoins liturgiques, on observe qu'un missel de Linköping daté entre 1413 et 1422 contient un formulaire pour la Compassion⁶³. Un autre missel de ce diocèse, pourtant plus tardif (1422-1448), ne contient qu'une séquence pour cette fête⁶⁴. L'ordinaire édité par Sven Helander ne contient pas la fête. Il a été copié au plus tôt vers les années 1370 et

⁵⁶ Tryggve Lundén, « Jungfru Maria som corredemptrix eller medåterlösarinna. Framställd i liturgisk diktning och bildkonst från Sveriges medeltid », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 79, 1979, p. 32-60, spé. p. 41.

⁵⁷ Hanna Källström, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden. Linköping och Lund*, Skellefteå, 2011, p. 81.

⁵⁸ SDHK 17759 (SD 1515) : « ... in medio dicte ecclesie super lectorium situatas, oracionem dominicam et salutacionem angelicam in memoriam passionis eiusdem Domini nostri crucifixi quinquies et compassionis eiusdem intemerate matris totidem aut ipsas cum benigno corde et humili genuflexione tacite decantaverint... ». Voir Hanna Källström, *Domkyrkan som andaktsmiljö*, op. cit., p. 276.

⁵⁹ SDHK 17861 (SD 1601) : « amarissime passionis eiusdem filii crucifixi et acerbissime eiusdem virginis matris memoriam ».

⁶⁰ *Ibid.* : « ante novam ymaginem beate virginis, mortuum in sinu filium suum lamentantem... ».

⁶¹ *Ikongrafiska Register* [dactylographié], Stockholm, s. d., carton n° 11.

⁶² Sur le motif de Marie et de la Crucifixion représenté sur le textile, voir Inger Estham, « Maria i medeltidens och den nyare tidens paramantik i Sverige : en översikt », dans S.-E. Brodd & A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, Artos, 1996, vol. 1, p. 105-148, spé p. 119-122.

⁶³ Uppsala, UB C 420, fol. 44-45. Pour la datation de ce manuscrit, voir Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis c:a 1400 och dess liturgiska förebilder*, Lund, 1957, p. 89, n. 3.

⁶⁴ Uppsala, UB C 415, fol. 133v, selon Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis*, op. cit., p. 91, n. 2.

n'a pu être écrit après 1406⁶⁵. Enfin, sans qu'il soit possible de les rattacher à la tradition de Linköping, un fragment de missel du XIV^e siècle contient une messe de la Compassion de première main et un fragment de bréviaire également⁶⁶. Il semble donc qu'une fête de la Compassion ait été célébrée dans le diocèse de Linköping de façon précoce, après les années 1370 mais avant 1412. La nouvelle dévotion semble liée à Vadstena, car l'office des Heures de la Compassion est fortement imprégné de la liturgie des sœurs brigittines. De plus, une *pietà* récemment introduite dans la cathédrale du diocèse suscite des indulgences : il y a peut-être une conjonction de volontés, entre les Brigittins et les chanoines, qui concourt à l'introduction d'une célébration liturgique de la Compassion dans le diocèse de Linköping entre 1370 et 1412.

Pour les autres diocèses suédois, l'adoption et la diffusion d'une fête de la Compassion est plus difficile à percevoir. La célébration de la fête de la Compassion est fixée dans le diocèse d'Uppsala au 5 mai. Cette date est originale, car celle généralement retenue pour la Compassion dans les diocèses suédois est le samedi après le dimanche *in albis*, c'est-à-dire le samedi qui suit le premier dimanche après Pâques. La fête est inscrite à l'encre noire sous le titre de « *Compassio beate virginis* », avec le degré de fête simple, dans le calendrier du bréviaire imprimé d'Uppsala (1496) et dans celui du nouveau missel imprimé pour ce diocèse (1513)⁶⁷. En revanche, la fête n'apparaît pas dans le calendrier de l'ancien missel imprimé (1484)⁶⁸. Cela ne signifie pas que la Compassion n'est pas célébrée à Uppsala : le missel de 1484 contient bien un formulaire pour la fête de Compassion. Celui-ci figure parmi les messes votives et non dans le temporal ou le sanctoral⁶⁹. Dans le missel de 1513, la fête est à sa place dans le propre des saints⁷⁰ et c'est également le cas de l'office de la Compassion dans le bréviaire⁷¹. Fête votive, la Compassion semble donc avoir été réévaluée entre 1484 et 1496 pour devenir une fête obligatoire dans le diocèse d'Uppsala.

⁶⁵ Sven Helander (éd.), *Ordinarius Lincopensis*, *op. cit.*, p. 41 et 45.

⁶⁶ MPO Fr 27818 pour le missel et Fr 23744 pour le bréviaire. Pour ce dernier, l'indication de datation est sujette à caution, car le fragment se trouve dans la même boîte d'archive que Fr 23745, caractérisé comme « non daté ». Pourtant, les deux fragments sont liés : Fr 23745 contient le début de l'office et Fr 23744 la suite. Les mêmes têtes de personnages ornant les majuscules confirment la parenté de ces deux fragments.

⁶⁷ *Breviarium Upsalense*, Stockholm, 1496 ; *Missale Upsalense novus*, Bâle, 1513.

⁶⁸ *Missale Upsalense vetus*, Stockholm, 1484.

⁶⁹ *Ibid.*, fol. 215.

⁷⁰ *Missale Upsalense novus*, *op. cit.*, fol. CLVv.

⁷¹ *Breviarium Upsalense*, *op. cit.*, fol. 276v.

Les témoins liturgiques manuscrits montrent que la fête est introduite relativement tardivement. Un bréviaire d'Uppsala du XV^e siècle parmi les plus anciens ne comporte pas la fête⁷². Deux bréviaires de ce diocèse de la fin du XV^e siècle, assez défectueux il est vrai, ne la mentionnent pas non plus⁷³. Un autre bréviaire de la fin du siècle, toujours à l'usage d'Uppsala, ne comporte pas de formulaire mais une note marginale mentionne la Compassion et renvoie à la fin du livre. Cette annotation se trouve à côté du début, rayé, de la fête de Jean à la Porte Latine (6 mai), ce qui correspond bien à la date du 5 mai à laquelle on fête la Compassion à Uppsala⁷⁴. Parmi les indices non liturgiques de la célébration de la Compassion à Uppsala, une demande de messes établie par le *lagman* Götstaf Karlson en 1475 réclame aux Franciscains de Stockholm d'en célébrer une le samedi en l'honneur « de la souffrance de la Vierge »⁷⁵. Mais comme nous l'avons déjà fait observer, le document ne permet pas de savoir si la messe doit être célébrée chaque samedi avec une inflexion particulière sur les souffrances de la Vierge, ou si elle concerne spécifiquement le samedi *in albis*. Comme Stockholm est située dans le diocèse d'Uppsala, qui fête la Compassion le 5 mai et non le samedi *in albis*, il est possible que la demande du *lagman* envisage une célébration récurrente plutôt qu'un jour précis de l'année. En 1502, un chanoine de la cathédrale d'Uppsala, Martinus Jacobi, fonde une série de messes dans la chapelle des âmes (« *Siaela Choret* ») dont il détient la prébende. Parmi ces messes, le chanoine demande qu'une messe pour la Compassion de la Vierge soit célébrée le samedi⁷⁶. L'introduction de la fête de la Compassion dans le diocèse d'Uppsala se fait donc à la fin du XV^e siècle, probablement après 1475, peut-être entre 1484 et 1496. Comme la liturgie d'Uppsala suit de près les prescriptions émanant de l'autorité apostolique, au moins pour les fêtes mariales, il n'est pas impossible que l'intervention suspectée du pape Sixte IV en faveur de la Compassion ait déterminé l'adoption de la fête.

⁷² Uppsala, UB C 507.

⁷³ Stockholm, KB A 50 et Uppsala, UB Westin 63.

⁷⁴ Stockholm, KB A 99, fol. 185v.

⁷⁵ Olof J. Gjöding, *Kongsholms-Minne eller Beskrifning om Kongsholmen, den bästa förstaden af Kongl. Residence-Staden Stockholm, desz forna, och nu warande tilstånd, etc.*, Stockholm, 1754, p. 19-20. Voir aussi la deuxième partie, troisième chapitre, première section.

⁷⁶ « ... til S. Mariae, Martini, Egidii, Helenae och Annae åminnelse Instichtad af Martinus Jacobi Praebendatus praebendae animarum in ecclesia Upsalensi, Siaela Chroets foereståndare (...) På Sabbaten de compassione b. Mariae virginis... », Johan Peringskiöld, *Monumenta Ullerakerensia Cum Upsalia Nova Illvstrata, Eller: Vlleråkers Häradz Minnings-Merken, Med Nya Vpsala, Vti Vplands Första Del Thiundaland, Antecknade Af ... Johan Peringskiöld. I Stockholm, Med Kongl. Omkostnad Vplagde, Hos Joh. L. Hornn, Kongl. Antiquitets Archivi Boktryckare, Åhr 1719*. Stockholm, 1719, p. 38-39. La référence est donnée par Sven Helander, *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegård och mässa*, Lund, 2001, p. 230, n. 498.

Pour le diocèse de Strängnäs, la fête ne figure pas dans le bréviaire daté autour de 1380⁷⁷. En 1437, une concession d'indulgences de l'évêque Thomas de Strängnäs (1429-1443) accorde 40 jours de rémission à ceux qui vont s'agenouiller devant l'image de « la souffrance de Marie » située dans l'église de Hackvad⁷⁸. Il peut s'agir d'une *pietà*, mais le support de ce motif n'est pas précisé. À la même époque, on connaît une peinture murale sur le côté est de la cathédrale de Strängnäs qui représente soit le chagrin de la Vierge, soit la mise au tombeau du Christ. Cette représentation est datée entre 1404 et 1440⁷⁹. Lorsque les livres liturgiques du diocèse sont imprimés, respectivement en 1487 pour le missel et 1495 pour le bréviaire, la fête figure dans les calendriers au mois d'avril, juste avant celle de saint Georges (23 avril)⁸⁰. Cependant, la messe de Compassion est située parmi les messes votives⁸¹, tandis que l'office de Compassion est situé dans le propre du temps⁸². À défaut de sources liturgiques supplémentaires, il est donc impossible de dater avec précision l'apparition de la fête de la Compassion dans le diocèse de Strängnäs.

On dispose de peu de sources relatives à la Compassion pour le diocèse de Skara. Le calendrier de Lödöse, produit entre 1473 et 1478, contient la fête avec le degré « *simplex* »⁸³. Le bréviaire imprimé en 1498, qui contient aussi un certain nombre de messes mariales, propose une fête spécifique pour la Compassion et un office situé dans le propre du temps de la partie estivale⁸⁴. L'apparition de la Compassion à Skara date donc du début des années 1470 au plus tard. Le même manque d'information frappe le diocèse de Västerås. Il semble que la fête de la Compassion soit introduite assez tard. Lorsque l'évêque Åke Johansson (Acho Johannis, 1442-1453) écrit une lettre d'indulgences pour l'église de Lima, le 23 janvier 1444, il mentionne 6 fêtes mariales, dont la Conception et la Visitation⁸⁵. Mais il ne fait pas mention de la Compassion. Bien qu'ancien frère brigittin et prédicateur renommé, Åke Johansson n'a pas

⁷⁷ Uppsala, UB C 416.

⁷⁸ SDHK 22715.

⁷⁹ *Ikonografiska Register* [dactylographié], *op. cit.*

⁸⁰ *Missale Strengnense*, Stockholm, 1487, fol. 4 ou *Breviarium Strengnense*, Stockholm, 1495, fol. iii v : « *Festum compassionis Marie virginis habeatur sabbato primo proximo dominica Quasimodogeniti* ».

⁸¹ *Missale Strengnense*, *op. cit.*, fol. 235v.

⁸² *Breviarium Strengnense*, *op. cit.*, fol. 163.

⁸³ Hilding Johansson, *Den medeltida liturgien i Skara stift. Studier i mässa och helgonkult*, Lund, 1956, p. 164 : « *Compassio sancte Marie venit in sabbato propinquo post quasimodogeniti. Non est festum terre nec iussum ieiunare. Tunc est simplex* ».

⁸⁴ Christer Pahlmblad (éd.), *Breviarium Scarense (1498). Faksimil efter exemplaret i Uppsala universitetsbibliotek*, Skara, 2011, fol. CLVv pour l'office. La partie contenant la messe n'est pas paginée.

⁸⁵ SDHK 24452. La lettre est mentionnée par Toni Schmid, « Drag ur medeltidens fromhetsliv », dans *Västerås stift i ord och bild*, Stockholm, 1951, p. 43-70, spé. p. 50.

introduit la célébration dans le diocèse de Västerås. Les témoins liturgiques sont rares pour ce diocèse, mais l'examen de ceux qui ont été conservés ne montre pas non plus une présence marquée de la fête. Le « bréviaire de Skepplanda » (« *Skepplandabreviariet* »), écrit dans la première moitié du XVe siècle, contient la Visitation mais pas la Compassion⁸⁶. Le graduel imprimé pour le diocèse en 1493 contient un formulaire pour la fête, mais il est proposé après la dernière des séquences rassemblées à la fin du livre : il s'agit donc probablement d'une addition récente lorsqu'on imprime le livre⁸⁷. Enfin, le bréviaire imprimé en 1513 ne mentionne pas la fête au calendrier, mais contient un formulaire d'office dans le propre du temps⁸⁸. Ces indices suggèrent donc une introduction tardive de la fête de la Compassion dans le diocèse de Västerås.

En Finlande, la fête de la Compassion est mentionnée dans une concession d'indulgences pour la cathédrale d'Åbo, datant du 13 juin 1441⁸⁹. Des documents liturgiques plus anciens ne contiennent pas la fête, à l'image d'un collectaire de 1407⁹⁰. Un calendrier de la fin du XIV^e comporte une entrée pour cette fête avec le degré « *totum duplex* » au mois d'avril (le 22), mais il s'agit d'une addition⁹¹. Aarno Maliniemi tire argument de ce calendrier et d'un autre pour dire que la fête de la Compassion a pu être célébrée à des dates différentes dans le diocèse d'Åbo : le 22 avril ou le 19 avril⁹². Or, à la fin du Moyen Âge, la fête est célébrée comme dans la plupart des diocèses suédois le samedi après le dimanche de *Quasimodo*, ou samedi *in albis*, c'est-à-dire le samedi qui suit le premier dimanche après Pâques. Le missel imprimé d'Åbo propose un formulaire pour la fête⁹³. Le diocèse finlandais d'Åbo, qui suit le rit dominicain, ne célèbre pourtant pas la fête le même jour que l'Ordre des Prêcheurs, c'est-à-dire le vendredi après le Dimanche de la Passion⁹⁴. La remarque du savant finlandais concernant la date de la célébration semblerait donc plutôt obscure, mais un fragment de missel semble venir appuyer son hypothèse : une messe de la Compassion est présente dans le sanctoral, de première

⁸⁶ Göteborg, UB H 106, n° 32.

⁸⁷ Toni Schmid (éd.), *Graduale arosiense impressum*, Lund, 1959-1965, p. 84.

⁸⁸ *Breviarium Arosiense*, Bâle, 1513, fol. 101 : « *De compassione beate virginis (cuius festum semper habendum est sabbato primo post dominica Quasi modo geniti)* ».

⁸⁹ FMU 2393 ou Reinhold Hausen (éd.), *Registrum ecclesiae Aboensis, eller Åbo domkyrkas svartbok*, Helsinki, 1890, n° 496. Voir Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender Finnlands. Seine Zusammensetzung und entwicklung*, Helsinki, 1925, p. 240.

⁹⁰ Uppsala, UB C 421.

⁹¹ F.m. VII.14, désigné aussi comme « Kal B » dans Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender*, *op. cit.*, p. 105.

⁹² Aarno Malin(iemi), *Der Heiligenkalender*, *op. cit.*, p. 239.

⁹³ Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense secundum ordinem fratrum praedicatorum 1488*, Porvoo, 1988, s.p.

⁹⁴ Hermann Grotefend, *Zeitrechnung*, *op. cit.*, p. 136.

main et immédiatement avant une messe de saint Georges (23 avril)⁹⁵. En comparaison avec d'autres documents où la Compassion est inscrite au calendrier, il faut se rendre à l'évidence : c'est une pratique courante que d'indiquer la Compassion avant la fête de Georges. Comme il s'agit d'une fête mobile, les scribes inscrivent la fête là où il y a de la place. Aussi, lorsque le fragment de missel finlandais place la messe de Compassion dans le sanctoral avant la messe de Georges, on peut imaginer que le scribe a mal interprété la présence de la fête au calendrier et qu'il a copié le formulaire de la Compassion à l'endroit qui lui a paru le mieux correspondre. Indépendamment de ce cas particulier, la Compassion semble célébrée dans le diocèse d'Åbo à partir des années 1440. Cela situe le diocèse finlandais en deuxième position après le diocèse de Linköping parmi les diocèses composant la province d'Uppsala dans l'adoption d'une fête liturgique de la Compassion. Enfin, comme pour la liturgie en général, nous n'avons aucune information à propos de la Compassion pour le diocèse de Växjö.

3.1.3 DESCRIPTION DES FORMULAIRES DE MESSE ET D'OFFICE POUR LA COMPASSION UTILISES EN SUEDE

Bien qu'elle apparaisse à des périodes différentes dans les diocèses de la province d'Uppsala, la fête de la Compassion présente une homogénéité remarquable.

3.1.3.1 La liturgie de la messe de la Compassion

La liturgie de la messe de la Compassion en Suède peut être examinée, comme pour les autres fêtes mariales, grâce aux livres imprimés, à quelques témoins manuscrits et à fragments. Les livres manuscrits concernent le diocèse de Linköping : les graduels d'Uppsala ne contiennent pas la Compassion, peut-être à cause de leur mauvais état de conservation⁹⁶. Pour Linköping, sur trois missels conservés, l'un ne contient pas le propre du temps où devrait se trouver la fête⁹⁷. En revanche, deux missels plus tardifs contiennent un formulaire pour la Compassion⁹⁸. L'ordinaire rédigé à Vadstena daté entre 1441 et 1448 ou 1458 contient un formulaire, mais il est situé sur un feuillet plus petit que le reste du livre, ce qui laisse suggérer une addition⁹⁹. Enfin, trois autres livres conservés à la Bibliothèque universitaire d'Uppsala contiennent une

⁹⁵ F.m. I. 145, fol. 23rv.

⁹⁶ Stockholm, KB A 94, A 95 et A 96.

⁹⁷ Stockholm, KB A 97.

⁹⁸ Uppsala, UB C 420, fol. 44-45 et C 427, fol. 139v-139ar (sic.).

⁹⁹ Uppsala, UB C 428, fol. 41rv.

messe de la Compassion. Les deux premiers sont des recueils de messes diverses, le premier a été copié par plusieurs main à Vadstena et le second est d'origine danoise¹⁰⁰. Le troisième manuscrit en revanche est un recueil d'offices, mais il contient un formulaire de messe inséré à l'intérieur de l'office de la Compassion¹⁰¹.

À ces témoins manuscrits, il faut ajouter les fragments liturgiques. Sur un total de 38 fragments qui se rapportent à la Compassion conservés dans les collections suédoise et finlandaise, 26 concernent la liturgie de la messe. Seuls deux fragments sont datés du XIV^e siècle, quatre ne sont pas datés et le reste a été copié au XV^e ou au XVI^e siècle¹⁰². Les fragments de missels sont les plus nombreux (22)¹⁰³, mais on a conservé également deux fragments de graduels¹⁰⁴, un fragment de séquentiaire¹⁰⁵ et un fragment catalogué comme un antiphonaire mais qui contient une « Messe des Cinq Douleurs » et une messe de la Compassion¹⁰⁶.

Dans son étude sur les missels suédois parue en 1923, Gustaf Lindberg avançait que tous les missels suédois ont exactement la même messe pour la Compassion¹⁰⁷. L'examen des témoins de la liturgie de la messe de la Compassion montre que cette déclaration est erronée : il y a deux formulaires différents, si l'on ne prend en compte que les *introït*¹⁰⁸. Si l'on examine chacune des pièces de ces formulaires, on se rend compte effectivement que les mêmes chants, lectures ou prières sont parfois sollicités, mais pas de façon à former une seule tradition commune. Lindberg ne pense pas en termes d'unité liturgique, mais de frontières politiques modernes : il inclut Lund mais exclut Åbo, ce qui explique qu'il n'ait pas pris en compte cette différence.

¹⁰⁰ Uppsala, UB C 439, fol. 35 et 44-45v ; C 451, fol. 18 (prière) et 52v (messe).

¹⁰¹ Uppsala, UB C 21, fol. 83v-84 (90v-91).

¹⁰² Les fragments finlandais ne sont pas datés avec précision : « XIV^e-XV^e siècle ».

¹⁰³ MPO Fr 1587 ; Fr 2626 ; Fr 5216 ; Fr 6260 ; Fr 6903 ; Fr 6202 ; Fr 9067 ; Fr 9094 ; Fr 26378 ; Fr 27036 ; Fr 27037 ; Fr 27099 ; Fr 27446 ; Fr 27495 ; Fr 27584 ; Fr 27818 ; Fr 30846 ; F.m. I. 145 ; F.m. I. 207 ; F.m. I. 238 ; F.m. I. 331 ; F.m. I. 344.

¹⁰⁴ MPO Fr 1437 ; Fr 9598.

¹⁰⁵ MPO Fr 28129.

¹⁰⁶ MPO Fr 20452.

¹⁰⁷ Gustaf Lindberg, *Die schwedischen Missalien des Mittelalters. Ein Beitrag zur vergleichenden Liturgik. I Kalendarium, Proprium de Tempore, Proprium de Sanctis, Commune sanctorum*, Uppsala, 1923, p. 282.

¹⁰⁸ Se reporter à l'annexe 30, tableau 35 : *Messes de la Compassion employées en Suède*.

3.1.3.1.1 Les chants

Les chants des deux formulaires de messe de la Compassion ne sont pas originaux : ils sont empruntés à d'autres messes mariales. L'*introït* le plus courant, « *Vultum tuum* », est ainsi emprunté aux formulaires de l'Assomption¹⁰⁹. L'*introït* utilisé à Åbo est « *Salve sancta parens* », le plus couramment utilisé pour les fêtes mariales. Le graduel est « *Benedicta et venerabilis* » pour le formulaire principal, emprunté à la messe de l'Annonciation¹¹⁰. À Åbo, le graduel « *O vos omnes* » est extrait des *Lamentations* (Thren. 1:12). Les versets d'Alléluia sont, comme d'habitude, propres à la fête. Dans le formulaire de Suède métropolitaine, on chante « *Dolorum matris virginis* » et « *Trene Marie virginis* »¹¹¹. La présence des deux chants s'explique par la présence de la fête de la Compassion dans le temps pascal. La douleur de la Vierge est sujet de méditation dans le premier chant et le second met en scène la Vierge au pied de la croix, précisant qu'elle souffre intérieurement. Pour Åbo, le chant « *Tuam ipsius animam* » est extrait de l'Évangile de Luc, plus précisément de l'épisode de la prophétie de Siméon qui prédit que le cœur de la Vierge sera transpercé par un glaive de douleur (Luc. 2:35). La séquence « *Stabat juxta Christi crucem* » est utilisée dans les deux formulaires¹¹². Enfin, l'offertoire « *Recordare virgo* » et l'antienne de communion « *Beata viscera* » sont extrêmement courants pour les fêtes mariales.

3.1.3.1.2 Les prières

Les prières pour les messes de la Compassion suédoises ne sont pas toutes recensées dans les grandes collections modernes, ce qui ne facilite pas leur identification. Le formulaire le plus courant, employé à Uppsala, Strängnäs, Västerås, Skara et les manuscrits de Linköping utilise comme oraison « *Interveniatur pro nobis* »¹¹³, comme secrète « *Suspiciame mitissime Ihesu* »¹¹⁴ et

¹⁰⁹ « *Vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis* », René-Jean Hesbert (éd.), *Antiphonale Missarum Sextuplex. D'après le graduel de Monza, les antiphonaires de Rheinau, du Mont-Blandin, de Compiègne, de Corbie et de Senlis*, Bruxelles, 1935, n°16bis, 23bis, 28, 33, 140, 153.

¹¹⁰ Cantus 505002.

¹¹¹ « *Dolorum matris virginis pensemus acrimoniam transactis vite terminis, ut ducat ad gloriam* » ; « *Trene Marie virginis sub cruce quas sustinuit interne sunt dulcedinis mors Christi quibus perfuit* ».

¹¹² À propos de cette séquence, voir Carl-Allan Moberg, *Über die schwedischen Sequenzen. Eine Musikgeschichtliche studie*, vol. 1 : *Darstellung*, Uppsala/Stockholm, 1927, qui n'est pas très sûr de son origine.

¹¹³ « *Interveniatur pro nobis domine Iesu Christ apud tuam clementiam beatissima tua genitrix Maria cuius sacratissimam animam in hora passionis tue doloris gladius pertransivit* », voir CO V, n° 3178b ou Pierre Bruylants, *Les oraisons du missel romain. Texte et histoire*, Louvain, 1952, n° 652.

¹¹⁴ Non identifiée, « *Suscipe mittissime Ihesu hostias a nobis tue perpiciationi oblatas ob memoriam eximie turbationis matris tue et concede ut per eius ineffabilem amorem nostras tribulaciones inspicias adversitates repellas effectumque petitionis nostre clementer exaudias. Qui vivis* ».

comme post-communion « *Purificent nos quesumus Domine* »¹¹⁵. Très générales, ces prières insistent cependant sur le « glaive de la douleur » qui transperce la Vierge « à l'heure de la Passion ». Les prières utilisées dans le formulaire d'Åbo ne se démarquent pas de ce schéma général : la collecte est la même que dans les autres diocèses, la secrète « *Deus cuius unigeniti tui mater sanctissima* »¹¹⁶ et la postcommunion « *Omnipotens sempiterne Deus, maestorum* »¹¹⁷ n'introduisent pas d'éléments notables.

3.1.3.1.3 Les lectures

Les lectures vétérotestamentaires sont différentes selon les formulaires. Le formulaire principal utilise un extrait des Lamentations : « ECOUTEZ DONC, TOUS LES PEUPLES, ET VOYEZ MA DOULEUR » (Thre. 1:18)¹¹⁸. Le formulaire pour Åbo préfère une lecture construite sur plusieurs extraits du *Livre des Rois* (2 Reg. 18-33, 19:1-4)¹¹⁹.

C'est la lecture néotestamentaire qui constitue le cœur de cette messe de la Compassion. L'extrait vient de l'Évangile de Jean : « OR PRES DE LA CROIX DE JESUS SE TENAIENT SA MERE » (Joh. 19:25-27)¹²⁰. L'extrait affirme la présence de Marie au moment de la Crucifixion et met en scène la parole du Christ qui confie sa mère à Jean-Baptiste et inversement.

3.1.3.2 La liturgie des offices de la Compassion

La liturgie des Heures présente un profil en Suède encore plus homogène que la liturgie de la messe pour la fête de la Compassion. Situation très inhabituelle, un seul office est en usage, le même pour tous les témoins liturgiques quelle que soit la tradition à laquelle ils appartiennent :

¹¹⁵ « *Purificent nos quesumus domine sacramenta que sumpsimus et intercedente pro nobis gloriosissima matre tua (cuius sacratissimam animam in hora passionis tue doloris gladius medullitus pertransivit) concede ut a turbatione presenti et a more anime liberemur* », Pierre Bruylants, *Les oraisons*, op. cit., n° 922.

¹¹⁶ « *Deus cuius unigeniti tui mater sanctissima virgo Maria omnes... et angustiis constitutis* », voir Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, op. cit.

¹¹⁷ « *Omnipotens sempiterne Deus, maestorum consolatio, laborantium fortitudo, perveniant ad te preces de quacumque tribulatione clamantium, ut omnes sibi in necessitatibus suis misericordiam tuam gaudeant adfuisse* », CO VI, n° 3852.

¹¹⁸ « *Audite, obsecro, universi populi, et videte dolorem meum* ».

¹¹⁹ D'après Martti Parvio (éd.), *Missale Aboense*, op. cit.

¹²⁰ « *Stabant autem juxta crucem Jesu mater ejus, et soror matris ejus, Maria Cleophæ, et Maria Magdalene. Cum vidisset ergo Jesus matrem, et discipulum stantem, quem diligebat, dicit matri suæ: Mulier, ecce filius tuus. Deinde dicit discipulo: Ecce mater tua. Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua* ».

l'office « *Stabat virgo dolorosa* »¹²¹. Il est encore plus inhabituel de trouver des formulaires identiques y compris pour les lectures de matines dont seuls le découpage et la longueur varient.

Tous les bréviaires imprimés contiennent cet office¹²². Trois bréviaires manuscrits de Linköping le contiennent également¹²³. Dans un ordinaire pour cette tradition, l'office a été vraisemblablement ajouté¹²⁴. Un bréviaire manuscrit de Västerås contient aussi l'office¹²⁵. Des compilations d'offices incluent « *Stabat virgo* ». La première compilation est un volume de petite taille qui a été copiée à Vadstena entre 1408 et 1415. L'office y est présent avec une notation pour les parties chantées¹²⁶. La deuxième compilation avec l'office de la Compassion a été copiée par Petrus Olavi, prêtre à Kil (diocèse de Linköping) puis frère à Vadstena 1408-1438¹²⁷. L'office est absent d'un bréviaire de Strängnäs adapté à l'usage de Linköping, mais l'hymnaire à la fin du volume propose l'hymne « *Mentes iuuet fidelium* » qui est caractéristique de l'office « *Stabat virgo dolorosa* »¹²⁸. Enfin, le *Liber Laurentius Odonis*, déjà mentionné, contient également l'office¹²⁹.

Les fragments proposant l'office « *Stabat virgo* » sont au nombre de 12 sur les 38 fragments avec un contenu relatif à la Compassion. Deux fragments de bréviaires ne sont pas datés et un fragment finlandais est référencé avec une datation très large : XIV^e-XV^e siècle¹³⁰. Un fragment de bréviaire est daté avant 1400¹³¹, mais l'écrasante majorité des fragments a été produite après cette date. Au total, ce sont 5 fragments de bréviaires¹³² et 7 fragments d'antiphonaires qui contiennent l'office¹³³. Comme cet office ne se rencontre pas ailleurs que dans les témoins suédois, il est possible d'affirmer qu'il est d'origine locale. La seule variation, infime, que l'on détecte réside dans le capitule de none : l'extrait des *Lamentations* choisi

¹²¹ AH 24, n° 48. C'est le bréviaire imprimé de Strängnäs qui sert de base pour cette édition.

¹²² *Breviarium Upsalense*, op. cit., fol. 276v ; *Breviarium Strengnense*, op. cit., fol. 163 ; *Breviarium Arosiense*, op. cit., fol. 101 ; Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, Lund, 1950-1955, p. 396 ; Christer Pahlmblad (éd.), *Breviarium Scarense*, op. cit., fol. CLVv.

¹²³ Uppsala, UB C 354 fol. 167v-169v ; C 435, fol. 171v-173v ; C 479, fol 33v-34v.

¹²⁴ Uppsala, UB C 428, fol. fol 41rv.

¹²⁵ Stockholm, KB A 102, fol 73v-75.

¹²⁶ Uppsala, UB C 21, fol. 77-84v (84-91v).

¹²⁷ Uppsala, UB C 23, fol. 69-76v.

¹²⁸ Uppsala, UB C 463, fol. 647v-649.

¹²⁹ Voir supra, note 52.

¹³⁰ MPO Fr 22391 ; Fr 23745 et F.m. III. 127.

¹³¹ MPO Fr 23744.

¹³² Aux bréviaires déjà cités, il faut ajouter MPO Fr 5232.

¹³³ Les fragments d'antiphonaires sont : MPO Fr 4938 ; Fr 4947 ; Fr 10311 ; Fr 10979 ; Fr 20274 ; Fr 20378 ; Fr 20923.

correspond à une proposition différente d'un même verset, ou au verset voisin. En dehors de ce détail, les formulaires sont absolument identiques¹³⁴.

3.1.3.2.1 Les chants de l'office de la Compassion

Les chants de l'office « *Stabat virgo dolorosa* » décrivent de façon poignante la Passion du Christ et la compassion de la Vierge. Aux premières vêpres, les cinq antiennes décrivent le ressenti de la Vierge lors de la Passion. L'insistance sur le cœur de la Vierge est particulièrement saillante, signalant l'importance de la dimension affective. La première antienne dit ainsi que la Vierge se tient debout, douloureuse, elle qui est la généreuse mère du Christ et se rappelle la prophétie de Siméon¹³⁵. Sa douleur est immense, les pleurs couvrent ses joues, comme l'explique la deuxième antienne. Les instruments de souffrance du Christ, que sont la croix, le fouet, les clous et les épines sont autant de glaives qui transpercent son âme¹³⁶. Dans la troisième antienne, on lit que le cœur aimant de la Vierge est tout endolori et se change en vase d'amertume. Marie boit un vin mélangé de fiel, qui engourdit sa bouche, sa langue et son palais¹³⁷. Lorsque le Christ est fouetté vicieusement avec de fines lanières, le cœur de la Vierge est sur le point de défaillir, étant quasiment privée de vie comme l'avance la quatrième antienne¹³⁸. La dernière antienne présente Jésus guidé hors du camp de Pilate, frappé à coup de poings, portant la croix en public. Marie suit le doux agneau, incarnant ici la Sunamite, née pour se lamenter¹³⁹. La référence à la Sunamite s'explique par le thème de cet épisode du Livre des Rois, lors duquel une femme juste voit son fils, don de Dieu, mourir subitement, puis ressusciter grâce à l'action du prophète Élisée (2 Rois 4:8-38). Dans l'antienne au *Magnificat* de vêpres, le chant s'adresse directement à la Vierge. Marie se tient au pied de la croix, guidée par le Christ triomphant malgré la mort humiliante de celui-ci, que le cœur de Marie ressent aussi. « La douleur transperce ton âme », dit le chant, « quand il [le Christ] rend l'âme ». Puis

¹³⁴ Se reporter à l'annexe 30, tableau 36 : *Les Heures de la Compassion selon les témoins suédois*.

¹³⁵ « *Stabat Virgo dolorosa mater Christi generosa iuxta crucem filii tristem gerens theoriam recensendo propheciam simeonis gladii* », AH 24, n° 48, in *primis vesperis antiphona* 1.

¹³⁶ « *Dolor ingens dolor ille gene pallent et maxille ora rigant lacrimae crux flagella clavi spine livor tumor plage quine gladius sunt anime* », *Ibidem*, antienne 2.

¹³⁷ « *Cor predulce cor amoris globus factus est doloris vas amaritudinis fel cum vino preparatum os cor linguam et palatum stupefecit Virginis* », *Ibidem*, antienne 3.

¹³⁸ « *Quando Christus vinculatur palmis fedis flagellatur strictus flagris plurimis Virgo corde lacessita quasi foret sine vita corruit exanimis* », *Ibidem*, antienne 4.

¹³⁹ « *Extra castra ductus iesus vinculus sputus pugnibus cesus crucem fert in publicum mater sequens agnum mitem representans sunamitem natum deflet unicum* », *Ibidem*, antienne 5.

l'antienne prie la Vierge de bien vouloir aider les orants : « Fais, Ô Vierge, que nous fassions la mémoire de sa mort et de ta forte douleur »¹⁴⁰.

Les chants de matines sont moins centrés sur la description de l'événement et cherchent plus à le mettre en perspective en convoquant des références bibliques ou des allégories. L'invitatoire invite les croyants à se rappeler les tourments que le Christ a souffert sur l'autel de la croix pour racheter leurs transgressions. Le caractère pénitentiel est ici fortement marqué, et renforcé par la référence au sacrement de l'eucharistie grâce à la mention de l'autel. La Vierge participe à ce sacrifice de façon directe par sa souffrance : elle est dite « co-souffrante » (*condolentes*)¹⁴¹. La première antienne de matines est centrée sur la croix. Le bois qui sert au sacrifice du Christ introduit une dimension végétale, renforcée par le parallèle fait avec les mentions de la parenté : le fils est décrit comme « le fils du patriarche », par exemple. Les métaphores végétales, comme nous l'avons vu, sont souvent employées pour établir la généalogie du Christ et évoquer les rapports de parenté, on pense par exemple à l'arbre de Jessé. La Vierge ici accompagne tristement l'innocent qui va être sacrifié¹⁴². La deuxième antienne de matines établit un parallèle entre le prophète Élisée, dont les enfants se moquent de la calvitie (2 Rois 2:23-24) et le Christ nu, vrai Dieu, qui est moqué par la foule. L'esprit de la Vierge est touché par ces moqueries au même titre que son fils (« *commolestant* »)¹⁴³. La troisième antienne rappelle que le Christ rachète ceux qui ont été condamnés par le péché qu'Adam a propagé en mangeant le fruit interdit¹⁴⁴.

Les répons et les versets du nocturne résument le contenu des leçons. Ces chants sont particulièrement évocateurs. Le premier répons compare la Vierge à une rose qui ne change pas d'odeur lorsque les épines croissent autour d'elle. Le chant s'adresse directement à la Vierge, à la deuxième personne du singulier, lui disant que son esprit s'est accommodé de la souffrance, et que la fureur que la Vierge aurait pu ressentir en voyant son premier né flagellé et cloué en

¹⁴⁰ « *O Maria stans sub cruce triumphante christo duce per mortem turpissimam corde martyr extitisti anceps ensis quem sensisti tuam transit animam dolor cessit cum surrexit nobis vite spem porrexit presidens in gloria fac nos Virgo sue mortis et doloris tui fortis fervere memoria* », *Ibidem*, antienne au *Magnificat*.

¹⁴¹ « *Recolentes Christum passum et in ara crucis assum pro nostris sceleribus matri sue condolentes procidamus congementes super mortem filii* », *Ibidem*, invitatoire.

¹⁴² « *Immolandus ligna gerit patri parens locum querit patriarche filius cruce Christus oneratus mesta matre comitatus damnatur innoxius* », *Ibidem*, antienne du nocturne 1.

¹⁴³ « *Calvum rident Eliseum Iesum nudum verum Deum illudebant emuli dum sic natum dehonestant dolorosi commolestant matris mentem stimuli* », *Ibidem*, antienne du nocturne 2.

¹⁴⁴ « *Protoplasti peremerunt omnes quos progenuerunt esu pomi vetiti dulcis Iesu redemisti corde leso matre tristi quos damnarunt perdit* », *Ibidem*, antienne du nocturne 3.

croix n'a pas eu de prise sur elle. Elle a souffert avec patience¹⁴⁵. Le premier verset demande à la Vierge que ses prières aident le monde dans l'adversité¹⁴⁶. Le deuxième répons choisit de se concentrer sur la lance qui perce le flanc du Christ. La Vierge voit la vie éternelle qui s'en va et ressent lors du percement du flanc la même douleur que lui. Elle mesure cependant l'étendue du sacrifice et les bienfaits qu'il apporte pour l'humanité¹⁴⁷. Le deuxième verset demande à la mère aimante qu'elle fasse en sorte que les croyants récoltent les bénéfices de la Passion¹⁴⁸. Comme le premier couple de répons et de verset, ces chants s'adressent de façon directe à Marie. Le troisième répons insiste sur les douleurs du Christ et sur la réaction de la Vierge. Quand elle voit son seul fils sur la croix, sa tête sacrée ceinte d'épines, ses pieds et ses mains cloués ; quand le Christ s'en remet à son Père, la mère de toutes les grâces perd sa vigueur et, rendue exangue par la douleur, tombe¹⁴⁹. Le troisième verset exalte l'amour immense qu'ont manifesté le Christ et Marie pour racheter les pécheurs vils¹⁵⁰.

Les antiennes de laudes ont une tonalité plus glorieuse. Dans la première, la mention de Déborah et de Barak (Judic. 4:4-10) permet d'établir un parallèle entre la Juge d'Israël et son général, la Vierge et le Christ. Le rapprochement entre la Juge et la Vierge est d'ordinaire fait avec un autre passage du *Livre des Juges*, lorsque Déborah est appelée « MERE EN ISRAËL » (Judic. 5:7). Dans le récit du chapitre 4 du *Livre des Juges*, Déborah commande à Barak de se porter contre Sisera, le chef de l'armée de Yabin, qui menace Israël. Barak accepte à la condition que Déborah le suive. C'est probablement cette présence de Déborah aux côtés de Barak, en temps de guerre, qui inspire le rédacteur du chant lorsqu'il explique que le sacrifice du Christ sur la croix permet de vaincre le mal et que la Vierge est présente à ce moment¹⁵¹.

¹⁴⁵ « *Sicut spina rose florem non immutat vel odorem cum crescat vicinius ita virgo tuam mentem cunctis donis redolentem furor fugit obvis immo videns flagellari et in cruce conclavari tuum primogenitum pacienter sufferebas et constanter requirebas dextre dei digitum* », *Ibidem*, répons 1.

¹⁴⁶ « *Confer opem tua prece ne mundi prosperitas nos excecet sua fece vel premat adversitas* », *Ibidem* verset 1.

¹⁴⁷ « *Perennalis mater vite videns pungi latus mite militari lancea maluisti sic turbari et cor tuum vulnerari cum dolorum framea ut eterna morte digni sanarentur hoc insigni sacre mortis precio quas tenemur voto grato deo laudes pro collato tanto beneficio* », *Ibidem*, répons 2.

¹⁴⁸ « *O mater dileccionis fac nos eum colere qui nos sue passionis salvos fecit munere* », *Ibidem*, verset 2.

¹⁴⁹ « *Palluerunt tue gene quando subdi crucis pene vides unigenitum spine sacrum caput cingunt manus pedes clavi stringunt os est sputis oblitum voces audis exclamantes sese patri commendantis mater omnis gracie destituta iam vigore ut exanguis pre dolore corruis in acie* », *Ibidem*, répons 3.

¹⁵⁰ « *O immensam caritatem quod mater cum filio tantam prebent pietatem pro vili mancipio* », *Ibidem*, verset 3.

¹⁵¹ « *Rex a ligno cum regnaret et malignum debellaret per crucis dedecora mater presens constituta hunc ad bellum subsecuta est ut Barac Debbora* », *Ibidem*, antienne de laudes 1.

La deuxième antienne explique que dans la guerre contre le mal, les blessures du Christ et les douleurs de la Vierge guérissent les corps et les esprits¹⁵². La troisième antienne de laudes fait la comparaison entre le Christ en croix qui prononce dans son agonie sept paroles et sa mère qui lui est tellement dévouée qu'elle ne peut que rester debout et silencieuse à ses pieds¹⁵³. La quatrième antienne décrit les éléments naturels comme la lune et le soleil se lamentant avec la Vierge, ainsi que toute la hiérarchie des anges, lorsque le sang du Christ se répand¹⁵⁴. La dernière antienne de laudes annonce qu'une fois la mort du Christ consommée, sa mère est raffermie (*roborata*) par la foi et qu'elle attend de pouvoir s'asseoir à sa place auprès du Père¹⁵⁵.

Dans l'antienne au *Benedictus* de laudes, c'est la persévérance et la volonté de la Vierge qui sont exaltées dans l'épreuve de la crucifixion¹⁵⁶. Enfin, dans l'antienne au *Magnificat* des deuxièmes vêpres, la mort du Christ sur la croix provoque une éclipse de la lumière, fait trembler la terre, mais en dépit de ces exceptionnelles circonstances, « seule la Vierge maintient une foi constante » et peut ainsi l'enseigner aux croyants¹⁵⁷.

Ces chants de l'office « *Stabat virgo dolorosa* » sont donc marqués par les détails très crus des souffrances du Christ et, presque systématiquement, par les réactions que ces tourments entraînent chez la Vierge. La dimension affective est très présente. L'usage de métaphores relativement courantes, comme les métaphores végétales, ne doit pas occulter une certaine recherche de pertinence que l'on observe dans les parallèles fondés sur des emprunts à l'Ancien Testament. Enfin, certains thèmes concernant la Vierge et le Passion exprimés dans cet office sont typiquement brigittins : le portrait étrange de la Vierge au pied de la croix, qui la présente tantôt stoïque et silencieuse (troisième antienne de laudes) et tantôt évanouie de douleur (troisième répons de matines), fait écho à celui que Brigitte fait dans les révélations qui

¹⁵² « *Bellum mire caritatis ubi Christus sauciatis medetur vulneribus Virgo mater morbos sanat et distortas mentes planat cum suis doloribus* », *Ibidem*, antienne de laudes 2.

¹⁵³ « *Christus crucis in ambone constitutus in agone septem verba protulit mater astans tribulata tam patrata quam prolata secum silens contulit* », *Ibidem*, antienne de laudes 3.

¹⁵⁴ « *Cuncta tremunt elementa carpunt luna sol lamenta cum dolente Virgine angelorum hierarchie condolentes sunt Marie Christi fuso sanguine* », *Ibidem*, antienne de laudes 4.

¹⁵⁵ « *Morte Christi consummata mater fide roborata redditur equanimis natum sciens surrecturum et cum Patre fruiturum sedibus potissimis* », *Ibidem*, antienne de laudes 5.

¹⁵⁶ « *Morienti dulci nato quamquam corde sauciato mater astat flebilis virginalis quisque gestus tibi decens et modestus perseverat stabilis illi compar voluntate pari flagrans caritate pro salvandis miseris eius crucem reverentes et hic tecum congementes servos iunge superis* », *Ibidem*, antienne au *Benedictus* de laudes.

¹⁵⁷ « *Christo passo mortem crucis eclipsantur orbes lucis terre solum tremuit disperguntur quique noti oblitores sui voti caritas refriguit sola virgo tenet fidem constans docet quod et idem resurgat in gloria vere doctrix discipline nobis dona sine fine perfrui leticia* », *Ibidem*, Antienne au *Magnificat* des deuxièmes vêpres.

décrivent la crucifixion. La Vierge est effectivement présentée en position debout et silencieuse dans la grande révélation du Septième livre sur la Crucifixion¹⁵⁸. Plus loin, la même révélation montre Marie terrassée par la douleur¹⁵⁹. Un autre indice est la mention, dans l'antienne au *Magnificat* des deuxièmes vêpres, du fait que seule la Vierge a conservé la foi au moment de la mort du Christ. Cette idée est présente dans le *Sermo angelicus* et également dans la troisième leçon de l'office¹⁶⁰.

3.1.3.2.2 Les lectures de l'office de la Compassion

Le plus remarquable réside dans le fait que les lectures de matines sont les mêmes dans toutes les traditions : elles sont constituées par des extraits du *Sermo Angelicus* de Brigitte. C'est bien évidemment la journée du vendredi qui sert de support à ces lectures, avec le récit poignant de la Crucifixion et la description très détaillée que fait Brigitte des réactions de la Vierge¹⁶¹. La longueur des leçons varie de quelques lignes, comme dans le bréviaire imprimé de Linköping, à des paragraphes importants comme dans ceux de Skara et de Västerås. Dans sa version la plus longue, la première leçon commence en relatant la trahison du Christ par ses disciples et sa capture par « les ennemis de la vérité et de la justice »¹⁶². Le cœur et la poitrine (*precordia*) de la Vierge sont transpercés par le glaive du douleur, passant à travers son âme et chacun de ses membres. À chaque humiliation ou chaque souffrance ressentie par son fils, la Vierge est tourmentée par ce glaive¹⁶³. Elle voit son fils « cruellement frappé par des mains impies et vicieusement flagellé, condamné à une mort infamante par les princes des Juifs pendant que vocifère le peuple juif : « Crucifiez-le ! » »¹⁶⁴. Ils « mènent l'agneau très doux comme s'il s'agissait d'une bête féroce très cruelle »¹⁶⁵. Le Christ se montre très patient, tout comme sa

¹⁵⁸ Liv. VII, Rév. 15, § 16 : « ... et sic sustentata stabat a sororibus, tota stupore suspensa et velut mortua viuens, gladio doloris transfixa ».

¹⁵⁹ *Ibid.*, § 25 : « Que tunc mater eius videns contremuit pre immensa amaritudine, volens cadere in terram, nisi quod sustinebatur ab aliis mulieribus ».

¹⁶⁰ Voir *infra*, note 172.

¹⁶¹ Dans leur version la plus longue, les lectures sont extraites de SA, Chap. 18, § 2-23.

¹⁶² « *Filio Virginis a proprio discipulo prodito et a veritatis ac iusticie emulis (sicut ei placuit) [sic] captivato* », Christer Pahlmblad (éd.), *Breviarium Scarense*, *op. cit.*, leçon 1, fol. CLVIV.

¹⁶³ « ... doloris gladius cor et precordia Virginis transfigebat atque ipsius animam duriter pertransiens universis sui membris corporis dolores gravissimos inferebat. Totiens enim in anima Virginis gladius ille cum omni amaritudine versabatur, quociens eius amantissimo Filio passio obprobria impingebantur », *Ibid.*

¹⁶⁴ « *Videbat quidem Filium suum impiorum palmis colaphizatum crudeliter flagellatum, Iudeorum principibus morti turpissime adiudicatum ac ipsum (toto vociferante populo Iudeorum) [sic] : « Crucifige ! » »*, *Ibidem*.

¹⁶⁵ « ... tamquam crudelissimam feram illum agnum mansuetissimum agitantibus », *Ibid.*, fol. CLVIV-CLVII.

mère. Et comme l'agneau suit sa mère là où elle le mène, la Vierge Mère a suivi le Fils quand il a été mené au lieu de son tourment¹⁶⁶.

La deuxième leçon débute par une présentation de la Vierge face aux *arma Christi*, aux instruments de la Passion. La Mère voit son fils couronné d'épines, son visage couvert de sang et ses joues devenir rouges à cause des coups. Elle ressent une très grande douleur et ses propres joues pâlisent à cause de ce grand chagrin. Comme le sang de son fils coule sur tout son corps à cause de la flagellation, des larmes innombrables sont versées par les yeux de la Vierge. Quand elle voit son fils cruellement étendu sur la croix, toutes ses forces la quittent¹⁶⁷. Lorsqu'elle entend le son du marteau sur les clous qui percent les mains et les pieds de son fils, tous les sens de la Vierge défaillent et elle tombe à terre, prostrée, comme morte¹⁶⁸. Lorsqu'on donne à boire du vinaigre à son fils crucifié, elle ressent le goût âpre sur sa propre langue¹⁶⁹. Après ce récit très détaillé, la leçon continue en expliquant que la Vierge, en dépit des tourments qui sont lui sont imposés à elle et à son fils, ne perd pas la foi, ce qui est un miracle divin¹⁷⁰.

La troisième leçon s'attache à grandir le miracle en rappelant que la femme de Phineas, enceinte et morte de chagrin pour avoir appris que l'Arche d'alliance avait été capturée par l'ennemi (1 Samuel 4:19-22), a pourtant moins souffert que la Vierge qui a vu le corps de son fils, la nouvelle Arche, cloué sur la croix. Les douleurs de l'accouchement de la femme de Phineas ne sont rien par rapport aux douleurs de la Vierge lors de la Passion¹⁷¹. Par conséquent,

¹⁶⁶ « *Qui sicut per se semetipsam omnem pacienciam ostendit, ita sua benedicta mater omnes suas tribulaciones pacientissime toleravit. Et quemadmodum agnus suam matrem, quocumque ducta fuerit, comitatur, ita virgo mater suum Filium ad tormentorum loca perductum sequebatur* », *Ibid.*, fol. CLVII.

¹⁶⁷ « *Videns quoque mater Filium corona spinea derisum suamque faciem sanguine rubricatam et eius maxillas ex magnis alapis rubicundas, grauisimo dolore ingemuit et tunc sue maxille pre dolorum magnitudine ceperunt pallescere. Sanguine quippe Filii in eius flagellatione per totum ipsius corpus defluente innumerabilium aqua lacrimarum de virginis oculis decurrebat. Videns deinde mater suum Filium in cruce crudeliter extendi, in omnibus sui corporis viribus cepit tabescere* », *Ibidem*, leçon 2.

¹⁶⁸ « *Audiens quoque alleorum sonitum, quando Filii manus et pedes ferreis clavis perforabantur, tunc omnibus virginis sensibus deficientibus ipsam in terram velut mortuam doloris magnitudo prostravit* », *Ibidem*.

¹⁶⁹ « *Iudeis quoque felle et aceto ipsum potantibus anxietas cordis ita linguam et palatum virginis exsiccavit, quod labia sua benedicta ad loquendum tunc mouere non valuit* », *Ibidem*.

¹⁷⁰ « *Unde non paruum miraculum in hoc Deus tunc fecisse dinoscitur, cum virgo mater tot et tantis doloribus intrinsecus sauciata suum spiritum non emisit, quando tam dilectum Filium nudum et cruentatum, vivum et mortuum atque lancea transfixum omnibus eum deridentibus, inter latrones pendere prospexit, illis pene omnibus, quibus notus extiterat, ab eo fugientibus et multis ipsorum a rectitudine fidei enormiter exorbitantibus* », *Ibid.*, fol. CLVIIv.

¹⁷¹ « *Commemorat etiam sacra pagina, quod uxor Phineas, archam Dei ab inimicis eius captam esse percipiens, pre doloris [sic] vehemencia protinus expiravit ; cuius mulieris dolores Virginis Marie doloribus comparari non possent [sic], que sui benedicti Filii corpus (quod archa predicta figurabat) inter clavos et lignum captum detineri videbat* », *Ibid.*, leçon 3.

alors que la femme de Phineas a succombé à son chagrin, il est du ressort du miracle que la Vierge revive en dépit des lacérations de chagrins plus grands¹⁷². À la mort de son fils, les cieus s'ouvrent et le Christ délivre ses amis de l'enfer. La Vierge revit, conservant seule la foi et guidant ceux qui ont misérablement perdu la foi¹⁷³. La fin de la leçon mentionne la déposition de la croix et la mise au tombeau en une phrase et s'attarde plutôt sur la douceur de la consolation ressentie par la Vierge quand elle s'aperçoit que les souffrances de son fils sont terminées et que sa résurrection est proche¹⁷⁴.

Certains détails sont omis par rapport au texte d'origine du *Sermo Angelicus*. Par exemple, dans la première leçon, lorsque le peuple juif crie « Crucifiez-le ! » (« *Crucifige !* ») dans la version liturgique, le *Sermo angelicus* précise : « Crucifiez le traître ! » (« *Crucifige proditorem !* »). Plus loin, au moment de la comparaison entre « l'agneau très doux » et la « bête férale », la version liturgique omet un passage précisant que le Christ reçoit des coups de poings¹⁷⁵. Des comparaisons semblables peuvent être faites pour les autres leçons. Le texte est donc légèrement retouché, ce qui a pour effet de le simplifier. Dans l'extrait choisi comme exemple, on remarque également que de nombreuses rimes internes donnent un caractère fortement rythmé à l'ensemble. Il n'est pas impossible que la cantillation de la lecture n'ait pas été exactement la même à Skara et à Vadstena. Le passage supprimé dans la version de Skara l'est donc peut-être pour des raisons de métrique et pas seulement de sens. Dans le récit que fait Brigitte de la Passion et de la compassion de la Vierge, tel qu'il apparaît dans ces lectures, l'accent est nettement mis sur les émotions de Marie. La comparaison avec la femme de Phineas dans la troisième leçon n'est pas anodine car elle permet de mettre en scène une situation dans laquelle une femme terrassée par le chagrin meurt, alors qu'une autre survit. Ces jeux d'écritures autour des émotions sont particulièrement forts dans tout l'office de la Compassion,

¹⁷² « *Unde quia mirabile cernitur, quod illa uxor Phinees a doloribus mortua fuit, que minoribus doloribus urgebatur, et Maria revixit, que grauioribus mesticiis extitit lacessita* », *Ibidem*.

¹⁷³ « *Moriens denique Dei Filius celum aperuit et amicos suos, qui in Inferno tenebantur, potenter eripuit. Reviviscens autem virgo rectam fidem usque ad Filii resurrectionem integraliter sola servabat multosque a fide miserabiliter deviantes reducendo ad fidem corrigebat* », *Ibid.*, fol. CLVIIv-CLVIII.

¹⁷⁴ « *Mortuus siquidem suus Filius de cruce depositus fuit et pannis involutus ut alia funera sepulture traditus est. Et tunc omnes ab eo recesserunt et pauci eum resurrecturum crediderunt. Tunc eciam a corde matris dolorum stimuli fugierunt et consolacionum delectacio cepit in ipsa suaviter renovari, quia sciebat, quod Filii sui tribulaciones iam erant ex toto finite ipsumque cum deitate et humanitate die tertia ad eternam gloriam debere resurgere ac deinceps nullam molestiam debere nec posse pati.* », *Ibid.*, fol. CLVIII.

¹⁷⁵ Se reporter à l'annexe 55, encadré 4 : *Comparaison entre le Sermo Angelicus et la première lecture de l'office de la Compassion dans le bréviaire imprimé de Skara.*

montrant ainsi que le succès du thème des douleurs et de la compassion tient beaucoup à cette dimension affective.

3.1.3.2.3 Les autres offices de la Compassion

La plupart des témoins liturgiques contenant un formulaire pour la fête de la Compassion sont relativement tardifs : une partie importante de la documentation est fournie par les imprimés. Or, ce caractère tardif occulte tout le processus évolutif qui a abouti à l'adoption définitive d'un certain formulaire pour tous les diocèses. L'état des sources contribue donc à renforcer l'impression d'homogénéité absolue pour la liturgie de la fête de la Compassion. Cependant, en dépit de cette image de très forte uniformité, l'office « *Stabat virgo dolorosa* » n'est pas le seul à circuler en Suède à la fin du Moyen Âge. L'examen de sources non liturgiques montre que des Heures de la Compassion peuvent être trouvées ailleurs que dans les livres spécialement destinés au culte liturgique.

On compte deux livres de piété qui contiennent des *horae* spécialement dédiées à la méditation sur la compassion ou la douleur de la Vierge¹⁷⁶. Les rubriques sont originales, car elles guident explicitement le lecteur vers la compassion : « *Horas de compassione BMV* » pour le premier témoin, et « *Incipit hore de doloribus BMV* » pour le second. Cependant, les incipit renseignés par Ingela Hedström dans son catalogue ne permettent pas *a priori* d'identifier ces Heures des Douleurs. Pour le premier témoin, un manuscrit conservé à Stockholm, le catalogue donne comme renseignement le couple antienne et verset « *Ave Maria, Domine labia mea aperies* » : c'est avec ce couple de chants que débute ordinairement le Petit Office de la Vierge. Par exemple, immédiatement à la suite de l'office de la compassion, on trouve ce Petit Office qui débute avec les mêmes pièces¹⁷⁷. Après examen du manuscrit, l'office de la compassion a pu être identifié car il est connu dans d'autres manuscrits européens. On le rencontre parfois décrit comme les « Heures de la Croix ». Son incipit est « *Virgo passa filio* »¹⁷⁸. Il s'agit du plus ancien office connu pour la Compassion ; il a longtemps été attribué de manière erronée à Bonaventure. Quatre témoins contiennent cet office, mais seulement deux ont été utilisés en Suède de manière certaine¹⁷⁹. Dans ces documents l'office est parfois intégré dans un ensemble

¹⁷⁶ Stockholm, KB A 38, fol. 13v-17 et Berlin, Staatbibliothek Ms. Theol. Lat. No. 71, fol. 26v-27v. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönböcker. Kvinnligt skriftbruk i Vadstena kloster*, Oslo, 2009, p. 430 et 489.

¹⁷⁷ Stockholm, KB A 38, fol. 17v-39v.

¹⁷⁸ AH, vol. 24, n° 46.

¹⁷⁹ Uppsala, UB C 4, fol. 144-156 ; C 449, fol. 129-134 pour les témoins utilisés en Suède, et C 489, fol. 147-158 ; C 517m, fol. 1v-30v pour les témoins dont l'utilisation en Suède est incertaine.

de textes se rapportant de manière plus spécifique à la Passion. En d'autres occasions, il est totalement autonome. Dans le premier témoin, une compilation composée de treize libelles disparates, l'office est selon la rubrique attribué au pape Jean XXII. Le texte n'appartient pas à un ensemble thématique particulier. Dans deux autres témoins en revanche, cet aspect thématique est très net. Le premier manuscrit, datant de la fin du XV^e siècle, contient l'office « *Virgo passa filio* ». Il est précédé quelques pages auparavant par des prières aux Sept Douleurs composées par Anselme de Canterbury et commentées en suédois et il est suivi immédiatement par des méditations sur la Passion attribuées à Albert le Grand¹⁸⁰. Dans le troisième témoin, un livre de dévotion en latin peut-être composé à Strasbourg et dont nous ignorons la manière dont il est arrivé en Suède, l'office est intégré dans un ensemble de pièces mariales qui suivent un « *cursus de passione Domini* »¹⁸¹. Dans ces deux livres, l'office « *Virgo passa filio* » vient donc compléter et renforcer des méditations sur la Passion.

Enfin, le dernier témoin à contenir « *Virgo passa filio* » est une compilation originaire d'Allemagne du Sud, qui contient des extraits de Gertrude d'Helfta et de Brigitte. Ce dernier détail laisse donc présager une origine brigittine, mais provenant d'un monastère allemand de l'ordre. L'office de Compassion est au tout début du volume et n'est pas intégré à un ensemble thématique particulier¹⁸². Même si ce livre n'a vraisemblablement pas été utilisé dans la province d'Uppsala au Moyen Âge, il reste que son origine brigittine suggère une utilisation de plusieurs offices de la Compassion différents à l'intérieur de l'Ordre du Sauveur. La raison qui peut expliquer la présence d'un office de la Compassion peut être la liturgie des frères qui, rappelons-le, suivent la tradition liturgique du diocèse où est implanté le monastère brigittin. Comme le manuscrit n'est pas de type liturgique, cette hypothèse est fragile. Il s'agit plus vraisemblablement d'un office votif ou d'usage individuel. Dans ce dernier cas, la présence de l'office traduirait un intérêt particulier pour les méditations sur la Compassion.

Un livre de piété franciscain écrit après 1471 contient un autre office de la Compassion, dont l'incipit est « *Hora matutina Marie nunciatur, quod a Judeis perfidis* »¹⁸³. Il s'agit de

¹⁸⁰ Uppsala, UB C 449, fol. 115v-117v et fol. 135-142v.

¹⁸¹ Uppsala, UB C 489, fol. 87-104.

¹⁸² Uppsala, UB C 517m, fol. 1v-30v.

¹⁸³ Uppsala, UB C 493, fol. 100v-104.

l'office de Jean de Neumarkt, dont l'incipit varie légèrement selon les témoins¹⁸⁴. Les Franciscains n'en ont pas l'usage exclusif en Suède car le même office se trouve dans un livre de piété brigittin copié par la sœur de Vadstena Christina Hansdotter Brask, quoique pourvu d'un incipit modifié¹⁸⁵. Un troisième document de nature composite contient l'office, une fois encore avec un incipit légèrement différent¹⁸⁶. Copié par cinq mains différentes, ce manuscrit daté entre 1446 et 1489 contient des instructions pour les prêtres, l'office de la Visitation d'Adam Easton, un extrait de la *Gemma Animae* d'Honorius Augustodunensis et d'autres choses encore. L'office des Douleurs de la Vierge est situé à la fin de la partie copiée par la première main qui, selon la notice du catalogue, est peut-être antérieure à 1446. L'office fonctionne en tandem avec un office de la croix qui le précède immédiatement¹⁸⁷.

Enfin, un autre livre de piété brigittin conservé à Berlin contient un office de la Compassion, mais la notice de catalogue qui le décrit ne mentionne pas d'élément permettant de l'identifier¹⁸⁸. Son identification est rendue difficile par le fait qu'Ingela Hedström, dans son catalogue, mentionne une collecte, par laquelle ne commence généralement pas un office¹⁸⁹. N'ayant pas vu ce manuscrit, nous ne ferons donc pas d'hypothèse sur ces Heures des Douleurs.

Tout comme « *Virgo passa filio* », l'office « *Hora matutina...* » est très répandu en Europe. Leur présence en Suède montre que l'office « *Stabat virgo* » n'est pas le seul office dédié à la Compassion de la Vierge connu et récité en Suède à la fin du Moyen Âge. En dépit d'une adoption unanime par la liturgie des diocèses, les autres institutions ayant en charge la célébration du culte marial ont pu choisir d'autres formulaires. Bien que nous ne disposions plus que d'un seul témoin franciscain et que ce témoin soit un livre de dévotion individuel et non un livre d'usage collectif, il est possible que les Mineurs aient célébré un office de la Compassion différent de celui en vigueur dans la liturgie des diocèses. Cependant, il faut aussi constater la présence des offices additionnels dans les livres de piété brigittins. C'est alors l'intérêt pour le thème de la Compassion qui transparait, par le soin pris par certains scribes de

¹⁸⁴ Cet incipit est référencé dans RH, vol. 1, n° 8012. On trouve le même office avec un incipit différent dans RH, vol. 3, n° 29562 et AH, vol. 30, n° 46. Sur Jean de Neumarkt, voir *supra*, note 30.

¹⁸⁵ Stockholm, KB A 38, fol. 13v-17. L'incipit est : « *Matutino tempore Marie nunciatur, quod Christus a Judeis falsis* ».

¹⁸⁶ Stockholm, RA E 9074, fol. 28rv. L'incipit est : « *Ora matutina Marie nunciatur, quod a Juda traditus* ».

¹⁸⁷ *Ibid.*, fol. 27rv.

¹⁸⁸ Berlin, Staatbibliothek Mscr. Theol. Lat. No. 71, 8^{vo}, fol. 26v-27v.

¹⁸⁹ « *Deus cui omne cor patet...* » : cette collecte est utilisée dans l'ordinaire de la messe, avant la célébration. Voir Francis Henri Dickinson (éd.), *Missale ad usum insignis et preclarae ecclesiae Sarum*, Londres, 1861-1883, p. 579.

recopier des Heures des Douleurs et de la Compassion dans leurs livres. La liturgie n'est donc pas présente que dans les livres liturgiques, surtout pour les nouvelles fêtes mariales. Les livres de chœur ou les livres de plus petit format, destinés à un usage privatif, constituent la majorité des documents où l'on peut trouver des offices ou de messes. Mais il est également possible de les rencontrer dans des compilations rassemblant des contenus très divers : un prêtre de paroisse ou un chanoine peut copier un office dans un livre qui contient aussi des légendes hagiographiques, comme c'est le cas du *Livre de Laurentius Odonis*, ou des éléments de comput, des recettes médicinales, des notes de droit canon ou de petits traités de théologie¹⁹⁰.

Cette présence des offices de la Compassion dans des livres non-liturgiques signifie que ces offices circulent. Une nouvelle célébration a suffisamment retenu l'attention des copistes pour qu'ils incluent un formulaire dans leur livre personnel. Comme nous ne disposons d'aucun statut synodal local ou provincial obligeant à célébrer la fête de la Compassion, le choix de copier un office pour cette fête relève probablement d'un intérêt plus personnel. L'homogénéité des offices tend également à suggérer un centre de diffusion unique, en l'occurrence, Vadstena. Le thème de la fête a également pu influencer ce choix. En cela, la présence d'offices de la Compassion dans des livres non liturgiques est déjà capitale, car elle montre l'intérêt persistant, au niveau local, pour les célébrations mariales à la fin du Moyen Âge. Au-delà de ce constat, il est également possible d'affirmer que l'intérêt pour une idée est fortement lié au contexte de diffusion de cette idée. Le culte marial n'est pas uniquement imposé de façon verticale par une autorité ecclésiastique puissante, il est aussi constitué par des initiatives individuelles à des échelons plus modestes.

3.2 La compassion initiée et propagée par les Brigittins

3.2.1 DESCRIPTION DU CORPUS BRIGITTIN DE LA COMPASSION

Dans quelle mesure les Brigittins ont-ils contribué à l'implantation et à la diffusion du thème de la Compassion ? En dehors des livres liturgiques, la plupart des documents conservés qui contiennent des pièces spécifiquement dédiées à la méditation ou à la célébration de la

¹⁹⁰ Ce type de compilation est très nombreux dans la collection de Vadstena. Parmi ceux qui proposent un office de la Compassion, on peut compter Uppsala, UB C 4 et C 449.

compassion de la Vierge nous ont été transmis par l'intermédiaire des Brigittins. Sur 32 documents, hors liturgie, mentionnant la compassion on ne compte qu'un seul manuscrit franciscain¹⁹¹, deux manuscrits de provenance et d'usage incertains¹⁹² et un manuscrit polonais qui n'a vraisemblablement pas été employé en Suède¹⁹³. Tous les autres sont liées d'une manière ou d'une autre à l'Ordre du Sauveur.

La majorité des témoins comptent des prières sur les Douleurs de la Vierge : quatorze manuscrits en contiennent. Ensuite viennent les offices : dix manuscrits contiennent un office des Douleurs ou de la Compassion. L'office « *Stabat virgo dolorosa* » y figure à deux reprises¹⁹⁴, l'office « *Virgo passa filio* » est recensé 4 fois et l'office de Jean de Neumarkt à l'incipit variable est connu dans trois témoins. Quel rôle ont joué les Brigittins dans l'implantation et la diffusion d'une fête de la Compassion en Suède ? Un faisceau de preuves désigne cet ordre comme à l'origine de l'office « *Stabat virgo* ». L'office a été composé très vraisemblablement à Vadstena et très vite il a été diffusé en dehors du monastère. Les autres monastères de l'Ordre du Sauveur utilisaient sans doute d'autres offices, comme on l'a vu avec l'exemple du livre provenant d'un monastère brigittin allemand. Cela signifie que « *Stabat virgo* » est propre au contexte suédois : il a été composé pour répondre à un besoin ou à un intérêt local. La Compassion de la Vierge, bien qu'étant un thème qui se développe dans toute l'Europe à la fin du Moyen Âge, suscite en Suède une production originale. De plus, cette production est acceptée et diffusée de façon efficace car on trouve l'office dans les traditions liturgiques diocésaines. Enfin, la fête est fortement marquée par une empreinte brigittine très nette.

Les manuscrits avec un contenu relatif à la compassion proposent également d'autres formes de méditations sur ce thème. Dix manuscrits contiennent ainsi les méditations présentées sous forme de récit et très répandues comme le *Dialogus BMV et Anselmi de Passione Domini*¹⁹⁵, ou le *Planctus BMV* extrait du *De laudibus sancte Dei genitricis* d'Ogier de Locedio¹⁹⁶. Les trois manuscrits contenant le *Planctus* ont appartenu à la bibliothèque de

¹⁹¹ Uppsala, UB C 493.

¹⁹² Uppsala, UB C 237 et C 489.

¹⁹³ Uppsala, UB C 59.

¹⁹⁴ Uppsala, UB C 21, fol. 77-84v (84-91v), avec notation et C 23, fol. 69-76v.

¹⁹⁵ Uppsala, UB C 208, fol. 7 ; C 216, fol. 94 ; C 268, fol. 193 ; C 391, fol. 48v ; C 395, fol. 162v.

¹⁹⁶ Uppsala, UB C 171, fol. 179 ; C 237, fol. 65v ; C 251, fol. 9.

Vadstena, mais ils n'ont pas été composés en Suède : un *Planctus* a été copié en Italie, un autre en Bohême et le dernier dans le nord de l'Allemagne. Mais tous ont en commun d'être relativement précoces, datant de la fin du XIV^e ou du début du XV^e siècle. Deux témoins contiennent le *Planctus* dans son entier¹⁹⁷. Le troisième n'en contient qu'un court extrait¹⁹⁸. Si les témoins contenant le *Planctus* d'Ogier en latin sont peu nombreux dans les collections suédoises, il est certain que ce texte a influencé la production locale en suédois. Le *Planctus* a suscité un intérêt qui ne se limite d'ailleurs pas à cette production, comme le suggère la présence dans les fonds de la Bibliothèque universitaire d'Uppsala d'exemplaires incunables du *Planctus* imprimés dans les années 1470¹⁹⁹.

Par exemple, on trouve une curiosité dans un manuscrit conservé à Stockholm : il contient un *planctus* écrit en runes, en ancien danois²⁰⁰. Le texte a été copié vers 1325 et est très dépendant du *Planctus* d'Ogier. Selon Gustav Klemming, ce manuscrit est en écriture runique authentique et se compose de 6 petites pages de parchemin. Le début et la fin du texte manquent. L'érudit Johan Peringskiöld, au début du XVII^e siècle, l'a trouvé dans l'église de Vallentuna (diocèse d'Uppsala). Peringskiöld s'est trompé sur la date de composition de ce texte : il a cru que le document datait des environs de 950²⁰¹. Klemming pense qu'un frère ou un moine (*klosterbroder*) a pu copier cette pièce pour son propre plaisir. Ce texte en rune mentionne Marie-Madeleine en avançant qu'elle a pleuré le Christ plus que n'importe qu'elle autre femme à l'exception de la Vierge. Le texte poursuit en mentionnant « l'ordre que Pilate a donné »²⁰². Cet épisode est présent dans le *Planctus Mariae* extrait de l'œuvre d'Ogier de Locedio²⁰³.

Le *Planctus* en runes est donc une traduction en suédois du *Planctus* latin d'Ogier. Un autre manuscrit contient une version en suédois d'un *planctus*, désigné par son éditeur comme

¹⁹⁷ Uppsala, UB C 171 et C 251.

¹⁹⁸ Contrairement à ce qu'indique le catalogue de la Cote C, l'extrait du *Planctus* contenu dans Uppsala, UB C 237 correspond aux pages 67-69 de l'édition de Chiari, et non aux « pages 66-69 de l'édition de Chiara ». Voir Alberto Chiari, « Il « Planctus B. Mariae », *op. cit.*.

¹⁹⁹ Stephan Borgehammar, « Marias medlidande. Ett bidrag till studiet av birgittinsk spiritualitet », dans S.-E. Brodd & A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 331-360, spé. p. 336, n. 17.

²⁰⁰ Stockholm, KB A 120. Une édition de ce texte runique est proposée dans Gustav E. Klemming (éd.), *Småstycken på fornsvenska*, Stockholm, 1868-1881, p. 161-176 et une transcription peut être trouvée dans Nelly Uldaler & Gerd Wellejus (éd.), *Gammeldansk laesebog*, Copenhague, 1968, p. 266-269.

²⁰¹ Gustav E. Klemming (éd.), *Småstycken*, *op. cit.*, p. 175.

²⁰² *Ibid.*, p. 165.

²⁰³ Se reporter à l'annexe 55, encadré 5 : *Comparaison entre les versions latine et suédoise du Planctus Mariae*.

le « *Vår Fru Pina* »²⁰⁴. Le manuscrit est un constitué d'une demi-page allongée et ne contient que ce texte. Il aurait été écrit au milieu du XV^e siècle dans le but d'être lu en Norvège, selon son éditeur, Gustav Klemming. Toutefois, ce manuscrit n'est pas à mettre en lien avec le *Planctus* d'Ogier : il s'agit d'un autre texte. Enfin, un dernier manuscrit contient une série des « Quinze Douleurs de la Vierge » en suédois, sans qu'il soit possible d'identifier clairement son origine²⁰⁵. Le grand nombre de textes conservés évoquant la lamentation de la Vierge lors de la Passion montre l'intérêt des Brigittins pour le sujet. La prééminence manifeste du *Planctus* d'Ogier, en latin comme en suédois, indique également que ce texte était la référence essentielle de la littérature sur le sujet.

À cette série de témoins contenant des récits centrés sur les douleurs de la Vierge au moment de la Passion, il faut enfin ajouter la traduction en suédois des *Méditations sur la vie du Christ*²⁰⁶. Quatre manuscrits datés du XV^e au début du XVI^e siècle contiennent cette traduction. Au moins trois d'entre eux ont été copiés à Vadstena ou à Nådendal, le monastère brigittin finlandais²⁰⁷. Les *Meditationes vite Christi* sont une biographie du Christ racontée par un narrateur s'adressant à une moniale, qu'il encourage à méditer sur les passages importants de la vie du Christ. L'auteur de ce texte est toujours sujet à discussion aujourd'hui, mais on s'accorde aujourd'hui pour dire que Bonaventure n'en est pas l'auteur. Le texte des *Méditations* a été composé entre 1336 et 1364 en Italie²⁰⁸. Dans le récit de la Passion, une place importante est accordée à la Vierge. Les descriptions très détaillées font appel à un langage où le domaine affectif est souvent présent. En cela, les *Méditations sur la vie du Christ* ressemblent beaucoup aux descriptions que fait Brigitte de la Passion. Cela n'est guère étonnant, car il semble bien, comme l'a montré Birgit Klockars, que les *Méditations sur la Vie du Christ* ont influencé Brigitte. Bien que les *Méditations* soient plus volontiers « fantaisistes » selon Klockars, certains détails dans la description des événements de la vie du Christ lient les deux textes, comme par exemple la présence d'une échelle pour atteindre le Christ et achever de le clouer sur la croix²⁰⁹. Les *Méditations* comme le récit de la Passion fait dans le *Sermo angelicus* présentent un autre

²⁰⁴ Stockholm, RA E 8822. Le texte est édité par Gustav E. Klemming (éd.), *Svenska medeltids dikter och rim*, Stockholm, 1881-1882, p. 61-77.

²⁰⁵ Stockholm, KB A 119.

²⁰⁶ Sur les *Méditations sur la vie du Christ*, voir Jean de Caulibus, *Meditationes vite Christi*, M. Stallings-Taney (éd.), Turnhout, 1997, CCCM, n° 153.

²⁰⁷ Les manuscrits concernés sont Lund, UB Ms 20 ; Stockholm, KB A 3, A 31 et A 49. Voir Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser öfver Christi lefverne*, Stockholm, 1859, p. VI-XXVI.

²⁰⁸ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. XI.

²⁰⁹ Birgit Klockars, *Birgitta och böckerna*, *op. cit.* p. 226-227.

point commun : ces deux textes font clamer au peuple juif l'injonction « Crucifiez-le ! » (« *Crucifige* »)²¹⁰.

Les *Méditations*, influence probable de certaines révélations sur la Passion pour Brigitte et par la suite source de travail et de méditation pour les copistes brigittins, contiennent une série d'images marquantes présentant la douleur et la compassion de la Vierge. Le récit de la Passion est organisé dans les *Méditations sur la vie du Christ* selon les heures canoniques²¹¹. La Vierge apparaît d'abord dans les méditations sur la Passion à matines²¹². Alors que le Christ est attaché à une colonne, Jean se rend auprès des saintes femmes qui se lamentent amèrement de son destin. La Vierge prie alors le Père et lui recommande son fils. Le narrateur des *Méditations* termine le chapitre en invitant le lecteur à compatir au sort de la Vierge que l'on voit ainsi affligée²¹³. Cette invitation ne figure pas dans la version en suédois.

Pendant les méditations de prime, le récit relate comment on mène Jésus devant Ponce Pilate. Il croise en chemin les saintes femmes, dont la Vierge et cette rencontre est l'occasion de beaucoup d'affliction aussi bien pour les saintes femmes que pour le Christ²¹⁴. Les méditations de tierce décrivent la montée au Calvaire²¹⁵. La Vierge ne peut pas s'approcher du Christ à cause de la foule ; elle se porte donc au devant du cortège. Lorsqu'elle aperçoit le Christ, elle manque de défaillir, « à demi-morte de douleur » (« *semimortua facta est pre angustia* » ; « *half dödh af sorgh* ») et ne peut prononcer une seule parole²¹⁶. Les méditations des heures de sexte et de none font le récit de la Crucifixion²¹⁷. Le récit commence par une longue description des blessures et des iniquités dont a souffert le Christ. La Vierge contemple

²¹⁰ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 267. Voir aussi SA, chap. 18, § 4.

²¹¹ Dans la version suédoise, on retrouve cette division selon les heures canoniques, mais la numérotation des chapitres diffère entre l'édition suédoise de Klemming et l'édition critique en latin de Stallings-Taney.

²¹² Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 255, chap. LXXV ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 183, chap. 64.

²¹³ « *Compatere nunc ei, quam sic cernis afflictam* », Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 263.

²¹⁴ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 264, chap. LXXVI ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 191, chap. 65.

²¹⁵ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 267, chap. LXXVII ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 195, chap. 66.

²¹⁶ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 269 : « *Quia vero mesta mater propter multitudinem genicum ei appropinquare non poterat nec videre, ivit per aliam viam breviorum celeriter cum Iohanne et sociabus suis ut alios precedens eidem approximare valeret. Cum autem extra portam civitatis in concursu viarum eum habuit obvium, cernens eum oneratum ligno tam grandi quod primo non viderat, semimortua facta est pre angustia nec verbum ei dicere potuit nec Dominus ei, acceleratus ab eis qui eum ducebant ad crucifigendum* ». Voir aussi Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 197.

²¹⁷ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 270, chap. LXXVIII ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 199, chap. 67.

son fils prisonnier et promis au supplice : elle s'afflige au-delà de toute expression Puis elle rougit de honte quand elle le voit nu et lui ceint les reins du voile qui couvre sa tête. Pendant le supplice, alors que beaucoup se moquent du Christ et de sa souffrance, la Vierge souffre d'autant de ces mauvaises paroles. Ce faisant, la souffrance de la mère augmente la Passion du fils et réciproquement. La Vierge est décrite comme se sentant attachée sur la croix et souhaitant mourir avec le Christ plutôt que de lui survivre. Tous deux prient le Père pour qu'il soulage l'autre. La seconde des Sept Paroles du Christ en Croix concerne directement la Vierge, car il s'agit de l'épisode dans lequel le Christ confie sa mère à son disciple Jean, et inversement. C'est également le seul élément de cette description qui s'inspire directement des Évangiles. Enfin, lorsque le Christ est mort, sa mère est dite « quasiment privée de sens ou à demi-morte ».

La méditation sur la Passion des vêpres présente Marie, Jean, Madeleine et « les sœurs de la mère du Seigneur » près de la Croix²¹⁸. La Vierge prend la parole pour dire « Je me tiens auprès de ta Croix à tes pieds »²¹⁹. Elle supplie les soldats d'épargner le corps mort de son fils. Alors que Longin perce le flanc du Christ, la Vierge tombe à demi-morte, pour la troisième fois depuis le début du récit de la Passion, dans les bras de la Madeleine. Le narrateur exhorte d'ailleurs le lecteur à considérer combien de fois la Vierge meurt le jour de la Passion²²⁰. La méditation fait alors le lien entre ces traumatismes et la prophétie de Siméon. Plus loin, lors de la descente de croix, la Vierge porte la main droite du Christ mort à son visage et, de manière très graphique, pose sa tête dans son giron. Enfin, dans la méditation pour complies, l'attachement de la mère éplorée au corps de son fils est mis en scène²²¹. Par exemple, Joseph d'Arimathie demande à la Vierge de lui permettre de mettre des bandelettes et préparer le corps pour les funérailles. Elle le supplie alors qu'on ne lui enlève pas son fils si tôt. D'une manière générale, la Vierge occupe une place importante dans les préparatifs mortuaires et l'ensevelissement. La version en suédois des *Méditations sur la vie du Christ* copiée et vraisemblablement traduite par les Brigittins est assez fidèle au récit latin. Seule une invitation à considérer les douleurs de la Vierge à la fin de la méditation de prime a disparu dans la version suédoise, ce qui ne doit pas être interprété comme une volonté de supprimer les conseils de

²¹⁸ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 276, chap. LXXIX ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 205, chap. 68.

²¹⁹ « *Fili mi, nescio quid faciam, te defendere nec a morte potui, sed veniam et stabo iuxta crucem tuam ad pedes tuos* », Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 277 ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 206.

²²⁰ « *Vide quociens mortua est hodie ?* », Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 278 ou « *Seer thu huru opta hon är dödh i dagh* », Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 207.

²²¹ Jean de Caulibus, *Meditationes*, *op. cit.*, p. 280, chap. LXXX ; Gustav E. Klemming (éd.), *Betraktelser*, *op. cit.*, p. 210, chap. 69.

méditation au profit de l'aspect narratif, car d'autres injonctions de même type ont été conservées.

3.2.2 LES SERMONS SUR LA COMPASSION DE VADSTENA

Les Brigittins ne se sont pas contentés de méditer sur les douleurs et la compassion de la Vierge ou de célébrer liturgiquement ces thèmes. Ils ont également cherché à propager ces thèmes de méditations par le biais de la prédication. Au total, nous avons conservé sept sermons spécifiquement dédiés à la Compassion de la Vierge²²². Un de ces sermons apparaît à deux reprises²²³. Un sermon attribué à la Compassion par les catalogueurs de la cote C des manuscrits de la Bibliothèque d'Uppsala est en réalité un sermon à Marie-Madeleine²²⁴. Deux des sermons pour la Compassion ont été recopiés dans des collections européennes car ils sont référencés par Schneyer²²⁵. Trois des sermons ont été composés à Vadstena²²⁶.

Certains de ces sermons ont été analysés par Stephan Borgehammar²²⁷. Dans un premier manuscrit, deux sermons pour la Compassion ont été copiés par Ericus Johannis, prêtre à Lödöse (diocèse de Skara) entré à Vadstena en 1478²²⁸. Stephan Borgehammar a montré que ces sermons ne présentent pas les caractéristiques des sermons brigittins, autant en termes de forme que de fond. Par exemple, ils ne contiennent pas de citations de Brigitte et l'attribution d'autorité « B » qui à Vadstena vaut pour « *Birgitta* » vaut ici pour « *Bernardus* », c'est-à-dire Bernard de Clairvaux. Les deux sermons sont très différents l'un de l'autre. Le premier a pour thème STABAT IUXTA CRUCEM IHESU (Joh. 19:25) et pour incipit « *Ambrosius dicit Maria stabat ad crucem* ». Il s'agit d'une longue mise en scène de la lamentation de Marie au pied de la croix. Le contenu du sermon le rapproche du *Planctus Mariae* emprunté à Ogier de Locedio, dont

²²² Uppsala, UB C 171, fol. 159 ; C 181, fol. 39, fol. 41 ; C 311, fol. 160 ; C 384, fol. 137v ; C 386 fol. 262, fol. 482, fol. 488.

²²³ Dans Uppsala, UB C 311, fol. 160 et C 386, fol. 482.

²²⁴ Uppsala, UB C 171, fol. 156. Le sermon sur le thème MARIA STABAT AD MONUMENTUM (Joh. 20:11) « *Audivimus fratres mariam ad monumentum stantem* » est un sermon pseudépigraphe d'Origène, voir Paris, BnF, lat. 2622, Avignon, BM Ms. 3177 ou Londres, BM Ms. Burn. 300.

²²⁵ Uppsala, UB C 171, fol. 159 : le sermon sur STABAT IUXTA CRUCEM IHESU (Joh. 19:25) « *Sicut christiane religionis deffectus* » est un sermon d'Odon de Morimond, voir Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters fir die Zeit von 1150-1350*, Munich, 1972, vol. 4, p. 506, n° 117 ; Uppsala UB C 181, fol. 41 : sermon sur FASCICULUS MIRRE (Cant. 1:12) « *Beata virgo in Christi passione multam* », voir Johann-Baptist Schneyer, *Repertorium, op. cit.*, 1978, vol. 8, p. 419, n° 86.

²²⁶ Uppsala, UB C 384, fol. 137v ; C 386, fol. 482 et fol. 488v.

²²⁷ Stephan Borgehammar, « *Marias medlidande...* », *op. cit.* Les sermons commentés dans cet article sont Uppsala, UB C 181 fol. 39 et fol. 41 ; C 386 fol. 482-484v et fol. 488v-490v.

²²⁸ Uppsala, UB C 181 fol. 39 et fol. 41. Voir Stephan Borgehammar, « *Marias medlidande...* », *op. cit.*, p. 335.

nous avons vu que les Brigittins possédaient plusieurs exemplaires²²⁹. Les références à Augustin et à Anselme indiquent que le *Planctus Marie* et le *Dialogus Anselmus et BMV de Passione Domini* ont servi de bases pour la rédaction du sermon. La réaction de Marie quand les soldats s'approchent à nouveau de la Croix, dans ce sermon, fait beaucoup penser à celle décrite dans les *Meditationes vitae Christi*²³⁰. Cependant, il y a une grande proximité entre les *Meditationes Vitae Christi* et les autres textes inspirés par Ogier de Locedio : il est donc possible que le sermon d'Ericus Johannis s'inspire en réalité de plusieurs textes et non d'un seul.

L'autre sermon contenu dans ce manuscrit est de type plus commun. Il est construit sur une citation du *Cantique des Cantiques* : FASCICULUS MIRRE DILECTUS MEUS MIHI (Cant. 1:12) et débute par « *Beata Virgo in Christi passione multam* ». Le sermon est divisé en trois parties principales avec des sous-parties. Il est tellement court qu'on peut dire qu'il ne s'agit que d'une ébauche pour un sermon plus long²³¹. La première partie décrit le grand amour que la Vierge porte à son fils, la deuxième partie traite de la grande douleur qu'elle a ressentie et la troisième de la grande dévotion qu'elle a manifesté. Le sermon insiste sur les terribles tourments de la Vierge. Par exemple, lorsqu'enfin elle contemple son fils mort, elle imagine que ses souffrances sont terminées. Le sentiment qui domine dans ce passage est l'impuissance de la Vierge à soulager la peine du Christ ; la répétition des affronts faits à son fils et observés par Marie ajoute encore à cette impression d'écrasement par le chagrin²³².

Dans un autre manuscrit, on trouve trois sermons composés à Vadstena spécialement pour la Compassion²³³. Ils ont été écrits par Johannes Benechini, diacre à Vadstena entre 1416 et 1461²³⁴. Le deuxième sermon a été recopié dans une version légèrement remaniée dans un autre manuscrit, par Henechinus, qui est frère à Vadstena entre 1440 et 1453²³⁵. Le premier

²²⁹ Stephan Borgehammar, « *Marias medlidande...* », *op. cit.*, p. 335-336.

²³⁰ *Ibid.*, p. 336.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Uppsala, UB C 181, fol. 41rv : « *Virgo autem Maria immenso dolore cruciatur, quando videbat filium suum occidi, etiam horribili morte necari, et omnia ante oculos suos fieri. 5°, ex hoc <quod> erat impotens ad adiuvandum. Magna consolacio est alicui matri, quando filium in sua morte osculari potest. Hoc autem in nullo adiuuare poterat. Audiebat filium sitire, et non poterat sibi potum porrigere. Videbat ipsum vulneratum multis vlnerebus, et non poterat vlnera sua alligare. Conspiciebat eum sanguine aspersum, et non poterat eum lintheo tergere. Videbat ipsum caput male tenentem, et non poterat sustentare. Videbat eum in cruce flentem, et non poterat lacrimam tergere. Videbat ipsum exspirare, et non poterat ipsum amplexare, neque osculare. Videbat sanguinem in terra effluere, et non poterat colligere* ». La transcription de ce sermon est de Stephan Borgehammar.

²³³ Uppsala, UB C 386, fol. 262-264 ; fol. 482-484v ; fol. 488v-490v.

²³⁴ Stephan Borgehammar, « *Marias medlidande...* », *op. cit.*, p. 338.

²³⁵ *Ibid.*, n. 24.

sermon dans le manuscrit de Benechini est construit sur le thème VIDETE, SI EST DOLOR SICUT DOLOR MEUS (Thren. 1:12). Cette formule des Lamentations imposent à l'orateur du sermon de contempler les douleurs de la Vierge : « REGARDEZ ET VOYEZ S'IL EST UNE DOULEUR PAREILLE A LA DOULEUR QUI ME TOURMENTE »²³⁶. Une introduction permet à l'auteur du sermon de décrire les différents types de douleur. Selon lui, il existe deux sortes de douleur : celle causée par la déchéance et l'abandon de la félicité céleste, tout comme un serpent s'enfuit devant l'odeur des fleurs aromatiques (« *dolor deponendus* ») ; celle causée par le souvenir d'un événement douloureux (« *dolor recolendus* »), qui est celle de la Vierge compatissante. L'auteur du sermon détaille encore les différentes manifestations de la douleur, qu'il divise en trois catégories d'après « Bernard ». La première est celle qui afflige le corps et l'âme et se traduit par des cris et des manifestations extérieures²³⁷. La seconde est celle qui laisse le corps intacte mais afflige l'âme et se manifeste par des « gesticulations » et des « clameurs bestiales ». C'est un comportement qui est nettement répréhensible selon lui, car il le compare aux actes de désespoir des jeunes femmes à la mort de leur mari « vieux et difforme »²³⁸. Il faut comprendre cette pique comme une critique de l'attitude fautive de ces femmes. Leurs gestes désordonnés traduisent une malhonnêteté et une impudeur que le comportement exemplaire de la Vierge permet de souligner encore davantage. La troisième manifestation de la douleur est en effet celle de Marie. Le sermon indique qu'elle la ressent dans son corps et son âme, mais que, « de façon très humaine », elle ne se laisse pas aller à des gesticulations et endure sa douleur avec une pudeur virgineale²³⁹. L'auteur du sermon cherche donc à imposer un modèle de comportement pour l'évocation publique de l'affliction. La compassion de la Vierge est un prétexte pour éduquer son auditoire à une certaine manifestation de la douleur, plus intériorisée qu'elle ne l'est sans doute alors. Le sermon poursuit cette introduction en louant le comportement exemplaire de Marie confrontée à la douleur.

²³⁶ Uppsala, UB C 386, fol. 262 : « *Alius dolor est recolendus et hic est dolor beate Virginis, ad quem considerandum nos invitat dicens : VIDETE SI EST DOLOR etc.* ». La transcription de ce sermon est de Stephan Borgehammar.

²³⁷ *Ibidem*, « *Bernardus : Tria sunt genera dolentium. Quidam enim dolorem habent veraciter in corde et eundem dolorem mente excedendo exprimunt exterius in operatione* ».

²³⁸ *Ibidem*, « *Quidam vero nichil molesti paciuntur in corde, propter honestatem tamen dolorem exterius simulant multo clamore et bestiali quadam gesticulatione, quem modum plangendi solent habere iuencule de morte maritorum deformium et vetulorum* ».

²³⁹ *Ibidem*, « *Tercium modum plangendi, qui valde humanus est, Virgo mater nos docuit, que cum in corde tam amarum dolorem gestaverit, nichil tamen fedum vel indecens exterius, vt estimo, gessit, nequaquam obliuiscens in tantis angustiis fidei catholice et virginalis pudicicie* ».

Ensuite, cinq Douleurs de la Vierge sont détaillées : la prophétie de Syméon, la perte de l'Enfant Jésus au Temple, la captivité de Jésus par les Juifs, la Crucifixion et la Déposition de la Croix. Cette liste des Cinq Douleurs est identique à une prière en suédois, mais les formulations sont très différentes et aucun lien ne peut être établi entre le sermon et la prière à part la liste des douleurs²⁴⁰. Dans le sermon, ces différentes Douleurs de la Vierge sont expliquées de façon détaillée pour inviter l'auditoire à la pénitence. On le voit particulièrement bien avec la Deuxième Douleur : par cette Douleur, la Vierge instruit les croyants afin qu'ils cherchent une pénitence par une douloureuse contrition, par une confession pudique et par l'observation de peines ou de châtiments (« *labores* »)²⁴¹. Les autres Douleurs dévoilent avec un grand luxe de détails les tourments de Marie lors de la Passion. Ces descriptions sont directement extraites du *Sermo Angelicus*²⁴². Par exemple, la Troisième Douleur relate comment à la venue des disciples du Christ, le corps et l'âme de la Vierge ont été transpercés par un glaive de douleur : ce passage provient du chapitre 18 du *Sermo Angelicus*²⁴³.

Bien que nettement inspiré par Brigitte, l'auteur du sermon ne se limite pas à faire une copie conforme des écrits de la prophétesse. Il ajoute encore des détails aux descriptions déjà très réalistes de la Passion faites par Brigitte. Ainsi, lorsque la sainte suédoise décrit le Christ cruellement frappé et flagellé, Johannes Benechini le présente « capturé, frappé, ridiculisé, le visage voilé et conspué, les cheveux entremêlés »²⁴⁴. Ces additions permettent une évocation extrêmement réaliste des douleurs de la Vierge, qui n'a pas dû manquer de frapper l'auditoire si ce sermon a bien été prononcé. La mobilisation des esprits est également renforcée par les références à certains chants de la liturgie mariale, vraisemblablement bien connue de l'auditoire. On le voit dans la Cinquième Douleur, avec l'emploi de l'expression « *speciosum forma pre filiis hominum* » pour désigner le corps du Christ : cette formule provient d'un verset

²⁴⁰ La prière aux Cinq Douleurs est éditée dans Robert Geete (éd.), *Svenska böner från medeltiden*, Stockholm, 1907-1909, p. 285, n° 126.

²⁴¹ Uppsala, UB C 386, fol. 263v : « *Per hunc eciam dolorem Virginis instruimur moraliter, quod dolere debemus, cum Iesum amittimus, id est salutem eternam, quod fit per peccatum. Et nunc eum queramus per triduum penitencie, scilicet per contricionem cum dolore, per confessionem cum pudore, per satisfaccionem cum labore, et reinueniemus eum* ».

²⁴² Se reporter à l'annexe 55, encadré 6 : *Comparaison entre le Sermo Angelicus et le sermon de Johannes Benechini*.

²⁴³ SA, chap. 18, § 2 et 3.

²⁴⁴ SA, chap. 18, § 4 : « *Videbat quidem Filium impiorum palmis colaphizatum crudeliter et impie flagellatum, a iudeorum principibus morti turpissime adiudicatum ac ipsum* » et Uppsala, UB C 386, fol. 263v : « *Continuatus fuit feria quinta, quia tunc sero fuit captus, collaphizatus, delusus, velatus in facie, facie consputus, et crinibus dilaniatus* ».

utilisé pour la Purification de la Vierge, plus tard repris également pour la Fête-Dieu²⁴⁵. Visant à induire une réforme des comportements individuels dans l'expression du chagrin autant qu'à guider les pécheurs vers la pénitence, ce sermon sur la compassion de la Vierge puise dans les écrits de Brigitte et dans la liturgie pour acquérir un ton réaliste destiné à marquer durablement l'auditoire.

Le deuxième sermon copié Johannes Benechini emploie aussi Brigitte comme source principale, mais il fait également appel à d'autres sources²⁴⁶. Stephan Borgehammar a noté que ce deuxième sermon se rapproche du premier sermon dans le manuscrit d'Ericus Johannis, tant en termes de structure que de contenu principal. Le sermon de Benechini est une compilation, qui est probablement de son fait. Il n'a pas utilisé directement le sermon d'Ericus Johannis, mais il est possible que les deux aient la même source. Les deux sermons contiennent quelques extraits du *Planctus Marie* d'Ogier. On trouve également dans le sermon de Benechini plusieurs citations des *Révélations de Brigitte* ainsi que d'autres passages dont l'origine est obscure²⁴⁷. On trouve par exemple sous le nom de Bernard de Clairvaux une citation de l'œuvre du patriarche de Venise Laurentius Justinianus (1381-1415), *De incendio divini amoris*²⁴⁸. Il ne semble pas que des œuvres de Laurent Justinien aient été conservées à Vadstena ; l'origine de cette référence reste donc inconnue. D'autres citations sont en revanche mieux connues ; Stefan Borgehammar a ainsi repéré un extrait d'Anselme de Canterbury au paragraphe 31 du sermon. Parmi les extraits des œuvres de Brigitte, on trouve à nouveau une citation du dix-huitième chapitre du *Sermo Angelicus* au paragraphe 21 du sermon. Stefan Borgehammar fait remarquer dans sa transcription du sermon que le passage est plus étendu que dans l'édition critique de ce texte proposée par Sten Eklund. L'extrait présent dans le sermon se rapproche davantage de la première lecture de l'office « *Stabat virgo dolorosa* » proposé dans le « *Codex Laurentii Odonis* ». Parmi les autres citations de Brigitte, on trouve au paragraphe 24 du sermon une

²⁴⁵ Uppsala, UB C 386, fol. 264rv : « *Quid mentis credimus habere Virginem, cum videret speciosum forma pre filiis hominum tam crudeliter occisum ?* » ; inspiré du verset « *Haec speciosum forma prae filiis hominum castis concepit visceribus et benedicta in aeternum deum nobis protulit et hominem* » (CAO 7869za).

²⁴⁶ Ce sermon est édité à la suite de Stephan Borgehammar, « *Marias medlidande...* », *op. cit.*, p. 347-359.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 338.

²⁴⁸ Le passage concerné se situe dans le paragraphe numéroté 7 du sermon : « *Quid mirabilius, quam quod mors viuificet etulnera sanent ? Sanguis album facit et mundat, dolor dulcorem inducit, apercio lateris cor cordi coniungit !* ». On le trouve dans *Divi Laurentius Justiniani Protopatriarchae Veneti Opera Omnia*, Lyon, Michaël Chevalier, 1628, « *De incendio divini amoris* », cap. I, p. 734. Sur Laurent Justinien, voir Antonio Niero, « S. Laurent Justinien », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1976, vol. 9, col. 393-401.

référence à une révélation du Premier Livre²⁴⁹, ou un passage d'une révélation du Deuxième Livre au paragraphe 74 du sermon²⁵⁰.

Enfin, le troisième sermon de Johannes Benechini a, selon Stefan Borgehammar, un « contenu fascinant », qui fait un grand usage des citations de Bernard de Clairvaux. D'autres citations sont extraites du *Planctus* d'Ogier et désignées comme étant le travail d'Augustin. Il est intéressant de constater que l'auteur du sermon donne une personnalité très présente à la Vierge en imaginant les paroles qu'elle a pu prononcer. Par exemple, lors de la mention de l'annonciation, Marie s'adresse à l'ange d'une manière très osée : elle dit à l'ange qu'elle est amère, lui reproche de l'appeler « bénie entre toutes » alors qu'elle subit la malédiction des Juifs²⁵¹. Cependant, pour atténuer ces rudes paroles, l'auteur du sermon fait suivre cet éclat par une citation de Brigitte extraite du Premier Livre des *Révélation*s, dans laquelle la Vierge décrit les effets terribles de la Crucifixion sur son propre corps²⁵². Stefan Borgehammar s'interroge sur les raisons qui ont pu pousser Johannes Benechini à placer là cette révélation. Il fait l'hypothèse qu'elle peut contrebalancer l'image assez revendicatrice de Marie que donne le *Planctus Mariae*, ou qu'il ait cherché à rendre son sermon plus dramatique dans un souci didactique²⁵³.

Ces différents sermons sur la compassion contenus dans des manuscrits de Vadstena ont donc comme point commun principal d'être très influencés par le *Planctus Marie* d'Ogier de Locedio. Toutefois, les deux sermons copiés par Ericus Johannis n'ont pas été composés à Vadstena. Les trois sermons composés par Johannes Benechini en revanche sont nettement brigittins. Le chapitre 18 du *Sermo Angelicus*, qui décrit la crucifixion, est systématiquement employé. De fréquentes citations des *Révélation*s émaillent le discours et contribuent à le rendre plus dramatique. L'influence de ces sermons sur un plan pastoral a dû être forte : les citations très réalistes et d'origines variées contribuent à rendre les sermons particulièrement spectaculaires. De plus, l'utilisation de références communes, comme des passages de la liturgie, viennent encore renforcer l'efficacité des sermons. Le contenu des sermons invite

²⁴⁹ Liv. I, Rév. 35, § 3-5.

²⁵⁰ Liv. II, Rév. 21, § 13-14. Voir Stephan Borgehammar, « Marias medlidande... », *op. cit.*, p. 339.

²⁵¹ Uppsala, UB C 386, fol. 490 : « *Ubi es, Gabriel ? Quomodo dixisti « Ave », cum sum plena ve ? Dicor Maria, quia amara. Quomodo dixisti « Gracia plena », cum sim magnis doloribus plena ? Quomodo dictum est mihi « Benedicta tu in mulieribus », cum sim a Iudeis maledicta ?* ». Voir Stephan Borgehammar, « Marias medlidande... », *op. cit.*, p. 339.

²⁵² Liv. I, Rév. 27, § 8-9.

²⁵³ Stephan Borgehammar, « Marias medlidande... », *op. cit.*, p. 340.

souvent à expérimenter et à partager spirituellement les douleurs de la Vierge, par exemple dans un but pénitentiel. Mais peu d'informations sont données sur les destinataires de ces sermons. Les sœurs brigittines peuvent avoir été les destinataires de ces sermons tout autant que des laïcs.

3.2.3 LES MEDITATIONS SUR LES DOULEURS DE LA VIERGE

À l'opposé des sermons, les prières et les méditations sur la compassion sont plus nettement attachées à un public spécifique. Le contenu des dévotions mariales des livres de piété du corpus reflète les priorités des Brigittins. Cela se traduit par l'accent mis sur la compassion de la Vierge et sur l'héritage de Brigitte. L'héritage transparaît à travers certains centres d'intérêt, comme le corps de la Vierge, mais aussi par la part très importante accordée aux pratiques orientées autour des Joies et Douleurs de la Vierge.

Deux livres contiennent le *Stabat mater*²⁵⁴. Le premier donne ce chant après la prière quasiment universellement répandue dans les livres de piété, *Obsecro te*²⁵⁵. L'autre livre introduit une autre prière entre les deux, *Ave domina mea sancta Maria*²⁵⁶. C'est une prière relativement courante, que l'on trouve liée à *Obsecro te* dans des manuscrits français, par exemple²⁵⁷. Les catalogues établis pour les témoins suédois ne donnent que l'incipit de la prière, ce qui la rend difficile à identifier avec précision. Mais s'il s'agit bien de la même prière que dans les témoins français, c'est-à-dire, en réalité, une variation d'une prière extrêmement répandue : « *Ave sanctissima* ». Le contenu de la prière n'évoque pas particulièrement les douleurs de la Vierge. Enfin, quatorze livres ont des séries de prières aux Douleurs de Marie. Le nombre d'afflictions varie, le plus souvent entre cinq ou sept. Elles sont parfois nommées

²⁵⁴ Stockholm, KB A 36, fol. 77rv ; A 82a, fol. 33-34. La séquence « *Stabat mater* » est éditée dans AH, vol. 54, n° 201.

²⁵⁵ Victor Leroquais la décrit ainsi : « Après une série de salutations à la Vierge, la prière continue par l'énumération des prérogatives de la mère de Dieu, de ses joies et de ses gloires, de ses peines et de ses souffrances. Puis, après avoir sollicité des grâces multiples et diverses, celui qui la récite demande à la Vierge de lui apparaître à son lit de mort et de lui faire connaître le jour et l'heure de son trépas ». Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits...*, *op. cit.*, p. XXIV.

²⁵⁶ Stockholm, KB 82a, fol. 34-40 et 40-42v. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönböcker*, *op. cit.*, p. 478. On trouve la prière également dans Uppsala, UB C 455, fol. 3v.

²⁵⁷ Ainsi, dans un livre de prières daté vers 1520 et originaire de Rouen : Paris, BnF, SMAF 85-7, fol. 13v-14. D'après sa description, le livre contient une miniature représentant Brigitte de Suède au fol. 33, mais il ne faut pas y voir la trace d'une influence brigittine : l'image accompagne les « Quinze oraisons » attribuées à Brigitte au Moyen Âge, mais qui en réalité ne sont pas composées par la sainte suédoise. La prière « *Ave domina mea sancta Maria* » est aussi recensée dans Paris, BnF, SMAF 92-1, fol. 177 et dans Victor Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 167.

« les cinq épées » ou « les cinq lances » de la Vierge²⁵⁸. Les séries de prières invitant à méditer sur les Douleurs de Marie peuvent être proches des séries sur ses joies²⁵⁹, ou être intégrées dans un ensemble évoquant la passion²⁶⁰.

La série la plus fréquente comporte cinq Douleurs²⁶¹. La structure d'énonciation est à chaque fois similaire pour les cinq chagrins. Chacun d'eux commence par une interpellation, « *O Maria* », puis propose trois titres différents pour la Vierge. L'orant déclare ensuite « Je te prie pour... » et construit une méditation autour du chagrin retenu²⁶². La première série l'appelle ainsi « douce Mère de Dieu », vante son aide aux pêcheurs et sa grâce, puis développe la douleur qu'elle a ressentie lorsque le vieux et sage Siméon lui a planté les épées de la douleur dans son cœur. La deuxième série est centrée autour des trois jours pendant lesquels le Fils est mort. La méditation donne la parole à la Vierge, car elle y déclare : « O très cher fils, Joseph et moi avons du chagrin après toi ». Les trois jours servent de prétexte à une méditation en trois étapes. L'orant demande à la Vierge, pour le premier jour, d'intercéder en sa faveur auprès du Fils, afin qu'il lui permette de considérer ses péchés. Pour le deuxième jour, il réclame de bien se confesser, et pour le troisième jour, de pouvoir voir le corps du Christ et le prendre.

La troisième série oppose la « Dame pleine de gloire » (*O ärofwillasta frw*) aux « Juifs incroyants » (*otrone jwdha*) qui ont attrapé et malmené son fils. L'orant demande de le sauver, lui, ses amis et ses parents. On peut noter ici le rôle d'intermédiaire entre les communautés joué par la Vierge, et l'antisémitisme de cette série. La quatrième série oppose également la « Douce Mère de Dieu » (*O sötastha Gudhz Jomfru Maria*) aux « Juifs cruels » (*grymasta Jwdhom*). Les instruments de la Passion sont détaillés : la couronne d'épine, la crucifixion, le flanc percé par une lance de fer, etc. L'orant prie la Vierge pour qu'elle demande au Christ d'enflammer son cœur avec le feu de l'amour divin, afin que l'orant n'oublie jamais la douleur du Christ. Les

²⁵⁸ On trouve les cinq épées dans Stockholm, KB A 43, fol. 83-86. Le texte est édité par Robert Geete (éd.), *Svenska böner från medeltiden*, Stockholm, 1907-1909, p. 341, n° 144. Les cinq lances sont détaillées par exemple dans Stockholm, RA E 9068, fol. 113-115. Le texte est édité par Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 336, n° 143.

²⁵⁹ Par exemple, dans Stockholm, KB A 37, les cinq chagrins aux fol. 62-73 suivent les cinq joies aux fol. 54-61v.

²⁶⁰ Ainsi, dans Stockholm, KB A 82a. Les fol. 81 à 99 présentent successivement une prière au Christ et aux cinq Douleurs de sa mère, puis une prière à la Vierge, une au Christ, une sur les Douleurs du Christ, une autre sur ses cinq Douleurs, et enfin une prière sur les cinq Douleurs de Marie. Voir Ingela Hedström, *Medeltida svenska bönbocker, op. cit.*, p. 480.

²⁶¹ Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 285, n° 126.

²⁶² Par exemple, pour la première Douleur : « *O Maria, sötasta Ihesu Christi modher, syndogha manna hjälpirska til Gudz liffwandis kälde, aff hwilke som oatherwändelika flyta fwlstoppa nadha bäkkia, jak biddher tik för the beska dröffuise, som thu haffde i thino millastha hiärta, när than gamble oc rätwise Symeon tik spadhe...* ».

autres bénéfiques attendus sont la proximité avec le Christ au ciel et la protection contre les démons. La cinquième série est construite autour de la descente de croix et de la souffrance que Marie a acceptée dans son cœur. Les détails sont très précis, par exemple, lorsque la Vierge porte le Christ, elle est « rouge de son sang ». L'orant demande à plusieurs reprises que la Vierge l'aide à pouvoir se réjouir en compagnie du Christ. Enfin, la méditation se termine par une collecte adressée au Christ, qui reprend quelques-uns des éléments abordés.

Cette série se trouve dans dix livres de piété²⁶³. Lorsqu'elle est présente, il y a souvent peu d'autres séries sur les Douleurs de la Vierge. En revanche, d'autres livres en proposent plusieurs. Un livre conservé à Uppsala en contient quatre, parfois à la suite les unes des autres²⁶⁴. L'une n'est constituée que par un paragraphe de la série sur les cinq Douleurs, le cinquième²⁶⁵. Une autre série est constituée de quinze oraisons sur les Douleurs, précédées d'une rubrique qui déclare qu'elles doivent être dites avec quinze *Pater Noster* et quinze *Ave Maria*, pour que l'âme soit « dissimulée » aux douleurs sur terre²⁶⁶. Elle est terminée par une longue collecte qui mentionne les quinze années que la Vierge est censée avoir passé sur terre après l'Ascension. La troisième série est très courte, et ne mentionne pas de nombre particulier de douleurs²⁶⁷. La dernière série débute par une déclaration d'indulgences : 500 ans sont donnés à ceux qui méditent sur la souffrance du Christ et sur la douleur de la Vierge pendant trente jours, s'ils ne sont pas en état de péché mortel²⁶⁸. C'est une longue prière, qui insiste beaucoup sur les peines ressenties. On le voit à l'emploi fréquent de qualificatifs accolés aux termes douloureux, comme le « temps du chagrin », (*then sörgheligha gaangh*), « sa dure mort » (*hans hardha död*), etc. L'oraison est ponctuée de « Je te prie » (*Jak bidher thic*), manifestant l'intérêt principal de cette prière : l'évocation des affronts subis par le Christ et la compassion éprouvée par la Vierge sont un moyen de faire le lien entre la personne et le divin. L'évocation du supplice de la chair de manière itérative réalise et actualise ce lien. Comme pour beaucoup d'autres méditations dans les livres suédois, ces séries sur les Douleurs comportent une structure destinée à faciliter la mémorisation. La hiérarchisation et le déroulement temporel des Douleurs accentuent aussi ce rôle. Au-delà des considérations mnésiques, cet aspect narratif facilite aussi

²⁶³ Stockholm, KB A 37, fol. 41–49 ; A 38, fol. 151–154v ; A 43, fol. 77v–83 ; A 81, fol. 110v–118 ; A 82, fol. 65v–79 ; A 82a, fol. 95v–99 ; RA E 9068, fol. 102v–106 ; Berlin, Ms. 71, fol. 99–102v ; Uppsala, UB C 12, fol. 152–157v ; Giessen, Ms. 881, fol. 138v–141v.

²⁶⁴ Uppsala, UB C 68, fol. 110rv ; 110v–111v , 115v–119 ; 119r–121v.

²⁶⁵ Aux fol. 110rv.

²⁶⁶ Fol. 115v–119. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 280, n° 125.

²⁶⁷ Fol. 110v–111v. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 290, n° 127.

²⁶⁸ Fol. 119–121v. Robert Geete (éd.), *Svenska böner, op. cit.*, p. 292, n° 129.

l'intériorisation des émotions évoquées. C'est donc à la fois une compréhension personnelle des mystères et l'actualisation d'un lien personnel avec le divin qui s'opère par ces pratiques de méditations sur les Douleurs.

Les Brigittins ont donc bien joué un rôle fondamental dans l'adoption et dans la propagation du culte de la Compassion. En complément de la liturgie, les Brigittins ont contribué à diffuser la célébration et le thème de la Compassion en copiant des textes sur les Douleurs de la Vierge. Beaucoup de ces textes sont destinés à un usage interne au monastère de Vadstena. Cependant, ils sont souvent réutilisés pour inspirer des sermons sur la Compassion, qui pouvaient être prononcés en dehors du monastère. Les sermons sont couplés à une transmission efficace et homogène de la liturgie de la fête depuis Vadstena vers les diocèses suédois, qui traduit l'importante influence spirituelle du monastère. La Compassion est de plus un témoin de la production locale du culte marial. Le thème de la Compassion est adopté par la maison-mère de l'Ordre du Sauveur et aussitôt transformé grâce au corpus brigittin, puis diffusé auprès des diocèses sous forme liturgique et des croyants sous la forme de sermons. Il reste cependant à déterminer pourquoi les Brigittins ont déployé autant d'efforts pour propager le culte de la Compassion de la Vierge.

3.3 Les émotions mariales à Vadstena

3.3.1 LES EMOTIONS MARIALES DANS LES *REVELATIONS*

3.3.1.1 Occurrences d'émotions mariales

Les textes examinés jusqu'à présent font état d'une importante dimension affective. Cette orientation est-elle propre à Brigitte ou aux productions de Vadstena ? La trouve-t-on dans un seul type de texte ou dans des documents de nature différente ? Quels thèmes, ou contenus, peuvent éventuellement déterminer le recours au langage des émotions ? Enfin, quel peut être l'utilité, pour les Brigittins, d'une emphase accrue sur les émotions ? Malgré la position centrale de la Vierge dans les *Révélation*s, on peut remarquer que peu d'informations sont offertes à propos de sa personnalité. Dans les sept cents révélation

rassemblées en une typologie de 109 items²⁶⁹. Or, quand une information est donnée à propos de la personnalité de Marie, elle concerne ses vertus et non ses émotions. Vingt vertus différentes sont attribuées à la Vierge, mais seulement trois émotions sont récurrentes : la douleur, l'amour et la joie²⁷⁰. D'autres émotions que ces trois-là apparaissent, mais sporadiquement. Par exemple, la peur ou l'anxiété de la Vierge est mentionnée quatre fois, son émerveillement, son désir, sa révérence, sa consolation sont mentionnées deux fois chacune, sa colère n'est mentionnée qu'une fois et on doit ajouter une mention d'une émotion non définie. En d'autres termes, la profondeur du personnage de Marie serait donnée non pas par les émotions que Brigitte lui prête, mais par la vingtaine de vertus par lesquelles Marie est décrite. Cependant, bien que les différentes vertus soient plus nombreuses que les émotions, elles apparaissent moins souvent que les émotions²⁷¹.

Il est surprenant qu'aussi peu d'émotions soient attribuées à la Vierge, compte tenu du fait que c'est bel et bien une émotion qui la caractérise le plus souvent. La « *dolor* », c'est-à-dire, la souffrance et le chagrin que la Vierge a ressentis pendant la Passion, est mentionnée 75 fois dans le corpus des *Révélations*. La Vierge est aussi appelée une fois « *Mater dolorosa* », ce qui donne finalement 76 occurrences du thème²⁷². Aucune autre caractéristique de la Vierge n'est mentionnée aussi souvent. La miséricorde (*misericordia*) de Marie, caractéristique occupant le deuxième rang dans la typologie, ne figure que 37 fois dans tout le corpus. La caractéristique suivante, la beauté de la Vierge, apparaît 30 fois. Avec 29 occurrences, la joie ressentie par la Vierge est presque aussi présente que sa beauté, et l'expression « *Mater misericordie* » les suit de près avec 28 occurrences. L'amour ressenti par Marie est la caractéristique suivante, avec 25 occurrences. Même si l'on compte ensemble les mentions de la *misericordia* et l'expression « *Mater misericordie* », on n'obtient que 65 occurrences au total pour ce thème. C'est-à-dire bien moins que les 76 occurrences pour la douleur de Marie. Un autre point à noter est le fait que dans le corpus, pour chaque mention de l'amour de la Vierge, sa douleur est mentionnée plus de trois fois. La joie ressentie par Marie est elle aussi très loin d'être mentionnée aussi souvent que son chagrin : 29 occurrences

²⁶⁹ Se reporter à l'annexe 15.

²⁷⁰ Sur les vertus et les péchés dans les *Révélations*, voir la thèse soutenue en 2015 et en cours de publication d'Eva-Mari Letzer, *Med öga för publiken. Moralisk fostran i Heliga Birgittas och de svenska predikanternas exempelberättelser ca 1340–1500*, Stockholm, Stockholm Universitet.

²⁷¹ Se reporter à l'annexe 54, tableau 63 : *Émotions de la Vierge dans les Révélations*.

²⁷² La Vierge est dite *Mater dolorosa* dans Liv. VII, Rév. 15, § 16 : « *Surgens tandem tunc illa eius mater dolorosa, quasi exinanita corpore, respexit ad filium suum, et sic sustentata stabat a sororibus, tota stupore suspensa et velut mortua viuens, gladio doloris transfixa* ».

contre 76. Malgré la nature fortement narrative du corpus des *Révélations*, seules trois émotions sont récurrentes pour la Vierge : la douleur, l'amour et la joie. Pourtant, ces trois émotions sont quantitativement plus présentes que n'importe quelle vertu prise individuellement. Cela signifie que le répertoire des émotions que Brigitte utilise pour parler de la Vierge est limité et plutôt stéréotypé. Cela dénote une *pratique* des émotions. Brigitte nous fournit un témoignage d'un usage spontané des émotions. Elle les utilise principalement pour donner à son auditoire une description plus profonde des événements de l'histoire du salut.

3.3.1.2 Des émotions mariales charnelles

L'emphase sur la douleur et le chagrin de la Vierge dans les écrits de Brigitte est compréhensible, car Marie n'est pas qu'un simple objet d'identification pour Brigitte, elle est un individu réel²⁷³. C'est pourquoi Brigitte cherche à la présenter dans sa dimension émotionnelle. Lorsque Brigitte fait le récit de la Passion, elle enrichit sa description par des mentions poignantes du ressenti de la Vierge. Les autres émotions, telles que la joie ou l'empathie générée par l'amour, contribuent également à donner du relief au personnage de Marie. Or, il est intéressant de noter le contexte dans lequel ces références aux émotions sont faites. Dans la plupart des cas, les émotions de la Vierge apparaissent dans un contexte dominé par la corporalité, par une matérialité humaine particulièrement marquante. Si l'on prend l'exemple de l'amour, c'est-à-dire de l'empathie amoureuse, on observe que les mentions les plus nombreuses interviennent lorsque le discours est centré sur l'incarnation ou une narration de l'enfance de la Vierge²⁷⁴. Ce sont deux thèmes très proches, puisque la description de l'enfance de la Vierge vise à montrer qu'elle est parfaitement digne de participer à l'Incarnation, en tant que Mère de Dieu. C'est pourquoi on peut rapprocher l'enfance de la Vierge de la catégorie « Incarnation ». La corporalité est un élément de discours essentiel pour ce mystère. Deux autres thèmes sont aussi très liés à la corporalité : la Passion et la Résurrection. Il y a donc 18 occurrences de l'amour ressenti par la Vierge sur 25, c'est-à-dire 72% des occurrences, apparaissent dans un contexte où la dimension charnelle est fondamentale dans le discours. L'empathie amoureuse est présentée par Brigitte comme éminemment corporelle, quel que soit

²⁷³ « Maria är således för Birgitta långt mer än ett identifikationsobjekt ; hon är utan vidare en verklig individ, värd vår uppmärksamhet och vördnad... », Stephan Borgehammar, « Marias medlidande. Ett bidrag till studiet av birgittinsk spiritualitet », dans S.-E. Brodd & A.Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, vol. 1, 1996, p. 334.

²⁷⁴ Se reporter à l'annexe 54, tableau 64 : *Occurrences de l'amour ressenti par la Vierge dans les Révélations*.

le destinataire de ce sentiment. Ainsi, dans le Quatrième livre des *Révélations*, le diable qui cherche à séparer deux époux déclare :

« Je sais que cette épouse et cet époux se réunissent par trois moyens : grâce à des lettres, des conversations mutuelles et l'union des corps »²⁷⁵.

La dimension corporelle est donc bien présente dans les manifestations de l'amour entre les époux, qu'il faut comprendre dans cette révélation comme Dieu et l'âme²⁷⁶. Bien que cette révélation soit a priori davantage centrée sur la dimension spirituelle, Brigitte choisit une image corporelle pour signifier la relation mystique. Lorsque l'empathie amoureuse apparaît entre une mère et son enfant, on trouve à nouveau une forte présence du corps :

« Si une mère aimante voit son propre fils bien-aimé étendu nu et froid sur le sol, sans force pour se lever, mais, par désir des attentions et du lait d'une mère, implorant et vagissant, elle court vite à son fils avec un tendre amour et de la compassion et le soulève du sol avec ses mains douce et maternelles, le caressant doucement et le échauffant et en l'apaisant avec la chaleur maternelle de sa poitrine, et elle le nourrit délicatement avec le lait de ses seins »²⁷⁷.

Dans cette révélation, l'amour de la mère pour son enfant est décrit par des gestes. La mère court, soulève son enfant du sol, le caresse, le réchauffe en le pressant contre sa poitrine, et le nourrit. Cette insistance sur le langage corporel est d'autant plus saisissante que la révélation, on l'a vu, met en scène la Vierge dans le rôle de la mère et le pape dans le rôle de l'enfant, c'est-à-dire un couple dont les relations ne peuvent être que spirituelles. Utiliser des images matérielles de tendresse amoureuse et maternelle montre bien que l'émotion amoureuse soit particulièrement liée à la corporalité chez Brigitte lorsqu'elle fait référence à la Vierge. On observe un phénomène similaire pour la joie²⁷⁸. Parmi les manifestations de joie ressentie par la Vierge, la corporalité est également très présente. Treize mentions des joies de la Vierge sont liées au contexte de l'Incarnation. Le deuxième groupe particulièrement bien représenté concerne le transfert des corps saints vers les cieux, avec neuf items. Enfin, sept mentions de joie de la Vierge sont faites lors de récits de la Passion. Sur 29 occurrences, 44,82% concernent l'incarnation, 31% le mouvement des corps saints vers les cieux, et 24,1% la Passion. C'est-à-

²⁷⁵ Liv. IV, Rév. 75, § 11.

²⁷⁶ Voir la Première partie, premier chapitre, troisième section.

²⁷⁷ Liv. IV, Rév. 139, § 4-5.

²⁷⁸ Se reporter à l'annexe 54, tableau 65 : *Occurrences de la joie ressentie par la Vierge dans les Révélations*.

dire que toutes les mentions de la joie de la Vierge sont faites dans des contextes marqués par la dimension corporelle. L'hypothèse de la corporalité des émotions de la Vierge dans le *Révélations* est donc renforcée. Enfin, le chagrin et la souffrance de la Vierge insiste également beaucoup sur la corporalité²⁷⁹.

La plupart des mentions du chagrin ou de la douleur ressentis par la Vierge se trouvent dans le contexte de la Passion, dans 86,6% des cas. On doit y ajouter cinq mentions liées à l'enfance du Christ ou à l'Incarnation, soit 6,6%. Quatre autres mentions sont données dans le contexte de la Purification, c'est-à-dire, une fête où la nature corporelle de la Vierge est exaltée. Une dernière mention n'est pas suffisamment précise pour être rattachée à un domaine particulier. Brigitte choisit donc quasiment systématiquement un contexte lié à la matérialité et au corps pour évoquer la souffrance de la Vierge. Cette approche est particulière à la sainte suédoise. Lorsque les théologiens élaborent, au XIII^e siècle, une pensée de la douleur en examinant les rapports entre l'humanité et la divinité du Christ, ils déterminent différentes sortes de douleur selon qu'elles s'appliquent au corps, à l'âme ou à leurs parties²⁸⁰. Cependant, les scolastiques maintiennent le discours sur la souffrance dans une dimension dialogique ; le corps n'y apparaît jamais seul. Au début du XIV^e siècle, une évolution de la pensée renforce la place du corps. Comme l'a noté Damien Boquet au sujet de l'incorporation mystique, « vers 1300, dans le champ religieux, le corps est devenu un lieu privilégié d'identification du sujet »²⁸¹. En d'autres termes, « penser » un autre être humain implique au XIV^e siècle de l'envisager avant tout comme un corps. Brigitte en cela ne fait pas exception ; elle accompagne cette évolution de pensée en liant les questions corporelles aux émotions de la Vierge.

Le fait que les émotions ressenties par la Vierge soient presque toujours liées à une dimension charnelle signifie donc que les émotions sont, pour Brigitte, ancrées dans le monde matériel. Cette matérialité s'observe également dans la différence de traitement entre les émotions attribuées à la Vierge et celles par lesquelles Brigitte se met en scène. En effet, contrairement à la Vierge, Brigitte se pose souvent en agent émotionnel. Il est frappant de constater l'écart entre le peu d'émotions attribuées à la Vierge et la large gamme de sentiments

²⁷⁹ Se reporter à l'annexe 54, tableau 66 : *Occurrences de la souffrance ressentie par la Vierge dans les Révélations*.

²⁸⁰ Voir Donald Mowbray, *Pain and suffering in Medieval Theology*, *op. cit.*, *passim*.

²⁸¹ Damien Boquet, « Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le *Livre d'Angèle de Foligno* († 1309) » [en ligne], *Clio*, n° 26 (2007), p. 9.

que la sainte visionnaire exprime. La Vierge ou le Christ s'adressent fréquemment à Brigitte en lui demandant ce qui la trouble²⁸². Elle est d'ailleurs terrifiée quand elle a sa première vision²⁸³. Ou encore, Brigitte déclare son amour à la Vierge ou au Christ²⁸⁴. Les mystiques, hommes ou femmes, font tous grand usage des émotions pour décrire leur propre expérience transcendante. Pour ne citer que quelques exemples contemporains de Brigitte, Adelheid Langmann († 1375) dit ainsi dans une vision : « son [le Seigneur] visage se tourna vers le mien aussi... mon âme me sembla se liquéfier de vrai amour »²⁸⁵. Lukarde d'Oberweimar († 1309), étudiée par Piroska Nagy, se met en scène dans une mystique affective très marquée²⁸⁶. Dans la *Vita* d'Henri Suso († 1366), les termes décrivant la souffrance du dominicain sont présents plus de trois cents fois, ce qui correspond à plus de deux mots par page²⁸⁷. Les effets émotionnels chez les mystiques de la fin du Moyen Âge sont certes très présents, mais ils *ne concernent que les agents humains*, pas le sujet de leur vénération. Le cas de Brigitte, qui attribue des émotions à la Vierge est donc singulier. Visant à induire une émotion et partant, à diffuser un comportement social, le recours à piété « affective » a valeur d'exemple. Quel peut-être alors l'utilité, pour Brigitte, de doter la Vierge de caractéristiques émotionnelles ? L'objectif de Brigitte n'est pas de parler des émotions en soi. Elle les utilise pour rendre compte de ses visions. La sainte suédoise se pense comme une prophétesse dont la mission est une réforme de l'Église. Le souci de Brigitte est d'ordre pastoral. Présenter la Vierge comme sujet d'émotions vise avant tout à renforcer la proximité avec la Mère de Dieu. Cependant, Brigitte n'a pas nécessairement conscience de ses choix de discours. Nous avons donc une trace de ces choix, certainement inconscients, de la part de Brigitte. Elle choisit d'utiliser les émotions pour renforcer le récit qu'elle fait d'événements ayant trait aux mystères corporels. Cela montre que ce n'est pas la nature du texte, ici des récits de visions, qui va déterminer le recours aux émotions, mais son contenu et sa destination. La préoccupation

²⁸² Voir par exemple Liv. VI, Rév. 43, § 1-2 : « *Filius loquitur ad sponsam* : « *Dic Michi, cur turbaris. (...) Cui Respondit sponsa* : « *Duo timeo et de duobus conturbator (...)* » ; Liv. VI, Rév. 105, § 1 : « *Mater loquitur sponse* : « *Cur sic turbaris, filia ?* » ».

²⁸³ Isak Collijn (éd.), *Acta et Processus Canonizacionis Beate Birgitte*, op. cit., p. 80-81; *Extrav.*, Rév. 47.

²⁸⁴ Par exemple, Liv. III, Rév. 28 ; *Extrav.*, Rév. 63.

²⁸⁵ Philipp Strauch (éd.), *Die Offenbarungen der Adelheid Langmann*, Strasbourg, 1878, p. 61 et suiv., cité dans Peter Dinzelbacher, « La littérature des révélations au Moyen Âge : un document historique », *Revue historique*, n° 275:2, 1986, p. 293.

²⁸⁶ Piroska Nagy, « Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar (d. 1309) », dans P. Nagy & D. Boquet (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 323-352.

²⁸⁷ Monique Gruber, « Écritures et représentation picturale des émotions chez Henri Suso », dans P. Nagy & D. Boquet (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 321.

pastorale étant héritée de la sainte par ses disciples, y a-t-il à Vadstena une emphase particulière sur les émotions de la Vierge ?

3.3.2 LES EMOTIONS DE LA VIERGE DANS LA LITURGIE DE VADSTENA

La liturgie de Vadstena, comme on l'a vu, consiste en deux pôles distincts : l'office des sœurs, le *Cantus Sororum* et l'office canonial assuré par les frères selon le rit de Linköping. La Vierge est une figure de première importance dans chacun de ces deux pôles, même si elle n'est véritablement omniprésente que dans le *Cantus Sororum*. La présence mariale, caractérisée par une prééminence manifeste dans les cycles liturgiques hebdomadaires ou annuels, excède de loin la présence de n'importe quelle autre figure à l'exception du Christ. Cependant, la *persona* mariale présentée dans ces offices est très particulière. Malgré une présence régulière des fêtes mariales, son personnage, c'est-à-dire la mise en scène de ses actions et de ses sentiments, n'apparaît quasiment pas. Quel est le contenu en émotions mariales des offices de Vadstena ? Ces contenus sont-ils propres à la maison-mère de l'Ordre du Sauveur, ou trouve-t-on des développements similaires dans la liturgie des diocèses suédois ? Une comparaison avec les émotions mariales dans le bréviaire imprimé d'Uppsala, dont la tradition est moins marquée par l'influence de Vadstena, permettra d'apporter des éléments de réponse à cette question.

On doit tout d'abord noter qu'il n'y a aucune émotion attribuée à la Vierge Marie dans les prières, pour aucun des offices concernés. Lorsqu'une émotion est présente, c'est uniquement dans les chants ou les leçons, jamais dans les prières. Le *Cantus Sororum* ne fait pas exception, y compris dans les ajustements pour les fêtes. Les textes euchologiques, pensés comme des dialogues entre le croyant et la divinité, ne sont pas le lieu propice à l'expression d'un avis sur les dispositions de cette divinité. Dans les chants et les lectures, il est davantage possible de mettre en scène ces dispositions. L'examen des différents offices permet de déterminer la place des émotions dans les chants et les lectures. Pour l'office de la Nativité de la Vierge, dans la tradition de Linköping comme dans le bréviaire d'Uppsala, il n'y a aucune mention d'une émotion mariale, ni dans les lectures ni dans les chants. La joie des participants à la célébration est annoncée dans les chants. L'hymne des premières vêpres, « *Gaude visceribus* », invite l'Église à se réjouir de la fête de Marie mais le lien n'est pas fait avec la

Vierge²⁸⁸. L'antienne au Magnificat « *Nativitas tua* » indique que la naissance de la Vierge annonce la joie dans le monde entier²⁸⁹. De même l'invitatoire témoigne de la jubilation des croyants sans attribuer d'émotions à la Vierge²⁹⁰. Les autres chants présentent les mêmes caractéristiques. La joie de la naissance de Marie touche donc tout le monde, mais la Vierge ne se réjouit pas elle-même de sa naissance. L'humanité de Marie est ici mise en exergue, contrairement au privilège du Christ, dont Dieu se réjouit de la naissance (Mat. 3:17). Le *Cantus Sororum* aborde le thème de la naissance de la Vierge dans l'office du mercredi. En règle générale, l'office des sœurs correspond assez au profil des offices des bréviaires. Le verset accompagnant la première leçon met en scène la joie d'Anne à l'annonce de cette nouvelle²⁹¹. Le verset accompagnant la troisième leçon : « *Cernere divinum* », invite les fidèles à se réjouir à leur tour²⁹². L'antienne au *Benedictus* de laudes est le même chant que l'antienne au *Magnificat* de vêpres dans les bréviaires : « *Nativitas tua* »²⁹³. Mais l'office des sœurs contient aussi un témoignage rapide d'émotions mariales. L'hymne de prime « *Ignis ardore triplicis* », désigne la Vierge comme « fontaine de joie » dans sa deuxième strophe²⁹⁴. Cette hymne est également reprise dans les autres petites heures, mais la mention de la joie de la Vierge y est très isolée.

Dans les autres fêtes les plus anciennes, on trouve un schéma semblable. Pour l'Assomption, les lectures des bréviaires ne contiennent aucune mention d'émotion. Seule une antienne mentionne l'amour : la quatrième des premières vêpres « *Anima mea liquefacta est* ». Cependant, ce chant est en réalité un emprunt direct au *Cantique des Cantiques* (Cant. 5:7) et par conséquent il ne s'applique qu'indirectement à la Vierge. Le *Cantus Sororum* aborde le thème de l'Assomption dans l'office du samedi. L'invitatoire déclare qu'en l'honneur de la Vierge, les croyants se réjouissent²⁹⁵. L'antienne de complies « *Cum jocunditate* » répète cette

²⁸⁸ CAO 8307 ; voir la première strophe : « *Gaude visceribus mater in intimis felix Ecclesia, quae sacra replicas sanctae festa Mariae, plaudent astra, solum, mare* ».

²⁸⁹ CAO 3851 : « *Nativitas tua Dei genetrix virgo gaudium annuntiavit universo mundo alleluia* ».

²⁹⁰ CAO 1057 : « *Corde et voce simul Christum regem veneremur virginis et matris jubilemus nobili ortu* ».

²⁹¹ « *Exulta reverenda mater de reverendissima filia tua que eum virgo genuit, qui omnia creavit. Et miseros* », Tryggve Lundén (éd.), *Den heliga Birgitta och den heliga Petrus av Skänninge: Officium parvum beate Marie virginis. Vår Frus tidegård utgiven med inledning och översättning*, Uppsala, 1976, vol. 2, p. 12.

²⁹² CAO 7677a : « *Cernere divinum lumen gaudete fideles* », *Ibid.*, p. 18.

²⁹³ Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 22.

²⁹⁴ « *O virgo, fons leticie, tu corda nostra marcida, irriga rore gratie, sint ut virtute florida* », *Ibid.*, p. 24.

²⁹⁵ « *In honorem virginis Marie in celum assumpte, jubilemus Domino* », Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 125.

déclaration à la fin de l'office²⁹⁶. Un seul chant de tout l'office met en relation Marie avec une émotion : l'antienne de vêpres « *Jam letaris* »²⁹⁷. La formulation de ce chant laisse comprendre que la Vierge est invitée à se réjouir. Cependant, il n'est pas annoncé qu'elle se réjouisse effectivement.

Pour la fête de l'Annonciation, deux chants mentionnent que Marie est perturbée par la salutation angélique. Dans le bréviaire de Linköping comme dans celui d'Uppsala, la troisième antienne du premier nocturne : « *Maria turbata est [sic] in sermone* »²⁹⁸ et le troisième répons du premier nocturne : « *Maria ut audivit turbata est* »²⁹⁹ insistent sur la réaction de la Vierge. Dans le bréviaire de Linköping, le thème est même repris à nouveau dans la huitième leçon, tirée du commentaire de Bède le Vénérable sur l'évangile de Luc³⁰⁰. Dans le *Cantus Sororum*, l'annonciation est traitée brièvement dans la deuxième leçon de l'office pour le jeudi. Mais les chants ne développent pas particulièrement cet événement. Comme pour le thème de la naissance de la Vierge, les chants du jeudi témoignent surtout de la joie des croyants, pas de celle de la Vierge. On le voit par exemple avec la deuxième antienne de matines « *Congratulamini* »³⁰¹. Le cas du répons accompagnant la troisième leçon, « *Felix namque es, sacra virgo* », est plus délicat : le chant peut témoigner aussi bien d'une injonction que d'un constat d'état. Soit en effet on lui trouve une tonalité plus impérative, de type : « Sois heureuse », soit on choisit d'y voir une exclamation réjouie, de type : « O, comme tu es heureuse »³⁰². Ce répons est aussi employé dans l'office de l'Assomption présent dans le bréviaire d'Uppsala, pour accompagner la dernière leçon, mais le bréviaire de Linköping ne le retient pas³⁰³. Un autre chant du *Cantus Sororum* peut contenir une référence à une émotion mariale : il s'agit de l'antienne au *Magnificat* des vêpres, « *Gaude eternaliter* »³⁰⁴. Comme pour

²⁹⁶ « *Cum jocunditate assumptionem beate Marie celebremus, ut ipsa pro nobis intercedat ad Dominum Iesum Christum* », *Ibid.*, p. 162.

²⁹⁷ « *Jam letaris, Domina nostra, in his, que dicta tibi sunt. Ingressa es domum Domini gestans coronam honoris eterni cum angelis igitur letantibus Deo jubilet omnis terra* », *Ibid.*, p. 156.

²⁹⁸ CAO 3706.

²⁹⁹ CAO 7130.

³⁰⁰ Pour un commentaire de ce texte, voir la deuxième partie, premier chapitre.

³⁰¹ « *Congratulamini filio Dei filii hominum qui ovantibus angelis factus est filius virginis, hic enim confregit molas leonum nos atrociter corrodentium* », Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 46.

³⁰² « *Felix namque es sacra virgo Maria et omni laude dignissima quia ex te ortus est sol justitiae Christus Deus noster* », Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 56.

³⁰³ Cantus 600873.

³⁰⁴ « *Gaude eternaliter, intacta mater, que omnibus omnia facta es et Trinitatis summa gloria, angelis letitia, captivis liberatrix, egrotantis curatrix, desolatis consolatrix, justis promotrix, reis adjutrix, filio Dei genitrix. Benedicta sis tu perhenniter et benedictus fructus ventris tui* », Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 74.

« *Felix namque* », l'invitation à se réjouir éternellement peut être interprétée de ces deux façons. À l'exception de ces deux chants, l'office du jeudi ne se démarque pas par un emploi particulier d'émotions mariales.

La Purification est l'occasion d'une grande joie pour les différentes catégories de croyants qui prennent part à la célébration : les vierges, les veuves ou les gens mariés. La Vierge elle-même ne partage généralement pas cette joie, sauf en deux occasions. Dans les bréviaires, le répons des premières vêpres « *Videte miraculum* » nous indique combien Marie est enchantée d'être à la fois vierge et mère³⁰⁵. Ce motif est répété dans le bréviaire de Linköping au troisième répons du deuxième nocturne, mais pas dans le bréviaire d'Uppsala. Cette joie n'est pas étendue aux parties les plus narratives de l'office : les lectures. Dans le bréviaire d'Uppsala, les leçons sont coupées juste avant le passage où la Vierge exprime une tendresse particulière pour l'Enfant Jésus et l'embrasse³⁰⁶. La troisième leçon de l'office de la Purification du bréviaire d'Uppsala reproduit fidèlement le texte d'Ambroise Autpert³⁰⁷. Mais dans la leçon, on ne trouve que la première partie de l'argument, à savoir le parallèle entre le petit enfant et l'immensité de Dieu. Lorsque le texte d'Ambroise Autpert se fait plus lyrique et mentionne, à deux reprises, les baisers que Marie adresse à son fils, le bréviaire d'Uppsala choisit de ne pas recopier cette partie. La série de lectures du bréviaire d'Uppsala pour la Purification est très fortement inspirée de la série sélectionnée dans la tradition dominicaine, telle qu'elle est présentée, par exemple, dans le lectionnaire d'Humbert de Romans³⁰⁸. Les mêmes textes sont utilisés, bien qu'ils soient souvent raccourcis et abrégés dans le bréviaire d'Uppsala. Dans le lectionnaire d'Humbert, les leçons sont plus longues, mais elles ne contiennent qu'une seule mention du baiser de la Vierge. Dans l'édition critique du sermon d'Ambroise Autpert, on trouve deux mentions d'embrassements. Théodore Koehler, qui a étudié le thème de la maternité spirituelle de Marie, insiste sur la rareté d'une telle démonstration d'affection au moment où l'office de la Purification se stabilise³⁰⁹. Dans la liturgie d'Uppsala, cette démonstration est totalement passée sous silence, alors qu'on pourrait imaginer, en accord avec la piété du temps, que les occasions

³⁰⁵ CAO 7869 : « *Videte miraculum matris domini concepit virgo virile ignorans consortium stans onerata nobili onere Maria et matrem se laetam cognoscit quae se nescit uxorem* ».

³⁰⁶ Ambroise Autpert, *Sermo in Purificatione sancte Marie*, dans Ambroise Autpert, *Opera*. Pars III *Opera minora*, R. Weber (éd.), Turnhout, 1979, CCCM, n° 27B, p. 987-988.

³⁰⁷ Se reporter à l'annexe 55, encadré 7 : *Comparaison entre le sermon pour la Purification d'Ambroise Autpert et les lectures du Bréviaire d'Uppsala*.

³⁰⁸ Anne-Élisabeth Urfels-Capot, *Le sanctoral de l'office dominicain*, op. cit., p. 197-198.

³⁰⁹ Théodore Koehler, « Les origines d'un thème dévotionnel : La maternité spirituelle de Marie dans la piété occidentale entre 750-1100. Étude historique et culturelle », *De cultu mariano saeculis VI-XI*, vol. 4, Rome, 1972, p. 347-380.

d'humaniser le personnage marial seraient au contraire plutôt recherchées. Cela signifie soit qu'il n'y a pas d'homogénéité dans le rapport au culte marial à la fin du Moyen Âge, dans la mesure où on ne peut pas documenter dans tous les types de sources une piété profondément affective soit que la liturgie n'est pas jugée être le domaine dans lequel cette piété affective peut s'exprimer. On notera aussi que malgré l'importance de thèmes de dévotion mariale affective à Vadstena, ni le *Cantus Sororum* ni la liturgie de Linköping ne développent le thème des baisers de la Vierge pour la fête de la Purification.

Pour la fête de la Conception, nous avons vu qu'il existe pour la liturgie des Heures soit l'office rythmé « *Gaude mater ecclesia* », soit une construction élaborée à partir de l'office utilisé pour la Nativité de la Vierge, auquel cas on change simplement le mot « nativité » par « conception »³¹⁰. À Linköping comme à Uppsala, c'est la deuxième option qui est choisie. La différence entre l'office de la Nativité de la Vierge et celui de la Conception réside en réalité dans les lectures. Or, dans les deux bréviaires sur lesquels nous nous penchons, ces leçons sont des récits de miracles de la Vierge. Dans les leçons cinq et six de l'office tel qu'il est proposé dans le bréviaire de Linköping, le miracle raconte comment un clerc, qui pensait se marier, voit apparaître la Vierge alors qu'il prie. Celle-ci le rabroue en l'accusant de préférer sa future épouse à elle-même³¹¹. La Vierge montre ici de la jalousie. Si le récit du miracle est en lui-même plutôt commun, il est en revanche rare de mettre en scène la jalousie de la Vierge. Dans le bréviaire d'Uppsala, la sixième leçon est une addition à un texte qui se trouve à l'origine dans l'un des premiers témoins manuscrits d'un office de la conception³¹². L'addition commence par « *Felix namque es Maria de parentum honorabilium nata* » : c'est une occasion rare de mentionner que la Vierge est heureuse. Toutefois, comme pour le répons « *Felix namque* », il est difficile de juger la valeur de ce passage au regard de l'attribution d'une émotion à Marie. La huitième leçon a pour incipit les mots : « *Tibi igitur nunc mater pio affectu* ». Le choix des mots peut être considéré comme une manifestation d'émotion. Théodore Koehler, à la suite d'autres savants, a suggéré que la signification de « *pious* » pouvait être une caractéristique de

³¹⁰ AH vol. 5, n° 12.

³¹¹ Albert Poncelet, « Index Miraculorum B. V. Mariae quae latine sunt conscripta », *Analecta Bollandiana*, n° 21, 1902, p. 242-360, n° 1713.

³¹² Paris, BnF, Lat. 18168, fol. 105v-110v. Voir Solange Corbin, « Miracula beatae Mariae semper virginis », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 39-40, 1967, p. 409-433, et Kati Ihnat, *Mary and the Jews in Anglo-Norman monastic culture*, Londres, 2011, p. 62, note 138, p. 101 et l'édition de l'office p. 222. Kati Ihnat ajoute le manuscrit Cambridge, CUL Ii. 4.20, qui contient également ce texte. La base de données *In Principio* propose un manuscrit de plus pour cet incipit : Leipzig, UB Ms 618, selon la référence donnée dans la *Bibliographie annuelle du Moyen Âge tardif*, t. 13, Paris-Turnhout, 2003, n° 4108.

la bienveillance infinie de Dieu dans la littérature de dévotion³¹³. Nous aurions donc ici une expression de l'affection maternelle, fondée sur la bienveillance de la Vierge. Les occurrences d'émotions mariales dans ces lectures pour la Conception sont originales, mais il ne semble pas que la nature narrative des textes soit à l'origine de la présence d'émotions. Le *Cantus Sororum* aborde le thème de la conception de la Vierge dans l'office du mercredi. Comme on l'a vu à propos de la Nativité de la Vierge, peu de chants manifestent des émotions propres à la Vierge.

Pour les fêtes nouvelles, la tendance est similaire. À Uppsala, on emploie l'office de la Nativité de la Vierge pour la fête de la Visitation, en changeant « nativité » en « visitation », exactement comme pour la conception. Dans les lectures, la huitième leçon, extraite du commentaire sur l'évangile d'Ambroise de Milan, exprime la joie de Marie au moment de l'annonciation³¹⁴. Ce motif est répété le dimanche sous l'octave, qui suit les lectures du bréviaire romain imprimé de 1479, à la sixième leçon³¹⁵. Ces leçons ne sont pas de nature narrative comme c'était le cas pour l'office de la Conception. Les lectures de la Visitation sont construites autour de l'autorisation de célébrer la fête émise par Urbain VI et sur les efforts de Sixte IV en faveur de sa propagation. L'absence d'éléments narratifs peut très bien être la raison pour laquelle si peu d'attention est accordée aux émotions de la Vierge, en dépit du thème de la visitation qui pourrait laisser envisager une attention particulière au thème de la rencontre entre Marie et d'Élisabeth.

L'office de la Visitation utilisé à Linköping est « *Accedunt laudes* »³¹⁶. On trouve la première mention d'une émotion (la joie) dans le dernier verset du premier nocturne³¹⁷, mais c'est surtout dans la deuxième antienne du troisième nocturne, « *Longam viam pertransiit* », que la Vierge est décrite joyeuse lors de son déplacement vers la maison d'Élisabeth³¹⁸. En dehors de ces chants, les émotions ne sont pas au centre de l'attention de cet office. Le motif du cheminement joyeux de Marie est en revanche développé dans la première leçon du

³¹³ Théodore Koehler, « Les origines... », *op. cit.*, p. 359-360.

³¹⁴ Ambroise de Milan, *Expositio evangelii secundum Lucam I. Fragmenta in Esaiam IV. Expositio evangelii secundum Lucam II*, M. Adriaen & P. A. Ballerini (éd.), Turnhout, 1957, CCSL, n° 14, p. 39.

³¹⁵ *Breviarium Romanum*, Venise, 1479.

³¹⁶ AH vol. 24, n° 29.

³¹⁷ « *En, felix salutatio, duplata exsultatio dabantur vi sophiae* », *Ibid.*, p. 90.

³¹⁸ « *Longam viam pertransiit Maria montes circuit, hilaris laborando honores mundi respuit, devotionem tenuit, celica meditando* », *Ibid.*, p. 90.

deuxième nocturne³¹⁹. La Vierge est comparée à un oiseau qui se rit de l'aspérité du chemin, car elle marche confiante dans le Seigneur. Les septième et neuvième leçons, tirées du commentaire d'Ambroise comme dans le bréviaire d'Uppsala, font brièvement écho à cette joie³²⁰. Cependant, dans l'ensemble, les leçons n'apportent pas véritablement de situations dans lesquelles les émotions de Marie pourraient être à l'honneur : la plupart des lectures sont constituées d'un commentaire sur l'instauration de la fête. Le *Cantus Sororum* n'aborde pas le thème de la visitation.

C'est dans l'office de la Compassion que l'on rencontre les occurrences les plus nombreuses d'émotions mariales. Dans tous les bréviaires, l'office est « *Stabat virgo dolorosa* », qui a pour thème la douleur de la compassion de la Vierge lors de la Passion³²¹. Les deux premières antiennes des premières vêpres insistent sur la douleur de la Vierge³²². Elle se tient à côté de la croix et se remémore les « glaives » de douleur prédits par Siméon. Sa douleur est immense et ses joues mouillées de larmes. La troisième antienne compare cette scène à un « vase d'amertume », à du « venin préparé avec du vin » qui accable tout le corps de la Vierge, dont son cœur, sa langue et son palais : la douleur lui transperce le cœur et la rend muette³²³. Les deux antiennes suivantes concernent plutôt le Christ. La douleur terrible de la Vierge est développée à nouveau dans l'antienne au *Magnificat*. Pendant l'unique nocturne, car c'est une fête à trois leçons, la deuxième antienne « *Calvum rident Elyseum* » et le deuxième répons « *Perennalis mater vite* » mentionnent la douleur de la Vierge. À laudes, les cinq antiennes sont constituées de parallèles entre le Christ souffrant et la Vierge compatissante. Par exemple, la troisième antienne « *Christus crucis in ambone* » compare les sept paroles que prononce le Christ en croix à la « contribution silencieuse » de la Vierge à ses côtés³²⁴. L'antienne au *Benedictus* précise enfin que la Vierge est « *flebilis* », éplorée. Dans les chants, la compassion de la Vierge est particulièrement marquée par l'emploi des « termes montrant la communion

³¹⁹ « *Beatam igitur Maria in Domino confidens hilariter transmigravit super cacumina : sicut passer in asperitate itineris congaudebat. per viam suavitatem colloquiorum aspernebat* », Knut Peters (éd.), *Breviarium Lincopense*, Lund, 1955, vol. III:2, p. 693.

³²⁰ Par exemple, pour la neuvième leçon : « *In montana cum festinatione Virgo memor officii* », *Ibid.*, p. 694.

³²¹ AH vol. 24, n° 48.

³²² « *Stabat virgo dolorosa mater Christi generosa, juxta crucem fili, tristem gerens theoriam, recensendo prophetiam Simeonis gladii* » et « *Dolor ingens, dolor ille gene pallent et maxille, ora rigant lacrimae, crux, flagella, clavi, spine, livor, tumor, plage quine gladius sunt anime* », *Ibid.*, p. 150-151.

³²³ « *Cor predulce, cor amoris, globus factus est doloris, vas amaritudinis, fel cum vino preparatum, os, cor, linguam et palatum, stupefecit virginis* », *Ibid.*, p. 151.

³²⁴ « *Christus crucis in ambone constitutus in agone septem verba protulit ; mater abstans tribulata tam patrata quam prolata secum silens contulit* », *Ibid.*, p. 152.

affective »³²⁵, comme « *condolente* » (invitatoire et quatrième antienne de laudes), « *commolestant* » (deuxième antienne de matines), ou encore, bien qu'il s'applique au Christ, « *conclavari* » (premier répons de matines). L'office de la Compassion est donc celui qui met le plus en scène les sentiments de la Vierge. Autant la joie de la Vierge lors de la naissance du Christ n'est qu'assez peu évoquée, autant la Passion est submergée d'émotion mariale.

Comme nous l'avons vu, les leçons de l'office de la Compassion pour Uppsala et Linköping, comme d'ailleurs pour les autres traditions suédoises, sont directement extraites du *Sermo angelicus* pour le vendredi. Le thème de la douleur de la Vierge y est donc particulièrement présent. De même, le *Cantus Sororum*, dans l'office du vendredi, met en scène la douleur de la Vierge à de nombreuses reprises. Dès l'hymne de matines, la troisième strophe évoque les épines très acérées qui percent le cœur de la Vierge et la cinquième développe l'idée que le chagrin de la mère a augmenté le chagrin du fils³²⁶. Les autres pièces chantées évoquent la souffrance et la douleur de la Vierge à de nombreuses reprises, comme nous l'avons vu dans l'analyse de l'office du vendredi. Enfin, le bréviaire de Linköping, comme celui d'Uppsala, propose aussi un office marial pour le samedi mais les chants ne contiennent pas de référence aux émotions ressenties par la Vierge.

À l'exception de l'office de la Compassion, où l'accent est nettement mis sur la douleur ressentie par Marie lors de la Passion, les références aux émotions sont maigres dans la plupart des offices. On distingue une panoplie d'émotions très réduite, limitée à un schéma binaire : soit l'insoutenable douleur (la langue anglaise permet une expression plus littérale encore : « *the excruciating pain* ») dont souffre la Vierge à la Crucifixion, soit une joie relativement vague ressentie par Marie lors de l'Annonciation, qui cependant n'est pas réellement exprimée dans l'office de cette fête, mais qui l'est dans l'office de la Visitation. Le formulaire de l'Annonciation, bien plus ancien que le formulaire pour la Visitation, reflète une sensibilité différente par rapport à l'expression de sentiments. Cependant, cette évolution est difficile à documenter à partir de seulement deux offices. Parmi les offices les plus anciens, il est clair que l'attribution d'émotions à la Vierge n'est pas au centre de l'attention. Il n'y a véritablement que

³²⁵ L'expression est de Piroska Nagy, voir *Ead.*, « Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar (d. 1309) », dans P. Nagy & D. Boquet (dir.), *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, 2008, p. 323-352.

³²⁶ « *Pensemus matris tremuli spinas cordis accerimas dum vidit corpus filii penas pati cum plurimas* » et « *Auxit dolor filii dolor matris, et auctus est matris dolor opprobriis que cum penis perpetuus est* », Tryggve Lundén (éd.), *Officium parvum, op. cit.*, vol. 2, p. 82.

dans l'office pour la Purification où une timide référence est faite à la joie ressentie par Marie d'être à la fois vierge et mère. Cette mention est cependant exceptionnelle, car comme on l'a vu, le processus de sélection des lectures a contribué à extirper du texte toute référence à un vocabulaire chargé en émotion. Ainsi l'expression de la tendresse que Marie témoigne envers l'Enfant est coupée dans la version liturgique suédoise du sermon pour la Purification d'Ambroise Autpert. Pour les offices plus récents, la Compassion offre un profil totalement opposé avec une surabondance d'expressions doloristes. En général, dans le répertoire du vocabulaire liturgique, la douleur est très rarement employée. Cependant, il faut noter que selon l'index d'Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, les seules expressions construites autour de « *dolor* » sont en lien avec la Vierge³²⁷. La douleur (*dolor*) n'est pas une variété de la tristesse (*tristitia*) ni du désespoir (*desperatio*) : elle est liée au corps, à la corporalité et donc, un indicateur-clé d'humanité³²⁸. Insister sur la douleur et la souffrance ressenties par la Vierge est un moyen de montrer que son corps est marqué par le divin. En revanche, insister sur le désespoir de son deuil aurait pu diffuser l'idée dogmatiquement dangereuse d'une Marie exprimant une émotion négativement perçue³²⁹.

Dans la liturgie, malgré une présence constante de la Vierge, il y a très peu d'occasions dans lesquelles ses émotions sont mises en scène. Dans la plupart des cas, les offices les plus anciens évitent soigneusement d'aborder cet aspect. L'exemple des lectures de l'office de la Purification, qui dans le bréviaire d'Uppsala coupent le texte d'Ambroise Autpert juste avant la mention d'une démonstration de tendresse de Marie envers l'Enfant, est caractéristique de cette stratégie. Dans les offices pour les fêtes nouvelles, il n'y a pas véritablement d'expression des émotions mariales, à part dans l'office de la Compassion. Bien que cet office contienne des éléments hautement narratifs, il ne semble pas que cet aspect ait déterminé la présence d'un contenu émotionnel, car si l'on compare avec l'office de la Conception, qui contient aussi des éléments narratifs, on n'y trouve pas pour autant de mention d'émotions mariales. Si la nature du texte ne détermine pas leur contenu émotionnel, c'est l'objet du texte qui doit être considéré comme la source première de la présence d'émotions mariales. Comme d'autres offices de la Compassion ou des Sept Douleurs, l'office suédois semble destiné à engendrer et stimuler une

³²⁷ Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, 1966.

³²⁸ Donald Mowbray, *Pain and Suffering in Medieval Theology. Academic Debates on the University of Paris in the Thirteenth Century*, Woodbridge, 2009, p. 15, 38.

³²⁹ Robert Marcoux, « *Vultus velatus* ou la figuration positive de la tristesse dans l'iconographie de la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, n° 61, 2011, *La chair des émotions*, p. 2-19.

réponse émotionnelle chez l'interprète ou dans le public³³⁰. Cependant, l'office de la Compassion étant très fortement influencé par les écrits de Brigitte, cette hypothèse est difficile à vérifier³³¹. Le thème de la compassion apparaît en Suède au début du XV^e siècle, mais il n'est pas particulièrement développé avant la fin du siècle, même à Vadstena³³². L'influence brigittine sur l'office de la Compassion est par conséquent particulièrement originale. La liturgie en vigueur à Vadstena semble également avoir un rapport aux émotions mariales proche de celui qu'exprime Brigitte. Il reste à déterminer quelle peut être la fonction de ces émotions dans le monastère suédois ?

3.3.3 LA FONCTION DES EMOTIONS

La compassion suscitée par la douleur de la Vierge est en réalité l'une des rares émotions à être recensée dans les documents émanant de Vadstena. En effet, dans les sources non-liturgiques en particulier, les témoignages d'émotions sont plutôt rares. Elles n'apparaissent que dans un contexte où la Vierge est au centre du discours. Par exemple, on note un certain émoi lors de la translation des reliques de Catherine en 1489. Cet événement marque les mémoires à en juger par la production de poèmes, de sermons et d'un récit de son déroulement³³³. Cependant, en dépit d'un fort attachement de Catherine, fille de Brigitte et première abbesse du monastère, à la Vierge et d'une proximité entre les miracles attribués à Catherine et ceux attribués à Marie, à aucun moment la Vierge n'intervient dans le récit. D'autres documents non liturgiques reflètent un semblable désintérêt pour les questions émotionnelles en lien avec la Vierge. Une exception réside dans un court récit figurant dans le *Diarium Vadstenense*, relatant un incendie du monastère ayant eu lieu vers 1387-1388 : un frère laïc du nom d'Ingolphus périt dans l'incendie en sauvant une image de la Vierge. Son geste aurait été motivé par « son amour

³³⁰ Sur la Vierge Marie en temps qu'exemple et médiatrice d'émotions à fins de pratiques dévotionnelles, voir Carol M. Schuler, « The Seven Sorrows of the Virgin Mary: Popular culture and cultic imagery in Pre-Reformation Europe », *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*, n° 21:1-2, 1992, p. 5-28.

³³¹ La corrélation entre l'office suédois de la Compassion et les écrits de Brigitte de Suède a été examinée dans Tryggve Lundén « Jungfru Maria som corredemptrix eller medåterlösarinna. Framställd i liturgisk diktning och bildkonst från Sveriges medeltid », *Kyrkohistorisk Årsskrift*, n° 79, 1979, p. 32-60.

³³² Stephan Borgehammar, « Marias medlidande. Ett bidrag till studiet av birgittinsk spiritualitet », dans S.-E. Brodd & A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 1, p. 335.

³³³ Sur la translation des reliques de Catherine, voir Tryggve Lundén (éd.), *Vita Katherine. Facsimile tryck av Bartholomeus Ghotans i Stockholm 1487 tryckta bok*, Uppsala, 1981 ; Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*, Uppsala, 1992 ; Birgitta Fritz & Lars Elfving (éd.), *Den stora kyrkofesten för Sankta Katarina i Vadstena år 1489. Samtida texte med översättning och kommentar*, Stockholm, 2004.

(*amor*) pour l'image [de la Vierge] »³³⁴. Mais ce témoignage d'une action motivée par un état émotionnel est isolé. Barbara Rosenwein a rappelé le fait que la plupart des sources ne sont pas destinées à exprimer des émotions mais à être des comptes rendus ou des descriptions du comportement humain, ce qui implique d'y trouver surtout des lieux communs en matière d'émotions. En conséquence, on ne doit pas s'étonner de ne pas trouver beaucoup de traces d'émotions dans les sources non liturgiques émanant de Vadstena. Cependant, l'historienne américaine écrit aussi que ces lieux communs « sont socialement vrais même s'ils ne sont pas individuellement sincères »³³⁵. Compte tenu de l'importance liturgique du thème de la compassion de la Vierge, il est curieux que les sources non liturgiques n'associent quasiment jamais une manifestation d'émotion avec la Mère de Dieu.

Cela signifierait peut-être que les références à la compassion et la douleur dépendent d'une utilisation très particulière des émotions, qu'elles répondent à un projet social précis. Nous faisons l'hypothèse ici que l'insistance sur la compassion de la Vierge permet à Vadstena de constituer et de maintenir une identité communautaire. Le terme de « communauté émotionnelle » (*emotional community*) est proposé par Barbara Rosenwein pour désigner un « groupe dans lequel les gens adhèrent aux mêmes expressions d'émotions et apprécient – ou déprécient – les mêmes émotions »³³⁶. Ce terme paraît pouvoir s'appliquer à la situation de Vadstena car l'intimité douloureuse avec la Vierge suscitée et encouragée par la liturgie, les sermons et les pratiques individuelles de méditation, permet de générer un idéal et des valeurs communs. Dans ce schéma, le bénéfice du culte de la Vierge n'est pas individuel, il est collectif. La douleur de Marie est ainsi une figure d'union autour de laquelle le monastère de Vadstena peut se rassembler, tout comme la liturgie mariale apparaît comme un moyen de réunir l'Église divisée.

Le recours à un saint particulier pour constituer ou renforcer une communauté est un processus qui n'est pas spécifique à Vadstena. À titre de comparaison, Susan Boynton a décrit comment la composition de pièces liturgiques spécifiques, notamment les hymnes, permettait au monastère de Farfa, au XI^e siècle, de constituer une communauté cohérente et de propager

³³⁴ « *Hic multum dilexit beatam Virginem, nam, quando capella comburebatur, ob amorem ymaginis illius...* », Claes Gejrot (éd.), *Diarium vadstenense*, op. cit., p. 121, n° 47.

³³⁵ Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca/Londres, 2006, p. 193.

³³⁶ *Ibid.*, p. 2.

l'image d'une identité propre³³⁷. À Vadstena, ce lien communautaire se manifeste dans culte rendu à la fondatrice, Brigitte, mais également dans la pratique d'une liturgie particulièrement axée sur les douleurs de la Vierge. La constitution de cette communauté émotionnelle est également renforcée par d'autres pratiques, parmi lesquelles les procédés mis en œuvre pour se remémorer la souffrance de la Vierge lors de la Passion. Alf Härdelin a repéré par exemple une dévotion stationale propre à Vadstena, qui s'apparente à un chemin de croix mais qui est plus spécifiquement tournée vers la Vierge dans le monastère suédois. Il qualifiait cette dévotion de « déambulation en compagnie de Marie mère de Jésus »³³⁸. Les quinze stations invitent les pratiquants à méditer la vie de la Vierge, en particulier lors des quinze années que la Vierge a passées sur terre après l'Ascension³³⁹. Trois formulaires, un en latin, deux en suédois, sont proposés pour cette pratique dans un manuscrit produit à Vadstena. Dans le texte en latin, Alf Härdelin a fait remarquer qu'on cherche à actualiser par les stations le fait que Marie, pendant la Passion, a imprimé les souffrances de son Fils dans son cœur (« *passionem eius in corde suo infixam* »). Il observe également que la méditation fondée sur la remémoration a une nature qu'il qualifie de « sacramentelle » en raison de la proximité de l'âme du pratiquant avec l'événement passé qui peut selon lui s'interpréter comme une sorte de communion. Dans un sermon contenu dans un autre manuscrit émanant également de Vadstena et dont le contenu mentionne les dévotions stationales, Alf Härdelin souligne l'accent mis sur le caractère affectif de la mémorisation³⁴⁰. Celle-ci est facilitée par la proximité affective que peuvent ressentir les pratiquants avec la Vierge et renforce l'engagement dans la méditation. La gestion de la *memoria* de la Passion et de la compassion de la Vierge est un enjeu à Vadstena, comme en témoignent plusieurs documents produits à Vadstena ou par l'évêque de Linköping³⁴¹.

Nous faisons l'hypothèse que cet enjeu de mémoire est particulièrement vif à Vadstena car il concerne l'identité communautaire. L'Ordre du Sauveur a pour objectif de réaliser la parole de Brigitte, qui souhaitait réformer l'humanité pécheresse. De plus, la *memoria* est perçue au Moyen Âge comme le fait que les personnes des temps passés sont capables

³³⁷ Susan Boynton, *Shaping a monastic identity. Liturgy and history at the imperial abbey of Farfa, 1000-1125*, Ithaca/Londres, 2006.

³³⁸ « *en vandring tillsammans med Jesu moder Maria* », Alf Härdelin, « I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena », dans A. Härdelin (dir.), *I Kristi och hans moders spår. Om Stationsandakter i Vadstena*, Stockholm, 2003, p. 9-67, spé. p. 25.

³³⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 57.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 55.

d'interactions avec celles du temps présent³⁴². Dans cette optique, se rémémorer le sacrifice ultime du Christ et la rédemption universelle qui en a résulté est une action souhaitable. L'évocation de la Passion permet d'agir directement sur le monde pécheur. Or, la gestion de la mémoire à Vadstena repose beaucoup sur une transmission orale. En effet, la communauté est fondée avant tout autour de la mémoire de Brigitte, transmise oralement dans la liturgie et les moments de vie communautaire comme les lectures du réfectoire. Cette importance de l'oralité a des conséquences pratiques sur les procédés de mémorisation. Walter Ong a montré que dans une culture orale, la mémorisation encourageait la répétition à l'identique³⁴³. En conséquence, faire la mémoire de la Passion à Vadstena, de manière orale, tendrait à favoriser une évocation *verbatim* de cet événement. L'héritage de Brigitte, qui décrit la Passion avec force détails dans les *Révélations* et dans le *Sermo angelicus*, favorise encore l'orientation réaliste de la mémoire de la Passion. Cela pourrait expliquer pourquoi les discours (sermons, liturgie, prières) émanant de Vadstena portant sur la Passion du Christ ou la compassion de la Vierge sont tellement marqués par la description d'émotions. La transmission de la *memoria* de la Passion serait donc facilitée par l'usage de discours fortement chargés en émotions, ce que tendent à confirmer les recherches récentes³⁴⁴. L'usage des émotions serait donc finalement un outil d'uniformisation au service de la communauté monastique par le biais de la mémoire de la Passion, avec l'accent marial propre à Vadstena.

En définitive, la compassion de la Vierge est en Suède le produit d'une série d'entreprises locales. Les Brigittins sont au centre de ces projets, car l'Ordre du Sauveur bénéficie du développement de ce thème. Les indices qui relient l'ordre fondé par Brigitte à la célébration de la compassion, liturgique ou non, sont nombreux. La fête apparaît relativement tôt en Suède, en particulier dans le diocèse de Linköping, comparativement à d'autres régions d'Europe. Le développement de la fête liturgique de la Compassion se fait à des dates différentes dans les diocèses suédois, mais on constate cependant une très forte homogénéité dans les formulaires employés. Dans les chants de l'office utilisé dans tous les diocèses, on constate l'abondance de détails très réalistes qui marquent une forte dimension affective. Des

³⁴² Voir Bernhard Jussen, « *Challenging the Culture of Memoria. Dead Men, Oblivion, and the "Faithless Widow" in the Middle Ages* », dans G. Althoff, J. Fried, P. J. Geary (dir.), *Medieval Concepts of the Past. Ritual, Memory, Historiography*, Cambridge, 2002, p. 215-232.

³⁴³ Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of Words*, Londres/New York, 2002 (1982), p. 56.

³⁴⁴ La littérature sur les rapports entre la mémorisation et les émotions est assurément très vaste. Nous nous permettons de renvoyer à une étude de psychologie : Katherine Schmit, Pooja Patnaik, Elizabeth A. Kensinger, « Emotion's influence on memory for spatial and temporal context », *Cognition & Emotion*, n° 25:2, 2011, p. 229-243.

idées typiquement brigittines sont également énoncées. De plus, des extraits du *Sermo angelicus* des Brigittins forment les lectures de cet office, quoique la version de la liturgie séculière soit simplifiée. L'accent est nettement mis, dans ces leçons, sur les émotions de la Vierge Marie. L'homogénéité des offices ne signifie cependant pas uniformité. D'autres offices de la Compassion ou des Douleurs de la Vierge sont employés en Suède. On ne les rencontre cependant pas dans les sources liturgiques, mais dans des documents à usage plus personnel. L'examen de ces offices tend à souligner l'hypothèse d'un centre de diffusion unique, ce qui en retour favorise l'idée du rôle majeur joué par les Brigittins dans la diffusion de la dévotion à la compassion. Dans les sermons produits ou copiés par l'Ordre du Sauveur sur ce thème, l'influence du *Planctus Mariae* d'Ogier de Locedio est très présente. Certains prédicateurs brigittins, comme Ericus Johannis, ont préféré copier des sermons existants, tandis que d'autres, à l'image de Johannes Benechini, ont composé des homélies originales. Cette activité de prédication a vraisemblablement contribué à diffuser la dévotion à la Compassion. Enfin, le succès de ce thème est dû en grande partie à la dimension affective. Les émotions de la Vierge sont mises en scène dans les écrits de Brigitte et parfois dans la liturgie, bien qu'on observe dans les deux cas des restrictions fortes sur la caractérisation de Marie comme un sujet émotionnel. En dépit de ces limites, la diffusion de la compassion de la Vierge dans la Suède des XV^e-XVI^e siècle constitue un témoin privilégié de la production locale du culte marial.

Conclusion générale

Brigitte de Suède peut-elle, finalement, être qualifiée de « flèche de la Vierge » ? L'intitulé du présent travail s'inspire d'une expression présente dans le bréviaire imprimé de Västerås au début du XVI^e siècle. Une sainte locale, Brigitte, dont la canonisation est mise en cause à plusieurs reprises par les institutions ecclésiastiques au cours du XV^e siècle, est vénérée pour sa vie exemplaire mais également pour les relations exceptionnelles qu'elle a entretenues avec la Mère de Dieu. Nous avons montré dans cette thèse comment le culte rendu à la Vierge en Suède est fortement conditionné par la figure de Brigitte et son héritage spirituel.

Pour ce faire, nous nous sommes d'abord demandé si le culte marial pratiqué en Suède relevait de phénomènes courants ou au contraire extraordinaires. Les apports de la *microstoria* comme ceux des approches récentes de l'anthropologie nous ont appris à nous méfier de la pensée par « types » dans laquelle un phénomène n'est analysé qu'à l'aune de sa conformité avec un cadre pré-conçu¹. Si le culte marial est un objet bien connu des historiens, il n'en reste pas moins que les formes spécifiques de ce culte pour la fin du Moyen Âge sont moins souvent étudiés. La plupart des études portant sur l'organisation, le contenu et les manifestations de vénération de la Vierge limitent en effet leur champ d'étude au Moyen Âge central. L'un de nos objectifs était de contribuer à l'amélioration de la connaissance pour la Suède entre 1300 et 1530 environ, un espace où le culte marial est tout à la fois ordinaire et singulier. Ordinaire, il l'est par la nature des sources produites. Les documents liturgiques sont composés de formulaires qui ressemblent en tout point à ce qu'on trouve hors de Suède à la même époque. On trouve dans la province ecclésiastique d'Uppsala des messes et des offices, des fondations pieuses, des confréries dédiées à la Vierge. Rien de tout cela n'est exceptionnel, ni pour des raisons d'intensité des phénomènes, ni par les formes qu'ils revêtent. En revanche, une attention plus fine au contenu des sources révèle un tout autre tableau. Une histoire plus « au ras des sources » montre en effet un espace où les injonctions de Rome, d'Avignon ou des conciles généraux en matière de culte marial sont examinées, adaptées, transformées et finalement intégrées dans les pratiques cultuelles de l'Église suédoise. Les formulaires liturgiques, pourtant caractérisés par une rigidité fonctionnelle particulièrement forte à la fin du Moyen Âge, deviennent des objets de pouvoir révélant l'intensité des tensions entre les acteurs, notamment en termes de dogme. Les enjeux du culte rendu à la Mère de Dieu ne sont pas mineurs ; ils mettent en cause jusqu'à la pérennité de l'Église universelle. Apprivoiser ces enjeux et les

¹ Nous nous permettons de renvoyer aux réflexions et aux ouvrages présentés par Didier Lett lors de son séminaire à l'EHESS en 2011-2012 : « Histoire des pratiques sociales au Moyen Âge. Genre et famille (XII^e-XV^e siècle) ».

adapter localement est le rôle de la hiérarchie ecclésiastique suédoise. Le singulier se révèle également dans la présence durable de sainte Brigitte. Petit à petit, nous observons une « brigittisation » du culte de la Vierge, au fur et à mesure que la spiritualité de la province d'Uppsala est marquée par l'influence de l'Ordre du Sauveur. Les formulaires liturgiques le montrent d'une manière claire qui permet d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'un effet de sources.

Cette thèse s'inscrit dans un contexte historiographique de problématiques renouvelées. La liturgie constitue le premier domaine dans lequel on observe ces nouvelles approches. Kati Ihnat par exemple, a résumé en 2011 l'intérêt de l'étude de la liturgie médiévale pour l'historien. Celle-ci permet d'observer trois enjeux de la société médiévale : la transmission des idées religieuses, les mécanismes de différenciation sociale et notamment de négociation du pouvoir, enfin l'adaptation locale reflétant l'autonomie des Églises qui composent l'Église universelle. Nous souscrivons à cette analyse de la liturgie médiévale. La thématique des transferts culturels et des stratégies d'appropriation est ainsi convoquée dans l'examen des nouvelles fêtes mariales ou de la pratique du rosaire.

Le deuxième domaine qui bénéficie de questionnements neufs est celui des modèles de sainteté et des élites religieuses. Lors d'un colloque récent sur la persuasion, en particulier chez les Cisterciens, Marie-Anne Polo de Beaulieu proposait comme problématique d'étude de réfléchir sur le fait qu'un ordre religieux puisse ou non produire un modèle spécifique et l'exporter, en particulier pour trois domaines : la rhétorique, la persuasion et « faire croire »². Nous pouvons considérer à la suite de ce travail que l'ordre fondé par sainte Brigitte a parfaitement réussi à produire un modèle spirituel spécifique en matière de culte marial, qu'il a exporté avec succès dans le reste de la province d'Uppsala et même au-delà, en tenant compte de l'extension européenne de l'Ordre du Sauveur au XV^e siècle. Les modalités du « faire croire » produites par les Brigittins sont perceptibles dans les sermons qu'ils ont laissés pour les fêtes mariales, autant que dans la liturgie qui porte leur marque. Lors d'un autre colloque récent tenu également à Paris, ont été examinés les relations entre les courants médiévaux de réforme, les ouvrages d'édification spirituelle les plus populaires et certains courants

² Colloque organisé par Marie Anne Polo de Beaulieu et Victoria Smirnova et tenu à Paris les 15-16 juin 2013, portant sur « La persuasion cistercienne (XIII^e-XVI^e siècle). Le « Dialogue des miracles » de Césaire de Heisterbach et sa réception ».

mystiques³. À nouveau, nous pouvons affirmer la particularité du culte marial suédois, car il s'inscrit bien dans le modèle européen de réforme portée notamment par les mouvements de l'Observance, mais il s'en démarque justement par l'emphase presque exclusive sur la figure de la Vierge. Cette orientation particulière est à mettre au crédit de Brigitte de Suède. Nous avons donc cherché à présenter dans ce travail les caractéristiques ordinaires et singulières du culte marial et à les replacer dans la spécificité du contexte suédois, afin de mieux documenter un objet historique qui n'était finalement connu que de façon superficielle.

Du début du XIV^e siècle à la Réforme, le culte rendu en Suède à la Vierge évolue considérablement. Dans une première partie de ce travail, nous avons examiné en détail la nature des rapports entre Brigitte de Suède et la Vierge Marie. Brigitte est guidée par la Vierge tout au long de sa *via mystica*. Si la prophétesse suédoise ne pratique pas, au sens propre, d'*Imitatio Mariae*, il reste qu'elle s'inspire fortement des conseils et de l'exemple de la Vierge pour tenter de parvenir à une union mystique plus parfaite avec l'Époux, c'est-à-dire le Christ. La nature exceptionnelle des rapports que Brigitte entretient avec Marie a des conséquences sur le culte rendu à la Mère de Dieu et sur la spiritualité de la fin du Moyen Âge. L'Ordre du Sauveur, créé par Brigitte, fonde une partie importante de son identité sur le culte marial. C'est avant tout dans la liturgie des sœurs brigittines que cette identité se déploie avec le plus de clarté. La liturgie hebdomadaire des Brigittines est en effet totalement et exclusivement orientée vers la louange de Marie. Pour autant, il serait réducteur de faire de l'ordre fondé par Brigitte un ordre purement marial, notamment en raison de la mixité qui prévaut dans les monastères brigittins. Les frères brigittins ne suivent pas la même tradition liturgique que les sœurs. Ce faisant, le caractère marial est moins marqué pour eux. Leur expérience du culte de la Vierge se situe davantage dans le cadre de l'expérience commune des religieux. Les sœurs elles-mêmes, si l'on fait abstraction de la liturgie, pratiquent de façon individuelle un culte à la Vierge qui présente finalement assez peu de traits particuliers. On rencontre dans les livres de piété des sœurs de nombreux traits communs à d'autres documents européens. La faible présence de traités mariologiques dans la bibliothèque de la maison-mère de l'Ordre du Sauveur, Vadstena, montre que l'idée d'un ordre spécialement dédié à la Vierge souffre de limites importantes. Enfin, la figure au centre de la spiritualité des sœurs brigittines, c'est Brigitte et non Marie. Les moniales ne sont pas encouragées à imiter Brigitte jusqu'au bout, à s'élever auprès de la

³ Colloque organisé par Réjane Gay-Canton, Géraldine Veysere et Florence Bourgne et tenu à Paris les 2-5 juin 2015, « Des lectures salutaires pour tous. Les textes religieux les plus populaires au Moyen Âge, publics et modes de diffusion ».

fondatrice de leur ordre, en devenant à leur tour des « flèches de la Vierge ». Elles ne peuvent admirer la Vierge que par l'expérience de Brigitte. À ce titre, on peut observer qu'il y a à Vadstena une différence fondamentale entre le culte collectif rendu à la Vierge et le culte qui lui est rendu à titre individuel.

La deuxième partie de ce travail est davantage centrée sur la liturgie, à laquelle le culte marial est souvent réduit. Au total, ce sont huit fêtes mariales qui sont célébrées en Suède vers 1530. Les quatre fêtes les plus anciennes ont des formulaires qui sont fixés dès leur introduction en Suède au cours du XI^e-XII^e siècle. Il est impossible de retracer leur évolution précise jusqu'au XVI^e siècle, en raison de l'absence de sources en nombre suffisant pour les périodes précédant le XIV^e siècle. Le contenu marial des quatre fêtes de la Purification, de l'Annonciation, de l'Assomption et de la Nativité de la Vierge est riche ; il ressemble en tout point à ce qu'on observe ailleurs en Europe. L'influence de Brigitte et de sa pensée spirituelle est presque nulle dans ces formulaires. Lorsque l'on examine des fêtes plus récentes en revanche, ce constat s'efface. Les fêtes de la Visitation et de la Présentation de la Vierge présentent un certain nombre de similitudes entre elles dans la manière dont elles ont été diffusées en Suède. Ces deux fêtes ont été propagées par l'autorité ecclésiastique, essentiellement apostolique, pour répondre à un besoin spirituel et matériel précis : assurer l'unité et la défense de l'Église. En Suède, les décisions du Saint-Siège de Rome ou d'Avignon ont été transmises par le truchement de l'Ordre brigittin. Nous retrouvons les mêmes acteurs à l'œuvre pour la canonisation de Brigitte et pour la propagation de la fête de la Visitation. Pour la fête de la Présentation, nous avons établi que ce sont bien les Brigittins qui ont introduit la fête dans la province d'Uppsala, grâce à des libelles liturgiques qui n'avaient jusqu'à présent pas été étudiés. L'intérêt des héritiers de Brigitte à propager ces fêtes mariales réside dans l'adéquation entre l'idéal de réforme de la société chrétienne prôné par Brigitte et l'objectif des fêtes mariales de renforcement et de maintien de l'unité de l'Église. Pour le culte marial suédois, l'enrichissement des formes liturgiques de la louange rendue à la Vierge est donc favorisé par l'action de l'Ordre du Sauveur. Les formes annexes du culte liturgique de la Vierge, comme le samedi marial ou le Petit Office de la Vierge manifestent l'influence particulièrement marquée de certains ordres sur la liturgie suédoise, notamment celui des Dominicains. Ces pratiques liturgiques contribuent à rendre la figure de la Vierge omniprésente dans le temps des chrétiens de la province d'Uppsala. C'est à ce titre que l'on a conservé de la fin du Moyen Âge l'image d'une religion fortement marquée par le culte de la Vierge. L'influence de Brigitte est ici moins nette. Cependant, elle n'est pas inexistante, comme nous l'avons montré grâce à la

répartition des lectures liturgiques pour le samedi marial : la marque des Brigittins est perceptible dans les livres liturgiques imprimés pour les diocèses suédois à la fin du Moyen Âge. L'effort d'homogénéisation liturgique représenté par ces imprimés est donc marqué en Suède par l'héritage spirituel brigittin. Le culte marial sert donc ici de marqueur de cette influence qui jusqu'à présent était supposée, mais non démontrée.

Nous avons cherché dans la troisième partie de ce travail à examiner avec plus d'attention la question de la transmission du culte de la Vierge. L'appropriation, ou la réception de nouvelles idées à propos de la Mère de Dieu constitue un enjeu important de la période des XIV^e-XVI^e siècles. La fragmentation de la *persona* mariale en plusieurs unités distinctes spécialisées, comme la *pietà*, l'équivalence *Maria-Ecclesia*, la Mère immaculée de Dieu, la mère universelle et d'autres encore, a pour conséquence de complexifier la manière dont cette figure est perçue localement. Certains de ces aspects vont être activement propagés, d'autres vont connaître une diffusion plus confidentielle. La Suède offre un exemple de réception et d'adaptation locale de ces différentes figures mariales. Ainsi, la diffusion de la pratique du rosaire est l'occasion de montrer la construction progressive de l'utilisation du culte marial par les gouvernants suédois. Marie est ainsi présentée comme une figure de légitimation, jusqu'à devenir l'un des saints patrons de la couronne suédoise. La conjonction d'intérêts entre les gouvernants et des individus soucieux de réforme spirituelle va favoriser l'implantation de confréries du rosaire. En dépit d'une documentation qui ne permet pas toujours d'explicitement clairement les choix ayant présidé à la diffusion de cette pratique, nous avons pu montrer que le recours aux outils développés par les sciences cognitives permettait ponctuellement d'apporter quelques réponses. En définitive, l'appropriation locale d'un nouvel objet du culte marial, comme le rosaire, passe en Suède par l'action de quelques individus dévoués dont certains Brigittins et par un objectif politique de la part des gouvernants. Il arrive que le nouvel élément du culte marial soit doctrinalement polémique, ce qui pose alors la question de sa réception à l'échelon local. L'examen de la réception en Suède de l'Immaculée Conception nous a permis de montrer comment une idée dogmatiquement controversée pouvait être intégrée au sein du culte de la Vierge. La fête de la Conception est d'abord séparée, comme ailleurs en Occident, de l'idée d'Immaculée Conception. Ce n'était cependant pas une évidence en Suède, où l'influence de l'Ordre des Prêcheurs, globalement opposé à l'idée d'Immaculée Conception, est très forte dans la liturgie. En conséquence, la liturgie de la fête de la Conception ne porte aucune trace de la controverse. Les différents offices de l'Immaculée Conception qui ont pu être produits lors de conciles généraux ou dans l'entourage de certains pontifes n'ont laissé

aucune trace en Suède, ce qui signifie qu'en dépit du fort lien entre la province d'Uppsala et les autorités ecclésiastiques, la transmission liturgique n'est pas automatique. Le contenu doctrinal d'un office ou d'une fête mariale préside donc aux conditions de sa diffusion. Brigitte elle-même s'est prononcée en faveur du privilège marial, mais elle ne le fait que dans deux révélations sur environ 700. À sa suite, les Brigittins tendent à favoriser l'Immaculée Conception, mais de manière discrète. L'examen de quelques sermons pour la fête de la Conception révèle qu'individuellement des prédicateurs brigittins soutenaient l'Immaculée Conception. Ce soutien n'est cependant pas explicitement proclamé à l'échelon de l'ordre entier. Nous avons montré que deux impératifs contradictoires ont pu expliquer cette impasse de l'Ordre du Sauveur sur une question majeure touchant la Vierge. La canonisation de Brigitte, défendue par exemple par un opposant à l'Immaculée Conception, Jean de Torquemada, a pu constituer un enjeu prioritaire par rapport au privilège marial. En définitive, la réception locale, en Suède, d'éléments doctrinalement polémiques du culte marial est conditionnée par les choix de l'institution brigittine. Cela montre en retour combien l'Ordre du Sauveur exerce une influence déterminante sur le culte marial suédois. Un dernier dossier permet de mettre cette influence en exergue. Le thème de la Compassion de la Vierge lors de la Passion du Christ est introduit en Suède par les Brigittins. La fête de la Compassion est remarquable en Suède par l'homogénéité des formulaires liturgiques et les sermons des Brigittins montrent qu'il y a eu une activité de prédication qui accompagne la diffusion de la fête.

Au terme de cette étude, nous pouvons affirmer que le culte de la Vierge en Suède aux XIV^e-XVI^e siècles présente trois caractères généraux qui le rendent tout à fait spécifique. Le premier de ces caractères est la place fondamentale de Brigitte de Suède et de son héritage. La « flèche de la Vierge » souhaitait, à l'image des prophètes de l'Ancien Testament, rappeler à l'humanité pécheresse les voies de la perfection chrétienne. Ses rapports intimes et fréquents avec la Mère de Dieu ont conditionné la manière dont elle a cherché à transmettre ce message. Tout comme la Vierge Marie a pu être comparée par saint Bernard à un aqueduc qui conduit le Verbe de Dieu du ciel sur la terre, Brigitte se présente comme l'outil par lequel la miséricorde de Marie peut racheter le péché des hommes. Les Brigittins, à sa suite, ont cherché à faire de leur monastère un microcosme idéal, au cœur duquel l'action de la Vierge est essentielle. Leur influence sur le reste de la société suédoise favorise en retour une forte coloration mariale de la spiritualité suédoise à la fin du Moyen Âge.

Un deuxième caractère réside dans l'adaptation locale aux transformations dogmatiques du culte marial universel. Lorsque les souverains pontifes ou les conciles généraux affirment l'Immaculée Conception de la Vierge, lorsqu'ils cherchent à propager une fête comme la Visitation ou la Présentation de la Vierge, lorsqu'ils autorisent la pratique du rosaire ou les confréries centrées sur la compassion de la Vierge, chaque Église locale doit recevoir ces décisions qui parfois transforment radicalement leurs pratiques cultuelles. Pour utiliser un concept développé par Yves Congar, la réception implique de maintenir les Églises locales en communion avec l'Église universelle⁴. Finalement, interpréter correctement le verbe de l'autorité ecclésiastique en matière de culte marial équivaut à maintenir le lien indispensable entre l'humanité et la divinité. La mise en abîme du culte de la Mère de Dieu au sein de la hiérarchie des Églises montre combien il constitue la pierre angulaire du système de croyance du Moyen Âge tardif.

Une troisième caractéristique du culte marial suédois est la tension entre traits ordinaires et traits singuliers. Loin des affirmations qui réduisent le culte de la Vierge à une typicité pré-conçue, facilement introduite dans une histoire du temps long où se profilent déjà les enjeux de la Réforme et de la Contre-Réforme, nous décelons au contraire des mouvements originaux dans les manifestations de ce culte en Suède. Seule une approche menée à des échelles différentes peut rendre compte efficacement de ces tensions, comme l'ont déjà montré les historiens spécialistes de la Réforme⁵. Lorsque le bréviaire de Västerås est imprimé en 1513, le culte de la Vierge est en Suède ce qu'il est partout ailleurs dans la chrétienté : indispensable et flamboyant. Moins de 15 ans plus tard, la Réforme balayait cet édifice cultuel pour en bâtir un nouveau, dans lequel le culte marial tenait une place considérablement réduite. Les évolutions du culte marial suédois permettent-elles de rendre compte de cette transformation ? Nous ne pouvons répondre à cette question car elle implique d'examiner les formes du culte marial après la Réforme. Nous nous contenterons de préciser que le culte marial suédois est transformé par les changements d'orientation doctrinale. Cependant, il ne disparaît pas totalement. Les enseignements de Luther ayant fortement influencé les réformateurs suédois, certaines

⁴ Yves Congar, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 56:3, 1972, p. 369-403.

⁵ Par exemple, Christer Pahlmblad, « O Maria, det Är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ. Om Maria i reformationstiden kyrkliga böcker », dans S.-E. Brodd et A. Hårdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 2, p. 587-618 ; Martin Berntsson, *Klostren och reformationen. Upplösningen av kloster och konvent i Sverige 1523-1596*, Malmö, 2003 ; *Ibid.*, « Popular Belief and the Disruption of Religious Practices in Reformation Sweden », [n.e], Communication donnée à Leeds, IMC 2013.

pratiques du culte de la Vierge sont maintenues, essentiellement justifiées par la présence de Marie dans la Bible. Ainsi, la récitation de l'*Ave Maria* continue d'être acceptée, les fêtes dont le thème est mentionné dans les Écritures sont toujours célébrées : la Purification (*Kyndelmässodagen*), l'Annonciation (*Jungfru Maria bebådelsedagen*), ou la Visitation (*Jungfru Maria besökelsedagen*). D'une manière générale, comme l'indique Christer Palmblad, c'est un « changement de paradigme » marial qui décrit le mieux les transformations de la Réforme : il n'est plus fait de place pour une relation personnelle avec Marie et la liturgie s'en éloigne aussi⁶. Marie est largement absente des textes de dévotion de la Réforme, elle devient un modèle parmi d'autres. L'imprégnation très forte du personnage marial dans la vie spirituelle des Suédois de la fin du Moyen Âge et l'absence d'hostilité déclarée par les réformateurs suédois expliquent cependant que de nombreuses manifestations de dévotion à la Vierge Marie perdurent au-delà du Moyen Âge. Cependant, en dépit des profondes transformations qui s'annoncent à la fin du premier tiers du XVI^e siècle, nous pouvons affirmer que la « flèche de la Vierge » a touché son pays natal au cœur et que son action aura influencé pendant deux siècles la vénération rendue à une des figures les plus fondamentales de la religion chrétienne.

⁶ Christer Palmblad, « *O Maria, det Är dig visst Stor ära att du födde Jesum Christ. Om Maria i reformationstiden kyrkliga böcker* », dans S.-E. Brodd et A. Härdelin (dir.), *Maria i Sverige under tusen år*, Skellefteå, 1996, vol. 2, p. 587-618.

Tables

Table des tableaux du volume 1

| | |
|--|-----|
| Tableau 1 : Principaux types de modes d'apparitions mariales dans les Révélations..... | 64 |
| Tableau 2 : Répartition absolue par livre des occurrences mariales dans les Révélations | 65 |
| Tableau 3 : Ratio des occurrences par rapport au nombre de révélations | 66 |
| Tableau 4 : Nombre de désignations mariales selon leur fréquence d'apparition, classées par type | 68 |
| Tableau 2 : Thèmes abordés par le Sermo Angelicus | 176 |

Table des matières du volume 1 (Étude)

| | |
|---|------------|
| REMERCIEMENTS | 3 |
| ABREVIATIONS..... | 5 |
| INTRODUCTION..... | 7 |
| Pourquoi cette thèse ?..... | 8 |
| Le contexte politique et social du culte marial suédois (XI ^e -XVI ^e siècle)..... | 9 |
| <i>Ecclesia Suecica</i> | 14 |
| Brigitte de Suède | 17 |
| La Suède et l'Occident chrétien à la fin du Moyen Âge | 24 |
| Historiographie du culte marial | 30 |
| Le culte de la Vierge..... | 38 |
| Les sources du culte marial suédois..... | 46 |
| Problématiques et plan..... | 56 |
| PARTIE 1: BRIGITTE DE SUEDE, LES BRIGITTINS ET LA VIERGE | 61 |
| CHAPITRE 1 BRIGITTE DE SUEDE ET LA VIERGE | 62 |
| 1.1 MARIE DANS LES <i>REVELATIONS</i> ET AUTRES ECRITS DE BRIGITTE | 62 |
| 1.1.1 Étude quantitative des caractéristiques mariales dans les <i>Révélation</i> s | 62 |
| 1.1.2 Influences pour la construction de la figure mariale dans les <i>Révélation</i> s | 69 |
| 1.1.3 Répartition des thèmes mariaux dans les <i>Révélation</i> s | 73 |
| 1.2 LE ROLE DE LA VIERGE DANS LES ECRITS DE BRIGITTE | 79 |
| 1.2.1 La Vierge, vecteur et moyen du prophétisme de Brigitte..... | 79 |
| 1.2.2 La Vierge, mère de tous et mère pour tous..... | 86 |
| 1.2.3 La Vierge des limites : à la fois mise à distance et lien avec le Christ..... | 104 |
| 1.3 LA MYSTIQUE MARIALE DE BRIGITTE DE SUEDE..... | 114 |
| 1.3.1 La mystique de l'Épouse | 114 |
| 1.3.2 Mécanismes de l' <i>Imitatio Mariae</i> | 124 |
| 1.3.3 Le mysticisme marial de Brigitte perçu par ses contemporains | 146 |
| CHAPITRE 2 UN ORDRE FONDE SUR LE CULTE MARIAL | 152 |
| 2.1 LE PATRONAGE MARIAL DE L'ORDRE DU SAUVEUR | 152 |
| 2.1.1 La Vierge au cœur du projet de Brigitte..... | 153 |
| 2.1.1.1 La Règle et l'organisation de l'Ordre | 157 |
| 2.1.1.2 Autres documents normatifs | 167 |
| 2.1.2 L'abbesse, vicairie de la Vierge à Vadstena..... | 172 |

| | | |
|---|---|------------|
| 2.2 | LES FORMES LITURGIQUES DU CULTE MARIAL A VADSTENA | 175 |
| 2.2.1 | L'organisation des liturgies dans l'Ordre du Saint-Sauveur..... | 175 |
| 2.2.2 | Représentation et performativité de la liturgie à Vadstena..... | 181 |
| 2.3 | LA LITURGIE MARIALE DU <i>SERMO ANGELICUS</i> ET DU <i>CANTUS SORORUM</i> | 197 |
| 2.3.1 | Un panorama développé de la vie de la Vierge | 197 |
| 2.3.2 | Le culte marial pour agir sur le monde..... | 215 |
| | | |
| CHAPITRE 3 L'EXPERIENCE BRIGITTINE DE MARIE : LA PRIERE MARIALE A VADSTENA | | |
| 220 | | |
| 3.1 | LA PRIERE MARIALE : MODELE ET ALIMENT DE LA DEVOTION | 221 |
| 3.1.1 | Les traités de louange de la Vierge et la littérature en suédois..... | 221 |
| 3.1.1.1 | Les traités de louange de la Vierge dans les manuscrits de Vadstena | 221 |
| 3.1.1.2 | Les miracles de la Vierge et la littérature en suédois | 227 |
| 3.1.2 | La Vierge de Brigitte et la Vierge des Brigittins | 229 |
| 3.1.2.1 | La dimension mystique échappe aux Brigittines..... | 229 |
| 3.1.2.2 | La Mère, une figure mariale inatteignable pour les sœurs | 232 |
| 3.1.3 | Le langage de la <i>mimesis</i> à Vadstena | 235 |
| 3.2 | LES PRIERES MARIALES DANS LES LIVRES DE PIETE DES BRIGITTINES..... | 242 |
| 3.2.1 | Les livres de piété conservés pour la Suède | 242 |
| 3.2.1.1 | Description des livres conservés..... | 242 |
| 3.2.1.2 | Un exemple caractéristique de livre de piété suédois : Stockholm, KB A 81 | 244 |
| 3.2.2 | Les convergences avec les autres livres européens | 245 |
| 3.2.2.1 | Les oraisons d'accompagnement de la liturgie | 246 |
| 3.2.2.2 | Les célébrations de louange : l'exemple des salutations | 249 |
| 3.2.2.3 | Prières mariales spécialisées et plus courantes | 261 |
| 3.2.3 | Les divergences des livres de piété suédois..... | 266 |
| 3.2.3.1 | Les divergences et les spécificités brigittines | 266 |
| 3.2.3.2 | Les méditations sur les Joies de la Vierge | 272 |
| 3.3 | DESTINATION ET FONCTION DE LA PRIERE MARIALE A VADSTENA | 274 |
| 3.3.1 | La prière individuelle et la prière de la communauté | 274 |
| 3.3.2 | Les images de la Vierge dans les livres brigittins | 281 |
| 3.3.3 | La Vierge et la <i>cura monialium</i> | 289 |
| | | |
| PARTIE 2 : LA LITURGIE DU CULTE MARIAL SUEDOIS (1300-1530)..... | | 298 |
| | | |
| CHAPITRE 1 LES QUATRE FETES MARIALES LES PLUS ANCIENNES | | 300 |
| 1.1 | LA PURIFICATION ET L'ANNONCIATION, JALONS ENTRE NOËL ET PÂQUES | 301 |
| 1.1.1 | La Purification..... | 301 |
| 1.1.1.1 | La liturgie de la messe pour la Purification | 302 |
| 1.1.1.2 | La liturgie des Heures pour la Purification | 307 |
| 1.1.2 | L'Annonciation | 321 |
| 1.1.2.1 | La liturgie de la messe pour l'Annonciation | 323 |
| 1.1.2.2 | La liturgie des offices pour l'Annonciation | 326 |

| | | |
|---|--|------------|
| 1.1.2.3 | L'inscription de l'Annonciation dans le paysage religieux suédois | 330 |
| 1.2 | L'ASSOMPTION..... | 335 |
| 1.2.1.1 | La liturgie de la messe pour l'Assomption | 337 |
| 1.2.1.2 | La liturgie des offices pour l'Assomption..... | 346 |
| 1.3 | LA NATIVITE DE LA VIERGE | 365 |
| 1.3.1.1 | La liturgie de la messe de la Nativité de la Vierge..... | 368 |
| 1.3.1.2 | La liturgie des offices pour la Nativité de la Vierge | 370 |
| CHAPITRE 2 LES FETES MARIALES RECENTES ET L'INFLUENCE BRIGITTINE | | 383 |
| 2.1 | LA FETE DE LA VISITATION..... | 384 |
| 2.1.1 | L'apparition et la diffusion de la fête de la Visitation | 384 |
| 2.1.1.1 | L'apparition de la fête de la Visitation..... | 384 |
| 2.1.1.2 | La diffusion de la célébration dans la province d'Uppsala | 393 |
| 2.1.2 | La liturgie de la fête de la Visitation | 399 |
| 2.1.2.1 | La liturgie de la messe de la Visitation | 399 |
| 2.1.2.2 | La liturgie des offices pour la Visitation..... | 407 |
| 2.1.3 | La Visitation chez les Brigittins | 418 |
| 2.2 | LA FETE DE LA PRESENTATION DE LA VIERGE : UNE FETE INTRODUITE PAR LES BRIGITTINS | 424 |
| 2.2.1 | Le développement de la fête de la Présentation de la Vierge en Occident | 424 |
| 2.2.2 | Une faible présence en Suède, presque exclusivement brigittine | 427 |
| 2.2.3 | La liturgie de la Présentation de la Vierge | 433 |
| 2.2.3.1 | La liturgie de la messe de la Présentation de la Vierge..... | 433 |
| 2.2.3.2 | La liturgie de l'office de la Présentation de la Vierge..... | 436 |
| 2.3 | LITURGIE ET ENJEUX ECCLESIOLOGIQUES A LA FIN DU MOYEN ÂGE | 437 |
| 2.3.1 | Les lectures des nouvelles fêtes mariales | 438 |
| 2.3.1.1 | Le contenu des lectures pour la Visitation et la Présentation | 438 |
| 2.3.1.2 | Les lectures liturgiques : transmission et légitimation | 450 |
| 2.3.2 | La liturgie et les enjeux autour de l'unité de l'Église | 453 |
| 2.3.2.1 | Aspects méthodologique du recours à la Vierge dans l'unité de l'Église | 453 |
| 2.3.2.2 | Pourquoi la liturgie ? | 455 |
| 2.3.3 | Le recours à la Vierge en réponse aux menaces sur l'unité de l'Eglise..... | 460 |
| 2.3.3.1 | Les rapprochements entre la Vierge et l'Église | 461 |
| 2.3.3.2 | La Vierge gardienne de l'orthodoxie | 465 |
| CHAPITRE 3 PROLONGER LE CULTE MARIAL..... | | 471 |
| 3.1 | LE SAMEDI MARIAL | 471 |
| 3.1.1 | Témoins de la pratique en Suède..... | 473 |
| 3.1.2 | Les messes sabbatiques | 476 |
| 3.1.3 | L'office sabbatique <i>stella Maria maris</i> | 478 |
| 3.1.3.1 | Le formulaire de l'office..... | 478 |
| 3.1.3.2 | Les lectures des samedis | 479 |
| 3.2 | MARIA DE TEMPORE | 486 |
| 3.2.1 | Marie dans le cycle de l'Avent..... | 486 |

| | | |
|--|---|------------|
| 3.2.1.1 | Du premier dimanche de l'Avent aux Quatre-Temps | 487 |
| 3.2.1.2 | Les Quatre-Temps et le quatrième dimanche de l'Avent | 489 |
| 3.2.2 | Marie dans le cycle de Noël | 491 |
| 3.2.2.1 | La vigile de Noël | 491 |
| 3.2.2.2 | Le jour de Noël | 492 |
| 3.2.2.3 | La Circoncision | 495 |
| 3.2.3 | Marie dans la suite de l'année liturgique | 496 |
| 3.2.3.1 | Le cycle de Pâques | 496 |
| 3.2.3.2 | Marie : une présence persistante dans l'année liturgique | 498 |
| 3.2.3.3 | Les suffrages en l'honneur de Marie | 510 |
| 3.3 | LES CELEBRATIONS VOTIVES ET PARA-LITURGIQUES | 511 |
| 3.3.1 | Les fondations votives | 511 |
| 3.3.2 | Le « Petit office » : Les traces de la dévotion en Suède | 517 |
| 3.3.3 | Le contenu du « Petit Office » suédois | 522 |
| PARTIE 3: LA RECEPTION LOCALE DU CULTE MARIAL : TROIS ETUDES DE CAS | | 525 |
| CHAPITRE 1 LE CULTE DE LA VIERGE, ENJEU DE POUVOIR | | 527 |
| 1.1 | LES DIRIGEANTS SUEDOIS ET LE CULTE DE LA VIERGE | 528 |
| 1.1.1 | La proximité personnelle avec la Vierge | 528 |
| 1.1.1.1 | La reine Marguerite et la question de la légitimation | 528 |
| 1.1.1.2 | La piété mariale des gouvernants suédois | 535 |
| 1.1.2 | La Vierge protectrice du royaume de Suède | 541 |
| 1.1.2.1 | Magnus Eriksson et la Vierge | 541 |
| 1.1.2.2 | Le « denier de Notre-Dame » (<i>Vårfrupenning</i>) | 544 |
| 1.1.3 | Le patronage des saints et de la Vierge | 546 |
| 1.1.3.1 | L' <i>evocatio</i> d'Éric de Poméranie | 546 |
| 1.1.3.2 | Le groupe des saints patrons du royaume | 548 |
| 1.2 | ROSAIRE ET CONFRATERNITES | 553 |
| 1.2.1 | Le développement de la pratique du rosaire | 553 |
| 1.2.2 | Les confraternités mariales et la diffusion du rosaire en Suède | 559 |
| 1.2.2.1 | Les confraternités mariales | 559 |
| 1.2.2.2 | La diffusion de la pratique du rosaire en Suède | 563 |
| 1.2.3 | Le rosaire dans les livres de piété suédois | 578 |
| 1.3 | LA QUESTION DE LA TRANSMISSION AU REGARD DE L'ANTHROPOLOGIE COGNITIVE | 585 |
| 1.3.1 | L'existence de biais logiques dans l'historiographie | 585 |
| 1.3.2 | Les caractéristiques formelles du rosaire | 589 |
| 1.3.3 | Les outils cognitifs comme hypothèses de transmission | 594 |
| CHAPITRE 2 POLEMIQUES ET NEUTRALITE : L'IMMACULEE CONCEPTION | | 602 |
| 2.1 | LA FETE DE LA CONCEPTION | 602 |
| 2.1.1 | La controverse autour de l'Immaculée conception : rappel historique | 602 |
| 2.1.2 | L'apparition et la diffusion de la fête de la Conception en Suède | 606 |

| | | |
|---|---|------------------------------------|
| 2.1.3 | La liturgie de la fête de la Conception..... | 611 |
| 2.1.3.1 | La liturgie de la messe de la Conception | 611 |
| 2.1.3.2 | La liturgie des offices pour la Conception | 616 |
| 2.1.3.3 | Cas particuliers | 626 |
| 2.2 | LA QUESTION DE L'IMMACULEE CONCEPTION CHEZ BRIGITTE ET DANS LES SERMONS BRIGITTINS | 642 |
| 2.2.1 | Les écrits de Brigitte sur la conception de la Vierge | 642 |
| 2.2.1.1 | Brigitte, favorable à l'Immaculée Conception ? | 642 |
| 2.2.1.2 | La perception de la question de l'Immaculée Conception chez Brigitte | 648 |
| 2.2.2 | Les sermons pour la Conception rassemblés par les Brigittins | 655 |
| 2.2.2.1 | Les thèmes des sermons conservés à Uppsala | 655 |
| 2.2.2.2 | Les sermons favorables à l'Immaculée Conception dans les livres brigittins | 657 |
| 2.3 | L'IMMACULEE CONCEPTION EN SUEDE : UNE PRESENCE TRES DISCRETE | 667 |
| 2.3.1 | Un témoin franciscain : Uppsala UB C 215 | 667 |
| 2.3.2 | Les documents qui traitent de la controverse | 673 |
| 2.3.3 | L'Immaculée conception à Vadstena après le concile de Bâle..... | 682 |
| CHAPITRE 3 LA COMPASSION : MARIE AU PRISME DES EMOTIONS..... | | 688 |
| 3.1 | LA FETE DE LA COMPASSION ET SA LITURGIE EN SUEDE..... | 688 |
| 3.1.1 | L'apparition de fêtes commémorant la compassion de la Vierge..... | 688 |
| 3.1.2 | La diffusion de la fête de la Compassion dans la province d'Uppsala | 695 |
| 3.1.3 | Description des formulaires de messe et d'office pour la Compassion utilisés en Suède | 702 |
| 3.1.3.1 | La liturgie de la messe de la Compassion | 702 |
| 3.1.3.2 | La liturgie des offices de la Compassion | 705 |
| 3.2 | LA COMPASSION INITIEE ET PROPAGEE PAR LES BRIGITTINS | 717 |
| 3.2.1 | Description du corpus brigittin de la compassion | 717 |
| 3.2.2 | Les sermons sur la Compassion de Vadstena..... | 723 |
| 3.2.3 | Les méditations sur les Douleurs de la Vierge | 729 |
| 3.3 | LES EMOTIONS MARIALES A VADSTENA | 732 |
| 3.3.1 | Les émotions mariales dans les <i>Révélation</i> s..... | 732 |
| 3.3.1.1 | Occurrences d'émotions mariales | 732 |
| 3.3.1.2 | Des émotions mariales charnelles | 734 |
| 3.3.2 | Les émotions de la Vierge dans la liturgie de Vadstena | 738 |
| 3.3.3 | La fonction des émotions | 747 |
| CONCLUSION GENERALE | | 752 |
| TABLES..... | | 761 |
| TABLE DES TABLEAUX DU VOLUME 1..... | | 762 |
| TABLE DES MATIERES DU VOLUME 1..... | | 763 |
| TABLE DU VOLUME 2 | | ERREUR ! SIGNET NON DEFINI. |

Birgitta quasi beate Virginis sagitta. Le culte de la Vierge Marie en Suède de sainte Brigitte à la Réforme (1300-1530)

Résumé : Entre le début du XIV^e siècle et le premiers tiers du XVI^e siècle, les croyances et les pratiques des Suédois concernant la Vierge Marie connaissent une évolution qui, tout en accroissant l'intégration de la Suède dans l'espace européen, la singularise par leur caractère. L'influence de la sainte mystique Brigitte de Suède est par exemple fondamentale. Réputée être particulièrement dévote de la Mère de Dieu, Brigitte a fondé à Vadstena un monastère dont l'influence est considérable sur la spiritualité suédoise. En partant des sources produites par Brigitte et ses héritiers, ainsi que celles relatives à la célébration du culte de la Vierge d'une manière plus générale, cette thèse documente l'influence majeure de la spiritualité brigittine sur les croyances et les pratiques des Suédois à la fin du Moyen Âge. Les spécificités du culte marial suédois sont examinées à l'échelle du monastère de Vadstena puis à celles des diocèses grâce aux sources liturgiques. Les modalités de diffusion des célébrations mariales et plus généralement, de transmission de contenus dogmatiques sont également étudiées. Si la méthodologie de cette thèse relève de celle de l'historien, elle n'exclut pas un recours ponctuel aux outils développés par les sciences cognitives.

Mots clés : Marie, Sainte Vierge – Culte – Suède - 14^e siècle-16^e siècle ; Brigitte de Suède (sainte ; 1303?-1373) - Influence ; Monachisme et ordres religieux - Vie spirituelle ; Église catholique - Doctrines ; Manuscrits liturgiques ; Diffusion de la culture

Birgitta quasi beate Virginis sagitta. The Cult of the Virgin Mary in Sweden from Saint Birgitta to the Reformation (1300-1530)

Abstract: Between the early 14th century and the first thirty years of the 16th century, beliefs and practices about the Virgin Mary in Sweden undergo an evolution which, while increasing the integration of the country into European space, also singularizes it by its characteristics. For example, the influence of Saint Bridget of Sweden is considerable. As mystic and a particularly zealous devotee of the Mother of God, Bridget founded in Vadstena a monastery and a religious order whose influence is crucial on Swedish spirituality. Using primary sources produced by Bridget and her spiritual heirs, as well as those concerning the worship of the Virgin Mary in a more general perspective, this dissertation aims at documenting the major influence of Bridgettine spirituality on the religiosity of the Swedes at the end of the Middle Ages. The specificity of the Swedish Marian cult are studied on different scales: from the monastery of Vadstena to the dioceses, thanks to liturgical sources. The modalities of diffusion of Marian celebrations are studied as well as the transmission of dogmatic contents. If the methodology used in this dissertation is mainly the one of the historian, it does not rule out a temporary use of tools developed by other discipline, and especially Cognitive Sciences.

Keywords : History, Sweden, Virgin Mary, Late Middle Ages, Saint Bridget, Monasticism and Religious Order, Catholic Church, Doctrines, Liturgical Manuscripts, Cultural Transmission

Centre Michel de Boüard, Craham
Université de Caen-Normandie
Esplanade de la paix
CS 14032
14032 Caen cedex 5