

IMAGINER L'INDICIBLE.  
À PROPOS DE LA MISE EN MOUVEMENT DES IMAGES  
DANS LES RÉCITS DE VISIONS DE LA TRINITÉ  
DES HAGIOGRAPHES ET DES MYSTIQUES MÉDIÉVAUX  
(VII<sup>E</sup>-XII<sup>E</sup> SIÈCLES)

Florence Close  
(Université de Liège)

*À François Bœspflug,  
à l'aube de son éméritat*

Résumé. Cet article propose une réflexion sur la manière dont quelques clercs et moines du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central ont perçu la Trinité divine, dogme fondamental du christianisme, au cours d'une expérience mystique extraordinaire. Plus particulièrement, il pose la question de la représentation mentale des relations unissant les trois personnes divines entre elles. Une attention toute particulière y est portée au rôle attribué, dans le processus de compréhension et d'appréhension de ce mystère, à la traduction picturale de certains détails et mouvements énoncés ou non dans les traités théologiques, la tradition scripturaire ou les textes liturgiques. Cette enquête repose principalement sur la confrontation des récits des visionnaires aux images de la Trinité produites à la même époque.

Le dogme de la Trinité divine est inscrit au cœur de la foi chrétienne depuis le iv<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. « La Trinité est le mystère d'un seul Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, reconnues comme distinctes dans l'unité d'une seule nature, ou essence, ou substance<sup>2</sup>. » Ancrée dans le message biblique

---

1 Michel (1946) ; Sesbouë (1994, 1 : 281-339) ; Wolinsky (2007 : 1423-1432). – Cet article a bénéficié des conseils et remarques de François Boespflug, Ingrid Falque et François De Vriendt. Qu'ils trouvent ici l'expression de notre reconnaissance.

2 Wolinsky (2007 : 1423). La doctrine trinitaire est donc une œuvre collective, fruit d'une profonde réflexion et d'une lente maturation ; elle est « un construit destiné à

de l'Ancien Testament, elle n'est évoquée que dans le Nouveau Testament et, même en ce lieu, elle n'est mentionnée ni par son nom ni par un terme équivalent. Aussi les théologiens cherchent-ils, depuis près de deux millénaires, à comprendre ce mystère, en s'arrêtant sur les différentes étapes de la révélation de Dieu dans l'histoire – la *Trinité historique* – ce qui présuppose une *Trinité en soi, pour elle-même*, qui précède la Trinité manifestée aux hommes, la *Trinité immanente*.

En marge des débats théologiques, les hommes en quête d'une représentation de la Trinité se sont, de tous temps, heurtés au problème insoluble de l'impossibilité de concilier, dans l'art, l'Unité divine et l'identité des trois Personnes, de rendre compte, sans les trahir, des relations interpersonnelles dans l'Unité de la Trinité divine. Le thème trinitaire ne s'est donc pas imposé d'emblée dans l'art. Selon le schéma de François Boespflug<sup>3</sup>, à plus de cinq siècles *d'évocation indirecte du mystère trinitaire* (IV<sup>e</sup>-fin VIII<sup>e</sup> siècles) a succédé une période dite *exploratoire* (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles) au terme de laquelle s'imposèrent les cinq principaux types iconographiques de la Trinité qui connurent leur plein épanouissement et leur plus large diffusion au cours des quatre siècles suivants (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)<sup>4</sup> :

1. Le *Trône de grâce* serait le motif le plus ancien. Sa première attestation remonte au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. Cette formule aux variantes multiples se décline autour du thème central du Père siègeant, tenant devant lui, entre ses genoux, son Fils en croix, veillé par la colombe de l'Esprit dont la position varie considérablement d'une représentation à l'autre. (fig. 1-2)
2. La *Trinité triandrique*, composée de trois personnes humaines, côte à côte, le plus souvent assises, ne remporta pas d'emblée un vif succès.

---

recevoir le moins mal possible le mystère de Dieu tel qu'il se déploie dans l'histoire du Salut ». Bourguine (2004/2005 : 4).

3 Boespflug (2008 : 23).

4 Sur ces cinq types iconographiques : Boespflug (2008 : 176-242).

5 Une querelle d'antériorité oppose de longue date la miniature du *Missel de Cambrai* (Cambrai, BM, Ms 234, fol. 2 – ca 1120 – fig. 1) à celle des Évangiles de Perpignan ou de *Saint-Michel de Cuxa* (Perpignan, BM, ms 1, fol. 2v<sup>o</sup> – ca 1100 – fig. 2). Toutefois, Boespflug (2008 : 183) a signalé une découverte susceptible de relancer le débat : une fresque d'une église du Norfolk représentant un trône de grâce, dont la réalisation pourrait remonter à la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

On ne connaît que quatre images de ce type pour le XII<sup>e</sup> siècle et une dizaine pour le suivant<sup>6</sup>. Il se caractérisait alors par la juxtaposition de trois personnages identiques. Ce motif ne prit son réel essor qu'au XIV<sup>e</sup> siècle, en Italie notamment, lorsqu'il s'affranchit de sa frontalité hiératique, pour autoriser les personnes à s'entretenir entre elles et, bientôt, les différencier par leurs attributs et/ou par leur âge.

3. La *Trinité/Binité du psautier* présente le Père et le Fils siègeant côte à côte sur un trône commun (*Binité*) parfois accompagnés de la colombe de l'Esprit, qui, dans certains cas, se glisse entre eux (*Trinité*). Cette image fut très tôt retenue comme type iconographique pour l'illustration du psaume 109 (*Le seigneur dit à mon seigneur : siège à ma droite*), qui inaugurerait la dernière subdivision du psautier<sup>7</sup>. (fig. 3-4)
4. La *Paternité* présente Dieu le Fils assis sur les genoux du Père, veillé par la colombe qui occupe, une fois encore, une position variable. Ce type apparut timidement au XII<sup>e</sup> siècle ; on ne connaît que deux miniatures pour ce siècle et une vingtaine d'exemples occidentaux antérieurs au XV<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup>.
5. Les *trifrons* ou *tricéphales* apparurent dans le répertoire iconographique du diable avant de gagner celui de la Trinité. Le plus ancien *tricéphale* indubitablement trinitaire remonte au XII<sup>e</sup> siècle et provient d'Aragon. Les autres ne semblent pas antérieurs à la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>.

6 Le plus ancien exemple conservé serait une fresque de Vallepiertra représentant les trois majestés jointives. Voir Boespflug (2008 : 181).

7 Le psautier fut longtemps le livre de prières des moines par excellence. Dès le haut Moyen Âge, on distingue le psautier *biblique* qui compte cinq divisions du psautier *liturgique* qui en compte sept, correspondant aux jours de la semaine, voire neuf. Dès la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, les pages d'ouverture de ces subdivisions ont été fréquemment illustrées. Le psaume 109 inaugurerait la dernière subdivision, ce qui explique que son illustration ait parfois bénéficié d'un traitement de faveur. La plus ancienne Binité du psautier pourrait être celle du *Psautier d'Utrecht* (Utrecht, UB, Ms 32, fol. 64<sup>v</sup> [fig. 3]). – Le *Sacramentaire de Tours* (Tours, BM, ms. 193, fol. 59 – entre 1177 et 1189. – fig. 4) renferme une Trinité du psautier qui semble traduire à la fois le *Filioque* et la circumincession. Boespflug (2008 : 180).

8 La plus ancienne *Paternité* peinte est celle du *Psautier d'Ostrov* (Prague, Bibliothèque du chapitre cathédral, ms. A 57/1, fol. 83 – fin XII<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup>). Reproduction : Boespflug (2008 : 177).

9 Boespflug (2008 : 232-233).

Alors qu'était menée cette quête artistique, des hommes et des femmes, amenés à croire en l'inconcevable, méditaient voire *ruminaient*, selon l'expression chère à Jean Leclercq (1990 [1957]), les articles de la foi catholique en leur fort intérieur<sup>10</sup>. Ils n'avaient pas la prétention de redéfinir la nature tri-unitaire divine. Seul les animait le souci de comprendre et de nourrir leur foi. Cette profonde méditation, quotidiennement nourrie et renouvelée par la contemplation, la lecture, la liturgie ou de simples expériences spirituelles, ne pouvait que les inciter à se représenter mentalement et/ou picturalement le mystère chrétien. C'est dans ce contexte nébuleux de recherche d'un modèle pictural théologiquement acceptable et de rumination contemplative qu'il convient de replacer et d'envisager la genèse du phénomène des visions mystiques de la Trinité<sup>11</sup>.

### **Genèse du phénomène et typologie des récits de vision de la Trinité**

#### *Visions présomptives, schémas didactiques trinitaires et épiphanies symboliques*

On ne connaît, pour le premier millénaire, aucune revendication de visions de la Trinité<sup>12</sup>. Par contre, on peut déjà lire, dans la littérature de cette époque,

---

10 La pratique monastique médiévale de la *lectio* de la *sacra pagina* tendait vers la *meditatio* et la *ruminatio*. L'habitude de lire dans le silence, tout en prononçant les mots avec les lèvres, contribuait à nourrir une mémoire musculaire, à entretenir la mémoire auditive. La *meditatio* consistait en cet exercice de mémoire par un « mâchonnement » des lettres sacrées, parfois assimilé à la digestion de la nourriture spirituelle. (Leclercq 1990 [1957] : 72).

11 La littérature visionnaire a connu une importante fortune au Moyen Âge. L'étude de ce genre littéraire doit, entre autres, beaucoup aux travaux de Dinzelbacher auxquels nous renvoyons le lecteur. Poignet (1987) fut le premier à attirer l'attention sur les visions de la Trinité antérieures au premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle et on doit à Maisonneuve (2000) la première monographie sur les visions de la Trinité. Toutefois, c'est à Böespflug que revient le mérite d'avoir envisagé les visions de la Trinité pour elles-mêmes, comme constitutives d'un genre comparable aux visions de la Vierge ou du Christ. Selon ce chercheur (Böespflug 2002 : 840), « l'appellation "visions de la Trinité" désigne celles qui, dans le récit qui en a été fait, dont nous conservons la trace écrite et datée, se présentent expressément comme telles, fût-ce en des termes ineffables plus ou moins stéréotypés et souvent empruntés à la théologie commune, y compris celles qui font apparaître le mystère entrevu de Dieu d'une manière qui n'est pas toujours apophatique et comporte parfois des formes, contours, couleurs, brillances et mouvements, tout en présentant un lien fiable, historiquement parlant, avec la vie mystique de leurs bénéficiaires. »

12 S'interrogeant sur les motifs d'apparition tardive de ce phénomène, Böespflug (1997 : 205) a supposé que les chrétiens du premier millénaire étaient convaincus que la vision

que des individus ont prétendu avoir perçu, par les sens, quelque chose du mystère indicible et humainement inconcevable de Dieu dans sa Trinité. Racontant la vie exemplaire d'hommes et de femmes de l'Antiquité tardive ou du haut Moyen Âge ou remaniant une *vita* antérieure, certains hagiographes ont tardivement prêté à leur sujet des expériences mystiques, parfois même des visions. Quelques Pères de l'Église reconnus pour leur engagement dans la défense ou la promotion du dogme trinitaire, tels que saint Jérôme ou saint Augustin, ont ainsi gagné, plusieurs siècles après leur mort, le titre de visionnaire de la Trinité. Le témoignage contemporain d'une expérience de ce type paraît déjà insolite. Que penser alors de récits largement postérieurs et remaniés ? Tout au plus, osera-t-on les qualifier de « visions présomptives » de la Trinité<sup>13</sup>.

On trouve, dans les textes du haut Moyen Âge, quelques mentions d'objets ou d'images ternaires perçus, en rêve ou en prière, par de fervents religieux. Ces exposés, parfois qualifiés du terme latin *visio*, s'apparentent tout au plus à une simple comparaison symbolique exprimée, selon les compétences de l'écrivain, en des termes plus ou moins élégants et poétiques. Par ce procédé littéraire, les hagiographes tendent bien souvent à illustrer la vie spirituelle de leur héros, à concrétiser leur foi par un schéma didactique. Rares sont ceux qui ont personnellement connu le sujet dont ils célèbrent les hauts faits. La plupart du temps, ils se sont décidés à consigner par écrit le souvenir d'un ascète chéri par une communauté. On ne peut donc exclure que ces textes portent davantage témoignage de la spiritualité du temps de l'auteur que de celle du protagoniste du récit. Ces caractéristiques ne permettent pas de qualifier ces récits de « visions de la Trinité »<sup>14</sup>. Nonobstant, ces textes ont été rédigés en des termes susceptibles de lever partiellement le voile sur les connaissances théologiques, le mode et le degré de compréhension de la foi chrétienne que pouvaient avoir certaines catégories sociales. Ils sont localisables dans le temps

---

de Dieu, et en particulier celle de la Trinité, était réservée à la vie dans l'au-delà. Quelques visions présomptives de la Trinité rapportées par des hagiographes du haut Moyen Âge invitent à nuancer cette hypothèse sans pour autant offrir, en l'état de nos connaissances, d'autres explications plus satisfaisantes.

13 Sur cette distinction entre schéma didactique, vision présomptive et vision de la Trinité : Bœspflug (1997 : 205-209) ; Id. (2002 : 840).

14 Cf. Définition n. 11.

et dans l'espace. Ils méritent qu'une place leur soit accordée dans le processus d'épanouissement de la dévotion et de l'iconographie trinitaire.

La plus ancienne vie connue de la sainte abbesse irlandaise Ite († ca 570) en est un bel exemple<sup>15</sup>. À en croire ses caractéristiques littéraires et critères internes, cette *vita* remonterait au VII<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. L'historicité de la sainte est attestée par de nombreuses mentions de son personnage glissées dans différentes vies de saints irlandais mais il semble impossible de procéder à la reconstitution de sa carrière tant les mythes et légendes qui ont circulé à son propos sont nombreux. Sa *vita* demeure néanmoins un précieux témoignage de la vie spirituelle et ascétique de l'Église d'Irlande de l'époque. L'hagiographe porte l'accent sur la nécessité de méditer, de prier et de plaire à Dieu. Il prête à la sainte une profonde dévotion envers la Trinité, suscitée par un songe durant l'adolescence :

Un autre jour, alors qu'elle dormait, sainte Ite vit un ange du Seigneur venir à elle et lui donner trois pierres précieuses. Et comme la servante du Christ s'était éveillée de son sommeil, elle ne sut pas ce que cette vision signifiait ; la sainte de Dieu conservait en son cœur une question à ce propos. Alors, l'ange du Seigneur descendit vers elle en disant : « que cherches-tu à comprendre à propos de cette vision ? Ces trois pierres précieuses que tu as vu qu'on te donnait signifient que la sainte Trinité vient à toi en visite et t'apparaît, c'est une visite du Père, du Fils et de l'Esprit ; et toujours des anges de Dieu et des saintes visions t'arriveront en rêves et en veilles car tu appartiens corps et âme à la divinité<sup>17</sup>.

15 BHL 4497 (AASS, Janvier I, 15) – Composée par Warnarius au VII<sup>e</sup> siècle, la *Passio Speusippi, Eleusippi et Meleusippi* (BHL 7829) prête à trois martyrs cappadociens du II<sup>e</sup> siècle une expérience visionnaire tripartite au cours de laquelle la Trinité leur aurait été révélée. Le décalage spatio-temporel enregistré entre les faits et la consignation par écrit du récit contribue à semer le doute sur l'authenticité du récit d'autant que la doctrine de la Trinité n'avait pas encore été établie à l'heure du martyr des trois personnages. Cette passion offre ainsi un autre exemple de ce type de récits de visions trinitaires davantage révélateurs de la pensée – sinon de l'imagination – de l'hagiographe et de la mentalité de son temps que de celles des saints célébrés. Nous remercions Fr. De Vriendt d'avoir attiré notre attention sur ce texte.

16 Grannell (1997 : 418).

17 *De sancta Ita* (BHL 4497), c. I, § 3, p. 1063 : « Alio die cum dormisset s. Yta vidit angelum Domini ad se venire et dare ei tres pretiosos lapides. Et cum surrexisset ancilla Christi de somno, nescuit quid illa visio significaret et de hoc Sancta Dei quaestionem habebat in corde suo. Tunc Angelus Domini descendit ad eam, dicens : Quid scrutaris de visione? Illi tres lapides pretiosi, quos vidisti tibi dari, significant sanctam Trinitatem

Ce songe pourrait avoir convaincu la vierge de prendre le voile. Dans les paragraphes suivants, l'hagiographe rapporte comment la sainte vainquit les réticences de son père et, soutenue par l'ange divin, obtint de consacrer sa vie à Dieu trine. Toutefois, son contenu n'a rien d'exceptionnel. Tout au plus, pourrait-il être qualifié d'« *épiphany symbolique* », du fait que les trois pierres précieuses décèlent Dieu trine, en révèlent la présence<sup>18</sup>. De toute évidence, ce n'est pas tant l'objet ternaire – dont nous n'avons pas la moindre idée de taille ni de matière – que le geste qui l'accompagne qui confère à cette expérience visionnaire sa dimension mystique. C'est le mouvement et la parole de l'ange qui donnent sens aux trois pierres et, par elles, à la « vision » mais le mouvement précède la parole. L'usage insistant des verbes *dare* à l'actif puis au passif (*dari*), *venire* et *visitare* (*visitatio*) porte l'accent sur la présence active de ce qui est perçu, en contraste évident avec la passivité de la sainte. Les trois pierres ne sont qu'un symbole, qui, conformément à l'étymologie de ce mot, établit un lien entre la vierge, encore adolescente, et la divinité. Dans un don gratuit, sans retour, sainte Ite accueille en elle, dans son corps et dans son âme, les trois personnes divines. La parole de Dieu – par l'intermédiaire d'un ange – n'intervient que dans un second temps. Elle vient confirmer le sentiment de la sainte d'avoir vécu un instant d'intimité avec l'ineffable divinité. Trois pierres, aussi précieuses soient-elles, ne suffisent pas à exprimer l'inconcevable mystère. Le triple objet ne dévoile rien de l'ineffable divinité. Il ne suffit pas à susciter l'élan vers Dieu même s'il y invite. Ce sont le mouvement et la parole qui permettent de déchiffrer un signe de prime abord obscur et qui confèrent à une composition ternaire sa signification trinitaire, son efficacité mystique. Les trois pierres acquièrent leur sens dans le geste de présentation, qui n'est pas sans évoquer la révélation de la divinité aux hommes.

*Visions trinitaires et visions de la Trinité, ineffables ou figuratives du XII<sup>e</sup> siècle*

La première « véritable » vision mystique de la Trinité serait celle de Rupert de Deutz survenue à l'abbaye de Saint-Laurent à Liège vers l'an 1100<sup>19</sup>. D'autres

---

visitatione ad te venire et te visitare, id est, visitatio Patris, Filii et Spiritus sancti : et semper in somnis et vigiliis Angeli dei et sanctae visiones ad te venient ; tu enim Deitatis es corpore et anima. Et haec discens, discessit ab ea. »

18 Maisonneuve (2000 : 41).

19 Boespflug (1997). Sur les visions de Rupert de Deutz : Haacke (1980 : 68-89) ; Magoga (2004 : 55-57).

expériences similaires ont rapidement suivi dans la même abbaye, puis en diverses régions de l'Europe occidentale. À l'heure actuelle, on recense dix-huit visions de la Trinité attestées dans les sources écrites du XII<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Dans ces textes, les visionnaires affirment avoir vu la divinité dans sa tri-unité, avoir reçu la grâce céleste de percevoir quelque chose du mystère divin. Des images animées de la Trinité se sont offertes à leurs yeux « intérieurs », obtenant, par faveur divine, d'anticiper la vision béatifique pour saisir, par les sens, la complexité de l'objet de leur foi chrétienne sincère. D'une manière assez paradoxale, tous les visionnaires s'accordent, dans leurs récits, sur le caractère indicible de ce qu'ils ont vu ; ils se sont efforcés de raconter leurs expériences par écrit, soit personnellement soit par l'intermédiaire d'un scribe. Tous, ils se sont risqués au difficile exercice de rendre compte de la méditation discursive qui a suivi immédiatement leur activité de contemplation intuitive. Les auteurs de ces textes usent d'un vocabulaire affectif, sensuel, imagé, tout empreint de sensations, pour permettre au lecteur de ressentir de quelle manière ils se sont, selon les circonstances, sentis *ravis au ciel, soufflés dans une église, transportés dans l'espace*, ... pour atteindre le lieu de résidence de la divinité et la contempler. Ils recourent à des termes inspirés de la théologie commune ou biblique, à des formes, des couleurs, des mouvements, des paroles, des sensations et des odeurs pour rendre compte de la manière dont Dieu, Père, Fils et Esprit, jusqu'alors inaccessible, leur est apparu. Cet important répertoire symbolique renvoie immédiatement le lecteur à des modèles iconographiques connus, aux débats qui ont stimulé le développement de l'iconographie de la Trinité de leur temps. Dans ces textes, les mouvements évoqués méritent d'être soulignés. Ils sont manifestement l'écho du souci des visionnaires de comprendre les relations intra-trinitaires pour mieux saisir l'enjeu des manifestations de Dieu un et trois dans l'histoire des hommes. Ils invitent à s'interroger sur la question de l'influence réciproque des traités théologiques, des textes mystiques et des images dans le processus de compréhension et d'appréhension de ce mystère, en particulier par le biais de l'iconographie trinitaire.

---

20 Bœspflug (2002 : 840) avait dénombré plus de cinquante visionnaires occidentaux de la Trinité antérieurs à 1334. La découverte de sept récits de visions de la Trinité vécues à l'abbaye Saint-Laurent de Liège, pour la plupart d'entre elles avant 1160, a porté à dix-huit le nombre d'expériences mystiques de ce genre attestées au XII<sup>e</sup> siècle (Close 2009).

Au moment d'aborder ce corpus de dix-huit récits, il convient de séparer les visions de la Trinité des visions trinitaires – qui évoquent la Trinité<sup>21</sup>. On distingue ensuite les visions ineffables de la Trinité des visions figuratives. Certains visionnaires se sont, en effet, contentés d'affirmer avoir vu la Trinité sans pouvoir dire ce qu'ils avaient vu (*visions ineffables*), tandis que d'autres ont décrit, par le menu, la composition de l'image perçue (*visions figuratives*). Dans tous les cas, l'image perçue mentalement concède une place de choix au mouvement ; l'attestent les exemples choisis qui vont suivre.

### Importance du mouvement dans les visions de la Trinité

Au cours de ses nombreuses expériences visionnaires, la mystique bénédictine Hildegarde de Bingen (1098-1179) a vécu six visions indéniablement trinitaires qu'elle a transcrites par écrit sous l'injonction divine<sup>22</sup>. Elle a ainsi notamment raconté, dans la deuxième vision de la deuxième partie du *Scivias*, avoir vu le Fils incarné entouré de lumière devant un cercle d'argent et d'or :

Ensuite je vis une splendide lumière ; et en elle, une forme humaine, couleur de saphir, qui brûlait d'un feu brillant et suave ; et cette splendeur pénétra tout ce feu brillant et ce feu brillant s'infusa dans cette splendide lumière ; et cette splendide lumière et ce feu brillant pénétrèrent toute cette forme humaine, ne faisant qu'une seule lumière, par une même vertu et par une même puissance<sup>23</sup>.

Dans ce texte, prédominent les couleurs – celle du saphir et celle du feu que l'on imagine aisément à dominante jaune, fauve, orange – et les mouvements. La figure humaine au premier plan semble statique mais s'anime dans la description de l'interpénétration des éléments – feu et lumière – qui l'entourent pour ne former qu'une seule lumière de même vertu et de même

21 Pour une classification typologique de ces visions : Close (2011).

22 Hildegarde de Bingen, *Scivias*, II, 1, p. 111-112, l. 94-95 : « clama et enarra ac scribe haec mysteria mea, quae uides et audis in mystica uisione ». – Ces visions ont été rapportées dans le *Scivias* (Führkötter [éd.] (1978)) et dans le *Liber divinorum operum* (Derolez et Dronke [éd.] (1996)). – Sur ces visions : Böespflug (1993 : 128-133) ; McGinn (2005)

23 Hildegarde de Bingen, *Scivias*, II, 2, p. 124, l. 13-20 : « Deinde uidi serenissimam lucem et in ipsa sapphirini coloris speciem hominis, quae tota suauissimo rutilante igne flagrabat. Et illa serena lux perdidit totum illum rutilantem ignem, et ille rutilans ignis totam illam serenam lucem, ac eadem serena lux et idem rutilans ignis totam speciem eiusdem hominis, ita lumen unum in una ui possibilitatis existentes. » Trad. Sainte Hildegarde (1909-1914), p. 30 etsq. citée par Böespflug (1993 : 129).

puissance. Hildegarde était convaincue d'avoir vu la Trinité mais elle aurait été incapable d'expliquer ce qu'elle avait perçu. L'énigme posée par cette image est résolue par le commentaire que Dieu lui en a donné par la suite :

C'est pourquoi tu vois une splendide lumière qui n'a pas d'origine et à laquelle il ne peut rien manquer : elle désigne le Père ; et dans elle, une forme humaine, couleur de saphir, sans aucune tache d'imperfection, d'envie et d'iniquité, désigne le Fils, engendré par le Père, avant le temps, selon la divinité ; mais ensuite, incarné dans le temps, selon l'humanité, et venu dans le monde. Elle brûle entièrement d'un feu brillant et suave qui, sans aucune atteinte de nulle aride et ténébreuse mortalité, démontre le Saint-Esprit dont le même Fils unique de Dieu, conçu selon la chair et né d'une vierge dans le temps, répandit dans le monde la lumière de la vraie clarté<sup>24</sup>.

L'image animée s'impose comme un procédé didactique choisi par Dieu pour se faire connaître à la sainte. Elle vient capter l'attention de la mystique, établir un contact. Ensuite seulement, Dieu parle, se révèle en rendant compte du mouvement. Chaque verbe, chaque qualificatif renvoie le lecteur à la Bible ou au credo : le Père qui est lumière et sans origine ; le Fils engendré hors du temps et incarné dans le temps ; l'Esprit répandu dans le monde (Joël 3,1). Bien que chacun des éléments pris séparément lui soit familier, Hildegarde semble hésiter à leur donner une signification. C'est la Parole divine qui vient lui confirmer qu'elle a sous les yeux une démonstration en image de la génération éternelle de la divinité au sein de la Trinité ; les trois Personnes vivent les unes dans les autres au sein de la Trinité, aucune d'entre elles n'est sans les deux autres. Et ce n'est que du moment où la moniale a saisi la pleine signification de l'image qui lui a été, par grâce, présentée, qu'elle se trouve en mesure de tenir, dans un commentaire développé sur l'image perçue, un discours théologique sur Dieu trine qui témoigne de la profondeur de sa foi, de la ferveur de sa méditation contemplative mais aussi de sa capacité à donner

---

24 Hildegarde de Bingen, *Scivias*, II, 2, p. 125, l. 31-41 : « Quapropter uides serenissimam lucem, quae sine macula illusionis, defectionis ac fallaciae designat Patrem, et in ipsa sapphirini coloris speciem hominis, quae sine macula obdurationis, inuidiae et iniquitatis declarat Filium, ante tempora secundum diuinitatem a Patre genitum, sed post in tempore secundum humanitatem in mundo incarnatum ; quae tota suauissimo rutilante igne flagrat, qui ignis sine macula ariditatis, mortalitatis atque tenebrositatis demonstrat Spiritum sanctum, de quo idem Unigenitus Dei secundum carnem conceptus et de Virgine temporaliter natus, lumen uerae claritatis mundo infudit. » Trad. *Ibidem*.

une leçon de théologie, ce que, par humilité ou par prudence, elle n'a jamais prétendu faire.

Mais que cette splendide lumière pénètre tout ce feu brillant et que ce feu brillant s'infuse dans toute cette splendide lumière, et que cette splendide lumière et ce feu brillant remplissent toute cette forme humaine, ne faisant qu'une seule lumière dans une même vertu et une même puissance ; cela signifie que le Père qui est l'équité souveraine mais qui n'est pas sans le Fils et le Saint-Esprit ; et le Saint-Esprit qui embrase le cœur des fidèles mais non sans le Père et le Fils ; et le Fils qui est la plénitude de la vertu mais non sans le Père et le Saint-Esprit : sont inséparables dans la majesté de la divinité [...] et ces trois personnes ne forment qu'un seul Dieu<sup>25</sup>.

Le commentaire d'Hildegarde l'atteste, cette vision permet à la mystique de pénétrer au cœur du mystère divin pour mieux comprendre la nature divine. Toutefois, tout au long du récit, la visionnaire demeure spectatrice de sa propre vision. Seul le son la rattache à l'image qui s'offre à elle. Elle n'appartient pas à l'espace dans lequel se déroule la scène et elle n'est à aucun moment invitée à le pénétrer. Hildegarde est appelée à saisir par les sens l'objet de sa foi. Ce qu'elle voit ne l'incite pas à croire. Au contraire, c'est parce qu'elle croit, qu'elle voit. Sa foi lui ouvre l'accès à la science ; elle cherche à saisir sa foi non par la raison mais par l'expérience. Cette vision lui donne l'occasion d'assister au dévoilement partiel de la Trinité immanente, de comprendre qu'au sein de la Trinité, tout est relation. Chacune des trois personnes se définit par la relation qui l'unit aux deux autres. Et toute relation est échange et, par conséquent, mouvement. À la lecture de ce texte, le lecteur serait bien en mal de dire si l'objet perçu est symbolique ou anthropomorphe, simple ou ternaire. Pourtant, cette image animée offrit à Hildegarde de Bingen de nouvelles analogies pour comprendre la Trinité – les cercles concentriques, le feu, la lumière, l'homme ... – empruntées, pour la plupart, au répertoire symbolique traditionnel de l'iconographie divine : les cercles concentriques symbolisent l'être unique et

25 Hildegarde de Bingen, *Scivias*, II, 2, p. 125, l. 41-51 ; 53-55 : « Sed quod illa serena lux perfundit totum illum rutilantem ignem, et ille rutilans ignis totam illam serenam lucem, ac eadem serena lux et idem rutilans ignis totam speciem eiusdem hominis, ita lumen unum in una ui possibilitatis exsistentes : hoc est qui Pater qui iustissima aequitas sed non sine Filio nec sine Spiritu sancto est, et Spiritus sanctus qui accensor fidelium cordium sed non sine Patre nec sine Filio est, et Filius qui plenitudo fructuositatis sed non sine Patre nec sine Spiritu sancto est, in maiestate diuinitatis inseparabiles sunt [...] ita hae tres personae Deus unus » (trad. *Ibidem*, cité par Boespflug [1993 : 130]).

non manifesté ; le mouvement circulaire la perfection, l'immutabilité, sans commencement ni fin, sans variations<sup>26</sup> ; l'homme, le Fils de l'Homme, la deuxième Personne incarnée. La sainte supervisa vraisemblablement la mise en image de cette vision dans le manuscrit, désormais disparu, du Mont-Saint-Rupert (ca 1165) (fig. 5)<sup>27</sup> ; d'une manière étonnante, cette illustration a contribué à fixer dans les mémoires un modèle qui est resté sans postérité dans l'art. Peut-être manquait-il à cette image novatrice un rendu convaincant du mouvement nécessaire à sa compréhension.

Toutes les visions mystiques ne présentent pas ce caractère énigmatique. Certaines, bien détaillées, renvoient, sans hésitation, à un motif connu. Tel est notamment le cas de la vision de la bénédictine anglaise Christine de Markyate (ca 1130-1140) que nous a rapportée son biographe et confesseur, le moine et diacre, Roger l'ermite<sup>28</sup> :

Christina se vit elle-même dans une pièce agréable par sa construction, sa beauté et son parfum, où se trouvaient deux personnages pleins de prestance et très beaux, vêtus de blanc ; ils se tenaient côte à côte et rien, ni leur stature ni leur beauté, ne les différencièrent. Sur une épaule de chacun d'eux, une colombe mais dont la beauté dépassait celle des autres colombes, semblait se reposer<sup>29</sup>.

Bien que la mystique ne nomme pas la Trinité, on comprend que c'est d'elle dont il s'agit. Non seulement le contexte dans lequel ce récit est inséré s'avère

<sup>26</sup> Grison (1969 : 158).

<sup>27</sup> Hildegarde de Bingen, *Scivias*, II, 2 : Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Cod. 1, (ca 1165), fol. 48. (fig. 5). Ce manuscrit, disparu en 1945, est heureusement conservé sous la forme d'une photocopie en taille originale (1927) et d'un facsimile sur parchemin réalisé à la main entre 1927 et 1930, tous deux conservés à la bibliothèque de l'abbaye Sainte-Hildegarde d'Eibingen. Sur ce manuscrit, voir Führkötter [éd.] (1978 : xxxii-xxxvii). – Si la majorité des chercheurs s'accorde pour considérer qu'Hildegarde supervisa la mise en image de ses visions, voire même qu'elle est à l'origine du programme iconographiques (McGinn 2005 : 188), quelques-uns défendent la thèse d'une réalisation du manuscrit illustré postérieure à la mort de la sainte. Sur cette thèse, voire notamment Saurma-Jeltsch (1998).

<sup>28</sup> Sur cette vision : Boespflug (1998).

<sup>29</sup> *Vie de Christina de Markyate*, c. 67 (69), vol. 1, p. 177 : « Vidit siquidem Cristina se in camera quadam materia, arte et odore gratifica, duabus reverendis et admodum speciosis albisque indutis assistere personis. Que collateraliter stantes nulla stature vel decoris diferencia discrepabant. In quorum humeris columba sed et ipsa speciem excedens aliarum columbarum quiescere videbatur. »

particulièrement suggestif, mais la description de la scène perçue renvoie immédiatement au motif de la Binité/Trinité du psautier, bien connu à cette époque. L'enlumineur du psautier de Christine de Markyate ne s'y est d'ailleurs pas mépris ; il n'a pas hésité à représenter, dans une symétrie presque parfaite, deux personnages vêtus de blanc identiques, sur les nimbes desquels repose la colombe de l'Esprit (fig. 6)<sup>30</sup>. L'expérience mystique réside essentiellement dans l'atmosphère qui régnait dans la pièce et dans le sentiment qu'eut alors la visionnaire de se trouver en présence de la divinité trine ; le récit n'évoque ni mouvement ni échange entre les personnes présentes dans la chambre.

Plus remarquable est, par conséquent, la vision d'un moine bénédictin liégeois, insérée dans le remaniement de la vie et de la passion de sainte Marie de Cappadoce du moine liégeois Renier de Saint-Laurent (ca 1120- ca 1190), intitulé *Palmarium virginale* :

Un frère qui restait assidûment attaché à la contemplation divine me raconta une fois que tandis qu'il était affligé, au point du jour, dans ses prières, répandant beaucoup de larmes à cause de ses péchés, il avait été soudainement ravi au ciel par l'Esprit. Il voyait la sainte Trinité d'un aspect absolument admirable. Celui-là, l'Ancien des Jours, le Père des miséricordes, et Dieu de toute consolation (2 Cor. 1, 3), la tête blanche couleur de neige, le visage brillant, siégeait sur un trône de saphir et tenait, au sein de sa divinité et de sa gloire, ce fils unique consubstantiel qui se fit obéissant jusqu'à la mort, mort sur la croix (Phil 2,8). Il tendait devant lui ce fils pendant en croix au frère comme pour rappeler comment et combien il ne s'était pas épargné pour les pécheurs. [...] Et l'Esprit saint apparaissait d'une manière incompréhensible sous l'aspect d'une colombe procédant ineffablement du Père et du Fils. Bien plus, une inscription était transcrite en lettres d'une blancheur éclatante au dessus d'une aussi grande majesté : *Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* (Mt. 22, 32)<sup>31</sup>.

30 Psautier dit « de Saint-Alban », Hildesheim, Basilique St Godehard, p. 403 (après 1123- ca 1135). Sur ce psautier : Nilgen (1988).

31 Renier de Saint-Laurent, *Palmarium virginale*, L. II, c. 3, col. 67-68 : « Nam et quidam frater, qui assiduo contemplationi divinae inhaereret, mihi aliquando narravit, quod, dum orationibus et multo luctu pro suis esset peccatis quodam diluculo afflictus, repente in superna sit raptus per spiritum. Videbat sanctam Trinitatem habitudine prorsus admiranda. Antiquus ille dierum, Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis nivea capite, vultu rutilante super thronum sedebat sapphirinum, sinuque tenebat suae deitatis et gloriae illum consubstantialem Unigenitum, qui factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Quem etiam fratri praetendebat in cruce pendentem veluti admonendo, quali quantoque pro peccatoribus non pepercisset. [...] Spiritus quoque

Cette vision d'un Christ en croix jeune, tenu dans le sein du Père, vieillard en majesté, tous deux étroitement unis par la colombe de l'Esprit, évoque d'emblée le célèbre motif du trône de grâce dont ce texte pourrait bien être la plus ancienne description connue<sup>32</sup>. La composition de l'image semblerait donc commune, dépourvue d'imagination, si Renier de Saint-Laurent ne nous avait transmis une description précise et théologiquement remarquable des attitudes et des mouvements des trois Personnes divines. Le Fils *consubstantiel* est *au sein de la divinité*, au sein du Père, l'Ancien des jours. La référence biblique à cette position est unique : *Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître* (Jn 1, 18). Du point de vue théologique, c'est le Fils qui révèle aux hommes l'existence du Père. Mais, dans cette image, le Père présente le Fils. Ce geste pourrait être un indice d'une mise en image de l'engendrement du Fils au sein du Père. Dans les plus anciennes représentations du trône de grâce, la position de la colombe varie considérablement. Elle est tantôt dans une mandorle que tient la main de Dieu au bout du bras de la croix (fig. 2)<sup>33</sup>, tantôt sur le nimbe du Christ<sup>34</sup> ; dans le missel de Cambrai (fig. 1), elle semble unir de ses ailes les bouches du Père et du Fils<sup>35</sup>. Le visionnaire bénédictin de Saint-Laurent l'a vue *procédant ineffablement du Père et du Fils*, tirant son origine des deux premières personnes divines. Cette expression suppose l'imagination d'une colombe *utroquiste*, dans un schéma probablement similaire à celui de la miniature de Cambrai<sup>36</sup>. Cette vision récapitule les processions intra-trinitaires, les origines

---

sanctus in specie videbatur columbae incomprehensibiliter, ineffabiliter a Patre procedens et Filio. Quin et titulus candidus erat litteris tantae majestati superscriptus : Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob. »

32 Belting (1998 : 19) avait attiré l'attention sur un extrait du troisième livre du *Mitrale sive de officiis ecclesiasticis* de l'évêque Sicard de Crémone (1185-1215) qui, selon lui, concernait ce motif iconographique. Ce texte passait pour la plus ancienne description du trône de grâce (Boespflug 2008 : 186).

33 Ce modèle est notamment celui du *Trône de grâce* des Évangiles de Perpignan (Perpignan, BM, ms 1, fol. 2v° – début XII<sup>e</sup>) (fig. 2 – cf. *supra*, n. 5).

34 Cette disposition était celle de la miniature frontispice d'un manuscrit du *De Trinitate et operibus ejus* de Rupert de Deutz, autrefois conservé à la bibliothèque de Sigmaringen et aujourd'hui détruit. – Reproduction : Grodecki 1995 : 67 – fig. 26.

35 Cambrai, BM, ms. 234, fol. 2 – ca 1120. Cf. *supra*, n. 5.

36 Le credo de Nicée-Constantinople affirmait la procession de l'Esprit du seul Père. Rapidement, les Latins en vinrent à soutenir que l'Esprit émanait du Père et du Fils (*ab*

relationnelles du Fils et de l'Esprit dans la vie propre de Dieu : le Père envoie le Fils, le Père et le Fils communiquent l'Esprit. C'est une vision dynamique. Le visionnaire voit davantage. Le Père *tend devant lui le Fils en croix*, mort pour le salut des hommes. Cette disposition des éléments perçus suppose deux espaces initialement séparés – celui dans lequel se manifeste la divinité et celui dans lequel se tient le visionnaire – que le Père va unir par un geste esquissé de sa propre initiative : la présentation du Fils à la contemplation du visionnaire. Le contexte dans lequel s'insère ce récit vient à l'appui d'une hypothèse avancée depuis longtemps sans avoir, jusqu'ici, pu être démontrée. Le visionnaire a vu Dieu dans sa Trinité en consolation de son affliction née de sa conscience du péché. Cette vision revêt un sens éminemment sotériologique : la Rédemption offerte aux hommes, par Dieu un et trine, par la mort du Fils sur la croix. Quelques détails relevés dans ces lignes nous livrent une justification pleinement satisfaisante de ce célèbre motif trinitaire aux origines jusqu'ici débattues<sup>37</sup> ; tous, ils relèvent du mouvement.

À la lecture de ce texte, on en vient à se convaincre que cette image gagnerait en signification à être envisagée de manière dynamique plutôt que hiératique et statique. Elle récapitule la doctrine trinitaire, tant historique qu'immanente, traduit le dogme occidental de la procession de l'Esprit du Père et du Fils et commémore l'action de Dieu chez les hommes par la Rédemption. En revanche, l'association traditionnelle du trône de grâce à la liturgie eucharistique est moins évidente. Une telle interprétation suggère à la fois une parfaite maîtrise des textes bibliques et une bonne connaissance de l'évolution des débats théologiques de l'époque. S'imposent, par conséquent, les questions suivantes : qui d'autre qu'un théologien monastique aurait pu ainsi décrire

---

*utroque*) et ajoutèrent l'expression *filioque* dans la version latine du symbole de foi. Dès la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, Grecs et Latins s'opposèrent, sur cette question de la procession de l'Esprit. Deux siècles et demi plus tard, ils en firent le motif théologique du grand schisme d'Orient (1054). Sesboüé (1994, 2 : 317-329) ; Gemeinhardt (2002). – Sur la procession de l'Esprit dans l'art : Böespflug (2013).

37 L'apparition du trône de grâce dans l'art sans tâtonnement préalable a surpris plus d'un chercheur. Les débats sur la signification et les origines de ce motif n'ont pas fini d'opposer les spécialistes entre eux. Tous s'accordent pour conférer à cette image un sens éminemment sotériologique et beaucoup la présentent en lien étroit avec la liturgie eucharistique. Böespflug - Zaluska (1994 : 203-204) et, plus récemment, Böespflug (2008 : 182-186).

cette image, voire la concevoir ? Renier de Saint-Laurent nous a-t-il fidèlement transmis le récit de son coreligionnaire ? Aurait-il mêlé à son témoignage quelques éléments de théologie fondamentale, peut-être empruntés à un autre moine de son abbaye, le célèbre théologien liégeois, Rupert, devenu abbé de Deutz (ca 1075-1129)<sup>38</sup> ? Et reprenant le débat sur les origines du motif iconographique, la position variable de la colombe selon les représentations du trône de grâce serait-elle, davantage qu'une marque de fantaisie du miniaturiste, l'indice d'une interprétation dynamique de l'image par ses contemporains ? Dans l'affirmative, le trône de grâce a-t-il perdu sa signification initiale en se figeant progressivement dans la matière plastique ? Le débat sur les origines du trône de grâce est relancé ! Indubitablement, il gagnerait à accorder à la question du mouvement des Personnes divines une place plus importante que cela n'a été fait jusqu'ici.

Cette vision du *Palmarium virginale* méritait que l'on s'y attarde eu égard au bel exemple de la multiplicité d'interprétations d'une même image nourrie par l'imagination qu'elle contient. En effet, toutes les visions de la Trinité n'offrent pas cette possibilité. Bon nombre d'entre elles seraient plutôt de nature à nous surprendre par leur tendance à anticiper des motifs iconographiques plus tardifs. À titre d'exemple, examinons une autre vision vécue à Saint-Laurent de Liège entre 1100 et 1140, rapportée dans le *Flos eremi* du même Renier<sup>39</sup> :

38 Rupert de Deutz a consacré deux traités à la Trinité divine, le *De sancte Trinitate et operibus eius* et le *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti*. Le plus ancien catalogue de la bibliothèque de l'abbaye comporte la mention d'un exemplaire du *De Trinitate* et de deux *De Glorificatione*. Cf. « 53. Catalogue of the conventual library, first half of the XIII<sup>th</sup> century » (Derolez-Victor 1994 : 118-124).

39 Renier de Saint-Laurent, *Flos eremi*, L. I, c. 3, col. 74 : « Nec vero me pietas occultare sinit, quodam illum crepusculo per visum sanctam Trinitatem contemplatum fuisse. Erant duae personae habitu et vultu ineffabiliter venerando et capite ultra nivem candido ; tertia flore conspicua speciosi atque suavis modestiae juvenis, indutaque chlamyde coccinea. Quam dum aliae insinuarent ac dicerent : Amice, agnoscisne Jesum, ille toto in eum affectu intendebat, vestemque agnoscebat, qua idem rex gloriae et honoris ; rex, inquam, et regis unigenitus in die, qua impropéria impropertantium ceciderunt super eum, circumdatus fuisset. Ad cuius pedes cum procidere vellet ac deosculari, ipse mira dignatione sanctas ac venerabiles manus suas recentibus etiam tunc plagis sanguineas illi exosculandas porrexit. Ecce liquescit mens, stupescunt sensus ; sermo deficit, nec complecti potest oratione, quod circumscribi potest affectione ! [...] Anima defingens oculis illas desiderii collium aeternorum plagas, os suum dulcissimo, piissimo intinctum quodammodo sanguine miro et inexplibili gustu persensit. » Sur la datation de ce texte : Close (2009 : 197-198).

Vraiment, la piété ne me permet pas de cacher que celui-là [un prêtre de Saint-Laurent] contempla la sainte Trinité en vision lors d'un crépuscule. Il y avait deux personnes d'aspect et de visage ineffablement vénérables et de tête plus blanche que la neige ; la troisième, brillante et d'une douce humilité, dans la fleur de la jeunesse, était vêtue d'une chlamyde écarlate. Alors les deux autres intervenaient et disaient : « Ami, ne reconnais-tu pas Jésus ? » Celui-là [le visionnaire] se tournait vers lui de tout son être, reconnaissait son vêtement, le même que celui du roi de gloire et d'honneur ; il était vêtu en roi, dis-je, et fils unique du roi comme lorsque les injures des blasphémateurs tombèrent sur lui. Il [le visionnaire] voulait se prosterner à ses pieds et l'embrasser. Celui-là [le Christ], par une merveilleuse faveur, lui tendit ses saintes et vénérables mains avec les plaies récentes ensanglantées à embrasser. Alors, son âme se liquéfie, ses sens s'engourdissent ; la parole l'abandonne, il ne peut saisir dans la prière ce qu'il peut avoir saisi par affection. [...] Son âme fixant, avec les yeux du désir, les régions célestes des éternelles collines, il ressentit, d'une certaine façon, sa bouche très doucement, très pieusement, trempée dans le sang avec un goût merveilleux et insatiable.

Le prêtre voit deux vieillards et un jeune homme sans comprendre de qui il s'agit. Ce sont les deux aînés (le Père et l'Esprit) qui lui ouvrent les yeux sur l'identité du plus jeune (le Fils). Le visionnaire se tourne alors vers le Christ. Ce n'est pas le mouvement de tête qui se trouve ainsi décrit mais l'action par laquelle il détourne toute son attention et mobilise tous ses sens. Le visionnaire aspire à un contact physique, non poussé par la volonté de s'assurer de la réalité de ce qu'il voit, mais dans un élan de dévotion, d'amour sincère de Dieu. La situation et les actions décrites dans ces lignes inscrivent, ici encore, les trois hommes perçus et le visionnaire dans deux espaces différents. Le visionnaire s'applique à comprendre matériellement et spirituellement ce qu'il voit : le Christ-roi humilié, revêtu du manteau pourpre tel qu'il fut présenté par Pilate au peuple. On serait tenté de déceler, dans ces mots, l'influence d'un thème iconographique qui ne s'imposera véritablement qu'à la fin du Moyen Âge, celui de l'*Ecce homo*<sup>40</sup>. Cette image provoque chez le visionnaire un élan d'adoration. Il veut se prosterner devant lui et l'embrasser, le couvrir de baisers mais il faut un geste de la divinité, de l'image perçue, pour rendre possible la communication dans leur espace respectif.

Dans cette vision anthropomorphique, l'idée de trois hommes côte à côte s'impose à nous avec une parfaite évidence, nous renvoyant, d'emblée, au motif iconographique de la Trinité triandrique, qui différencie les personnes

---

40 Legner (2004 [1968] : 557-561).

par leurs âges et leurs attributs et les fait s'entretenir entre elles. Mais cette composition de l'image n'est, rappelons-le, pas antérieure au xiv<sup>e</sup> siècle. Le visionnaire n'a vraisemblablement pas pu reproduire mentalement une image qu'il connaissait déjà. En revanche, ce texte laisse penser que le visionnaire connaissait des représentations triandriques de la Trinité ; peut-être, méditait-il sur leur signification théologique. L'animation de l'image perçue le suggère en tout cas, elle qui semble insister sur l'impossibilité humaine de distinguer les personnes sans l'apport d'indices extérieurs.

### Conclusion

Majoritairement vécues en milieu bénédictin, les visions de la Trinité du xii<sup>e</sup> siècle s'imposent comme le résultat d'une quête du face à face avec Dieu, animée d'un double sentiment de componction et de repentir dont témoignent des larmes de désir<sup>41</sup>. Elles font indubitablement écho à cette manière ascétique de prière et d'affermissement de la connaissance de Dieu par la contemplation, dans le cloître ou l'ermitage, que Jean Leclercq a qualifiée de *théologie monastique* ; c'est une théologie traditionnelle, biblique et patristique, une théologie de l'expérience qui est prière et science (J. Leclercq 1964 : 55-57). Les visions de la Trinité méritent donc d'être envisagées pour leur portée théologique et catéchétique. Elles trahissent une soif de pénétrer le mystère divin, de concevoir l'indicible, d'imaginer l'invisible. Elles viennent, à leur manière, répondre à la question de savoir comment la Trinité était alors comprise, perçue et enseignée, et proposer un modèle explicatif de la substance et de l'œuvre divine. Les textes laissent supposer que les visionnaires maîtrisaient parfaitement la tradition scripturaire et patristique, suggèrent une *meditatio* et une *ruminatio* permanentes, propres à une éducation reçue à l'école du silence. Certains récits laissent supposer que les visionnaires méditaient non sur la nature de la divinité en état mais sur la définition des personnes, sur la nature de leurs relations, sur la Trinité en action *ad intra*. Hildegarde de Bingen semble avoir perçu quelque chose de la *circumincession*, tandis que le visionnaire du *Palmarium virginale* contempla la *Trinité immanente*. Et c'est cette double méditation de l'Écriture sainte et de la doctrine chrétienne qui,

---

41 Leclercq (1990 [1957] : 60-61) ; Nagy (2000).

manifestement, suscitait l'imagination pour conférer aux visions leur originalité<sup>42</sup>. C'est également elle qui incitait au mouvement.

Les récits de visions insérés dans des textes hagiographiques et les témoignages de mystiques renvoient simultanément aux débats théologiques de leur temps et aux motifs iconographiques connus, empruntés au répertoire symbolique et iconographique traditionnel. Fortes sont, par conséquent, l'envie de réaffirmer l'existence d'un lien étroit entre textes et images, entre discours théologique et illustration, et la tentation d'établir à tout prix un lien entre théologie, iconographie et visions de la Trinité même si on ne trouve, dans les textes du XII<sup>e</sup> siècle, aucun indice d'un recours aux images comme support dévotionnel ni, *a fortiori*, aucune preuve de la présence d'une image sur le lieu de méditation et de prière<sup>43</sup>. Les images perçues revendiquent une certaine indépendance. Chacun des éléments animés constitutifs de la vision est, pour lui-même et en lui-même, porteur d'un sens qui n'a pas forcément à être recherché en dehors de sa signification imaginaire. Le visionnaire est libre de donner à une image le sens figuré qu'il entend mais aucun de ces signes n'est, en fin de compte, arbitraire. Au contraire, chaque signe est toujours intrinsèquement motivé, ce qui fait qu'il s'impose comme un symbole.

Les visions mystiques envisagées plus haut offrent à voir des images un peu particulières, excitant simultanément les cinq sens. Ces produits de l'imagination pure gagnent de toute évidence en intensité et en signification par l'importance accordée aux mouvements, aux sons et aux sensations. Comme tout élément de l'image, chaque mouvement évoqué trouve une justification dans l'Écriture sainte et, plus rarement, dans un emprunt direct aux formulations doctrinales. Les visions de la Trinité pourraient donc être envisagées comme autant de récapitulations inconscientes des éléments de connaissance de Dieu longuement médités et ruminés.

---

42 Les justifications apportées par Renier de Saint-Laurent dans ses récits de visions en témoignent. – Rupert de Deutz fut l'un des premiers à revendiquer une interprétation de l'Écriture sainte indépendante voire contrevenante à la tradition patristique, au nom d'une inspiration – don de l'Esprit – personnelle. En réaction aux méthodes de l'école scholastique, il était persuadé de la possibilité d'expliquer le dogme par la littérature sacrée. Considéré comme l'un des fondateurs de la mystique spéculative médiévale, il a raconté pas moins de quinze expériences visionnaires dans ses textes. Haacke (1980).

43 Contrairement au contexte dans lequel saint Thomas d'Aquin perçut la vision étudiée par Ralph Dekoninck. Voir la communication de cet auteur, dans ce volume.

La majorité d'entre elles a en commun d'être mise en scène en deux espaces entre lesquels le contact s'établit par un double mouvement de passage. Le *premier mouvement* est celui qui transporte le visionnaire de son lieu de méditation vers le lieu de contemplation dans un mouvement de *ravisement*, d'*emportement*<sup>44</sup>. Dans un premier temps, l'état de passivité du visionnaire est total. Happé par un phénomène qu'il ne contrôle pas, il attend qu'un contact s'établisse. La divinité apparaît. Elle s'anime sous les yeux de l'individu qui prie, médite ou sommeille, et se manifeste à lui sous un aspect jusque-là méconnu et inaccessible. Le visionnaire peut alors vénérer l'image qui se présente à ses yeux, animé du désir de l'embrasser. Le *second mouvement* est celui par lequel la divinité invite le visionnaire à rejoindre l'espace dans lequel elle se tient ou, au contraire, prend l'initiative de le rejoindre dans son espace, par un geste, une parole, un passage, un mouvement vers l'avant de l'objet perçu, en direction du contemplatif. Cette nécessité de mouvement s'accompagne, parfois, du besoin d'un son – la parole qui explique l'image, qui donne raison au sentiment du visionnaire d'avoir fugacement anticipé la vision béatifique.

À partir du *XI<sup>e</sup>* siècle, le rêve, le songe, la vision, nourris des apports de la théologie monastique, semblent avoir offert aux mystiques une plus grande liberté de réflexion, d'imagination et ainsi suscité la production d'images jusque là souvent interdites<sup>45</sup>. Le contexte historique dans lequel certaines visions ont été consignées par écrit laisse penser que ces expériences mystiques ont été l'occasion d'éprouver l'efficacité didactique et la capacité de rendu théologique d'images en devenir, sinon récemment créées. Les descriptions animées qui nous ont été transmises attestent la nécessité ressentie par les visionnaires de recourir au son et au mouvement pour se représenter un Dieu intrinsèquement relationnel. L'image mentale mouvante n'aurait-elle pas, davantage que l'image fixe, eu la capacité d'entraîner l'âme du croyant dans un mouvement de va-et-vient ineffable entre le sujet et l'objet de dévotion ?

---

44 Une sorte d'aspiration que l'on imaginerait contraire à la fameuse chute en spirale évoquée, dans ce volume, par Sébastien Févry.

45 Contrairement à celles élaborées durant la deuxième moitié du premier millénaire, qui semblent avoir été soumises à de sévères censures, les images de la Trinité composées à partir du *XII<sup>e</sup>* siècle ont été, semble-t-il, fréquemment produites avec le soutien enthousiaste de théologiens qui, parfois même, ont été leur propre iconographe. B. McGinn (2005 : 186-187).

Seule la plume de l'hagiographe ou du mystique pouvait rendre compte de ces expériences insolites et tenter, au fil des mots, de mettre l'indicible en image.

## Bibliographie

### Sources

- De sancta Ita sive Ida virgine in Hiberna. Vita auctore incerto* (BHL 4497), dans *Acta sanctorum*, Janvier I, 15, Anvers, 1643 [réimpr. Anastatique Bruxelles, 1965], p. 1063-1068.
- P. DEROLEZ et P. DRONKE [éd.] (1996), *Hildegardis Bingenensis Liber divinorum operum*, Turnhout, Brepols (= CCCM 92).
- A. FÜHRKÖTTER [éd.] (1978), *Hildegarde de Bingen, Scivias*, 2 vol., Turnhout, Brepols (= CCCM 43-43A).
- RENIER DE SAINT-LAURENT (1855, 1), *Palmarium Virginalis seu vita et passio sanctae Mariae, virginis Cappadocis*, dans *Patrologie Latine*, 204, Paris, col. 61-70.
- RENIER DE SAINT-LAURENT (1855, 2), *Flos eremi seu vita s. Tiebaldi monachi et eremitae*, dans *Patrologie Latine*, 204, Paris, col. 69-80.
- R. HAACKE [éd.] (1971-1972), *Rupert de Deutz. De sancte Trinitate et operibus eius*, Turnhout, Brepols (= CCCM, 21-24).
- RUPERT DE DEUTZ (1854), *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti*, dans *Patrologie Latine*, 169, col. 9-202.
- SAINTE HILDEGARDE (1909-1914), *Scivias ou les trois livres des visions et révélations*, 3 vol., Paris.
- P. L'HERMITTE-LECLERCQ et A.-M. LEGRAS [éd.] (2007), *Vie de Christina de Marquate*, 2 vol., Paris, CNRS (= Sources d'histoire médiévale, 35).

### Travaux

- H. BELTING (1998), *L'Image et son public au Moyen Âge*, Paris, G. Monfort.
- FR. BESPFLUG (1993), *La Trinité au moyen âge : visions et images (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, dans J. RIES [éd.], *Expérience religieuse et expérience esthétique. Rituel, Art et Sacré dans les Religions*, Louvain-la-Neuve (= Homo religiosus, 16), p. 121-153.
- FR. BESPFLUG (1997), *La vision-en-rêve de la Trinité de Rupert de Deutz (v. 1100). Liturgie, spiritualité et histoire de l'art*, dans *Revue des sciences religieuses*, 71/2, p. 205-229.
- FR. BESPFLUG (1998), *La vision de la Trinité de Christine de Marquate et le Psautier de Saint-Alban*, dans A. PARAVICINI BAGLIANTI [éd.], *La visione et lo Sguardo nel Medio Evo (Actes du colloque de Lausanne, octobre 1995)*, Turnhout, Brepols (= *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, t. 6), p. 95-111.

- Fr. BÆSPFLUG (2000), *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460). Sept chefs-d'œuvre de la peinture*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg.
- Fr. BÆSPFLUG (2002), *Vision de la Trinité*, dans P. SBALCHIERO [dir.], *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, Fayard, p. 839-841.
- Fr. BÆSPFLUG (2008), *Dieu et ses images. Une histoire de l'Éternel dans l'art*, Bruxelles, Luc Pire.
- Fr. BÆSPFLUG (2013), « *A patre filioque* » *Note sur la procession de l'Esprit Saint dans l'art médiéval d'Occident*, dans C. BLONDEAU, B. BOISSAVIT-CAMUS, V. BOUCHERAT, P. VOLTI [éd.], « *Ars auro gemmisque prior* ». *Mélanges en hommage à Jean-Pierre Caillet*, Turnhout, Brepols.
- Fr. BÆSPFLUG et Y. ZALUSKA (1994), *Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV<sup>e</sup> concile de Latran*, dans *Cahiers de Civilisation Médiévale*, t. 37/147, p. 181-240.
- B. BOURGINE (2004/2005), *Dieu : Monothéisme et Trinité*, UCL, cours dactylographié.
- Fl. CLOSE (2009), *Un foyer précoce de visions trinitaires ? L'abbaye bénédictine de Saint-Laurent de Liège*, dans *Revue Bénédictine*, 119/1 (Juin), p. 189-220.
- Fl. CLOSE (2011), *Voir la Trinité : quête ou consécration de l'image de Dieu ?*, dans *Actes du 8<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Cercles Francophones d'Histoire et d'Archéologie de Belgique (28-30 août 2008)*, Namur, Presses Universitaires de Namur, p. 841-851.
- A. DEROLEZ et B. VICTOR [éd.] (1994), *Corpus Catalogorum Belgii. The Medieval Booklists of the Southern Low Countries, vol. II Provinces of Liège, Luxemburg and Namur*, Bruxelles, Palais des Académies.
- P. GEMEINHARDT (2002), *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost-und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin/New York, W. de Gruyter.
- F. GRANNELL (1997), *Îte*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. 26, col. 418-421.
- P. GRISON (1969), *Cercles*, dans J. CHEVALIER [dir.], *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Laffont, p. 158.
- L. GRODECKI (1995), *Études sur les vitraux de Suger à Saint-Denis (XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Presses Paris Sorbonne.
- Rh. HAACKE (1980), *Die mystischen Visionen Ruperts von Deutz*, dans *Sapientiae doctrina : Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom H. Bascour O.S.B.*, Louvain, Abbaye du Mont-César (= *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, numéro spécial, 1), p. 68-89.
- J. LECLERCQ (1990 [1957]), *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, 3<sup>e</sup> édition corrigée, Paris, Cerf.
- J. LECLERCQ (1964), *Théologie traditionnelle et théologie monastique*, dans *Irenikon*, 37, p. 50-74.

- A. LEGNER (2004 [1968]), « *Ecce Homo* », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie. Allgemeine Ikonographie*, vol. 1, Rome/Fribourg/Bâle-Vienne, Herder, col. 557-561.
- A. MAGOGA (2004), *Ruperto di Deutz. Mite e umile di cuore. I libri XII e XIII del « De gloria et honore Filii hominis. Super Matthaeum »*, introduzione, traduzione e note, Milan, Glossa.
- R. MAISONNEUVE (2000), *Les Mystiques chrétiens et leurs visions du Dieu un et trine*, Paris, Cerf.
- B. MCGINN (2005), *Theologians as Trinitarian Iconographers*, dans J.-F. HAMBURGER, A.-M. BOUCHÉ [éd.], *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, p. 186-207.
- A. MICHEL (1946), *Trinité*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. 15, col. 1746-1830.
- P. NAGY (2000), *Le Don des larmes au Moyen Âge : un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel.
- U. NILGEN (1988), *69. Psalter der Christina von Markyate (sogenannter Albani-Psalter)*, dans M. BRANDT [dir.], *Der Schatz von St. Godehard : Diözesan-Museum Hildesheim*, Hildesheim, Diözesan-Museum Hildesheim, p. 152-165.
- J.-Fr. POIGNET (1987), *Visions médiévales de la Trinité : vers la vision béatifique*, dans *Sources. Travaux historiques*, 8, p. 11-25.
- L. SAURMA-JELTSCH (1998), *Die Miniaturen im „Liber Scivias“ der Hildegard von Bingen: die Wucht der Vision und die Ordnung der Bilder*, Wiesbaden, Reichert.
- B. SESBOUË (1994, 1), *Le Mystère de la Trinité*, dans B. SESBOUË, J. WOLINSKY [éd.], *Histoire des dogmes*, t. 1, *Le Dieu du Salut*, Paris, Desclée, p. 281-339.
- B. SESBOUË (1994, 2), *La doctrine du “Filioque” et le débat doctrinal entre Orient et Occident*, dans B. SESBOUË, J. WOLINSKI [éd.], *Histoire des dogmes*, t. 1, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, p. 317-329.
- J. WOLINSKY (2007), *A. Trinité historique*, dans J.Y. LACOSTE [dir.], *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, p. 1423-1432.



Fig. 1. *Trône de grâce*, miniature, vers 1120, *Missel de Cambrai*, Cambrai, Médiathèque d'Agglomération de Cambrai, Ms.B 234, fol. 2r © IRHT

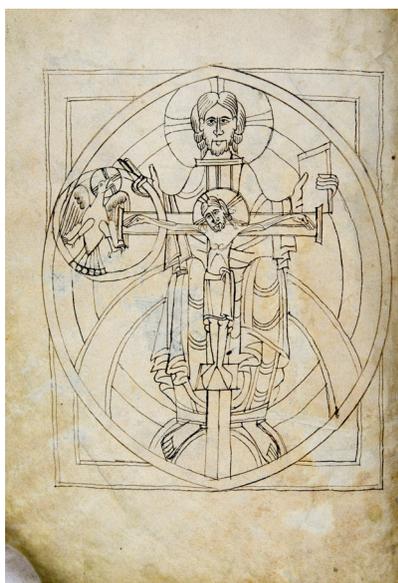


Fig. 2. *Trône de grâce*, dessin, vers 1100, *Évangiles de Perpignan*, Perpignan, Médiathèque de la Ville de Perpignan, Ms 1, fol.2 v © BM Perpignan



Fig. 3. Dieu et son messie, dessin à la plume, vers 820-830, *Psautier d'Utrecht*, Utrecht, Universiteit Bibliothek, Ms. 32, fol. 64v (Ps 109) © UB Utrecht



Fig. 4. *Trinité du psautier*, miniature, 1177-1189, *Sacramentaire de Tours*, Tours, Bibliothèque municipale, Ms. 193, fol. 59 © BM Tours

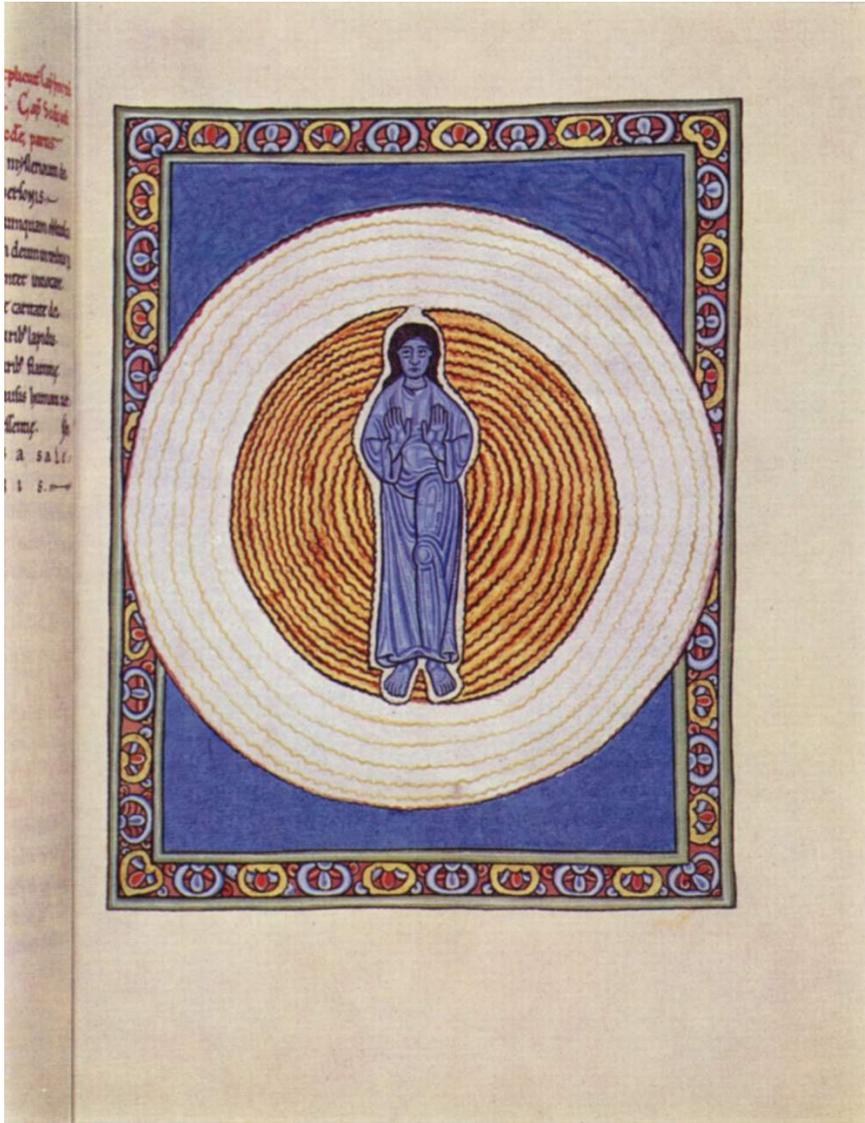


Fig. 5. *Vision du Fils de l'Homme*, facsimilé de 1927 du *Scivias* de Hildegarde de Bingen (Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, cod. 1, fol. 48 aujourd'hui détruit), Eibingen, abbaye Sainte-Hildegarde



Fig. 6. *Trinité de la vision de Christine de Markyate*, miniature, Saint-Alban (Londres), 1123-1135, *Psautier de Christina de Markyate dit « de saint Alban »*, Hildesheim, Dombibliothek Hildesheim, HS St.God. 1, p. 403 (Initiale K de la litanie)  
 © Basilique St. Godehard, Hildesheim

