

FRANÇOISE DE MOTTEVILLE, UNE EXPERTISE INDÉFINIE OU
COMMENT NE PAS ÊTRE THÉOLOGIENNE

AUTOUR D'UNE « DISSERTATION » FÉMININE
SUR LA DIVINITÉ DU CHRIST

Jean-Pascal GAY

L'historiographie récente a souligné à quel point le XVII^e siècle a constitué une étape décisive dans le phénomène de long terme que constitue la féminisation du catholicisme¹. Barbara Diefendorf insiste en particulier sur la contribution des femmes à la construction même du catholicisme réformé et ce notamment en termes spirituels².

Un des points qui n'a pas peut-être pas été assez souligné de ce point de vue concerne la géographie de ces dynamiques de féminisation et d'affirmation d'une nouvelle *agency*³ féminine dans le monde catholique. En effet, si ces dynamiques sont communes et ont des logiques propres et originales liées aux configurations locales dans lesquelles s'articulent un régime de relations de genre et un régime d'ecclésiabilité, comme le montre par exemple l'expérience exceptionnelle de l'institut apostolique de Mary Ward et de ses consœurs dans le cas du catholicisme anglais⁴, il n'en demeure pas moins que la France apparaît

¹ Elizabeth RAPLEY, *The Dévotes. Women and Church in Seventeenth-Century France*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1990. Susan E. DINAN, *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France. The Early History of the Daughters of Charity*, Aldershot, Ashgate, 2006. Voir les remarques récentes sur ce point de Marc VENARD, « Faire de l'histoire religieuse aujourd'hui », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, n° 100 (244), 2014, p. 157-160.

² Barbara DIEFENDORF, *From Penitence to Charity. Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2004.

³ On entend *agency* au sens générique de la capacité d'action d'un acteur social. Pour une discussion des difficultés de sa définition et de la valeur heuristique du terme pour les études de genre, voir le dossier « *Agency* : un concept opératoire dans les études de genre ? », Anne MONTENACH (dir.), *Rives Méditerranéennes*, n° 41, 2012 [en ligne : <https://rives.revues.org/4084>].

⁴ Laurence LUX-STERRITT, « Mary Ward et sa Compagnie de Jésus au féminin dans l'Angleterre de la Contre-Réforme », *Revue de l'Histoire des Religions*, n° 225/3, 2008, p. 393-414, et EAD., « Mary Ward's English Institute and Prescribed Female Roles in the Early Modern Church », dans Laurence LUX-STERRITT et Carmen MANGION (dir.), *Gender, Catholicism and Spirituality. Women and*

bien comme l'épicentre de ces dynamiques. Comme pour tant d'autres aspects des transformations du catholicisme moderne, ceci s'explique certainement par les singularités de l'histoire sociale et culturelle de la France du Grand Siècle. En l'occurrence, si la nouvelle *agency* religieuse féminine passe comme partout en Europe par l'investissement de la spiritualité et la possibilité d'y construire une autorité nouvelle, on peut penser que c'est aussi et spécifiquement parce que cet investissement du spirituel rencontre en France d'autres dynamiques qu'elle s'avère particulièrement puissante et capable de faire évoluer profondément un ordre social et religieux. Or, le lien entre écriture et *empowerment* religieux et social est peut-être demeuré un point un peu aveugle dans les études sur la nouvelle *agency* féminine dans la réforme catholique. Ceci peut conduire pour partie à une survalorisation du religieux par rapport à des dynamiques sociales et culturelles qui conditionnent cette nouvelle *agency*, même si B. Diefendorf par exemple note bien qu'une des raisons pour lesquelles la France est un des théâtres où elle est la plus évidente est qu'à Paris on voit « *the largest concentration of well-educated, wealthy and cultured women on the continent*⁵ ». Un des éléments centraux des nouvelles dynamiques religieuses est certainement le fait que l'affirmation de la spiritualité féminine en France rencontre l'affirmation du « littéraire » et se nourrit d'elle⁶.

En même temps ces dynamiques se heurtent aussi aux limites nombreuses que les normes religieuses, et leur redéfinition à l'âge confessionnel, leur imposent en fonction de revendications conjointes d'orthodoxie, d'orthopraxie et d'affirmation du pouvoir des institutions politiques et ecclésiastiques. C'est ici que le cas du devenir de la théologie et du rapport des femmes au savoir théologique peut s'avérer particulièrement significatif. L'écriture théologique demeure en droit et en fait une écriture masculine. Pour autant, des femmes (qui parfois ne sont d'ailleurs que des femmes de papier) écrivent sur des sujets dont se saisissent les théologiens, tant de manière complémentaire que de manière conflictuelle par rapport à leur discours. Comme l'écrivent Dinah Ribard et Xenia von Tippelskirch :

Sur le terrain de l'écriture notamment et puisque ces figures [de femmes auteures] sont possibles, c'est-à-dire puisqu'elles sont licites ou peuvent être licites, les femmes fonctionnent donc comme des marqueurs d'actualisation de possibles de la théologie, ou pour le dire autrement comme des marqueurs d'effectuation théorique en matière théologique. On pourrait dire aussi, en même temps, qu'elles fonctionnent comme des marqueurs de la théologie hors d'elle-même, qu'elles désignent par

the Roman Catholic Church in Britain and Europe, 1200-1900, Londres-New York, Palgrave MacMillan, 2011, p. 83-98.

⁵ B. DIEFENDORF, *From Penitence to Charity...*, *op. cit.*, p. 250.

⁶ Sur l'émergence du « littéraire », voir Alain VIALA, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, et Christian JOUHAUD, *Les Pouvoirs de la littérature. Histoire d'un paradoxe*, Paris, Gallimard, 2000.

leur présence scripturaire et/ou réelle à l'origine d'un livre qui effectue un des possibles de la théologie qu'on a là un livre qui en pratique met la théologie hors d'elle-même, qui contribue à sortir la théologie de son lieu. Plus exactement dit, un livre écrit par une femme ou prêté à une femme peut se concevoir, peut s'affirmer aussi comme un livre qui effectue un ou des possibles que la théologie contient en elle, et il pouvait être reçu à l'époque comme tel, qu'on ait ou non des témoignages sur cette lecture. Pour l'historien, aujourd'hui, la publication de tels livres, la réalité du fait qu'ils ont été lus, la réalité aussi du fait que des femmes réelles, et non seulement des femmes de papier, ont écrit certains de ces livres qui sont le plus souvent des livres en langue vernaculaire et pour les cas qui nous occupent en français, constituent ou contribuent à constituer le fait historique de la théologie hors d'elle-même. Hors d'elle-même, c'est-à-dire jetée dans le monde des écrits sans évidence d'une garantie institutionnelle ni disciplinaire, où se produisait alors la réalité sociale que nous appelons la littérature⁷.

C'est ici bien sûr qu'il faut s'intéresser ensemble et tout autant aux écritures orthodoxes qu'aux écritures hétérodoxes plus connues. L'investigation d'écritures féminines autorisées et acceptées, sinon validées par l'institution, permet en retour d'éclairer l'histoire du savoir théologique et de son travail par le fait social que constitue la littérature. Elle offre aussi un singulier observatoire pour comprendre en retour comment la manière dont des femmes se saisissent par l'écrit d'un savoir peut constituer un des vecteurs puissants de reconfiguration de la place d'une discipline de savoir dans une société, et à quel point le XVII^e siècle représente de ce point de vue une étape décisive.

Dans cet article, on le fera en s'intéressant à un cas particulier signalé par Linda Timmermans⁸, dans son étude décisive, comme un des rares exemples de « pratiques théologiques » attestées, celui de Françoise de Motteville, auteure d'un *Recueil de ce que j'ay trouvé dans la sainte Écriture et ailleurs qui peut nous prouver la Divinité de Jésus Christ* (sic), et *la vérité de la Religion Chrétienne* conservé à la Bibliothèque nationale de France sous la cote ms fr. 6265 [désormais, *Recueil*]. Ce texte dans son rapport de distance et de proximité avec le savoir théologique, ses règles et ses lieux, a quelque chose à dire des possibles d'une « expertise féminine » et de son articulation à l'affirmation du littéraire et aux transformations du religieux catholique à l'époque moderne.

⁷ Dinah RIBARD, Xenia VON TIPPELSKIRCH, « “Une femme n'est point obligée d'être théologienne”. Le genre de la théologie », dans Jean-Pascal GAY et Charles-Olivier STIKER-MÉTRAL, *Les « Métamorphoses de la théologie ». Théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 237-262, ici p. 240.

⁸ Linda TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture (1598-1715). Un débat d'idées de Saint François de Sales à la Marquise de Lambert*, Paris, Honoré Champion, 2005 [1993].

Françoise de Motteville : conformisme religieux, conformisme social et conformisme de genre

Françoise Bertaut, épouse du président de Motteville, descend d'une famille de notabilité normande, mêlant bourgeoisie et petite noblesse, dont l'ascension sociale est consolidée par le service du roi⁹. Son père est en effet secrétaire du Roi sous Henri IV puis Louis XIII. Ses origines maternelles la rattachent à la famille de Saldagne originaire d'Espagne (ou plus vraisemblablement du Portugal), elle aussi anoblée par le service royal, dont Charles de Saldagne intendant et contrôleur des Finances sous Henri IV. Françoise, née vraisemblablement en 1615, entre dans la maison de la reine avec sa mère, Louise Bessin à l'arrivée d'Anne d'Autriche en France. Selon les *Mémoires* de Françoise, c'est notamment la bonne connaissance de la langue castillane, probablement acquise au contact de la communauté espagnole en Normandie, qui vaut à sa mère la faveur de la reine après que celle-ci a été privée de ses dames de compagnies espagnoles à la suite du coup d'état qui éloigne Marie de Médicis du pouvoir¹⁰. Louise sert aussi les desseins politiques de sa maîtresse et l'aide à maintenir ses contacts avec la cour de Madrid. Pour éloigner cette dernière, Richelieu fait retirer Françoise de la maison de la Reine, et mère et filles retournent en Normandie, à Rouen jusqu'à l'arrivée d'Anne à la Régence.

En 1639, Françoise épouse le premier président de la Cour des Comptes de Normandie, Nicolas Langlois, seigneur de Motteville¹¹, déjà âgé de quatre-vingt-cinq ans et dont ce sont les troisième noces. La jeune femme est veuve deux ans plus tard. Elle rejoint en 1643 la maison de la régente sur ordre de cette dernière comme dame d'honneur. La reine qu'elle retrouve a changé de position politique et s'appuie sur le continuateur de l'œuvre de Richelieu, Jules Mazarin. Comme le note Marc Fumaroli, Françoise de Motteville « ne dissimule pas sa vive antipathie » pour le principal ministre de la régente¹², lequel l'approche pour espionner cette dernière. C'est dans le temps de son service de la Régente, même si elle les retouche certainement ensuite, qu'elle compose les *Mémoires* qui lui vaudront sa postérité littéraire et historiographique (mais aussi féministe puisque c'est pour ce texte, plus que pour ses écrits religieux qu'elle mentionne néanmoins, que Fortunée Briquet l'inclut dans son *Dictionnaire*¹³), notamment à partir de leur publication en 1723 sous le titre de *Mémoires pour*

⁹ Sur la biographie et la famille de Madame de Motteville, voir Charles DE BEAUREPAIRE, *Recherches sur Madame de Motteville et sur sa famille*, Rouen, Imprimerie Cagniard, 1900.

¹⁰ Marc FUMAROLI, « La confidente de la reine. M^{me} de Motteville et Anne d'Autriche », dans ID., *Exercices de lectures. De Rabelais à Paul Valéry*, Paris, Gallimard, 2006, p. 162-188, ici p. 168.

¹¹ Ch. DE BEAUREPAIRE, *Recherches...*, *op. cit.*, p. 19.

¹² M. FUMAROLI, « La confidente... », *op. cit.*, p. 172.

¹³ Fortunée BRIQUET, *Dictionnaire historique, littéraire et bibliographique des Françaises et des étrangères naturalisées en France*, Paris, Treuttel et Würtz, 1804, p. 248-249.

*servir à l'histoire d'Anne d'Autriche*¹⁴. Après la mort de la reine en 1666, elle se retire dans sa demeure de la rue Saint-Dominique et mène une vie de veuve dévote, en lien notamment avec le couvent des Visitandines de Chaillot où demeure sa sœur Marie-Madeleine (en religion Socratine) qui en tient un temps le supérieurat, et ce jusqu'à sa mort en décembre 1689¹⁵. Le monastère conserve ensuite la mémoire de la dévote dont le soutien est décisif dans son histoire. Françoise de Motteville semble avoir joué un rôle significatif dans la décision d'Henriette-Marie d'Angleterre de patronner la fondation de la nouvelle communauté parisienne. Les sœurs « voulurent reconnoître les grands services que leur avoit rendus Madame de Motteville, par la qualité de Bienfaitrice séculière, que sa générosité ne lui fit accepter qu'en donnant une somme d'argent avec une pension viagère qu'elle a toujours payée exactement », comme le note en 1724, son éloge, composé par la supérieure des Visitandines de Chaillot, M^{me} Le Vayer, et publié par le *Journal des Sçavans* peu après la première publication des *Mémoires*¹⁶. Son parcours social n'est guère original mais par contre assez caractéristique : celui d'une femme qui après un veuvage arrivé rapidement construit une *agency* individuelle en demeurant célibataire et en s'appuyant sur les ressources que lui offrent sa proximité avec le pouvoir politique ainsi qu'en investissant cette *agency* sur le double terrain de l'écriture et la dévotion¹⁷.

La position religieuse de Madame de Motteville, et plus encore son évolution, sont difficiles à préciser exactement. Elle semble partager une angoisse ordinaire dans les milieux dévots devant le libertinage, qui se manifeste en plusieurs endroits des *Mémoires* et que l'on retrouve encore dans le *Recueil*¹⁸. Elle partage certainement les références religieuses qui sont celles de la Visitation, sans cependant qu'il soit possible d'en dire tellement plus sur ses horizons spirituels et sa culture religieuse. Elle joue cependant clairement un rôle d'autorité dans la communauté de Chaillot. Selon l'éloge qu'en dresse la supérieure en 1724, « il ne se pouvoit trouver une personne plus édifiante qu'elle dans le Monastère ; elle ne s'y occupoit qu'à prier Dieu et à faire quelques lectures spirituelles, prenant plaisir aux discours de piété avec les

¹⁴ [Françoise DE MOTTEVILLE], *Mémoires pour servir à l'histoire d'Anne d'Autriche, épouse de Louis XIII, roi de France par Madame de Motteville*, Amsterdam, F. Chauguion, 1723.

¹⁵ Sur ce monastère, voir Marie-Ange DUVIGNACQ-GLESSGEN, « La Visitation de Chaillot au XVII^e siècle : splendeurs et tribulations d'un monastère dans le siècle », *Dix-Septième Siècle*, 1989, n° 165, p. 383-400.

¹⁶ *Journal des Sçavans*, 1724, p. 300-304, cit. p. 302.

¹⁷ B. DIEFENDORF, *From Penitence to Charity...*, *op. cit.* ; Scarlett BEAUVALET, *Être veuve sous l'Ancien Régime*, Paris, Belin, 2001. Aucun de ces deux ouvrages n'insiste cependant vraiment sur la question de l'écriture des veuves.

¹⁸ Voir par exemple son portrait de Christine de Suède dans *Mémoires de madame de Motteville*, Paris, Foucault, 1824, t. I, p. 286 et t. IV, p. 73-74, cité par Jean-Pierre CAVAILLÉ, dans « Libérer le libertinage. Une catégorie à l'épreuve des sources », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, n° 54, 2009/1, p. 45-78.

Religieuses, et leur parlant des choses du monde d'une manière à leur inspirer encore plus de goût pour leur vocation, dont elle estimoit tous les devoirs, jusqu'aux moindres régularités¹⁹. »

Après la mort d'Anne d'Autriche elle a comme confesseur une figure centrale de la scène religieuse et littéraire du troisième quart du XVII^e siècle, lui-même mémorialiste comme sa pénitente, le jésuite René Rapin (1621-1687). Malgré l'antijansénisme de Rapin, il est difficile de supposer simplement une position de même type à Madame de Motteville qui semble plutôt avoir adopté une position de retrait par rapport aux controverses théologiques et à leur publicité. Marc Fumaroli note à son propos que « les deux passages des *Mémoires* où elle évoque ces querelles sont des chefs-d'œuvre de neutralité et d'équité voulue²⁰ ». Ce retrait est peut-être aussi lié à la position politico-religieuse de la première femme de chambre d'Anne d'Autriche. Madame de Motteville semble en effet avoir partagé le sentiment de la possibilité d'un investissement religieux du service de la monarchie qui se développe dans les milieux de cour en France au XVII^e siècle²¹.

Faut-il lier cet engagement dans l'écriture avec le premier engagement littéraire de Madame de Motteville ? Là encore, il demeure en l'état des sources difficile d'y répondre, notamment en raison de l'absence de destination claire des *Mémoires*. Il n'en reste pas moins que ces derniers constituent bien un mémorial au service de la régente qui prolonge le service rendu par leur auteure dans le cadre de la maison royale²². De ce point de vue d'ailleurs, le geste d'écriture de Madame de Motteville s'inscrit dans une tradition de service du politique par l'écriture. Son oncle, Jean (1552-1611) est poète de cour pendant le règne de Henri III et poursuit sa carrière sous Henri IV grâce à la protection du couple royal, devenant grand aumônier de la reine et évêque de Sées²³. Lui-même avait été introduit à la cour par son oncle secrétaire de Charles IX et avant cela régent de collège à Caen. Jean Bertaut est aussi celui qui patronne le père de Françoise, son frère cadet, et lui obtient la charge de secrétaire du Roi. Dans la construction ou la défense de sa position sociale par la famille Bertaut, la mise en avant de l'engagement littéraire semble jouer un rôle significatif, y compris d'ailleurs par la valorisation du patrimoine littéraire familial : Pierre joue un rôle important dans la publication des *Œuvres* de Jean qu'il préface.

¹⁹ *Journal des Sçavans*, *op. cit.*, p. 303.

²⁰ M. FUMAROLI, « La confidente... », *op. cit.*, p. 170.

²¹ Voir sur ce point les travaux de Benoist PIERRE, *La Bure et le Sceptre. La congrégation des Feuillants dans l'affirmation des États et des pouvoirs princiers (vers 1560-vers 1660)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, et ID., *La Monarchie ecclésiastique. Le clergé de cour à l'époque moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2013.

²² Sur les *Mémoires*, voir Mélanie ARON, *Les Mémoires de Madame de Motteville. Du dévouement à la dévotion*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2003.

²³ Georges GRENTE, *Jean Bertaut, abbé d'Annay, premier aumônier de la Reine, évêque de Sées (1552-1611)*, Paris, Lecoffre, 1903, réimpr. Genève, Slatkine Reprints, 1969.

Engagement religieux et engagement littéraire se nourrissent chez Madame de Motteville dans une posture qui sans être absolument originale signale les difficultés que cette conciliation peut produire en termes de rapport aux normes de genre et les ressources dont une femme dans sa position sociale et politique bénéficie pour les surmonter. Sa correspondance avec une autre figure des scènes littéraire et religieuse féminines, la « Grande Mademoiselle », duchesse de Montpensier, l'atteste. Les deux mémorialistes entretenirent entre 1660 et 1663 un échange épistolaire – qui tient cependant aussi largement du jeu littéraire²⁴ – autour d'un projet de retraite religieuse *et* savante que la petite fille d'Henri IV résume dans ces termes :

En me promenant donc sur le bord de la mer, il me passa force choses dans l'esprit sur le plan d'une vie solitaire de gens qui se retireroient de la Cour sans en être rebutés. Je m'en allai toujours courant chez moi ; je pris une plume et de l'encre et j'écrivis une lettre de deux ou trois feuilles de papier à madame de Motteville, que je fis copier et que je lui envoyai par un inconnu. Je ne voulois point que dans ce désert on y eût ni galanterie ni même que l'on s'y mariât. Elle devina que c'étoit moi qui lui avois écrit. Elle me fit réponse ; je lui écrivis une seconde lettre, et ce commerce-là a duré un an ou deux à écrire de temps en temps. Il y eut de l'écriture de part et d'autre de quoi faire un petit volume. Comme elle est fort savante, ce qu'elle a écrit est admirable ; car il y a de l'italien, de l'espagnol des citations de la sainte Écriture, des Pères, des poètes, des historiens. Enfin ce sont force choses ramassées ; pour moi, je n'écris que des bagatelles²⁵.

Une des lettres qui a paru de cette correspondance dans un recueil d'*Œuvres galantes* dont mademoiselle de Montpensier regrette cependant l'infidélité, indique qu'outre une communauté de carmélites, la retraite devait accueillir « d'habiles docteurs ». Elle signale déjà combien Madame de Motteville apparaît à d'autres femmes – y compris en position d'autorité sociale et insérées dans le monde littéraire – comme bénéficiant d'un capital intellectuel singulier.

Cette correspondance est aussi l'occasion d'une discussion sur le mariage et les vies féminines, qui permet d'entrevoir la manière dont madame de Motteville construit son *agency* et l'articule aux normes de genre qui l'entourent. Mademoiselle de Montpensier décrit la retraite de manière assez radicale comme un lieu d'émancipation féminine :

Ce qui a donné la supériorité aux hommes a été le mariage ; et ce qui nous a fait nommer le sexe fragile a été cette dépendance où le sexe nous

²⁴ Sur cette correspondance, voir Madeleine BERTAUD « En marge de leurs Mémoires, une correspondance entre M^{lle} de Montpensier et M^{me} de Motteville » dans François BESSIRE (dir.), *Travaux de littérature offerts en hommage à Noémi Hepp*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 277-295.

²⁵ *Mémoires de Mademoiselle de Montpensier, petite-fille de Henri IV*, éd. de Adolphe CHÉRUUEL, t. III, Paris, 1859, p. 453-454.

a assujéties, souvent contre notre volonté, et par des raisons de famille dont nous avons été les victimes. Tirons-nous de l'esclavage ; qu'il y ait un coin du monde où l'on puisse dire que les femmes sont maîtresses d'elles-mêmes, et qu'elles n'ont pas tous les défauts qu'on leur attribue ; distinguons-nous dans les siècles à venir par une vie qui nous fasse vivre éternellement.

À cette interpellation, Madame de Motteville répond :

Je n'ai été soumise au lien qui vous déplaît si fort, que deux seules années de ma vie. Je n'avois que vingt ans que ma liberté me fut rendue ; elle m'a toujours semblé préférable à tous les autres biens que l'on estime dans le monde ; et, de la manière dont j'en ai usé, il me semble que j'ai été habitante de Randan²⁶.

Comme chez d'autres veuves, l'absence de positionnement original d'un point de vue religieux n'est pas exclusif d'un positionnement radical – quoi que lui-même ne puisse non plus être qualifié de non conforme – en termes de rapports et d'identité de genre. On voit de prime abord que l'écriture joue aussi un rôle spécifique de facilitateur de ce positionnement. Comment l'écriture plus spécifiquement référée à une pratique savante, ici para-théologique, intervient-elle dans cette configuration ?

Le *Recueil* : une écriture théologique ?

C'est autour de 1675 (« 8 ou 9 ans » avant 1684 selon une note marginale dans le recueil²⁷ qui indique aussi la date d'un travail de reprise du document) que Madame de Motteville commence la rédaction du *Recueil*. Le manuscrit par lequel nous le connaissons est un volume de 159 feuillets assez soigneusement calligraphié et probablement de la main d'un ou une copiste [fig. 1], qui comporte cependant nombre de ratures, de corrections et d'annotations de la main de l'auteure [fig. 2] :

Dans ce *Recueil*, l'Écriture Sainte est toujours en position centrale : les citations qui en sont tirées sont en caractère plus gras et souvent détachées du reste du texte. Elle fournit aussi la structure du recueil. Le texte, en effet, est structuré en séquences d'inégales longueurs suivant à peu près l'ordre de progression des textes canoniques. Une première partie concerne l'Ancien Testament : « Péché d'Adam », « Abraham », « Des écrits de Moïse » [un seul feuillet], « De Jacob » [feuillet 22 à 29], « De la Vie de Moïse », « De Josué », « Prophéties de David », « Prophéties d'Isaïe », « Jérémie », « Prophétie de Baruch », « Prophétie de Daniel sur la vision du roy Nabucodonosor des quatre grands empires du monde », « Prophétie de Daniel qui par la division du temps de 70 semaines connoist le temps de la venue et de la mort de Jésus-Christ avec

²⁶ Une communauté de veuves en Auvergne évoquée dans leurs discussions.

²⁷ *Recueil*, p. 51.

la ruine de Jérusalem », mais suit ensuite une section « De Porphyre » et une longue séquence sans titre sur les auteurs païens qui ont accordé de l'autorité au texte biblique. Une seconde partie « Nouveau Testament » suit la chronologie de la vie du Christ mais sans toujours de structure (la séquence « Naissance de Nostre Seigneur » ne trouve pas d'équivalent pour la suite de la vie du Christ) puis en vient à l'histoire de la primitive Église (avec par exemple une séquence « De Saint Ignace »). À partir du feuillet 125, le texte n'est plus calligraphié comme précédemment et redevient de la même main que celle des annotations qui est celle de Madame de Motteville. Le manuscrit signale donc qu'au moment de sa rédaction l'ensemble demeure un travail partiellement en cours mais dans un stade déjà presque fini.

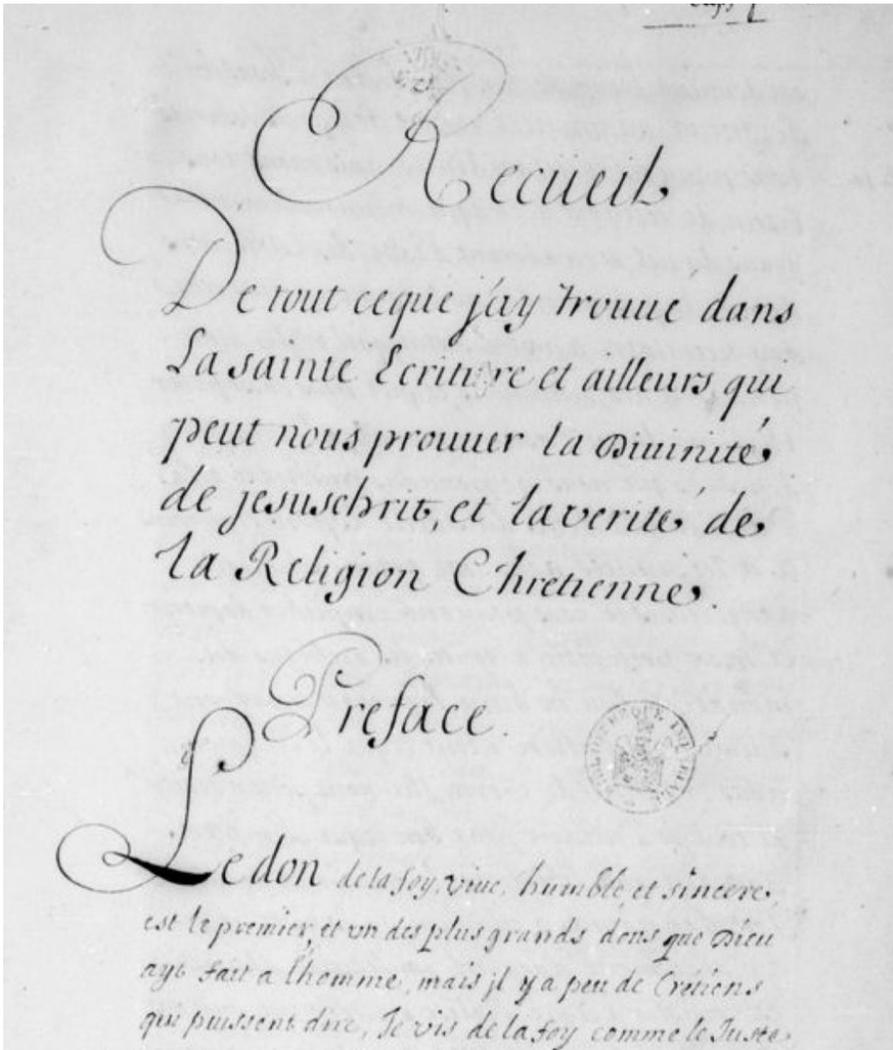


Fig. 1 : Titre et début de la préface du *Recueil*.

Avec des notes marginales assez traditionnelles (hors les annotations et repentirs) indiquant telle ou telle source, le texte pourrait apparaître comme le mime d'un livre de littérature religieuse. Madame de Motteville comme le P. Rapin, dans les billets qui accompagnent le manuscrit, en parle d'ailleurs comme du « livre » de l'auteur. Il n'est pour autant pas du tout certain qu'il ait constitué une étape préparatoire à une édition imprimée. Que par contre il ne soit pas simplement à usage personnel mais vise un public de lectrices et peut-être de lecteurs (l'écriture de Madame de Motteville ne spécifiant jamais le genre de son lectorat), est évident et explicite. De la même manière, le statut littéraire et savant du texte n'est pas absolument clair. Son objet et sa méthode le sont par contre un tout petit peu plus. Le *Recueil* rassemble des considérations sur un certain nombre de points de l'Écriture Sainte mais aussi du kérygme catholique sur laquelle l'auteur propose d'apporter un certain nombre d'explications en mobilisant d'autres passages de l'Écriture, mais aussi des Pères et parfois d'une littérature plus moderne. À titre d'exemple, le *Recueil* s'ouvre ainsi sur un chapitre « Péché d'Adam », qui commence par des explications de plusieurs passages difficiles de l'Écriture Sainte : « *Si vous mangez de l'arbre de la Science du bien et du mal, vous mourrez de mort. C'est-à-dire selon l'explication des gens sçavans, si vous vous détournez de mon obéissance vous tomberez dans la mort éternelle [...]*²⁸ ».

Il relève potentiellement de plusieurs genres différents : l'apologétique, la paraphrase biblique et patristique, et le commentaire exégétique. Dans tous les cas, il s'insère dans un univers de production plus vaste que le texte ne pourrait le laisser supposer. Pour ce qui est de l'Écriture, le second XVII^e siècle est pour la France un moment de véritable redécouverte du texte biblique, redécouverte qui prend plus largement place dans l'essor de l'érudition ecclésiastique et dans la multiplication de traductions à destination d'un public laïc²⁹, qui ne se limite pas à l'effort des milieux jansénistes pour diffuser des traductions des textes sacrés. Sa centralité dans la théologie elle-même s'en trouve réaffirmée, par exemple par Louis Ellies Du Pin dans sa *Méthode pour étudier la théologie* (1716)³⁰. De ce point de vue la structuration de l'exposé de Madame de Motteville par

²⁸ *Ibid.*, f. 10.

²⁹ Bruno NEVEU, « Mabillon et l'histoire gallicane vers 1700. Érudition et recherche historique au XVII^e siècle », *Pariser Historische Studien*, n° 13, 1976, p. 26-80 ; Henri-Jean MARTIN, *Livres, pouvoir et société à Paris au XVII^e siècle*, Genève, Droz, 1969, t. II, p. 837-840. Sur la diffusion de la Bible en langue française, voir les travaux de Bernard CHÉDOZEAU, notamment « Les grandes étapes de la publication de la Bible catholique en français du concile de Trente au XVIII^e siècle », dans Jean-Robert ARMOGATHE, (dir.), *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 341-360. Chédozeau signale l'hétérogénéité croissante des rapports à la Bible et à sa diffusion dans la réforme catholique en France. Voir encore ID., *Port-Royal et la Bible. Un siècle d'or de la Bible en France 1650-1708*, Paris, Nolin, 2007.

³⁰ Louis ELLIES DUPIN, *Méthode pour étudier la théologie, avec une table des principales questions à examiner et à discuter dans les études théologiques, et les principaux ouvrages sur chaque matière*, Paris, Antoine-Urbain Coustelier, 1716.

citation de l'Écriture et par commentaire ne la démarque pas des évolutions de la théologie. Quant à l'apologétique, si elle ne semble plus jouer un rôle aussi central dans la littérature religieuse qu'au début du XVII^e siècle, elle demeure une inquiétude partagée par l'ensemble des acteurs de la scène religieuse, et notamment des écrivains religieux indépendamment de leur statut. L'horizon de « l'impiété » est central dans le texte. Il constitue un risque particulier pour les « gens de qualités » auxquelles appartiennent les lectrices, et les éventuels lecteurs de Madame de Motteville. Dès son avant propos, elle écrit :

L'impiété [...] s'introduit aisément dans l'ame des crestiens, particulièrement des personnes de qualité, quy dans la jeunesse sont attiréz par la volupté, et par leur ignorance, à douter des véritez que l'Evangile nous enseigne, cette ignorance favoirsée des plaisirs qui leur cachent la beauté de la vertu et la nécessité du salut, leur sert envers eux mesmes, d'un favorable prétexte pour s'y abandonner davantage. Ils font mesme une espèce de vanité de renoncer à l'humilité de la croix à cause qu'ils en ignorent le prix, et comme parmy ceux qui ont estudié il y en a peu qui ayent assez médité sur les merveilles qui sont contenues dans l'ancien et le nouveau testament, il s'en suit de là, qu'il y en a peu aussy qui ayent trouvé la vérité, s'ils s'y estoient appliquez fidelement, il n'y auroit pas tant d'Ecclésiastiques et gens de lettres, si éloignez de la piété, si foibles dans la foy et si pauvres de vertus qu'ils le sont.

En même temps, la réponse à l'impiété ici n'est pas simplement un acte de savoir et c'est bien à un défaut spirituel que Madame de Motteville en renvoie l'origine, justifiant en retour l'ambiguïté plus générale du statut du texte du *Recueil*.

Pour autant, le *Recueil* n'appartient à aucun de ces genres. Il ne constitue pas un exercice d'apologétique systématique qui opposerait un argumentaire systématique à un autre argumentaire systématique. Il ne s'agit pas non plus d'un commentaire suivi de l'Écriture. Même lorsque le texte pourrait par moment apparaître comme se rapprochant de la paraphrase biblique, il s'en écarte cependant par absence d'intention esthétique et poétique, sans non plus renouer avec le modèle érasmien fortement doctrinal de la paraphrase. Si chez Érasme, la paraphrase apparaît comme un véritable projet théologique déplaçant la théologie par rapport aux pratiques contemporaines des « théologiens professionnels³¹ », dans le cas de Madame de Motteville il semble en réalité que le texte se tienne – volontairement ? – à distance de pratiques d'écritures théologiques mais aussi littéraires identifiables.

³¹ Jean-François COTTIER, « La théorie du genre de la paraphrase selon Érasme » dans Véronique FERRER et Anne MANTERO, *Les paraphrases bibliques aux XVI^e et XVII^e siècles*, Genève, Droz, 2006, p. 45-58 ; Kenneth HAGEN, « What did the term Commentarius mean to Sixteenth-Century Theologians ? », dans Irena BACKUS et Francis HIGMAN (dir.), *Théorie et pratique de l'exégèse*, Genève, Droz, 1990, p. 13-38.

Pour autant, l'acte intellectuel posé par Madame de Motteville s'apparente aussi clairement et explicitement à une prise de parole théologique mais que cette dernière se refuse clairement à définir comme telle, donnant des gages du caractère non rigoureusement théologique de l'opération savante et d'écriture qui est la sienne. Dans l'avant-propos du *Recueil*, elle indique bien qu'il ne s'agit pas seulement d'un geste dévotionnel ou même simplement apologétique mais bien aussi de connaissance et d'explicitation de l'acte de foi. Elle prend d'ailleurs ses distances avec des lectures religieuses ou trop pratiques ou trop immédiatement littérales qui ne répondent pas aux difficultés religieuses et intellectuelles auxquelles elle se confronte :

Dieu n'a pas deffendu neantmoins de se servir des lumières de nostre Esprit, et de nostre raison pour le connoistre, au contraire comme ce bonheur doit faire nostre félicité éternelle, nous devons y donner tous nos soins et nos plus fortes applications pour y satisfaire de ma part quoyque souvent par un motif imparfait j'ay voulu ~~souvent~~ chercher du secours dans la science ce ceux qui passoient pour sçavans, et j'ay cru qu'ils me guériroient des doutes que la foiblesse de ma foy me donnoit, mais à dire le vray je n'en ay gueres trouvé qui m'ayent satisfaite, quasi tous ne cherchent dans les livres que la capacité de faire de beaux sermons, et de beaux ouvrages, les mieux intentionnez croient devoir leur travail tout entier à la réformation des meurs, et se reposent [à l'esgard de leur créance] sur le fond de la Religion, qui consiste en la venue du messie à ce qu'en ont dit les prophettes, aux miracles de Jésus Christ qui par sa vertu divine les a faits pour l'établir, à la prédication des Apostres qui en ont publié la vérité, en la faisant connoistre par la puissance de dieu qui estoit en eux, à la vertu héroïque des premiers crestiens qui ont signé cette vérité de leur sang, et à tant de conciles qui en ont réglé la doctrine.

Ils ont raison de marcher surement ~~se reposer~~ sur ces fondemens, ils sont assez bons pour nous [soutenir et nous] satisfaire tous, mais ils me pardonneront si je leur dis que ces grandes choses qui sont en effet si grandes, ne sont point assez profondément examinées, ny assez pleinement connues³².

Même si le mot de théologie n'est jamais prononcé, c'est bien dans un espace intermédiaire entre écriture théologique et écriture catéchétique ou dévotionnelle que se situe l'auteur.

Le geste est en réalité plus ambigu qu'il n'y paraît puisqu'il s'inscrit sans jamais véritablement le dire dans une discussion qui n'est pas close au XVII^e siècle en France sur les frontières et les lieux de la théologie, en lien avec l'émergence du « littéraire ». Certes le temps d'une véritable possibilité de littérisation de la théologie, que la théologie puisse connaître un devenir comparable à celui de la philosophie, semble véritablement passé après la

³² On préserve dans la citation les corrections effectuées par Madame de Motteville dans le *Recueil*.

moitié du siècle³³. Il n'en demeure pas moins que l'affirmation du littéraire continue de travailler le savoir institué et localisé qu'est la théologie, que ce soit par la polémique ou par l'existence de toute une littérature qui se saisit de la théologie ou qui demeure normée par la théologie et les théologiens, ne serait-ce que par le mécanisme des approbations³⁴.

On a cité précédemment la *Méthode pour étudier la théologie* du bibliographe religieux qu'est Louis Ellies Dupin. Si ce dernier fait de l'étude des Écritures, « la principale étude d'un théologien³⁵ », il affirme que son étude passe non seulement par la connaissance du texte, si possible dans les langues originales des textes, mais encore par le fait de joindre « à ces connaissances une méditation sur les paroles du texte avec le secours des Commentateurs ». Ceux qui veulent « sçavoir à fonds l'Écriture Sainte » doivent lire « les livres de Critiques des anciens et des modernes sur les livres sacrez » et étudier « la Chronologie et la Géographie sainte » et allier « l'Histoire de l'Écriture sainte avec l'ancienne histoire profane ». De toutes ces lectures, Du Pin n'exclut pas mais plutôt requiert la lecture des exégètes protestants. L'objet de l'étude est alors d'examiner « toutes les difficultez qui se présentent » et de découvrir « autant qu'il est possible le vrai sens des endroits les plus obscurs des Livres sacrez ». Or de ce point de vue, il est clair que c'est aussi ce à quoi s'emploie Madame de Motteville, l'exhaustivité en moins. Ce texte qui refuse de se définir comme une théologie demeure bien comme un possible de la théologie. C'est bien dans l'indéfinition de la théologie au XVII^e siècle que s'ouvre la possibilité qu'il y ait dans le *Recueil* quelque chose de théologique et d'identifiable comme tel, y compris par les acteurs du temps, et ce même indépendamment de l'énonciation de cette identification.

C'est d'autant plus vrai que l'indéfinition de la théologie, et le possible jeu sur cette indéfinition, ne valent pas absence de posture savante. Prenons-en un exemple. Dans le commencement du *Recueil*, l'auteure reprend le récit biblique du péché originel pour montrer comment le châtiment du péché d'Adam est une preuve invincible du dessein divin d'amour et de rédemption. Dans le texte de la Genèse, elle note un passage « difficile à comprendre », lorsque Dieu s'adresse au serpent pour lui dire « et vous dresserez des embuches à son talon³⁶ ». Il est difficile de savoir si le texte de Madame de Motteville reconstitue *a posteriori* une séquence ou s'il présente ses difficultés

³³ Sur ce point, on se permet de renvoyer à Jean-Pascal GAY, « Les Théologies françaises au XVII^e siècle. Remarques sur l'histoire d'un échec », dans ID. et Ch.-O. STIKER-MÉTRAL (dir.), *Les Métamorphoses de la théologie*..., *op. cit.*, p. 197-236.

³⁴ Sur l'approbation et ses difficultés, voir Jean-Louis QUANTIN, « Les institutions de censure religieuse en France (XVI^e-XVII^e siècles) », dans Gigliola FRAGNITO et Alain TALLON, *Hétérodoxies croisées. Catholicismes pluriels entre France et Italie, XVI^e-XVII^e siècles*, Rome, EFR, 2015 [en ligne : <http://books.openedition.org/efr/2837>]

³⁵ *Recueil*, p. 151.

³⁶ *Recueil*, p. 14.

intellectuelles et leur résolution dans leur logique chronologique. Voici, en tout cas, comme elle les présente. Elle se heurte au sentiment d'une difficulté de traduction qui la conduit à s'adresser à plus compétent qu'elle en exégèse :

On croiroit quasi que ceux qui ont traduit ce passage, y ont eu de la peine, car l'explication que la vulgate luy donne n'arreste l'esprit à rien de positif, cette pensée m'a donné la curiosité de faire sur cet endroit plusieurs questions à un de mes amis, fort sçavant dans l'hébreu, et fortement appliqué à l'étude de la Sainte Ecriture.

Suit alors, insérée intégralement dans le recueil, la lettre écrite par « Mr Ferant »³⁷ pour expliquer les difficultés du passage. Celle-ci entre dans une série de discussions que Madame de Motteville met ainsi devant son lecteur. Une première concerne tout d'abord le sujet de « Elle te brisera la teste et tu luy briseras le talon », à propos de laquelle l'exégète note que l'hébreu a un pronom masculin qui lui sert pour justifier une lecture chrétienne allégorique du passage. Suit la discussion de la juste traduction du « il dressera des embuches » auquel Ferrant préfère « il te briseras le talon » en affirmant que les traducteurs sacrés ont voulu mitiger le texte pour ne pas accorder le même pouvoir au serpent sur la femme qu'à la femme sur le serpent en raison justement de la lecture allégorique qu'eux-même faisaient du texte, ce en quoi « il faut avouer qu'ils n'ont pas agy de trop bonne foy ». Il réduit ensuite le problème désormais non plus exégétique mais théologique créé par sa propre traduction en notant que ce qui est dit ici de la victoire du démon sur le Christ l'est à propos de l'humanité de ce dernier que le diable a pu livrer à la mort sans triompher de la divinité. Si donc Madame de Motteville s'en remet à une autorité, il n'en demeure pas moins qu'elle s'attribue un étonnement qui s'avère exégétiquement pertinent et qu'elle met son lecteur ou sa lectrice devant la résolution savante de la difficulté à laquelle elle a été confrontée.

Ailleurs cependant, si elle recourt à des avis plus autorisés, elle semble afficher une capacité sinon de résolution du moins de présentation des difficultés plus autonome. On en trouve un exemple à propos de l'interprétation de la prophétie de Jacob à Juda selon laquelle le sceptre royal demeurerait dans sa lignée jusqu'à la venue du Messie. Là encore le récit de la difficulté et de sa résolution est signification. L'auteure note que la monarchie est entre les mains de la lignée de Lévi peu de temps avant la naissance du Christ :

Ma Curiosité m'ayant obligée de faire sur ce sujet beaucoup de questions aux sçavans les plus renommez, j'ay sceu que selon l'opinion de quelques uns la Race de Iuda a esté continuée par les femmes dans celle de Levy, ils croient que les Machabées en gouvernant les Israélites peuvent estre contez pour Roys de Iuda, comme ayant esté entez dans cette lignée, et selon quelques autres que le *Senhedrin des Juifs*, en qui résidoit leur

³⁷ Sur Louis Ferrand, figure secondaire de l'exégèse, et sa publication au XVIII^e siècle, voir *infra*, p. 69-70.

Principale autorité avoit part aux parolles de Jacob, mais cette dernière pensée n'estant que foiblement soutenue, je ne m'y arresteray pas comme à celles qui suivent, c'est à dire de ceux qui veulent que le sang Royal par les femmes aye esté porté aux lévites, ou selon plusieurs autres qui disent que toute la force de la Prophétie est fondée sur la seule tribu de Juda, comme celuy en qui toutes les autres tribus sous le noms de juifs, ont esté réunies, et qui avoit le principal droit à la Couronne³⁸.

Elle note ensuite les arguments en faveur de « ceux qui demettent les femmes » qui peuvent appuyer leur sentiment « par les alliances qui se voyent en plusieurs endroits de la bible avoir esté faites entre la lignée de Levy et celle de Juda ». Elle note cependant qu'à l'inverse :

On combat cette opinion en disant que les femmes n'ont eu aucune considération parmy les Juifs, et n'ont point esté comptées dans les lignées, mais on peut y répondre que leurs loix et leurs coutumes qui les obligeoient de prendre toujours des femmes dans leur mesme tribu, en estoient la cause, et qu'en tout le reste elles ont esté estimées dans cette nation, autant et plus que dans les autres, on le voit en Sara, en Rebecca, et Rachel en Debora, en la mère de Samuel, en Judith, en Elizabeth mère de St Jean, avec plusieurs autres, et pour comble de gloire, le Messie est né d'une vierge [ajout : juifve] qui malgré l'endurcissement de ce Peuple, honore toute leur nation, et nous marque le meslange des deux tribus puisqu'elle estoit de celle de Juda, et qu'Elisabet sa cousine estoit de Levy.

Elle rapporte ensuite le sentiment de Ferrant, pour lequel la primauté de Juda est telle qu'elle doit subsister jusqu'à « Hérodes usurpateur ». Sans qu'il soit absolument clair si elle reprend sa position d'auteure, le texte repasse alors à la première personne : « De sçavans hommes, à ce que j'ay ouy dire à ceux qui le sont ont esté de ce sentiment, et prétendent que l'accomplissement de la Prophétie, il suffit de prouver contre Scaliger que le grand Herodes comme estranger ne pouvoit régner sur cette nation ». Elle note en marge « Scaliger a soutenu qu'Herode n'estoit point estranger » et s'appuie sur le témoignage de la tristesse d'Hérode Agrippa « lisant dans la Misne [la Mishna ; une note marginale indique ici « La Misne : loy des Juifs tirée de la Bible, Mr Ferant dans le traité qu'il en a fait en parle »] un endroit du Deutéronome qui leur déffendoit d'élire un roy qu'il ne fust de leur Race ».

Certes alors, elle conclut sur la nécessité de ne pas conclure :

[...] mais je laisse le jugement de toutes ces opinions à ceux qui peuvent en décider, et après avoir écrit icy les opinions qui m'ont paru devoir estre les plus respectées, je concludrois volontiers si j'en osois dire mon avis, qu'il faut principalement s'arrester aux grandes parolles de la

³⁸ *Recueil*, p. 23.

Prophétie qui nous dis clairement que celui qui doit estre envoyé naistra de Juda³⁹.

L'irrésolution de la difficulté exégétique se fonde alors sur le double positionnement de l'incompétence et de la priorité du dévotionnel sur le savoir. Il n'en demeure pas moins que l'ensemble du passage est bien construit comme un exposé d'une discussion exégétique en cours que Madame de Motteville rapporte, publie et pour partie conclut par l'opération de sélection et de réécriture qui est la sienne.

Quelle *agency* savante ?

Reste qu'une question majeure est bien celle de l'*agency* savante de l'auteure, sa capacité à la construire mais aussi en réalité à la déconstruire. Ce geste original et *sui generis* de Madame de Motteville s'accompagne en permanence d'un double déni d'autorité et d'autonomie. Qu'en est-il en réalité ?

Tout d'abord, l'écriture de Madame de Motteville est une écriture autorisée. Le manuscrit est précédé de billets du P. Rapin. Peut-être ces derniers auraient-ils accompagné une éventuelle publication, ils accompagnent en tout cas la lecture du manuscrit. Le jésuite rassure la dévote sur l'utilité du livre, et semble avoir dû le faire à plusieurs reprises⁴⁰. Les quelques traces d'interaction entre eux signalent tout d'abord que le jésuite prend la position d'autorité et de référence que sa pénitente attend de lui. Il lui marque ainsi « les endroits qu'il faut oster : car il ne faut pas mesler à l'autorité de l'écriture des témoignages aussi faibles que sont ceux que j'ay effacés ». Pour autant, ces mêmes traces signalent aussi sinon une autonomie effective du moins une possibilité d'autonomie effective par rapport à l'autorité autorisante de Rapin. Elle évoque ainsi un certain nombre d'amendements suggérés par Rapin :

Par un de ses billets le Pere Rappin m'a méné estre d'avis d'oster un endroit de cet ouvrage, ou je cite porphire, et du plessis mornay, c'est ce qu'il dit avoir marqué, qu'il faut oster, je l'ay fait, et je l'ay effacé, mais pour l'endroit de porphire après y avoir pencé, il m'a dit depuis, qu'il le falois lesser, et qu'on pouvoit toujours en toute sureté, citer St Augustin et ceux qu'y l'ont cité⁴¹.

La note, on le voit, ne signale pas simplement l'obéissance de Madame de Motteville à une autorité religieuse et savante plus forte, elle signale aussi non seulement la possibilité de ne pas suivre l'avis de cette même autorité mais encore la fragilité de cette dernière.

³⁹ *Recueil*, p. 24.

⁴⁰ « Je vous renvoye vostre livre, je vous assure encore une fois que j'en suis très content : il ne peut que faire du bien à ceux qui le liront » ; « Je vous ay parlé sincèrement madame, vous pouvés faire voir vostre escrit à qui que ce soit sans scrupule : car il est bon et il édifiera tous ceux qui le liront ».

⁴¹ *Recueil*, p. 2.

Dans le texte, le passage originellement tiré de Duplessis-Mornay est supprimé d'un rapide et incomplet trait de plume⁴². Il s'avère cependant du coup relativement intéressant sur la pratique d'écriture et de composition de Madame de Motteville. Elle ne se contente pas en effet de citer Duplessis-Mornay mais tire de lui une citation exemplaire d'une ligne d'interprétation repérée par ce dernier dans la tradition rabbinique⁴³. Elle résume son propos mais encore le commente par interpolation. Reprenant l'argument selon lequel un rabbin a mieux expliqué qu'il ne l'a cru le passage d'Isaïe annonçant que la terre sera inondée de la connaissance de Dieu, en ce que les temps qui ont suivi la mort du Christ ont vu le monde rempli d'une multitude de saints de tous charismes, elle fait un commentaire clairement personnel et catholique du contraste entre les exemples antiques et la piété chrétienne. Elle oppose ainsi aux vestales, dont la sagesse et la chasteté « n'avoit nulle solide récompense », la manière dont les élus goûtent « ces divines douceurs, et ces délicieuses consolation » que « l'humble St François » a senties « dans l'austérité de sa pénitence », notant que « le grand St Augustin nous assure de la mesme chose, quand après sa conversion il se plaint amoureuxment à Dieu du malheur qu'il a eu de l'avoir aimé trop tard ». Enfin, avant l'avis contraire du jésuite, Madame de Motteville avait envisagé le problème de la légitimité de la citation de Duplessis-Mornay, en prévoyant de ne mettre dans le corps du texte qu'une mention générale de ce dernier comme « un auteur qui a traité de la vérité de la Religion » dans lequel elle a trouvé « quelques citations des anciens Rabins, qui sont remarquables » et dont « il est aisé de scavoir s'il dit vray puisqu'il les nomme ». La vérificabilité fonde ici la possibilité de la citation. Une note marginale renvoyait explicitement à l'auteur (sans qu'il soit possible de connaître la vocation de cette note marginale) :

Plessis Mornay / Cet auteur est hérétique mais aléguand de la divinité de Nostre Seigneur, ce sont des véritez quy doivent estre receues et respectées, puisque sur ce grand article sa créance n'est pas deffectueuse⁴⁴.

Elle manifeste ainsi une connaissance pratique des critères que les théologiens du temps appliquent à la citation des auteurs protestants. Cette connaissance pourrait ne rien avoir de surprenant ni peut-être de véritablement original, mais en la mobilisant et en s'affirmant une capacité – immédiate ou médiante – à juger en fonction de ces critères, l'auteure se place de quelque manière dans un espace d'évaluation et de décision théologique qui manifeste,

⁴² *Recueil*, p. 73-74.

⁴³ Sur Duplessis-Mornay et les commentaires rabbiniques, voir Myriam YARDENI, « Les Juifs dans les écrits polémiques et théologiques de Duplessis-Mornay », *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, n° 18, 2006, p. 71-80. Le cas de Madame de Motteville signale comment le texte de Duplessis-Mornay fonctionne pour un certain nombre de lecteurs comme une porte d'entrée dans le *Talmud*.

⁴⁴ *Recueil*, p. 73.

malgré tout, son *agency*. En tous cas, comme le montre cette lecture autonome de Duplessis-Mornay, c'est donc bien dans l'articulation et l'ampleur de ses lectures que se manifestent aussi une compétence et cette même *agency* savantes.

Le recueil de fait laisse transparaitre un corpus assez large de lectures patristiques et historiques. Les ouvrages historiques de Godeau sont plusieurs fois cités, notamment son *Histoire Générale de l'Église*⁴⁵. Les citations des Pères y sont amples et incluent des citations des Pères grecs comme des Pères latins. À plusieurs reprises, Madame de Motteville précise bien « j'ay leu » chez tel ou tel auteur, notamment chez Saint Augustin chez lequel elle reprend « un examen qu'il a fait des sentimens de Porphire, grand philosophe Platonicien⁴⁶ », en notant en marge les références dans le texte de la *Cité de Dieu*. Préciser ces lectures n'est pas absolument simple et ce d'autant plus qu'elle a pu y avoir accès par des recueils d'extraits ou des traductions qui se multiplient à partir de la fin du XVII^e siècle et dont Jean-Louis Quantin rappelle qu'une partie a une vocation d'abord d'édification, même s'il ne faut pas exagérer la « coupure entre patristique savante et patristique pieuse⁴⁷ ». On y trouve en outre des traces d'une lecture de curiosité qui va au delà des lectures religieuses qu'on attendrait d'une dévote. Madame de Motteville après avoir noté que l'Islam ignore tout de la vraie vertu de religion, et notamment de l'acte d'amour de Dieu, de la contrition et de la pénitence du cœur, écrit immédiatement pouvoir se tromper en raison de l'insuffisance de ses sources puisqu'elle « en parle sur le récit des voyageurs où l'on trouve ses (sic) particularitez⁴⁸ ».

Pourtant et *a contrario*, il faut noter que ces lectures ne sont pas toutes immédiates. Plusieurs passages cités dans le recueil lui ont été soit signalés soit transmis par certain nombre de correspondants. Alléguant les témoignages de Suétone et de Constantin sur la prophétie de la Sybille de Cumès, elle indique ainsi « un de mes amis savant m'a donné ces deux témoignages⁴⁹ ». De même, les lectures de Madame de Motteville sont souvent des lectures en français, et son geste est souvent d'abord et avant tout un geste de compilation. Enfin la littérature qu'elle compile est aussi largement une littérature dévotionnelle. Le *Recueil* se termine sur une citation édifiante tirée du traité que Pic de la Mirandole « a dressé à son amy Politian », c'est-à-dire du *De Ente et Uno* de ce dernier. Il ne fait cependant guère de doute que la citation n'est pas tirée d'une lecture directe de Pic mais bien d'une lecture médiante passée par la littérature

⁴⁵ *Recueil*, p. 29 par exemple. Il s'agit de son *Histoire de l'Église* qui s'étend du premier au neuvième siècle de l'histoire ecclésiastique, commencée en 1633. En 1680, l'ouvrage semble encore d'usage courant et en est à sa cinquième édition. Sur Godeau, voir Yves GIRAUD (dir.), *Antoine Godeau (1605-1672). De la galanterie à la sainteté*, Paris, Klincksieck, 1975.

⁴⁶ *Recueil*, p. 78.

⁴⁷ Jean-Louis QUANTIN, *Le Catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1999, p. 380-386 en particulier, cit. p. 385.

⁴⁸ *Recueil*, p. 114.

⁴⁹ *Recueil*, p. 145.

dévotionnelle. L'adresse de Pic à Ange Politien qu'elle cite est un lieu commun de la littérature spirituelle et religieuse à l'époque moderne (on la trouve par exemple chez un auteur spirituel comme Luis de Granada mais aussi chez un historien comme le P. Noël Alexandre). Il est cependant possible de déterminer avec une quasi certitude la source par laquelle elle se retrouve dans le *Recueil* de Madame de Motteville. Il s'agit en l'occurrence d'un des best-sellers de la littérature spirituelle du second XVII^e siècle français, la *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement* du cordelier Claude Frassen⁵⁰. Il y a cependant ici un petit problème de chronologie : la citation de Pic que l'on retrouve dans le *Recueil* ne se trouve pas dans la seconde édition de 1674 du franciscain mais seulement dans la troisième édition de 1683, c'est-à-dire entre la première rédaction du *Recueil* et sa reprise quelques années plus tard⁵¹. Il faudrait ici en savoir un peu plus sur les liens que Madame de Motteville a pu entretenir avec ce spirituel franciscain pour pouvoir conclure. Il n'est pas impossible que Madame de Motteville soit la source de l'ajout chez Frassen, cela demeure cependant peu vraisemblable. La parenté entre les deux citations signale en tout cas le contact direct et laisse supposer que la citation parvient dans le *Recueil* par la lecture dévotionnelle :

Citation Frassen	Traduction Frassen ⁵²	Version Motteville ⁵³
Vide mi Angele quæ nos insania teneat, plus possumus amare Deum quam quærere : amando plus proficimus, quærendo plus laboramus ; malumus tamen semper quærendo nunquam invenire, quam amando possidere quod nisi amaremus, frustra inveniretur	Considérez un peu, vous prie, mon cher Politien, combien est grande la folie des hommes ; Nous pouvons avec moins de peine aimer Dieu que le chercher. Nous profitons davantage en l'aimant ; nous travaillons davantage en le cherchant : et toutesfois quoy qu'il nous soit inutile de le trouver : si nous ne l'aimons nous prenons plus de plaisir à le chercher toujourns en	Considérez un peu Je vous prie, mon cher Politien, combien est grande la folie des hommes, nous pouvons avec moins de peine aimer dieu que le chercher, nous profitons davantage en l'aimant, nous travaillons davantage en le cherchant, et toutesfois <i>nous prenons plus de plaisir à ne jamais rien trouver, en cherchant toujourns, qu'à posséder en aimant ce qui</i>

⁵⁰ Claude FRASSEN, *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement*, par le R. P. Claude Frassen, Cordelier, Paris, Edme Couterot, 1667.

⁵¹ Les trois éditions de 1667, 1674 et 1683 sont toutes trois du même imprimeur.

⁵² Édition de 1683, p. 589

⁵³ *Recueil*, p. 159.

	ne le trouvant jamais qu'à le posséder en l'aimant.	<i>nous seroit inutile en effet d'avoir trouvé, si nous ne l'aimions.</i>
--	---	---

Tab. 1 : Adresse de Pic de Mirandole à Politien extraite du *De Ente et Uno* dans la *Conduite Spirituelle* du P. Frassen et dans le *Recueil*.

Malgré la différence de la seconde partie de la traduction, il ne fait aucun doute que Madame de Motteville commence par suivre la traduction de Frassen et que c'est par elle qu'elle a accès y compris au texte latin de Pic de La Mirandole. De ce point de vue d'ailleurs il y a une vraie disjonction avec les lectures savantes, car la transmission de la citation de Pic passe par une chaîne de lectures dévotionnelles. Le texte cité par Frassen se trouve en version latine sans traduction dans un panégyrique de sainte Thérèse d'Avila de 1678⁵⁴ dans une version très différente de celle que l'on retrouve et dans l'édition latine des œuvres de Pic de 1557⁵⁵ et dans d'autres textes qui citent l'adresse à Politien comme celui de Noël Alexandre⁵⁶. À certains égards donc, les lectures de Madame de Motteville pourraient signaler une double faiblesse d'*agency* et de scientificité.

Une question fortement liée à celle de l'*agency* savante de Madame de Motteville est celle de ses propres compétences théologiennes. Une question, essentielle pour comprendre non seulement une possible autonomie savante mais aussi une capacité à se situer face au monde des auteurs théologiens, est celle des compétences linguistiques de Madame de Motteville. A-t-elle directement accès aux textes bibliques et patristiques ? Quelle est sa maîtrise du latin qui demeure le langage du savoir localisé et territorialisé qu'est la théologie ? Dans un cas comme dans l'autre la question ne peut être résolue trop rapidement et le *Recueil* s'avère un peu trompeur. De fait, elle y démontre peu de virtuosité linguistique ou philologique et se refuse à toute citation en langue ancienne. Les citations du latin sont quasi inexistantes dans le *Recueil* en dehors de rapides extraits de la liturgie (le « *Surrexit sicut dixit* » que l'Église « chante sy souvent »). Dans son rapport aux textes latins, elle affiche volontiers sa modestie en mentionnant explicitement l'aide qu'elle a pu recevoir notamment quand il s'agit de citer amplement un texte latin. Le long « extrait du dixième livre des Epistres de Pline, où il rend conte à Traian de la manière de vivre des chrétiens », cité par Eusèbe et Tertullien et dont Madame de Motteville écrit qu'il lui paraît nécessaire de le citer intégralement, en y adjoignant des commentaires patristiques, est accompagné de la mention

⁵⁴ Pierre CUREAU DE LA CHAMBRE, *Panégyrique de Sainte Thérèse prononcé devant la Reine en l'Église des Carmélites de la rue du Boullay*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1678, p. 52.

⁵⁵ *Ioannis Pici Mirandula... præcipui omnia quæ extant opera*, Venise, Girolamo Scoti, 1557, p. 43.

⁵⁶ Noël ALEXANDRE, *Historia Ecclesiastica Veteris Novique Testamenti*, t. 8, Paris, Antoine Dezallier, 1714, p. 182.

marginale « mon frère m'a traduit cet endroit⁵⁷ ». Rien par contre dans le texte ne dit d'où proviennent les traductions d'Eusèbe et de Tertullien qui l'accompagnent. Quant à l'Écriture Sainte, elle mentionne occasionnellement telle ou telle traduction dans son corpus de lectures, comme lorsqu'elle retranscrit le psaume 35 dans la traduction de « l'abbé de Villeloin » c'est-à-dire des *Livres des Pseaumes et des Cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament* publiée par Michel de Marolles pour la première fois en 1645 et régulièrement rééditée tout au long du XVII^e siècle⁵⁸.

Il est clair aussi qu'à plusieurs moments Madame de Motteville se repose sur des traductions. Plusieurs citations de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée ou des sources de ce dernier semblent directement tirées de la traduction que Cousin, président de la cour des Monnaies, publie de ce dernier en 1675, et qu'elle mentionne par ailleurs dans le recueil sans y renvoyer systématiquement lorsqu'elle s'en sert comme source⁵⁹. Ainsi Madame de Motteville rapporte un extrait de l'*Apologie* de Justin (qu'elle supprime ensuite) accompagnant la Constitution d'Antonin en faveur des chrétiens cités par Eusèbe dans les chapitre 12 et 13 du livre IV⁶⁰. Ici elle suit très clairement la traduction Cousin qu'elle ne mentionne pas à cet endroit :

Version Cousin ⁶¹	Transcription Motteville
À l'Empereur Tite Ælius Adrien Antonin le Pieux ; à Verissime son fils Philosophe ; à Lucius fils naturel du philosophe, et fils adoptif d'Antonin, amateur de la doctrine ; au Sénat et au Peuple Romain, pour les hommes qui sont persécutez dans toute l'étenduë de la terre par une haine injuste, et par des accusations calomnieuses, moi Justin fils de Prisque, et petit fils de Bacchius, né de Napoli ville de Syrie et de Palestine, l'un d'entr'eux vous adresse ce discours. Le mesme Empereur envoya une constitution en	A l'Empereur Tite Elius Adrian Antonin le pieux A Verissime son fils philosophe A Lucius fils naturel du philosophe et fils adoptif d'Antonin amateur de la doctrine Au senat et au peuple Romain. Pour les hommes qui sont persecutez dans toute l'etendue de la terre par une hayne Iniuste et par des accusations calomnieuses, Moy Justin fils de prisque et petit fils de Bacchius né de Napoli ville de Sirie et de palestine, l'un d'entr'Eux vous a

⁵⁷ *Recueil*, p. 150.

⁵⁸ Michel DE MAROLLES, *Les Livres des Pseaumes et des Cantiques mis en français avec des préfaces, argumens et notations*, Paris, Sébastien Huré, 1645.

⁵⁹ Louis COUSIN, *Histoire de l'Eglise écrite par Eusèbe, évêque de Césarée traduit par Monsieur Cousin*, Paris, Damien Foucault, 1675.

⁶⁰ *Recueil*, p. 152-153.

⁶¹ L. COUSIN, *Histoire de l'Eglise...*, *op. cit.*, p. 158.

Asie à la prière des Chrétiens, qui y étoient persécutés par les habitans. Voici ce qu'elle porte	dressé ce discours Le mesme Empereur envoya une constitution en Asie, à la prière des chrestiens qui y estoient persécutés par les habitans, voicy ce qu'elle porte.
---	---

Tab. 2 : Synopsis de l'introduction de la Constitution d'Antonin dans l'*Apologie* de Justin dans la traduction Cousin de l'*Histoire ecclésiastique* et dans le *Recueil*.

Les variantes sont purement orthographiques (hors le « adresse » devenu « a dressé »). C'est donc sans aucun doute possible de Cousin que Madame de Motteville tire cette retranscription des sources d'Eusèbe. Il semble d'ailleurs qu'à la relecture elle ait perçu l'inutilité de cette citation du passage de l'*Apologie* qui ne sert qu'à introduire la constitution d'Antonin et se soit proposé de le supprimer.

Pour autant, le rapport qu'elle entretient aux traductions qu'elle consulte est loin d'être passif et homogène. On peut le constater à propos de son long commentaire de la prophétie de Jacob. Le manuscrit laisse plutôt supposer qu'elle part ici du texte grec sans s'appuyer sur le texte de Cousin :

Version Cousin ⁶²	Version Motteville ⁶³	Grec ⁶⁴
Hérode qui étoit étranger étant parvenu en ce temps-là au royaume de Judée, on vit l'accomplissement de la Prophétie rapportée par Moïse par laquelle il est dit, <i>Que les Princes de la Tribu de Juda ne manqueraient point, ni les Capitaines issus de luy, jusqu'à ce que celui qui doit venir, et qui est l'attente des Nations fût venu.</i> La prédiction demeurait sans effet tant que les	<u>En ce mesme temps</u> herodes <i>obtint</i> le royaume de Iudée et fut le premier <u>estranger</u> qui régna sur les Juifs, ainsy fut alors accompli ce que Moïse avoit écrit longtemps auparavant, <i>qu'il ne manquera point de prince de la lignée de Juda, ny de Duc de ses descendans, jusqu'à ce que vint celui à qui est estoit destiné le Royaume, duquel Moïse a annoncé qu'il sera l'attente des gentils.</i> [Eusèbe continue et dit ;] cette	Τηνικαῦτα δὲ καὶ τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους Ἡρώδου πρώτου τὸ γένος ἀλλοφύλου διεληφότος τὴν βασιλείαν ἢ διὰ Μωυσέως περιγραφὴν ἐλάμβανεν προφητεία. « Οὐκ ἐκλείψει ἄρχοντα ἐξ Ἰούδα οὐδὲ ἡγούμενον ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ » φήσασα, « Ἔως ἂν ἔλθῃ ὃ ἀπόκειται, » ὃν καὶ ἀποφαίνει προσδοκίαν ἔσεσθαι ἔθνων. Ἄτελῆ γέ τοι τὰ τῆς

⁶² *Ibid.*, p. 21.

⁶³ *Recueil*, p. 25

⁶⁴ Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*, texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy, Paris, Cerf, 1952 (SC 31), p. 22-23.

Juifs étoient gouvernez par des Princes de leur Nation, dont la suite depuis Moïse continuoit encore au règne d'Auguste [...]	prophétie <u>fut imparfaite</u> et en suspens, tant que le peuple Juif fut gouverné par des Princes de sa nation qui durèrent depuis Moyse jusqu'à l'Empire d'Auguste [...]	προρρήσεως ἦν καθ' ὃν ὑπὸ τοῖς οἰκείοις τοῦ ἔθνους ἄρχουσι διάγειν αὐτοῖς ἐξῆν χρόνον, ἄνωθεν ἐξ αὐτοῦ Μωυσέως καταρξαμένοις καὶ εἰς τὴν Αὐγούστου βασιλείαν διαρκέσασιν [...]
---	---	--

Tab. 3 : synopse des versions du livre 1 chapitre 6 de l'*Histoire Ecclésiastique*.

Il n'est pas impossible qu'en réalité Madame de Motteville paraphrase la traduction de Cousin, la seule disponible en imprimé à cette date, mais il semble bien en réalité que les différences de traduction (comme la place de la traduction du *Τηνικαῦτα* initial, la différence de traduction d'*Ἄτελῆ* pour dire l'inaccomplissement de la prophétie, duc vs. capitaine pour la traduction de *ἡγούμενον*) s'explique par rapport au texte d'Eusèbe plus que par une possible interpolation. Sa traduction est une traduction plus littérale que celle de Cousin (comme l'indiquent tous les passages soulignés dans l'extrait) qui laisse plutôt supposer son retour au texte grec⁶⁵. Dans le cas du latin, on a déjà donné un exemple de même type à propos de la citation du passage de Pic de la Mirandole que Madame de Motteville choisit pour conclure son ouvrage (cf. tab. 1). Alors qu'elle suit la traduction de Frassen pour toute la première moitié de la citation, elle reprend entièrement – et en changeant le sens, signe de l'opération de lecture du latin et de sa comparaison avec la traduction – la traduction de la seconde moitié de la citation à ce moment conclusif du recueil. Ce sont donc bien différentes pratiques de lecture des sources qui se mêlent dans l'ouvrage de Madame de Motteville. À certains moments, elle demeure dans une logique de pure compilation, mais à d'autres – peut-être plus décisifs dans la construction de son propos – elle semble capable de revenir aux sources par delà la littérature secondaire sur laquelle elle s'appuie par ailleurs.

Le passage du *Recueil* où elle reprend ce que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe contient sur la prophétie de Jacob permet aussi de voir l'autonomie de lecture et d'analyse de Madame de Motteville. Elle note les critiques de l'autorité d'Africanus par Cousin dans la préface de son *Histoire de l'Église* d'après Eusèbe de Césarée, et le reproche que ce dernier fait à l'historien ecclésiastique de s'être appuyé sur l'auteur des *Cestes* auquel il faudrait préférer le seul Flavius Josèphe, avant de les discuter. Les critiques de Cousin portent de fait précisément sur le cas d'Hérode et de son histoire. Madame de Motteville les a notées alors qu'elles se trouvent dans l'avertissement de l'ouvrage et les signale lorsqu'elle-même cite le chapitre concerné, supposant donc là aussi un

⁶⁵ Je remercie vivement M^{me} Madeleine Wieger pour ce travail de comparaison.

processus de prise et de conservation de notes. Surtout, elle entre clairement dans la discussion de l'argumentaire de Cousin. Dans son avertissement, ce dernier écrit :

Eusèbe l'a [= Africanus] transcrit en plusieurs endroits de ses livres de la Préparation Evangélique [...] et le plus souvent sans avoir pris le soin de remarquer ses fautes et de le corriger. Il en cite dans son histoire un passage, où il est dit qu'Antipater père d'Hérode ayant été pris par les Iduméens, il demeura fort long-temps entre leurs mains, parce qu'il étoit si pauvre, qu'il n'avoit pas de quoy leur payer rançon. C'est au jugement de Scaliger une fable inventée en haine d'Hérode, et qu'il est aisé de détruire par témoignage de Joseph, auteur plus ancien qu'Africain, et mieux informé que lui des affaires des Iduméens et des Juifs. [...] Ainsi Hérode étoit issu d'un père, et d'un ayeul très illustres, bien loin d'avoir rien de bas dans sa naissance comme Africain l'a voulu persuader.

Sur ce point Madame de Motteville revient et propose elle-même une conclusion :

Il n'est pas ce me semble difficile d'accorder toutes ces choses, la différence du nom de l'ayeul d'Hérodes n'est pas considérable et celle de sa dignité, ou de sa mauvaise fortune, dépend des temps, il ni a (sic) point de siècle où l'on ne voye des gens, qu'y du néant se trouvent eslevez par le hazard et la faveur, a de grands honneurs, Antipater père d'Hérode, a pu facilement dans ses premières années, et pendant sa pauvreté estre exposé au malheur qu'on luy reproche, et avoir ensuite par le bonheur de son père, et le sien propre eu de la puissance, car puisque ces deux grands auteurs, Joseph et Africain conviennent de la basse naissance d'Hérode et de sa calité d'estranger, il faut nécessairement que la fortune aye commencée son usurpation, que nous voyons abilement ménagée par son père Antipater, qu'y eut toujours du crédit auprès d'Hircam grand prestre des Juifs, le dernier des princes israelites venans de Jacob⁶⁶.

Certes de tels raisonnements sont rares dans le *Recueil*. Il n'est peut-être pas indifférent que celui-ci intervienne en lien avec une question qui interroge le droit des femmes à participer à la transmission de la monarchie en Israël.

Enfin, cette *agency* est aussi une *agency* « littéraire » qui se manifeste dans le travail et le retravail du texte, dans une temporalité dont on a déjà vu qu'elle était une temporalité longue. Le travail de correction ne vise pas simplement une fluidité de la lecture et de l'écriture et ne répond pas exclusivement à un souci esthétique. Il signale la recherche d'une maîtrise, et même d'une censure *a priori*, qui vise à préserver le lecteur des errements de sa lecture, comme le montre l'exemple suivant :

⁶⁶ *Recueil*, p. 28.

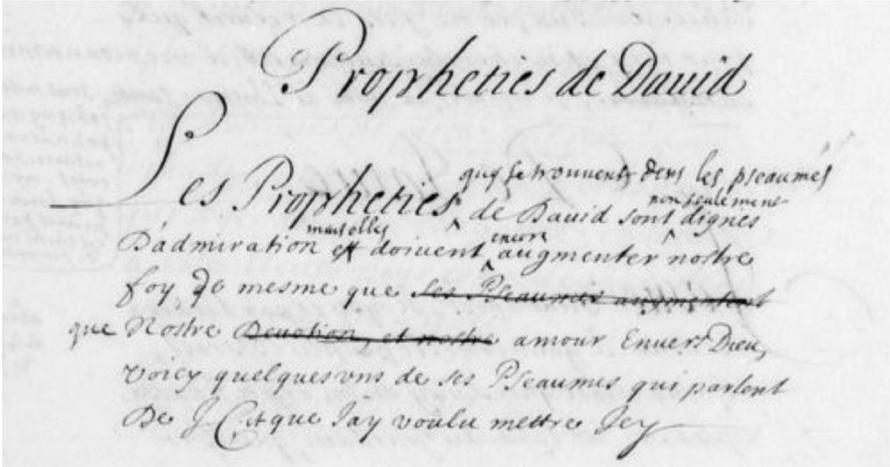


Fig. 2 : exemple de correction [Recueil, 47]

L'ajout de la mention « qui se trouvent dans les pseaumes » identifie les Prophéties de David et balise l'espace de la lecture ; la suppression de la « dévotion » dans les fruits de la lecture ne laissant que l'augmentation de « nostre foy, de mesme que de nostre amour envers Dieu » resitue ces derniers dans le seul espace de ce que les théologiens appellent les vertus théologales. C'est bien une double économie d'efficacité d'écriture et de justesse théologique qui est à l'œuvre dans l'écriture de Madame de Motteville. C'est aussi dans ce travail que se situe ce qu'on peut bien qualifier d'expertise, qui lui est reconnue par la communauté régulière qui est son premier public. Finalement l'*agency* savante ne semble apparaître véritablement que dans la mesure où elle sert un propos, une utilité religieuse d'une forme spécifique d'expertise féminine ordonnée au service d'un public féminin clos et avec lequel l'auteure entretient des rapports étroits. Est-ce à dire que l'écriture d'un tel texte ne constitue pas pour autant une prise de position sur les rapports de genre ?

Le *Recueil* et l'expertise religieuse féminine

Le premier point qu'il faut souligner est la manière dont le texte se situe dans des débats dans lesquels il ne prend pas de position explicite mais prend position par l'écriture ou par l'implicite. De ce point de vue celui qui l'est le moins est bien la discussion de long terme, en partie conduite par des femmes, qui concerne la légitimité de la loi salique et plus généralement la question du gouvernement féminin⁶⁷, qui intéresse au premier chef des communautés

⁶⁷ Sur ces questions voir notamment les travaux d'Éliane VIENNOT, *La France, les femmes et le pouvoir*, t. I, *L'invention de la loi salique (V^e-XV^e siècles)*, Paris, Perrin, 2006 et t. II, *Les résistances de la*

régulières toujours dans une certaine mesure auto-gouvernées⁶⁸. De ce point de vue la part considérable accordée comme on l'a vu par Madame de Motteville à la discussion de l'interprétation exégétique de la prophétie de Jacob et de la place faite aux femmes dans la transmission de la royauté en Israël ne peut pas ne pas apparaître en lien avec l'actualité de cette discussion en corrélation d'ailleurs avec un présumé sur la publicité de cette dernière dans les communautés régulières et notamment dans une communauté parisienne marquée par une sociologie particulière comme l'est celle de la Visitation de Chaillot. Que par ailleurs Françoise de Motteville soit particulièrement sensible à la question du pouvoir féminin est tout à fait connu, et l'implicite du *Recueil* doit être relié à l'explicite de la correspondance qu'elle a entretenue avec Mademoiselle de Montpensier et dans laquelle elle écrit non sans radicalité :

les lois qui nous soumettent à leur puissance *sont dures et insupportables* ; je sais qu'ils nous donnent en partage la vanité, les louanges et la beauté, pour mieux usurper sur nous le commandement de la mer et de la terre, les sciences, la valeur et la puissance de juger et d'être les maîtres de la vie des humains, les dignités en toutes conditions ; et, *ôté la quenouille*, je ne vois rien sous le soleil qu'il n'aient mis de leur côté. Cependant leur usurpation n'est fondée sur aucun prétexte. Les histoires sont pleines de femmes qui ont gouverné des empires avec une singulière prudence, qui ont acquis de la gloire en commandant des armées, et qui se sont fait admirer par leurs capacités⁶⁹.

Le discours du *Recueil* sur ce point est moins radical, mais il n'en est que renforcé par la mobilisation de l'autorité du savoir et par le recours à l'implicite. Ceci signale aussi que ce n'est pas tant par le discours que contient le texte que par l'articulation d'une action d'écriture et d'une posture d'auteure, d'un contexte de discussions, et d'une prise de position sur leur publicité, qu'un texte comme le *Recueil* peut prendre sens pour l'historien.

Si on veut pouvoir l'interpréter dans la perspective d'une histoire des relations triangulaires entre genre, religion et savoir, il faut alors surtout revenir sur ce qu'il laisse transparaître du rapport de Madame de Motteville à son *agency* potentielle. Comme on vient de le voir, il y a dans le recueil une hésitation – sinon même un jeu – pas seulement entre compétence et incompétence, mais bien entre la performance d'une compétence et la performance d'une incompétence. Le cas des compétences linguistiques de Madame de Motteville, le montre assez clairement : alors qu'une capacité de lecture apparaît clairement

société (XVII^e-XVIII^e siècles), Paris, Perrin 2008, en particulier p. 148-192 pour la seconde moitié du XVII^e siècle.

⁶⁸ Voir Marie-Elisabeth HENNEAU, « Le supériorat au féminin au temps de la Réforme catholique : conception et exercice du pouvoir dans quelques couvents de religieuses à vœux solennels », dans Emmanuelle SANTINELLI (dir.), *Femmes de pouvoir et pouvoir des femmes dans l'Europe occidentale médiévale et moderne*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2009, p. 341-360.

⁶⁹ Cité par L. TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture...*, *op. cit.*, p. 267. Je souligne.

dans le texte, ce que Madame de Motteville donne le plus à voir c'est une dépendance à des autorités autorisées. En même temps, elle ne se contente pas d'afficher cette dépendance. De même s'agissant de commentaires, elle suit quelques voix plus autorisées qu'elle, mais à plusieurs moments elle affirme aussi une capacité à produire et surtout à présenter comme telles ses propres conclusions. Y-a-t-il là une contradiction ? Suffit-il de penser simplement une *agency* limitée, reposant purement et simplement sur la cohabitation dans le geste de Madame de Motteville de mécanismes de conformation et de non conformation aux normes de genre de son temps ?

L'historiographie récente a signalé combien en contexte religieux l'affirmation publique et la revendication d'une ignorance féminine pouvait constituer une stratégie efficace pour des femmes dotées d'un capital savant significatif, fondant une *agency* religieuse pour partie autonome, pour se mettre à l'abri des revendications de contrôle des autorités religieuses. Daniella Kostroun en particulier, dans son analyse des examens des religieuses de Port-Royal par les clercs qui tentent de les réduire à l'obéissance et d'obtenir d'elles la signature du Formulaire, signale non seulement leur capacité à recourir au langage du droit et à le retourner à leur profit mais aussi – ce qui nous intéresse plus directement ici – la manière dont certaines d'entre elles jouent tout ensemble de leur connaissance des textes et des débats théologiques mais aussi et en même temps du fait que la position d'ignorance à laquelle leurs censeurs ne peuvent pas ne pas les assigner, les libère pour partie des contraintes qui pèsent sur elles. Elles placent en permanence les autorités devant leurs contradictions : puisqu'elles sont toujours irrémédiablement des ignorantes, on ne peut leur reprocher de ne pas vouloir trancher des débats que les savants eux-mêmes ne semblent guère capables de trancher⁷⁰, mais que par ailleurs elles connaissent parfaitement. La position théologienne de Madame de Motteville est-elle le pendant de cette posture chez une femme reconnue et valorisée pour son orthodoxie ?

Force est de constater que l'écriture du *Recueil* est prise dans une discussion publique sur la légitimité des déplacements du rapport des femmes à la théologie. Cette discussion est pour partie publique et son public est aussi justement celui des milieux dévots y compris pour leur part féminine. L'écriture du *Recueil* est probablement une prise de position par rapport à cette discussion. Même s'il est impossible de déterminer la connaissance particulière que Madame de Motteville et les sœurs du monastère de Chaillot peuvent avoir des textes dans lequel ce débat se déploie, il ne fait cependant aucun doute qu'il se tient dans un espace de publicité dans lequel les congrégations féminines, en particulier celles qui sont fortement marquées par un recrutement et

⁷⁰ Daniella KOSTROUN, « A Formula for Disobedience: Jansenism, Gender, and the Feminist Paradox », *Journal of Modern History*, n° 75/3, 2003, p. 483-552 ; EAD., *Feminism, Absolutism and Jansenism. Louis XIV and the Port-Royal Nuns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

l'inscription dans des réseaux nobiliaires, et plus encore à Paris, sont pris au premier chef. Ce débat, et les traces textuelles qui nous en restent, ont été analysés dans l'étude majeure que Linda Timmermans a consacré en 1993 à *L'accès des femmes à la culture* et qui demeure une base essentielle pour en comprendre un certain nombre d'attendus⁷¹. On n'en retient donc rapidement qu'un certain nombre de données essentielles qui peuvent éclairer la l'interprétation historique de l'intérêt documentaire du *Recueil* de Françoise de Motteville, en essayant de les actualiser au regard des développements récents de l'histoire religieuse et culturelle. Ce texte avait d'ailleurs attiré l'attention de Linda Timmermans qui y voyait un exemple des « pratiques théologiennes des femmes dans la réalité⁷² ».

Les lamentations sur la *libido sciendi* théologienne des femmes sont un *topos* de la seconde moitié du XVII^e siècle et en particulier de la littérature antijanséniste qui développe à l'envie le thème d'une théologie « tombée en quenouille ». C'est le titre d'une pièce de théâtre antijanséniste de 1731 qui joue sur le motif littéraire des femmes savantes pour dénoncer l'illégitimité de l'autorité du public dans les controverses religieuses⁷³. L'expression se trouve déjà, en 1660 comme le note L. Timmermans, dans la *Relation du Pays de Jansénie* du capucin Zacharie de Lisieux qui décrit des « Missionnaires femelles qui expliquent bravement leur Théologie, ce qui fait dire que dans la Jansénie il y a des Professeurs de tout sexe, et que la doctrine y estoit tombée en quenouille⁷⁴ ». En réalité, cette critique antijanséniste du public féminin des controverses est une critique en double partie qui manifeste bien ce que les controverses théologiques et les formes qu'elles prennent en France dans la seconde moitié du siècle font à la théologie : il s'agit tout d'abord d'une critique de la publicisation et de littérisation de la théologie par leur réduction à la figure extrême du public illégitime qu'est la femme savante férue de théologie : il s'agit d'une critique des déplacements de l'autorité et plus généralement du trouble du régime traditionnel de l'autorité que la controverse produit par sa réduction à un désordre social.

Cependant une discussion plus large se fait en dehors et en deçà de l'espace des publications controversiales sur la légitimité de la lecture de la théologie par les femmes. Ici, comme le rappelle L. Timmermans, femmes de lettres et éducatrices, tout en refusant une lecture proprement théologique, affirment constamment, sur le mode de la concession, comme le fait Madame de Scudéry dans ses *Conversations*, la nécessité d'une formation doctrinale solide

⁷¹ L. TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture...*, *op. cit.*

⁷² *Ibid.*, p. 784-785.

⁷³ Guillaume-Hyacinthe BOUGEAULT, *La Femme Docteur ou la Théologie janséniste tombée en quenouille*, Amsterdam, E. J. Ledet, 1731.

⁷⁴ Zacharie DE LISIEUX, *Relation du Pays de Jansénie, 1660*, p. 62, cité par L. TIMMERMANS, *L'accès des femmes à la culture...*, *op. cit.*, p. 663.

des femmes qui leur évite de tomber dans le libertinage ou l'hérésie⁷⁵. La discussion se mêle par ailleurs à la discussion littéraire plus générale de la légitimité des lectures savantes des femmes et des protagonistes de la « querelle des femmes » peuvent comme Poullain de la Barre affirmer la légitimité de la lecture de texte d'histoire ecclésiastique, de l'Écriture et même du droit canon et de la théologie⁷⁶. Quoi qu'il en soit c'est bien sur chacun des versants de cette discussion l'affirmation de la littérature définie comme « lieu par défaut où circulent hommes et textes et où, par appel d'air des œuvres issues de savoirs constitués (le droit, la théologie, la controverse religieuse, la médecine, la philosophie, etc.), liés à des institutions, voire des corporations, se mettent aussi à circuler, hors des espaces coutumiers de leur réception » qui pose la question de la lecture et de l'écriture théologienne des femmes. C'est aussi dans cet univers marqué par la publicité de ce débat que se meuvent Françoise de Motteville et les religieuses de Chaillot. Reste bien sûr aussi que l'espace de l'autorisation et de la légitimation et des pratiques de lecture et des pratiques d'écriture féminines forme un espace mouvant et conflictuel obligeant lectrices et auteures à négocier les grammaires de leurs actions en fonction d'un engagement religieux personnel et communautaire et de leur perception des rapports de force qu'engagent leurs positions respectives d'auteures et de lectrices jamais absolument autorisées. Quelles que soient ces positions, elles ne laissent pas d'être des lectures et surtout des écritures qui délocalisent le savoir éminemment institué qu'est la théologie malgré sa saisie par le littéraire.

C'est à l'aune de ces discussions qu'il faut relire les passages qui dans le *Recueil* peuvent concerner la saine ignorance ou encore la volonté de se mettre à distance des controverses religieuses du temps. Sans surprise, l'éloge de l'ignorance et plus spécifiquement de l'ignorance féminine est constant dans le *Recueil*. Dès la préface, Madame de Motteville affirme ainsi de la foi :

On l'obtiendra en la demandant à Dieu, si en lisant la sainte Ecriture, comme les femmes et les ignorans la peuvent lire, on examine avec application, et un respect rempli de piété, ce que tout le monde peut sçavoir facilement, on y trouvera qua la vérité de la Religion éclate partout, parce que la puissance de dieu qui nous l'a révélée s'y voit clairement, et cette veue remplit l'esprit d'une vénération profonde⁷⁷.

De la même manière, revenant à plusieurs années de distance sur les coupures qu'elle a opérées dans son texte, notre auteur en fait l'occasion de la manifestation de son humilité savante et de la conscience de sa propre ignorance :

Il y a 8 ou neuf ans que jey travaillé à faire ce recueil présentement en l'année 1684, je l'ay ouvert et ayant par hazart remarqué ces pseumes

⁷⁵ *Ibid.*, p. 773-774.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 774.

⁷⁷ *Recueil*, p. 8.

rayez je les he lus, et ne voyant pas la Raison que iey eu de les effacer ny par quel conseil je lay fait, par le passé, ie les lesse effacez quoyqye je voye qu'ils ne sont pas citez à faux, et que mes pencées et mes espications, me paroissent assez justes, ceux quy les verront et quy seront plus capables que moy en feront le discernement tel qu'il leur plaira en escusant en faveur de mon ignorance les deffauts qu'ils y pourront trouver⁷⁸.

L'ignorance féminine apparaît bien ici comme une performance, même si elle entre tout de même en conflit brutal avec le geste d'écriture qui est celui du *Recueil*.

De ce point de vue, il n'est probablement pas indifférent qu'une des autorités qui couvre l'écriture du *Recueil* soit celle du P. Rapin. Quoiqu'engagé sur la scène littéraire, Rapin est en effet un ennemi des femmes savantes qu'il critique en lien avec la manière dont les controverses théologiques publicisent les débats théologiques. Rapin voit dans le public féminin des querelles de la grâce le fruit d'une dégénérescence morale. Il fait un portrait au vitriol des dévotes jansénistes en femmes savantes qui lie d'ailleurs, en mobilisant un lieu commun antijanséniste, leur désobéissance religieuse au souvenir de la Fronde :

Il n'y avait point de femme d'esprit qui ne se piquât de dire ses sentiments sur la grâce et la prédestination, qui sont des mystères aux plus grands théologiens. Les dames de qualité se rangèrent aisément de ce côté-là parce qu'elles y étaient considérées et qu'on y avait une grande déférence pour leurs sentiments. Celles surtout qui, après une conduite peu régulière pendant leur jeunesse, recherchaient la réputation de prudes dans un âge plus avancé faisaient paraître bien plus de zèle et plus d'ardeur pour la nouvelle doctrine que les autres. Et parce que la dévotion commençait à devenir un peu à la mode, car la reine devenait dévote, et qu'il ne paraissait point à la cour d'autre parti pour les femmes, il y en avait peu qui ne pensassent à se rendre considérables par là. Les plus vaines ne balancèrent pas à autoriser cette nouveauté parce que l'éclat qui paraissant dans la direction de Port-Royal, où l'on pratiquait une morale qui n'avait rien de commun, distinguait si fort celles qui en étaient de toutes les autres qu'on se fit bientôt un mérite d'en être⁷⁹.

Madame de Motteville apparaît finalement comme la figure exactement inverse de la théologastre de salon que Rapin – comme d'autres acteurs de l'antijansénisme – dénonce avec violence. Elle n'affiche pas une conversion brutale, ne se pique pas de singularité religieuse et ne prétend ni entrer dans les controverses ni véritablement dans les discussions théologiques. On sait d'ailleurs comment Madame de Motteville revendique sa propre distance avec la

⁷⁸ *Recueil*, p. 51.

⁷⁹ René RAPIN, *Mémoires sur l'Église et la Société, la Cour, la Ville et le Jansénisme*, éd. par Léon AUBINEAU, Paris, 1865, t. 1, p. 62, cité par Isabelle CHARLATTE, « Portraits satiriques et connaissance du cœur - ou comment écrire l'histoire du jansénisme dans les Mémoires de René Rapin », *Dix-Septième Siècle*, n° 263, 2014/2, p. 267-282.

manière dont les jansénistes mobilisent les nouveaux publics féminins de la littérature religieuse. Dans un passage célèbre des *Mémoires*, elle écrit des figures de proue de Port-Royal :

[...] et ils l'auraient été [estimés] de tout le monde, s'ils avaient évité le reproche qu'on leur peut faire sans injustice d'avoir appris aux femmes, dans un français si beau, qu'il leur faisait quitter leur romans, de si grandes difficultés sur lesquelles on a défendu d'écrire, et des cas de conscience, dont il n'y a que des confesseurs qui doivent être instruits. Il nous coûte si cher d'avoir voulu apprendre la science du bien et du mal, que nous devons demeurer d'accord qu'il vaut mieux les ignorer que de les apprendre, particulièrement à nous autres, qu'on accuse d'être cause de tout le mal. Nous voyons de si grands hommes, avec tout leur esprit et toute leur science, se perdre dans des hérésies qu'ils croyaient avoir puisées dans l'Écriture sainte. Je ne puis m'empêcher de dire que nul chrétien ne doit décider par lui-même ce qui est environné de tant d'obscurité, ni entrer dans le détail de nos mystères que les conciles mêmes n'éclaircissent pas, et qu'ils nous ordonnent de croire, environnés de toutes leurs ténèbres. Dieu seul ayant voulu sans doute nous en cacher la connaissance, et l'enfermer dans son immensité, il faut espérer que, dans le ciel les âmes, séparées de la nature terrestre, en sauront les merveilles, et verront les causes pour lesquelles il lui a plu leur laisser ignorer les profonds abîmes de la grâce, et de quelle manière elle opère notre salut dans nos âmes⁸⁰.

Madame de Motteville, on le voit, revendique clairement et fermement une orthopraxie du savoir religieux et son refus de franchir les bornes qui délimitent les normes en matière de lecture et d'écriture féminines. Mais c'est aussi ce respect des normes de genre et des normes religieuses qui ouvre l'espace d'écriture dans lequel elle travaille.

On le comprendra un peu mieux en revenant sur la relation de Madame de Motteville avec les savants à l'égard desquels elle affiche une proximité. Outre les Pères, les seuls auteurs modernes qu'elle cite de manière extensive sont très peu nombreux, ne sont pas des auteurs qui entendent publier de la théologie au sens propre du terme, n'appartiennent pas institutionnellement aux lieux de production du savoir théologique (comme le président Cousin ou Antoine Godeau). Parmi eux, un est cité en raison des relations directes que Madame de Motteville entretient avec lui, en l'occurrence Louis Ferrand. Leurs relations et leurs positions respectives permettent d'entrer plus avant dans le rapport de notre auteure à des individus identifiés comme des « savants ». Ferrand dont la biographie ne nous est guère connue que par la littérature bibliographique, est une figure assez peu exceptionnelle en ce XVII^e siècle de juriste qui double son engagement religieux d'un engagement savant, en l'occurrence ici d'un savoir plus autorisé à ceux qui ne sont pas

⁸⁰ *Mémoires de Madame de Motteville*, II dans M. PETITOT (éd.), *Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de France*, Paris, Foucault, 1824, p. 225.

institutionnellement théologiens, l'exégèse. Selon le portrait qu'en dresse Dupin qui le décrit essentiellement comme un compilateur⁸¹, il a reçu une formation en langues anciennes « auprès d'un ecclésiastique à Lyon », envisage un temps une carrière d'auteur autour de son travail exégétique avant de se tourner vers le droit et de devenir avocat au Parlement de Paris. À partir de 1670, il publie une série d'ouvrages dont le plus célèbre est certainement ses *Reflexions sur la Religion Chrétienne contenant les Prophétie de Jacob et de Daniel sur la venue du Messie* (1679) dans lequel il entre en débat avec plusieurs érudits de son temps. Il publie aussi des commentaires latins des psaumes et en 1690 une *Summa biblica* qui synthétise son travail exégétique. Il partage avec Madame de Motteville un net souci apologétique tant à destination des protestants convertis que des libertins.

Les *Réflexions chrétiennes* sont explicitement citées dans le *Recueil*. Elles soutiennent plusieurs résolutions et sur un certain nombre de points Madame de Motteville semble y trouver l'essentiel de son argumentation. À propos de l'interprétation de la prophétie de Jacob, on a vu comment Madame de Motteville s'appuyait cette fois sur sa correspondance directe avec Ferrand. Là encore cependant, le *Recueil* survalorise une modalité du travail d'écriture et de composition de Madame de Motteville. En effet tout autant que sur la correspondance qu'elle cite, l'exposé repose largement sur sa propre lecture des *Réflexions chrétiennes* de ce dernier. Dans sa propre discussion de la position de Scaliger qu'on a évoquée, elle résume une discussion détaillée par Ferrand qui indique les sources de la position de Scaliger, affirme l'insuffisance de la thèse de Petau pour lequel il suffit qu'Hérode soit « Ascalonite » ou « Iduméen », ce qui selon Ferrand ne peut suffire à fonder qu'il était étranger, et l'insuffisance de la thèse de l'applicabilité ou de la non-applicabilité des décisions rabbiniques postérieures au cas ancien d'Hérode⁸². Par contraste, le texte de Madame de Motteville apparaît assez nettement en retrait par rapport à la posture savante qui est celle de Ferrand. La dénégation de science qu'on a déjà notée n'est pas artificielle et ne se réduit pas à une stratégie d'ignorance qui permettrait en retour une prise de parole experte. Elle fonctionne cependant selon une double logique de dénégation de l'acte de lecture (auquel est substitué la mise en valeur de la correspondance qui renvoie l'intégralité de la résolution et de sa responsabilité à l'autorité savante de Ferrand) mais aussi de capacité de saisie des enjeux présentés dans l'ouvrage de Ferrand.

La comparaison avec cet ouvrage est aussi intéressante pour comprendre le geste religieux et savant qui est celui de Madame de Motteville. Ferrand partage avec Madame de Motteville une intention apologétique. La justification des prophéties de Jacob et Daniel qui sont l'objet du premier tome des *Réflexions Chrétiennes*, et leur application au Christ doivent conduire le lecteur à

⁸¹ Louis ELLIES DUPIN, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du dix-septième siècle*, t. IV, Paris, André Pralard, 1708, p. 279-286.

⁸² L. FERRAND, *Reflexions sur la Religion Chrétienne...*, *op. cit.*, t. I, p. 50-66.

l'idée « que la Religion Chrétienne est la véritable »⁸³. C'est d'ailleurs cette intention et une certaine efficacité apologétique qui est repérée par les approbateurs de l'ouvrage⁸⁴. Le sommaire cible explicitement les ennemis que l'Église « a encore, qui sont les Sçavans orgueilleux à l'occasion desquels ce livre a été fait » et qui « n'ont pas plutôt vu quelque point de Religion qui semble s'éloigner de la sainte Ecriture, de la Raison ou des Auteurs Profanes qu'ils condament d'abord ce que le plus souvent ils n'ont leu qu'à demi soit dans l'Ecriture Sainte soit dans la Profane, et presque toujours dans consulter la raison que fort médiocrement ». Ferrand entend faire « voir leur injustice en ces trois pointcs ». De ce point de vue, le geste que Madame de Motteville revendique est parfaitement analogue quand le *Recueil* est dans une posture de retrait par rapport à la science déployée dans les *Reflexions chrétiennes* sur lesquelles il repose pourtant tant.

En réalité, l'écriture de Madame de Motteville comme celle de Ferrand visent toutes deux à un acte de censure horizontale, à la correction d'une lecture hétérodoxe non par l'affirmation d'une autorité institutionnelle, ou même purement savante, mais par l'inscription dans une communauté d'auteurs et de lecteurs. Ils ne le font cependant pas en s'adressant aux mêmes publics. Ferrand revendique une pleine appartenance au monde des auteurs. Dans ses *Reflexions chrétiennes*, il prétend à une double nouveauté. Dans l'épître dédicatoire à Jean Jacques de Mesme, Ferrand note en suivant Thomas d'Aquin, qu'on peut « dire des choses nouvelles soit en les écrivant dans une langue où elles n'avoient point encore paru ; soit en leur donnant des explications qui n'étoient peut-être pas connues » pour affirmer que « c'est de ces deux manières [qu'il prétend] dire quelque chose de nouveau puis que le Livre que je donne au Public contient des choses dont la plupart n'ont jamais été traitées en nôtre langue, et dont quelques unes ne se trouvent dans aucun Auteur ou du moins dans pas un de ceux qui sont venus à ma connoissance ». La visée et la potentielle efficacité apologétique du texte reposent sur la pleine appartenance de Ferrand à un monde de savants et de demi-savants qui constitue son public. La visée et la potentielle efficacité apologétique du *Recueil* de Madame de Motteville reposent sur la pleine appartenance de cette dernière à un monde de lecteurs, au *public* de ces discussions savantes. La revendication d'incompétence et d'ignorance, leur performance, ne sauraient donc apparaître comme de simples dénégations ; elles ne sont pas seulement ce qui autorise la parole experte de Madame de Motteville, elles définissent l'espace de son expertise.

⁸³ Avis au lecteur.

⁸⁴ « Il y établit la vérité de la Religion Chrétienne avec toute sa force, et en même temps avec toute la modération possible : de manière qu'il la fait paroistre avec tout son éclat sans la rendre odieuse, et qu'il triomphe de ses plus cruels ennemis sans trop les affliger. Les libertins qui font gloire de ne céder qu'à la raison mais qui dans le fond n'en ont point d'autre que leur propre orgueil, s'y verront batus à leur mode » [approbation de Gerbais du 13 décembre 1678].

Ici, l'acceptation des normes de genre concernant l'écriture féminine sur un objet de savoir n'est pas remise en cause par un geste qui serait en réalité un geste subversif. Elle vaut acceptation d'une hiérarchie de normes et de savoir et de genre. Cependant cela ne signifie pas que cette acceptation ne travaille pas de manière dynamique ces mêmes normes de savoir et genre, par le seul fait même qu'elle ouvre et détermine un espace d'écriture féminin fondé sur la maîtrise et la publicisation d'un savoir.

Conclusion

L'historiographie récente a valorisé l'écriture mystique comme un des éléments de la nouvelle *agency* religieuse féminine à l'époque moderne et un des lieux possible de contestation et même de retournement des logiques religieuses de domination masculine dans le monde catholique à l'âge confessionnel⁸⁵. Un des points cependant qui a peut-être été sous-estimé d'un point de vue historiographique, est qu'à l'époque moderne tout discours mystique ne vaut pas théologie. Même s'il existe de fait un conflit de faculté entre mystique et théologie à l'époque moderne, il n'en demeure pas moins que l'histoire du savoir théologique est caractérisée par sa capacité à demeurer un savoir fortement institutionnalisé, localisé et professionnalisé, ce qui limite les potentialités éversives du discours mystique, et ce d'autant plus que les auteurs de littérature mystique, notamment féminins, s'attachent souvent à marquer la différence entre leur écriture et l'écriture théologique. Or de ce point de vue, la stratégie d'écriture de Madame de Motteville est singulièrement différente : elle affiche un dialogue avec une littérature clairement savante dont elle se saisit et qu'elle retravaille, parvenant à le faire en demeurant libre de tout soupçon d'hétérodoxie.

Le spectre de la théologastre traverse le XVII^e siècle. Aucune femme ne parvient au grade de docteur en théologie dans l'Europe catholique. À la fin du siècle, la vénitienne Elena Lucrezia Corner a failli, avec l'accord des facultés de Paris et de Louvain, obtenir d'être l'exception à la loi d'airain du genre du doctorat ; si elle ne l'a pas pu c'est bien parce que l'évêque de Padoue a considéré que ce serait prendre le risque de ridiculiser l'université que de « *dottorar una donna*⁸⁶ ». Dans le contexte français, la dynamique des controverses

⁸⁵ Voir notamment Laurence LUX-STERRITT et Carmen M. MANGION, « Gender, Catholicism and Women's Spirituality over the *Longue durée* », dans EAD. (dir.), *Gender, Catholicism and Spirituality*, *op. cit.*, p. 1-18 ; Anne JACOBSON SCHUTTE, *Pretense of Holiness. Inquisition and Gender in the Republic of Venice 1618-1750*, Baltimore-Londres, John Hopkins University Press, 2001 ; Barbara DIEFENDORF, « Barbe Acarie and her Spiritual Daughters: Women's Spiritual Authority in Seventeenth-Century France », dans Cordula VAN WYHE, *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, Ashgate, 2005, p. 155-171.

⁸⁶ Sur ce cas voir Bruno NEVEU, « Doctrix et magistra », dans Colette NATIVEL (dir.), *Femmes savantes, savoirs des femmes. Du crépuscule de la Renaissance à l'aube des Lumières*, Genève, Droz, 1999, p. 27-37 ; Patricia H. LABALME, « Women's roles in Early Modern Venice, an Exceptional Case »,

religieuses repose aussi sur l'existence de nouveaux publics féminins pour une littérature qui se saisit du savoir institué qu'est la théologie. Elles nourrissent en retour l'existence de ces publics de femmes, mais de publics qui ne sont pas non plus ceux de la théologie savante laquelle finalement apparaît de plus en plus dissociée de ce qui circule d'elle dans et par les controverses⁸⁷, donnant ainsi une configuration tout à fait singulière pour la théologie par rapport à d'autres savoirs en termes de rapport entre discours savant et de publicisation de ce discours savant.

Madame de Motteville signale un possible à l'écart de cette impossibilité et de ce clivage. Elle ne se situe pas comme une experte parmi des experts, mais bien plutôt comme une experte dans une communauté de lecteurs, et en l'occurrence ici dans une communauté religieuse de lectrices, dont la lecture s'autorise en même temps de la mise en tension permanente de sa compétence et de son incompétence. Le geste qu'elle dessine alors est aussi remarquablement efficace. La lecture de Madame de Motteville apparaît comme radicalement autorisée et validée institutionnellement. Avec elle, ce sont aussi les compétences d'une femme lectrice de textes théologiques et exégétiques et dotée d'une certaine maîtrise qui sont reconnues devant le public qui est le sien. En refusant d'être théologienne, et surtout en se situant concrètement de manière assez orthogonale avec des figures de lectures féminines de la théologie condamnées par les institutions religieuses, elle légitime une pratique de lecture et d'écriture, et crée un espace nouveau qui ne laisse pas pour autant de fragiliser les normes qui pèsent sur le contrôle des lectures féminines. Clairement sa pratique rompt avec les normes de la lecture féminine promue par la réforme catholique⁸⁸, mais elle le fait d'une manière qui appelle et obtient une autorisation institutionnelle. L'espace qu'elle ouvre, s'il n'est pas celui d'une expertise professionnelle, demeure tout de même un espace où tant les normes religieuses que les normes savantes sont retravaillées sans subversion mais non sans efficace.

dans *Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*, New York, Londres, New York University Press, 1980, p. 129-152 et la notice « Elena Lucrezia Corner » dans le *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. XXIX, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1983, p. 176.

⁸⁷ Sur ce point, on se permet de renvoyer à Jean-Pascal GAY, *Morales en conflits. Théologies et polémiques au Grand Siècle (1640-1700)*, Paris, Cerf, 2011.

⁸⁸ Sur ces dernières, voir Xenia VON TIPPELSKIRCH, *Sotto controllo. Letture femminili in Italia nella prima et à moderna*, Rome, Viella, 2011, en particulier p. 225-226.