

LE CORPS FEMININ DANS LA MYSTIQUE AFFECTIVE CATHOLIQUE

En préparant mon exposé, j'ai modifié son intitulé. À vrai dire, le terme « corps » ne me semble pas le plus approprié ici, à moins d'adhérer au mythe d'origine qui définit le procédé de fabrication d'un être humain par la réunion d'une âme et d'un corps. Vous verrez que je module le thème en parlant volontiers de l'apanage des femmes dans la transmission de la vie.

Le corps féminin se met en dialogue avec Dieu

Au milieu du Moyen Âge, le corps des femmes se met à parler, à parler très haut puisqu'elles disent Dieu pour l'avoir vécu en corps à corps, sans intermédiaire sacerdotal. Auparavant, jusqu'à Hildegarde de Bingen (†1179), les moniales de chœur chantaient l'office divin, mais n'avaient pas eu droit à prendre la parole pour rendre compte de leur expérience personnelle. Elles étaient d'ailleurs toutes nobles, et Hildegarde elle-même appartient encore au christianisme féodal. Avec l'essor de l'économie marchande, la classe montante sera la bourgeoisie, dont l'esprit d'entreprise va moderniser aussi la spiritualité dans des engagements où chacun se voit invité à s'impliquer comme sujet. Le ritualisme des siècles précédents va se trouver battu en brèche par la « dévotion moderne » où la piété va prendre une consistance nouvelle avec les processus psychiques les plus intriqués avec les processus corporels : l'émotion, la passion, l'érotisme... Sur ce terrain, les grandes expériences novatrices seront essentiellement féminines.

En effet, à la stupeur des clercs, la virtuosité mystique atteint d'emblée les sommets avec des femmes ; l'inépuisable créativité symbolique de celles-ci séduit Dieu, qui se met lui-même en situation d'un être de chair, né d'une femme. Jésus cesse de trôner en gloire comme au tympan des basiliques romanes et Marie devient une vraie femme. Dès lors, le corps féminin est aussi celui de la Vierge, bientôt celui de Jésus-notre-mère, tandis que la dévote accède aux noces mystiques dans un déluge de lait.

La maternisation de Dieu

C'est le corps d'une femme qui a donné un corps humain à Dieu, et ce Dieu lui-même va pour une part assumer l'apanage du corps féminin dans la transmission de la vie. De nos jours, nous le voyons prendre une part croissante dans le maternage des humains, au détriment du Dieu justicier qui terrifiait nos ancêtres. Durant le deuxième millénaire, le statut de Dieu va ainsi se féminiser ; son nouveau visage se dessine essentiellement à travers une maternisation qui tend à faire du « Père éternel » une mère sacrificielle. Cette évolution culmine vers la fin du millénaire, par exemple à travers la fascination grandissante que Thérèse de Lisieux exerce sur le clergé français. Mais la conversion arrive bien tard, la montée du féminisme pourrait bien avoir gagné la course : à notre époque, dans les sociétés industrielles, la mère sacrificielle n'est déjà plus la mère idéale...

Pour articuler ces différents points, je vais envisager la féminité d'abord du côté de la femme mystique, puis du côté de la « Déité ».

LA VOIE DE LA MYSTIQUE FEMININE

La féminité de la mystique

La féminité des mystiques s'affirme d'emblée dans une modalité paradoxale. En tant que femme, la mystique est potentiellement dotée de l'apanage féminin dans la transmission de la vie à travers la conception, la gestation, la parturition, l'allaitement et le maternage.

Pourtant, chaque mystique refuse d'une façon rigoureuse d'assumer corporellement cet apanage, au point de manifester une répulsion pour le mariage, voire d'imposer la continence à son époux si elle est mariée, et même d'abandonner ses enfants si elle en a. Nous pouvons reconnaître dans cette attitude une « façon anorectique d'être au monde », qui se traduit aussi chez les mystiques par le refus de ce qui fait le plaisir du bébé maternel (nourriture à volonté, confort, caresses...); la mystique s'inflige des restrictions alimentaires forcenées et une maltraitance à l'égard de son propre corps. Depuis le milieu du Moyen Âge, de telles dispositions rencontrent une proposition ecclésiastique sacralisant ce mode de vie, en même temps que Dieu prend une figure nouvelle comme né lui aussi d'une femme.

La dimension du corporel est constitutive de la mystique affective féminine, qui s'institue par une coupure où la piété se décentre du Christ en gloire régnant sur l'univers et devant présider au Jugement dernier; désormais, Jésus partage le sort commun des êtres humains, et d'abord parce qu'il a pris corps: il a été conçu dans un corps de femme, est venu au monde par un accouchement, a été allaité, a souffert physiquement; comme tout homme, il fut dès sa naissance promis à la mort. Cette « incarnation » se trouve au cœur de la dévotion qui culmine avec l'expérience mystique. Le corps féminin constitue un foyer de ce processus, tant sous l'angle sociohistorique que sous l'angle psychanalytique, d'autant plus que la distance prise en face du mariage permet à la femme de se réapproprier son corps. La signature de l'expérience mystique a bien souvent été lue dans les manifestations que la théologie appelle « phénomènes extraordinaires » (stigmates, visions, abstention de nourriture, lévitation, maladies et guérisons subites...); or, il s'agit habituellement d'une inscription du divin dans le corps d'une femme qui s'est livrée au corps à corps avec Dieu. Toutefois, nous n'avons pas seulement à examiner ces manifestations spectaculaires. La dialectique selon laquelle le corps féminin est mis en jeu dans le discours mystique peut s'ordonner en mortification et en glorification, s'articulant comme diabolisation et déification, comme Thanatos et Éros, comme réalité corporelle et imagerie surnaturelle.

La mystique comme mère de Dieu.

L'accent mis sur Jésus enfant est de préférence exprimé par des femmes. Au-delà, si les noces mystiques posent ostensiblement la mystique en épouse de Dieu, on voit se dégager aussi la féminité de la mystique comme mère de Dieu. Même lorsque la mystique ne parle pas d'enfanter Jésus, elle décrit la situation comme une incorporation de Jésus, qui dort, se réveille, reste présent même sans se manifester, et polarise ainsi les sentiments du mystique dans lequel il vit: là encore, le vécu de la femme enceinte est constamment sous-jacent. Ce qui peut rendre cet aspect paradoxal est la quasi-équivalence entre la position de la mystique enceinte de Dieu et de Dieu portant en lui la mystique comme un fœtus. Écoutons ce qu'en dit un spécialiste de la théologie mystique:

Elle [l'âme] « sent » que Dieu est là, en elle, au fond de sa substance, et elle jouit de sa présence. D'ordinaire, cependant, c'est d'une manière plutôt atténuée. Dieu lui paraît comme endormi en son sein. Mais à certains moments le Bien-Aimé semble se réveiller. Alors son étreinte est plus vivement ressentie [...] Or c'est probablement dans cette étreinte mystérieuse qu'il faut chercher l'élément central et caractéristique du mariage spirituel selon Jean de la Croix. [...] Une présence de Dieu qui se manifeste de façon permanente dans les profondeurs de l'âme¹.

Étrange mariage où se fait entendre, sous l'écran œdipien, le fantasme d'éprouver simultanément le plaisir de la mère et celui qu'on attribue au fœtus, dans une relation duelle tendue vers la fusion, éventuellement déversée sur une relation réciproque nourrice-nourrisson. L'érotisation titille un fantasme inconscient d'inclusion réciproque entre la petite

¹ Pierre Adnes, art. « Mariage spirituel », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. X, col. 403.

fille et sa mère. Mais un tel fantasme ne saurait aller sans angoisse : il est fascinant et terrifiant, comme cela va de soi dans la sphère du sacré².

Les textes de théologie mystique disent couramment que l'âme sent la présence de Dieu en elle, au fond de sa substance ; elle jouit de cette présence intérieure. Par moments, Dieu lui paraît comme endormi en son sein ; puis le bien-aimé semble se réveiller, son étreinte est plus vivement ressentie. Cette étreinte mystérieuse constitue un élément central et caractéristique du mariage spirituel selon Jean de la Croix. Quand des théologiens écrivent que le mariage spirituel se fait avec un bien-aimé que l'âme porte dans son sein, qu'elle sent remuer, qui tantôt dort, tantôt se réveille, un des harmoniques de leur discours est dans le registre des relations entre la femme enceinte et l'enfant qu'elle porte. Sur le plan affectif, le fantasme sollicité consiste à éprouver simultanément le plaisir de la mère et celui du fœtus, puisque la mystique est à l'intérieur du cœur de Jésus et Jésus est à l'intérieur du cœur de la mystique ; une certaine réciprocité fait que chacun est la mère de l'autre. Une réversion fonctionne avec le fantasme — qui d'une certaine façon habite chacun d'entre nous — d'être la mère de sa propre mère. Ici, le discours mystique ne présente pas seulement une imagerie, mais une pulsion qui joue sur l'inclusion réciproque entre la petite fille et sa mère.

L'imaginaire dans la relation conjugale avec Dieu.

Selon Louis Beirnaert,

hommes et femmes [...] sont ici dans la même condition : cet amour qui est engagé dans l'expérience mystique est un amour de type passif et féminin. Ce qui est en relation avec Dieu, c'est la psyché, l'anima, l'âme. Pour saint Bernard comme pour sainte Brigitte, pour saint Jean de la Croix comme pour sainte Thérèse, le symbolisme nuptial les place toujours en condition d'épouse, car il vaut pour leur âme qui, devant Dieu, est en situation féminine³.

La portée symbolique du *Cantique des Cantiques* suscite des commentaires théologiques extrêmement circonstanciés ; de chant nuptial accompagnant les mariages, le *Cantique* est érigé avec un lyrisme croissant en célébration des noces de Dieu avec l'humanité, avec l'Église, avec l'âme contemplative. Toutefois, quand il s'agit de femmes, l'imaginaire sexuel se déploie d'une façon directe et vigoureuse. Margery Kempe († 1438 ou après) impose la continence à son mari, mais se blottit en vision auprès du Christ dans son lit et lui caresse les orteils. Jésus apparaît en beau jeune homme, mère nourricière et amant sensuel qui se dénude la poitrine devant Marguerite d'Ypres († 1237), Lutgarde († 1246) et Marguerite d'Oingt († 1310). Hadewijch d'Anvers se tient avec lui

bouche à bouche, cœur à cœur, corps à corps, âme à âme [...] ; s'avançant vers moi, il me prit entre ses bras et me serra contre lui ; et tous mes membres sentirent les siens dans la plénitude que j'avais désirée de cœur, selon ma propre humanité. Ainsi j'eus, de l'extérieur, satisfaction pleine et parfaite. [...] Il me parut alors que nous étions unis sans différence.

Angèle de Foligno se met nue devant le crucifix pour s'offrir au Christ.

Jésus adresse à Margery Kempe des déclarations qui sont à la fois d'un père, d'un enfant et d'un mari :

Fille, tu as grand désir de Me voir, et tu peux, quand tu es en ton lit, M'attirer à toi sans détour, comme si J'étais ton époux, ton amant chéri, ton tendre fils, car Je veux être aimé comme un fils par Sa mère, et je veux que tu M'aimes, fille, comme une vraie femme doit aimer son époux.

² Voir Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917 ; trad. : *Le Sacré*, Paris, 1929.

³ *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Éd. de l'Épi, 1964, p. 428-429.

Prends-moi donc hardiment dans les bras de ton âme, baise Ma bouche, Ma tête et Mes pieds autant qu'il te plaira⁴.

Courant au fil des siècles, cette inspiration se retrouvera jusque chez Thérèse de Lisieux. Mais Margery était mariée, tandis que Thérèse en reste à des caresses moins conjugales et les détails qu'elle fournit évoquent surtout le corps à corps mère-nourrisson.

La cérémonie du mariage mystique se déploie à travers des visions dans une vingtaine de cas. Son iconographie apparaît au xv^e siècle ; elle concerne Catherine d'Alexandrie et Catherine de Sienne. Sa configuration est assez répétitive, avec la présence des mêmes personnages : la mystique, Jésus et Marie au milieu de la cour céleste. Souvent, l'union conjugale est symbolisée par un anneau, visible ou non, formant un bourrelet de chair ou constituant un bijou. L'époux divin est l'enfant Jésus, dans les bras de sa mère ; il passe l'anneau nuptial au doigt de l'élue. On ne le trouve adulte que rarement, comme avec Catherine de Sienne. Dans de tels *scenarii*, l'union nuptiale se conjugue souvent avec la relation mère-nourrisson. Christine de Markyte († vers 1155) prie Jésus pour être délivrée de la tentation charnelle :

comme un petit enfant, il vint dans les bras de son épouse [...]. La jeune vierge Le saisit dans ses mains, Lui prodigua ses remerciements et le pressa contre sa poitrine. Et avec un plaisir incommensurable, elle Le serra même à un certain moment sur son sein virginal ; et il y eut un autre moment où elle put sentir Sa présence en elle à travers l'obstacle de la chair. Qui donc pourra décrire cette douceur si envahissante [...] ?

La mystique épouse et mère de Jésus.

L'imagerie mystique ne manque pas de paradoxes. De même que la posture symbolique de nourrisson materné est acquise seulement au prix du sacrifice des satisfactions réelles qui fondent le plaisir chez le tout-petit (confort, caresses...), la posture symbolique d'épouse n'est accessible que dans l'abstinence sexuelle à l'égard de partenaires naturels. Par ailleurs, la femme mystique renonce à procréer, mais Jésus est posé comme un enfant abandonnique ; celui-ci a vitalement besoin d'être adopté par cette femme qui se stérilise elle-même. Les trois dimensions de la mystique — nourrisson, épouse et mère de Jésus — sont étroitement imbriquées dans cette dialectique entre réel, imaginaire et symbolique. Il se produit une sorte de permutation fusionnelle entre les termes de la relation originaires à la mère : la femme maternelle, la femme érotique et l'enfant.

Haute figure du xiii^e siècle, Hadewijch veut que les récits évangéliques soient vécus dans l'union au Verbe incarné. La virtuosité mystique reste hors d'atteinte pour les âmes qui n'ont pas été mères de Dieu en le portant jusqu'au terme de la gestation, en l'allaitant jusqu'à l'âge adulte, en l'accompagnant jusqu'au tombeau.

La soumission passive absolue à l'omnipotence divine peut prendre la forme d'une soumission d'enfant ou d'épouse, mais aussi de mère entièrement disponible pour subir la tyrannie de son enfant, comme on le voit clairement chez Thérèse de Lisieux en particulier ; Dieu se trouve alors infantilisé, et par là-même revêtu de toute-puissance. De tels fantasmes s'appuient sur une féminisation en miroir : féminisation du sujet et de son objet, ramassant ainsi dans une relation duelle l'enchaînement des générations au sein de la lignée féminine. La figuration de sainte Anne en tierce déplie la chaîne de la filiation utérine ; le fantasme d'un Jésus mère et nourrisson de la mystique boucle cette chaîne sur elle-même.

⁴ Margery Kempe, *Le Livre*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p.164.

Le corps de la femme mystique

La diabolisation du corps féminin.

Quand la révolution mystique surgit avec la crise du catholicisme féodal, la question du corps féminin est minée depuis des siècles par la version monachiste d'une conception misogyne longuement formalisée au sein d'un appareil hiérarchique qui sacralise la masculinité. Le discours mystique va certes cueillir dans la Bible les versets les plus parlants pour exalter jusqu'à la divinisation l'ivresse que ressent ou procure le corps féminin. En revanche, ce corps sera physiquement maltraité à coups redoublés, comme un suppôt du diable.

La désexualisation de la lecture que les mystiques font du *Cantique* semble assurée par deux éléments principaux : la canonicité du texte conduit les commentateurs ecclésiastiques à le détacher de son sens initial, celui d'un chant nuptial ; l'abstinence sexuelle rigoureuse que s'imposent les virtuoses de la spiritualité écarte par principe l'éventualité même d'une érotisation charnelle.

Bien qu'on cite des cas de mystiques mariées, nous sommes généralement dans l'espace du célibat consacré : vœux prononcés au sein d'un ordre religieux, vœux privés, simple décision prise comme un engagement envers Dieu. La viduité permet à des veuves l'accès à ce statut. Une situation-limite est celle des épouses qui obtiennent de leur mari l'engagement de ne plus avoir des rapports sexuels avec elles. La nuptialisation spirituelle, si chargée qu'elle puisse être de lyrisme érotique, aboutit ainsi à l'évitement de la nuptialité corporelle dans le mariage avec un homme.

Comme pour l'érotisation, l'interdit de la sexualité mise en acte permet de développer d'une façon luxuriante un registre nuptial dans le discours, sur un mode allégorique, dont la *Minnenmystik* (la mystique « courtoise ») fournit le prototype sophistiqué. D'autres modalités d'expression se développent au fil des siècles, par exemple chez Thérèse d'Avila parlant d'elle-même à la troisième personne :

Le Seigneur consentit à ce qu'elle entende certaine choses [du Cantique] des Cantiques [...]. Elle comprit que l'âme enamourée de son Époux peut connaître tous ces régals, ces pâmoisons, et morts, et afflictions, et délices, et joies, auprès de lui, quand elle a quitté tous ceux du monde pour son amour, et qu'elle s'est remise et abandonnée tout entière dans ses mains⁵.

La déification du corps féminin.

Mechtilde de Magdebourg décrit « la voie d'Amour » :

La très aimée va vers le Très beau, dans les chambres cachées de l'invisible Dêité. Là elle trouve le lit et le plaisir de l'Amour, et Dieu qui l'attend de façon surhumaine. Voici ce que dit Notre Seigneur : — Demeurez, Dame Âme. — Qu'ordonnez-vous, Seigneur ? — Que vous soyez nue ?

La relation conjugale entre mystique et Dieu s'inscrit dans des références scripturaires — essentiellement le *Cantique des cantiques* — et dans la doctrine prestigieuse de grands auteurs, à commencer par Bernard de Clairvaux († 1153). Sa portée symbolique suscite des commentaires théologiques extrêmement circonstanciés ; toutefois, dans le discours des femmes mystiques, l'imaginaire sexuel se déploie d'une façon directe et vigoureuse. Cette

⁵ *Pensées sur l'amour de Dieu*, p. 563.

érotisation du corps féminin aboutit à sa nuptialisation, intriquée avec sa maternisation. Le sommet de la courbe aboutit à sa déification.

Dans *Le Nom de la rose*, on peut lire un dialogue imaginaire situé en 1327, qui vient illustrer d'une façon vivante la dialectique instaurée entre cette déification du corps féminin et sa diabolisation. Les deux interlocuteurs sont Ubertin de Casale (env. 1259-env. 1328, franciscain, puis bénédictin⁶) et Guillaume de Baskerville, « docte franciscain », personnage d'enquêteur créé par Umberto Eco.

— [Guillaume :] Il y a peu de différence entre l'ardeur des Séraphins et l'ardeur de Lucifer, parce qu'ils naissent toujours d'un transport extrême de la volonté.

— [...] La différence se trouve dans l'objet, et l'objet est nettement reconnaissable. D'un côté Dieu, d'un autre côté le diable.

— Et moi je crains de ne plus savoir distinguer, Ubertin. N'est-ce pas ton Angèle de Foligno qui fit le récit du jour où, ravie en esprit, elle passa un certain temps dans le sépulcre du Christ ? Ne dit-elle pas comment d'abord elle lui baisa la poitrine et le vit gisant les yeux clos, qu'ensuite elle baisa sa bouche et sentit s'exhaler de ses lèvres une indicible odeur pleine de douceurs, et qu'après une courte pause, elle posa sa joue sur la joue du Christ et le Christ approcha sa main de sa joue à elle et la serra à lui et — ainsi s'exprima-t-elle — et son bonheur fut à son comble.

— Quel rapport avec le transport des sens ? demanda Ubertin. Ce fut une expérience mystique, et le corps était celui de Notre-Seigneur.

— [...] Je n'aime guère un amour qui transfère dans un entretien avec le Très-Haut les frissons qu'on éprouve au contact de la chair.

— Tu blasphèmes, Guillaume ! Ce n'est pas la même chose. Il y a un abîme entre le cœur aimant de Jésus Crucifié et l'extase corrompue des pseudo-apôtres.

Érotisation, nuptialisation et maternisation du corps féminin.

Au sommet de l'expérience mystique la plus accomplie, le sujet s'est totalement dépris de soi et aboutit à sa propre déification. Chez les Pères de l'Église, ce terme avait des connotations ontologiques ; avec la mystique féminine étudiée ici, l'accent devient plus psychologique. Thérèse de Lisieux écrira de Jésus :

Il lui en coûte de nous abreuver de tristesses mais il sait que c'est l'unique moyen de nous préparer à « le connaître comme il se connaît et à devenir des Dieux nous-mêmes »⁷.

La déification du corps féminin s'opère simultanément d'un autre côté, car on va retrouver parmi les attributs de Dieu un utérus et une vulve pour concevoir et mettre au monde, des mamelles pour allaiter, des genoux sur lesquels câliner son enfant, et ainsi de suite.

Avec Dieu, une dialectique assez compliquée se fait jour. Freud a bien noté comment le diable vient tenir la place du « mauvais » dans le clivage entre les deux versants de la figure paternelle, par exemple avec le cas de Christophe Haitzmann. D'autres avatars se rencontrent selon les types de spiritualité. En dehors des vexations diaboliques, une voie plus détournée reste ouverte par l'imputation à Dieu lui-même des traitements douloureux infligés au corps et/ou à l'âme dans le vécu mystique. Il peut s'agir de la faveur accordée par Jésus de partager les souffrances de sa Passion. Plus raffinée encore, Thérèse de Lisieux

⁶ Influencé par Joachim de Flore, Ubertin devint un des leaders du mouvement des « spirituels » en Toscane et développa une théologie mystique où il oppose l'Église spirituelle à l'Église charnelle. Il s'enfuit en 1325 pour échapper à une accusation d'hérésie.

⁷ LT 57.

s'offrira à être le jouet d'un enfant Jésus fort capricieux : les dédains affichés par celui-ci seront le moyen accordés pour que la mystique fasse la preuve qu'elle aime sans rien attendre en retour, atteignant ainsi le sommet de l'oblativité, mère éperdue de dévouement pour son bébé tyrannique. Bien loin de promouvoir une « libération » des femmes au sens du féminisme actuel, la mystique met en œuvre une exaltation sacrificielle de la maternité : le sacrifice devient extrême au point d'induire une renonciation au plaisir de procréer effectivement⁸. Comme bien des femmes qui l'ont précédée dans la mystique affective, Thérèse savourera un passage du livre de Job : « Quand même Dieu me tuerait j'espérerais encore en lui »⁹ ; Thérèse précise : « Cette parole de Job m'a ravie dès mon enfance ».

Jésus sera son époux, tout en étant à la fois sa mère et son enfant. Thérèse prononcera son Acte d'Abandon à l'Amour Miséricordieux devant la statue maternelle de la Vierge. L'Amour Miséricordieux est Jésus en mère ivre de sacrifice ; comme seul l'amour peut payer l'amour, panser les plaies de l'amour, la dette de Thérèse n'est pas l'expiation due en contrepartie d'une faute, mais élan du bébé pour offrir à sa mère un tel amour absolument oblatif ; finalement, il ne peut s'agir que d'être à son tour mère toute sacrifiée à son enfant. Sur cette lancée, Jésus est même présenté sous les traits d'un enfant tyrannique. Les souffrances se trouvent envisagées comme purificatrices, n'étant pas la sanction d'une culpabilité, mais constituant des sacrifices qui mettent à l'épreuve et approfondissent chez Thérèse le sentiment de devenir une mère toute sacrifiée ; pour elle, c'est par ce chemin que « nous devenons des dieux ». On comprend dès lors qu'elle soit déconcertée par l'idée d'un ciel sans souffrance, donc sans sacrifices.

À la mort, quand je verrai le Bon Dieu si bon, qui voudra me combler de sa tendresse pendant toute l'éternité, et que moi, je ne pourrai plus jamais lui prouver la mienne par des sacrifices, cela me sera impossible à supporter si je n'ai pas fait, sur la terre, *tout ce que j'aurai pu pour lui faire plaisir.* (CSG, p. 186).

Être consumée comme victime en holocauste à l'Amour Miséricordieux revient donc en définitive à devenir, comme Dieu, une mère totalement sacrifiée à son amour maternel.

LA FEMINISATION DE DIEU

Le corps de Dieu au féminin

La reine du ciel devient une femme.

Pendant le haut Moyen Âge, le Christ est un roi triomphant dans une guerre universelle entre Dieu et diable, anges fidèles et anges déchus ; Marie est la reine de la cour céleste. Les hommes dont on vante la sainteté sont ordinairement des dignitaires religieux d'origine aristocratique, dont les hauts faits miraculeux attestent la toute-puissance divine. Au cours des XI^e-XII^e siècles, l'humanisation de Jésus fait progressivement de celui-ci un enfant né d'une femme, allaité, élevé par sa mère, meurtri à mort dans la condition corporelle qu'il partage avec chacun. Cette figure du Sauveur demande avant tout une réponse affective, faisant appel aux dispositions que les stéréotypes de l'époque prêtent à la féminité idéale : comme épouse et comme mère, la femme doit être toute entière merveilleusement oblatif. Sur cette lancée, déjà au XII^e siècle, la dévotion affective à la nature humaine du Christ

⁸ Dans le discours ecclésiastique, l'exaltation de la maternité sacrificielle s'est par ailleurs largement accommodé du natalisme, par exemple sous l'occupation. Voir : Francine Muel-Dreyfus, *Vichy et l'éternel féminin*, Paris, Éd. Du Seuil, 1995.

⁹ Jb, 13, 15. Thérèse se réfère à la Vulgate. Sous la plume d'Édouard Dhorme, la *Bible* de la Pléiade traduit : « S'il me tue, je ne tremble pas, pourvu qu'à sa face je débats mes affaires »

s'accompagne d'une attitude nouvelle à l'égard de la Vierge. Marie quitte les postures hiératiques propres à la reine du ciel pour devenir la jeune fille intimidée de l'Annonciation, puis la mère qui accouche dans l'étable, allaite son enfant, intercède auprès de Jésus durant la vie publique de celui-ci, compatit à la Passion et reste à jamais une figure maternelle toute bienveillante pour chaque chrétien.

L'iconographie traduit cette mutation, notamment à la fin du Moyen Âge, quand se multiplient les représentations de la Vierge aux diverses étapes de sa maternité. Dans la dernière période du Moyen Âge, le culte des seins de Marie fera pendant à celui des plaies de Jésus ; le cycle de l'Intercession figurera aussi Marie montrant à Jésus les seins qui l'ont nourri, tandis que Jésus montre ses propres plaies à son Père. Par la suite, la Contre-Réforme¹⁰ détruira les figurations de la Vierge enceinte (statuettes ouvantes) ou nourrice aux seins dénudés.

Le développement de la piété et de la contemplation tournées vers le corps de Marie et le corps de Jésus — Marie maternant Jésus — est allé de pair avec une évolution du statut social des femmes. Le passage de l'amour courtois à l'effusion mystique constitue aussi un élément de ces changements, par exemple à propos de *La Queste du Saint Graal*, où triomphe la spiritualité cistercienne¹¹, notamment en donnant à la mystique affective la prééminence sur la mystique intellectuelle qui caractérisera le thomisme au siècle suivant.

La thématique dont Guillaume de Saint-Thierry († 1148) et Bernard de Clairvaux furent les promoteurs se répandit au-delà du cercle des mystiques professionnels. Le rapport affectif personnel à Jésus, y compris dans la perspective de noces spirituelles, devint la base du vécu intime chez beaucoup de dévots. L'imaginaire correspondant se nourrit du *Cantique des cantiques*. L'appareil ecclésiastique, engoncé dans sa masculinité et dans des positions théologiques fort abstraites, ne cesse de corseter un mouvement social où l'expérience personnellement vécue d'une relation intime à Dieu est portée par des femmes.

Au XIII^e siècle, à partir de la réforme cistercienne, le champ de la mystique se différencie, comme on le voit avec la spiritualité des béguines en Rhénanie et en Flandres. La mystique allemande et flamande illustrée par des hommes tels que Eckhart et Ruusbroec n'a pas fermenté initialement à la faveur de ratiocinations théologiques, mais a plutôt engrangé et commenté la créativité de la dévotion populaire, essentiellement féminine et exprimée en langue maternelle.

Le discours de la sexualité métaphore du vécu mystique.

La place centrale du *Cantique des cantiques* dans la légitimation scripturaire¹² de ce discours mystique est révélatrice de la façon dont le discours de la passion amoureuse se trouve repris comme métaphore du vécu mystique. Dans le texte même du *Cantique*, rien ne se réfère explicitement à l'Éternel, ni même simplement à la religion. Selon Édouard Dhorme, ses caractéristiques

se comprennent très bien si l'on admet la théorie qui, depuis la fin du XIX^e siècle, a prévalu parmi les orientalistes les plus compétents, à savoir qu'il s'agit d'un recueil de chants destinés à

¹⁰ Expression consacrée pour désigner les mutations du catholicisme entre le milieu du XVI^e siècle et le milieu du XVII^e siècle ; certains auteurs pensent rendre mieux justice à l'Église en parlant de « Réforme catholique ».

¹¹ Voir Étienne Gilson, « La Mystique de la Grâce dans la *Queste del saint Graal* », *Les Idées et les Lettres*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1932.

¹² Scripturaire : qui se rapporte aux Écritures, c'est à dire à la Bible.

célébrer, dans les veillées nuptiales, le fiancé et la fiancée, le premier représenté comme un roi, la seconde comme la Sulamite¹³.

Le *Cantique* a le statut de texte sacré, rapportant la parole divine ; les sermons de Bernard s'adressent à des croyants ; le thème du commentaire est le cheminement mystique, conditionné par une existence rigoureusement ascétique. Dans ces conditions, la teneur sexuelle évidente du *Cantique* peut être exploitée en détail avec vivacité, étant entendu que l'érotisme sera tenu uniquement pour une allégorie de la vie spirituelle. La déssexualisation de la lecture que les mystiques font du *Cantique* semble assurée par deux éléments principaux : la canonicité du texte conduit les commentateurs ecclésiastiques à le détacher du sens initial d'un chant nuptial et l'abstinence sexuelle rigoureuse que s'imposent les virtuoses de la spiritualité écarte l'éventualité même d'une érotisation charnelle. Toutefois, quand Bernard traite avec vivacité du baiser sur la bouche (une dizaine de sermons) et des seins (encore une dizaine), il est difficile d'admettre que les pulsions sexuelles ne trouvent aucunement à s'y exprimer sous le couvert du sublime. Ainsi, dans le sermon IX, Bernard commente un passage du *Cantique*, « Tes seins sont meilleurs que le vin, ils répandent l'odeur des plus doux parfums¹⁴ ».

L'auteur ne nous dit pas de qui sont ces paroles, nous laissant deviner à qui elles conviennent le mieux. [...] Et d'abord j'indiquerai comment elles conviennent à l'épouse. [...] Comme si elle disait : « Si je semble désirer ce qui est si élevé, c'est vous qui en êtes cause, ô mon époux, vous qui m'avez allaitée si dignement de la douceur de vos seins [...] ».

Bernard précise que les seins sont « la double douceur [qui] se dégage de la poitrine de Jésus », la patience et la mansuétude, qui suspendent « l'arrêt de vengeance sur celui qui le méprise ».

On peut lire encore :

Quand l'épouse parle de l'époux, soudain, [...] celui-ci est présent, donne le baiser, et réalise en elle cette parole : « Vous lui avez accordé le désir de son cœur, et vous n'avez pas frustré la requête de ses lèvres¹⁵ ». Ce qu'il fait voir en remplissant de lait ses seins. Ce saint baiser est d'une si grande vertu qu'aussitôt qu'elle l'a reçu, l'épouse conçoit et — ce qui le prouve — ses seins se gonflent et regorgent de lait. Ceux qui s'adonnent à la prière fréquente ont expérimenté ce que je dis. [...] Il me vient à l'esprit un autre sens que je n'ai pas encore proposé et que je ne veux point passer sous silence. Est-ce que nous ne pourrions pas dire que ces paroles conviennent davantage à ceux qui sont comme les petits enfants, sous la conduite, remplie de sollicitude, de leur mère ou de leur nourrice ? [...] Voyant que l'épouse soupire après les baisers, qu'elle recherche un lieu secret, qu'elle fuit les places publiques, évite les foules, préfère son propre repos à la sollicitude qu'elle pourrait avoir envers autrui, [les âmes tendres et encore faibles] lui crient : « N'agissez pas ainsi : il y a plus de fruit à donner le sein [à ses enfants] qu'à se livrer aux embrassements de l'époux. [...] Les délices spirituelles dont tes seins nous abreuvent dépassent celles de la chair qui nous avaient enivrées peu auparavant comme un vin délicieux ».

Dans le sermon XXIII, les jeunes filles du *Cantique* sont les filles de l'épouse ; attendant que celle-ci revienne de la chambre nuptiale, elles s'adressent à leur mère

¹³ *La Bible*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, t. I, 1956, p. CXLIII-CXLIV. La « Sulamite » n'est autre qu'Abisag, la femme qui réveillait les ardeurs de David vieillissant (1 R, 1, 1-4).

¹⁴ Trad. de la Pléiade : « Tes caresses sont meilleures que le vin, tes parfums sont agréables à respirer » (1, 2-3).

¹⁵ Ps. 20, 2.

et elles ajoutent : « En nous souvenant de tes seins », c'est-à-dire, soyons courageuses jusqu'à ce que tu viennes, car nous savons que tu reviendras vers nous avec les seins gonflés. [...] En attendant, nous nous souvenons de tes seins. Elle ajoutent : « plus que du vin », signifiant par là que l'état imparfait ou elles sont est le motif pour lequel elles restent touchées du souvenir des choses de la chair qui sont désignées par le vin, mais que, néanmoins, ces désirs sont étouffés par le souvenir de l'abondante suavité qui coule des seins [de leur mère] et qu'elles ont goûté jadis.

Jean Leclercq, bénédictin de Clairvaux, souligne un certain embarras de Bernard devant ces thèmes érotiques.

Parfois il donne l'impression qu'il a pris une certaine complaisance à évoquer l'épouse, ou ce qui se passe entre elle et son époux. Dès qu'il s'en aperçoit, il fait jouer un mécanisme de sublimation : il s'élève des réalités concrètes aux symboles. Il s'excuse, se justifie, déclare qu'il importait de préciser ainsi le sens littéral, puis se lance dans les hauteurs de la théologie mystique. Dès la première phase de ce processus spontané, il a su être réaliste sans être vulgaire. Et il n'avait pas attendu le moment du sublime pour que, grâce à la qualité des comparaisons et au rythme des phrases, tout devint poésie et musique¹⁶.

L'imagerie des relations entre la mère et le nourrisson — « innocente » s'il en fut — vient s'intriquer avec celle de la « mystique des noces ». Dans une lecture psychanalytique, la boucle de l'érotisation est ainsi complète, notamment avec la bouche et le sein comme évoquant dans un même mouvement la jouissance du corps à corps de la première enfance et celle de la vie amoureuse. Au Moyen Âge, quand Jésus devient émotionnellement un homme né d'une femme, allaité, maltraité, agonisant, ensanglanté, blessé à mort, l'évocation très directe de la sexualité et du rapport originaire à la mère fournit plus qu'une allégorie, une fantasmagorie assez prégnante pour submerger les contraintes d'une théologie dogmatique engoncée dans la raideur de ses concepts. Par cette voie, l'effusion mystique se mue en « expérience », dans un rapport intersubjectif entre l'âme — y compris son corps spiritualisé — et Dieu.

Dans une large mesure, les femmes contemplatives deviennent les leaders de la dévotion et leurs témoignages écrits dans la langue laïque se répandent selon les mêmes flux géographiques que les marchandises. Ce mouvement va avec un changement dans la piété, mettant l'accent sur le culte du Christ souffrant. Par exemple, à la suite des croisades, on identifie en Terre sainte — certes d'une façon mythique et non historique au sens moderne — les différents sites où Jésus aurait vécu, la grotte où il serait né, le lieu de la crucifixion, le puits de Jacob où se place la rencontre avec la Samaritaine ; on invente le « chemin de croix », dévotion tout à fait caractéristique, dédiée à Jésus souffrant dans son corps, en proie à l'angoisse de la mort, à la dérélition. La Passion se revit au présent dans les émotions du fidèle.

L'exemple d'Eckhart est très frappant ; il rédige des traités de théologie en latin, et prononce des sermons en langue « vulgaire » — la langue maternelle — pour des femmes dévotes (puisque elles constituent l'essentiel de son public). Nous avons donc deux registres différents dans le langage. Quand Eckhart est dans le domaine du sermon, il se livre beaucoup plus, et il interpelle implicitement chacune de ces femmes comme sujet. Plus généralement, le discours mystique interpelle tout lecteur comme sujet, de sujet à sujet. Là aussi, le corps intervient, avec toute sa charge émotionnelle, affective, relationnelle, corps d'un fils pleuré par sa mère, avec lequel se vit un drame chargé de passion, d'amour, de souffrance, comme nous pouvons en ressentir les uns à l'égard des autres, et non pas quelque chose d'abstrait ou d'indéterminé dans le champ des relations. La pratique du

¹⁶ *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1976, p.133.

chemin de croix n'est pas mystique par nature ; elle est née à un moment historique où cette dévotion fait partie du mouvement général de la mystique.

Mystique des noces

L'investissement d'éléments conceptuels personnifiés provoque un choc en retour de la mystique sur la théologie. On peut prendre sous cet angle l'opposition classique entre deux séries de catégories : mystique nuptiale, mystique affective, mystique épithalamique¹⁷, *Seinsmystik*, *Brautmystik*, par différence avec mystique de l'essence, mystique spéculative, mystique unitive, *Logosmystik*, *Wesenmystik*.

Cette dernière catégorie semble à première vue moins parlante pour la psychanalyse parce que la *libido* s'y exprime moins ouvertement. Pourtant, le fil conducteur d'une hypothèse est fourni par la doctrine de « l'exemplarisme », où l'union à Dieu est un retour à une existence personnelle pré-natale en Lui.

Si on a suffisamment fréquenté avec une attention clinique un certain nombre de mystiques pour lesquels la documentation pertinente existe, comment ne pas entendre ici le fantasme d'une résorption dans l'origine, d'un retour au stade de la conception elle-même au sein de la matrice primitive ? Encore une fois, l'expérience mystique rejoue l'irrévocable nostalgie de la relation archaïque à la mère, repoussant son point de départ au tréfonds de ce qui resterait indicible sans le secours d'une théorisation conceptualisée à l'extrême sur un mode sublime. La perte du Moi dans l'essence de l'Un incréé (qui n'a donc lui-même pas d'origine) doit s'opérer sans médiation, sans que personne ni rien vienne en tiers structurer une triangulation du rapport.

La féminité de Dieu

Selon les témoignages qui rapportent les cérémonies de noces divines vécues par des mystiques, la présence de Marie auprès de Jésus est constante ; à maintes reprises, Jésus est un enfant dans les bras de sa mère, par exemple dans le cas de Paul de la Croix († 1775). Chez Thérèse de Lisieux, Jésus-époux est souvent l'enfant-Jésus porté par la Vierge. Mais la féminisation de Dieu dans le mariage spirituel peut emprunter bien d'autres voies : celle de « la Sagesse divine¹⁸ », de « la Déité¹⁹ », du Sacré-Cœur... Je commencerai par les postures mystiques où Dieu est une mère.

Dans « *L'Orpheline de la Bérésina* ». *Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, j'ai insisté sur un point crucial de sa créativité mystique : la maternisation de Dieu comme pure bienveillance, loin des images du Justicier qui condamne et punit. En cela, Thérèse échappe au discours ecclésiastique dominant à son époque ; elle inaugure une certaine modernité dans la présentation du divin. Mais elle se distingue radicalement de son milieu en avançant sur un chemin ouvert de longue date avec la tradition de la mystique affective féminine étudiée ici. Un exemple éclatant se trouve sous la plume de Julienne de Norwich, qui a élaboré la théologie de Jésus-notre-mère probablement la plus explicite dans cette tradition.

¹⁷ Épithalame : poème composé à l'occasion d'un mariage pour célébrer les époux. On cite souvent comme exemple le Ps 44 et le Cantique des cantiques.

¹⁸ Cette figuration se réclame de Salomon parlant de la sagesse : « Je l'ai aimée et l'ai recherchée dès ma jeunesse / j'ai cherché à la prendre pour épouse / et je suis devenu amoureux de sa beauté » (Sg, 8, 2 ; Bible, trad. coll. « Bibliothèque de la Pléiade »).

¹⁹ Sans attacher une signification décisive au genre féminin de ce terme en français, allemand, etc., on peut y sentir, avec le contexte, une distanciation par rapport à la masculinité ostentatoire du Père.

Chez Julienne, comme plus tard chez Thérèse de Lisieux, si nous avons commis une faute, nous ne devons pas prendre la fuite :

Notre mère céleste Jésus [...] attend de nous que nous agissions en petit enfant. Lorsque ce dernier s'est fait mal ou qu'il prend peur, il court en hâte vers sa mère ; s'il ne peut faire plus, il crie au secours, de toutes ses forces, appelant sa mère²⁰.

Jésus-notre-mère

Selon Caroline Bynum, le culte de Marie tient une place moindre au Moyen Âge dans la spiritualité féminine que dans la masculine. Les hommes se représentent surtout en nourrissons, les femmes en nourrices. La maternisation de Dieu s'exprime chez les hommes par la représentation du Christ allaitant, alors que les femmes lui allouent aussi des fonctions maternelles multiples : accouchement, éducation... Chez les femmes, la piété envers Marie se polarise vers la maternité par laquelle le corps de la Vierge a engendré le corps de Jésus et l'a nourri. Leur ferveur touche l'humanité de Jésus comme ayant partagé corporellement le destin qui va de la naissance à la mort. Cependant, les mystiques des deux sexes se voient nourris par le sang-lait de Jésus. Tout ce cheminement va de pair avec le développement du culte rendu aux corps de Jésus et de Marie dans les derniers siècles du Moyen Âge, la place croissante des Lieux saints dans la piété²¹, aussi bien qu'avec les processions de flagellants, la mise en scène très pathétique des mystères de la Passion au XIII^e siècle et l'évolution de l'iconographie. Une des figurations les plus saisissantes est la pièce de tissu dite « saint suaire de Turin », censée avoir été le linceul du Christ ; la première mention de cet objet apparaît dans les années 1350 et sa fabrication a été datée récemment au carbone 14 dans la fourchette 1260-1380²², période d'essor maximal du processus étudié ici²³.

La maternisation de Dieu passe par Jésus chez Hildegarde de Bingen :

Hildegarde pousse l'analogie jusqu'à mettre en regard l'union charnelle avec ses composantes : la puissance (*fortitudo*), le désir (*concupiscentia*) et l'acte (*studium*) avec l'œuvre de la Trinité, image dont, à notre connaissance, il n'y a pas d'équivalent dans la littérature contemporaine. [...] Hildegarde intègre l'élément féminin à sa théologie : l'amour de Dieu est un amour maternel qui donne la vie et se manifeste par la douceur et la miséricorde²⁴.

Elle précise :

²⁰ *Le Livre des révélations*, Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 207.

²¹ Voir Maurice Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, Paris, PUF, 1941.

²² P. E. Damon et autres, « Radiocarbon dating of the Shroud of Turin », *Nature*, n° 337, 16 février 1989, p. 611-615.

²³ Un travail d'ensemble approfondi a été mené sur le plan sociohistorique par Odile Celier, *Le Signe du linceul. Le Saint Suaire de Turin : de la relique à l'image*, Paris, Éd. du Cerf, 1992. Vendu au milieu du XV^e siècle à la maison de Savoie, le linceul devient le palladium de celle-ci ; dès lors, les vicissitudes des ducs de Savoie entraînent les hauts et bas de la dévotion au « saint suaire », y compris le déclin qui marque les XVIII^e-XIX^e siècles, période où la vie mystique est d'ailleurs tenue en suspicion par les autorités ecclésiastiques.

²⁴ G. Épinay-Burgard et Élisabeth Zum Brunn (éd.), *Femmes troubadours de Dieu*, p. 37.

Par le Fils, l'amour maternel de Dieu est venu nous embrasser pour nous faire croître à la vie et nous soutenir dans les dangers, charité très intense et très douce qui nous incite à la pénitence. [...] Un baume très doux sortit de lui [le Fils] d'où découlent tous les biens du salut²⁵.

Les écrits de Julienne de Norwich ont joué un rôle particulièrement important pour l'expansion de cette imagerie²⁶. On y voit comment Jésus est maternisé en tant qu'il représente, dans la Trinité, l'instance qui a un corps, qui donne la vie et qui pardonne :

La bonté est en Dieu cet attribut qui rend le bien pour le mal. Ainsi Jésus-Christ, qui rend le bien pour le mal, est-il notre vraie Mère. De lui nous tenons notre être, car là s'origine le fondement d'une maternité, avec toute la protection d'amour qui éternellement s'ensuit. [...] Notre Père [...] a voulu que la Deuxième Personne²⁷ devint notre Mère, notre frère et notre sauveur. [...] Notre Père veut ; notre Mère opère [...]. Aussi Jésus est-il notre vraie Mère selon la nature, car Lui qui est Dieu, Il nous a créés ; et Il est notre vraie Mère selon la grâce, parce qu'Il a pris notre nature créée. Tous les beaux accomplissements, tous les soins doux et prévenants d'une inestimable Maternité, tout cela est le propre de la Deuxième personne, car en Lui nous avons cette volonté bonne et entière et sauve à jamais, à la fois par nature et par grâce, de par Sa propre Bonté personnelle²⁸.

Un élément essentiel est la connexion qui s'établit entre la Deuxième Personne, Jésus, comme ayant un corps, et Marie, comme femme qui enfante :

Notre tendre Mère, notre gracieuse Mère, Jésus, parce qu'il voulait pleinement devenir notre Mère en toute chose, disposa la fondation de son œuvre bien bas, avec grande délicatesse, dans le sein de la Vierge [...]. Notre grand Dieu, souveraine sagesse de l'univers, en cet humble lieu S'est revêtu, en Se dépouillant Lui-même, de notre pauvre chair, tout prêt à prendre sur Lui tous les soins et la fonction de la Maternité²⁹.

Jésus prend corps en étant conçu dans le corps d'une femme, ce qui le rend capable d'être mère. Avec « l'incarnation », il prend en quelque sorte place dans une lignée féminine, qui va de mère en fille jusqu'à nous ; enfant d'une femme, Jésus deviendra mère à son tour, mère d'un mystique qui de toute façon est lui aussi au féminin.

Dans la vie ordinaire de chacun, une dimension mortifère marque d'ambivalence le rapport initial entre la mère et le petit enfant. L'effusion mystique nie cette ambivalence au profit d'une bonté absolue. Nous y avons une mère absolument bonne et bienfaitante ; elle ne peut nous faire que du bien et ne nous voue même pas à la mort. Pour sa part, Julienne de Norwich montre Jésus nous faisant sortir de l'élément tragique inhérent à la situation ordinaire, puisqu'il nous enfante pour la joie et la vie éternelle. Du même coup, Jésus peut nourrir chacun d'entre nous non pas de son lait, mais de lui-même, car si notre mère nous nourrissait de son sang, comme le fait Jésus, elle en mourrait — du moins peut-on ajouter cet écho au dire de Julienne. Jésus, lui, peut nous allaiter de son sang parce qu'il est mort ; l'effusion du sang qui nous nourrit le tue et se poursuit après sa mort. En même temps, Jésus est plus fort que la mort, il ressuscite, il vit éternellement. Nous pouvons téter le sang de cette mère, et pourtant elle n'en meure finalement pas ; du coup, nous n'en mourons pas nous non plus.

²⁵ Cité par G. Épinay-Burgard et Élisabeth Zum Brunn (éd.), *Femmes troubadours de Dieu*, p. 55.

²⁶ *Une révélation de l'amour de Dieu. Version brève des « Seize révélations de l'Amour divin »*, Bellefontaine (Maine-et-Loire), Abbaye de Bellefontaine, 1977 (*Vie monastique*, n° 7).

²⁷ Julienne se réfère au dogme catholique de la Trinité, terme qui désigne « un seul Dieu en trois personnes », le Père (Première Personne), le Fils (Deuxième) et le Saint-Esprit (Troisième).

²⁸ *Ibid.*, ch. LIX, p. 162-164.

²⁹ *Ibid.*, ch. LX, p. 164.

Nous savons que toutes nos mères nous enfantent pour la souffrance et la mort. [...] Mais notre vraie Mère, Jésus, Lui seul nous enfante pour la joie et la vie éternelle. [...] La mère peut nourrir l'enfant de son lait, mais notre précieuse Mère, Jésus, Lui, peut nous nourrir de Lui-même...³⁰.

Ainsi le désir « cannibalique »³¹ de dévorer la Mère devient conforme au bon plaisir de celle-ci.

On aura noté au passage que nous revenons en deçà d'un contrat équilibrant faute et sanction — la Loi du père — vers une bienveillance gratuite et inépuisable.

C'est qu'il est toute épreuve, ce merveilleux amour qui ne peut ni ne veut être brisé par l'offense.

Le risque d'être anéanti par une colère maternelle est écarté.

Même si notre mère de la terre peut tolérer que son enfant périsse, notre Mère du ciel, Jésus, ne peut souffrir que nous qui sommes ses enfants, nous périssions. Car Il est Toute-Puissance, Toute-Sagesse et Tout-Amour, et nul ne l'est que Lui³².

Le sang maternel n'est pas seulement une nourriture, il sert également à un autre soin au nourrisson, le bain qui purifie, comme on le verra chez Catherine de Sienne (au chapitre VI). Le thème court tout au long de la tradition étudiée ici, y compris dans la mystique relativement « raisonnable » du XVII^e siècle français. Ainsi, le 24 mars 1620, vigile de l'Annonciation (qui commémore la fécondation de la Vierge), Marie de l'Incarnation a une sorte de vision :

Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit, convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés et que ce sang avait été répandu pour mon salut. [...] Or en tous ces excès, je ne perdais point la vue que j'étais plongée dans ce précieux Sang, de l'effusion duquel j'étais coupable, et c'était d'où dérivait mon extrême douleur avec le même trait d'amour qui avait ravi mon âme et qui m'insinuait que j'allasse me confesser³³.

Les mamelles de Dieu.

Pour saisir sur le plan psychanalytique comment peuvent s'intriquer l'imagerie du nourrissage et celle de la nuptialité, il faut garder à l'esprit les indications données par Freud dès 1905 à propos de la sexualité infantile :

Quand on a vu l'enfant rassasié abandonner le sein, retomber dans les bras de sa mère, et les joues rouges, avec un sourire heureux, s'endormir, on ne peut manquer de dire que cette image reste le modèle et l'expression de la satisfaction sexuelle qu'il connaîtra plus tard³⁴.

³⁰ *Une révélation de l'amour de Dieu*, p. 168.

³¹ En psychanalyse : « *Cannibalique* : Terme employé pour qualifier des relations d'objet ou des fantasmes corrélatifs de l'activité orale, par référence au cannibalisme pratiqué par certaines populations. Le terme exprime de façon imagée les différentes dimensions de l'incorporation orale : amour, destruction, conservation à l'intérieur de soi et appropriation des qualités de l'objet. » Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*).

³² Julienne de Norwich, p. 169.

³³ *Les Écrits spirituels et historiques*, Paris, Desclée, 1930, p. 182-183.

³⁴ Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, trad. : *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962, p. 74-75.

Ce n'est pas sans raison que l'enfant au sein de sa mère est devenu le prototype de toute relation amoureuse. Trouver l'objet sexuel n'est, en somme, que le retrouver³⁵.

Le rapprochement avec l'expérience mystique se révèle très parlant. En dehors du thème « Jésus notre mère », je repère sur ce point d'autres thèmes féminisant Dieu ; l'un des plus récurrents est celui de mamelles de Dieu allaitant le mystique. François de Sales l'expose avec délectation, notamment dans un chapitre intitulé : « Comment l'amour fait l'union de l'âme avec Dieu en l'oraison³⁶ ».

Voyons donc ce beau petit enfant auquel sa mère assise présente son sein ; il se jette de force entre les bras d'icelle, ramassant et pliant tout son petit corps dans ce giron et sur cette poitrine aimable. Et voyez réciproquement sa mère, comme le recevant elle le serre, et, par manière de dire, le colle à son poupon appâté des caresses maternelles, comme de son côté il coopère à cette union d'entre sa mère et lui ; car il se serre aussi et se presse tout ce qu'il peut par lui-même sur la poitrine et le visage de sa mère, et semble qu'il se veuille tout enfoncer et cacher dans ce sein agréable duquel il est extrait. [...] Notre Seigneur montrant le très aimable sein de son divin amour à l'âme dévote, il la tire toute à soi, la ramasse, et, par manière de dire, il replie toutes les puissances d'icelle dans le giron de sa douceur plus que maternelle, puis brûlant d'amour, il serre l'âme, il la joint, la presse et colle sur ses lèvres de suavité et sur sa délicieuse poitrine, la baisant du sacré baiser de sa bouche, et lui faisant savourer ses mamelles meilleures que le vin³⁷.

Plus loin, il compare l'oraison au « plaisir de téter ». Comme François de Sales le rappelle, de tels développements se trouvent déjà chez Thérèse d'Avila, notamment lorsque celle-ci commente le début du Cantique des Cantiques :

Que le Seigneur me baise du baiser de sa bouche, car Son sein est meilleur que le vin³⁸.

Thérèse souligne l'étrangeté de cette phrase, adressée par l'âme « à celui avec qui elle se trouve » ; elle donne la clef avec le vécu de la contemplative dans son union à Dieu :

Quand ce richissime époux veut l'enrichir et la choyer plus encore, il la transforme si complètement en lui que telle une personne qui s'évanouit de l'excès du plaisir et de la joie, il lui semble être suspendue dans ces bras divins, blottie contre ce côté sacré, ce sein divin. Elle ne sait que jouir, nourrie de ce divin lait dont son époux la sustente et l'amende pour que ses mérites s'accroissent et qu'il puisse la choyer. [...] Quand elle se voit à ce plus haut degré, tout imbibée de l'innombrable grandeur de Dieu et qu'elle se sent si bien nourrie, par une délicate comparaison, elle dit : « Ton sein est meilleur que le vin. » Car de même que l'enfant ne comprend pas comment il grandit et ignore souvent comment il tète, puisque même sans téter lui-même, ni rien faire, on projette souvent le lait dans sa bouche, ici, donc l'âme n'a absolument plus notion d'elle-même, elle ne fait rien, elle ne sait comment, ni d'où, lui est venu un si grand bonheur, et elle ne peut le comprendre. Elle sait que c'est le plus grand qu'on puisse goûter dans la vie, même si on réunissait tous les délices et plaisirs du monde. [...] Elle ne sait à quoi comparer cet état, si ce n'est aux gâteries de la mère qui aime beaucoup l'enfant qu'elle nourrit et qu'elle gâte.

³⁵ *Ibid.*, p. 132.

³⁶ *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, Monastère de la Visitation, nouvelle édition, 1976, liv. VII, chap. premier.

³⁷ P. 283-284. Saint François de Sales se réfère ici au Cantique des cantiques, 1, 2. On peut voir dans cette transposition un dévoilement involontaire de la façon dont les « noces mystiques » forment écran devant la relation nourrisson-mère chez beaucoup de contemplatifs.

³⁸ Thérèse d'Avila, *Pensées sur l'Amour de Dieu, Oeuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 561 s. Cet opuscule est consacré au Cantique des Cantiques ; citation suivante, p. 588-589.

Le thème des noces et celui du maternage se trouvent explicitement intriqués ; cette intrication est même posée par Thérèse d'Avila comme indiquant fondamentalement la posture mystique. Le texte de Freud cité plus haut se poursuit par une remarque sur la désintrication qui se produit d'ordinaire à un stade ultérieur :

Mais bientôt, le besoin de répéter la satisfaction sexuelle se séparera du besoin de nutrition.

On verra dans la suite de la présente recherche que l'intrication reste souvent très marquée dans la mystique affective féminine.

Une thématique analogue, mais diversifiée, se trouve chez beaucoup de mystiques : Jeanne Guyon, Marguerite du Saint-Sacrement († 1648) et bien d'autres, y compris Thérèse de Lisieux³⁹. Elle peut osciller entre deux pôles : soit envisager Dieu directement comme femme — telle est la voie d'Henri Suso († 1366) —, soit confier les fonctions d'enfantement et d'allaitement à la Vierge — ce qu'illustrent les tableaux représentant « la lactation de saint Bernard⁴⁰. » Cette opposition relative interfère avec la distinction entre deux féminisations : celle qui féminise dans le sens d'une position féminine dans le couple et celle qui féminise dans le sens d'une position maternelle dans le rapport à l'enfant. Mais nos mystiques glissent d'un sens à l'autre avec une facilité significative.

Assez souvent, le mystique est ainsi en position de permutation avec l'enfant Jésus dans la relation à Marie. Nous avons vu que cela n'est pas incompatible avec des noces mystiques où Dieu est l'épouse, comme chez Suso, Laurent Justinien⁴¹ († 1456) et Claude Martin († 1696), fils de Marie de l'Incarnation⁴². Notamment, la mariage peut se conclure avec la Sagesse divine, composante féminine de Dieu.

Au XIV^e siècle, les échanges entre les expressions de l'amour sacré et celles de l'amour profane sont devenus si intimes que des mystiques comme le bienheureux Heinrich Suso sont tout imprégnés de poésie courtoise. Ainsi que Dante, Suso se voue au service d'une Dame céleste qui est la divine Sagesse ; celle-ci s'adresse à lui en ayant recours à des allusions purement féminines : « Je suis ce qu'il y a de plus pur dans la grâce des Vierges, de plus désintéressé dans la tendresse des mères, de plus élevé dans l'amour des épouses. » Les épreuves de la voie purgative, Suso les compare à celles que les dames commandent à leurs chevaliers. [...] « Pardessus toute joie ce qui vous transporte, c'est la douce image d'une femme pure » déclarait [Suso]⁴³.

Une lecture psychanalytique suggère que le vécu mystique fait écho à des traumatismes du sevrage, induisant une fantasmagie souvent voilée en théologie mystique par l'accent mis sur la « mystique des noces », alors qu'un des éléments les plus parlants est constitué par l'intrication des deux thèmes au fil du discours mystique lui-même. En particulier, dans l'évolution du statut religieux de la féminité, une place essentielle revient à la promotion du culte marial, voire du rôle maternel de Dieu, et la Contre-Réforme utilisera

³⁹ Je l'ai montré dans « *L'Orpheline de la Bérésina* ». *Thérèse de Lisieux (1873-1897)*.

⁴⁰ Le terme « lactation » peut désigner l'allaitement, mais cet emploi a vieilli. — Sur l'aspect pictural, voir L. Dewez et A. van Iterson, « La lactation de saint Bernard : légende et iconographie », *Cîteaux in de Nederlanden*, t. VII, 1956, p. 165-189.

⁴¹ Voir *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IX, col. 395.

⁴² Voir Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, t. VI, 1922, p. 93-101.

⁴³ Germain Bazin, « En quête du sentiment courtois dans la pensée et dans l'art français », p. 139-140.

largement ce clavier pour reprendre en main la mystique comme liée à un langage du corps féminin.

CONCLUSION

L'anorexie mystique

Caroline Bynum rattache systématiquement au statut social des femmes l'orientation du discours mystique féminin vers l'alimentation :

Les grandes mystiques des XIII^e-XV^e siècles [...] aiment tout particulièrement les images de mets qu'elles goûtent ou qu'elles dévorent, et davantage encore les longues métaphores alambiquées, évoquant la faim et le pain, le sang et la nourriture. Si les manuels et les études sur l'histoire de la dévotion associent fréquemment spiritualité féminine et images nuptiales ou érotiques, c'est parce que la sensibilité moderne est à l'affût d'images de ce genre, et non parce qu'elles seraient les représentations habituelles de femmes désireuses d'exprimer l'union avec le divin, ou l'expression d'un style particulièrement féminin.⁴⁴

J'avancerais volontiers une hypothèse sur la thématique des manuels en question : ce sont des œuvres masculines, où la nuptialité pourrait signifier notamment possession des femmes par les hommes.

Or, les historiens de la spiritualité n'ont pas manqué de rapporter les jeûnes spectaculaires à la faim eucharistique manifestée par les mêmes femmes. La croyance dans le métabolisme miraculeux qui permettrait de survivre avec cette seule nourriture donnait la cohérence voulue à cette idéologie. Il est certain que la doctrine catholique selon laquelle l'hostie consacrée est réellement devenue le corps du Christ, qui se donne à manger aux fidèles, prend ici d'autant plus de poids que le corps de Jésus est en quelque sorte maternisé. La mystique va « tout naturellement » — c'est-à-dire culturellement — recevoir son allaitement sous forme du sang versé par Jésus durant la Passion, puis de l'eucharistie. On voit bien comment la valorisation ascétique de l'abstinence alimentaire peut favoriser l'anorexie mystique en légitimant par le sacrement une érotisation de la faim et une imaginarisation de la boulimie.

La mère sacrificielle

Un théologien Philippe de la Trinité, a écrit : « La mystique est le dogme vécu »⁴⁵. On pourrait admettre cette formulation à propos de la mystique spéculative, mais non de la mystique affective, où il ne s'agit pas de s'enchanter d'énoncés tenus par voie d'autorité hiérarchique pour des vérités obligatoires. Dans la mystique affective, le vécu s'investit dans une relation passionnelle avec un être divin de chair et d'os. Avec la mystique catholique, la réalité de tels êtres est cautionnée par le magistère, en même temps que l'institution circonscrit l'expérience à travers ses règles du jeu, son imagerie recevable et les mots pour la dire. Il n'en reste pas moins que l'interprétation du discours mystique comme expérience subjective a du sens pour tout être né d'une femme, qu'il adhère ou non à l'existence de Dieu. Mais l'expérience constitue une effusion **subjective** dont la créativité déborde les normes préétablies. La **jouissance** féminine y submerge le système de pensée ecclésiastique. Elle nous donne à entendre des fantasmes, des angoisses, des désirs qui habitent chacun d'entre nous, croyant ou non, de toute façon divisé entre la douleur d'être né

⁴⁴ Caroline Bynum, *Jeûnes et festins sacrés*, p. 215.

⁴⁵ Philippe de la Trinité, *Thérèse de Lisieux la sainte de l'enfance spirituelle. Une relecture des textes d'André Combes*, Paris, P. Lethielleux, 1980, p. 52.

et l'allégresse d'exister. La mystique affective féminine catholique travaille à ciel ouvert les matériaux les plus profondément enfouis de notre rapport à notre origine maternelle...

Au cours du deuxième millénaire, le statut de Dieu va ainsi se féminiser ; son nouveau visage se dessine essentiellement à travers une maternisation qui tend à faire du « Père éternel » une mère sacrificielle. Cette évolution culmine vers la fin du millénaire, par exemple à travers la fascination grandissante que Thérèse de Lisieux exerce sur le clergé français. Mais la conversion arrive bien tard, la montée du féminisme pourrait bien avoir gagné la course : à notre époque, dans les sociétés industrielles, la mère sacrificielle n'est déjà plus la mère idéale...