

Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique /
Among Women. Notes on Catholic Mysticism.

In: Archives de sciences sociales des religions. N. 55/1, 1983. pp. 105-137.

Citer ce document / Cite this document :

Maitre Jacques. Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique / Among Women. Notes on Catholic Mysticism.
In: Archives de sciences sociales des religions. N. 55/1, 1983. pp. 105-137.

doi : 10.3406/assr.1983.2275

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr_0335-5985_1983_num_55_1_2275

ENTRE FEMMES

Notes sur une filière du mysticisme catholique()*

The historical series studied by medieval mystics such as Bernard de Clairvaux and Guillaume de Saint-Thierry runs through Rhenish-Flemish, British and Italian mystics at the end of the Middle Ages, Spanish ones during the Renaissance and then the French tradition up till Thérèse de Lisieux.

The problem is approached through a psychoanalytic interpretation of Thérèse's mystical experience with reference to the original relationship with her mother. The aim is to follow the historical progression of a sociocultural model of union between God and a mystic in a feminine position. This model sociologically relates to the religious status of feminity; the church hierarchy regulates the corresponding experience.

Cet article constitue une nouvelle étape d'un itinéraire consacré à l'étude de la religion comme idéologie, par la voie d'une articulation entre le champ épistémologique de l'inconscient et celui de la praxéologie sociale. Au départ, une note sur « Psychanalyse et sociologie religieuses » (1) proposait une définition hypothétique, légèrement remaniée dans un texte ultérieur (2) :

« 1) La religion est une institution sociale reposant ouvertement sur le recours à une affirmation d'un « au-delà » (au-delà des déterminations concrètes qui limitent tout sujet), avec les affects, les représentations, les pratiques et les normes correspondants, ce qui permet de proposer aux sujets individuels une satisfaction de leurs désirs qui échappe au contrôle exercé par les processus secondaires (au sens freudien); 2) l'emprise de la religion s'ancre dans l'interface entre le renforcement qu'elle procure aux idéologies des groupes les plus divers et le langage de désir qu'elle tient aux sujets individuels : ce dispositif capte l'adhésion des individus à des stratégies sociales dont la nature déterminée est ainsi occultée aux yeux des acteurs eux-mêmes, et il légitime socialement chez ces mêmes individus des processus psychiques qui, sans cela, seraient tenus par les instances de contrôle social pour un refus pathologique de la réalité.

«Lors même qu'une idéologie ne postule pas un au-delà de nature religieuse, elle met en forme une «relation imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence» (Louis Althusser) et les constitue ainsi dans leur dimension subjective au sein des processus relevant de la praxéologie sociale (en ce sens que la religion est seulement un cas particulier — et limite — de l'idéologie)».

Je me suis attaché par la suite à un domaine circonscrit : une tradition mystique officialisée dans l'Église catholique et réaffirmée à notre époque par la vedettisation de «la plus grande sainte des temps modernes». La traduction et la présentation d'une étude de 1925 sur Thérèse de Lisieux (3) se plaçaient comme lecture psychanalytique œdipienne. Puis ma propre démarche s'est située plutôt sur le versant d'une relation duelle (4).

Aujourd'hui je me propose d'aller plus avant dans ma démarche vers les processus inconscients à l'œuvre chez Thérèse, comme référés à la relation entre la petite fille et sa mère. Pour construire une problématique de praxéologie sociale à partir de là, je me suis engagé d'abord dans une voie qui s'est révélée être une impasse : examiner par le menu la représentation concrète du monde attestée dans les textes et activités de Thérèse, afin d'en trouver l'explication au niveau des conditions socio-historiques ; cette représentation est trop sommaire pour se prêter à de grands développements sociologiques, sauf à expliquer la place que tient dans la mystique thérésienne sa façon extrêmement sommaire de percevoir l'humanité. En revanche, cette pauvreté même fait toucher du doigt l'importance de la virtuosité mystique dans la tradition que j'étudie : le mystique en tant que tel n'est pas un maître à penser la conjoncture sociale, ni un chef dans les luttes politico-religieuses, bien que la même personne puisse assumer ici des statuts multiples, comme ce fut le cas avec Bernard de Clairvaux (+ 1153). Le propre du mystique (5) est d'attester un extrémisme, dans l'amour ressenti pour Dieu, selon des modalités qui peuvent motiver chez les autres une intensification de l'implication affective dans la relation à Dieu. Je cherche donc comment le processus inconscient cerné chez Thérèse peut se présenter comme répliquant un modèle socio-culturel attesté dans la tradition qui, très schématiquement, passe des mystiques rhéno-flamands ou britanniques des XIII^{ème}-XV^{ème} siècles aux Espagnols et Italiens de la Renaissance, puis aux Français du XVII^{ème}, enfin, par la filière du Carmel et par des avatars divers, jusqu'à Thérèse de Lisieux. Le statut religieux de la féminité apparaît central dans ce processus historique où la référence à «l'expérience mystique» est à la fois intensivement utilisée et sévèrement contrôlée par l'appareil ecclésiastique, d'ailleurs essentiellement masculin.

Dans le cadre de cet article, je n'en viendrai pas encore à expliciter les «stratégies sociales» mises en œuvre par l'ecclésiification du vécu mystique, sauf sur un point particulier : la réassurance de la domination masculine comme facteur de l'emprise exercée par la hiérarchie sacerdotale. Je le signale d'emblée pour éviter un malentendu ; d'autres enjeux sous-tendent le contrôle exercé sur le vécu mystique. Il suffit d'en évoquer un exemple parmi d'autres : la polémique de Bossuet contre Fénelon et les mesures de police prises par Louis XIV contre les quiétistes, à une époque où la mystique prenait facilement le tour d'une affaire d'Etat. Mais ce domaine constitue un autre dossier.

Le site épistémologique de mon propos appelle encore une dernière précision. La coupure par laquelle s'inaugure la praxéologie sociale (terme qui me semble ici plus topique que celui de «sociologie») met entre parenthèses la sub-

jectivité individuelle pour s'attacher à des processus collectifs et « objectifs » ; de son côté, la psychanalyse surgit avec l'écoute de l'inconscient et du destin des pulsions au niveau de l'expression du vécu subjectif singulier. On pourrait, dès lors, poser la nécessité d'une occultation réciproque pour la mise en place de chacune des deux démarches dans sa spécificité ; cette position peut être féconde à certains niveaux de la recherche ou de la pratique ; la voie que je tente de suivre tend au contraire vers l'articulation des deux plans en saisissant d'une façon concrète la mystique à la fois comme vécu subjectif et comme processus social, ce qui me semble essentiel pour une recherche sur l'objet particulier qu'est une idéologie.

I. Champ de l'inconscient

Sur le versant de l'inconscient, j'aborderai d'abord le thème de la féminité : celle de Dieu, celle du mystique, et la façon dont elles se répondent. J'examinerai ensuite les aspects « structurels » (au sens psychanalytique) de ce vécu.

ENTRE FEMMES

La féminité du mystique a souvent été remarquée ; celle de son Dieu, rarement. Je commencerai donc par explorer cet aspect de « la Déité » avant d'aborder la position du mystique dans ce qui semble finalement exprimer dans une assez large mesure une relation de fille à mère.

La féminité de Dieu

La féminité de Dieu dans la tradition que j'étudie a fait l'objet d'un relevé établi par A. Cabassut : il s'agit significativement de Jésus-notre-mère ; l'auteur en relève (6) les premières mentions avec les *Actes de Pierre* (« apocryphe », début du III^{ème} siècle) et une homélie de Jean Chrysostome (+ 407), seules données pour l'Antiquité. Nous arrivons ensuite directement au XI^{ème} siècle avec Anselme de Cantorbéry (+ 1109), dont l'œuvre contemplative a joué ici un rôle essentiel.

« Les prières de saint Anselme eurent une rapide diffusion à travers tout l'Occident. Cisterciens et chartreux contribuèrent beaucoup à les propager. C'est dire qu'elles étaient très appréciées et très lues dans leurs monastères. (...) Les divers écrivains mystiques venus après saint Anselme (...) lui ont emprunté (...) le thème de la maternité du Christ. On retrouve, en effet, chez tous cette idée fondamentale que le Christ nous a engendrés en mourant sur la croix et que les douleurs de la Passion ont été les douleurs de notre enfantement spirituel » (7).

Suit un collationnement des textes recueillis par la suite, du XII^{ème} au XV^{ème} siècles ; ils émanent de mystiques cloîtrés ou reclus en France, Angleterre et Allemagne : Marguerite d'Oyngt (+ 1310), Mechtilde d'Hackeborn (+ 1298), Julienne de Norwich (+ 1416 ou après), Dominique Hélicon (+ 1460).

Les écrits de Julienne de Norwich ont joué un rôle particulièrement important pour l'expansion de cette imagerie (8). On y voit apparaître comment Jésus est maternisé en tant qu'il représente, dans la Trinité, l'instance qui a un corps, qui donne la vie et 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 Personne 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 personnelle » (9).

Un élément essentiel est la connexion qui s'établit entre 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 Maternité » (10).

L'ambivalence des sentiments maternels et filiaux se trouve levée par relation entièrement bonne et positive : « 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... » (11). Ainsi, le désir cannibalique 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 à 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 Lui » (12). Si nous avons commis une faute, nous ne devons pas prendre la fuite : « Il veut que nous adoptions alors le comportement d'un enfant », c'est-à-dire nous précipiter vers notre mère et « crier vers elle de toutes nos forces, pour qu'elle vienne à notre secours » (13).

En dehors du thème « Jésus notre mère », je repère d'autres thèmes féminisant Dieu. L'un des plus récurrents est celui des mamelles de Dieu allaitant le mystique. François de Sales (+ 1622) l'expose avec délectation, notamment dans un chapitre intitulé : « Comment l'amour fait l'union de l'âme avec Dieu en l'oraison » (14) :

« 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 sein, et le baisant, joint sa bouche à la sienne. Mais voyez derechef ce petit 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 vin*» (15).

Plus loin, il compare l'oraison au « plaisir de têter ». Comme François de Sales le rappelle, de tels développements se trouvent déjà chez Thérèse d'Avila (+ 1582), 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 vin* » (16). Thérèse souligne l'étrangeté de cette phrase, adressée par l'âme « à celui avec qui elle se trouve » ; elle en donne la clef en retraçant ce que ressent 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 comme il tète, puisque même sans têter 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 plaisir 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 » (17).

Une thématique analogue se trouve chez beaucoup de mystiques : Jeanne-Marie Guyon (+ 1717), Marguerite du Saint-Sacrement (+ 1648) et bien d'autres, y compris Thérèse de Lisieux (18). Elle peut osciller entre deux pôles : soit envisager Dieu directement comme femme — c'est la voie de Suso (+ 1366) —, soit confier les fonctions d'enfantement et d'allaitement à la Vierge — ce qu'illustrèrent les tableaux représentant « la lactation de Saint-Bernard » (19).

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.

Dans la première direction, des textes fondateurs se trouvent déjà sous la plume de saint Augustin (+ 430) dépeignant la sagesse, la beauté divine comme une femme magnifique, qui réserve ses faveurs à un petit nombre d'amants en exigeant de chacun un amour absolument exclusif. Suso note :

« Dans la Sainte Ecriture, la Sagesse Eternelle se présente aussi aimable qu'une charmante bien-aimée qui se met gracieusement en route pour plaire à beaucoup et parle délicatement sous la forme d'une femme, afin d'incliner vers elle tous les cœurs (...). Par elle furent créés la terre, le ciel ferme sur ses bases et l'abîme sans fond (...). Que de fois la tendre amie, versant des larmes d'amour, ouvrant tout grands les abîmes de son cœur, l'embrassa, la serra avec ferveur sur son cœur aimant, on ne saurait le dire. Elle était avec lui tout à fait comme une mère qui tient dans ses bras son nourrisson (...)» (20).

L'auteur ajoute que la Sagesse est plus spécialement, au sein de la Trinité, l'attribut du Fils. Chez le même Suso, nous trouvons également des visions où c'est Notre-Dame qui abreuve le mystique, comme on dit qu'elle le fit pour Bernard de Clairvaux. L'auteur rapporte le fait à Jean Chrysostome :

« Lorsque étant écolier, il était agenouillé devant un autel, la Mère céleste lui apparut aussi sous la forme d'une statue de bois, donnant son breuvage maternel à son enfant assis sur ses genoux. L'image de la Mère demanda à son enfant de s'interrompre un instant et donna à l'écolier ci-dessus désigné le breuvage de son cœur » (21).

Suso relate une vision analogue dont il fut lui-même favorisé et il conclut : « Loué soit l'épanchement intime de la Dêité et plus louée encore soit par moi, pauvre et indigne, la douce Mère de toute grâce pour ce don céleste ! » (22). Ce dernier passage suggère que le terme « Dêité », usuel chez plusieurs mystiques rhéno-flamands, pourrait connoter de féminité-maternité la référence à Dieu.

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 Justinien (23) et Claude Martin, fils de Marie de l'Incarnation (24).

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 Age, avec la place croissante des Lieux-Saints dans la piété (25) et avec l'évolution de l'iconographie. Je n'ai pas ici la place nécessaire pour entrer dans les détails. Mais je marquerai le sillage d'une filière dévotionnelle : celle qui va de la plaie latérale du Crucifié à la figuration du Sacré-Cœur ; j'y vois, dans une certaine mesure, une pente vers une vision maternisée de Jésus. Par exemple, Julienne de Norwich écrit : « La mère peut serrer tendrement son enfant sur son cœur, mais notre tendre Mère, Jésus, peut nous conduire dans l'intimité de son Cœur par son côté ouvert » (26).

Dans l'imagerie du Sacré-Cœur, commentée par des contemplatifs, la blessure est ouverte comme une vulve (27) ; il est dit, par bien des mystiques, que nous en sommes issus et que notre aspiration fondamentale est d'y retourner. En son fond, se trouve le cœur, matrice de notre création et lieu de la béatitude absolue. Anatomiquement, cette imagerie se place à la hauteur du sein ; le sang et l'eau qui s'en écoulent nous désaltèrent et nourrissent comme un lait maternel. Le cœur extériorisé est en relief, à l'instar du sein. Enoncée avec un tel schématisme, mon hypothèse appelle pour le moins quelques vérifications.

Je me référerai à la partie historique de l'article « Cœur Sacré de Jésus (Dévotion au) » du *Dictionnaire de spiritualité* (28).

Aux premiers siècles du christianisme, « on voyait dans le côté percé d'où sortaient l'eau et le sang une source de grâces ; on semble y avoir vu un refuge,

un lieu de repos et d'union à Jésus (...). C'est au XI^{ème} ou au XII^{ème} que nous trouvons les premières traces du Sacré-Cœur, qui, peu à peu, se montre à l'âme dévote dans le côté percé, et se montre percé lui-même, comme pour inviter à entrer plus avant, à l'union avec ce Cœur divin» (29). L'article cite des textes dus à Guillaume de Saint-Thierry (+ vers 1150): «Ouvrez, Seigneur, la porte latérale de votre arche, afin qu'y entrent tous vos élus (...), ouvrez-nous le côté de votre corps afin qu'y entrent ceux qui désirent voir les secrets du Fils; qu'ils reçoivent les flûts mystérieux qui en découlent» (30). Chez Gueric d'Igny (+ vers 1160), nous lisons: «Il a ouvert son côté pour que le sang de sa blessure te vivifie, que la chaleur de son corps te réchauffe (...)» (31). Déjà, les Pères de l'Eglise ont représenté l'Eglise sortant de ce côté ouvert, comme Eve avait été tirée autrefois du côté d'Adam endormi» (32). Pour Gertrude la Grande (+ 1301 ou 1302), selon un commentateur autorisé, le Sacré-Cœur est une coupe où s'abreuvent les saints, la demeure suave ouverte éternellement aux âmes des défunts; la mystique «but à la source sacrée du Cœur divin les flûts jaillissants de l'Evangile» (33). Plus directement encore Pierre Canisius (+ 1597) écrit: «Approchant mes lèvres brûlantes de votre cœur très doux, j'osai me désaltérer à cette source divine» (34). François de Sales: «Le Sauveur mourant nous a enfanté par l'ouverture de son Sacré-Cœur» (35).

Un trait fort suggestif nous est fourni par l'imbrication entre les cœurs de Jésus et de Marie; déjà présente chez François de Sales, cette figuration sera ardemment propagée par Jean Eudes (+ 1680) sous l'appellation «Saint Cœur de Jésus et de Marie». Jean Eudes discerne, dans le cœur de Marie, trois sortes de cœurs: le cœur de chair, qui donna vie et sang à Jésus, le cœur spirituel et le cœur divin; ce dernier n'est autre que Jésus lui-même incorporé à Marie. Peut-être faut-il rapprocher de cette imagerie la position de Marie des Vallées (+ 1656), inspiratrice de Jean Eudes: «(...) Les femmes disposeront désormais de la divinité, parce que c'est la Sainte Vierge qui ordonne et dispose en cette œuvre» (que Dieu accomplit en Marie des Vallées) (36).

C'est avec les visions de Marguerite-Marie Alacoque (+ 1690) que le Sacré-Cœur s'exteriorise et se présente en relief sur la poitrine de Jésus, montrant ainsi la plaie du cœur (et pas seulement la plaie du côté).

Nous avons remarqué que la structure de cet imaginaire repose pour une part sur l'amalgame entre les deux sens du mot «sein». Chez Thérèse d'Avila, François de Sales et bien d'autres, au-delà d'un éventuel glissement polysémique, cette superposition est très significative dans les contenus même des figurations et de l'imaginaire.

N'oublions cependant pas que l'Eglise condamne les formulations où disparaît la subordination de Marie comme créature à Dieu comme créateur, notamment à propos de leurs cœurs respectifs. (Voir à ce sujet l'art. «Dévotions prohibées» dans le *Dictionnaire de spiritualité*).

Nous avons là un exemple typique des limitations que l'orthodoxie officielle impose à l'imagerie mystique comme une «logique déductive» canalisant les errances d'une «logique affective».

Cette position de Dieu comme femme se prévaut aussi de références scripturaires, dont les plus parlantes sont des passages d'Isaïe (66, 12-13):

«Car ainsi a dit Iahvé:

Voici que je dirige vers elle [Jérusalem] la paix comme un fleuve

et la gloire des nations comme un torrent qui inonde.
 Vous serez allaités, vous serez portés sur le flanc
 et vous serez choyés sur les genoux.
 Comme un homme lorsque sa mère le reconforte :
 C'est ainsi que je vous reconforterai
 et que vous serez reconfortés dans Jérusalem » (37).

En 49, 15, Iahvé s'adresse à Sion, qui se croit abandonnée :

« La femme oublie-t-elle son nourrisson ?
 Oublie-t-elle d'avoir pitié du fils de ses entrailles ?
 Même si celles-là oubliaient,
 moi je ne t'oublierai pas ! » (38).

Dans la Vulgate, en 49, 1, il interpelle les Juifs « qui ont été portés dans mon utérus et dont j'ai accouché par ma vulve » (39).

De tels textes nous renvoient au problème central de la réflexion menée par Freud et ses compagnons sur le vécu mystique : l'hypothèse d'une correspondance entre religions de la Mère et relation archaïque du sujet à sa mère. Dans un texte de 1931 (40), Freud nous fait part de sa surprise devant la découverte de la force, la richesse, la variété et la durée de l'attachement initial de la petite fille à sa mère. « La pénétration dans la période pré-œdipienne de la petite fille nous surprend comme, dans un autre domaine, la découverte de la civilisation minoémycénienne derrière celle des Grecs » (41). Commentant ce passage, Richard L. Rubenstein introduit une remarque essentielle :

« Il [Freud] reconnaissait que sa propre découverte du caractère décisif des éléments archaïques dans le développement de la psyché était analogue à la découverte du rôle, dans le développement de la civilisation occidentale, de la culture matriarcale minoéenne jusqu'alors ignorée. Le fait que les angoisses d'incorporation prédominent dans l'Agadah sur les angoisses de castration nous incline à penser que la dichotomie entre les religions matriarcales et patriarcales est insoutenable. Les pulsions archaïques que reflètent les religions matriarcales sont antérieures au développement phallique et ne sont pas effacées par celui-ci : quelle que soit la violence avec laquelle les religions patriarcales tentent d'extirper les restes des religions matriarcales, les résultats ne sont, au mieux, que partiels » (42).

Le renvoi d'une interprétation psychanalytique à des modèles socio-culturels et à des rémanences historiques éclaire notre propos par l'hypothèse que la féminisation de Dieu dans le vécu mystique recèle un conflit profond avec l'effort de l'appareil ecclésiastique pour imposer une religion du père.

« Les légendes ayant pour thème l'incorporation montrent bien à quel point les plus anciennes angoisses sont demeurées enracinées dans le judaïsme rabbinique que l'on prétend être une religion phallique. Selon toute vraisemblance, elles disposaient, pour décourager les écarts de conduite, d'un pouvoir plus grand que les traditions qui reflétaient l'angoisse de castration » (43).

Je laisserai de côté ici les questions relatives à la mystique juive, notamment le fait que les grands mystiques de cette religion sont des hommes (44) et que Dieu est doté d'une composante féminine, la Sekhina. Je relève seulement l'hypothèse selon laquelle la mystique catholique serait une façon de vivre avec la fascination et l'angoisse de la réincorporation au sein de la Mère.

Dans le « Hassidisme médiéval », il semble que se manifeste un choc en retour de la mystique catholique sur la mystique juive. On trouve ici l'héritage commun de « l'exemplarisme », où l'union à Dieu est retour à une existence personnelle pré-natale en Lui. La source principale est Jean Scot Erigène (+ après 870), qui distingue deux substances humaines, « l'une constituée dans la sagesse de Dieu (le Verbe), éternelle et immuable, tandis que l'autre est temporelle et soumise au changement ; l'une antérieure, l'autre qui suit (...), la seconde produite par la première *et devant en elle faire retour* » (45). Chez Hadewijch d'Anvers (+ après 1239), Béatrice de Nazareth (+ 1268) et Mechtilde de Magdebourg (+ 1283), la purification de l'âme est « le dégagement de son être véritable, celui que Dieu a pensé éternellement (qu'il a *été* éternellement) » (46). Cette thématique a eu un large écho chez les mystiques rhéno-flamands, et on peut y sentir une nostalgie de la vie intra-utérine. Hadewijch propose à une jeune correspondante de « rejoindre l'être dans lequel Dieu vous a créée » (47).

Sur cet axe, la position du nourrisson agrippé au sein qu'il tète n'est elle-même qu'une phase du fantasme de réincorporation ; c'est ainsi que j'entendais le double sens du mot « sein » à propos de l'imagerie du Sacré-Cœur. « L'expérience mystique ferait donc retour au temps, impensable, du refoulement primaire. Elle répète un procès d'incorporation » (48). Freud définissait déjà le mysticisme comme « l'auto-perception obscure du règne, au-delà du Moi, du Ça » (49). Parmi ses compagnons, Otto Rank et Sándor Radó ont particulièrement mis en relief cette dimension ultra-régressive de la vie mystique, corrélativement avec la féminité d'un Dieu-mère. « L'allaitement au sein demeure l'exemple éclatant d'une offre d'amour infaillible et amnisiante. Ce n'est certainement pas par hasard que la Madone allaitant l'enfant est devenue le symbole d'une religion puissante et, par sa médiation, le symbole de toute une époque de notre culture occidentale », écrit Radó (50).

« L'étude de Radó rend pleinement compréhensible la connexion qui existe entre le fantasme de Jésus martyr et celui de l'enfant Jésus dans les bras de sa mère. Les deux fantasmes sont l'expression du souhait de pardon et d'expiation. Dans le fantasme de Jésus crucifié, le pardon est obtenu par une soumission passive et autocastratrice au père. Dans le fantasme de l'enfant Jésus tétant le sein de la Madone, l'élément masochiste fait défaut ; en lieu et place du père, on trouve ici la mère qui, tout en apaisant son bébé, octroie pardon et expiation. C'est le même sentiment de bonheur qui constitue la signification inconsciente du dogme de l'homosexualité, le fantasme de l'enfant protégé par la matrice maternelle » (51).

Le symbole de Nicée (en 325) déclare le Christ consubstantiel au Père : *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*. Le *Dictionnaire de théologie catholique* commente ainsi : « Le Père et le Fils sont un parce que le Verbe est inséparable de la substance du Père et que le Père et le Fils se compénètrent mutuellement » (52), à la différence du « rapport corporel » entre parents et enfants (53) ; le rédacteur de cette glose suggère-t-il le rapport prénatal entre la mère et le fœtus ?

Eckart (+ 1327 ou 1328) n'écrit-il pas dans son *Sermon* 10 : « Aucune union n'est plus grande que celle qui fait que les trois Personnes sont un seul Dieu. Ensuite on dit qu'aucune vision n'est plus grande qu'entre Dieu et l'âme. Quand l'âme reçoit un baiser de la Déesse, elle acquiert toute sa perfection et sa béatitude, alors elle est embrassée par l'unité ». Cette thématique court partout à travers la tradition mystique étudiée ici.

Pierre de Bérulle (+ 1629) prie Jésus : «Faites que je vive et subsiste en vous, comme vous vivez et subsistez en une personne Divine ! Soyez mon tout et que je fasse partie de vous en votre Corps mystique (...)» (54). Leszek Kolakowski, après avoir cité ce texte et d'autres analogues, en conclut : «Les considérations détaillées de Bérulle sur la technique de la fécondation de Marie par le Saint-Esprit, la description des délices que connaît le Christ dans ses relations avec sa mère, les invocations débordantes d'enthousiasme au sein de la Vierge, etc., tout cela pourrait constituer un thème digne d'intérêt pour des observations psychanalytiques» (55).

La féminité du mystique

Le thème des noces mystiques, appuyé sur le *Cantique des cantiques*, constitue un élément majeur de la filière étudiée ici. Homme ou femme par ses chromosomes et son statut social, le mystique s'y pose d'ordinaire en fiancée, en épouse. Le coup d'envoi fut donné par Origène (+ 254) chez qui, déjà, c'est l'âme qui se trouve en statut féminin dans le mariage spirituel avec le Christ ; on cite classiquement les contributions dues à Grégoire de Nysse (+ après 394), Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor (+ 1141), Richard de Saint-Victor, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix. Mais tout cela est trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister.

Dans les témoignages rapportant des 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 divine» (56), de la «Déité» (57), du Sacré-Cœur...

Il faudrait entrer dans des analyses beaucoup plus circonstanciées cas par cas. Lorsque Catherine de Sienne (+ 1380) nous rapporte que son anneau nuptial était constitué par le prépuce de Jésus (58), ce détail peut évoquer la théorie de Bruno Bettelheim sur les mutilations sexuelles des garçons comme exprimant le désir masculin d'être femme (59) ; mais on ne saurait spéculer sur un élément ainsi isolé.

Si les noces mystiques posent ostensiblement le mystique en épouse de Dieu, il ne faut pas que cela dissimule la féminité du mystique lui-même comme mère de Dieu. L'article de A. Cabassut sur «Jésus notre mère», auquel je me suis référé plus haut, commence par en répertorier des témoignages anciens. Bernard de Clairvaux parle de son cœur maternel à l'égard des moines et des âmes (et de telles expressions se faufferont jusqu'à Thérèse de Lisieux). Mais le point essentiel est la gestation et l'enfantement de Jésus par le mystique ; ainsi, François d'Assise (+ 1226), Dorothée de Montau (+ 1394), Benoît de Canfeld (+ 1610) expriment ce sentiment d'une façon directe et passionnée. Une énumération serait fastidieuse et je me contenterai de mentionner quelques cas où il s'agit de participer d'une façon ou d'une autre à l'enfantement de Jésus : Gertrude la Grande (+ 1301 ou 1302), Angèle de Foligno (+ 1309), Rose de Lima (+ 1617), Jeanne-Marie Guyon (+ 1717)... Accessoirement, on pourrait reprendre sous cet angle les témoignages de Madeleine (+ 1918), qui fut traitée par

Janet en psychiatrie (60), et de Madame Bruyère, abbesse de Sainte-Cécile de Solesme, dont la « grossesse » se termine — la nuit de Noël — par un accouchement « mystique » : « Je n'osais présenter au divin poupon ce que l'enfant demande à sa mère. Mais l'enfant était aussi l'Epoux et l'amour de l'Epoux triompha par ses caresses de mes chastes résistances. Quelle pamoison d'amour lorsque les lèvres de l'Epoux attiraient la substance de ma vie et que je me sentais passer ainsi dans mon bien-aimé ! ».

Même lorsque le mystique ne parle pas d'enfanter Jésus, il 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 du mystique enceint de Dieu et de Dieu portant en lui le 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'âme » (61).

Etrange mariage où se fait entendre, sous l'écran œdipien, le fantasme d'éprouver simultanément le plaisir de la mère et celui du fœtus durant la grossesse, dans une relation duelle au bord de la fusion, éventuellement déversée sur une relation réciproque nourrice/nourrisson. L'érotisation titille un fantasme inconscient d'inclusion réciproque entre la petite 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 sacré (62).

Une phrase assez étonnante citée par Jean Daniélou (63) éclairera mon propos : « Mangeant les membres de l'Epoux et buvant son sang, nous réalisons avec lui une union nuptiale ». J'avais précédemment signalé chez Thérèse de Lisieux la thématique de l'allaitement — fourni et/ou reçu — dans le rapport à son époux ; cette thématique est des plus suivies dans la tradition mystique à laquelle je m'attache ici. Mais la phrase rapportée par Jean Daniélou est très parlante, à cause du cannibalisme considéré comme la base de l'« union nuptiale ». Or, l'oralité est centrale dans beaucoup d'ascèses préparatoires à la contemplation : un exemple parmi bien d'autres est celui de Suso, qui se privait de boire au point d'halluciner la présence de la Vierge venue le désaltérer.

Il restera donc à négocier un compromis entre la jouissance infinie du fœtus et la terreur de l'anéantissement, livré qu'est le mystique au bon plaisir de la Mère. Je n'y reviendrai pas longuement, ayant donné des indications sur ce point dans un précédent article (64).

Les deux dimensions du mystique — épouse et mère de Jésus — sont étroitement imbriquées. Ainsi, Maître Eckart montre à quelle condition l'être humain devient fécond :

« Pour qu'il soit fécond, il est nécessaire qu'il soit femme. « Femme » est le mot le plus noble que l'on puisse attribuer à l'âme, bien plus noble que vierge. Que l'être humain accueille Dieu en soi, c'est bien, et dans cet accueil, il est vierge.

Mais que Dieu devienne en lui fécond, c'est mieux, car la fécondité du don est seule la reconnaissance pour le don et alors l'esprit est femme dans la reconnaissance qui, à son tour, enfante Jésus en retour dans le cœur paternel de Dieu ». Sinon, « sa virginité ne lui sert à rien, car, étant vierge, il n'est pas devenu femme en totale fécondité. Là réside le préjudice. C'est pourquoi j'ai dit « Jésus monta dans un petit château-fort et fut reçu par une personne vierge qui était une femme » (...). Cette vierge, qui est une femme, produit ce fruit et cette naissance (...) à partir du même fond où le Père donne naissance à son Verbe éternel » (65).

Compte tenu des remarques faites précédemment sur la féminité de Dieu, de tels aspects nous évoquent une filiation matrilineaire, à l'instar de poupées russes emboîtées sans fin. L'aspect lesbien y pointe par une relation fille/mère au plus près de la réintégration fusionnelle dans la mère avec partage de son identité de mère archaïque toute-puissante. Jeanne-Marie Guyon ne nous rapporte-t-elle pas un songe symbolique où Jésus l'introduit dans une chambre comportant deux lits : l'un pour son épouse (Jeanne-Marie), l'autre pour sa mère (Marie) ?

SYMPTÔMES ET STRUCTURES

Le vécu mystique a souvent pris place dans la nosologie psychiatrique, notamment du côté de la névrose avec l'imputation d'hystérie, d'autant plus facilement formulée que l'hystérie est posée comme de nature féminine, ou du côté de la psychose, à la belle époque des classifications où l'on répertorie des délires religieux, voire mystiques (66). Laissant aux psychiatres leurs démarches propres, je me poserai ici les questions d'une tout autre façon, à partir du « destin des pulsions » dans la mystique comme relation entre femmes ; cela nous introduit à la deuxième partie de cet article où j'envisagerai les rapports entre mystique et folie.

Structures névrotiques ou psychotiques ?

On trouve chez Freud une théorie bien connue sur la religion névrose obsessionnelle de la société, où la hantise d'observer scrupuleusement des prescriptions est au cœur du système défensif. Mais la mystique a souvent évoqué l'hystérie pour des auteurs qui étaient frappés par un langage corporel exubérant, une verbalisation luxuriante, une érotisation ostentatoire. Là encore, le thème des noces spirituelles tend à masquer un autre aspect, celui de l'« identification négative » de la fille à sa mère, processus considéré par certains auteurs comme fondamental dans l'organisation de la structure hystérique.

Il y a, chez nos mystiques, des traits spectaculaires de régression vers une relation fusionnelle à la mère, qui évoquent facilement la psychose.

Je ne m'attarderai pas à ces deux types d'interprétation, déjà largement connus ; je me poserai la question de la « folie » dans la deuxième partie de cet article. Pour l'instant, je veux m'attacher à l'aspect particulier de l'économie psychique de nos mystiques que j'ai évoqué en montrant la thématique lesbienne.

Une convergence se dessine nettement entre la dynamique inconsciente du vécu mystique retracé ici et des processus relevés par certains psychanalystes

chez des femmes orientées vers l'homosexualité (67). Tout ce que j'ai exposé plus haut sur la dialectique de la féminité en miroir induit cette conclusion. Mais le « lesbianisme » n'est pas une structure, qu'on pourrait mettre en balance avec l'hystérie ou la paranoïa ; poser les questions en termes de « stades » risque aussi de masquer derrière une taxinomie, fût-elle génétique, le mouvement dans lequel s'exprime le destin suivi par les pulsions en fonction de la position singulière du sujet au sein d'une constellation familiale concrètement vécue (68).

Je n'ai pas abordé jusqu'ici un aspect très parlant du vécu mystique : le goût de l'abjection en tant qu'il a quelque chose à voir avec la mère autour des matières fécales. Le mystique s'assimile volontiers aux déchets les plus orduriers. Ainsi, Pierre de Bérulle écrit que l'âme doit s'abaisser « en se reconnaissant et ne s'estimant rien, puisque de rien elle a été créée, en rien se résoudra (...). En se tenant pour la plus vile et inutile créature de toutes, voire que la poussière, la boue et l'apostume » (69). C'est dans cette perspective que les mystiques s'adonnent dans bien des cas à la scatophagie : depuis ceux qui donnent un baiser aux lépreux, qui ingèrent du pus, des vomissures, des crachats ou des déjections, jusqu'à Thérèse de Lisieux terminant systématiquement son repas sur une bouchée de nourriture qui lui répugnait, les exemples les plus étranges ne manquent pas.

En retour, le mystique est fasciné par la contemplation du visage de Jésus sanglant, maculé, couvert de crachats ; le choc produit par une telle imagerie est dans bien des cas l'organisateur de la conversion mystique ; le désir de ne pas laisser sans réciprocité le don que nous fait Jésus de sa chute dans l'abjection est au premier rang des motifs de cette conversion. De son côté, si misérable que soit le mystique, il prête à Dieu un besoin absolu de se voir offrir la personne même du mystique, personne maltraitée à plaisir par des mortifications et des humiliations ; ce don, le mystique l'offre passivement, dans une renonciation totale (ou voulue telle) à sa volonté propre. Comment ne pas évoquer l'enfant qui donne à la mère ses déjections, déjections dans lesquelles il se complait, mais que la mère exige et considère comme un bien très précieux sur lequel elle a tous les droits ? La toute-puissance maternelle s'exerce successivement par la grossesse, la parturition, l'allaitement et le maternage du nourrisson, l'appropriation des matières fécales qui sont, pour le petit, une partie significative de son corps. Réciproquement, la mère n'était pas dégoûtée, mais attendrie, lorsqu'elle manipulait le bébé sale et malodorant, sentiments que revit le mystique devant la Sainte-Face maculée.

Cette économie psychique circule aussi autour de l'équation classique chez les psychanalystes entre l'enfant, les matières fécales et le « pénis anal » de la mère archaïque.

Corrélativement, le goût du sang chez nos mystiques prend des formes très expressives, dont Catherine de Sienne nous a laissé des exemples bien connus, mais loin d'être uniques. Le sang qui coule du côté de Jésus devient un breuvage infiniment précieux, une lactation ; lorsque ce thème apparaît dans les textes médiévaux, il faut se rappeler le contexte d'une époque où le lait maternel est constitué de sang menstruel transformé par une sorte de digestion et blanchi par le passage dans les seins (70).

Tout ce périple à travers l'abjection nous ramène à la question du rapport vécu par la fille homosexuelle avec sa mère. Je reprendrai ici certaines interprétations formulées par la psychanalyste Joyce McDougall à partir de son expé-

rience clinique (71). La mère est idéalisée, ressentie comme ayant tout ce qui manque à sa fille, sécurisante, mais constamment en danger, ayant donc besoin d'être protégée.

« La mère est représentée comme un idéal que l'on peut adorer, mais sans jamais l'atteindre (...). Il n'est pas non plus possible de posséder son amour en toute sécurité, si ce n'est par l'intermédiaire de la maladie, ou en se donnant l'assurance de lui être extrêmement nécessaire, et peut-être d'en être préférée aux dépens d'autres membres de la famille » (72). « Des images obsédantes qui la représentaient taillée en pièces, ou trouvée morte, obligeaient la fille à rester en permanence auprès d'elle pour la protéger » (73). « Le second thème qui revenait avec une régularité frappante esquissait un portrait de la mère sous les traits d'une personnalité exerçant un contrôle rigide, méticuleux en matière d'ordre, de préoccupations touchant la santé et la propreté » (74). « Le sens profond de la réjection par la mère en tant qu'être *physique* est péniblement amené au jour dans l'analyse, et souvent exprimé d'abord sous forme de fantasmes d'amour du corps *d'autrui* » (75). « Ces patientes vivent sur un plan inconscient leur relation à leur mère comme si elles représentaient pour celle-ci un élément indispensable à son fonctionnement (...). On pourrait tout aussi bien décrire le vécu de leur relation comme une situation où elles se sentent soumises à une maîtrise, ainsi que des objets fécaux, fonctionnant aux fins de gratifier et de rehausser la mère (...). Nous pourrions dire que ces femmes se sentent être les bras et les jambes mêmes de la mère » (76). « Par son comportement, la fille entourera sa mère de dévouement et de prévenances. Elle assurera ainsi pour sa mère une réparation constante, mais c'est au prix d'un appauvrissement de son activité, et de l'imperfection et de la vacuité de son être » (77). Dans cette problématique, l'investissement homosexuel d'une femme autre que la mère risque de « faire éclater le cercle protecteur » parce que le sujet tente de se mettre cette fois-ci dans la position prêtée à sa mère ; même si le danger ne se réalise pas, la solution adoptée « n'en continue pas moins à masquer un désir profondément refoulé, lié à l'imgo paternelle » (78). « Pour conclure, comment évaluer l'économie psychique que la relation homosexuelle tente d'établir ? Nous pensons pouvoir dire qu'il s'agit d'une tentative pour maintenir un équilibre narcissique, et cela en échappant à l'identification symbiotique et dangereuse réclamée par l'imgo maternelle, tout en conservant l'identification inconsciente au père, élément essentiel de cette structure fragile. C'est là une tentative, vue sur le plan clinique, de se protéger d'une dépression profonde et des états de dissociation éventuels. Elle contribue ainsi à préserver l'identité du sujet et de la cohésion du Moi » (79).

Mon hypothèse est que le vécu mystique analysé ici s'apparente à cette économie psychique, mais en investissant des objets culturels institués, affirmés et contrôlés par une organisation religieuse ; la répartition entre la Dêité, les trois personnes de la Trinité, Marie, voire d'autres êtres surnaturels (80), facilite l'élaboration de compromis entre les imagos maternelle et paternelle. Le désir trouve ainsi des cheminements enivrants, tout en restant canalisé par la réalité sociale de et grâce à l'appareil ecclésiastique.

II. Mystique et folie

Il est temps d'en venir directement au problème des rapports entre mystique et folie, envisagés sous l'angle de l'économie psychique, puis sous l'angle de la socialisation.

L'ÉCONOMIE PSYCHIQUE

Un danger du vécu mystique se situe dans une régression indéfinie vers une relation duelle psychotisante. Les deux modes de protection que j'envisagerai sont la « triangulation », par la position d'un troisième terme, et l'absence irréfutable de l'objet fascinant.

La triangulation père-mère-enfant

Sur la lancée d'un vécu qui consiste à « se perdre » dans le sentiment océanique, à « s'abandonner » dans la fusion avec le Tout, la question se pose de la protection contre une volatilisisation du sujet, un naufrage du Moi. Même si le coût est extrêmement lourd, les mystiques étudiés ici n'ont manifestement pas sombré dans la folie et leur Moi semble s'être renforcé.

Je viens de citer la conclusion de Joyce McDougall sur la relation homosexuelle féminine comme tentative d'échapper « à l'identification symbiotique et dangereuse réclamée par l'imgo maternelle, tout en conservant l'identification inconsciente au père, élément essentiel à cette structure fragile ». En essayant d'éviter la dépression, voire la dissociation, cette tentative contribue « à préserver l'identité du sujet et la cohésion du Moi ».

La mystique permet d'investir cette relation sur un objet qui n'est pas directement la mère et qui ne se rebellera pas contre le sujet lorsque celui-ci mettra en œuvre des retournements de rôle. Dans mes études précédentes sur Thérèse de Lisieux, j'ai montré comment celle-ci fait jouer une série de permutations entre elle-même, Jésus et Marie, de telle façon que Thérèse est alternativement, ou même simultanément, la mère et l'enfant, le réceptacle et le contenu. Dans ce scénario, elle devient une partie du « corps mystique », et non des moindres :

« Enfin j'avais trouvé le repos (...). Considérant le corps mystique de l'Eglise, je ne m'étais reconnue dans aucun des membres décrits par St Paul, ou plutôt je voulais me reconnaître en tous (...). *La Charité* me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Eglise avait un corps, composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Eglise *avait un cœur, et que ce cœur était BRÛLANT D'AMOUR* (...). Oui j'ai trouvé ma place dans l'Eglise et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée ... dans le cœur de l'Eglise, ma Mère, je serai *l'Amour* ... ainsi je serai tout ... ainsi mon rêve sera réalisé !!! ... » (81).

Ce texte de Thérèse suit immédiatement le récit d'un rêve où elle rencontre Anne de Jésus (+ 1621), fondatrice du Carmel en France : Anne couvre Thérèse de son voile (réincorpore Thérèse), son visage est d'une beauté rayonnante, elle caresse tendrement la jeune carmélite, et celle-ci sent que le Ciel existe, « peuplé d'âmes qui me chérissent, qui me regardent comme leur enfant » ; « lorsque j'ai compris à quel point *elle m'aimait*, combien je lui étais peu *indifférente*, mon cœur s'est fondu d'amour et de reconnaissance (...) » (82). Il est saisissant de retrouver pas à pas dans cette démarche le parcours analysé par Joyce McDougall.

Protégé contre un rejet venant de son objet, le mystique rencontre toutefois une triangulation par la multiplicité des êtres surnaturels et par le contrôle de l'institution ecclésiale.

On l'aura remarqué, dans le témoignage de Thérèse : c'est Dieu — appelé à cette époque « Papa Bon Dieu » — qui la place dans le corps de l'« Eglise ma Mère » comme la partie la plus précieuse de ce corps, l'équivalent du tout de ce corps. Ainsi, l'instance paternelle n'est pas complètement effacée, même si elle se trouve maternisée dans une grande mesure.

L'autorité ecclésiastique est très présente aussi, y compris avec ses traits machistes qui avaient scandalisé Thérèse lors d'un pèlerinage à Rome. La fermeté avec laquelle la hiérarchie écarte l'idée d'une vision « béatifique » (quasi-fusionnelle) en ce monde et maintient la nécessité d'une médiation sacerdotale, notamment pour les sacrements et pour la régulation des croyances, contribue à poser le pouvoir religieux institué en tiers dans le vécu mystique. La lutte acharnée contre le quiétisme et le panthéisme va dans ce sens : l'appareil se fait le gardien d'une distance irréfragable entre Dieu et l'âme.

La relation d'absence

Un autre trait qui évite la symbiose est l'absence de l'objet. Dans mon article sur « Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant » (83), je me suis référé au travail de Michel Ledoux, « La relation d'absence » (84). Ce psychanalyste rapproche des cas suivis dans son expérience clinique et des témoignages de grands mystiques appartenant à la tradition étudiée ici. Il met l'accent sur la « relation fusionnelle vécue dans le manque et l'absence. Comment pourrait-il en être autrement dans l'expérience mystique puisque l'objet est ici fondamentalement absent : ce Dieu « que personne n'a jamais vu ». Or, si cette absence est vécue par les mystiques dans le registre fusionnel, on ne s'étonnera pas d'y retrouver l'insupportable souffrance de l'Absence et les moyens de la pallier dans la négation de l'espace et du temps qui spécifient cette relation : relation sans intermédiaire. Relation dans l'actuel de la présence. Refus de l'attente et de la médiation du souvenir » (85).

Cette position du quêteur comme n'atteignant jamais son objet, ou seulement par instants dont la nostalgie se révélera déchirante, a frappé tous les psychologues qui ont étudié le vécu mystique : le « sentiment de présence » est contrebalancé par la conscience que Dieu s'enveloppe de la « ténèbre ». Grégoire de Nysse le dit avec force : « Trouver Dieu consiste à le chercher sans cesse (...). C'est là vraiment voir Dieu que de n'être jamais rassasié de le désirer ».

Cet objet intime et insaisissable me semble représenter fondamentalement l'imago de la mère qu'il faut protéger d'une mort menaçante.

Dans le cas de Thérèse Martin, la mort de sa mère — alors que Thérèse avait quatre ans — et la difficulté d'en élaborer le deuil ont constitué un des aspects majeurs de la spiritualité thérésienne, avec sa demande d'une réincorporation dans une mère qui ne pourrait plus mourir. Que retrouvons-nous de cette problématique dans la galerie de cas parcourue ici ?

La perte de la mère semble avoir joué un rôle chez un certain nombre de nos mystiques. Tantôt elle est morte très précocement (Catherine Labouré, Jean de Dieu (+ 1550), Marguerite du Saint-Sacrement, Thérèse d'Avila), tantôt sa disparition a marqué l'adolescence (Bernard de Clairvaux) ou l'entrée dans la vie de jeune adulte (Jean de la Croix) du futur mystique. Dans d'autres cas, une séparation familiale ou un rejet massif est intervenu durant l'enfance du mysti-

que (Jeanne-Marie Guyon, Marguerite-Marie Alacoque, Marie des Vallées). Je n'ai pas réuni les données qui permettraient de systématiser davantage ce recensement. Mais on toucherait vite une limite en se bornant à la matérialité des événements : la façon dont a été subjectivement vécue la position de l'enfant dans sa constellation d'origine est le point essentiel, comme le montre un exemple concernant Lapa di Puccio, la mère de Catherine de Sienne : « Etant tombée gravement malade, elle ressentit une telle angoisse de la mort que Catherine, alors déjà grande, eut beaucoup de peine à rassurer sa mère » (86). Dans les premières pages de son autobiographie, Thérèse d'Avila réfère explicitement sa vocation mystique à la mort de sa mère :

« Je me rappelle que lorsque ma mère est morte j'avais plus ou moins douze ans. Lorsque je compris ce que j'avais perdu, j'allai, toute affligée, devant une image de Notre-Dame, et je la suppliai d'être ma mère, avec beaucoup de larmes (...). J'ai toujours trouvé cette vierge souveraine chaque fois que je l'ai invoquée, et elle m'a enfin ramenée à elle » (87).

Ces ancrages explicites dans la mort de la mère nous apportent un éclairage, mais ne doivent pas détourner notre écoute du vécu fantasmatique, qui se déploie avec une grande marge par rapport à l'historicité des événements « objectifs ».

L'hypothèse que je voulais développer ici est celle d'une protection contre l'engloutissement psychotique dans la symbiose : l'inaccessibilité essentielle de l'imgo maternelle rend interminable la quête de la présence, et provoque des fluctuations douloureuses, voire tragiques, mais elle est en même temps la garantie d'une existence propre du sujet.

LE CONTRÔLE INSTITUTIONNEL

Le contrôle institutionnel de la mystique passe par sa socialisation à travers un statut de normalité (l'authenticité religieuse) ou d'anormalité (la pathologie), où interfèrent le pouvoir ecclésiastique et les autres pouvoirs dont l'emprise s'exerce sur la société.

Le statut religieux de la mystique

Une distinction entre le normal et l'anormal dans le champ de la mystique est posée par l'Eglise dans le clivage entre « mystique authentique » et « contrefaçons humaines ou diaboliques » de celle-ci. Le problème de la folie s'y trouve directement engagé parce que la pathologie mentale ne manque pas d'être appelée à la rescousse pour détecter, voire légitimer les « contrefaçons ». Mais l'interprétation plus proprement religieuse porte sur l'action du démon, encore qu'il soit parfois difficile de démêler les deux plans (88).

Je laisse de côté ici la question de l'« authenticité » des vécus mystiques engendrés par des groupes religieux non catholiques, en notant au passage qu'une recherche comparative aiderait à éprouver des hypothèses sur la protection contre la folie par tel système de représentations ou tel type de régulation sociale.

On pourrait aussi repérer des processus analogues dans l'écriture poétique, si intimement liée à l'autobiographie et aux conseils spirituels dans la tradition que j'étudie. Ou encore, sonder des entreprises telles que la navigation solitaire. Adrian Hayler, parcourant le globe sur son yawl *Sheila II*, «était en quête de quelque chose de plus grand que son bateau ou que la mer», et, dit-il, «ces milliers de milles m'ont donné une notion plus claire de ce que je cherche et des raisons pour lesquelles je ne le trouve pas» (89). «A terre, nous nous flattons aisément de posséder le monde, mais sur mer, à bord d'un voilier, on comprend très vite qu'il appartient aux créatures de la mer et que nous sommes des intrus (...). Bien loin au-dessous de la quille, le subtil commencement des choses continue à engendrer la vie. De profonds mystères, plus insondables que ceux de la terre, sont tapis dans les zones d'obscurité éternelle» (90). «Tous ceux qui vont loin sans voile finissent par apprendre le secret des commencements de l'homme» (91).

Enfin, je n'examinerai pas ici les vécus mystiques provoqués par des expérimentations scientifiques, notamment avec des médicaments psychotropes (92).

Il me suffit de relever que l'Eglise n'a pas de monopole en ce domaine. Son dispositif pèse sur les rapports entre mystique et folie parce qu'il induit des vécus mystiques, les socialise et les répartit en fonction de leur «authenticité». La forme minimale du contrôle ecclésiastique est la subordination au clergé par la «direction de conscience». Mais l'Eglise rencontre là une difficulté sérieuse: «C'est un fait bien connu que les mystiques se sont heurtés à leur directeur de conscience, et qu'à leurs conseils terre à terre ils ont opposé les voix célestes» (93).

Dans l'article «Direction des âmes contemplatives» du *Dictionnaire de spiritualité*, il est recommandé avant tout d'«éviter l'illusion» et de temporiser en menant une investigation soigneuse jusqu'à ce que le pénitent se trouve classé dans une des trois catégories possibles: «pseudo-mystique» en proie à «un état nerveux morbide» (alors, «le pénitent devra recourir au médecin»), éventuellement passager; «prétendu mystique» dont le vécu «a une origine diabolique», ces «vexations diaboliques» pouvant en certains cas constituer une épreuve ou un châtement; «vrai mystique».

La façon dont l'Eglise engendre des mystiques ne résulte pas seulement d'une inculcation idéologique où la relation à Dieu est présentée comme plus importante que tout le reste. La professionnalisation joue ici un rôle fondamental; j'en vois un exemple typique dans le débat actuel sur le statut des ermites en France (94). Non seulement on institue de cette façon un contrôle social, et même une modélisation du vécu subjectif, mais on organise des groupes spécialisés qu'on ne laisse pas se centrer sur eux-mêmes, à l'inverse de ces groupes auto-centrés étudiés par Didier Anzieu, qui forment un «espace de rêve», un empire de l'«illusion groupale» (95). L'inclusion du couvent dans une société religieuse fortement structurée fournit au mystique cette professionnalisation et ce code qui jouent un rôle de garde-fou (96).

Ces remarques n'impliquent évidemment aucune adhésion aux dogmes catholiques: il s'agit d'analyser un processus social de «normalisation» permanente. En sens inverse, l'exclusion et *a fortiori* la répression peuvent précipiter l'éclosion de déviations, comme l'ont bien soupçonné dès le XVII^{ème} siècle certains ecclésiastiques inquiets des épidémies de possession diabolique dans les couvents livrés aux exorcistes.

Le statut médical de la mystique

Une des formes du contrôle ecclésiastique est le recours à la psychiatrie pour que celle-ci disqualifie comme pathologique les cas de vécu hétérodoxe. En effet, la médecine peut servir d'arme polémique contre la religion en général, par dénigrement des formes exemplaires du sentiment religieux ; mais on a pu en faire aussi un auxiliaire soutenant la hiérarchie dans le maintien de l'ordre ortho-esthétique. Thérèse d'Avila passera ainsi pour la « patronne des hystériques » ou pour supra-normale. Les travaux de Jean Lhermitte, qui fut membre de l'Académie nationale de médecine, illustrent bien cet auxiliariat pour une période récente. Un tel renfort se révèle d'autant plus précieux que décline la disqualification démonologique. De toute façon, l'un n'empêche pas l'autre, comme le montre un texte publié en 1956 :

« On ne saurait douter que nombre de sujets, même à l'époque actuelle où la science a réduit à des phénomènes naturels tant de manifestations qui semblaient incompréhensibles et hors de nature à nos pères, donnent l'apparence de la possession par l'esprit malin, le démon ou Satan (...). S'il existe à n'en pas douter des pseudo-possessionnements démonopathiques, sommes-nous en mesure de les distinguer des premières ? Possédons-nous des critères qui permettent de ne point nous égarer ? Dans une large mesure, on peut répondre par l'affirmative. Lorsque, en effet, un délire de possession démonopathique se déroule, sous notre observation, selon les lois mêmes qui conditionnent un délire en tout semblable, sauf par la couleur et le contenu ; qu'une même thérapeutique se montre capable de réduire aussi bien le premier que le second, comment ne pas se persuader qu'il s'agit d'un désordre dont la cause est à chercher moins dans la « surnature » que dans la nature elle-même altérée par un processus morbide ? Si, à l'opposé, les phénomènes d'emprise apparaissent seulement à titre parasite ou s'accompagnent des qualités les plus élevées de l'esprit et du cœur, alors le médecin devra faire appel au théologien qualifié, à l'exorciste. Il n'est pas besoin d'ajouter que lorsque le sujet prétendu possédé appartient à une communauté religieuse ou à un ordre religieux, c'est à l'autorité hiérarchique que revient le premier examen, ainsi que la décision » (97).

Mais le développement de la psychiatrie durant le siècle qui va des années 1830 aux années 1930 échappait dans une large mesure à l'emprise ecclésiastique ; il s'est accompagné d'une nosologie des troubles mentaux à thèmes religieux. L'exubérance des extases, visions et autres phénomènes « mystiques » extraordinaires n'a pas manqué d'y prendre une grande place. Par contrecoup, il faut que l'hagiographie et la vénération exemptent le saint de l'imputation de pathologie, puisque celle-ci dénote le mystique inauthentique dans le partage de la juridiction entre les pouvoirs ecclésiastique et médical. On en vient donc à placer les traits maladifs irréfutables dans une période révolue, dans des moments passagers, dans le corps seulement ou dans des aspects périphériques de la personnalité. Ainsi, la question *Névrose ou sainteté ?* est posée dans le sous-titre même d'un ouvrage retentissant sur Thérèse de Lisieux (98), et il s'agit de montrer que la conversion mystique marquera une guérison.

Nous pouvons aujourd'hui nous poser les questions dans d'autres termes, comme le fait Jacques Lacan à propos de Schreber (99) :

« S'il est assurément écrivain, il n'est pas poète. Schreber ne nous introduit pas à une dimension nouvelle de l'expérience. Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre, et, nous donnant la présence d'un

être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de saint Jean de la Croix, ni de celle de Proust ou de Gérard de Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde. Il n'y a rien de tout cela dans les *Mémoires* de Schreber» (100).

La psychose, telle que la cadre Jacques Lacan à propos de Schreber, correspond à un processus tout autre que celui de la créativité symbolique propre au mystique :

«Le sujet faute de pouvoir d'aucune façon rétablir le pacte du sujet à l'autre, faute de pouvoir faire une quelconque médiation symbolique entre ce qui est nouveau et lui-même, entre dans un autre mode de médiation, complètement différent du premier, substituant à la relation symbolique un fourmillement, une prolifération imaginaire, dans lesquels s'introduit, d'une façon déformée, et profondément a-symbolique, le signal central d'une médiation possible. (...) Le rapport du sujet au monde est une relation en miroir. Le monde du sujet va se composer essentiellement du rapport avec cet être qui est pour lui l'autre, c'est-à-dire Dieu lui-même. Quelque chose est là prétendument réalisé, de la relation d'homme à femme. Mais vous verrez, quand nous étudierons en détail ce délire, que tout au contraire les deux personnages, c'est-à-dire Dieu, avec tout ce qu'il comporte, l'univers, la sphère céleste, et Schreber lui-même d'autre part, en tant que littéralement décomposé en une multitude d'êtres imaginaires qui poursuivent leurs va-et-vient et transfixions diverses, sont deux structures qui se relaient strictement» (101).

De même, Michel Ledoux s'interroge sur la créativité des mystiques :

«Nous proposerions volontiers l'hypothèse que l'expérience mystique surviendrait précisément chez des personnalités qui, en raison de leur propre passé psychologique, seraient particulièrement prédisposées à une régression très profonde. Certes, une telle régression peut devenir pathologique si son mode de fonctionnement propre vient envahir — pour s'y substituer — un mode de fonctionnement issu de l'élaboration œdipienne où l'objet peut se constituer comme unité autonome et comme subjectivité. Mais cette régression peut aussi ne pas présenter ce caractère pathologique quand elle peut être simplement tolérée et assumée par une personnalité suffisamment intégrée pour accepter en elle la coexistence de telles expériences archaïques sans en être submergée. Ce peut être alors une richesse supplémentaire, une possibilité offerte de «récupérer» des forces vives que l'élaboration œdipienne et les nécessités de la vie sociale avaient quelque peu abrasées. C'est sans doute ce qu'expérimente et ce que nous transmet l'artiste. Je me référerai ici à ce que dit Ehrenzweig de l'élaboration du primaire que l'artiste a la possibilité de mettre en forme» (102).

Dès lors, nous échappons à la dichotomie entre phénomènes pathologiques et action de la grâce divine. L'articulation entre psychanalyse et sociologie permet de voir dans la créativité mystique l'exploration vécue et parlée d'une zone relationnelle où se joue quelque chose du lien symbiotique originaire ; le code officiel catholique est l'un de ceux qui permettent l'orchestration d'un discours socialisant en ce domaine. En même temps, on peut saisir ici comment l'idéologie se nourrit non du détail de la *Weltanschauung* de tel mystique, mais de l'activation d'un rapport fusionnel du sujet au groupe : l'exemple du mystique sert alors de catalyseur dans certains groupes religieux.

III. Champ des luttes sociales

On a souvent remarqué la place considérable tenue par les femmes dans la filière étudiée ici. J'essaierai d'articuler la démarche psychanalytique de ma première partie et la référence au vertige psychotique développée dans la deuxième sur des notations historiques concernant le statut de la féminité dans le contexte où s'épanouit cette tradition mystique. J'examinerai ensuite la dialectique qui s'établit entre créativité anarchique et contrôle hiérarchique dans le statut ecclésiastique du vécu mystique.

LE DÉGEL DE LA FIN DU MOYEN-ÂGE

L'efflorescence de la créativité mystique féminine à la fin du Moyen-Âge correspond à des mutations économiques et sociales dont je ne relèverai ici que certains traits particulièrement significatifs ; mais cet arrière-plan est essentiel pour poser les problèmes sous l'angle de la sociologie historique.

Le statut de la féminité

On a souvent noté que 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 telles analyses, par exemple à propos de *La Queste du Saint Graal*. Dans le cadre de cet article, je veux souligner un point particulier : le statut de la féminité dans l'explosion du vécu affectif où s'exprime avec beaucoup de créativité l'essor du processus mystique étudié ici.

La thématique dont Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux furent les promoteurs se répand au-delà du cercle des mystiques professionnels. Le rapport affectif personnel à Jésus, y compris dans la perspective de noces spirituelles, devient la base du vécu intime chez beaucoup de dévots. L'imaginaire correspondant se nourrit du *Cantique des cantiques* ; il se concrétise aussi bien dans la topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte (103) que dans l'iconographie religieuse. La réaction du magistère se fera souvent en sens inverse, par exemple dans la condamnation des « Vierges ouvrières » — statues de Marie dont le ventre s'ouvrait pour montrer Jésus contenu à l'intérieur. L'appareil ecclésiastique, engoncé dans la masculinité et dans des positions théologiques fort abstraites, ne cesse de proclamer unilatéralement la transcendance d'un Dieu rendu inaccessible. Il va être débordé par un mouvement social où l'expérience personnellement vécue d'une relation intime à Dieu est portée par des femmes, à la fin du Moyen-Âge.

La base sociale de cette évolution est la montée de la bourgeoisie, dans les pays où le négoce et les débuts du capitalisme vont de pair avec l'affranchissement des communes et avec une révolution culturelle. Du IX^{ème} au XI^{ème} siècle, les monastères étaient surtout ruraux et agricoles ; ils ne comprenaient guère, comme religieuses de chœur, que des nobles. Vient ensuite une époque où

les filles de la bourgeoisie urbaine entrent dans les monastères cisterciens, puis dans les ordres mendiants. Recluses, béguines et tertiaires ajoutent des degrés intermédiaires de professionnalisation dans ce recrutement. Souvent assez instruites pour lire des ouvrages religieux en latin, elles écrivent pour leur part dans la langue vulgaire, qui est à la fois la langue «maternelle» et le vecteur d'une large diffusion de la thématique mystique parmi les fidèles.

Une hypothèse très différente rattache l'efflorescence mystique à des couches sociales en déclin. Par exemple, Michel de Certeau synthétise ainsi les constantes relevées à travers les données fournies par une série de travaux «an-historiques» :

«J'en retiendrai quelques éléments relatifs à la place des mystiques, plus précisément à leurs origines et situations sociales. Aux XVIème et XVIIème siècles, ils appartiennent le plus souvent à des régions et des catégories en voie de récession socio-économique, défavorisées par le changement, marginalisées par le progrès ou ruinées par les guerres. Cet appauvrissement développe la mémoire d'un passé perdu. Il conserve des modèles, mais privés d'effectivité et disponibles pour un «autre monde». Il oriente vers les espaces de l'utopie, du songe ou de l'écriture les aspirations devant lesquelles se ferment les portes des responsabilités sociales» (104).

Tel serait le cas chez beaucoup de mystiques français du XVIIème siècle, issus de couches telles que la petite noblesse décadente du Sud-Ouest, le milieu des hobereaux campagnards sans fortune, la moyenne aristocratie à court de fonctions sociales. Ce tableau ne pose pas la question du statut de la féminité, qui m'occupe ici ; de plus, entre l'époque à laquelle je me suis référé — la fin du Moyen-Âge — et l'époque étudiée par l'auteur, le séisme de la Réforme et la réplique de la Contre-Réforme ont redistribué les cartes. On sait que la mystique française du XVIIème siècle est canalisée, reprise en main par la hiérarchie. Il n'en reste pas moins que nous sommes devant des problématiques tout à fait opposées : les couples ville-campagne, bourgeoisie-noblesse s'y retrouvent inversés. Dans le cadre de cet article, je m'en tiens à mon hypothèse pour la mise sur orbite initiale de la tradition mystique traitée ici.

Michel de Certeau introduit un élément très différent pour l'Espagne du XVIème siècle : «Plus que les hiérarchisations sociales, comptent les discriminations ethniques relatives à la *raza*» (105). Sur cette dimension, partant de la tradition marrane, on retrouve les *alumbrados* et beaucoup de *beatas*. Très suggestif, ce point de vue pourrait déboucher sur les interférences entre les traditions mystiques juives et l'essor de la mystique chrétienne (106), mais également sur le rôle des femmes. Ainsi pouvons-nous lire, dans l'article «Direction spirituelle» du *Dictionnaire de spiritualité* :

«Le siècle d'or espagnol a été troublé par le pullulement des sectes d'illuminés. L'âme de ces conventicules étaient souvent une femme, visionnaire ou non, douée d'un singulier pouvoir d'attraction. Ces «béates» n'étaient pas toutes hérétiques, ni des femmes de mauvaise vie camouflées. Toutes, cependant, se sentaient appelées à jouer le rôle de «mères spirituelles». Le courant de «l'abandon» comme celui du «recueillement» ont connu des propagandistes parmi ces déséquilibrées, entre les mains desquelles la direction spirituelle devint cause de désordre, sinon, parfois, moyen de perversion» (107).

Pour ne pas m'engager dans un débat qui m'éloignerait de mon propos actuel, j'en reviens au point de départ de la tradition mystique qui constitue mon objet.

Le choc sur l'institution ecclésiastique

C'est au XIIIème siècle en Rhénanie et en Flandres que ce mouvement se dessine avec vigueur ; il se répand aux XIVème et XVème siècles en Suisse, en Italie et en Angleterre. La réforme du Carmel dans l'Espagne du Siglo de Oro en sera pour une large part le prolongement (108).

On voit comment le nouveau statut social des femmes de la bourgeoisie vient ici modifier le statut religieux de la féminité, au point que de nombreuses femmes vont se trouver, par la voie mystique, promues à des rôles de leaders spirituels. Par sa nature même d'appel à l'expérience personnelle et de critique implicite de la tiédeur, un tel mouvement est aussi un ferment de protestation ; j'y reviendrai plus loin à propos des rapports avec la hiérarchie.

Cette tradition verra même beaucoup de femmes devenir « directeurs spirituels » ; certaines assiègent l'autorité ecclésiastique de conseils et remontrances au nom de Jésus ; les papes eux-mêmes ne furent pas à l'abri d'un tel inconfort.

Parallèlement, la multiplication des extases, visions et révélations privées chez les mystiques fut surtout un phénomène féminin, ne manquant pas de poser des problèmes délicats à l'appareil ecclésiastique soucieux de maintenir le monopole de son magistère. C'est la question du langage tenu par le corps des femmes, pas toujours facile à codifier dans les catégories dogmatiques et les orthopraxies.

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

Anarchie/Hiérarchie. Protestation/Attestation

L'analyse des origines du réveil mystique étudié ici resterait unilatérale sans l'évocation du contexte de protestation *ad intra* ou *ad extra* qui contribue à l'inquiétude de la hiérarchie. Le religieux qui a rédigé l'introduction aux *Lettres spirituelles* d'Hadewijch n'a pas manqué de noter cette caractéristique :

« La hiérarchie n'est pas critiquée par les porte-paroles de ce courant ; il se trouve pourtant que les clercs ressentent parfois comme un reproche implicite le zèle exigeant des âmes naïves : ils ont quelque peine à comprendre ce mépris des conventions et des compromis, ces manifestations originales de l'amour divin. L'aventure personnelle de l'âme avec Dieu et le mode d'expression qu'elle se crée, leur semblent échapper au contrôle qu'ils ont mission d'exercer. L'accent mis sur certains conseils évangéliques peut réellement troubler le peuple fidèle et ses pasteurs, qui ne respirent pas à ce niveau dépouillé. Tout cela explique d'une part les persécutions, parfois injustes, dont les béguines ont été l'objet, et d'autre part une indépendance plus ou moins marquée à l'égard de la hiérarchie, que l'on sent chez Hadewijch elle-même à l'omission de certaines références. Le mouvement béguin

nal à cet égard est apparenté à d'autres réveils religieux-laïques de la même époque, les uns orthodoxes, les autres hérétiques ou glissant vers l'hérésie sans l'avoir voulu : Vaudois, Humiliates, Patarins, Fraticelles, Apostoliques ; les mêmes requêtes des âmes ferventes se manifestent de façon analogue dans ces divers groupes envers le formalisme théorique et pratique du clergé : on veut des vertus efficaces, des sacrifices réels, des vues simples ; on ne veut plus être payé de mots, on veut revenir à l'Évangile même, à ce qui est essentiel et premier » (109).

Ces remarques sur la conjoncture historique de protestation ne m'éloignent pas de mon propos. Déjà, parmi les compagnons de Freud, Otto Rank montre la connexion étroite entre le retour vers la divinité maternelle et bien des mouvements révolutionnaires au sein du judéo-christianisme (110). A cet égard, la reprise en main par la hiérarchie peut avoir le sens d'une imposition de la Loi du Père. Le pouvoir ecclésiastique dispose aussi d'aménagements à l'intérieur de cette imposition : la place de Marie comme Mère toute-puissante et bienfaitrice, mais restant une créature subordonnée à un Dieu posé officiellement comme créateur masculin ; la définition de l'Église comme Mère de chaque chrétien et une pédagogie favorisant l'investissement de la hiérarchisation comme constitutive de cette instance maternelle.

Reste la question de la différenciation mystique comme instauratrice d'un type de groupe religieux. Le « type-mystique » est une des catégories principales de la typologie troeltschienne des groupes religieux, à côté du « type-Église » et du « type-secte ». Mais Troeltsch ne s'attache pas au point de départ médiéval qui me sert d'ancrage ; il en retient plutôt les héritiers, au premier rang desquels il place Thomas Münzer (+ 1525), le chef de la Guerre des paysans, personnage que Friedrich Engels situe en ces termes par rapport à la mystique médiévale : « L'opposition révolutionnaire contre la féodalité se poursuit pendant tout le Moyen-Âge. Elle apparaît selon les circonstances, tantôt sous forme de mystique, tantôt sous forme d'hérésie ouverte, tantôt sous forme d'insurrection armée. En ce qui concerne la mystique, on sait à quel point en dépendirent les réformateurs du XVI^{ème} siècle. Münzer lui-même lui doit beaucoup » (111). Cette perspective nous éloigne toutefois de celle que j'ai retenue dans cet article : j'ai laissé de côté la mystique investie dans les luttes sociales (112), et celle qui reste préférentiellement dans le registre cognitif (*Wesensmystik*), pour m'attacher à la mystique « affective », à l'inverse de la construction édifiée par Troeltsch avec le « type-mystique ». Au surplus, cet auteur privilégie finalement des courants du spiritualisme qui mettent en valeur une certaine orientation moderne. « Troeltsch a conscience de l'importance du type-mystique dans plusieurs domaines : il a favorisé la réflexion sur la liberté de conscience, il a dégagé la religion de l'emprise des Églises, ou montré la possibilité de ce dégagement ; il a (...) contribué à la séparation des Églises et des États ; surtout, il a collaboré à l'affirmation progressive de l'autonomie de la personnalité humaine » (113).

Mon problème est au contraire de voir comment s'articule, dans une filière mystique particulière, un vécu subjectif extrêmement passionné dans la relation directe entre l'âme et Dieu avec un contrôle ecclésiastique rigoureux ; un des principaux points d'articulation est constitué par l'investissement de l'Église comme mère, du côté du mystique, et par la canalisation du potentiel énergétique de ce vécu, du côté de l'appareil.

LA RÉASSURANCE DE L'EMPRISE HIÉRARCHIQUE

La prise en main de la floraison mystique s'opère dans une large mesure par la professionnalisation. Les béguines, recluses, etc., sont drainées vers les monastères, notamment cisterciens ; la réforme d'ordres traditionnels et l'instauration de nouveaux ordres religieux viennent multiplier les institutions vouées, partiellement ou essentiellement, à la contemplation. Les écrits des mystiques les plus créatifs servent de base à un apprentissage intensif. Les congrégations féminines sont étroitement contrôlées par la hiérarchie. Du XVI^{ème} au XIX^{ème} siècle, l'Eglise de France s'emploie à l'assagissement d'un mouvement dont l'exubérance native n'allait pas sans problèmes pour le pouvoir clérical. La dévotion est contenue dans des limites raisonnables.

La position théologique du problème illustre significativement la façon dont la hiérarchie tire parti du vécu mystique sans risquer de se voir court-circuitée par une relation directe entre le mystique et Dieu sans la médiation du clergé. L'existence de communications exceptionnelles directes est affirmée en général, mais sans garantie du caractère authentiquement divin des expériences vécues par tel mystique. Qui plus est, la probabilité de ce caractère divin est mesurée par la conformité de l'expérience avec la doctrine officielle.

La récupération

Si la mystique recèle des dangers pour l'emprise de la hiérarchie, elle comporte aussi des avantages considérables, soit au niveau apologétique, soit au niveau pastoral.

Comme métaphysique expérimentale (114), la filière mystique étudiée ici sert de contrepoids à une théologie médiévale abstraite et déductive ; elle constitue une poussée vers une forme intuitive et intense de connaissance, ou vers un vécu émotionnel extrêmement chargé, avec tous les degrés de combinaison entre ces deux orientations.

Michel de Certeau a mis l'accent sur la mutation historique dont un des symptômes est l'émergence du terme « mystique » en tant que substantif : « Depuis que la culture européenne ne se définit plus comme chrétienne (...), on désigne comme mystique (...) une connaissance expérimentale (...) qui se caractérise par la conscience, acquise ou reçue, d'une passivité comblante où le moi se perd en Dieu » (115).

A l'époque contemporaine, l'essor des sciences expérimentales et le déclin du système d'emprise ecclésiastique sur l'orthodoxie des croyances contribue à faire porter l'accent sur l'expérientiel dans la pédagogie de l'inculcation religieuse. La vogue du bergsonisme en témoigne. « Si le mysticisme est bien ce que nous venons de dire, il doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu » (116). Bergson s'emploie à retrouver dans la vie mystique les éléments essentiels de l'expérience scientifique : fiabilité du témoignage (il ne s'agit pas de malades mentaux), reproductibilité de l'expérience, accord entre les expérimentateurs, convergence avec le corpus des connaissances scientifiques (ici : les notions « biologiques » d'élan vital et d'évolution créatrice et les perspectives de la « science psychique », c'est-à-dire l'étude des phénomènes tels que les « manifestations télépathiques »).

La publication des *Deux sources* prend place dans la période 1920-1933 où sont proclamées les canonisations de mystiques et visionnaires tels que Marguerite-Marie Alacoque (1920), Thérèse Martin (1925), Pierre Canisius (1925), Jean Eudes (1925), Jean-Marie Vianney (1925), Marie-Bernard (Bernadette) Soubirous (1933) ... La canonisation est le sommet des procédures de reconnaissance ecclésiastique d'authenticité qui sont une des voies de l'institutionnalisation.

La répression

La répression ecclésiastique est particulièrement vigilante dès que les mystiques cessent de relater subjectivement leur vécu pour en construire une élaboration métaphysique. Joseph Maréchal, jésuite, spécialiste qui faisait autorité chez les catholiques en ces domaines, exposait crûment le péril :

«La nécessité d'exprimer, de contrôler et, jusqu'à un certain point, d'organiser l'expérience religieuse individuelle, contraignit très tôt de faire, à la spéculation philosophique, l'emprunt de formules et de doctrines. De cette élaboration théorique, s'ajoutant aux illusions toujours possibles de la fantaisie individuelle, naissait, pour la mystique, un risque sérieux de déviations. Dès la période apostolique, la dévotion chrétienne dut être protégée contre les infiltrations orientales et judéo-hellénistiques : contre le gnosticisme, qui rôdera longtemps encore aux frontières ; puis contre l'encratisme, dont le rigorisme excessif, écho assourdi du vieux dualisme pessimiste, séduisait plus d'un ascète ; plus tard, contre le montanisme, avec ses prophètes et ses prophétesses, dont l'illuminisme extatique fit des victimes chez les chrétiens d'Asie et d'Afrique et en imposa même au grand Tertullien (160-245). En condamnant ces extravagances, l'autorité ecclésiastique rencontra déjà les principales formes de faux mysticisme contre lesquelles elle ne cessera de devoir réagir» (117).

La répression s'exerce avec vigilance dès le début du mouvement. Les béguines sont persécutées en maintes régions d'Allemagne, de Flandres, de France ; les courants mystiques catholiques se trouvent souvent confondus dans les procès et les campagnes d'extirpation avec les « hérésies » béghardes et autres. Les cas des béguines Aleydis de Cambrai (+ 1236) et Marguerite Porete (+ 1310), envoyées au bûcher, n'en sont pas des exemples isolés. Les plus grands auteurs de théologie mystique aujourd'hui officialisés ne furent pas à l'abri des condamnations, des incarcérations ou des mises à l'Index : Maître Eckart et bien d'autres Rhéno-flamands passèrent par ce purgatoire. Un auteur aussi averti que Herbert Grundmann (118) souligne combien ces innovations théologiques suspectes avaient été marquées, dès le XIII^{ème} siècle, par l'influence du vécu mystique de pieux laïcs, avec prédominance des femmes.

Les enjeux de la répression sont clairement soulignés par le Fr. J.-B. P. [Porion] introducteur et traducteur de Hadewijch d'Anvers, *Poèmes des béguines* (119) :

«L'accusation d'hérésie était un moyen de défense contre une certaine critique, directe ou indirecte, du relâchement du clergé, qui pouvait n'être pas sans fondement. Petrus Cantor, combattant les ordalies, donne justement l'exemple de pieuses femmes de Flandre, accusées d'avoir eu des relations avec les Cathares, ou simplement persécutées, parce qu'elles refusaient de consentir à ces faiblesses. (...)

Il semble que pour l'opinion populaire, comme pour les théologiens, l'ascétisme des spirituels et surtout leur prétention de trouver Dieu dans l'âme sans intermédiaire, ait provoqué des soupçons et créé des préjugés hostiles. Ce qui conduisit Jeanne d'Arc au bûcher, outre les haines politiques, fut le caractère immédiat de sa mission, reçue d'une autorité intérieure et qu'une autre instance serait tentée de mettre en question. Ce fut aussi la psychologie sans nuance du Moyen-Âge, pour qui l'extatique ne pouvait être que ministre de l'Esprit-Saint ou suppôt de Satan» (120).

Dans la filière française, la cible fut essentiellement le quiétisme ; mais il ne faut pas négliger l'interférence avec la démonologie, notamment dans la théologie mystique et les opérations de contrôle ecclésiastique à la fin du XVIème et au XVIIème siècles dans les couvents féminins ou à propos de femmes extatiques qualifiées d'« énergumènes » (c'est-à-dire en proie à une possession diabolique) (121).

D'une façon plus large, à partir de l'émergence du protestantisme, la dialectique de la répression et de la récupération se place sur l'axe de la Contre-Réforme.

CONCLUSION

A la suite d'une étude psychanalytique sur le cas de Thérèse de Lisieux, j'ai recherché des modèles socio-culturels correspondants au sein de la tradition mystique dont Thérèse est issue, en remontant jusqu'à la fin du Moyen-Âge. Du coup, les rapports entre mystique et folie se posent en termes nouveaux. Puis j'ai replacé cette dynamique psychique dans un processus historique où se joue, pour une large part, le statut religieux de la féminité sur le terrain de la virtuosité spirituelle.

Ayant beaucoup travaillé autrefois sur les recensements de pratique culturelle, les sondages d'opinion et la religiosité populaire, j'avais essayé de confronter le relevé des comportements standardisés observables et la signification symbolique, voire subjective, des conduites. Ma recherche actuelle constitue une bifurcation de cet itinéraire.

A l'époque où l'accent était mis par Gabriel Le Bras et d'autres sur la religiosité *vécue*, voire la *ferveur*, on distinguait encore mal deux plans épistémologiques :

1. La prégnance des régulations idéologiques au niveau des croyances, valeurs et comportements des individus ou catégories d'individus ; c'est le domaine visé par diverses méthodes de « psychologie sociale », notamment le sondage d'« opinion » (c'est-à-dire d'assertions choisies parmi les éventualités de réponses à une batterie d'interrogations formulées dans un questionnaire, puis proposées par un enquêteur).

2. La dynamique du vécu subjectif référée à l'inconscient ; c'est le domaine de la psychanalyse. Freud, ses compagnons et successeurs avaient beaucoup étudié les thèmes religieux, mais la sociologie historique ou actuelle du catholicisme n'en tirait guère son profit. Or, la tradition mystique qui va des Rhéno-flamands aux Italiens et Espagnols, puis aux Français du XVIIème siècle est devenue un des terrains favorisés de la recherche théorique en psychanalyse dans

notre pays, en jonction avec la clinique. Cette préoccupation converge avec l'impact des mouvements féministes sur la problématique des différences entre sexes ; un certain accent est mis sur les relations originelles à la mère et leur métabolisation tout au long de l'existence, sur le désir de féminité, y compris chez les hommes, sur le vécu corporel.

Le travail présenté ici se situe dans cette conjoncture sur le front de la recherche. Il n'est pas non plus sans rapports avec une évolution de l'« esprit du temps » où le rebond de la vie religieuse passe souvent par l'accent mis sur la subjectivité individuelle, la chaleur du groupe restreint, le sentiment océanique, l'expression corporelle, la reconnaissance positive de la féminité ; bref, la dimension « expérientielle » de la religion valorisée et la tonalité mystique s'y épanouissent. On peut penser que l'avenir religieux se joue en grande partie dans cette zone. Cette situation historique est favorable à des investigations éclairantes à la fois sur la « féminité » et sur la signification d'aspects fondamentaux de la religiosité.

Vécue avec une extrême intensité et socialisée dans un cadre institutionnel précis, la mystique se parle dans une effusion lyrique largement pourvue de codes langagiers. Elle circule d'une façon expressive parmi des fantasmes où deviennent audibles les processus subjectifs et relationnels les plus originaires, sans doute les plus enfouis, particulièrement précieux comme force motrice d'une créativité qui se retrouve dans certaines formes d'art, en tout cas dans la poésie. « Je pense que le mythe, habile à révéler à demi une vérité, répond à la nécessité de donner là un énoncé symbolique à une réalité psychique trop obscure et trop archaïque pour qu'elle puisse être assurée subjectivement dans un discours individuel. (...) La forme poétique de l'écriture indique une tentative de transgression des limites du langage, et la production de métaphores permet de rôder au plus près de la jouissance sans nom, perdue en abîme du côté du corps de la mère » (122).

Dans la question des rapports entre mystique et folie, j'ai voulu écouter l'expression d'une créativité, d'une exploration des ténèbres : si la psychose y est sans cesse côtoyée, ce vertige est la rançon exigée pour rendre audible l'écho de l'indicible originaire jeté au plus profond du gouffre, que nous passons notre vie à tenter de méconnaître sans pouvoir en tuer la nostalgie.

Jacques MAÎTRE

*Groupe de Sociologie des Religions (C.N.R.S.)
Unité de recherches sur les systèmes relationnels
autour de l'enfant malade (I.N.S.E.R.M.)*

NOTES

(*) Alors que cet article était déjà sur épreuves, j'ai eu entre les mains un ouvrage essentiel pour mon propos : Caroline Walker BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1982. L'auteur commence par étudier la mutation de la spiritualité dans le clergé régulier au XII^{ème} siècle, et singulièrement les conceptions cisterciennes, pour éclairer un problème de psychologie historique : l'apparition d'un nouveau sens du « self » comme insertion personnelle au sein d'un modèle communautaire. Puis nous en venons à Jésus comme mère et l'Abbé comme mère dans les écrits cisterciens du XII^{ème} siècle, pour aboutir aux grandes mystiques de Helfta (XIII^{ème} siècle) : Gertrude la Grande, Mechtilde de Hackeborn et Mechtilde de Magdebourg. Par sa bibliographie, son érudition historique, son analyse des institutions et sa lecture des textes sous l'angle de la psychologie historique, le livre de C.W.B. constitue désormais une pièce essentielle du dossier concernant les rapports entre mystique et féminité dans la réforme cistercienne et dans l'espace des « mystiques du Nord » aux XII^{ème}-XIII^{ème} siècles.

(1) *Archives de Sociologie des Religions*, 33, 1972, pp. 111-134.

(2) « Sociologie de l'idéologie et entretien non directif », *Revue française de Sociologie*, 16, 1975, pp. 248-256.

(3) Iseult F. GRANT-DUFF et Jacques MAÎTRE, « Recherches psychanalytiques sur un cas de sainteté canonisée : Thérèse Martin (1873-1897). Documents pour un dossier sur les rapports entre idéologie et mystique », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 41, 1976, pp. 109-136.

(4) Jacques MAÎTRE, « Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant. Le cas de Thérèse Martin (1873-1897) », *A.S.S.R.*, 51/1, 1981, (janvier-mars), pp. 65-99.

(5) Je précise ici une fois pour toutes que le terme « mystique », dans cet article, désigne un vécu religieux repérable dans la tradition catholique particulière dont Thérèse de Lisieux est issue ; il ne s'agit donc pas des religions en général, ni même du catholicisme dans son ensemble.

(6) « Une dévotion médiévale peu connue : la dévotion à Jésus notre mère », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25, 1949, pp. 234-295.

(7) *Ibid.*, p. 239.

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

(9) *Ibid.*, Ch. 59, pp. 162-164.

(10) *Ibid.*, Ch. 60, pp. 164.

(11) *Ibid.*, p. 168.

(12) *Ibid.*, p. 169.

(13) *Ibid.*

(14) *Traité de l'amour de Dieu*, Paris, Monastère de la Visitation, nouv. éd., 1976, livre VII, chap. premier.

(15) *Ibid.*, pp. 283-284. Saint François de Sales se réfère ici au *Cantique des cantiques*, I, 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.

(16) Cette traduction est celle qui correspond au texte de Thérèse d'Avila, *Pensées sur l'Amour de Dieu*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, pp. 561 et sv.

(17) *Ibid.*, pp. 588-589.

(18) Je l'ai montré dans « Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant », *art. cit.*

(19) Cette iconographie m'a été signalée par Marie-Christine Pouchelle. Le terme « lactation » peut désigner l'allaitement, mais cet emploi a vieilli.

(20) *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1977, pp. 159-161, au chapitre intitulé : « Comment il épousa spirituellement la Sagesse éternelle ».

(21) *Ibid.*, p. 190.

(22) *Ibid.*

(23) Voir le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 9, col. 395.

(24) 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. 6, 1922, pp. 93-101.

(25) Voir Maurice HALBWACHS, *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre sainte*, Paris, P.U.F., 1941.

(26) *Ibid.*, Ch. 60, p. 166.

(27) Il y a là une équivalence banale en anthropologie de l'imaginaire. C'est peut-être même la donnée la plus ancienne dont nous disposons, si nous suivons André LEROI-GOURHAN, « Interprétation esthétique et religieuse des figures et symboles dans la préhistoire », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 42, 1976, pp. 5-16.

(28) T. 3, col. 303-347.

(29) Col. 305.

(30) Col. 306.

(31) *Ibid.*

(32) Col. 307.

(33) Col. 312.

(34) Col. 314.

(35) Col. 316.

(36) Manuscrit inédit, cité par Jean SÉGUY, « D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes », *A.S.S.R.*, 52/1, 1981 (juillet-septembre), p. 49.

(37) Cette traduction est celle d'Edouard DHORME, dans *L'Ancien Testament*, Paris, Gallimard, t. II, 1959, p. 231 (Collection de la Pléiade). Une note précise que le portage sur le flanc évoque la façon dont la nourrice portait le nourrisson.

(38) *Ibid.*, p. 175.

(39) Il est piquant que cette variante corresponde à la version que lisaient nos mystiques et non au texte hébreu ni aux Septante. L'édition de la Pléiade traduit : « Iahvé m'a appelé dès le ventre maternel ; dès les entrailles de ma mère il a fait mention de mon nom » (*ibid.*, p. 172). La Vulgate nous ramène ici vers une parthénogenèse.

(40) « Über die weibliche Sexualität », *Gesammelte Werke*, t. 14, pp. 517-537. Trad. fr. : « Sur la sexualité féminine », dans *La Vie Sexuelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, pp. 139-155.

(41) P. 140 de la trad. fr.

(42) *L'Imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1971, p. 198.

(43) *Ibid.*

(44) Le kabbalisme « est dénué de cet élément d'émotion féminine qui a joué un si grand rôle dans le développement de la mystique non juive, mais par contre il est resté relativement libre des dangers provoqués par la tendance à l'extravagance hystérique qui s'est révélée à la suite de cette influence » (Gershom G. SHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950, p. 50). L'expression « Hassidisme médiéval » est utilisée par G.G.S. comme un anachronisme délibéré pour désigner, dans la tradition juive, un courant contemporain et voisin de celui que j'étudie ici. C'est en ce sens que je cite plus loin cette expression.

(45) *De divisione naturae*, dans MIGNE, éd., *Patrologia Latina*, t. 122, col. 770-771, traduit et cité par Fr. J.-B. M.P., dans son édition de HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, et BÉATRICE DE NAZARETH, *Sept degrés d'amour*, Genève, Claude Marlingay, 1972, p. 290.

(46) Fr. J.-B. M.P., *op. cit.*, p. 21.

(47) *Op. cit.*, lettre VI, p. 89.

(48) Michèle MONTRELAY, « Du sexe du psychanalyste », *Lettres de l'Ecole freudienne*, 22, 1978, p. 148.

(49) « Résultats, idées, problèmes », *L'Arc*, n° 34, p. 70. Le texte original se trouve dans les *Gesammelte Werke*, t. 17, p. 152.

(50) Art. de RADÓ dans *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 13, p. 445, cité par Erich FROMM, *Le Dogme du Christ et autres essais*, Paris, Ed. Complexe, 1975, p. 69.

(51) Erich FROMM, *op. cit.*, pp. 69-70.

(52) Tome 11, col. 407.

(53) *Ibid.*, col. 406.

- (54) *Les Œuvres de l'éminentissime et révérendissime Pierre Cardinal de Bérulle*, Paris, 1665, p. 120; cité par Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Eglise*, Paris, Gallimard, 1969, p. 415.
- (55) *Op. cit.*, p. 415.
- (56) 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 » (*Sagesse*, 8, 2; trad. de la Pléiade).
- (57) 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.
- (58) Robert FAWTIER et Louis CANET, *La double expérience de Catherine Benincasa* (Sainte Catherine de Sienne), Paris, Gallimard, 1948, pp. 245-246.
- (59) B. BETTELHEIM, *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1971.
- (60) Pierre JANET, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Alcan, 2 vol., 1926-1928.
- (61) Pierre ADNES, art. « Mariage spirituel » du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 10, col. 403.
- (62) Voir Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Paris, 1929 (trad. de *Das Heilige*, Breslau, 1917).
- (63) *Bible et liturgie*, p. 278, cité à son tour par Louis BEIRNAERT, *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Ed. de l'Epi, 1964, p. 422.
- (64) « Idéologie religieuse ... », art. cit., § III.
- (65) *Sermons*, 1-30, Paris, Ed. du Seuil, 1974, *Sermon*, 2, pp. 52-53.
- (66) De nos jours, on trouve encore la description de délires religieux dans la « psychose hystérique » chez S. FOLLIN, J. CHAZAUD, L. PILON, « Cas cliniques de psychoses hystériques », *L'Évolution psychiatrique*, 11, 1961, pp. 257-286, et Jean GUYOTAT, « Délire mystique et mystique du soin », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22, 1980, pp. 219-231.
- (67) Lors du colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions sur « Les Processus religieux à l'œuvre dans les mutations des sociétés actuelles » (Paris, 19-21 avril 1982) (cf. *A.S.S.R.*, 53/2, 1982, pp. 167-192), André Godin a vigoureusement souligné cette convergence à partir de sa propre expérience clinique concernant des femmes orientées vers l'homosexualité, notamment sur la base d'un certain effacement du père, oublié ou insignifiant.
- (68) Ces remarques sont directement inspirées par les suggestions qu'a formulées Ginette Raimbault dans la discussion de ce travail.
- (69) Cité par Leszek KOLAKOWSKI, *op. cit.*, p. 430, n. 108.
- (70) Cette donnée historique m'a été signalée par Marie-Christine Pouchelle au cours d'une discussion sur ce travail.
- (71) « De l'homosexualité féminine », dans Janine CHASSEGUET-SMIRGEL, éd., *La Sexualité féminine*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975, pp. 247-310.
- (72) *Ibid.*, p. 279.
- (73) Pp. 281-282.
- (74) P. 282.
- (75) P. 283.
- (76) Pp. 287-288.
- (77) P. 301.
- (78) P. 310.
- (79) *Ibid.*
- (80) Par exemple, le culte de saint Joseph comme père qui n'a pas de relations sexuelles avec la mère.
- (81) Ms B, 3 v°. On pourrait évoquer ici l'exclamation de Lulu : « L'amour est son métier. — Non, Lulu, c'est l'amour ! ».
- (82) Ms B, 2 v°.
- (83) *Art. cit.*
- (84) Dans *Résurgences et dérivés de la mystique*, N° spécial de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22, 1980, pp. 235-244.

- (85) *Ibid.*, p. 243.
- (86) Johannes JOERGENSEN, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1919, p. 13.
- (87) *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 16.
- (88) Bernard Le Braz se demande « dans quelle mesure certaines névroses, au moins à leur début, ne relèveraient pas d'influences démoniaques » (« De la nuit morbide à la nuit obscure », *Le Supplément*, 131, nov. 1979, p. 514). Il se réfère à un ouvrage classique : Joseph DE TONQUEDEC, *Les Maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris, Beauchesne, 1938 ; J. de T. était exorciste du diocèse de Paris. Le rôle des exorcistes dans le « discernement des esprits » en matière de vie mystique a certes perdu de son poids, si nous comparons notre époque à celle de Jean-Joseph Surin ; mais il y a là un champ d'expérience qui éclaire des pratiques par lesquelles s'instrumente le contrôle ecclésiastique.
- (89) Charles A. BORDEN, *Fascination de la mer*, Paris, Arthaud, 1975, p. 14.
- (90) *Ibid.*, p. 29.
- (91) *Ibid.*, p. 33.
- (92) Voir l'état de la question dans deux articles de Jean BRUNO : « L'Extase et ses voies d'accès », *Critique*, 241, juin 1967, pp. 555-558, et « Extase, transe, expérimentation », *Critique*, 312, mai 1973, pp. 417-446.
- (93) Roger BASTIDE, *Les Problèmes de la vie mystique*, 2^e éd. revue et mise à jour, Paris, Armand Colin, 1948, p. 53.
- (94) Il faut, sur ce point, lire en parallèle Serge BONNET (en collaboration avec B. GOULEY), *Les Ermites*, Paris, Fayard, 1980, et Jacques WINANDY, « Pour un statut canonique des ermites », *Supplément de la Vie spirituelle*, 50, 3, 1959, pp. 343-351.
- (95) « L'Illusion groupale », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 4, 1971, pp. 73-93.
- (96) « Si le mystique n'organisait pas sa démarche et les résultats de celle-ci selon un code rigoureux, il risquerait la folie », écrit Didier ANZIEU, « Du code et du corps mystiques et de leurs paradoxes », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22, 1980, p. 175.
- (97) Jean LHERMITTE, *Vrais et faux possédés*, Paris, Fayard, 1956, pp. 169-170.
- (98) Jean-François SIX, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, Paris, Ed. du Seuil, 1972.
- (99) Il s'agit de Daniel-Paul Schreber, dont les mémoires ont servi de matériau à FREUD, « Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes) », dans *Cinq psychanalyses*, Paris, P.U.F., 1970, pp. 263-324.
- (100) *Le Séminaire de Jacques Lacan*, Livre III : *Les Psychoses, 1955-1956*, Paris, Ed. du Seuil, 1981, p. 91.
- (101) *Ibid.*, pp. 100-101.
- (102) *Art. cit.*, pp. 243-244. M. Ledoux fait allusion à Anton EHRENZWEIG, *L'Ordre caché de l'art*, Paris, Gallimard, 1974.
- (103) Titre du célèbre ouvrage de Maurice Halbwachs mentionné plus haut.
- (104) *La Fable mystique, XVIème-XVIIème siècles*, Paris, Gallimard, 1982, p. 37.
- (105) *Ibid.*, p. 28.
- (106) Voir Gershom G. SCHOLEM, *op. cit.*, et l'éclairage latéral fourni par F.J.-B. M.P., « Le Mouvement extatique chez les Juifs contemporains », en annexe à HADEWIJCH, *op. cit.*, pp. 297-310.
- (107) Tome 3, col. 1113-1114.
- (108) Jean ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
- (109) *Op. cit.*, pp. 56-57. L'allusion à « l'omission de certaines références » est commentée par cette note : « On s'attend évidemment à ce qu'une dévote de ce genre s'appuie davantage sur les autorités et sur l'approbation d'un directeur. La remarque a été faite par le R.P. Axters ».
- (110) Voir notamment *Le Traumatisme de la naissance*, Paris, Payot, 1928, ch. 7 : « La sublimation religieuse », pp. 125-144.
- (111) « La Guerre des paysans », dans Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Sur la religion*, Paris, Ed. Sociales, 1960, p. 100.
- (112) Y compris l'intervention dans les luttes sociales de mystiques tel que Bernard de Clairvaux.
- (113) Jean SÉGUY, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris, Ed. du Cerf, 1980, p. 229.

(114) Jean Gerson (+ 1429) considère la théologie mystique comme « expérimentale » (*experimentalis Dei perceptio*). Un manuscrit inédit de Jean-Joseph Surin s'intitule *La Science expérimentale*.

(115) Art. « Mystique » dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, p. 522.

(116) Intitulé d'une façon significative *Les deux sources de la morale et de la religion*, le livre de Bergson parut en 1932. Je cite d'après l'édition des P.U.F., 1967.

(117) J. MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, t. 1, 1924, pp. 4-5.

(118) *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die gesch. Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegungen im 12. und 13. Jahr. und über die gesch. Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935.

(119) Paris, Ed. du Seuil, 1954.

(120) *Ibid.*, pp. 25-26, n. 27.

(121) Traduit du latin *energumenus*, ce terme est attesté depuis 1579.

(122) Solange NOBÉCOURT, « Le Continent noir? Un atoll », *Lettre de l'Ecole freudienne*, 20 mars 1977, p. 94.