

## Emotions mystiques XIVe-XVIIe siècles: corps en lumière et en larmes

DOMINIQUE DE COURCELLES

*This article explores medieval and early modern mystical discourse in its relation to the body, gender and emotionality. The three examples on which the analysis is based – Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila and Angélique Arnauld – serve as a basis for the following questions: Does a mystical savoir exist? Is this savoir necessarily addressed to another person? What role does the sex of the mystic play? Mystical vernacular discourse called forth control of the (female) body and of women's spoken word, thus creating an area where politics and emotions met. It is precisely at this intersection – the dialectic relationship between the appropriation of a masculine language by the female mystics and the discovery of a specific style – that one can locate feminine mystical emotionality.*

Le discours mystique accompagne une expérience personnelle et historique majeure, une certaine forme d'expérience totale du sujet dit 'mystique', qui mobilise à la fois la représentation, l'action et l'affectivité. Il atteste des liens étroits qui unissent le sentir charnellement et spirituellement, le penser et le dire dans une ouverture au monde du soi le plus intime. L'émotion mystique s'enracine dans la corporéité vivante, tout en suscitant la pensée et l'écriture théologique et spirituelle. Il est remarquable que, dans la culture chrétienne de l'Occident, à partir du Moyen Age, le discours mystique est principalement le fait de femmes et il est donné en langue vernaculaire. Comment les femmes rendent-elles compte de cette émotion? Est-il possible de saisir un savoir mystique qui s'exerce à travers les transports émotionnels? Dans quelle mesure ce savoir exercé à travers le transport émotionnel est-il essentiellement adressé à un autre? Est-il possible de saisir en quoi le sexe de qui détient ce savoir intervient dans cet exercice? Ont été choisis des exemples qui s'inscrivent dans des lieux et des temps différents de l'histoire, tout en étant reliés entre eux: ceux de la tertiaire dominicaine Catherine de Sienne dans l'Italie du XIVe siècle, de la réformatrice du Carmel Thérèse d'Avila dans l'Espagne du XVIe siècle, de la réformatrice de Port-Royal Angélique Arnauld dans la France du XVIIe siècle. Thérèse d'Avila a médité les écrits de Catherine de Sienne, traduits en castillan au début du XVIe siècle, et Angélique Arnauld connaît ceux de Thérèse d'Avila, traduits en français au début du XVIIe siècle, et sans doute aussi ceux de la célèbre mystique siennoise.

L'émotion, étymologiquement cette mise en mouvement *ex-movere* ou motion, a le caractère de mouvement impulsé par un autre que soi-même et qui déporte hors de soi-même, sans assignation de finalité précise. Il s'agit d'une mobilité diffuse, impliquant de nombreux mouvements. Les hommes du Moyen Age à la suite d'Origène († 252) ou Ambroise de Milan († 397) ont souvent admis que c'est une part féminine présente en

tout homme qui le tire vers le bas, vers le corps, le sensible: l'âme, *anima*. Origène reprenait une distinction faite par Philon († 50): «Notre homme intérieur est constitué d'un esprit et d'une âme. On dit que l'esprit est mâle et l'âme peut être appelée femelle.»<sup>1</sup> Ambroise ajoutait: «L'esprit est donc comme Adam, la sensibilité comme Eve,»<sup>2</sup> ce que devait développer Augustin. Les auteurs médiévaux déclarent volontiers que, si Adam est l'esprit, Eve est la chair, ce qui ne signifie pas que la femme soit niée comme être humain, mais ce qui, assurément, la situe de façon privilégiée du côté du sensible, du sentiment et de la sensation qui s'imposent, qui émeuvent, c'est-à-dire du sentir, dont le sens paradigmatique est le toucher. Précisément le discours mystique rend compte d'une expérience qui est à la fois intense sentiment et intense sensation. Dans les derniers siècles du Moyen Age réapparaît un vieux motif, dont l'usage avait faibli, celui de la parole insupportable des femmes. Comment contrôler et canaliser cette parole féminine qui est déclarée ressortissant au sensible, à l'émotion associée à la passion et au débordement des sens? Tel est évidemment le souci majeur des hommes de l'Eglise, gardiens de l'Ecriture. Dans la prise de parole des femmes, orale ou écrite, en langue vernaculaire, se croisent émotionnel et politique: Brigitte de Suède († 1373), Catherine de Sienne († 1380) apostrophent les puissants; leur voix est nourrie de théologie. Thérèse d'Avila († 1582), réformatrice et fondatrice d'Ordre, liée aux théologiens les plus savants de son temps, ose décrire ses dispositions émotionnelles singulières, l'entrelacement du rythme émotionnel du cœur et la mobilité du corps ravi, l'étroite connexion entre âme et corps. La Contre Réforme s'élabore et l'Eglise a besoin d'hommes et de femmes admirables, qui peuvent être donnés en spectacles persuasifs, convaincants, pour sa lutte contre les Réformés. Angélique Arnauld, abbesse de Port-Royal († 1661), parle beaucoup et écrit peu; l'affectivité, comme ce qui s'impose à soi, qui ressortit au domaine du pathétique et de la passibilité, de la compassion, ne saurait avoir libre cours dans le «désert» de Port-Royal. Y a-t-il une spécificité féminine de l'émotionnalité mystique? L'émotionnalité mystique désignerait-elle un mode d'apparition des sexes dans le discours mystique?

### I. Elaboration discursive des émotions: entre deux sexes

Il est remarquable que, dans l'établissement du discours mystique des femmes, les hommes jouent un rôle essentiel, puisque c'est pour eux que parlent ou écrivent les femmes, parce qu'elles ne savent pas ou ne veulent pas écrire, parce qu'elles sont ignorantes, parce qu'ils le leur demandent de façon officiellement contraignante. Les femmes formulent-elles ce que les hommes ne peuvent/ne veulent pas dire mais veulent/peuvent entendre?

Catherine de Sienne, qui ne sait pas écrire, aurait dicté le *Dialogue* de l'âme, qui est son âme, avec Dieu, à ses secrétaires, tous des hommes, au cours de cinq jours d'extase entre le 9 octobre 1378 et le 14 octobre 1378. C'est avec la diffusion de la *Legenda maior*, biographie de Catherine rédigée par son directeur, le dominicain spirituel Raymond de Capoue qui avait été chargé par l'Ordre dominicain de la diriger et de la contrôler, et achevée quinze ans après la mort de Catherine, lorsque Raymond de

Capoue est devenu Maître général des Frères prêcheurs, que Catherine acquiert la célébrité et que le *Dialogue* est connu. L'efficacité de l'écriture du *Dialogue* réside en sa construction littéraire extrêmement élaborée, par chiasmes successifs qui permettent de souligner les grands principes du message de Catherine au moyen d'associations, correspondances, échos, amplifications. Surtout le *Dialogue* traduit avec des métaphores et un apparent chaos les mouvements et les formules théologiques du savant Thomas d'Aquin, donnant de sa pensée une interprétation forte et subtile qui correspond aux perspectives du courant «spirituel» de l'Ordre représenté par Raymond de Capoue. Par exemple, le *Dialogue* précise certains points restés obscurs ou controversés de la *Somme théologique*, développe de façon originale certains motifs, constitue l'application de certaines convictions thomasiennes; le discours de l'âme extasiée de la tertiaire dominicaine ne saurait donc être considéré indépendamment de l'œuvre du maître théologien de l'Ordre.<sup>3</sup> La première édition du *Dialogue* est réalisée en 1472 à Bologne par Baldassare Azzoguidi, alors que cela ne fait que cinq ans que l'imprimerie fonctionne en Italie et que l'éditeur n'est installé à Bologne que depuis 1471. Le *Dialogue* est bel et bien considéré par tous ceux qui détiennent le savoir et le pouvoir comme l'un des textes récents d'importance majeure à côté des textes classiques de l'Antiquité grecque et latine.

Lorsque Thérèse d'Avila commence la rédaction du livre de sa vie, qui est son premier ouvrage écrit vers 1560, c'est avec la plus grande et toute rhétorique prudence qu'elle affirme: «On m'a donné l'ordre et la large licence d'écrire ma méthode d'oraison et les grâces que le Seigneur m'a faites» (*Vie*, prologue).<sup>4</sup> Ce «on» – *me han mandado* – désigne ses confesseurs et juges envers qui elle ne cesse de protester de son entière soumission, en particulier le dominicain Domingo Báñez, l'un des maîtres les plus célèbres de la théologie scolastique de l'Espagne du XVI<sup>e</sup> siècle, lecteur de théologie à Saint-Thomas d'Avila, puis professeur à l'Université de Salamanque et consultant de l'Inquisition à Valladolid, qui la soutiendra de façon décisive jusqu'à son procès de béatification en 1592. La méthode d'oraison de Thérèse s'expose dans le récit de son expérience mystique, mais cette méthode – et cette expérience – est nourrie de la lecture critique des traités spirituels écrits par ses contemporains ou connaissant une grande renommée à son époque. Ce qui est ici remarquable, c'est que Thérèse élabore sa théorie de façon à la fois libre et prudente, n'hésitant pas à récuser certains auteurs, affirmant sa fidélité à d'autres qui peuvent avoir été en butte à la suspicion de l'Inquisition, tel Jean d'Avila dont elle se garde bien de mentionner l'ouvrage controversé même si elle n'hésite pas à citer son nom comme celui d'un maître. Elle connaît fort bien les jugements inquisitoriaux avec lesquels elle se trouve généralement en accord. Tous ses propres livres, appartenant aux genres littéraires les plus divers, seront rédigés sur l'ordre de différents confesseurs, le dominicain Domingo Báñez, le jésuite Ripalda ou le carme Jerónimo Gracián, etc. En 1576, lorsqu'elle est dénoncée à l'Inquisition comme «illuminée», elle rédige un petit mémoire dans lequel elle affirme sa volonté de rester «fille de l'Eglise» et se recommande de la protection et de l'approbation d'autant de maîtres jésuites que de maîtres dominicains.<sup>5</sup> Elle ne cesse de déclarer qu'elle est une «faible femme», «ignorante par nature», c'est-à-dire par nature de femme, qu'elle n'a aucune prétention théologique et qu'elle se contente d'exposer son expérience. Ses propres ouvrages ne sont publiés et

diffusés qu'après sa mort, suite à la constatation de l'incorruptibilité de son corps par le confesseur du roi d'Espagne le 1<sup>er</sup> janvier 1586. Philippe II lui-même prend un intérêt personnel à réunir les manuscrits autographes thérésiens dans sa bibliothèque de l'Escurial et à aider Anne de Jésus, prieure du carmel de Madrid, à réaliser la publication des œuvres de Thérèse qui paraissent à Salamanque en 1588. Anne de Jésus reçoit une aide financière importante et inattendue d'un gentilhomme français d'origine espagnole, Juan de Quintanadueñas de Brétigny, qui réalisera en 1601 la traduction et la publication des textes thérésiens en France et en 1604 l'introduction de la réforme carmélitaine en France. C'est alors que les hommes de l'Eglise s'emparent des écrits thérésiens pour interpréter son expérience dans le sens du nouvel *a priori* théologique du dualisme de la nature et de la grâce, du corporel et du spirituel. La nouvelle conception catholique de la spiritualité, à la fois ascétique et mystique, est celle du catholicisme de la Contre Réforme mais n'est plus celle, équilibrée et dans une certaine mesure humaniste, de Thérèse d'Avila. C'est à ce prix que Thérèse est béatifiée puis canonisée par l'Eglise catholique romaine.

Quant à l'abbesse de Port-Royal, Angélique Arnauld, qui se défie de l'écriture et de la jouissance des mots, auxquelles se livrent tant de moniales de son temps à la suite de la sainte d'Avila, elle veut le «silence absolu.» Cependant, en 1654, lorsque son directeur Antoine Singlin, lui ordonne de rédiger un récit de l'histoire de la réforme de Port-Royal et de sa propre histoire, elle se soumet, mais elle arrête son récit de façon évidemment très significative à la date du 14 mai 1638, date de l'emprisonnement de l'abbé de Saint-Cyran à Vincennes et du début de l'anéantissement de Port-Royal. Mais c'est à ses Sœurs moniales, au cours de «conférences», c'est-à-dire d'entretiens qui rythment la vie monastique de Port-Royal, et non dans l'écrit destiné à Antoine Singlin, qu'elle raconte ce qui a constitué pour elle une expérience mystique. Port-Royal, par le prestige de l'abbesse réformatrice et sa radicale austérité, a attiré très vite les hommes et les femmes les plus spirituels de la France du premier XVIIe siècle. Les Messieurs ou Solitaires de Port-Royal, ensemble de pieux laïcs qui assistent aux offices du couvent en n'ayant que peu de relations directes avec les religieuses, sont des parents de l'abbesse, des hommes de la noblesse de robe, tous des érudits et des spirituels, désireux de former une sorte de thébaïde à la fois intellectuelle et sainte. Port-Royal devient ainsi un creuset de nombreux ouvrages importants et subtils du XVIIe siècle, dans les domaines de l'histoire, de la grammaire, de la philologie et de la philosophie, de la botanique, de la médecine, de la théologie. Dès 1652, la nièce de la Mère Angélique, Sœur Angélique de saint Jean, et son neveu Antoine Le Maître, l'un des Messieurs, ont commencé à réunir des mémoires concernant ce qu'elle a dit de sa réforme et de sa vie. Ils s'efforcent de la faire parler sur tous les événements qu'elle a déterminés et veulent l'engager à écrire à ce propos, mais elle refuse, et c'est alors qu'ils ont recours à son directeur Antoine Singlin. Port-Royal entre en conflit avec l'Eglise et le roi à l'occasion de ce que l'on a appelé la querelle du jansénisme à partir de 1660. La Mère Angélique meurt en 1661. En 1710, Louis XIV, qui voit toujours dans le monastère un lieu de résistance à son absolutisme monarchique, fait démolir l'abbaye pierre à pierre; les religieuses sont dispersées ou emprisonnées. Ce n'est qu'en 1742, donc bien après la mort de la Mère Angélique et après la totale

destruction de Port-Royal des Champs, que les textes réunis par Angélique de saint Jean et Antoine Le Maître paraissent en trois volumes à Utrecht «aux dépens de la Compagnie», sans autre précision.

## II. Ravissements

Si l'analyse étymologique montre que la spécificité du phénomène de l'émotion semble résider dans un type singulier de «mouvoir», les trois exemples retenus doivent permettre de préciser le type de mobilité qui s'expose dans le discours mystique, lorsque ce discours évoque la situation émotionnelle la plus haute éprouvée par le sujet.

Raymond de Capoue rapporte que Catherine de Sienne «fit cette dictée, alors que son esprit ravi ne laissait à ses sens aucune activité qui leur fût propre» (*Legenda maior*, III, 1). L'émotion mystique de Catherine suppose l'emprise totale de l'esprit sur les sens, c'est-à-dire la motion des sens par le seul esprit. Le dominicain ne dit pas que les sens de Catherine sont privés de sentiment ou de sensation, mais qu'ils sont agis, mûs par l'esprit, ce qui fait sens en direction de la problématique de la passivité comme disposition du sujet qui se trouve propulsé hors de lui-même, c'est-à-dire en situation de réception. L'esprit de Catherine est un «esprit ravi» et le ravissement est couramment considéré comme l'émotion religieuse la plus forte que puisse connaître le croyant. Dans ce dialogue ravissement il n'y a pas de dualité entre l'humain et le divin, la matière et l'esprit, le corps et l'âme, mais un rapport d'information. «La nature divine ne se sépare jamais de la nature humaine,»<sup>6</sup> dit Dieu à l'âme de la femme extasiée. Catherine donne dans son premier chapitre la définition suivante de sa situation émotionnelle d'extase:

S'élevant au-dessus d'elle-même, une âme anxieuse d'un très grand désir de l'honneur de Dieu et du salut des âmes, après s'être exercée un certain temps à la vertu, habitant par habitude la cellule de la connaissance de soi, pour mieux connaître la bonté de Dieu même, parce que après la connaissance suit l'amour, cherche en aimant à suivre la vérité et à s'en revêtir.

Elle précise encore:

Et parce que en aucune façon elle ne goûte autant et ne se trouve illuminée de cette vérité que par le moyen de l'oraison humble et continue, fondée sur la connaissance de soi et de Dieu, parce que l'oraison pratiquée comme il est dit unit l'âme en Dieu en suivant les traces de Jésus Christ crucifié, et ainsi par désir, affection et union d'amour en fait un autre soi. (chap. 1)

Ici le ravissement – l'élévation au-dessus de soi même – apparaît plutôt comme une activité résultant d'une série d'activités qui l'ont précédée ou lui sont contemporaines: au principe de toutes il y a le «désir», puis l'«exercice de la vertu», l'austère «connaissance de soi», la «recherche de la vérité par amour.» Au cœur de l'activité de ravissement s'inscrit le «goûter», lié à un «se trouver illuminée.» Il convient de noter que la mystique de

Catherine de Sienne, anorexique notoire bien décrite comme telle par Raymond de Capoue, se nourrissant presque exclusivement d'eucharistie, est essentiellement une mystique du corps et du sang du Christ qui, dans le *Dialogue*, ne sont pas présentés eucharistiés, transsubstantiés, mais bien concrets. Catherine pose ses lèvres sur le corps blessé du Christ, communique avec l'intérieur du corps du Christ par la béance de ses blessures, s'abreuve du sang encore tiède du Christ: elle goûte littéralement le corps et le sang du Christ. Fruit de »l'oraison humble et continue«, le »goûter« aboutit à l'union. Catherine reprend ensuite les trois composantes du ravissement, qu'elle nomme »désir, affection et union d'amour«, pour affirmer que Dieu est fait »un autre soi«: telle est la temporalité propre à cette situation émotionnelle. Il n'est pas fait mention par Catherine dans ce premier chapitre d'une expressivité émotionnelle gestuelle ou comportementale, mais seulement langagière: »goûter la vérité«, en tant qu'acte intentionnel.

De ses transports émotionnels Thérèse d'Avila a donné elle-même de nombreuses et précises descriptions, ayant souvent recours aux images afin de mieux faire comprendre ce qu'elle veut dire. Par exemple:

Le Seigneur prend l'âme, et nous dirons maintenant qu'il l'élève complètement de terre, comme les nuées ou le soleil attirent les vapeurs de la terre [...]. Et parfois aussi tout mon corps était enlevé. (*Livre de la Vie*, 20, 2)

Le transport émotionnel – *arrobamiento* – a ici les trois significations d'abord de ravissement au sens religieux, comme saint Paul a été ravi, ensuite d'enlèvement du corps et de l'âme, enfin de possession ou transport des sens. Ailleurs Thérèse, en situation d'extase, se compare de façon très suggestive à l'eau qui bout dans une marmite et menace de déborder. Par cette image est bien traduite une mobilité diffuse et effervescente, dont on ne sait pas toujours déterminer l'objet précis et qui implique de nombreux mouvements, multiples, dispersés, en un bouillonnement ou tournoiement. Dans son célèbre récit de ce qu'elle appelle sa »vision« de l'ange, la réformatrice du Carmel thématise le mode d'engendrement de l'émotion mystique:

Je voyais un ange auprès de moi, du côté gauche, sous une forme corporelle [...]. Il n'était pas grand mais petit, très beau, le visage si enflammé qu'il paraissait appartenir à la plus haute hiérarchie des anges, ceux qui sont tout embrasés [...]. Je voyais entre ses mains un long dard en or dont la pointe de fer me paraissait porter à son extrémité un peu de feu. Il me semblait qu'il le plongeait parfois au travers de mon cœur et qu'il l'enfonçait jusqu'à mes entrailles. Quand il le retirait, on aurait dit qu'il les emportait avec lui, et il me laissait toute embrasée d'un grand amour de Dieu. Si intense était la douleur qu'elle me faisait pousser des gémissements et si excessive était la suavité causée par cette intense douleur que l'âme ne peut en désirer la fin [...]. Ce n'est pas une douleur corporelle mais spirituelle, et pourtant le corps ne laisse pas d'y participer quelque peu et même beaucoup [...]. J'aurais voulu m'abandonner toute entière à ma peine qui était pour moi une gloire surpassant toutes les gloires d'ici-bas. (*Livre de la Vie*, 29, 13)

Le paradoxe de la douleur et de la jouissance, qui est un effet de la passion, de l'*afecto*, ne saurait être résolu, non plus que ceux du corps et de l'âme, de la matière charnelle et de la gloire. Toute entière gémissante Thérèse voudrait demeurer dans ce paradoxe qui constitue très précisément son transport émotionnel. Le *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, paru en 1611, donne la définition suivante de l'*afecto*: »AFECTO, proprement est la passion de l'âme qui, se portant sur la voix, la change et provoque un particulier mouvement du corps [...], ce qui est chose importante et nécessaire chez l'orateur.« Ainsi s'expose la nette articulation entre motricité corporelle et motricité émotionnelle.

L'émotion thérésienne, telle qu'elle est décrite dans le récit de la vision de l'ange, s'enracine dans le corps, sans que le corps épuise pour autant la description de l'émotion. Par ailleurs il est clair que le vécu émotionnel thérésien s'inscrit dans un contexte représentationnel, dans un flux de vécus, celui de son monde environnant, cependant que le corps dans lequel il s'inscrit organiquement est aussi le lieu d'un désir. Le récit de Thérèse montre qu'il y a une temporalité propre à son émotion mystique: d'abord elle voit l'ange; ensuite l'ange traverse de son dard embrasé, comme d'une tonalité émotionnelle, le corps thérésien du cœur aux entrailles, puis il retire son dard en paraissant emporter la chair et laisser le feu. Le corps est l'espace propre au passage de cette tonalité émotionnelle qui est aussi une émotion forte, brutalement et violemment imposée, véritable orgasme, ce qui est d'ores et déjà paradoxal: à la fois émotion et passion ou affect. Mais cette vision de l'ange n'est pas unique, Thérèse explique qu'elle a eu plusieurs fois cette vision. Les visions de l'ange, par ce récit unique qui en est donné, par leur caractère surprenant et fulgurant en la répétition même, corporelles et spirituelles, ne laissent pas de faire événement; elles constituent des affects qui apparaissent d'autant mieux que leur intensité est paroxystique dans toute l'expérience mystique de Thérèse d'Avila.

### III. Sur fond d'anéantissement

L'émotion est au commencement de la vie religieuse de l'abbesse de Port-Royal dans une expérience de soi où la compréhension silencieuse, gestuelle joue un grand rôle. Jacqueline Arnauld, future Mère Angélique, est âgée de sept ans, lorsque son grand-père Simon Marion la convoque et lui apprend qu'il la fera religieuse et abbesse:

Ce qu'il ajoutait de la qualité d'Abbesse adoucissant un peu ce qui me paraissait très dur, je lui répondis: Oui, mon grand Papa, je le veux bien. Mais en même temps je crevai de dépit et je m'en allai dans la galerie qui était proche et commençai à dire en moi-même [...]. Mais aussitôt je revins un peu à moi [...] de sorte que je résolus d'accepter la religion puisqu'on le voulait, et aussitôt je rentrai dans la chambre de mon grand-père Marion et lui dis [...]. (II, p. 248-249)<sup>7</sup>

L'émotion de »dépit« qui saisit la petite fille à l'annonce de ce que lui dit son grand-père, qu'elle aime alors plus que ses propres parents, est ainsi définie par Antoine Furetière

dans son dictionnaire de 1690: »DEPIT. Colère qui donne du degoust d'une chose contre laquelle on se fasche [...]. Cet affront le fera crever de rage et de depit«. Cette émotion se manifeste par une certaine dérouté, un retrait; il y a expérience d'un soi devant brutalement s'orienter par lui-même au sein d'un monde lui faisant face et violence. Il y a affect représentant pour le psychisme l'équivalent de ce qui, pour le corps, est du mode de la blessure. L'expérience émotive est ici mouvement, l'espace se modifie, un autre monde se laisse entrevoir, celui de l'anéantissement. Le mouvement impulsé par un autre que soi, mais de la même famille, qui déporte hors de soi-même, met pour la petite fille le monde en abîme. Elle se laisse ravir et anéantir en un entrelacement de passivité et d'activité. Par la suite l'abbesse réformatrice de Port-Royal a toujours hautement affirmé que ses seules »imaginatioins« ou visions ont concerné les membres de sa famille qu'elle a en effet attirés les uns après les autres à Port-Royal, au lieu de son anéantissement. Les *Mémoires* écrits par les religieuses de Port-Royal »pour servir à l'Histoire de Port-Royal et à la Vie de la Révérende Mère Marie Angélique Arnauld Réformatrice de ce Monastère« montrent bien qu'elle n'a jamais voulu s'arrêter à aucune émotion, à aucune sensation, n'hésitant pas, par exemple, à faire preuve d'une extrême dureté à l'égard de ses propres sœurs devenues religieuses qu'elle mortifie sans cesse physiquement et moralement ou à vouer à la dégradation de magnifiques et émouvants tableaux qu'elle utilise pour remplacer des fenêtres cassées. Les blessures du corps viennent bientôt compléter la blessure psychique inaugurale: la nuit, en secret, l'abbesse verse de la cire brûlante sur ses bras et ses jambes et se donne la discipline afin de marquer cruellement et durablement sa chair.

Philippe de Champaigne, dont la fille fut religieuse à Port-Royal, ami très proche de Port-Royal et de l'abbesse, a effectué en 1654 un portrait de la Mère Angélique qu'il a offert en 1663 à la famille Arnauld et qui est actuellement conservé au Musée du Louvre. A mi-hauteur du tableau il a placé l'inscription *Anno 1654 Aet 62. Obiit 6 Aug 1661*, ne donnant pas le nom de celle qui était représentée mais la seule identification possible par la date de la mort. L'abbesse, dont le visage est cerné de blanc et de noir, plante avec une sereine ironie son regard dans les yeux du spectateur, et les mains apparaissent hors des manches de la robe d'un blanc presque crépusculaire, paradoxalement nocturne sous la grande croix rouge du scapulaire. Le regard de l'abbesse immobile conduit celui du spectateur à un autre portrait, celui du »désert« abbatial de Port-Royal, qui permet au spectateur de nommer le lieu de la vérité spirituelle et religieuse de cette figure, à savoir le désert, l'anéantissement de la chair et de l'âme, la négation de toute situation émotionnelle. Le tableau rend magnifiquement compte du mode d'être de la femme, la mort au désert advenant à la figure »saisie« vivante dans le tableau, et l'anéantissement de tous les affects se trouvant en suspens dans le temps de la vie: »exercer une manière de vie qui soit vraiment mort et porter une manière de mort qui soit vraiment vie,« avait dit Bérulle. Le paradoxe non résolu du corps et de l'âme trouve ici sa résolution dans l'anéantissement et la mort.

Si la Mère Angélique se montre volontiers soupçonneuse, voire dédaigneuse, à l'égard des visions qui rappellent celles de la mystique d'Avila, pourtant, dans les années 1620, elle va se trouver elle-même dans la situation émotionnelle du ravissement, qu'elle



rapporte à ses Sœurs mais sans en faire la relation écrite. Par une belle et douce nuit baignée de lune – et cette notation n'est-elle pas en elle-même la marque d'une sensation? – l'abbesse rêve qu'elle se trouve au pied d'une haute montagne et voit descendre du ciel une église magnifique, éblouissante de lumière, qui a trois clochers et qui s'établit au sommet de la montagne. Elle n'a alors qu'un désir: entrer dans cette église et y demeurer. Elle gravit avec peine la montagne, arrive devant une porte fermée et regarde par une fente »si elle ne verrait point ce qui se passait au-dedans«:

Dans ce moment elle vit quelque chose qui ne se peut comprendre, qui ne se peut figurer ni comparer à quoi que ce soit qui tombe sous les sens. Enfin, nous disait-elle en le racontant, c'est quelque chose d'ineffable et je pense que c'était Dieu. Elle vit aussi une lumière admirable, et des anges, à ce qu'il lui sembla. Mais dans ce moment elle fut si ravie de ce qu'elle avait vu qu'elle ne pouvait plus faire d'attention à rien, et elle dit en elle-même ces paroles de saint Paul qu'elle n'avait pas sues jusqu'alors: les souffrances de la vie présente ne sont pas dignes d'entrer en comparaison avec cette gloire future qui nous sera un jour révélée. (*Mémoires*, II, p. 163-164)

On retrouve ici comme dans les récits précédemment évoqués la mention d'un événement qui se produit et qui est perçu hors des sens, tout en affectant le sujet. Le terme employé pour caractériser l'état est toujours »ravie«, »ravisement«, dont le dictionnaire d'Antoine Furetière donne en 1690 plusieurs successives définitions:

RAVIR, se dit aussi en choses spirituelles et morales. La Vierge a été ravie en corps et en ame en Paradis. Saint Paul fut ravi au troisième ciel. RAVIR, se dit aussi des passions violentes qui troublent agréablement l'esprit, et suspendent les fonctions des sens, particulièrement de la joye, de l'estonnement et de l'admiration. Les Saints ont été souvent ravis en extases [...].

Ici la Mère Angélique, d'abord en proie à un saisissement interrogatif, ne saurait laisser déboucher l'expérience sur une reconnaissance de soi et une réappropriation: ce qu'elle souffre n'est »rien,« elle s'éprouve vouée à cette souffrance et à ce rien et elle s'éveille, perdant irrémédiablement la gloire et la lumière. La passion du Christ doit être sa passion et celle de Port-Royal: une kénose cruelle, effrayante, longue. L'éblouissement se produit sur fond nocturne et glacial, secret, muet: »Il faut vivre comme dans une nuit, sans vouloir rien voir,« dirait-elle encore. A la lumière – »une lumière admirable, et des anges« – apparaît lié le transport émotionnel, mais c'est sur fond d'anéantissement de la chair et de l'âme, de kénose totale par identification à la kénose christique.<sup>8</sup>

#### IV. Lumière et larmes

Or, chez Catherine de Sienne comme chez Thérèse d'Avila, la lumière est également liée de façon essentielle à l'émotion mystique, mais c'est sur fond d'information entre l'humain et le divin, la matière et l'esprit, le corps et l'âme. La lumière constituerait ainsi une

sorte de tonalité affective, en tant qu'arrière-plan des sentiments mystiques, entretenant la relation du sujet mystique avec son autre qui devient aussi son soi par union transformante. Dieu dit à l'âme de Catherine extasiée:

La lumière de ma déité a été cette lumière unie à la couleur de votre humanité [...].  
Je vous ai donné la matière pour que vous puissiez nourrir en vous cette lumière et la recevoir. Votre matière est l'amour, parce que je vous ai créés par amour. (chap. 110)

L'être humain, dont la matière a été informée par l'amour divin, peut aimer Dieu d'un amour digne de Dieu: »nourrir la lumière«; il est capable de vivre en société avec Dieu sur la scène du langage et du monde. Si la lumière a à voir avec la constitution du monde et de toutes choses en lui, cette tonalité affective, qu'elle est, ne consiste donc pas en un simple état psychique; elle est, en tant que telle, un sentiment qui se répand sur la matière et qui se rend réceptif à chaque stimulation de désir; elle contient une intentionnalité. »L'amour et l'ardent désir« de l'illumination par la lumière divine qui colore toutes choses conduit l'âme à la contemplation divine qui est aussi transformation en Dieu. Thomas d'Aquin, dont nous avons montré par ailleurs la présence déterminante de l'œuvre théologique dans le *Dialogue*, déclare dans la *Somme contre les gentils* (l. 2, chap. 2):

Si donc la bonté, la beauté, la suavité des créatures séduisent tellement l'âme de l'homme, combien plus la bonté de la source divine elle-même, comparée avec soin à ces ruisseaux que sont les bontés découvertes en chaque créature, embrasera-t-elle l'âme humaine et l'attirera t-elle totalement à soi [...]. D'où ce mot de la IIe Épître aux Corinthiens, 3, 18: »Nous tous qui, le visage découvert, contemplons dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image.«<sup>9</sup>

De cette gloire à laquelle Thérèse d'Avila souhaite s'abandonner en conclusion de son récit de la vision de l'ange, qui est la biblique et traditionnelle manifestation de la Majesté divine sous forme de feu ou d'éblouissante lumière, un artiste de la Contre Réforme, Le Bernin, a livré une magnifique interprétation dans sa baroque représentation de l'extase thérésienne, véritablement dédiée à l'effusion lumineuse, à cette présence de la glorieuse lumière, au jeu subtil de la beauté toute charnelle du marbre et de la lumière venue d'une fenêtre latérale ouverte au-dessus de l'autel, exaltée par des nuées et des vols d'anges peints ou sculptés, mais également matérialisée par des tiges d'un jaune brillant, tombant autour de l'ange et de la femme extasiée. L'artiste rejoint l'intuition majeure de la mystique siennoise du XIVE siècle: la lumière divine confère couleur à la matière qui, à son tour, irradie vers elle, »nourrissant la lumière.« La sainte représentée est une jeune femme aux yeux clos, à la bouche entrouverte sur un cri silencieux, véritablement soulevée par la lumière qui irradie la matière. Ici la tonalité affective qui est lumière, à la fois sensation et acte, possède effectivement la fonction d'illuminer la matière. On est aussi dans le registre de la passion, du sentiment en tant que sensation, la lumière lui conférant son intentionnalité propre. Ainsi lumière divine et beauté charnelle, gloire et

matière s'entrelacent pour la situation émotionnelle la plus haute, le ravissement, à Sienne au XIV<sup>e</sup> siècle, en Espagne au XVI<sup>e</sup> siècle ou à Port-Royal.

Mais l'attitude impassible et purement contemplative ne peut durer, il faut faire face aux exigences locales. Si l'émotion mystique comme phénomène singulier s'élabore à partir de la lumière comme tonalité affective irradiant toute matière, elle comporte aussi dans les trois cas considérés la manifestation corporelle des larmes, marque de la traversée d'une altération – passage par l'autre ou passage de l'autre. Est-ce que la qualité dynamique de l'expérience mystique induirait une expressivité corporelle propre, celle des larmes? A la pointe de l'expérience mystique de connaissance et d'amour chez Catherine de Sienne, il y a la manifestation des larmes. L'expérience amoureuse de recherche de la vérité trouve sa pointe dans les larmes dues à la progression dans la connaissance et à l'attendrissement de l'affectivité. Parce que le pouvoir de la raison est dépassé comme est dépassée la puissance de la parole, le corps, et en particulier le visage, procure désormais un langage nouveau. La manifestation émotionnelle des larmes vient valider la parole si théologiquement ordonnée du *Dialogue*, en faisant une parole juste et véridique. Dieu lui-même dit la vérité des larmes: «Toutes les larmes donnent vie si elles sont répandues en vertu, comme je t'ai dit [...]. Je ne dis pas qu'en cette vie vous soyez infinis en vos larmes, mais je les appelle ›infinies‹ par infini désir de l'âme» (chap. 92). «Alors le sentiment qui suit l'intelligence s'unit avec un très parfait et très ardent amour [...]. Quelle langue pourrait décrire l'excellence de cet ultime état [...].» (chap. 96).

Les premiers chapitres du *Livre de la Vie* de Thérèse d'Avila évoquent les larmes abondantes qu'elle a versées tout au long de ses vingt premières années de vie religieuse. Ces larmes, traditionnelle image de la faiblesse féminine – «Mes larmes à moi me semblaient des larmes de femme, des larmes sans énergie, puisqu'elles ne m'obtenaient point ce que je désirais» –, signe de la distance entre le désir et le pouvoir, deviennent bientôt les pleurs efficaces de la méditation et de l'extase: «Les larmes peuvent tout gagner» (*Livre de la Vie*, 19, 3). De fait, les larmes jouent un rôle déterminant dans la conversion de 1554 et dans l'écriture de l'extase. Thérèse répand «un torrent de larmes» devant une statue du Christ tout couvert de plaies sanglantes, imitant ainsi la Madeleine. Elle sanglote – «Je restai longtemps baignée dans mes larmes» – en lisant le récit de la conversion de saint Augustin qui lui-même se convertit en versant d'abondantes larmes (*Livre de la Vie*, 9, 1 et 8) et en se convertissant dans ce récit de la conversion augustiniennne. Thérèse prend conscience par elle-même des troubles suscités dans son corps par l'émotion mystique. Ses larmes, symptôme d'un vécu interne inaccessible, véritable autovalidation de sa conversion à l'imitation de la Madeleine et surtout de saint Augustin, l'amènent à un état de lucidité, d'aptitude à entendre celui qu'elle nomme le Seigneur et à se laisser saisir, ravir par lui, donc d'extase. Elles sont le premier signe corporel de la grâce qui fait irruption avant de faire du corps sa demeure. La sainte extasiée représentée par Le Bernin n'a plus de larmes sur son visage.

Décidée en 1608, alors qu'elle est âgée de seize ans, à réformer Port-Royal en s'inspirant de l'exemple de Thérèse d'Avila dont elle a lu avec envie les œuvres publiées en français en 1601, Angélique Arnauld doit s'opposer à plusieurs reprises à la violente

autorité de son père qui refuse pour elle des «austérités indiscrètes.» Elle ne cesse d'abord de verser des larmes, puis bientôt elle apprend à les retenir. Au cours de la dramatique journée dite «du guichet» en 1609, elle s'efforce de garder sa sérénité d'une part face à la fureur des siens et en particulier de son père, à qui elle refuse l'entrée dans son monastère, et d'autre part face aux larmes des religieuses, mais la violence de son émotion est extrême: «Elle tomba par terre tout évanouie, son corps ne pouvant plus supporter l'horrible combat de son esprit» (I, p. 48). Elle suscite alors l'attendrissement de son père. Sans avoir versé de larmes, la Mère Angélique a inauguré la réforme de Port-Royal. Pour l'abbesse, en effet, les larmes entrent dans l'économie de pénitence, d'anéantissement et de mort qui est celle de la «solitude» de Port-Royal et de la «séparation de toutes choses». En 1644, elle écrit à son frère Antoine Arnauld, le théologien auteur du livre très controversé *De la fréquente communion*: «Vous savez ce que l'on vous a tant dit, que si les écrits n'étaient pas les fruits des prières et des larmes, ils étaient non seulement inutiles à ceux qui les lisaient mais pernicieux à ceux qui les faisaient [...]» (Lettre d'avril 1644). Et elle ne manque pas de répéter aux religieuses: «Prions, pleurons et gémissons. Les larmes feront plus que les plumes et les écrits. Car les écrits ne sont point entendus des hommes, et les larmes le seront de Dieu» (II, p. 365). Les larmes peuvent être définies à Port-Royal comme une rupture du comportement habituel – ne pas se laisser aller à verser une larme pour des émotions humaines et pour des êtres humains – seulement due à ce qui est la tâche la plus impossible à réaliser, celle de l'anéantissement personnel à l'image et ressemblance du divin crucifié, qui n'a rien à voir avec la pénitence. L'abbesse écrira à propos de sa rencontre avec l'abbé de Saint-Cyran et de la première confession qu'elle lui fit en 1615:

Quoi que Dieu me fit sentir de la douleur de mes péchés, je puis dire n'avoir jamais eu tant de véritable et même de si sensible consolation en toute ma vie, et que jamais je n'avais eu tant de plaisir à me divertir et à rire que j'en avais à pleurer. (I, p. 347-348).

Ici le moment émotionnel des larmes advient d'une altérité, celle du confesseur, imposant au sujet une impression de décentrement qui apparaît comme l'anticipation de l'anéantissement souhaité.

#### V. Un genre des émotionnalités mystiques?

«FEU [...]. Sentiment, joie, paix. Dieu de Jésus Christ [...]. Joie, joie, joie, pleurs de joie [...]. Soumission totale à Jésus Christ et à mon directeur» a noté Blaise Pascal dans son *Mémorial* de 1654.<sup>10</sup> Au terme du *Dialogue*, l'âme de Catherine extasiée, pleurant et perdant les mots, s'exclame encore:

O feu d'amour! Grâce, grâces soient à toi, Père éternel [...] tu m'as montré la perfection et la voie lumineuse de la doctrine de ton Fils [...]. Que je sois avec la révérence

requis et une sainte crainte envers les deux pères que tu m'as donnés sur terre pour me garder et m'enseigner [...]. (chap. 108)

Thérèse d'Avila, pour sa part, ne cesse d'entrelacer les descriptions de son expérience mystique et les notations sur ses confesseurs, les adresses à Dieu et les déclarations de soumission à ceux qui la dirigent. Certes, il existe une sorte de langage commun de la vie extatique et un Pascal connaît le feu et la lumière, les pleurs lui aussi et la soumission aux pères de son âme.

On peut alors se demander dans quelle mesure les discours d'extase et de ravissement, cette situation émotionnelle la plus haute, rendent compte d'une certaine spécificité de la vie féminine mystique. Dans quelle mesure, malgré leur réinterprétation des doctrines et des motifs édictés par les hommes, les discours des trois femmes considérées ont-ils un style propre? Peut-on parler de genre des émotionnalités mystiques à partir des trois exemples retenus?

Le *Dialogue* de Catherine de Sienne prend en compte l'histoire de la papauté et l'histoire des chrétiens, l'histoire de l'Italie du XIV<sup>e</sup> siècle, tissée de peurs, de haines et de meurtres, à la veille du Grand Schisme. Catherine, bien qu'elle soit femme et tertiaire dominicaine, est engagée politiquement et religieusement dans l'histoire des institutions et des pouvoirs, ce qui ne fut jamais le cas de Thomas d'Aquin, à tel point qu'on l'accusera d'avoir provoqué le Grand Schisme par ses interventions intempestives. Pour les dominicains qui, après sa mort, publient et diffusent son ouvrage, il est certain que, parce qu'elle est femme, à l'imitation du Christ-pont qu'elle évoque dans le *Dialogue*, elle peut apparaître comme seule médiatrice possible de termes apparemment inconciliables: papauté romaine, princes et villes, clercs indignes et fidèles révoltés, détenteurs du pouvoir et du savoir religieux et hommes et femmes ignorants et désorientés. Elle n'a aucune revendication concernant son statut dans l'Eglise, aucun désir d'accès au sacerdoce par exemple. Elle est perçue et elle se perçoit essentiellement médiatrice, opérateur de conversion des clercs et des laïcs, organe de parole et de cri au service des hommes de l'Eglise, «vase de la doctrine,» a écrit d'elle son biographe et confesseur Raymond de Capoue. Sa personne se perd dans «l'océan de la vérité éternelle.» Elle tend comme ses sœurs mystiques du Moyen Age à s'abandonner, à se dissoudre. Car elle n'est finalement, au terme de son livre, qu'une figure: une figure de la paix, une figure de la justice, qui provoque l'admiration curieuse, teintée d'effroi ou d'agacement, des hommes du XIV<sup>e</sup> siècle. La femme n'est-elle pas vouée par nature à porter, à transmettre ce qui vient d'ailleurs et à s'effacer au profit de Dieu, de l'Eglise et du monde? Il ne doit, il ne devrait rester de Catherine de Sienne, à terme, que l'écho des autres, de l'Autre. Il reste cependant la vérité émotionnelle de ses larmes. Thomas d'Aquin n'avait pas prévu, entre le langage philosophico-théologique et la vision béatifique de l'au-delà de la mort, le langage de l'âme constituée de métaphores, d'apparent chaos et surtout de larmes.

Deux siècles plus tard, en Espagne, dans le contexte de la Contre Réforme et de l'affirmation de l'unicité chrétienne de la monarchie espagnole, Thérèse d'Avila parvient à faire reconnaître par les hommes de l'Eglise son désir d'extase et son désir d'écriture. Réformatrice et fondatrice, elle déclare n'avoir aucune prétention théologique, elle se

situé délibérément du côté du sentiment et de la sensation, mais aussi de l'action, toujours sous le contrôle de ceux qui, dans l'Église, détiennent le savoir et le pouvoir. Elle a conscience de participer par sa prière et plus généralement par sa vie religieuse à la lutte que l'Église mène contre les hérétiques. Aux responsables de l'Église catholique romaine elle paraît en effet très utile, capable de séduire et convaincre par sa vie exceptionnelle les chrétiens tentés par l'hérésie; le roi d'Espagne la protège, puisqu'elle contribue à affirmer le caractère très catholique de la monarchie et détient une autorité qui n'est en soi ni de l'Inquisition ni de l'Église séculière. Elle crée un nouvel ordre de discours; l'expérience de l'extase est décrite par elle à la première personne. Tout en accordant une grande importance à la surface de manifestation de l'émotion, aux larmes qui coulent des yeux, elle expose surtout dans ses écrits l'intérieur de son corps et de son âme, son intime, remettant ainsi décidément en question l'ordre et l'idéologie de son temps. Elle n'est plus seulement une figure, comme les femmes médiévales qui l'ont précédée, elle est une femme de chair et d'âme, capable d'éprouver, de revendiquer et de dire sa souffrance et sa jouissance. On sait par son confesseur le carme Jerónimo Gracián que certains hommes, des serviteurs de la princesse d'Eboli, se roulaient par terre de rire à la lecture du récit de la vision de l'ange. Thérèse d'Avila crée bel et bien un nouveau style d'écriture, elle sera imitée par d'innombrables femmes, surtout religieuses, des siècles suivants. Certes, elle est béatifiée en 1614 puis canonisée dès 1622 pour le caractère exceptionnel de son expérience, dans le contexte de l'affirmation nécessaire de l'autorité et de la grandeur catholiques romaines face aux réformés. Mais la remise en cause du langage traditionnel mystique et celle de la société ecclésiale, dominée par les hommes, vont de pair. Parce que Thérèse d'Avila a fait œuvre d'écriture, les hommes ne peuvent plus écrire exactement comme ils le faisaient auparavant. Jean de la Croix, par exemple, prend en compte plusieurs convictions thérésiennes, telles que l'importance du corps et du sentir, l'importance des images, l'importance du rythme de l'écriture, la non dualité de la chair et de l'âme, de l'humain et du divin. Surtout un certain désir féminin est exprimé, dans son absolu, hors de toute contingence, qui ne pourra plus désormais être occulté. L'émotion mystique exprimée par une femme ressortit ainsi à l'affirmation de la liberté et de la responsabilité des femmes dans un domaine jusque là codifié par les hommes. L'histoire apparaît comme le lieu de discours neufs qui fabriquent puis justifient des changements.

Avec l'abbesse de Port-Royal, participant intensément aux affrontements politiques et religieux de son temps comme autant de ruptures historiques importantes – l'avènement de la monarchie absolue, l'intolérance et les guerres, etc. –, le moi de la femme est apparemment bouleversé, nié, anéanti, se risquant avec peine et à peine à l'émotion mystique, mais il se reconstitue dans l'interprétation de la vie religieuse qui lui a été imposé, dans la mise en œuvre appropriée de sa propre autorité et de son propre anéantissement. Car l'histoire de Port-Royal, avec le débat théologique et politique qui lui est lié, est bel et bien fondée sur une intention humaine, celle d'une femme, victime de la plus grande violence possible, l'enfermement, et assumant magistralement cette violence. Or, quand on évoque Port-Royal, on ne pense pas forcément à elle, mais plutôt aux grandes personnalités masculines de la spiritualité et de la littérature: Saint-Cyran,

Arnauld, Pascal, Racine, etc. La Mère Angélique a été l'âme et la maîtresse incontestée de Port-Royal pendant plus d'un demi-siècle et son nom a été prononcé avec étonnement et admiration dans toute la France et jusqu'à Rome. Après sa mort, l'histoire lui ravit rapidement sa parole et la maîtrise de Port-Royal en les mettant à la disposition de tout l'ensemble d'événements et d'idées à qui l'on attribue trop souvent une logique propre – janséniste –, une pure réponse théologique et politique aux problèmes, qui demeurent les siens, de la liberté, de la justice et de la vérité. L'histoire de l'abbesse réformatrice n'est plus celle d'une femme qui a eu une manière de répondre spécifique à la violence insupportable qui lui avait été originellement faite, qui a eu une certaine appréhension de ses émotions et de ses passions, mais celle des partis théologique et politique du jansénisme.

Ainsi qu'il s'agisse de Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila ou Angélique Arnauld, les émotions dites mystiques, d'une part, désignent la simple mobilité vécue de l'individu dans sa vulnérabilité corporelle et, d'autre part, s'inscrivent parmi les sentiments qui relèvent de la vie psychique. Intense sensation et intense sentiment se joignent. La relation entre le corps, les émotions et la langue n'est pas indépendante des normes sociales de leur temps. Ce n'est que peu à peu que ces femmes ont pu dire leurs émotions et exprimer à la charnière même du corporel et du spirituel, dans sa soudaineté, ce phénomène de coïncidence des plans d'existence. Si le discours dicté de Catherine de Sienne, au XIV<sup>e</sup> siècle, traduit de façon pertinente les élaborations théologiques du savant Thomas d'Aquin sans se départir d'une sensibilité propre, au XVI<sup>e</sup> siècle en Castille Thérèse d'Avila, bien instruite par ses confesseurs, ose s'écrire et se représenter dans le livre de sa vie et de sa «méthode d'oraison» en situation hautement émotionnelle d'expérience mystique, cependant qu'un siècle plus tard, dans l'austère et savant Port-Royal, Angélique Arnauld récuse la mystique mais n'hésite pas à raconter lors d'une «conférence» à ses Sœurs telle de ses vision et les émotions qu'elle a ressenties. La narration joue un rôle dans la création et l'établissement des émotions, cependant qu'il est clair que les influences historiques sont déterminantes. Les femmes évoquées ici ont eu besoin de la sollicitation et de l'interprétation des hommes, elles ont accepté le contrôle masculin de leur vie religieuse, mais, chaque fois qu'elles ont mis en mots leurs émotions, elles ont bouleversé les pouvoirs et les savoirs traditionnels. Y a-t-il véritablement une spécificité féminine du langage mystique? Le langage naturellement commun et codifié de la vie extatique rend difficile le repérage d'une telle spécificité.

Ce qui est en jeu ici, c'est le désir. Émergeant au cœur du sentir, le désir apparaît comme une modalité d'un mode d'exister fondamental que les trois femmes, en des lieux et des temps divers de l'histoire, dénomment métaphoriquement «lumière» et qui rend compte de leur unité, l'unité du sujet, désignée par les larmes, par-delà la différence de l'affectivité et de la connaissance. La spécificité féminine des émotions mystiques consisterait précisément dans cette dialectique entre l'appropriation d'un langage masculin et la découverte du caractère positif d'un style, sans que le succès ou l'échec ne soit forcément prévisible.

## Anmerkungen

- 1 Origène: *Patrologia graeca* 12, col. 158.
- 2 Ambroise de Milan: *Patrologia latina* 14, col. 279.
- 3 Pour plus de détails, je me permets de renvoyer à mon étude: *Le Dialogue* de Catherine de Sienne ou l'accès du sujet intelligent créé à la perfection ultime: du langage thomiste au langage de l'âme. Dans: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris 1995, p. 71-135.
- 4 La traduction est effectuée par moi-même à partir des *Obras completas* de santa Teresa de Jesús. 8ème édition Madrid 1986.
- 5 Pour plus de détails, je me permets de renvoyer ici à mon ouvrage: *Thérèse d'Avila femme d'écriture et de pouvoir*. Grenoble 1993, p. 17-54. Le texte évoqué est publié dans: *Obras completas: Cuentas de conciencia*. Sevilla 1576, n° 57: *Vicisitudes espirituales y memoria de sus confesores*, p. 617-624.
- 6 *Dialogo*, chap. 110. La traduction est donnée par Lucienne Portier: *Catherine de Sienne: Le Dialogue*. Paris 1992.
- 7 *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la Vie de la Révérende Mère Marie Angélique Arnauld Réformatrice de ce Monastère*. Utrecht 1742.
- 8 Cf. Dominique de Courcelles: *Le Sang de Port-Royal*. Paris 1995.
- 9 Thomas d'Aquin: *Somme contre les gentils*. 2ème édition Paris 1993 (1ère édition Paris 1951-1961).
- 10 Blaise Pascal: *Mémorial* (1654). Dans: *Œuvres complètes*. Paris 1954, p. 554.