

LA CONVERSION DE LA SPONSA CHRISTI ¹

Sponsa Christi – épouse du Christ, tel est le nom donné aux religieuses à la suite de Marie. Elles n'ont pas de maître ici-bas ni ne sont soumises à la hiérarchie des sexes. Elles ne donnent pas naissance à des enfants conçus dans la sexualité terrestre et voués à la mort, mais à des enfants fruits de l'amour chaste et promis à la vie éternelle. La mère de saint Augustin, sainte Monique, est l'une des rares femmes à qui il a été donné d'accoucher d'un fils tout d'abord dans sa chair, *inter faeces et urinam*, comme le dit crûment saint Augustin, puis de le mettre au monde une seconde fois, dans son cœur. Ce second accouchement, souligne saint Augustin, a valu à sa mère beaucoup plus de souffrance et de larmes que son accouchement physique.

La spiritualité européenne place ces femmes menant une vie chaste en marge de la *patria potestas* en vigueur sur cette terre, au-dessus de l'épouse et de la mère. Mais elle les place aussi, du moins pour ce qui est du Corps mystique de l'Église, au-dessus des serviteurs de Dieu, c'est-à-dire des moines. De Thérèse d'Avila à Thérèse de Lisieux, ces épouses du Christ ont produit la littérature érotique peut-être la plus incroyable qui soit. A l'époque moderne, la chasteté est devenue, dans le nouveau dispositif de la sexualité, le symbole d'une abstinence sexuelle perverse. Elle n'est plus le signe d'un amour plus ardent.

Dans l'Histoire européenne, il y a deux époques qui ont travaillé très activement et même avec agressivité à la *conversio* de l'épouse du Christ pour en faire une épouse et mère bien de ce monde. Cette sécularisation est surtout le fait d'une part de la Réforme protestante, de l'autre du XIX^e siècle en France. Jules Michelet se considérait pour cette raison comme le Luther français. Luther voit dans la maternité spirituelle non l'interruption du cycle de la mort, il n'y voit pas non plus une naissance vouée à la vie, mais une paresse et une indolence, pire encore : une perversion de la nature. Il s'est aussi empressé de mettre en pratique cette nouvelle naturalité qui soumettait toutes les femmes à la hiérarchie des sexes : moine défroqué, il épousa Katharina von Bora, une religieuse défroquée. Le couple-modèle allemand était né. La sublimation de la sexualité naturelle n'est donnée, selon Luther, qu'à très peu de gens, et à vrai dire jamais aux femmes. Le discours sur l'hystérie qui, de façon latente, s'était toujours dessiné en filigrane autour des épouses du Christ, devient manifeste avec l'avènement de la Réforme. Ce n'est pas la chasteté, mais l'éducation des enfants qui accomplit la volonté divine. La procréation était pour Luther la « belle musique de la nature », l'éducation des enfants une « œuvre d'or »². La Réforme a

¹ Voir Barbara Vinken, *Die deutsche Mutter – Der lange Schatten eines Mythos*, Frankfurt 2007.

—, *Flaubert. Durchkreuzte Moderne*, Frankfurt am Main : Fischer 2009.

—, *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift* (ed. mit Bettine Menke), München : Fink 2004

—, « Balzac/ Zola : Hysterische Madonnen – Neue Mütter », in : *Geschlechterdifferenz im interdisziplinären Gespräch*, hrsg. Doris Ruhe, Würzburg : Königshausen & Neumann (1998), p. 117-134.

—, « Wounds of Love : Modern Devotion According to Michelet », in : *Clio. A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History* (36 : 2 2007), p. 155-175.

² Martin Luther, « Ein Sermon von dem Elichen Stand vorendert und corrigiert durch Martinum Luther, Augustiner zu Wittenberg ». D'après : *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1884, vol. 42, p. 166 et 171.

prôné l'incontournabilité de la procréation sexuelle dans le mariage en liaison avec la hiérarchie des sexes. Pour comprendre quel déplacement flagrant cela représente par rapport aux valeurs du Moyen Âge, il suffit de citer l'éloge d'Héloïse par Abélard. Héloïse, autrefois son amante et la mère de son fils, est maintenant abbesse et mère spirituelle des religieuses qui lui sont confiées : « Combien de filles spirituelles as-tu déjà mis au monde pour le Seigneur [...]. Quelle perte funeste, quel dommage regrettable si tu t'étais vouée aux plaisirs sales de la chair et si tu avais accouché dans la douleur de quelques enfants, alors que maintenant tu mets au monde dans la joie une multitude de filles destinées au Royaume éternel. Tu serais restée une femme comme toutes les autres, alors que maintenant tu te places même bien au-dessus des hommes, que tu as transformé la malédiction d'Eve en bénédiction de Marie ! Quelle profanation pour ces saintes mains qui ne font maintenant plus que tourner les pages des livres saints si elles devaient s'abaisser à la mesquinerie de soucis féminins ! »

Le lien entre amour masculin et amour divin ainsi que la tentative de transposer le modèle de la *sponsa Christi* dans une autre configuration sont des éléments centraux dans la seconde moitié du XIX^e siècle. De grands pans de la littérature réaliste contribuent à la propagation du nouvel idéal de l'épouse et mère en analysant le modèle mystique de la *sponsa Christi*, non pour en venir à bout, mais pour le transposer. L'Église et la féminité – et avec elles bientôt tout l'irrationnel comme les maux nerveux, surtout l'hystérie et d'autres passions dévorantes qui portent les femmes vers un objet en effet obscur du désir et laissent l'homme désespéré – l'Église et la féminité donc semblent s'être liguées dans ce scénario progressiste contre le mari et la République, lutte secondée par la Science et personnifiée par le médecin. Dans la France du XIX^e siècle, la lutte entre l'Église et la République fait rage et son enjeu est la femme. Pour les représentants laïques de la République, il s'agit d'arracher la femme des griffes de l'Église et de les gagner à la cause de la République ; Jules Ferry, le père du système scolaire français – *libre, laïque* –, résume cet enjeu en ces mots : « Celui qui tient la femme, tient tout. »³

Le sanctuaire de cette nouvelle religion laïque ne devait plus être l'Église, mais la famille, la femme exclue du monde, à la fois grande prêtresse et victime immolée sur l'autel du foyer. Telle était donc l'idéologie pure et dure du républicanisme. Les deux ouvrages de Michelet *L'Amour* (1858)⁴ et *La Femme* (1859)⁵ expriment une vision radicale de cette religion de la laïcité : la femme, jusqu'alors ennemie des hommes, de la République et du Progrès, doit être arrachée des griffes des prêtres, du sein de l'Église.

Michelet érige son œuvre scientifique en opposition à deux romans : le « roman de Marie » et le « roman mystique » : l'évangile du mariage, vécu et enseigné par Michelet, est une défiguration grotesque de la piété mystique. La dé-sublimation radicale sous le signe de la sublimation aboutit à une remise en scène perverse. La conception du mariage idéal selon Michelet superpose les familles en Christ à la famille naturelle, qui devient Sainte Famille.

Pour le mari, le coït devient un sacrifice purificateur et, à l'instar du savoir amoureux des mystiques, une « révélation lumineuse » (*La Femme*, 294). Le mariage n'est plus un état de moindre pureté que la chasteté, Michelet ne le voit plus comme un état déchu, qui remarque le péché originel dans la sexualité humaine. Pour lui, la sexualité est modelée, au contraire, sur l'expérience mystique : blessure d'amour pour l'épouse, elle est purification et

³ Jules Ferry, Discours du 10 avril 1870, cité après Thérèse Moreau, *Le sang d'histoire*, Paris 1982, p. 224.

⁴ Toutes les citations suivantes sont données d'après Jules Michelet, *L'Amour*, Paris 1959/4.

⁵ Toutes les citations suivantes sont données d'après Jules Michelet, *La Femme*, Paris 1976/8.

révélation pour le mari. Le mariage selon Michelet est une triple défiguration de la piété ascétique et mystique.

1. Le mariage entre homme et femme est calqué sur la cérémonie des vœux de la religieuse. À l'amour mystique, brûlant chastement pour Dieu, où la fiancée s'unit à l'époux céleste et reçoit comme signe suprême d'élection les blessures du Christ, se substitue l'amour conjugal. Le mari devient prêtre ou Dieu, l'épouse devient *sponsa Christi*, vierge pure et mère de Dieu. Le lien de parenté quatre fois incestueux qui unit la religieuse au Christ /Père est transféré à l'amour conjugal. Tout comme le mariage céleste, ce mariage sexuel conduit à une transgression des rôles sexuels.

2. Le mariage est mise en scène des sacrements de l'Église ; le mari est le confesseur de l'épouse. Le mariage est eucharistie, où le mari et la femme, transsubstantiés, se consomment l'un l'autre. Quoique l'homme nourrisse sa femme aussi de son sang et de sa chair, l'accent est mis sur l'épouse consumée. Elle est mangée par son enfant et la famille la mange dans tous ses mets, dons d'amour. À l'inverse de cette consommation, il est interdit à la femme de cuisiner ou de toucher la viande saignante.

3. La femme désire naturellement obéir : « Le bonheur pour elle, c'est d'être l'épouse humble, obéissante » ; c'est, d'un mot, la femme amoureuse. » La nature de la femme est un martyr d'amour, sacrifice de soi-même dans le sang. Ceci n'est plus considéré comme un dépassement de la nature, comme une élection toute particulière. Il s'agit au contraire d'une sacralisation des fonctions naturelles. Un être élu, un être exceptionnellement chaste – la *sponsa* – est ainsi transformé en femme naturellement frigide.

ad 1. Avec le mariage, la femme entre dans un espace qui n'est pas de ce monde ; elle rompt radicalement avec son passé. Elle est recluse dans son foyer, qui l'isole plus que le plus strict des couvents. Le mariage est modelé sur « l'immolation » (*La Femme*, 265) de la victime. Comme dans la cérémonie des vœux, où la jeune fille prend l'habit et devient l'épouse du Christ, on mène « la victime à l'autel » (*La Femme*, 269); la jeune fille s'offre « un sacrifice » ; elle « quitte tout, [...] souffre et se dévoue » (*La Femme*, 269). « Le mariage est appelé par Michelet *vita nuova*. Avec ce topos *vita nuova*, Michelet fait allusion à la conversion, figurée dans la prise d'habit. Pas de mariage sans douleur, qui rime avec cœur :

Des parents regrettés à l'époux adoré, elle passe, non pas hésitante, ni combattue, mais déchirée. Aime-t-elle moins ? Infiniment plus, de toute l'étendue de son sacrifice. Elle se donne avec sa douleur, et, d'un amour immense, d'une foi sans réserve, lui met en main son cœur sanglant. (*La Femme*, 281)

Le sexe ne tache ni ne touche la femme, il la laisse pure. La grossesse est un état de grâce, toute mère est mère d'un Dieu : « L'enfant est un miracle, un sauveur sans doute, un messie » (*L'Amour*, 205). Chaque mère est Marie de même que Marie est en chaque mère. Mais ces nouvelles Marie rendent enfin à l'homme ce qui est à l'homme.

ad 2. Cet espace en dehors du monde est l'espace du martyr de l'épouse. La vie de la femme est biologiquement, tout naturellement, un chemin de Croix avec ses stations différentes de souffrance. Dans ce bréviaire du mariage, véritable monument d'un mariage de sang, on trouve de la chair déchirée à toutes les pages. L'amour est Passion pour la femme. Son bonheur est le don du sang :

La femme est née pour la souffrance. Chacun des grands pas de la vie est pour elle une blessure. Pour donner à l'amour l'infini du plaisir, il faut qu'elle souffre en sa chair. Combien plus, grand Dieu ! quand bientôt l'autre époux, l'autre amant, l'enfant, plus cruel, du fond de ses entrailles, reviendra déchirer son sein !... Est-ce tout ? Nos aïeux eurent ce proverbe sombre : « Mal de *mère* dure longtemps ! » *Mère* voulait dire matrice, et le sens du proverbe, c'est que la

pauvre femme, après la torture et les cris de l'accouchement, n'en est pas quitte, que la maternité, de fatigue et d'inquiétude, de chagrins, de douleurs, la suit et la suivra ; – bref qu'elle accouche toute sa vie. (*La Femme*, 269)

Les épouses du Christ, vivant dans une piété ascétique, n'avaient que des enfants spirituels. Renversant cette construction, la femme de Michelet devient sainte en devenant épouse et mère, une sainte naturelle, non plus par la grâce de Dieu mais par la grâce de l'homme. Le mariage est un contrat de douleur. L'épouse aime son mari pour les blessures qu'il lui inflige, elle l'aime pour les stigmates qu'il imprime dans sa chair :

Un bien sérieux mariage, le contrat de la douleur. Elle l'aime et lui tient maintenant par un lien que le plaisir n'eût formé jamais, elle l'aime, marquée par lui d'une ineffaçable marque, elle l'aime pour le sang qu'elle verse, et pour sa chair déchirée, pour l'horrible écartement où la charpente de l'être a cru se dissoudre. (*L'Amour*, 225)

En prenant les fiançailles mystiques grotesquement à la lettre, stigmatisation et coït deviennent un. En la blessant de la sorte, l'homme s'approprie la femme, la fait toute sienne : « Elle rapporte tout à celui qui l'a blessée, dont elle souffre, et qu'elle aime d'autant plus » (*L'Amour*, 208). Comme la stigmatisation mystique, cette blessure d'amour infligée par l'homme est associée à un ravissement, à une plénitude d'amour inconcevables ; elle fait de la femme une créature « trop aimée ». Mais ce qui extasiait la mystique et la faisait jubiler, épuise la nouvelle épouse de l'homme, « fatiguée du travail de l'amour ». Pas d'extase ni de ravissement. La femme moderne, fragile et faible, grabataire, est-on tenté de dire, reste en place.

Grâce à l'amour physique, l'épouse devient l'effigie de l'homme des douleurs, véritable icône de ses blessures. C'est la nature même de la chose – menstruation, coït, grossesse et naissance – et non un dépassement de la nature qui se manifeste dans la *sponsa Christi* en tant que signe surnaturel de la grâce qui la rend image de la Passion. Les fonctions naturelles sont sublimées. Michelet voudrait remplacer ce qui faisait les délices de la femme, l'« adultère spirituel » ou l'« adultère sacré » par le coït naturel dans le mariage. Comme la femme n'a pas de désir charnel, comme son désir vise le sublime – vérité que Michelet croit avoir apprise par la lecture de Thérèse d'Avila – il superpose adultère sacré et acte sexuel conjugal.

ad 3. La femme transgresse son sexe naturel au sein de l'institution du mariage en devenant proprement femme, c'est-à-dire femme de l'homme. Michelet dit d'une telle femme, de sa femme – dont il est aussi le père, la mère, le frère et le fils – ce que saint Grégoire disait de sainte Macrine, sa sœur ; il n'était pas sûr qu'on puisse l'appeler femme.

Si sainte, si pure et si chaste..., si peu sensuelle et pure, elle semble parfois n'avoir ni l'un ni l'autre sexe... Pureté de mon jeune lys... Dirais-je ma femme ou ma vierge ? (*L'Amour*, 184)

Voilà la *sponsa* convertie en épouse et mère et la matrice en Sacré-Cœur.

Emile Zola avec un peu moins de mysticisme, va dans la même direction. En opposition polémique avec l'idéal de la vierge sainte, analysée via Charcot dans toutes les règles de l'art en tant qu'hystérique, l'ouvrage de Zola *Lourdes* illustre ce nouvel idéal. C'est par son mari et ses enfants que la femme est heureuse autant qu'utile ; c'est désormais à eux – et non plus à Dieu – qu'elle doit se vouer tout entière. La famille est sa véritable religion.

On peut qualifier toute l'œuvre de Zola de manifeste antimarial. C'est dans *Lourdes*, un roman tardif de Zola, que cette facture antimariale s'exprime avec la plus grande radicalité. Le roman *Lourdes* est centré sur la guérison d'une hystérique au sens propre du terme, prénommée Marie. La maladie de cette Marie-là est liée à un détachement de l'utérus provoqué par une chute de cheval qui l'a laissé « culbuté, renversé de côté »⁶ ; il se promène dans le corps et, par son poids, entraîne une paralysie des jambes. Mais même après la guérison physique, le mal subsiste, « un état névropathique, un épuisement nerveux consécutif »⁷, les douleurs se déplacent de l'utérus « vers l'ovaire gauche »⁸. Marie est « ...condamnée à n'être jamais femme, frappée dans son sexe même »⁹.

D'hystérique au sens propre, Marie devient une hystérique métaphorique, une hystérique au sens moderne du terme. Au milieu de la foule en délire, secouée par les passions, qui, fouettée par des prédicateurs tente de « violer » le ciel devant la Grotte – scène dans laquelle Zola présente la machine à illusions qu'est pour lui la religion dans sa manière de manipuler et de dominer la transe collective, laquelle ne peut être comparée qu'à un concert de rock actuel – Marie se lève d'un bond et au même moment « le sang de la maternité ... » monte en elle « dans ce sursaut d'hosanna, ... »¹⁰. Au moment même où Marie « ...sentait jaillir d'elle la source de sang, la vie de la femme, de l'épouse et de la mère... »¹¹ elle est délivrée de son démon et, comme les vierges du Moyen Âge tourmentées par le diable, elle crache le mauvais esprit.

Zola en arrive dans sa description de l'hystérie au même résultat que Charcot qui, à peu près à la même époque, à la Salpêtrière, fait photographier des hystériques, lesquelles – ainsi que Didi-Hubermann l'a montré dans une inversion de l'analyse de Charcot – imitent l'iconographie des poses des possédées et du ravissement des saintes. Le discours médical apparaît comme une inversion du discours religieux, de même que le nom d'hystérie de conversion cite le modèle qui transparait encore de façon sous-jacente. Freud – permettez-moi cette courte digression – écrit en 1893, un an avant la parution de *Lourdes* et l'année de la mort de Charcot, lequel apparaît encore dans une version antérieure de *Lourdes* son article décisif sur l'hystérie de conversion (*Archives de Neurologie*), où il opère une distinction entre les aralysies organiques et les paralysies hystériques – à propos de *jambes lourdes, jambes de Lourdes*¹².

Cependant, le discours médical ne permet au corps de la femme que d'être habité par une seule chose – un enfant. Et afin de chasser les autres esprits, les esprits imaginaires, il connaît la panacée : l'homme. Une fois épouse et mère, la femme devient normale, elle est guérie de la passion dévorante, sauvée de la féminité. Chez Zola, Marie n'est toutefois pas en mesure d'accomplir cette mission, la vocation de toutes les femmes ; car en échange de sa guérison, elle a fait le don de sa virginité à la Vierge Marie. Sa guérison n'a donc servi à rien ; sa maladie change uniquement de registre. L'*imitatio Mariae* fait qu'elle ne peut pas atteindre le « seul but de la nature » qui puisse rendre l'homme divin : concevoir la vie, « revivre dans le cher enfant qui naîtrait ! »¹³. Mais pour cette nouvelle Marie, il reste un

⁶ Emile Zola, *Lourdes. Les trois villes. Vol. XXIII. Collection des œuvres complètes*, éd. par Maurice le Blond, Paris 1929, p. 366.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* p. 32.

¹⁰ *Ibid.* p. 367.

¹¹ *Ibid.* p. 371.

¹² Cf. Denis Hollier, « Viritas Is Marching On », In *Lacan and the Human Sciences*, sous la dir. d'Alexandre Leupin, Lincoln/London 1991, p. 165-184.

¹³ Emile Zola XXIII (1929), p. 510.

espoir. Car elle ne demeure pas à Lourdes, le pays de Marie, le pays des vierges hystériques, mais part pour Paris, une ville où règne non Notre-Dame, mais la Raison. Dans le roman suivant, le dernier du cycle *Paris*, Pierre Froment finit par l'aider de ses lumières, il l'épouse et lui fait un enfant, si bien qu'elle devient l'aïeule d'une nouvelle dynastie, dont *Fécondité*, le premier des évangiles de Zola, annonce l'hégémonie naissante.

Sainte Bernadette en revanche, « vierge » comme l'indique le calendrier des saints, à qui Marie est apparue dans la Grotte et qui a proclamé son Immaculée Conception, reste victime de la Sainte Vierge, victime de l'hystérie. Zola la reconstruit minutieusement en tant que cas médical : « Son hérédité nerveuse, son asthme, aggravé par le cloître, avait dû dégénérer en phtisie » et il la range dans la catégorie « irrégulière de l'hystérie », type « infantine »¹⁴. Sa « véritable » histoire « humaine » n'est pas l'histoire glorieuse d'un saint martyr, mais la triste histoire d'une hystérique, dont le martyr n'est que le manquement pervers à la vocation réelle de la femme : la fécondation et la maternité. La vision de l'Immaculée Conception n'est pas seulement *qua visio*, mais aussi de par son contenu – mère et vierge – le symptôme de cette hystérie. Or le stigmaté de Bernadette, sa virginité, est ce qui représentait la gloire et la condition *sine qua non* de la sainteté au début du Moyen Âge ; elle était digne qu'on meure pour elle et, rien que par ce martyr, elle vous valait la sainteté. Son existence, exemplaire d'après les critères de l'Église, est aux yeux de Zola superflue et vaine. Au lieu de s'enterrer vivante dans un couvent et de prier pour les pécheurs, elle aurait dû, elle, la plus féminine de toutes les saintes : « Aucune sainte fille, en somme, n'était plus femme »¹⁵ – se plier au « destin universel » de toutes les femmes, le seul qui garantisse leur santé physique et psychique : non pas être les élues de l'Époux céleste, *hortus conclusus* comme Marie, mais, à en croire la prescription de Zola, « un mari qui l'adorait, des enfants qui poussaient gaîment autour d'elle, l'existence de tout le monde »¹⁶. Sa Passion devient blasphème, de signe d'élection sa virginité devient la malédiction de la stérilité. L'histoire d'une sainte se lit en tant que perversion de la féminité, l'emblème de la perversion étant la Vierge Marie.

Flaubert fait échouer le processus de la conversion de la *sponsa Christi* en épouse et mère telle que les écrits de Zola et de Michelet la définissent. Dans *Madame Bovary*, le nouvel idéal de la femme et mère aimante échoue cruellement. *Sponsa* et épouse sont confrontées de telle façon qu'elles se détruisent mutuellement. L'amour maternel et l'amour conjugal ne sont absolument pas ce qu'ils étaient pour Michelet, puis pour toutes les héroïnes positivistes de Zola : accomplissement de la nature féminine et du désir féminin, avec une dimension religieuse aux accents de Rédemption. Flaubert décline minutieusement les stations d'une vie de femme comblée, afin de faire ressortir d'autant plus crûment l'insatisfaction d'Emma Bovary. La nuit de noces, qui fait de la jeune fille une femme, ne semble pas l'affecter. Le mariage qui, d'après les lieux communs de l'époque, doit libérer de l'hystérie, est au contraire à l'origine de symptômes hystériques. La naissance d'un enfant, sommet radieux d'une vie de femme, ne provoque chez Mme Bovary déçue qu'un évanouissement ; elle qui voulait un fils accouche d'une fille. Au lieu de goûter l'amour pour le nouveau-né chanté par la littérature contemporaine, Flaubert fait en sorte que son héroïne confie sans ménagement son bébé à une nourrice. À peine quelques semaines après l'accouchement, en se rendant chez la nourrice, elle entame sa première liaison. Ce qui à l'époque passait pour être la quintessence de l'accomplissement d'une féminité véritable est

¹⁴ *Ibid.*, p. 529 et p. 305.

¹⁵ *Ibid.*, p. 529.

¹⁶ *Ibid.*

pour Mme Bovary seulement un rôle qu'elle joue avec virtuosité en imitant des modèles littéraires : « Elle déclarait adorer les enfants ; c'était sa consolation, sa joie, sa folie, et elle accompagnait ses caresses d'expansions lyriques, qui, à d'autres qu'à des Yonvillais, eussent rappelé la Sachette de *Notre-Dame de Paris* »¹⁷. Un mari et un enfant n'apportent pas la paix à Emma Bovary ; elle est dévorée par un autre désir. Celui-ci ne trouvera qu'un assouvissement passager dans l'adultère.

Flaubert fait d'Emma Bovary une *sponsa* perverse. Peut-être seul dans son siècle, il refuse la conversion de la *sponsa* en épouse et mère et déconstruit le nouvel idéal bourgeois.

BARBARA VINKEN
(Ludwig-Maximilians-Universität München)

¹⁷ Gustave Flaubert, *Madame Bovary. Mœurs de Province*, éd. par Claudine Gothot-Mersch, Paris 1971, p. 109.