Extases et visions incarnées

La construction de la transverbération de Thérèse d'Avila au XVII^{e} siècle

Mònica Balltondre [1]
CEHIC-UAB

Résumé : La sainte espagnole Thérèse d'Avila (1515-1582), connue dans l'Église sous le nom de Thérèse de Jésus, a parlé d'une vision qu'elle avait en extase où elle a vu un ange percer son cœur. À partir de cette vision, l'Église romaine a construit un phénomène mystique appelé la transverbération du cœur. Bien que dans ses écrits, elle disait tout à fait clairement que sa vision de l'ange était une expérience mentale sans aucune blessure physique ni douleur, la tradition ultérieure a pris sa somatisation pour acquise. L'Église catholique a soutenu ce que j'appelle la « matérialisation » d'une vision. De même que d'autres mystiques après elle qui ont expérimenté cette grâce, qui ont souffert de ces stigmates et des douleurs dans leurs cœurs.

Je discuterai comment ce phénomène mystique mental est devenu physique et quels changements socio-historiques pourraient expliquer cette construc-

1. Je voudrais remercier Pierre-Yves Brandt et Paulo Jésus pour l'invitation à ce séminaire fructueux : « Le récit de soi et la narrativité dans la construction de l'identité religieuse » (UNIL – Lausanne, 26-27 mai 2016). Ce chapitre en est la conséquence. Je suis également reconnaissant à Liudmila Gamaiunova pour la traduction de ce texte en français. Les citations dans la version française sont de AVILA, Thérèse de (1995). *Œuvres complètes*. Paris : Les Éditions du Cerf. Le marquage des passages dans les citations correspond à la version originale : ÁVILA, Teresa de [TERESA DE JESÚS] (1959). *Obras Completas. Tomo III*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid : BAC.

tion. Les discours médicaux, scientifiques et de genre ont joué un rôle dans la construction de ce nouveau phénomène mystique.

Mots-clés : transverbération du cœur, Thérèse d'Avila, vision, stigmate, expérience physique surnaturelle.

Introduction

Dans cet essai, je vais parler de l'un des héritages mystiques de Thérèse d'Avila (1515-1582), fameuse nonne carmélite espagnole, connue dans la religion en tant que Thérèse de Jésus. Elle a été canonisée en 1622 et nommée Docteur de l'Église en 1970.

Elle est connue pour ses écrits sur sa vie mystique ainsi que pour l'une de ses visions en particulier qui a été par la suite transformée en un trope mystique. Je me réfère à l'expérience mystique connue comme « la transverbération du cœur » (*transverberationis cordis*). Même si Thérèse d'Avila n'a pas fait du cœur le centre de sa dévotion, sa vision est aujourd'hui considérée comme faisant partie de son chemin mystique. Il existe un jour de fête liturgique commémorative.

Thérèse d'Avila est née à Avila, une ville espagnole prospère (Bilinkoff, 1989). Elle appartenait à une famille *converso* de classe moyenne. Elle se disait « spirituelle » – le terme « mystique » ayant été inventé un peu plus tard (Certeau, 1982). Elle a eu une vie contemplative et mystique très riche et a écrit plusieurs traités spirituels ainsi que des livres de méditation pour la prière. Elle était aussi une réformatrice religieuse, qui a mis en place les Carmélites déchaussées, une branche de l'ordre du Carmel.

Sa réputation de sainteté s'est faite tout au long de sa vie, bien qu'elle ait été suspectée d'hérésie. Dans une période de censure croissante au cours de la seconde moitié du XVI^{e} siècle, l'Inquisition espagnole se renseigna à son sujet et à propos de ses écrits et censura censurant son autobiographie (*Le Livre de la vie*). Elle dut défendre l'authenticité de son chemin spirituel et les faveurs de Dieu qu'elle avait reçues, et sécuriser certaines de ses pratiques spirituelles telles que la prière mentale, qui

à ce moment-là étaient soupçonnées d'être pratiquées par les Illuminés d'Espagne (*alumbradismo*).

Après sa mort, sa dévotion a été promue pour la béatification et les processus de canonisation, ce qui a été très rapide dans son cas. Elle a été béatifiée trente-deux ans après sa mort et canonisée quarante ans après sa mort. Il est probable que l'une des clés de son succès ait été son style personnel d'écriture (Weber, 1990 ; Carrera, 2004 ; Balltondre, 2012). Dans tous ses écrits abordant les questions du mystique, de la méditation et de la prière, elle traitait de ses expériences personnelles.

Comme je l'ai mentionné auparavant, je vais me concentrer sur l'une de ces expériences parce que je veux montrer comment une expérience mystique intégrée dans un récit personnel se transforme en un phénomène mystique ayant une identité propre. Le transverbération du cœur a été construite et nommée par l'Église sur la base d'une vision de Thérèse d'Avila. Cependant, le propre récit de l'expérience faite par Thérèse d'Avila a été transformé. La tradition a transformé sa vision mentale en une expérience physique. Bien qu'elle ait été très prudente en insistant sur le fait que la vision qu'elle a eue d'un ange perçant son cœur était une expérience mentale, en un certain sens métaphorique, la tradition a pris la matérialité de l'expérience pour acquise. Après sa mort, des gens ont vu des blessures réelles dans son cœur et les ont comprises comme étant des stigmates [2].

J'ai mentionné ailleurs le processus de matérialisation d'une métaphore, quand après sa construction, d'autres mystiques, en particulier des femmes, ont fait l'expérience de cette métaphore dans sa concrétude (Balltondre, 2012). Les femmes qui ont vécu cette grâce après Thérèse d'Avila ont souffert physiquement dans leurs cœurs. Je pense qu'il est également possible que quelques-unes d'entre elles aient pu s'infliger à elles-mêmes (sans que ce soit intentionnel) des blessures physiques en vi-

2. Le nom « transverbération » lui-même fait référence à une condition physique liée aux stigmates et aux blessures causées par la crucifixion. Selon le *Dictionnaire de spiritualité*, saint Augustin d'Hippone a utilisé le terme « *transverberatione* » pour la première fois pour parler des clous qui avaient percé la chair du Christ sur la Croix (Viller *et al.*, 1937, p. 1176).

vant la douleur réelle. Néanmoins, en tant qu'historienne, je ne vais pas discuter sur le plan psychologique de l'apparition et de l'hémorragie d'une plaie dont la cause est spirituelle (mentale). En tant qu'historienne, mon but est de rechercher quand, où et pourquoi cette matérialisation a eu lieu. Ce n'est pas une tâche facile. Cette transformation s'est produite au cours du XVII^{e} siècle, mais pas de manière uniforme.

Avant d'examiner les changements qui apparaissent dans les sources écrites, je vais d'abord essayer de faire comprendre comment Thérèse d'Avila elle-même a fait l'expérience de sa transverbération et comment elle l'a expliqué, bien que cela diffère de certaines interprétations en vigueur. Pour cela, j'analyserai sa vision au sein de son contexte de production. Je contextualiserai ses expériences mystiques et sa vision de l'ange à l'aide de la lecture de ses propres textes, en utilisant une approche contextuelle et herméneutique. Ensuite, je discuterai certains récits de la vision de Thérèse à partir de contextes et de sources différentes. Je vais principalement examiner les changements dans les récits témoignant de sa canonisation, dans ses premiers hagiographes et dans certaines représentations visuelles de sa vision. J'essayerai d'expliquer ces changements dans le contexte de la réception de son héritage mystique au cours du XVII^{e} siècle. Enfin, je donnerai quelques exemples des femmes mystiques qui après elle ont fait l'expérience de cette nouvelle construction de la transverbération dans leurs corps.

1 La transverbération du cœur de Thérèse : une vision matérialisée par erreur

L'image développée au cours des années concernant la participation du corps dans les extases mystiques de Thérèse d'Avila a été déformée. La tradition après sa mort a superposé des images qui ne correspondent pas vraiment à la manière dont Thérèse d'Avila a réellement vécu ses expériences contemplatives ou du moins à la manière dont elle fait part de son vécu et de son ressenti à ce sujet dans ses textes.

Dans ses récits décrivant la manière dont des extases et des visions se sont présentées à elle, son corps n'est pas pris en

compte. En se basant sur ses récits, nous pouvons l'imaginer en extase tout en étant assise ou en priant à genoux, dans une position de méditation immobile et silencieuse, et non pas agitée ou tordue. Bien qu'il y ait différents degrés d'extases et de ravissements, de divers types et intensités, les mystiques pouvaient à peine prêter attention à leurs corps, étant concentrés sur ce que voit et apprend l'âme. Selon la tradition de Thérèse d'Avila, la suspension des sens facilite la conscience religieuse. Les explications médicales de l'époque ont corroboré l'idée selon laquelle dans l'extase, l'âme est davantage avec Dieu qu'en train d'« animer » (éclairer) le corps.

Cependant, la participation corporelle dans ses extases a été exagérée. Le long des siècles, des extases, en particulier chez les femmes, ont été construites en tant que phénomène corporel et d'une certaine manière en tant que phénomène violent, impliquant la contorsion du corps, des agitations, des frissons, des convulsions, des crises, etc. Dans son cas, cette construction a été en lien avec une autre construction : sa fameuse vision d'un ange perçant son cœur avec une flèche qui a été faussement comprise comme une expérience matérielle.

Selon Thérèse d'Avila et Jean de La Croix – un mystique espagnol et son ami –, dans un état spirituel, les mystiques éprouvent une forte douleur spirituelle simultanément produite par le désir et l'absence de Dieu et ils peuvent éprouver une extase particulière, accompagnée d'une vision d'un ange perçant le cœur du mystique. Thérèse d'Avila a fait l'expérience de cette extase plusieurs fois dans sa vie.

Elle a également décrit ce phénomène spirituel à trois reprises dans ses écrits, mais le passage le plus cité et célèbre de cette vision est dans son *Livre de la vie* (29 : 296). Je cite le passage entier :

> « [. . .] J'apercevais un ange auprès de moi, du côté gauche, sous une forme corporelle. Il ne m'arrive que très rarement de voir ainsi les anges, car bien qu'ils m'apparaissent souvent, je ne les vois pas à proprement parler : c'est le mode de vision dont j'ai parlé plus haut. Dans la vision présente, le Sei-

> gneur voulut que l'ange se montre sous cette forme : il n'était pas grand, mais petit et très beau, son visage enflammé semblait indiquer qu'il appartenait à la hiérarchie la plus élevée, celle des esprits tout embrasés d'amour. Ce sont, je pense, ceux que l'on nomme chérubins. Ils ne me disent pas leurs noms, mais je vois bien que dans le ciel il y a une immense différence de certains anges à d'autres, et de ceux-ci à d'autres encore ; mais je renonce à l'expliquer. Je voyais entre les mains de l'ange un long dard qui était d'or, et dont la pointe de fer portait à son extrémité un peu de feu. Parfois, il me semblait qu'il me passait ce dard au travers du cœur et l'enfonçait jusqu'aux entrailles. Quand il le retirait, on aurait dit que le fer les emportait après lui, et je restais tout embrasée du plus ardent amour de Dieu. La douleur était si intense qu'elle me faisait pousser ces faibles plaintes dont j'ai parlé. Mais en même temps, la douceur causée par cette indicible douleur est si excessive, qu'on n'aurait garde d'en appeler la fin, et l'âme ne peut se contenter de rien qui soit moins que Dieu même. Cette souffrance n'est pas corporelle, mais spirituelle ; et pourtant le corps n'est pas sans y participer un peu, et même beaucoup. Ce sont alors entre l'âme et Dieu des épanchements de tendresse d'une douceur ineffable. Je supplie le Seigneur de vouloir bien les faire goûte, dans sa bonté, à quiconque croirait que j'invente. »

Nous devons considérer cet épisode comme une vision imaginaire par laquelle Thérèse traduit l'amour de Dieu reçu dans son âme. Même si elle dit qu'elle voit l'ange (sous une forme corporelle), il était usuel de dire cela pour référer au fait de le voir avec les yeux de l'âme (mentalement).

La nature mentale de la vision n'a pas été sous-estimée. Au contraire, à cette époque cela signifiait que l'expérience était plus valorisée et moins suspecte qu'une simple apparition externe. Suite à une triple typologie des Augustines, les visions ont été classées selon une hiérarchie, allant de l'ordre le plus

bas au plus élevé intellectuellement. Dans le type le plus bas, appelé la « vision corporelle » (*visio corporalis*), quelque chose était vu avec les sens externes, habituellement par la vue (apparitions).

Le deuxième type a été appelé « vision spirituelle », ou « imaginative » (*visio spiritualis*), parce que les images (sans organe externe d'accompagnement) étaient reçues directement dans l'imaginaire ou dans l'« esprit animal », substance en charge de stocker et de transmettre les images mentales au cerveau selon le paradigme de Galien et la philosophie scolastique. Les images étaient donc reçues comme des images internes et souvent interprétées comme ayant été vues par l'âme ou par les yeux internes. Enfin, le troisième type, appelé la « vision intellectuelle » (*visio intellectualis*), était le plus fiable et commençait dans l'intellect (*mens*). Ce dernier ne comportait aucun type de représentation. On pensait que Dieu offrait la compréhension de quelques vérités simples à l'intellect.

Dans ses œuvres, Thérèse d'Avila remarque qu'elle n'a jamais eu de visions corporelles, se plaçant au rang de hautes visionnaires. Elle dit avoir habituellement des visions intellectuelles et spirituelles. C'étaient les enfants et les paysans sans instruction qui avaient des visions corporelles.

Au cours du Moyen Âge, le fait qu'une image ou un épisode ait été vécu de façon mentale et imaginaire ne signifiait pas que c'était pour autant moins divinement inspiré ou un produit de l'imagination. Les spirituels de son temps et Thérèse d'Avila elle-même pensaient que ces images avaient été envoyées par la divinité. Elles étaient placées dans leur imagination par la grâce de Dieu. Ces mystiques pensaient qu'ils avaient reçu dans les visions la présence réelle de l'entité transcendante dans leurs esprits. Thérèse d'Avila a souligné dans plusieurs passages la différence entre la perception de Dieu et le fait de Son apparition mentalement (par exemple *Le Livre de la vie*, 27 : 270).

Si la citation dans *Le Livre de la vie* pourrait être source de confusion quant à la nature de cette vision (imaginaire ou corporelle), les deux autres descriptions de la vision dans son travail rendent plus clair le fait que l'expérience de Thérèse était

mentale. D'ailleurs, dans ses *Relations* elle rend compte clairement que rien de matériel ne se produisit dans cette vision :

> « Une autre oraison très fréquente, c'est une sorte de blessure. Il semble à l'âme qu'on lui passe une flèche au travers du cœur et au travers d'elle-même. Elle en ressent une douleur si vive, qu'elle en gémit, mais en même temps si délicieuse, qu'elle voudrait ne la voir jamais finir. Cette douleur n'est pas dans les sens, et cette plaie n'est pas une plaie matérielle : elle réside à l'intérieur de l'âme et ne laisse pas de marque sur le corps. Je ne crois pas que ces choses peuvent s'expliquer autrement que par des comparaisons, c'est pourquoi je me sers de ces images, bien grossières, il est vrai, pour un pareil sujet ; mais je ne vois pas le moyen de m'exprimer différemment. Au reste, tout cela ne peut ni se dire ni s'écrire. Pour le comprendre, il faut l'avoir éprouvé : j'entends, pour comprendre jusqu'où va cette peine, car les peines purement spirituelles diffèrent extraordinairement des autres. » [*Relations*, 59 : 532.]

La douleur est seulement spirituelle – et c'est davantage du chagrin que de la douleur. Si de la douleur physique a été ressentie, c'est une conséquence de ce fort chagrin. Ce qui est sûr, c'est qu'« aucune plaie n'est physique ». Elle n'a jamais mentionné de blessure physique [3].

3. Comme j'ai dit, il y a une troisième référence au même phénomène dans ses écrits : « [...] Mais tandis que l'âme se consume ainsi au-dedans d'elle-même, voici qu'à l'occasion d'une pensée rapide qui lui traverse l'esprit, d'une parole qu'elle entend et qui lui rappelle que la mort tarde encore à venir, elle reçoit par ailleurs – d'où ? comment ? elle l'ignore – un coup terrible, ou, si l'on veut, elle se sent comme transpercée par une flèche de feu. Je ne dis pas que ce soit une flèche ; mais quoi que ce puisse être, il est clair que cela ne part pas de notre nature. Ce n'est pas non plus un coup : la blessure que l'on reçoit est bien autrement aiguë ; puis il me semble qu'elle ne se fait pas sentir à l'endroit où se sentent les douleurs d'ici-bas, mais au plus profond, au plus intime de l'âme. Là, cette foudre céleste réduit en poussière tout ce qu'elle rencontre de notre terrestre nature, et pendant qu'elle opère, l'âme est incapable d'avoir le moindre souvenir de son être humain ; en un instant, ses puissances se trouvent si étroitement liées, qu'elles sont incapables de tout, sauf de ce qui peut accroître leur martyre. Et ne prenez pas cela pour une

Du point de vue des mystiques de son temps, ces transes étaient des expériences sentimentales très fortes – de plaisir ou de chagrin intense – que Dieu leur envoyait comme une étape vers leur perfection. Ces sentiments surnaturels étaient ressentis « avec l'âme », compris de l'intérieur et en quelque sorte intellectualisés. Les mystiques les distinguaient des sentiments éprouvés « à l'extérieur », par le corps et la chair. Les sentiments envoyés par Dieu ne pouvaient pas être ressentis comme des plaisirs de la chair. Dans un second temps seulement, ces sentiments pouvaient avoir des répercussions corporelles.

Ces extases pouvaient venir accompagnées, ou non, par une vision mentale d'un ange perçant leur cœur avec une flèche, ce que les mystiques de l'époque expliquaient comme quelque chose que Dieu a fait pour rendre l'expérience plus intense et compréhensible, en les aidant à symboliser la blessure d'amour reçue dans leur âme. Ils pensaient que le geste divin pourrait être mieux compris grâce à ces représentations mentales. D'après Thérèse d'Avila, Dieu envoyait cette représentation pour éveiller ses sentiments.

À leur tour, les mystiques ont décrit ces sentiments en utilisant un langage métaphorique, de la même manière que quand elle et ses contemporains spirituels disaient que l'âme était « enflammée » ou « brûlée » pour Dieu. L'utilisation de métaphores pour parler du fait que le Dieu invoque des blessures, enflamme ou brule les cœurs des spirituels, a une très longue tradition. Saint Augustin d'Hippone a fait du cœur le centre de sa vie intérieure et de sa connexion émotionnelle avec Dieu. Il disait que le cœur était l'endroit où Dieu avait écrit des « mots avec des flèches ». Avec la tradition séculaire d'amour dans la poésie au cours du Moyen Age, plusieurs autres significations culturelles ont été ajoutées. Il y avait aussi une autre forte tradition spirituelle concernant l'unité des cœurs ou encore l'échange des cœurs qui a commencé avec sainte Catherine de Sienne. De nombreuses références à des flèches, des angelots, des flé-

exagération, je vous en prie. Je vois au contraire qu'en toute vérité j'en dis trop peu, car ce dont il s'agit est inexprimable. Oui, répétons-le, les sens et les puissances sont réellement ravis à tout ce qui ne contribue pas à faire grandir leur tourment [...] je le répète, la douleur dont il s'agît réside non dans le corps, mais dans l'intime de l'âme. » (*Château intérieur*, 11 : 470.)

chettes, des lances, du feu et du cœur en tant que cible sont présentes dans la spiritualité de l'époque médiévale et dans les écrits des spirituels contemporains de Thérèse comme Laredo, Osuna, John des Anges et Jean de La Croix. Cette spiritualité centrée sur le cœur a été spécialement renforcée dans ce qui a été nommé la « mystique affective » qui soutient l'idée que la dévotion doit être ressentie (Carrera, 2004). Ce mysticisme a adopté l'idée que le chemin allant vers Dieu était un travail d'amour davantage qu'une recherche de connaissances sur Lui.

En dépit de cette longue tradition, la vision recréée par Thérèse d'Avila est devenue un trope mystique après sa mort.

2 La construction de la vision en tant que réalité physique

Il est difficile d'établir quand et pourquoi ce trope a été pris à la lettre. D'une certaine manière, il peut être expliqué comme un processus historique. Ce peut être attribué à des changements dans le contexte qui ont conduit à différentes lectures et reconstitutions.

En fait, il semble que des processus similaires de mauvaise interprétation ont eu lieu avec les stigmates eux-mêmes. Dans son contexte religieux d'origine, le stigmate était un mot utilisé en tant que métaphore. Le mot *stigmata* est utilisé une fois par saint Paul dans le Nouveau Testament, dans *Galates* 6 : 17, où Paul déclare : « Je porte sur mon corps les marques de Jésus-Christ. » Les historiens et les exégètes s'accordent pour dire que Paul parle de l'appartenance symbolique au Christ. En disant qu'il portait sur son corps les stigmates du Christ, il indiquait qu'il appartenait et était soumis à la loi de Dieu. Dans l'Antiquité gréco-romaine, les animaux domestiques ainsi que les esclaves étaient marqués par des marques de fer. Selon le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, certains chrétiens se tatouaient le nom de Jésus ou le signe de la croix au cours du VI^{e} siècle (Viller *et al.*, tome XIV, p. 1213). Cependant, les stigmates en tant que marques physiques spontanées envoyées par Dieu et interprétées comme une imitation des plaies du Christ n'a commencé qu'au XIII^{e} siècle avec la

stigmatisation très controversée de saint François (Thurston, 1952 ; Davidson, 2009).

Quelque chose de semblable s'est produit avec le concept de « l'odeur de sainteté », appliqué aux personnes saintes. Saint Paul dans la *Deuxième lettre aux Corinthiens* a écrit que les chrétiens étaient tous parfumés avec le parfum de Dieu (*2 Cor.*, 2 : 15-16). C'est un sens métaphorique qui a été transformé en une réalité matérielle lorsque l'on a commencé à dire que les morts qui avaient la réputation de sainteté avaient littéralement une bonne odeur (avec une odeur perceptible).

Dans le cas de la transverbération de sainte Thérèse de Jésus, nous avons des preuves que le malentendu a commencé très tôt. La construction de la vision comme une blessure physique reçue surnaturellement circulait déjà après sa mort. La position officielle de l'Église est allée dans le même sens.

Si nous jetons un coup d'œil sur les témoignages les plus proches que nous avons des expériences de Thérèse d'Avila, nous pouvons voir les premiers changements que la vision a subis. Les témoignages les plus proches sont ceux de ses premiers biographes / hagiographes et les témoignages recueillis dans le processus de sa béatification. Dans les deux sources, nous pouvons voir que les premiers changements au sujet de sa vision étaient au nombre de deux. Tout d'abord, la vision mentale s'est avérée être une apparition (l'ange était considéré comme étant présent). Deuxièmement, sa souffrance spirituelle est devenue de la douleur. Ce sont les premières matérialisations de l'expérience intérieure de Thérèse.

Les deux premiers hagiographes de sa vie étaient le jésuite Francisco de Ribera et le moine de l'ordre de saint Jérôme Diego Yepes. Ils ont tous deux reproduit assez précisément son expérience de l'ange comme une vision, citant presque mot à mot le passage du *Livre de la vie*. Ils ont donc tous les deux compris la vision comme une blessure spirituelle sans stigmates. Néanmoins, dans leurs témoignages, il est difficile

de savoir si Thérèse d'Avila a vu l'ange avec les yeux du corps ou les yeux de l'esprit [4]. (Ribera, 1590 ; Yepes, 1606).

Les témoignages traitant de cette épisode, utilisés dans le cadre de sa béatification, ont transformé l'ange en une apparition (Santa Teresa, 1934). De plus, chacun d'entre eux a souligné la douleur physique de l'expérience, et de manière générale les témoignages ont exagéré ses mortifications. Si l'on considère les écrits personnels de Thérèse (lettres, notes d'un journal intime et son autobiographie), et les conseils qu'elle donnait à ses lecteurs dans d'autres livres, elle était très modérée quand il s'agissant de recommander la mortification de la chair. En revanche, des témoins ont déclaré qu'elle avait l'habitude de porter un *cilice*, ce qui lui a causé des blessures sévères et continues. Dans le cadre de la construction de son statut de sainte, les témoignages devaient souligner ses vertus héroïques (Ahlgren, 1998). Les pratiques strictes de pénitence et de mortification étaient des aspects clé de la sainteté. Il est également possible que les témoignages aient surestimé les mortifications de Thérèse ainsi que la douleur physique associée à sa vision, dans le but de réagir face aux doctrines qui étaient peu enclines à la mortification et qui étaient considérées comme hérétiques à cette époque, comme par exemple les Illuminés d'Espagne ou les quiétistes.

Il est également important de noter que la nièce de Thérèse d'Avila, une carmélite déchaussée elle aussi, a déclaré qu'après la mort de Thérèse, celle-ci était apparue devant elle pour lui dire qu'elle était morte dans un élan d'amour de Dieu. L'amour de Dieu était si fort que son cœur ne pouvait plus le supporter (Santa Teresa, 1934, vol. I, p. 195). On retrouve cet élément en tant que cause de sa mort dans la bulle papale de la canonisation de Thérèse par Grégoire XV en 1622. Selon l'historien Carlos Eire (2002), les sermons de béatification en Espagne propageaient aussi la légende selon laquelle son cœur avait été

4. Ils ont aussi changé le statut de l'ange. Thérèse d'Avila parle d'un chérubin, expliquant ne pas être sûre de quelle sorte d'ange il s'agissait. Les deux biographes ont déclaré que c'était un séraphin, qui selon la tradition se situe immédiatement à la suite de Dieu dans la connaissance sacrée. Séraphin est également une dérivation du terme « brûler ». C'était aussi un séraphin qui a participé à la stigmatisation de saint François (Davidson, 2009).

déchiré en lambeaux par le ravissement mystique final de sa mort.

Des connexions similaires se retrouvent dans une pièce de théâtre sur sa vie, attribuée au célèbre dramaturge de l'époque Félix Lope de Vega (1562-1635). Dans le jeu, la transverbération apparait alors qu'elle est atteinte d'une grave maladie et est sur le point de mourir. La pièce de théâtre montre une scène où, alors qu'elle est en extase, les gens autour d'elle déclarent qu'elle va mourir d'une maladie du cœur (Lope de Vega, 1999).

Au même moment, des représentations visuelles d'elle dans l'extase ont contribué à la transformation du sens de cette vision. L'extase la plus représentée de sainte Thérèse d'Avila est la transverbération, et elle est aussi le sujet le plus représenté dans l'iconographie *Teresianum* (Pinilla Martín, 2015).

Dans les premières gravures du *transverberatio*, sainte Thérèse d'Avila est représentée à genoux devant un autel avec un bras sur son cœur et l'autre bras étendu. Son corps ne semble pas être important, ce qui est plus fidèle à ses propres descriptions de la participation de son corps dans ses extases. Alors qu'au milieu du XVII^{e} siècle, le corps du saint sera de plus en plus présent. Son corps à elle sera représenté tordu, face à un ange, pose ouverte. Élevé. Crispé. Ou bien elle sera représentée luttant contre sa corporalité pendant que la vision se déroule.

L'un des tournants de ces changements a été la célèbre sculpture de la *transverberatio* par Gian Lorenzo Bernini. La sculpture en marbre blanc se trouve dans la chapelle funéraire en l'honneur du cardinal Frédéric Cornaro à l'église Santa Maria della Vittoria (Rome). Intitulée *L'Extase* (1647-1652), elle est devenue un modèle iconographique pour représenter la transverbération de Thérèse. Ce modèle s'est répandu très vite à travers des dessins, des peintures et des gravures (Pinilla Martín, 2015). Cette sculpture a contribué sans aucun doute à la matérialisation de l'expérience – l'ange et Thérèse d'Avila avaient la même présentation corporelle – et elle a également mis l'accent sur la perte de contrôle du corps d'une manière assez érotique [5].

5. La création de Bernini d'un grand ange dominant avec une longue flèche a donné lieu au XX^{e} siècle au fait de l'identifier à un phallus (Swietlicki,

La sculpture correspond au style baroque et à la manière dont ce style représentait les passions : les passions étaient plus que jamais représentées à travers le corps. Ce qui correspond à la façon dont les passions sont comprises à partir du XVII[e] siècle. À partir de cette période, les passions ne seront plus une fonction de l'âme, elles seront placées dans le corps.

Sans surprise, nous avons constaté qu'au milieu du XVII[e] siècle, il était courant de penser que les cœurs des saints étaient littéralement en feu pour Dieu. L'Église catholique elle-même encourageait à donner un sens littéral à ces expériences. Alors que le raisonnement médical acquérait un rôle important dans le processus de décision concernant la canonisation, les médecins ont commencé à signaler dans les autopsies des mystiques décédés que les cœurs de ces derniers étaient assombris, plus grands, lacérés ou percés. Prenons par exemple, le cas de saint Filippo Neri (1515-1595), investigué par Catrien Santing (2004). Son autopsie a révélé une hypertrophie du cœur, ainsi que deux côtes cassées. Dans sa *vita* (biographie) officiellelorsque Neri a été enveloppé dans l'extase, son cœur s'est enflammé dans l'amour pour Dieu, et par sa chaleur il a été soulevé dans les airs (Santing, 2004). L'Église estimait que certaines marques physiques dans le cœur du mystique étaient attendues après une vie mystique et véritablement dédiée à Dieu.

Dans le cas de Thérèse d'Avila, les médecins n'ont pas examiné officiellement son cœur pour sa canonisation, contrairement à ses contemporains comme Ignace de Loyola, Carlo Borromeo et Filippo Neri, dont les autopsies ont été faites par des anatomistes bien formés, éminents et même célèbres (Santing, 2004). Mais son cœur a été enlevé et placé dans un reliquaire au cours de l'une de ses diverses exhumations et inhumations, autour de 1592 (Eire, 2002) [6]. L'examen de son cœur et l'attestation de ses cicatrices par des médecins ont eu lieu après

1989). Cependant, il semble qu'à l'époque de Bernini la sculpture n'ait pas été considérée comme érotique. La sculpture avait l'approbation contemporaine à la fois des cercles ecclésiastique et laïcs. Comme souligne Jessica Peyton, il est difficile d'affirmer que Bernini ait pris des risques dans le décorum de la représentation de sainte Thérèse (Peyton, 2008, p. 22).

6. À nos jours, le cœur de Thérèse est conservé dans un reliquaire dans le monastère des carmes Déchaux d'Alba de Tormes (Espagne).

sa canonisation. Ensuite, les autorités officielles ecclésiastiques ont confirmé que le cœur de Thérèse avait été marqué par la blessure de la transverbération (Vandermoere, 1845).

Parallèlement à la matérialisation des expériences mystiques du cœur de la part de l'église, la médecine était sur le point de découvrir la circulation du sang. Je crois pouvoir dire que ce n'est pas une coïncidence si pendant que la médecine allait vers une compréhension mécanique du corps humain, l'église promouvait le rôle physique du cœur dans des phénomènes spirituels. Ils affirmaient le surnaturel selon le raisonnement scientifique de l'époque.

3 La nouvelle construction de sa vision incarnée

Cette vision semble également avoir alimenté l'imaginaire sexuel autour des extases de Thérèse. La même vision racontée dans le poème, lu par beaucoup, de *La Vive Flamme d'amour* par saint Jean de La Croix n'a pas été aussi célèbre ni interprétée de la même manière. Ils ont tous les deux eu la même vision de l'ange perçant leur cœur. Mais la vision de Jean n'a pas été interprétée en tant que vision incarnée. Nous pourrions considérer que la lecture de la vision de Thérèse dans des termes incarnés, érotiques ou même sexuellement explicites, contrairement à la lecture de la vision de Jean dans une perspective plus intellectuelle, est due à un biais interprétatif de genre. Comme le dit Caroline Bynum, l'histoire de la piété a eu tendance à associer la spiritualité féminine avec des métaphores érotiques, même si ce ne sont pas les métaphores les plus courantes de l'union au divin, ni un motif typiquement féminin d'expression (Bynum, 1988, p. 296).

Cependant, quelque chose d'autre me préoccupe. Le degré de factualité, ainsi que la réalité non mentale attribués à la vision de Thérèse a conduit à la possibilité d'une relation matérielle avec la divinité, que les corps des autres femmes pouvaient reproduire ou étaient soupçonnés de reproduire. En ce qui concerne ce que je pourrais appeler « la matérialisation

d'une vision », on croyait que d'autres mystiques avaient subi des blessures physiques après leurs contacts avec la divinité.

Il y a beaucoup d'exemples. L'un des plus récemment connus est le cas de la mystique allemande Thérèse Neumann (Konnersreuth ; Baviera 1898-1962). En 1927, Thérèse Neumann a senti une sorte d'épée tranchante percer son cœur, et le sang a commencé à couler de cette partie de son corps.

Peut-être l'un des cas les plus spectaculaires et les plus connus dans la tradition catholique est celui de Veronica Giuliani (1660-1727). Veronica Giuliani est parmi les mystiques officiels ecclésiastiques qui ont vécu la transverbération du cœur. À la fin du XVII^{e} siècle et au crépuscule de sa vie, Veronica croyait qu'elle portait littéralement dans son cœur des images imprimées et des objets religieux qui avaient occupé une grande partie de ses pensées au cours de sa vie spirituelle. Elle dessina sur un morceau de papier en forme de cœur – qui existe encore – les objets qu'elle pensait être marqués dans son cœur sous la forme de blessures. Ce sont des objets de dévotion qu'elle utilisait dans ses méditations, comme une croix, une couronne d'épines, ou une image du Christ blessé. Après sa mort, les deux chirurgiens qui ont effectué l'autopsie sur son corps pour sa béatification, ont témoigné que son cœur était tamponné par des cicatrices, tout comme Veronica l'avait dessiné.

Il est intéressant de noter que Veronica Giuliani a aperçu dans une vision comment Dieu a blessé le cœur de Thérèse d'Avila, et l'a compris comme une blessure d'amour. Connaissant très bien la signification spirituelle de la transverbération, elle a souffert physiquement et elle était convaincue qu'elle a été stigmatisée (Giuliani, 1999, vol. I, p. 897 et 905-906 ; vol. III, p. 740). Ses blessures ont effectivement saigné à la surface de sa peau et se sont ré-ouvertes, saignant pendant plusieurs jours tout au long de sa vie.

En Espagne, entre Thérèse d'Avila et Veronica Giuliani, il y eut d'autres cas. Mais c'était en quantité moindre, tenant compte du fait que pendant ce temps en Espagne, il y eut beaucoup de cas parmi les femmes. Certains auteurs parlent d'une explosion de *beatas* – sœurs laïques : femmes urbaines pieuses,

mais non cloitrées – dans les villes espagnoles du XVII[e] siècle qui essayaient de suivre un modèle religieux (Huerga, 1978 ; Pons Fuster, 1991 ; Poutrin, 1995). Dans des cloîtres, il y avait aussi une importante production d'écrits de nonnes à la vie mystique. Aucune autre période n'a vu une telle prolifération.

La transverbération faisait partie des expériences mystiques héritées par des nonnes et *beatas* dans cette tourmente baroque espagnole mystique du XVII[e] siècle. Il était tout à fait commun pour ces femmes religieuses d'avoir des visions dans lesquelles elles avaient une expérience de transverbération par des anges ou le Christ. En général, elles étaient tout à fait fidèles à l'expérience de Thérèse dans le sens où elles disaient avoir ces visions mentalement [7]. Toutefois, les descriptions sont visuellement plus détaillées et leurs sensations corporelles semblent être plus intenses. Le changement essentiel réside dans le fait que ces sentiments surnaturels sont compris comme étant corporels. Elles ont maintenu la signification originale donnée par Thérèse d'Avila, mais ont décrit l'expérience comme physiquement douloureuse.

Voici un exemple clair de ce changement. Le théologien et confesseur de la *beata* Maria de Orozco y Luján (1635-1709) de Madrid, a expliqué sa transverbération comme une expérience très douloureuse physiquement :

> « [...] Je veux mentionner à quel point la flèche ou fléchette utilisée par les Anges afin de blesser le cœur de cette Vénérable Dame a été grande et incroyable et de préciser à quel point sa blessure était douloureuse. La flèche avait son extrémité pointue longe comme un demi-bâton, et avec quatre brulures ou coupures [...] comme cela pouvait être compris par cette servante du Seigneur, le poids de la lance lorsque le Séraphin l'a mis dans ses mains était si lourd qu'elle a dit que sur la terre ce serait comme essayer d'élever une tour.

7. Par exemple : Hipólita de Jesús y Rocabertí (1683, F. 40). Voir encore deux exemples chez Alabrús et García Cárcel (2015, p. 94-95).

> « À la vue de cet instrument effrayant, cette femme respectable et plus courageuse qu'un homme esquissait le coup. Chaque fois que le Séraphin apparaissait avec cette flèche, elle enlevait craintivement son corps [...]. » [Bravo Tamargo, 1719, p. 194-95, traduction de l'auteur.]

Quelques pages plus tard :

> « Le coup de flèche entrant dans son cœur l'a renversée [...]. Puis ses guides spirituels ont perçu sa grande douleur : ils ont vu sa sueur abondante qui non seulement couvrait son visage et ses mains, mais tombait avec force, mouillait sa robe et trempait le linge destiné à l'essuyer comme s'il venait d'être plongé dans l'eau [...] les dents grinçaient avec horreur [...]. » [*Ibid.*, p. 199, traduction de l'auteur.]

La deuxième et la troisième génération de femmes spirituelles espagnoles identifiées à Thérèse d'Avila ont vécu la transverbération physiquement. La manière de vivre le divin a été placée dans le corps et s'est intensifiée au cours du XVII^e^ siècle. Les développements de la philosophie naturelle et de la médecine peuvent expliquer l'importance de cette physicalité. Les sens ou les passions n'ont alors plus été une fonction de l'âme [8].

Cependant, il est important de remarquer que très peu d'entre elles ont reçu les stigmates, et celles qui en ont eu ont fait l'objet de méfiance de la part des autorités religieuses. La pression imposée par la contre-réforme et le contrôle religieux ont restreint ces manifestations physiques (Keitt, 2004 ; 2005 ; Giordano, 2007). Dans le catholicisme espagnol ainsi que dans le protestantisme, il y avait une réaction aux événements miraculeux et à l'enthousiasme religieux. Les manifestations surnaturelles étaient considérées comme une menace pour la stabilité à

8. Jusqu'à environ 1700, le cœur a été considéré comme le siège des passions et des sensibilités affectives mais l'âme en était la dernière responsable. Dans la philosophie naturelle post cartésienne, tout l'affectif ainsi que les fonctions cognitives des êtres humains ont été placés dans le cerveau et dans les connexions plus étroites avec le corps.

la fois conceptuelle et politique (Keitt, 2004). L'Église a essayé de saper les cultes populaires « d'en bas » et voulait contrôler la promotion des saints « d'en haut » (Giordano, 2016).

Conclusion

Ce qui était pour Thérèse d'Avila et Jean de La Croix uniquement une façon d'exprimer certains sentiments au sujet de leur vision surnaturelle, expérimentée par eux comme une réalité mentale, était pour d'autres était une possibilité de vivre ces événements à d'autres degrés distincts de la réalité. Leurs références symboliques ont effectivement créé des réalités physiques pour d'autres corps que les leurs. La douleur que Thérèse d'Avila semblait ressentir en grande partie comme un chagrin intense, était pour ses adeptes une douleur physique intense.

La distorsion est survenue à cause de visions dans des expériences mystiques qui ont été comprises différemment selon leur contexte historique. Le corps n'a pas été le lieu d'expériences mystiques au XVI^{e} siècle comme c'était le cas au XVII^{e} siècle.

Le récit de Thérèse d'Avila sur cette vision a été intégré dans une narrativité très différente, ce qui lui a permis de la vivre très différemment (Ganzevoort, 2013). Les sources issues de la tradition d'avant Thérèse d'Avila et lues par elle, pensaient les rencontres mystiques divines comme intérieures, mentales et avec de faibles répercussions corporelles. Tandis que la tradition qui est arrivée après elle privilégiait des rencontres physiques avec la divinité. Ce devait être transformé en une blessure physique pour être ressenti comme la blessure d'amour de Dieu.

Bibliographie

Alabrús, Rosa María et García Cárcel, Ricardo (2015). *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid : Cátedra.

Ahlgren, Guillian T. W. (1998). *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca / London : Cornell University Press.

Ávila, Teresa de [Teresa De Jesús] (1986). *Obras Completas. Edición manual*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid : BAC.

Ávila, Teresa de [Teresa De Jesús] (1959). *Obras Completas. Tomo III*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid : BAC.

Ávila, Teresa de [Teresa De Jesús]. *Œuvres complètes*. Paris : Éditions du Cerf.

Balltondre, Mònica (2012). *Éxtasis y visiones. La experiencia contemplativa de Teresa de Ávila*. Barcelona : Erasmus Ediciones.

Bilinkoff, Jodi (1989). *The Avila of Saint Teresa. Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca / London : Cornell University Press.

Bravo Tamargo, Francisco (1719). *Vida de la venerable Doña María Orozco y Luján, vecina de Alcalá de Henares donde murió a 31 de julio de 1709 y que nació en la de Guadalajara*. Madrid [s. e.].

Bynum, Caroline Walker (1988). *Holy Feast and Holy Fast : The Religious Significance of Food to Medieval Woman*. Berkeley : University of California Press.

Carrera, Elena (2004). *Teresa of Avila's Autobiography : Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*. Oxford : Legenda.

Certeau, Michel de (1982). *La fable mystique. I. XVI^{e}-XVII^{e} siècle*. Paris : Gallimard.

Cruz, San Juan de la (1994). *Obras completas*. Ed. Lucinio Ruano de La Iglesia. Madrid : BAC.

Davidson, Arnold I. (2009). Miracles of bodily transformation, or How St. Francis received the Stigmata. *Critical Inquiry*, *35*, 451-480.

Eire, Carlos M. N. (1995). *From Madrid to Purgatory. The Art and Craft of Dying in Sixteenth-Century Spain*. Cambridge : Cambridge University Press.

Ganzevoort, R. Ruard (2013). Introduction : Religious stories we live by. In Ruard R. Ganzevoort, M. A. C. de Haardt et M. Scherer-Rath (dir.), *Religious Stories we Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies* (p. 1-17). Leiden : Brill.

Giordano, Maria Laura (2007). Al borde del abismo : "falsas Santas" e "ilusas" madrileñas en la vigilia de 1640. *Historia social*, *57*, 75-97.

Giordano, Maria Laura (2016). Historizing the Beatas. The figures behind Reformation and Counter-Reformation conflicts. In Alison Weber (dir.), *Devout Laywomen in the Early Modern World* (p. 91-111). New York : Routledge.

Giuliani, Veronica (1999). *Il diario*. Siena : Edizioni Cantagalli.

Rocabertí, Hipólita de Jesús (1683). *Libro tercero de la vida de la venerable madre Hipólita de Jesús y Rocabertí*. Valencia : Imprenta de Vicente Cabrera.

Huerga, Álvaro (1978). *Historia de los Alumbrados. I. Los Alumbrados de Extremadura (1570-1582)*. Madrid : Fundación Universitaria Española.

Iriarte, Lázaro, OFM (1991). *Santa Verónica Giuliani. Experiencia y doctrina mística. Relatos autobiográficos*. Madrid : BAC.

Keitt, Andrew (2004). Religious Enthusiasm, the Spanish Inquisition and the disenchantment of the world. *Journal of the History of Ideas*, *65(2)*, 231-250.

Keitt, Andrew (2005). The miraculous body of evidence : visionary experience, medieval discourse, and the Inquisition in seventeenth-century Spain. *Sixteenth Century Journal*, *36(1)*, 77-96.

Lope De Vega, Félix (1999). *La bienaventurada madre Santa Teresa de Jesús.* Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Digital Edition by Marcelino Menéndez Pelayo (dir.), *Obras de Lope de Vega. XII : Comedias de vidas de santos, IV* (p. 248-305). Madrid : Atlas (BAE, CLXXXVII), 1965.

Marin, Simonetta (2014). The fleshy heart of Jesus. *California Italian Studies*, *5(1)*, 131-174.

Peña, Angel, OAR. *Teresa Neumann. Estigmatizada del siglo XX.* Lima : Mons. José Carmelo Martínez.

Peyton, Jessica (2008). *Brides of Christ : Vision, Ecstasy, and Death in the Holy Women of Gianlorenzo Bernini.* Master Thesis. Florida : University of Florida.

Pinilla Martín, María José (2015), *Imagen e imágenes de Santa Teresa de Jesús entre 1576 y 1700. Origen, evolución y clasificación de su iconografía.* Ávila : Diputación provincial de Ávila. Institución Gran Duque de Alba.

Pons Fuster, Francisco (1991). Mujeres y espiritualidad : las beatas valencianas del siglo XVII. *Revista de historia moderna*, *10*, 71-96.

Poutrin, Isabelle (1995). *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne.* Madrid : Casa de Velázquez.

Ribera, Francisco de (1590). *Vida de la bienaventurada M. S. Teresa de Jesús.* Madrid : Francisco Lopes.

San Juan, Rose Marie (2008). Dizzying visions. St. Teresa of Jesus and the embodied visual image. In C. Göttler et W. Neuber (dir.), *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture* (p. 245-266). Leiden / Boston : Brill.

Santa Teresa, Silverio de, OCD (1934). *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús.* 2 vol. Burgos : Tipología del Monte Carmelo.

Santing, Catrien (2004). De affectibus cordis et palpitatione : secrets of the heart in Counter-Reformation Italy. In Willem De Blecourt et Cornelie Usborne (dir.), *Cultural Approaches to the History of Medicine. Mediating Medicine in Early Modern and Modern Europe* (p. 11-35). London : Palgrave Macmillian.

Swietlicki, Catherine (1989). Writing "femystic" space : in the margins of saint Teresa's Castillo Interior. *Journal of Hispanic Philology*, *13(3)*, 273-293.

Thurston, Herbert (1952). *The Physical Phenomena of Mysticism.* London : Burns Oates.

Vandermoere, Josepho (1845). *Acta S. Teresiae a Jesu, Carmelitarum strictioris observantiae parentis.* Bruxellis, Typis Alphonsi Greuse.

Viller, M., Caballera, F., Guibert, J. de, Derville, A., Lamarche, P. et Solignac, A. (1937). *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire.* Paris : Beauchesne.

Weber, Alison (1990). *Teresa of Avila and the Retoric of Feminity.* New Jersey : Princeton University Press.

Yepes, Diego de (1606). *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformación de la orden de los Descalzos, y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*. Madrid : Manuel Martín.