L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

175-176 | juillet-septembre 2005

Vérités de la fiction

Qui croit à la transsubstantiation?

Jean-Pierre Albert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29573>

DOI : 10.4000/lhomme.29573

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2005

Pagination : 369-396

ISBN : 2-7132-2035-1

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Pierre Albert, « Qui croit à la transsubstantiation? », *L'Homme* [En ligne], 175-176 | juillet-septembre 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29573> ; DOI : 10.4000/lhomme.29573

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=LHOM&ID_NUMPUBLIE=LHOM_175&ID_ARTICLE=LHOM_175_0369

Qui croit à la transsubstantiation?

par Jean-Pierre ALBERT

| Éditions de l'EHESS | *L'Homme*

2005/3-4 - N° 175-176

ISSN 0439-4216 | ISBN 2-7132-2035-1 | pages 369 à 396

Pour citer cet article :

—Albert J.-P., Qui croit à la transsubstantiation?, *L'Homme* 2005/ 3-4, N° 175-176, p. 369-396.

Distribution électronique Cairn pour les Éditions de l'EHESS.

© Éditions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Qui croit à la transsubstantiation ?

Jean-Pierre Albert

LE DOGME de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans les espèces eucharistiques, promulgué en 1215 par le concile de Latran IV, réaffirmé avec force par le concile de Trente et toujours en vigueur dans l'Église catholique, a de quoi susciter la perplexité de l'anthropologue. D'une première manière, il s'agit presque pour lui d'une proie trop facile. Il peut en faire, comme du mystère de la Trinité, un exemple de démonstration pour illustrer comment une religion, et aussi bien le christianisme dont on connaît par ailleurs les hautes compétences en matière de rationalisation, ne peut faire l'économie d'atteintes délibérées à la raison et à l'expérience. Il n'aura pas de peine non plus, avec l'aide des historiens, à produire une exégèse politique de l'affirmation de ce dogme lors des deux conciles cités. Le premier, dans le prolongement de la réforme grégorienne, grandit en même temps que l'hostie ceux qui la consacrent ; le second en fait un badge identitaire contre les Réformés et leurs interprétations symbolistes du sacrement. En même temps, l'anthropologue est en droit de se demander jusqu'à quel point une idée aussi bizarre et, somme toute, superflue si l'on considère que les protestants ne sont pas moins chrétiens que les catholiques, a jamais réellement pénétré dans la conscience des fidèles. Certes, les témoignages ne manquent pas des valorisations « magiques » de l'hostie, ou des craintes nourries par la perspective de la première communion : il y avait encore, dans les années 1950, des prêtres qui, en donnant à leurs jeunes catéchumènes le mode d'emploi de l'hostie – la laisser fondre dans la bouche – prévenaient que, mordue, elle saignerait. Mais le premier ordre de faits n'indique en rien que la puissance des espèces eucharistiques leur vient précisément de la transsubstantiation. Le second, plus probant, est cependant grevé par le contexte de croyance enfantine auquel il est en général rapporté par les témoins. Ils ont connu ces craintes, enfants, mais c'est fini. Vatican II est passé par là et, même si le dernier concile n'a en vérité rien retouché en la matière, son esprit général (jusque dans l'accent mis sur la dimension de partage du sacrement) ne prête guère à insister sur un dogme qui risque de troubler autant le jugement des fidèles que le dialogue entre les Églises.

La cause pourrait donc être entendue, et la transsubstantiation renvoyée, à côté de la question du sexe des anges, à l'oubli poussiéreux des archives ecclésiastiques. Mais on a parfois des surprises. Dans son ouvrage *Occasions of Faith*, l'anthropologue Lawrence J. Taylor cite le récit que l'on va lire. Il a été recueilli en 1987 dans le nord-ouest de l'Irlande (province de Donegal) auprès de celle qu'il nomme Margaret, une femme d'une quarantaine d'années, catholique pratiquante impliquée, au moment de l'enquête, dans un groupe de prière relevant de la mouvance du Renouveau charismatique catholique.

Margaret : « Je suis allée à Medjugorje vraiment pour prendre des vacances, en remplacement de quelqu'un qui avait annulé... J'ai vu la croix sur la montagne, illuminée – toute éclairée – mais ensuite j'ai découvert que c'était seulement une croix matérielle... Il y avait un groupe d'Anglais qui regardaient fixement le soleil, et pourtant il ne leur troublait pas les yeux. Nous avons regardé aussi et j'ai pu voir les rayons séparés du soleil lui-même, et le soleil était un disque avec un V (un quartier) qui manquait, et un de mes amis a vu les rayons toucher la montagne. Personne n'était aveuglé par le soleil comme vous le seriez ; vous ne voyiez pas de taches quand vous regardiez ailleurs. Ensuite le soleil a semblé devenir rouge sang et partir derrière la colline. Quand j'ai vu le soleil avec un morceau qui manquait, j'ai cru que ça signifiait qu'une petite partie du monde serait sauvée... Je ne croyais pas vraiment à la présence du Christ dans l'Eucharistie avant d'aller à Medjugorje, et environ six mois après être revenue je suis allée à un enterrement à Frosses (Donegal). C'était le Père Michael qui disait la messe et soudain j'ai vu, quand il a élevé l'hostie, l'image du soleil à Medjugorje et j'ai cru réellement à la présence du Christ – le soleil avait été l'hostie avec un morceau manquant comme quand le prêtre en détache un morceau – et j'ai été très émue et j'ai pleuré (*I was overcome and cried*) » (Taylor 1995 : 7).

Étrange actualité du dogme de la présence réelle ! Étrange histoire, aussi, et ce d'autant plus que, loin de frapper par sa seule singularité, elle évoque immédiatement à l'historien du catholicisme un univers de sens familier. Ce soleil entamé n'est-il pas un proche parent de la lune, elle aussi incomplète, dont la vision par Julienne de Mont-Cormillon est à l'origine de la célébration du *Corpus Christi* ? Je tenterai, dans ce qui suit, de restituer dans tous ses entrelacs le réseau sémantique qui innerve l'expérience mystique de Margaret. Mais je voudrais surtout, en partant de cet exemple, réfléchir sur une question plus large. Le récit de Margaret est un récit de *conversion*¹. Même si, à ce titre, il se soumet aux lois d'un genre, il rend compte d'une expérience dont nous n'avons aucune raison de remettre en cause l'authenticité. Mon propos sera donc de tenter de saisir ce qui rend une telle expérience possible, d'élucider aussi la place, dans l'engagement religieux de cette femme, de la foi en la présence réelle. Est-ce un hasard si c'est précisément l'adhésion à ce dogme qui vient sceller de toute sa force émotionnelle un itinéraire de conversion déjà bien engagé ? Je voudrais montrer qu'il n'en est rien. Ma tentative de démonstration me conduira à user, imprudemment sans doute,

1. Conformément à un usage constant dans les sources catholiques, le terme est pris ici dans le sens d'un renforcement soudain de la foi, qui suit en général une période de tiédeur ou de désaffiliation.

d'interprétations de type psychanalytique. Cela me semble indispensable, et je m'expliquerai à l'issue de cette étude sur la manière dont je conçois la place qui peut leur être faite dans les sciences sociales.

La conversion de Margaret

Le récit de Margaret débute par l'évocation du monde enchanté de Medjugorje. Au moment où elle s'exprime, deux ans ont passé depuis son pèlerinage et sa vie a pris une orientation qui lui permet de donner tout leur sens aux expériences extraordinaires qu'elle décrit. Elle est devenue l'un des leaders du groupe de prière qui se réunit chez elle chaque semaine, et ce n'est là qu'une étape dans une carrière de virtuosité religieuse dont nous découvrirons bientôt la suite. Le récit porte ainsi la marque d'un destin qui s'affirme, dès ses premiers mots, sous la figure du hasard. En fait, le pèlerinage auquel elle participe par raccroc est organisé par des groupes charismatiques qu'elle côtoie déjà, et il fait partie de leurs pratiques habituelles. Même si l'on admet que Margaret n'avait pas prévu le voyage, il est certain qu'elle partage immédiatement les attentes et les savoir-faire des autres pèlerins.

Medjugorje, en effet, n'est pas un lieu d'apparition mariale ordinaire en ceci au moins qu'il est toujours, si l'on peut dire, actif. Depuis 1981, la Vierge est supposée continuer de se manifester régulièrement aux voyants des premiers jours encore présents sur place. La situation des pèlerins est donc comparable à celle des témoins qui assistèrent en grand nombre aux apparitions de Lourdes, Fatima, Ezkioga² et bien d'autres, et leurs attentes ainsi que leurs comportements sont à peu près les mêmes : il s'agit pour eux de découvrir personnellement des indices de la présence, actuelle et active, du surnaturel. On ne saurait en conséquence « réussir » son pèlerinage à Medjugorje si l'on n'est pas soi-même le témoin de quelque phénomène miraculeux³. Le récit de Margaret évoque bien cette atmosphère particulière. La croix illuminée déçoit d'abord son attente, mais bien vite elle participe à la vision du soleil entamé. Un miracle en vérité très banal : depuis Fatima en 1917, on regarde beaucoup le soleil sur les lieux d'apparition et, selon Lawrence J. Taylor, de tels miracles font presque partie, à Medjugorje, de la routine. Margaret bénéficie en outre d'un autre prodige, tout aussi habituel d'après Taylor : son chapelet se change en or, à l'exception du crucifix qui reste d'argent. Elle saura expliquer, comme on le verra, ce trait inattendu. S'agissant de son exégèse du soleil entamé, elle peut sembler arbitraire : on ne voit pas très bien pourquoi la portion manquante du disque solaire évoquerait la « petite partie » sauvée de l'humanité. L'explication est sans doute à chercher dans les résonances cataclysmiques de l'image d'un soleil rouge sang descendant sur la terre : image d'apocalypse bien en harmonie avec les prophéties de fin du monde qui, depuis

2. Voir, sur Ezkioga, le beau livre de William A. Christian Jr. (1996), commenté dans Marlène Albert-Llorca (2001 : 53-65).

3. Sur Medjugorje, lire Élisabeth Claverie (2003).

La Salette en 1846 (et même avant dans des apparitions moins célèbres⁴), sont associées aux apparitions de la Vierge. La partie manquante du soleil pourrait dans ce contexte évoquer la petite portion d'élus échappant à la destruction du monde par un incendie cosmique. Mais peu importe, puisque cette première interprétation est appelée à révision.

Venons-en donc au second récit. Au moment de l'élévation, Margaret éprouve pour la première fois la vérité du dogme de la présence réelle, auquel elle ne croyait guère jusque-là, parce qu'elle voit, à la place de l'hostie, l'image du soleil de Medjugorje. Ainsi, le miracle initial se dédouble-t-il, le premier moment n'ayant fait que préparer le second et le second induisant une nouvelle interprétation de l'image perçue : la partie manquante du disque solaire correspond au morceau de l'hostie détachée par le prêtre avant de communier. Ce détail liturgique est tout à fait exact, et a fait l'objet au Moyen Âge d'une glose intéressante pour mon propos, dont on peut toutefois se demander si Margaret la connaît. Selon le *Rational des offices divins* de Durand de Mende, il s'agit d'évoquer la plaie au côté du Crucifié. Une manière donc de rapprocher le corps eucharistique du Christ de son corps charnel. Cela rend moins énigmatique le lien établi entre l'image du soleil (rouge, entamé), la vision de l'hostie et le dogme de la présence réelle. Mais cet indice reste mince, et il faudra aussi comprendre pourquoi l'adhésion à ce dogme suscite une émotion aussi intense.

Un point doit enfin être souligné. Comme on va bientôt le développer, la mystique eucharistique se concentre en général sur le moment de l'ingestion de l'hostie, c'est-à-dire sur le contact direct avec le corps du Christ, son incorporation. Or, ici, tout passe par la vue. Un tel déplacement n'est pas sans exemple, il invite à ouvrir, ou au moins entrouvrir, un dossier qui nous permettra de mieux cerner l'horizon sémantique des expériences de Margaret, celui du culte du saint sacrement et de son acmé liturgique, la fête du *Corpus Christi*.

Commençons par le récit fondateur. Une béguine de Liège, Julienne de Mont-Cormillon, a dans les années 1220 la vision d'une lune entamée dans le ciel nocturne. Une apparition de Jésus en rêve lui en fournit la clé : il manque au calendrier liturgique une fête eucharistique. Celle-ci, d'abord établie à Liège, sera officialisée en 1246 par le pape Urbain VI, puis confirmée et étendue à toute la chrétienté en 1317 par Jean XXII. De son mythe d'origine, la Fête-Dieu semble conserver l'inscription du culte de l'hostie dans le registre du *visuel*. C'est une fête où l'on montre l'hostie en gloire, grâce aux somptueux ostensoirs qui la présentent dans sa custode, au centre d'une sorte de soleil d'or et de pierreries⁵. Cette symbolique solaire a souvent été soulignée, de même que ses résonances cosmiques⁶. Nul doute que cette association, évidente à la simple vue d'un ostensor,

4. Cf. W. A. Christian Jr. (1981). La thématique apocalyptique, dans plusieurs des exemples donnés comme à La Salette, est introduite par l'usage de la « lettre tombée du ciel », avec les menaces de châtement divin qu'elle contient.

5. Le mot « soleil » peut, selon Littré, désigner l'ostensor (s.v. « soleil »).

6. Ainsi la procession comporte-t-elle souvent, à partir du XVI^e siècle, des effigies de géants représentant les parties du monde, ainsi que des tableaux vivants de l'Ancien et du Nouveau Testament ... /...

ait fait partie de la culture religieuse de Margaret et joué un rôle dans son association de l'hostie au soleil. Elle a d'ailleurs vu « les rayons séparés du soleil lui-même », ce qui correspond tout à fait à la distance entre le disque de l'hostie dans sa custode vitrée et l'or rayonnant de l'ostensoir.

L'institution de la Fête-Dieu suit de peu le concile de Latran IV et, de l'avis des historiens, elle se situe dans la même logique de valorisation de l'hostie que le dogme de la présence réelle. Quant au choix du registre de l'ostension, il est à situer dans le courant du « désir de voir l'hostie⁷ » caractéristique de l'époque et des siècles suivants. C'est au début du XIII^e siècle, également, qu'est codifié le geste liturgique de l'élévation. La seule vue de l'hostie est, à cette époque, populairement tenue pour un équivalent de l'assistance à la messe, au grand dam du clergé⁸. L'institution s'est pourtant ralliée à cette tendance en acceptant de situer la glorification de l'hostie sur le plan visuel : une fête du saint sacrement aurait aussi bien pu consister en une communion générale. Or ce choix a sans doute, en même temps, une justification théologique au moins implicite. Toute la théorie de la transsubstantiation repose sur l'idée paradoxale d'un changement substantiel qui n'implique aucun changement des qualités sensibles. Par définition, il n'y a donc aucun témoignage sensoriel possible des effets de la consécration. Quel sens y a-t-il, dès lors, à soumettre à l'attestation de la vision (le modèle même, avec le toucher, de la connaissance objective, « je ne crois que ce que je vois ») l'évidence que, décidément, il n'y a rien à voir ? Je suggère que c'est là une manière de *montrer l'invisible en tant qu'invisible*. Un objet devenu pur signifiant et que sa matérialité même – un disque blanc – semble ériger en signe minimal, incommensurable à la richesse de ce que c'est supposé incarner. En même temps, on va voir que la focalisation paradoxale sur un quasi-néant d'offre de sens appelle les projections les plus affectivement valorisées.

L'apparat de la célébration suggère aussi quelque profond mystère. En jouant avec pompe sa propre soumission à quelques grammes de pain azyme, c'est sa propre puissance que le clergé entend signifier. Car l'hostie est sa chose, le résumé le plus lisible de sa distance d'avec les laïcs et de sa proximité avec le divin. En ce sens, la Fête-Dieu est à mille lieux de la spiritualité de son instigatrice, que son identité de béguine situe de toute évidence au plus loin du sacerdoce, dans le domaine du prophétisme⁹ ou de la mystique. Mais si l'hostie de l'ostensoir est d'abord celle du Prêtre, il reste à se demander comment une autre version de cette même réalité peut devenir le bien quasi exclusif des personnalités charismatiques. Un détour sera nécessaire avant d'entrer dans cette enquête. Examinons brièvement la pédagogie de la présence réelle qui se met en place dans les décennies suivant Latran IV.

[suite de la note 6] destinés à récapituler la totalité de l'histoire. Voir aussi Antoinette Molinié (1996) et en particulier la contribution de Claude Macherel : 47-63 ; Cl. Macherel & J. Steinauer (1989).

7. Cf. le titre du livre de l'abbé Édouard Dumoutet : *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au saint sacrement* (1926).

8. Pour une brève présentation de ce dossier, voir Dominique Rigaux (1987).

9. J'emprunte à Max Weber l'idée d'une polarité entre sacerdoce et prophétisme. Pour son adaptation au champ religieux chrétien, voir Jean-Pierre Albert (1997 : chap. II et conclusion).

Des preuves par le sang

374

Le dossier des miracles eucharistiques développés, en particulier, dans les *exempla* médiévaux est bien connu. Ces miracles se déclinent selon deux *scenarii* dominants. Le premier est celui des profanations : une hostie malmenée saigne sous les coups de l'impie qui se l'est illégitimement appropriée. Le second est celui de la persuasion des sceptiques : les espèces eucharistiques prennent momentanément l'apparence de la chair sanglante du Christ, avant de revenir à leur état initial¹⁰.

La profusion d'anecdotes de cet ordre donne à penser que la transsubstantiation a suscité des résistances, dont les déviances religieuses du Moyen Âge se font du reste l'écho¹¹. Comme le phénomène supposé n'a aucune expression sensible, ce qui, soit dit en passant, le distingue du miracle, il faut justement des miracles pour qu'il acquière la consistance d'un fait. L'hostie qui saigne devient ainsi la preuve la plus économique du dogme. À la différence des manifestations littérales du corps (un doigt d'enfant dans le ciboire, par exemple) qui sont toujours fugitives, il arrive qu'elle offre des preuves pérennes. Il existe dans la chrétienté un certain nombre de pièces de linge d'autel marquées du sang divin que l'on conserve comme des reliques. Mais là n'est pas l'essentiel. Les espèces eucharistiques évoquent le corps sacrificiel du Christ, dont le pouvoir rédempteur passe par la mort. Aussi, pour désigner le prix de notre salut, évoque-t-on plus souvent le sang que la chair, le sang répandu étant l'image la plus parlante de la vie qui s'enfuit.

C'est sur ce point que le dossier de la transsubstantiation en rejoint un autre, celui de l'accès des simples fidèles au calice. Comme on le sait, l'Église latine a imposé la limitation aux seuls prêtres du vin eucharistique dans le contexte de la réforme grégorienne. Il s'agit, là encore, de marquer la différence hiérarchique entre le clergé et les laïcs : une signification bien perçue par les hommes du Moyen Âge si l'on en juge par la récurrence de la revendication du « calice pour tous » dans les hérésies et jusqu'à la Réforme. Dans les faits, cette décision liturgique ne fait qu'accentuer la tendance à valoriser le sang au détriment du corps¹². Une tendance que l'Église combat en défendant l'idée que le sang est lui aussi présent dans le corps eucharistique du Christ comme il l'était dans son corps vivant. La diffusion des miracles d'hostie qui saignent a pu avoir entre autres choses pour but d'imposer cette idée. Il n'en reste pas moins que les simples fidèles ont sans aucun doute conservé l'impression de ne participer qu'à une eucharistie incomplète, inférieure à la pleine communion des prêtres.

La disparition de la communion pour tous sous les deux espèces a peut-être eu parallèlement pour effet de focaliser la question de la présence réelle sur la seule hostie, érigée dans les faits en emblème exclusif du « saint sacrement » : c'est bien elle que l'on exhibe dans la cérémonie du *Corpus Christi*, et non un calice. Il y a

10. Pour une analyse de ce dossier, voir Claudine Fabre-Vassas (1994 : chap. v). Cf. également Piero Camporesi (1989 : deuxième partie).

11. Le refus de la transsubstantiation apparaît déjà chez Pierre de Bruis au XII^e siècle, puis chez John Wyclif au XIV^e siècle. Il existe aussi chez les cathares pour des raisons théologiques plus globales.

12. Voir sur cette question Jean-Pierre Albert (1991).

lieu de supposer, en conséquence, qu'elle ne peut jouer ce rôle synthétique que dans la mesure où est activée à son sujet une sémantique du sang. Cela conduit à se poser la question des supports de cette signification dans le cas de la Fête-Dieu. Une hypothèse : l'évocation du sang n'est-elle pas réintroduite par l'usage de l'or, des gemmes et de la symbolique solaire de l'ostensoir¹³ ? Cela expliquerait en même temps le glissement de l'image de la lune (froide et humide) du mythe d'origine à celle du soleil. Notons au moins que, dans la vision par Margaret de l'hostie transfigurée, c'est bien le « rouge sang » du soleil de Medjugorje qui vient se substituer à la blancheur du pain azyme. Margaret a vu le sang dans l'hostie. Elle peut donc croire à la présence réelle.

Cette hypothèse resterait fragile si elle n'était corroborée par le volumineux dossier de la mystique eucharistique – une mystique essentiellement féminine, pour de multiples raisons sur lesquelles je ne reviendrai pas ici (cf. Albert 1997 ; Maître 1997). La forme typique de l'investissement affectif de l'hostie est son association à des visions sanglantes, voire des expériences gustatives de cet ordre. On a pu, à bon droit sans doute, souligner en quoi ce « retour du sang » était à comprendre en relation avec la communion sous une seule espèce. Réserver le calice aux seuls prêtres revient *de facto* à en interdire l'accès aux femmes. Or celles-ci, dès lors qu'elles entrent dans une carrière de sainteté, acquièrent des pouvoirs qui les mettent en quelque façon à parité avec les prêtres. Le plus important me semble toutefois d'examiner, comme annoncé plus haut, les modalités par lesquelles l'hostie consacrée, emblème du charisme de fonction du prêtre, peut entrer dans l'orbite du pôle prophétique.

Il suffit de lire des vies de saintes, depuis le Moyen Âge, pour découvrir de nombreuses attestations de conflits entre les mystiques et les prêtres autour de l'eucharistie. Ils tiennent d'abord à la boulimie eucharistique des unes, qui s'oppose à la parcimonie des autres. Cet antagonisme latent nourrit, entre autres choses, le topos de la communion miraculeuse : l'hostie s'envole des mains du prêtre pour aller dans la bouche de celle qui avait été arbitrairement privée de communion. Variante : la mystique écartée de la sainte table voit Jésus en personne lui donner la communion ou, mieux encore, l'inviter à boire le sang coulant de sa plaie au côté (cf. Albert 1997 : 168-172 ; Bynum 1994 : chap. IV, en particulier). Deux figures se dessinent : celle d'une communion « par dessus le prêtre », instituant un rapport direct avec Jésus ; celle d'une communion littérale (et plutôt sous l'espèce du sang) qui, tout en reposant elle aussi sur un rapport direct au Christ, prend à la lettre le dogme de la présence réelle, contre le déplacement imposé par la liturgie. D'une autre manière que dans les *exempla* de miracles eucharistiques, la preuve de la présence réelle reste donc bien une *preuve par le sang*. Mais il faut aussi souligner une différence essentielle : si les premiers étaient tout à la gloire du pouvoir clérical, les expériences des mystiques relèvent du charisme personnel et viennent conforter le pôle prophétique. À un prêtre qui, sans contrevenir à la définition canonique de son pouvoir, pourrait à la

13. Cf. Jean-Claude Schmitt, sur les matières précieuses des reliquaires – ors ou gemmes – évoquant la corporéité, ou le corps glorieux des saints (2002 : 285-287).

limite consacrer sans croire s'oppose *l'expérience vécue* de la présence réelle chez les mystiques. Et c'est précisément les conditions de possibilité de cette expérience que je voudrais à présent interroger.

Un premier niveau d'explication découle directement de ce qui précède : c'est l'idée que la foi en la présence réelle ferait en somme partie du « cahier des charges » de la sainteté mystique ou, plus largement, de tout parcours de virtuosité religieuse dans le cadre du catholicisme. Cela pourrait se déduire d'une vue simplement statistique de la place de la spiritualité eucharistique chez les saintes. Mais l'hagiographie ne nous livre pas toujours une connaissance assez précise de leur parcours et de la place exacte de la présence réelle dans leur conversion. On pourrait, en outre, douter de l'actualité de cette thématique. C'est pourquoi je centrerai mon étude sur des exemples contemporains.

Présence réelle et vocation

Revenons pour commencer au parcours de Margaret, tel que nous le présente dans son livre Lawrence J. Taylor. Son récit de conversion pourrait témoigner simplement du style religieux des adeptes du Renouveau charismatique catholique. Car un aspect non négligeable de leur démarche religieuse consiste à adhérer, tout en les déroutinisant, aux expressions liturgiques standard de la pratique catholique. Pourquoi ne pas investir de la sorte le geste de l'élévation ? Notons également, au titre d'élément contextuel favorisant, l'intensité émotionnelle supérieure à l'ordinaire d'une messe d'enterrement. La circonstance, en focalisant la pensée sur la mort d'une personne, n'est peut-être pas étrangère non plus au rappel de l'image du soleil apocalyptique de Medjugorje : la mort d'un seul pouvant évoquer celle de tous à la fin des temps. Mais tout cela ne rend pas compte de la manière dont Margaret intègre ses expériences religieuses à la singularité de son parcours. Selon son témoignage, elle a été impliquée dans des miracles, à Medjugorje comme pendant l'office funéraire, et cela doit d'abord se comprendre en relation avec son évolution spirituelle. Margaret, en effet, éprouve les progrès d'une vocation charismatique dont il convient à présent de récapituler les étapes.

Le groupe de prière qu'elle réunit dans une pièce de sa maison spécialement aménagée à cet effet comporte un « noyau dur » de leaders dont le profil spirituel n'est pas exactement le même. On y trouve par exemple Mary, âgée d'une cinquantaine d'années, qui voit d'abord dans le groupe de prières un prolongement de l'injonction de la Vierge de Medjugorje : « Priez et jeûnez ». Son engagement religieux reste à la fois marqué par une forte composante mariale et un attachement de type traditionnel à l'Église catholique. On trouve aussi dans la petite communauté des éléments plus caractéristiques des formes actuelles de « quête spirituelle » dont la participation au groupe de prière n'est qu'une étape après d'autres sur ce chemin. Margaret, quant à elle, est décrite comme particulièrement soucieuse de son propre itinéraire spirituel. En même temps, sa position d'hôtesse lors des réunions du groupe lui confère *de facto* une capacité d'initiative

supérieure à celle des autres participants. Cela se traduit par la fréquence plus grande de ses prises de parole, au cours desquelles elle lit volontiers des passages de son journal spirituel.

Le groupe, selon Lawrence J. Taylor, apparaît dès l'origine traversé par des lignes de clivages qui vont s'approfondir avec le temps. La première concerne la place respective de la Vierge et du Christ dans les pratiques. Margaret, on s'en doute, manifeste une spiritualité christocentrique bien dans l'esprit de la mystique féminine – son adhésion affective au dogme de la présence réelle en est le témoignage le plus clair. Le second sujet de friction est la question des rapports entre le groupe et l'Église catholique. À ce propos, la crise latente s'exacerbe après que Margaret a invité aux réunions un protestant dont la pratique, issue du pentecôtisme, est assez semblable à celle des charismatiques catholiques. C'est alors, entre 1987 et 1989, que le groupe éclate, Mary et d'autres membres du « noyau dur » faisant sécession et s'investissant dans des pratiques charismatiques plus proches de la hiérarchie catholique. Mais cela ne fait que confirmer la vocation de Margaret, qui devient le leader exclusif d'un groupe de prière redessiné. Parallèlement, son statut religieux se modifie : désormais, elle transmet aux participants les messages qu'elle reçoit du Christ, parlant en Son nom à la première personne. Deux ans plus tard, enfin, ce parcours a été conduit à son terme : Margaret est devenue un prophète indépendant. Elle confie en 1991 à l'ethnologue, à propos du culte catholique :

« C'est tout de la religion d'origine humaine (*all man-made religion*). J'ai réalisé ça un jour en faisant les stations du chemin de croix. J'étais agenouillée devant une des stations et Christ m'a dit que je n'avais aucune raison d'être là. Il n'y a rien à ce sujet dans la Bible – rien à propos de toutes les autres choses dans l'Église ; c'est simplement fabriqué, tout fabriqué par l'homme, et nous voulons une religion faite par Dieu. » (Taylor 1995 : 234)

Comme elle avoue par ailleurs ses affinités nouvelles avec le protestantisme, il y a lieu de supposer qu'à ce stade de son évolution sa foi dans la présence réelle s'est à tout le moins émoussée. Mais il me semble révélateur qu'elle ait accompagné son itinéraire de virtuosité. Je suggère que, dans le cadre du catholicisme, elle joue un rôle de caution de la vocation mystique ; qu'elle est à fois l'effet d'une expérience globale (avec ses composantes sociales et, on va le voir, psychologiques) et une des formes vécues de ce type d'engagement religieux.

Cette hypothèse est corroborée par l'examen d'un autre cas, plus ordinaire, de vocation religieuse. Je m'appuie sur un entretien avec une jeune femme de 25 ans, que j'appellerai Virginie, réalisé par Marlène Albert-Llorca en 1992. À cette date Virginie, professeur de lettres dans un lycée et concubine d'un de ses collègues, parle de sa vocation au passé. Mais il s'agit pour elle d'une expérience récente, qu'elle décrit avec une grande lucidité et, en même temps, sans distance excessive. Je ne retiens pour le moment de son témoignage que ce qui touche à son rapport à l'hostie : une thématique qu'elle a introduite de son propre chef dans un entretien centré sur l'histoire de sa vocation religieuse.

Virginie est issue d'une famille très pratiquante et il était donc, à ses yeux même, assez inévitable qu'elle se pose la question de sa vocation au temps de la communion solennelle. Mais cela tourne court et, après une phase d'incroyance, elle connaît vers l'âge de 16 ans une nouvelle conversion, qu'elle décrit ainsi :

« C'est là que j'ai eu la foi. C'est-à-dire que ce qui était uniquement de l'éducation et ce qui était aussi subi, par moments, tout à coup ça venait de moi. Mais ça venait de moi et, en même temps, c'était l'âge où je remettais pas mal de choses en question. Je remettais en question, aussi, la hiérarchie catholique. J'avais besoin de croire, il est évident que, pour moi, les Évangiles etc., c'était du vrai, du solide. Mais il y avait plein de choses dans l'Église catholique que je n'avais plus envie de voir, une espèce de fausseté. Donc, je me suis tournée à ce moment-là vers le protestantisme. Seulement, le problème était qu'il n'y avait plus, ce qui pour moi était essentiel, la présence du corps du Christ dans l'hostie. Or, pour moi, c'était la condition *sine qua non* de ma religion. [...] Pour moi, il était essentiel que ce soit le corps du Christ, le sang du Christ... Enfin, que ce soit une personne. Que, dans une église, devant toi, tu aies une personne. Autrement, pour moi, ça ne voulait plus rien dire. Et donc, le protestantisme, ça ne pouvait absolument pas fonctionner avec ce en quoi je croyais le plus. »

La foi, c'est-à-dire l'expression de la conversion, est clairement décrite dans sa différence avec les effets de la socialisation religieuse. Virginie relève bien de la catégorie du « converti » telle que l'a construite Danièle Hervieu-Léger (2003)¹⁴. Et c'est dans la logique de ce parcours (et pas seulement dans celle de la révolte adolescente) que je situe sa critique de l'institution : la conversion participe de fait du pôle prophétique. Mais son cheminement critique – et le passage au protestantisme – achoppe sur un obstacle inattendu : le refus par les Réformés de la présence réelle. Or celle-ci est centrale pour Virginie qui, en même temps qu'elle voit renaître, quelques années plus tard, sa vocation religieuse, développe une piété eucharistique hors du commun :

« Dans une église, j'avais absolument besoin de savoir où était le saint sacrement. Il y a eu toute une période où je ne pouvais pas visiter les églises sans passer auparavant une demi-heure en prière devant le Saint-Sacrement. Une espèce d'attraction primordiale, essentielle.

— Et de quand date cette fascination, ce besoin de l'eucharistie ?

— Ça date de ma re-conversion, à 16 ans. [...] J'ai recommencé de communier et, très vite après, j'avais besoin d'aller de plus en plus souvent à la messe, jusqu'au moment où j'y allais tous les jours. Tous les jours. Que ce soit le matin, avant d'aller en cours, ou le soir en rentrant, quasiment tous les jours j'arrivais à communier. Et si ce n'était pas tous les jours, au moins tous les deux jours. Et j'en arrivais même à me sentir mal physiquement si, pour une raison ou pour une autre, je ne pouvais aller communier. Des coups de déprime, en fait, de dépression... Ne pas avoir envie de travailler dans la journée, etc., en être obsédée, même. Oui, une obsession : je ne cessais de calculer quand je pourrais y retourner. »

14. Notons que Virginie a été aussi une pèlerine de Taizé, ce qui confirme encore son appartenance à la modernité religieuse.

Elle précise un peu plus tard à propos de sa foi en la présence réelle :

« Je n'y accordais pas une telle importance, si ce n'est une importance intellectuelle, quand j'avais 13-14 ans. Ce qui était normal, dans mon éducation religieuse. Je n'y accordais pas tellement d'importance... Je savais intellectuellement ce que je faisais, mais il n'y avait pas de rapport de sentiment, de besoin. Ça n'existait pas. C'est venu plus tard, tout ça, c'est venu vers 16 ans. Il y a eu tout à coup... Je ne sais pas... Je crois que ce n'était plus de l'ordre de la compréhension. Il y avait autre chose et c'est pour ça que je dis que c'est à ce moment-là que j'ai eu la foi. Ce n'était plus quelque chose d'intellectuel, c'était un besoin, c'était autre chose. Donc, très vite, ça a été nécessaire, oui, nécessaire, et tous les jours. »

En dépit des limites inévitables de la description d'un sentiment unique, Virginie définit on ne peut mieux la manière dont elle éprouve son attirance pour l'hostie : elle s'impose à elle comme de l'extérieur et elle est d'ordre physique. Le premier aspect est caractéristique du vécu de tout charisme. La compétence rare (ici, cette foi et cette attirance étonnantes, plus souvent des capacités prophétiques ou thaumaturgiques) ne relevant ni d'un charisme de fonction ni des potentialités ordinaires de l'humanité, est vécue comme apportée de l'extérieur à un sujet passif, et cela à l'initiative du surnaturel. Il s'agit là d'une description faite du point de vue indigène – ces figures de l'action compulsive ou de la conviction incompréhensible éveillant bien entendu d'autres échos... Le second aspect est lui aussi assez typique. Du corps du Christ, pour les mystiques, il n'est d'expérience qu'incarnée. Virginie identifie à vrai dire trois expériences : celles d'une présence, d'une personne et d'un corps vivant. En cela, le sang en moins, elle est au plus près de l'expérience eucharistique des mystiques évoquée plus haut. Or, chez celles-ci, le « retour de la chair » dans la vie religieuse se présente comme le terme d'un processus de négation préalable, généralement procuré par les contraintes ascétiques du couvent. À l'ordre de la chair et de ses valeurs, qui est celui des femmes ordinaires, vouées au mariage et à la sexualité, la vie consacrée oppose une formule d'éliision ou de privation qui peut rester le lot définitif d'une religieuse. L'expérience mystique remet quant à elle le corps au centre de l'attention, un corps souffrant et à la fois jouissant, saisi des affres délicieuses de l'amour divin. J'ai décrit ailleurs ce processus dans les termes hégéliens d'une négation de la négation, ou *Aufhebung* (Albert 1997 : 154-172). L'exemple de Virginie, tel que je l'ai exposé jusqu'ici, n'évoque rien de semblable. C'est que, dans son cas, le processus s'est inscrit dans sa biographie en dehors des cadres de l'institution et, selon son témoignage, de tout programme auto-imposé de macérations ascétiques. Or ce qu'elle a livré dans l'entretien de son parcours autorise l'ouverture d'un troisième volet de cette enquête : après l'étude de la sémantique de la présence réelle à l'œuvre dans une conversion à sa vérité, après l'approche sociologique du lien de cette croyance (sur le mode de la « foi ») avec une carrière en quelque façon mystique/prophétique, reste à entrer dans l'analyse la plus problématique pour l'anthropologie, celle de ses racines dans la psychologie individuelle.

Dans ma présentation de l'itinéraire de Virginie et de la naissance de sa foi en la présence réelle, j'ai omis volontairement un épisode qui n'apportait rien aux analyses proposées jusqu'ici, mais qui prend désormais une importance centrale : la mention de l'événement qui motive son détachement de l'Église avant sa « conversion » d'adolescente. Alors qu'à l'âge de 14 ans elle en est encore au stade de sa vocation précoce, elle a une relation sexuelle avec une femme. « Du coup, je me suis dit : ça peut m'arriver... Enfin, j'avais une espèce de voile noir, comme ça... En gros le truc le plus horrible qui puisse arriver à quelqu'un de catholique m'est arrivé. Donc c'était fini, je ne croyais plus à rien. » Virginie précise plus loin dans l'entretien qu'elle n'en a parlé à personne sur le moment¹⁵. Et elle ajoute : « Ça m'a choqué que l'on puisse me proposer une telle expérience et, surtout, que je puisse y répondre. Surtout ça. Ma culpabilité, je l'ai traînée pendant des années. » Il s'agissait, selon elle, d'une culpabilité essentiellement morale, qui la mettait en porte-à-faux par rapport à une mère très stricte à cet égard. Mais on peut voir aussi dans son insistance sur la part qu'elle a eue dans l'aventure (« Si ça peut m'arriver... ») la conviction d'une sorte d'incompatibilité entre ce que désormais elle pense être – une femme charnelle dominée par la sensualité – et sa vocation de religieuse, voire de sainte¹⁶. En cela, elle fait sienne la position de fait de l'Église sur les rapports entre sainteté et sexualité : passée du côté de la chair, il lui faut renoncer à sa vocation. Il reste que le coût écrasant de son renoncement et de sa culpabilité trouve, dans un premier moment, à se solder à meilleur compte par la négation de l'ordre de valeurs qui leur donnaient sens : « Je ne croyais plus à rien. »

Cette solution s'avère toutefois intenable. Quelques mois après son expérience, Virginie commence à souffrir, pendant près d'un an, de maux de dos très douloureux qu'elle ne peut s'empêcher de vivre comme une expiation. Elle n'a donc pas chassé Dieu de sa vie mais n'est pas pour autant réconciliée : le conflit s'est inscrit dans le corps et, contrairement à ce qui se produit pour nombre de mystiques, la maladie n'a pas amené la conversion. Celle-ci viendra un peu plus tard, avec la rencontre de l'aumônière de son lycée, Sœur Blanche, à qui elle parle, pour la première fois, de sa faute : « J'ai eu une telle confiance en cette sœur-là que je lui en ai parlé. Elle m'a expliqué que peut-être, après tout, ce n'était pas si grave, elle

15. On peut légitimement se demander comment l'ethnologue a pu obtenir cet aveu, dont Virginie précise qu'elle ne l'a fait qu'à Sœur Blanche et au prêtre qui l'a confessée. C'est qu'elle a pris de la distance et que, outre le fait qu'elle a alors une relation amicale avec Marlène Albert-Llorca, elle accepte la règle du jeu de la « contribution à la science ». À noter aussi que l'information arrive dans la première minute de l'entretien, ce qui suppose que Virginie dispose d'une théorie (la psychanalyse, sans doute) qui la rend pertinente à ses yeux. Voici les termes exacts de sa révélation : « J'ai été blessée et, du coup, j'ai complètement rompu avec la religion. Tu as besoin de savoir quoi ? Oui, bon, une relation sexuelle avec une femme ». Il ne semble pas que Virginie ait attendu un signe d'acquiescement pour enchaîner.

16. La superposition de ces deux vocations est typique de l'attitude de Thérèse de Lisieux. Virginie dit elle-même dans l'entretien : « Et à treize ans, c'est évident que, ce que je voulais, c'est devenir une sainte ».

a essayé de remettre les choses au point. Et c'est là que j'ai eu la foi. » Sœur Blanche apporte, en vérité, la solution la plus économique à la question de la culpabilité : une indulgence qui confine au non-lieu. Et c'est la même stratégie qu'elle développe face aux scrupules de Virginie à propos de la communion. Après sa conversion, raconte cette dernière, « j'avais des problèmes : je ne m'étais pas confessée. Je me suis confessée de ça bien plus tard. Donc, il y avait un moment où j'allais à la messe sans communier. Ensuite, Sœur Blanche m'a expliqué qu'il n'y avait pas de communion sacrilège, dans le sens où il n'y avait pas volonté de faire souffrir Celui que j'accueillais. Donc j'ai recommencé de communier [...]. » Elle enchaîne alors sur l'exposé de sa boulimie et ses émois eucharistiques.

Voilà donc la conversion de Virginie resituée dans un parcours bien singulier. À vrai dire, celui-ci n'est peut-être pas sans exemple dans les annales de la sainteté mais, dans le seul autre cas que je connais¹⁷, les notations restent très évasives et il n'est guère possible d'évaluer la place de cette faute dans l'affirmation de la vocation. L'intérêt est que l'on dispose ici d'une chronologie précise qui, en même temps qu'elle donne de la cohérence à la succession des épisodes, en révèle les failles logiques. Pourquoi la conversion prend-elle place à ce moment ? Pourquoi, surtout, se focalise-t-elle sur la mystique eucharistique ? Je suggère que Virginie, conformément au schéma habituel de la mystique, a elle aussi réalisé un « retour de la chair » au sein de l'expérience religieuse, mais celui-ci ne passe pas par l'expérience du corps souffrant. Il s'agit plutôt de l'affirmation/négation d'un corps-pour-le-plaisir qui, au lieu de renverser le plaisir en souffrance, se tourne exclusivement vers le Christ, se fait corps-pour-le-Christ et reste ainsi accessible à des formes (non sexuelles) de satisfaction sensuelle. Mais cette « conversion » (ou réorientation) du désir, dans sa dimension physique, n'est possible que si ce corps-pour-le-Christ engendre en miroir un « corps-du-Christ-pour-moi » qui n'est autre que celui de sa présence réelle dans l'hostie. Ce processus n'est pas entièrement exclusif de la formule sacrificielle¹⁸, beaucoup plus répandue chez les femmes mystiques, qui situe ce jeu de miroirs dans le registre de la souffrance et de l'horreur : au corps supplicié de l'Homme des Douleurs répond alors le corps défait de la sainte, et tout cela baigne dans le sang. La spiritualité de la fin du xx^e siècle, sans exclure systématiquement ce cas de figure, le rend toutefois improbable. Depuis Thérèse de Lisieux (un modèle décisif dans la vocation précoce de Virginie), il y a place – une plus grande place – pour une mystique heureuse¹⁹, y compris dans le registre de la spiritualité eucha-

17. C'est celui de Véronique Giuliani, qui s'accuse de « péchés commis avec une fillette », péchés qu'elle ne confesse que plusieurs années plus tard. Il se peut, comme le suggère sa biographe, qu'il s'agisse seulement d'un « scrupule excessif », mais le poids de ce péché est souligné dans un contexte où Véronique se reproche d'avoir manifesté un intérêt pour quelques-uns de ses nombreux soupirants. L'existence d'émotions vécues par la sainte comme érotiques dans ce cas particulier semble donc probable (cf. de Villermont 1910 : 68 sq.).

18. Virginie admet qu'au temps de sa boulimie eucharistique, les attentes qu'elle s'imposaient et ses déplacements à pied du lycée où elle était pensionnaire à l'église pouvaient avoir une valeur de mortification ou de sacrifice. Mais cette dimension lui semble assez secondaire.

19. Outre l'évocation de ses joies eucharistiques, Virginie revient à plusieurs reprises sur les sentiments de paix et de bonheur qu'elle a éprouvés au cours de ses différentes retraites dans des couvents.

ristique. Le sang n'est plus la preuve obligée de la présence réelle. Mais celle-ci, à défaut de ce sang que l'on retrouve encore dans la conversion de Margaret, ne devient pas l'objet d'une « foi » en dehors d'un intense investissement affectif, corporel et peut-être aussi sexuel.

Pour apporter un indice supplémentaire, même s'il est paradoxal, des liens de la présence réelle et du corps sexué, j'évoquerai rapidement un dossier étonnant, qui a des points communs avec ceux de Margaret et de Virginie. Il s'agit de l'étrange affaire qui conduisit une jeune paysanne, Aude Fauré, devant le tribunal d'inquisition de Jacques Fournier²⁰. En juillet 1318, Aude est dénoncée pour avoir avoué à ses voisines son incapacité de croire en la présence réelle. Originaire de Lafage, un village de l'actuelle Ariège, elle a épousé vers l'âge de 17 ans Guillaume Fauré, et elle vit chez lui à Merviel, distant d'une trentaine de kilomètres. Au moment du procès, elle est mariée depuis environ 8 ans et a deux enfants. Ses démêlés avec l'eucharistie remontent aux premiers temps de son mariage. Je la cite :

« Comme je n'avais jamais reçu le corps du Christ, ayant pourtant 17 ou 18 ans, je me confessai de mes péchés à un prêtre et, à la fête de Pâques suivante, je ne reçus pas le corps du Christ. Mon mari me demanda pourquoi et m'en fit reproche. Je lui répondis qu'à Lafage, d'où j'étais originaire, les hommes et les femmes jeunes n'avaient pas l'habitude de recevoir le corps du Christ » (Duvernoy 1978 : 32).

Voilà donc un premier différend entre les époux à propos de l'eucharistie. Mais bien vite les choses se compliquent, sur le plan religieux cette fois-ci :

« Puis, l'année suivante, à cette même fête de Pâques, je reçus le corps du Christ. Et comme j'avais omis de confesser un grave péché que j'avais commis avant d'épouser mondit mari, je restai toute terrorisée et bouleversée, parce que j'avais reçu le corps du Christ sans avoir confessé ce péché » (*Ibid.*).

Aude a donc satisfait au désir de son mari, mais elle s'est mise dans son tort par rapport à Dieu en profanant l'eucharistie par son péché non confessé. Quant à l'origine de ses doutes sur la présence réelle, ils remonteraient à 4 ans seulement, et voici la raison qu'elle en donne :

« J'allais un jour à l'église de Sainte-Croix, pour entendre la messe, et j'entendis raconter à des femmes dont je ne me rappelle pas le nom que la nuit précédente une femme avait accouché d'une fille dans la rue, à l'intérieur des murs de Merviel, sans avoir pu arriver chez elle. Ayant entendu cela, je me mis à penser à la chose dégoûtante que rejettent les femmes quand elles accouchent, et en voyant élever sur l'autel le corps du Seigneur, je pensai qu'il était souillé de cette saleté ; c'est de là que je suis tombée dans cette erreur de croyance, savoir que le corps du Christ ne se trouve pas là » (*Ibid.* : 39).

Le trouble qu'elle ressent depuis lors pendant l'élévation est mentionné de façon plus précise dans le témoignage de Guillaume :

20. Voir *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier* (Duvernoy 1978 : 31-48). Ce dossier est le premier soumis à Jacques Fournier. Pour un exposé plus développé des mésaventures d'Aude Fauré, voir mon article « Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le Registre d'inquisition de Jacques Fournier » (2003).

« Quand je suis à l'église, lui a-t-elle dit, et qu'on élève le corps du Christ, je ne puis ni le prier ni le regarder, et quand je pense à le regarder, il me vient une espèce d'anbégament [empêchement] devant les yeux » (*Ibid.* : 34).

Voilà pour les événements déjà lointains évoqués dans le procès. Un nouvel épisode commence à la Saint-Jean 1318, moins d'un mois donc avant la dénonciation. Aude souffre d'une « grave maladie ». Ses voisines la voient sur sa couche qui « se désole » bruyamment et « délire », tout en confessant (petite variante) son incapacité de prier Dieu. À la fin du mois de juin, rétablie de sa maladie, elle entre dans une crise violente après avoir assisté à la communion d'une voisine malade :

« [...] elle se mit à se tourmenter, à crier et à se dépouiller de ses vêtements. Guillemette, la suivante, et moi, [nous crûmes] alors qu'elle avait le mal caduc de saint Paul, vu que d'autres fois, dans sa maladie et auparavant elle en avait souffert habituellement » (*Ibid.* : 43).

C'est au cours de la première crise qu'elle révèle à son mari à la fois son « erreur » et son péché de jeunesse. À sa voisine Ermangarde, elle avoue au même moment son manque de foi en la présence réelle. Voici la réaction du premier :

« Comment, maudite, parles-tu dans ton bon sens ? Je répondis : — Oui. Mon mari me dit alors que, si je ne m'étais pas confessée, je le fasse, parce qu'autrement, je ne resterais pas avec lui, mais qu'il me renverrait » (*Ibid.* : 32).

Ermangarde, quant à elle, lui conte un miracle eucharistique du genre de ceux évoqués plus haut et tombe à son tour malade, tant elle a été choquée, dit-elle, par l'incroyance de sa voisine. C'est au cours de cette maladie qu'elle révèle en confession au prêtre l'erreur d'Aude. Celui-ci la fait témoigner devant lui-même et des témoins assermentés et peut ainsi, sans briser le secret de la confession, dénoncer Aude à l'évêque. D'où l'ouverture du procès dans les jours qui suivent.

Aude comparait en tout huit fois entre le 15 juillet et le 7 août, date où elle entend la sentence et est libérée, simplement condamnée à des jeûnes et pèlerinages. Son attitude a évolué au cours de ses dépositions. Repentante dès le début, et se disant prête à expier, elle demande bientôt que lui soient épargnées des « peines infamantes », tel le port de croix jaunes. Et, de fait, on comprend qu'elle ne se sente pas vraiment coupable de son erreur, dans la mesure où elle la vit comme une impossibilité de croire qui s'impose à elle en dépit de sa (bonne) volonté. C'est pourtant bien, mais en un autre sens, un problème de culpabilité qui est à l'origine de ses problèmes. Son incroyance sélective ressemble en effet beaucoup à un symptôme, et tout se passe comme si elle avait déplacé l'objet de sa culpabilité du péché de jeunesse non confessé à l'erreur théologique. De la sorte, c'est aussi la personne offensée qui change : selon toute vraisemblance, le péché de jeunesse est un péché de chair, qui la met dans l'embarras par rapport à son mari. L'incroyance, quant à elle, offense Dieu. Et le lien entre les deux péchés s'impose de lui-même dès lors que c'est son mari qui s'acharne à vouloir la faire communier. Le symptôme trouve ainsi son expression dans le registre du

religieux, et non dans celui de la vie conjugale. En même temps, le fait de ne pas croire en la présence réelle conduit Aude à se sentir moins coupable : sa communion sacrilège est moins grave si l'hostie n'est que du pain. Mais le lien qui s'établit entre la vision de l'hostie et l'idée du placenta, c'est-à-dire d'une représentation très crue des effets de la sexualité, manifeste un retour du refoulé en faisant se rejoindre les deux registres, faute au plan religieux et entorse à l'idéal de la conjugalité. D'un point de vue sémantique, la fixation du symptôme est facile à comprendre. En communiant sans avoir confessé son péché, Aude a imposé à l'hostie une pollution par la sexualité. C'est cette représentation latente qui se cristallise une première fois sur l'image de la souillure que le placenta abandonné dans la rue fait subir à la petite cité (elle précise que l'accouchement a eu lieu « à l'intérieur des murs de Merviel »). Cette image, à son tour, constitue le moyen terme de l'association placenta-hostie : une projection insupportable du sacrilège dont Aude s'est rendue coupable et qui vient occuper la place, sémantiquement analogue, du dogme de la présence réelle.

J'ai exposé d'un trait ce cas passablement compliqué, repoussant à la fin des comparaisons avec ceux de Margaret et de Virginie que le lecteur aura peut-être déjà faites de lui-même. L'histoire d'Aude nous met en présence d'une crise mystique en quelque sorte renversée : la jeune femme est hantée par une association littérale entre l'eucharistie et l'ordre de la chair, mais d'une chair repoussante, imprégnée des évocations les plus physiologiques de la sexualité. Au même moment, comme on l'a dit, des saintes mystiques ont du Christ les visions les plus charnelles, se voient buvant le sang qui coule de sa plaie au côté, imaginent l'hostie sous l'aspect d'un enfant mutilé. L'imaginaire n'est guère différent dans un cas et dans l'autre, mais c'est bien sûr sa qualification qui change²¹.

Notons encore que, comme Margaret, Aude voit en somme du sang dans l'hostie à l'occasion de l'élévation, et l'une comme l'autre en sont très affectées émotionnellement. Mais, si nous ignorons tout de ce qui, dans la vie de femme de Margaret, pouvait la rendre sensible à ces évocations charnelles, nous trouvons des raisons analogues, bien qu'opposées dans leurs effets, chez Aude et chez Virginie : un acte sexuel accompagné, au moins dans un premier temps, d'une forte culpabilité, sous-tend l'investissement affectif de l'hostie.

Ma tentation est grande, à ce point de l'enquête, de déclarer mon inaptitude à aller plus loin et de passer la main à la psychanalyse, qui trouverait encore beaucoup à dire sur mes héroïnes. Mais ce serait aussi s'illusionner sur ses capacités de clarification, étant donnée la minceur des dossiers biographiques disponibles. On sait bien, en effet, qu'il faut la longue patience de la cure pour parvenir à débrouiller les écheveaux d'associations qui autorisent enfin à saisir (ou silencieusement défaire) les mécanismes du symptôme. Or Freud savait aussi avoir, à l'occasion, l'interprétation expéditive. Il pratique cette psychanalyse à coups de marteau dans une notule qui traite précisément de la conversion religieuse, et qui trouvera quelques échos dans les cas exposés jusqu'ici.

21. L'inversion de la qualification de l'hostie (adorable ou repoussante) correspond à celle du sang concerné : la sang pur du Christ s'oppose au sang impur des femmes (voir Albert 1997 : chap. v) ... /...

Freud intitule ce bref article *Ein religiöses Erlebnis*, que Marie Bonaparte, dans l'édition dont je dispose (Freud 1971 : 95-100), traduit bizarrement par « Un événement de la vie religieuse » et non, comme on l'attendrait, par « Une expérience religieuse ». On comprend son souci de rendre la notion de « vécu » attachée au terme d'*Erlebnis*, mais parler de « la vie religieuse » prête à confusion si on y lit un équivalent de « monde de la religion ». En même temps, cela donne à cet intitulé un caractère ironique qui n'était sans doute pas étranger aux intentions de Freud puisqu'il a lui-même revu – et donc accepté – la traduction française du texte. De fait, le minuscule événement « religieux » dont il va être question obéit à ses yeux à des contraintes psychologiques si transparentes que l'on pourrait être tenté de lui dénier cette qualité.

Après la publication d'un entretien avec un journaliste où il confessait son indifférence religieuse (il se désigne lui-même plus loin comme un « juif infidèle »), Freud reçoit d'un médecin américain une lettre l'invitant à revenir à d'autres sentiments. Elle présente, à titre d'argument, le récit de la conversion de son auteur. Celui-ci, pendant ses études, a vu arriver dans la salle de dissection le cadavre d'une vieille femme qu'il qualifie de *sweet faced woman*, et cela lui a fait « une forte impression ». Je cite, après Freud, la suite de la lettre :

« Il me vint, comme dans un éclair, l'idée : non, il n'y a pas de dieu ; s'il y avait un dieu, il n'aurait jamais permis que cette exquise vieille femme (this dear old woman) fût amenée à la salle de dissection. En revenant cet après-midi là chez moi, j'avais, sous l'influence du spectacle que j'avais vu dans la salle de dissection, décidé de ne plus retourner dans une église. Je doutais d'ailleurs déjà auparavant des doctrines du christianisme. Mais pendant que je pensais encore à tout cela, une voix se mit à parler dans mon âme, disant que je devrais encore réfléchir mûrement à ma résolution. Au cours des journées suivantes, Dieu fit voir clairement à mon âme que la Bible est la parole de Dieu, que tout ce qu'on enseigne sur Jésus-Christ est vrai et que Jésus est notre seul espoir » (*Ibid.* : 97-98).

Comme le note Freud, cette séquence d'événements est « particulièrement mal fondée d'un point de vue logique », et cela l'invite à en rechercher la cohérence au niveau des mobiles affectifs. Voici l'idée principale de l'interprétation qu'il propose :

« [...] la vue du corps nu (ou qui va être dénudé) d'une femme rappelant au jeune homme sa mère éveille en lui la nostalgie maternelle émanée du complexe d'Œdipe, nostalgie à laquelle la révolte contre le père vient aussitôt s'adjoindre en tant que complément [...] La pulsion nouvelle déplacée au domaine religieux n'est que la répétition de la situation œdipienne et c'est pourquoi elle subit bientôt le même destin. Elle succombe à un puissant contre-courant » (*Ibid.* : 99-100).

La révolte contre Dieu et la conversion qui la suit de peu ne sont ainsi que deux moments d'un même processus psychique, qui n'est pas sans analogie avec la

[suite de la note 21]. Ajoutons que, évidemment, rien dans la biographie d'Aude ne ressemble à une carrière de virtuose religieux.

séquence du mythe d'origine de la religion présenté dans *Totem et Tabou*²²: le père assassiné est ensuite converti en divinité par ses enfants entrés, en l'absence de son autorité, dans des conflits destructeurs.

Je dois avouer que cette interprétation-coup de poing est loin de me convaincre. Mais elle a le mérite – comme toute lecture psychanalytique d'un symptôme²³ – de rendre compte d'un investissement émotionnel autrement incompréhensible et de mettre en évidence un processus de déplacement redevable d'une analyse sémantique. C'est bien ce dispositif conceptuel qui me paraît précieux pour comprendre les conversions (ou, dans le cas d'Aude, la dé-conversion) à la présence réelle, et je l'ai déjà utilisé plus haut. Mais on pourrait aussi être tenté de demander un peu plus à la psychanalyse, étant donné ce que l'on sait de son champ de compétence : éclairer davantage la place de la culpabilité dans ces processus. Celle-ci est implicitement présente dans l'interprétation du cas du médecin, si du moins on admet la référence implicite à *Totem et Tabou*²⁴. Ne faudrait-il pas lui accorder une place plus importante ? Après tout, comme c'est Freud lui-même qui donne le mauvais exemple en se livrant dans son article à une interprétation analytique au pied levé, je vais y aller à mon tour de ma propre lecture.

Freud, à mes yeux, ne rend pas bien compte d'un élément essentiel : la conversion du médecin ne fait pas que rétablir une adhésion religieuse malmenée le temps d'une crise oedipienne régressive, elle renforce considérablement sa foi. En d'autres termes, elle bénéficie désormais d'un investissement émotionnel dont elle était jusque-là dépourvue. Quelle peut être son origine ? Remontons pour la découvrir au premier affect mentionné : la rencontre troublante avec le cadavre de la vieille dame. Mon hypothèse est que ce trouble, en liaison ou pas avec une évocation de la figure maternelle, est bien comme le pense Freud de nature érotique. Et, par cela seul, il est extrêmement gênant. Cela n'est pas tout à fait conscient, ou plutôt se trouve aussitôt converti en une indignation morale contre Dieu (pour le dire autrement : l'étudiant projette sur Dieu sa propre culpabilité). Mais Dieu n'est-il pas d'abord coupable d'avoir suscité la tentation ? D'avoir permis à des désirs aussi pervers d'exister ? Nier son existence normalise la situation, mais sur le mode dangereux du « rien n'est vrai, tout est permis ». La culpabilité engendrée par le désir inacceptable (incestueux, nécrophile, peu importe) est ainsi effacée, mais au prix d'une solution catastrophique : comment vivre dans un monde où de tels désirs seraient licites ? On comprend mieux, à partir de là,

22. La référence n'est pas explicite dans le texte, mais elle apparaît en filigrane dans l'importance que Freud attache, sans s'en expliquer vraiment, au fait que son collègue s'adresse à lui comme à un frère en l'exhortant à la conversion : son athéisme fait de lui un fils encore rebelle à la loi du père divinisé acceptée par ses frères !

23. Voir par exemple le cas du petit Hans dans Freud (1954). Le modèle de la phobie, dans la mesure où il rend évidente la survalorisation affective d'une représentation, est directement comparable aux situations qui m'intéressent ici (on pourrait même décrire le problème d'Aude avec l'hostie comme une sorte de phobie).

24. Sa place dans la constitution d'une figure divinisée du père est encore plus nette dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*.

le renversement qui se produit avec la conversion et sa forte tonalité affective : il faut d'autant plus investir affectivement sa foi en la loi divine que la menace du désir est plus forte.

Cette interprétation n'annule pas l'hypothèse freudienne d'une culpabilité structurelle liée au complexe d'Œdipe, elle permet simplement de mieux comprendre son amplification accidentelle. On notera qu'il en va de même dans nos deux exemples de culpabilisation : sur un fond de dévalorisation chrétienne de la chair (qui n'est peut-être que la version locale de la « répression des pulsions » que Freud tient pour constitutive de la « civilisation »), les aventures d'Aude et de Virginie se signalent par une dimension transgressive supplémentaire, celle de l'adultère²⁵ ou de l'homosexualité. Et cela explique sans doute, pour l'une et pour l'autre, le statut problématique de leur rapport à la chair et, par suite, le caractère anémique de leur rapport à l'hostie.

En vérité, la culpabilité occupe une place considérable dans l'expérience mystique. Comme je l'ai indiqué plus haut, son cheminement le plus habituel est de susciter des vocations sacrificielles ancrées d'abord dans une logique de l'expiation. La notion intermédiaire entre sacrifice et expiation étant celle de réparation, largement développée par la théologie catholique depuis le XVII^e siècle. Je retiendrai simplement ici que le point d'arrivée inévitable de cette spiritualité, lorsqu'elle devient virtuose, est une expérience corporelle – celle des stigmates, par exemple. Quant aux expressions de la culpabilité des mystiques, souvent formulées dans les termes de penchants à la sensualité en l'absence de toute expérience érotique réelle, elles apparaissent en bien des cas, aux yeux des confesseurs eux-mêmes, relever du scrupule excessif²⁶. Ainsi, même si nous ne connaissons pas toujours la cause occasionnelle du passage de la culpabilité « structurelle » à son exacerbation vécue, il est du moins certain qu'elle fait partie de l'expérience habituelle des mystiques. Elle s'exprime assez souvent par l'idée d'une insuffisance de l'amour pour Jésus, imputée à l'humanité entière ou à soi-même. Aussi la radicalisation sacrificielle de cet amour est-elle vécue comme une compensation (ou une réparation) de l'indifférence des autres. En même temps, le surcroît d'amour éprouvé reste toujours insuffisant : il faudrait être le Christ lui-même pour aimer jusqu'à mourir pour sauver le monde et, dans les faits, ce devenir-Christ est à l'horizon de l'expérience sacrificielle et trouve, dans la souffrance et les stigmates, un début de réalisation. Le culte du Sacré-Cœur représente la cristallisation historique la plus importante de ce processus. Mais on peut supposer que la foi mystique en la présence réelle, avec laquelle il partage d'ailleurs plusieurs traits sémantiques, en est un équivalent, inégalement marqué, selon les époques et les individus, par la spiritualité sacrificielle.

25. Aude n'est pas adultère à strictement parler puisque son péché (de chair, selon toute vraisemblance) est antérieur à son mariage, mais c'est ainsi, me semble-t-il, qu'elle vit sa situation par rapport à son mari.

26. Ainsi le biographe de Thérèse d'Avila, Francisco de Ribera prend-il soin de préciser qu'il ne faut pas prendre à la lettre les auto-accusations de la sainte.

Pour revenir à nos études de cas, la part active de la culpabilité dans le processus de conversion (ou dé-conversion) semble toutefois faire défaut dans l'exemple de Margaret, au moins sur la base de l'information fournie par le livre de Lawrence J. Taylor (1995). Mais ce déficit d'information invite à lire d'une autre manière les données disponibles : ne peut-on y reconnaître les traces ou les symptômes de cet état d'esprit ?

L'incomplétude et le désir

Comme on l'a vu plus haut, le miracle du chapelet changé en or a connu, pour Margaret, une réalisation atypique : son crucifix est resté d'argent. Voici comment Margaret explique le phénomène :

« Bon, je ne savais pas ce que cela voulait dire – pourquoi juste la croix était restée d'argent – jusqu'à ce que je réalise que j'avais l'habitude de prier pas mal pour les vocations, et j'avais en quelque sorte laissé tomber ça. Et ceci, c'était le Christ qui me rappelait qu'il fallait que je recommence à prier pour les vocations. Vous voyez, le crucifix soutient les prêtres » (Taylor 1995 : 212).

Margaret s'était donc mise dans son tort et le miracle est venu la rappeler à ses devoirs. Le schéma est le même dans sa vision de l'hostie transfigurée : elle était auparavant fautive du fait de son manque de foi en la présence réelle. Je relèverai encore un passage de sa prédication lorsqu'elle s'est faite prophète dans le groupe de prière recomposé (c'est le Christ qui parle par sa bouche) :

« Mes enfants, Je suis satisfait que vous vous réunissiez en Mon nom et priiez tous ensemble. C'est une très bonne chose... mais il y a ceux parmi vous qui ne croient pas vraiment, qui ne M'ont pas encore accepté dans leur vie. Cela Me rend triste. Il y en a un parmi vous qui a besoin d'être guéri mais n'a pas vraiment accepté Mon amour » (*Ibid.* : 233).

Ce type de propos relève en premier lieu d'une interprétation sociologique : on peut y voir à l'œuvre, de façon exemplaire, la logique sectaire d'un groupe d'élus, et sa demande inépuisable de conformité et d'approfondissement de l'adhésion. À un second niveau, il fait écho à la sempiternelle plainte des mystiques à laquelle je faisais allusion plus haut : « Jésus n'est pas aimé ». Enfin, comme dans le cas des mystiques réparatrices, il me semble correspondre à la projection sur les autres de son propre sentiment d'imperfection.

Citons enfin un élément, peut-être moins significatif, mais qui acquiert quelque pertinence à être mis en série avec nos autres histoires de conversion. Dans le récit de son pèlerinage, Margaret commence bizarrement par évoquer un « miracle manqué » : celui de la croix illuminée qui s'avère simplement matérielle. On peut faire l'hypothèse que le rappel de cet épisode *a priori* sans grande signification correspond à la « dernière flambée d'incrédulité » dont parle Freud à propos des doutes qui assaillent le médecin américain juste avant sa conversion. Une incrédulité coupable aux yeux du converti, et qui désigne au moins, par contraste, le *rebirth* salutaire qu'il a connu.

Margaret pourrait donc avoir éprouvé le même genre de culpabilité que les saintes mystiques. Dans l'un et l'autre cas, un doute subsiste quant à la chronologie : à certains égards, la culpabilité est un effet de la conversion et fait l'objet d'une surestimation rétrospective. Mais, dans la mesure où elle se manifeste à travers des symptômes, il faut bien admettre qu'elle était déjà là auparavant, sans qu'on puisse toujours connaître les circonstances de son activation.

Je ne dispose pas des éléments qui permettraient de pousser plus loin l'analyse des prédisposition personnelles de Margaret à une conversion à la présence réelle. En revanche, une ultime démarche est possible, associant étroitement analyse structurale et lecture psychanalytique. Il faut revenir pour cela à ce qui a été l'amorce heuristique de cette étude, le rapprochement que j'ai immédiatement fait entre le soleil entamé de Medjugorje et la lune incomplète du mythe d'origine de la Fête-Dieu. Dans les deux cas, le disque privé d'une portion évoque l'idée d'un *manque*. Celui-ci est explicite dans la glose de la vision de Julienne : il manque une fête dans le calendrier chrétien. On pourrait également suggérer que le soleil incomplet fait quant à lui écho au manque de foi de Margaret en la transsubstantiation. Ainsi, c'est chaque fois une figure apparentée à celle de l'hostie qui désigne un manque relatif à l'hostie elle-même : manque d'honneurs, manque de foi, qui reflètent d'abord l'imperfection du rapport des hommes à leur dieu. Tout cela se joue sur le registre visuel, que l'on retrouve encore avec le mode « ostentatoire » de célébration de l'hostie dans la Fête-Dieu. Or, comme on l'a vu plus haut, l'hostie, outre sa pauvreté sémantique intrinsèque sur le plan visuel (et aussi sur celui des autres sens), est un objet paradoxal en ceci que, selon le dogme de la transsubstantiation, il ne révèle rien de sa « véritable » réalité : la chair du Christ. Cela n'invite-t-il pas à la situer elle-même sous le signe du manque ? Mais justement ce quasi-vide sémantique devient le lieu de projection des investissements affectifs les plus intenses de la part des mystiques, l'hostie est une sorte de piège pour leur désir. Un désir insatiable et qui sera d'autant moins comblé qu'il a déjà manqué le champ où d'ordinaire il se leurre et se satisfait à la fois, celui de la sexualité. Pour elles, l'hostie ne peut qu'être en même temps décevante et fascinante, la déception sensorielle étant inscrite dans sa réalité même. Il manque toujours un peu de foi, ou un peu d'hostie, il faut multiplier compulsivement les communions sans jamais assouvir sa faim eucharistique. Restent les moments fugaces et hallucinatoires de la communion mystique, où son incorporation se traduit par l'expérience d'une fusion avec le divin. Mais il fallait aussi pour cela l'investir de tous les attributs d'une présence corporelle : opération sans doute inconcevable en dehors de l'offre de sens, propre au catholicisme, que constitue le dogme de la présence réelle.

Je laisse aux psychanalystes le soin de gloser la définition de l'hostie qui se dessine en fin de compte : le signifiant d'un manque, miroir d'un manque du sujet²⁷ qui n'est comblé que dans sa mort extatique.

27. Je n'ose préciser : un sujet féminin. Mais la mystique eucharistique est presque exclusivement féminine.

Conclusion

390

Qui donc a foi en la présence réelle ? Il y a à cela bien des conditions que j'ai patiemment tenté de démêler. Dans la dynamique du champ religieux catholique, cette foi me semble se situer au pôle du prophétisme, de la virtuosité. Aux fidèles ordinaires, il revient seulement, comme le dit en substance Virginie, de se représenter intellectuellement la chose. Telle n'était pourtant pas l'intention des promoteurs du dogme, qui voyaient plus ou moins clairement en lui un moyen de renforcer le pôle sacerdotal : une religion est toujours tissée d'énoncés incroyables qui, lorsqu'ils ne suscitent pas le doute, stupéfient assez la raison pour extorquer une allégeance. En l'espèce, les signes manipulés ont éveillé d'autres échos. Des échos qui, par delà les ressources sémantiques très stimulantes qu'ils mobilisent, devaient aussi toucher des consciences, ou plutôt des dispositions inconscientes susceptibles de les amplifier. Pourquoi certains s'imprègnent plus que d'autres des offres de sens faites à tous, c'est à la psychologie qu'il revient de le comprendre. La foi en la transsubstantiation est affective ou elle n'est pas. On l'imagine mal en dehors d'un phénomène de conversion et, comme la conversion elle-même, elle se rapproche beaucoup du statut de symptôme. Mais elle n'est pas pour autant une pure réalité psychologique, ni dans ses causes ni dans ses effets. Elle ne peut naître que dans le cadre social et culturel du catholicisme, qui contribue à la fois à la susciter et à la normaliser (c'est pourquoi elle n'apparaît pas – sauf sous sa forme renversée – comme un symptôme alarmant pour le sujet lui-même). Et l'éprouver prend immédiatement un sens au niveau religieux : elle est un signe d'élection, et donc un élément pertinent de confirmation d'une vocation ou d'une carrière de virtuose.

Post scriptum

psychanalyse et sciences sociales

Quelques mots enfin sur l'usage que j'ai fait de la psychanalyse dans cette étude. Comme je viens de le dire, elle intervient d'une première manière pour répondre à une question qui se pose à toutes les sciences sociales : celle de la part des spécificités individuelles dans la réception ou le façonnage de représentations culturelles mises à la disposition de tous. À cet égard, elle ne saurait prétendre à un monopole interprétatif puisque cette dimension de singularité, que l'on pourrait aussi bien rapprocher de la notion phénoménologique de « sédimentation » des expériences du sujet, engage à la fois un processus de structuration de l'affectivité et une dimension cognitive qui ne saurait entièrement se ramener à la précédente : il en va aussi bien de savoirs et de compétences théoriques inégalement distribués et assimilés. À la question « De quelles grilles de lecture un sujet dispose-t-il pour donner du sens à son expérience ? », il ne peut y avoir que des réponses qui, une fois épuisé l'inventaire de ses conditionnements culturels, laissent ouverte la prise en compte d'une idiosyncrasie à la fois affective et cognitive.

Le recours à la psychanalyse est généralement admis concernant la structuration psychoaffective des personnes *dans leur singularité*. Qu'on lui confère

a priori en ce domaine le monopole de la pertinence est une autre question, dans laquelle je n'entrerai pas. Il me semble du moins que certains dispositifs conceptuels de la théorie freudienne (la structure du symptôme névrotique, les phénomènes de projection ou d'identification, les propositions quant à ce qu'on pourrait appeler la rhétorique de l'inconscient) offrent des modèles interprétatifs précieux et, jusqu'à un certain point, utilisables en dehors d'une adhésion à l'ensemble de la théorie. Cette manière pragmatique de poser le problème peut surprendre, mais elle me semble en tous points conforme aux pratiques usuelles des sciences sociales : nous savons procéder *ponctuellement*, lorsque cela nous semble éclairant, à des analyses durkheimiennes, wébériennes, lévi-straussiennes etc. qui n'engagent pas une acceptation globale de ces hypothèses théoriques. Pour dire les choses autrement, rien n'interdit de mettre à l'actif de nos prédécesseurs (et cela est également vrai des philosophes) la découverte de mécanismes ou déterminismes limités, locaux, dont l'explication proposée peut rester partielle ou insatisfaisante, mais dont la reconnaissance dans nos objets d'étude joue un rôle heuristique irremplaçable. Tel a été le sens de mon utilisation parcimonieuse de concepts psychanalytiques, ceux que je viens de citer, dans les études de cas présentées ici. On pourrait aussi imaginer un propos plus ambitieux, allant dans le sens de ce que Jacques Maître appelle « psychanalyse sociohistorique ». La légitimité d'une saisie de la singularité psychoaffective des parcours individuels – et l'éclairage que ces approches procurent à des questions historiques comme celle de l'émergence de virtuoses religieux – ne me semble pas soulever de questions de principe. Ce qui est en cause est plutôt un problème de faisabilité, qui devient crucial dans le traitement par la psychanalyse de dossiers historiques.

Comparées aux matériaux livrés à l'interprétation dans le cadre d'une cure, les informations dont nous disposons sur les personnes à travers les sources ordinaires de l'histoire sont en général plutôt minces, et l'on pourrait même poser en principe qu'elles sont nécessairement biaisées, jusque dans les cas *a priori* les plus favorables comme l'existence de documents autobiographiques. Aussi toute tentative de psychanalyse rétrospective est-elle fondamentalement suspecte, et c'est pourquoi, entre autres choses, j'ai limité mes interprétations à l'approche de phénomènes ponctuels – des conversions – sans prétendre apporter un éclairage global sur la personnalité des personnes concernées. Mais il existe aussi des programmes alternatifs, qui contournent ces difficultés tout en en soulevant d'autres.

La psychanalyse, de même que les sciences cognitives, admettent le caractère universel de certaines dispositions du psychisme humain et des modalités fondamentales de notre existence dans le monde. En ce sens, la singularité des individus se dessine sur un fond commun de contraintes, dont la culture et l'action des hommes sont, dans des limites difficiles à cerner, tributaires. On comprend ainsi pourquoi la psychanalyse a pu, dès les premières œuvres de Freud, prétendre s'ériger en théorie anthropologique de la culture et de la société, ou du moins de certaines de leurs institutions. Si, par exemple, les religions ont quelque chose à voir avec la figure du père et le complexe d'Œdipe, cela doit réagir d'une manière ou d'une autre sur les représentations et les pratiques observables dans leurs

manifestations historiques. Présentée dans sa radicalité, cette hypothèse débouche inévitablement sur un conflit d'interprétation avec les autres disciplines qui ont leur mot à dire sur le religieux. Elle tend aussi à réduire son sens à des enjeux psychologiques. Or ces conséquences ne sont pas nécessaires si l'on veut bien adopter, à ce niveau également, l'attitude modeste développée plus haut. L'invocation de dispositions psychiques présentes chez tous les hommes sera alors limitée à l'explication de la forte probabilité d'adhésion à certains types de représentations et de pratiques – une enquête qui peut aussi bien être menée à partir des hypothèses de l'anthropologie cognitive²⁸. Plutôt que de se contredire, ces analyses tendent à se conforter mutuellement : une représentation religieuse cognitivement probable, susceptible d'un fort investissement affectif et, de surcroît, socialement pertinente dispose d'un « avantage sélectif » considérable et a donc les meilleures chances d'être très répandue. Rien n'interdit, en conséquence, de considérer le dogme et la liturgie d'une religion comme une offre de sens à la fois contrainte et ouverte, susceptible de répondre à des attentes d'investissements affectifs et cognitifs liés à des traits universels du psychisme humain.

C'est à des analyses reposant sur cette hypothèse que je me suis livré dans ma tentative de comprendre en quoi le rapport à l'hostie mettait en jeu le désir et le manque, à partir d'une lecture avant tout sémantique des objets et des pratiques. L'entreprise est risquée dans la mesure où des opérations de déplacements d'affects, projections etc., dont la possibilité ne soulève pas de problèmes rapportée au psychisme d'une personne concrète, acquièrent un statut ontologique flottant lorsqu'on les rapporte à une « culture religieuse » seulement saisie à travers le dogme et la liturgie. Est-on fondé à dire que l'hostie est le signe d'un manque en s'appuyant seulement sur une analyse sémantique de sa réalité matérielle et sa mise en scène liturgique ? Il faut peut-être ici rappeler une évidence : il n'est de sens que pour un sujet. En conséquence, rien ne permet d'affirmer l'inévitable efficacité symbolique – c'est-à-dire les expériences de croyance et d'émotion – des significations que j'ai relevées. Rien ne garantit qu'elles activeront les dispositions psychiques susceptibles de les rendre actuellement efficaces *pour un sujet*. Cela dépend, entre autres choses, de variables situationnelles qu'il serait trop long d'évoquer ici. Rien ne permet non plus d'affirmer que leur offre visait précisément les effets qu'elles produisent : comme on l'a dit, il y a lieu de douter que le dogme de la présence réelle ait été destiné, lors de sa promulgation, à multiplier les effusions mystiques.

Cela dit, la récurrence des mêmes formules rituelles dans les contextes religieux les plus divers donne à penser que l'humanité possède de longue date une connaissance intuitive des représentations et manipulations de l'expérience vécue les mieux à même de produire du religieux, ou que les formules les plus efficaces ont bénéficié d'un avantage sélectif expliquant leur large diffusion. Mais il n'y a pas d'harmonie préétablie entre les offres de sens des religions et leurs effets réels : tout au plus des ajustements qui n'excluent ni les malentendus durables, ni les solutions provisoires ou avortées. C'est pourquoi il me semble improbable que la

28. Telle est la démarche, très pédagogique, de Pascal Boyer dans les premières pages de son livre *Et l'Homme créa les dieux* (2001).

psychanalyse puisse être une clé suffisante de l'analyse des *contenus* des religions. Hegel a écrit que, pas plus qu'il ne suffit d'avoir des pieds pour devenir savetier, la capacité universelle de penser ne fait le philosophe. L'argument est le même pour la religion : on peut trouver en l'homme toutes les dispositions à croire que l'on voudra (affectives et cognitives, idiosyncrasiques et universelles), celles-ci ne détermineront jamais intégralement le contenu des croyances et des pratiques. En revanche, il est hautement probable que des formules motivées par ailleurs (et en particulier au plan de leurs effets sociaux) correspondent à quelqu'une des dispositions que je viens d'évoquer. Tel est le cas, par exemple, de l'ethos sacrificiel, dont les vertus sociales se nourrissent autant de prédispositions affectives (plus ou moins intenses, plus ou moins structurantes selon les sujets) que cognitives, dès lors que le monde où le sacrifice a un sens tend à se confondre avec celui – très probable – de la religion, et que les pratiques sacrificielles contribuent en retour à rendre ce monde crédible.

À ce point de mon argumentation, de nouvelles questions peuvent être abordées. J'ai limité jusqu'ici mes interrogations à la prise en compte de deux paradigmes psychologiques seulement, dont les applications à l'étude des religions sont bien attestées : celui de la psychanalyse et celui de la psychologie cognitive telle que la pratiquent des auteurs comme Dan Sperber et Pascal Boyer. Ces deux théories concourent, me semble-t-il, à éclairer la question de la croyance. Le contenu implicite que j'ai donné à cette notion dans mon étude de la « foi » en la présence réelle a consisté à isoler, dans une optique inspirée de la psychanalyse, un cas de figure dans lequel la croyance, consécutive à une conversion, a le statut d'un symptôme : on pourrait appeler « croyance » le rapport qu'un sujet entretient à une représentation qui s'impose à lui en dépit de son irrationalité (plus ou moins reconnue comme telle) et s'accompagne d'une forte émotion. Cela revient à dire que la dimension de l'expérience – souvent associée à une logique d'action – prime sur celle de la représentation proprement dite. Il est difficile de séparer les contenus intellectuels, les articles de foi, des situations concrètes dans lesquelles, après coup, la conscience réflexive pourra éventuellement les reconnaître à l'œuvre. Mais il ne s'agit là, à mon sens, que de formes particulières de la croyance, que l'on pourrait qualifier de mystiques. Je ne prétends nullement rendre compte de toutes les modalités de la croyance religieuse.

Du point de vue de l'anthropologie cognitive, que je n'ai guère développé dans cette étude, la croyance religieuse serait à rapporter aux anomalies cognitives qui caractérisent les objets de la religion (et aux anomalies pragmatiques de l'action rituelle). Leur description comportant toujours des propositions contre-intuitives, c'est-à-dire en contradiction avec toutes nos attentes (comme le dogme de la transsubstantiation), l'adhésion à ces représentations aurait des caractères qui les distinguent de nos convictions ordinaires et leur crédibilité reposerait avant tout sur la construction sociale d'une autorité. J'ai développé ailleurs ces hypothèses et il serait à la fois trop long et inutile à mon propos de les reprendre ici²⁹.

29. Voir en particulier mon article « Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant ? » (2005), qui traite également du recours à des hypothèses empruntées à la psychologie .../...

Je laisse de côté la question de la compatibilité des points de vue psychanalytique et cognitiviste, qui relève de compétences que je n'ai pas. En me plaçant du point de vue de l'utilisateur, je ne vois pour ma part aucune objection à leur usage cumulé dès lors que chacun permet de décrire des processus observables à un certain niveau. Il est inévitable, dans toute analyse, que certaines notions aient un statut de « boîte noire » par rapport au registre où nous situons nos tentatives d'élucidation. Les notions psychanalytiques que j'ai utilisées fonctionnent dans mon propos de cette manière au sens où je ne prétends pas justifier leur pertinence dans les termes de la théorie qui les a produites. Mais il m'a semblé nécessaire de les intégrer à ma propre démarche dès lors que les variables « psychisme individuel » et « structure psychoaffective de l'être humain » devaient être prises en compte. C'est là une solution un peu risquée, mais à mon sens préférable à celle qui revient à transformer la psychanalyse en une gigantesque « boîte noire » et à lui déléguer le traitement de tout ce qui, dans nos objets d'étude, relève du psychisme. Qu'elles le veuillent ou non, toutes les sciences sociales mettent en œuvre des hypothèses psychologiques et croire qu'il n'en est rien revient à s'appuyer implicitement sur les conceptions de la psychologie commune. Autant essayer d'avoir conscience de ce que l'on fait.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: conversion – croyance/*beliefs* – eucharistie/*Eucharist* – Fête-Dieu/*Corpus Christi* – mystique/*mysticism* – psychanalyse/*psychoanalysis* – Église catholique/*Catholicism* – transsubstantiation/*transubstantiation*.

[suite de la note 29] cognitive dans le traitement d'un dossier d'histoire et d'anthropologie ou sociologie des religions : celui de la transmission religieuse et des hérésies.

Albert, Jean-Pierre

1991 « Le vin sans l'ivresse. Remarques sur la liturgie eucharistique », in Dominique Fournier & Salvatore D'Onofrio, eds, *Le Ferment divin*. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme : 77-91.

1997 *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*. Paris, Aubier.

2003 « Croire et ne pas croire. Les chemins de l'hétérodoxie dans le registre d'inquisition de Jacques Fournier », *Heresis* 39 : 91-106.

2005 « Hérétiques, déviants, bricoleurs. Peut-on être un bon croyant ? », *L'Homme* 173 : 75-96.

Albert-Llorca, Marlène

2001 « Les apparitions et leur histoire », *Archives de sciences sociales des religions* 116 : 53-65.

Boyer, Pascal

2001 *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*. Paris, Robert Laffont.

Bynum, Caroline

1994 *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*. Paris, Le Cerf.

Camporesi, Piero

1989 *L'Enfer et le fantasme de l'hostie. Une théologie baroque*. Paris, Hachette.

Christian J., William A.

1981 *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*. Princeton, Princeton University Press.

1996 *The Spanish Republic and the Reign of Christ*. Berkeley, University of California Press.

Claverie, Élisabeth

2003 *Les Guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*. Paris, Gallimard.

Dumoutet, Édouard (abbé)

1926 *Le Désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au saint sacrement*. Paris.

Duvernoy, Jean, ed. et trad.

1978 *Le Registre d'inquisition de Jacques Fournier*. Vol. 1. Paris-La Haye, Mouton.

Fabre-Vassas, Claudine

1994 *La Bête singulière : les juifs, les chrétiens et le cochon*. Paris, Gallimard.

Freud, Sigmund

1954 *Cinq psychanalyses*. Paris, PUF.

1971 *L'Avenir d'une illusion*. Traduit de l'allemand par Marie Bonaparte. Paris, PUF.

1986 *L'Homme Moïse et la religionis monothéiste*. Paris, Gallimard.

Hervieu-Léger, Danièle

2003 *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*. Paris, Flammarion.

Macherel, Claude

1996 « "Corpus Christi", cosmos et société », in Antoinette Molinié, ed., *Le Corps de Dieu en fêtes*. Paris, Le Cerf : 47-63.

Macherel, Claude & Jean Steinauer

1989 *L'État de ciel. Portrait de ville avec rite. La Fête-Dieu de Fribourg (Suisse)*. Fribourg, Méandres éditions.

Maître, Jacques

1997 *Mystique et Féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*. Paris, Le Cerf.

Molinié, Antoinette, ed.

1996 *Le Corps de Dieu en fêtes*. Paris, Le Cerf.

Rigaux, Dominique

1987 « Usages apotropaiques de la fresque dans l'Italie du nord au xv^e siècle », in François Boespflug & Nicolas Lossky, eds, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*. Paris, Le Cerf : 316-331.

Schmitt, Jean-Claude

2002 *Le Corps des images: essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. Paris, Gallimard.

Taylor, Lawrence J

1995 *Occasions of Faith. An Anthropology of Irish Catholics*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 207-241.

Villermont, Marie de

1910 *Sainte Véronique Giuliani, abbesse des Capucines*. Paris, Librairie générale catholique.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Jean-Pierre Albert, *Qui croit à la transsubstantiation ?* — À partir de l'étude de parcours de croyance individuels, on tente d'expliquer comment un article de foi du catholicisme – le dogme de la présence réelle – devient une conviction personnelle accompagnée d'un puissant investissement émotionnel. L'analyse est conduite à trois niveaux: ceux d'une sémantique des composants de l'expérience sensible de l'hostie, d'une sociologie des parcours de virtuosité religieuse, d'une approche d'inspiration psychanalytique des dispositions individuelles à adhérer à cette croyance. Une note finale esquisse une réflexion sur l'articulation ici proposée entre psychanalyse et anthropologie.

Jean-Pierre Albert, *Who Believes in Transubstantiation ?* — This study of individual paths to belief seeks to explain how a Catholic article of faith (the dogma of the real presence) has become a personal conviction grounded in very powerful emotions. This analysis is undertaken on three levels: the semantics of the constituents of the sensory experience of the Eucharistic host; a sociology of the «pathways of religious virtuosity»; and a psychoanalytic approach for grasping the individual dispositions of adherence to this belief. A linkage is proposed between psychoanalysis and anthropology.