

L'historien de l'émotion de l'autre côté du miroir? Expérience affective dans la *vita* de Lukarde d'Oberweimar

The historian of emotions through the looking glass? Affective experience in the *vita* of Lukardis of Oberweimar

Piroska Nagy
Université du Québec à Montréal

Recibido: 15.04.2015
Aceptado: 30.04.2015

RÉSUMÉ

L'article propose de discuter une question épistémologique classique en histoire des émotions, aux implications méthodologiques importantes. L'historien doit-il chercher à découvrir l'expérience de l'émotion au-delà de ce qu'offrent leurs sources, comme de l'autre côté du miroir, ou sinon, doit-il abandonner l'espoir de faire une histoire de l'émotion? À partir de l'exemple des expériences affectives d'une mystique cistercienne, Lukarde d'Oberweimar (morte en 1309), telles que sa *vita* les présente, il s'agit dans un deuxième temps de proposer une approche de l'émotion et de l'expérience médiévales profondément ancrée dans leur culture anthropologique et religieuse propre –bien loin de l'émotion psychologique moderne–.

MOTS CLÉS: émotion, expérience, sainteté, dévotion, femmes mystiques

ABSTRACT

This paper discusses a classical epistemological question in the history of emotions, which has important methodological implications for the practice. Do the historians have to look for an experience of emotion beyond what the sources offer to read, like through the looking glass? If not, do we have to abandon all hope to write a history of emotions? After the theoretical discussion, a second part of the article, drawing on the *vita* of the Cistercian mystic woman, Lukardis of Oberweimar (d. 1309), proposes to approach medieval emotion and experience as deeply embedded in their religious and anthropological culture, far away from the modern vision of emotion linked to psychology.

KEY WORDS: emotion, experience, holiness, devotion, female mystics

L'histoire des émotions, domaine historiographique récent, traite-t-elle *réellement* des émotions, ou seulement de "théories" et de "représentations" d'une culture à leur propos, pas de l'émotion elle-même? L'émotion, selon certains (critiques ou sceptiques, parfois cherchant eux-mêmes leur propre chemin vers l'affect médiéval) serait à chercher en amont, quelque part *au dehors* des discours historiques (textuels ou iconographiques, de nature scientifique, normative ou narrative) de l'émotion¹. Dès lors l'historien de la vie affective s'adonnerait, dans le meilleur des cas, à une histoire littéraire, certainement pas à une histoire de l'émotion elle-même. À partir des discours *sur* l'émotion, il décrirait ce qu'était la représentation ou la perception de l'émotion autrefois, sans aucunement toucher à l'émotion "réelle", telle qu'elle aurait été vécue. L'historien de la littérature médiévale Rüdiger Schnell incite ainsi à faire la distinction entre trois niveaux: l'émotion vécue, l'émotion exprimée par le langage ou les gestes et l'émotion représentée par le texte ou l'image²; pour lui, le travail de l'historien, avec les moyens dont il dispose, ne touchera jamais l'émotion vécue. Gerd Althoff, spécialiste de l'histoire politique de l'Empire germanique au haut Moyen Âge, avance pour sa part que les expressions politiques de l'émotion dans les milieux aristocratiques relevaient de la performance: du rituel et de l'obligation de publicité, mais certainement pas d'un ressenti authentique³. Althoff n'ignore pas que la notion d'émotion authentique ou vraie est une construction récente; mais pour échapper au piège dans lequel Norbert Elias et ses contemporains s'étaient pris, il préfère couper le lien entre expression publique, formelle ou rituelle, et l'émotion éprouvée. À ses yeux, dans les couches supérieures de la société médiévale, les émotions exprimées lors d'un couronnement ou d'une pénitence publique seraient des actes de communication performatifs qui lient ou qui délient, au même titre que les paroles ou les gestes du même ordre, sans qu'il y ait besoin de chercher un frémissement de l'âme qui de toute façon tombe hors du champ visuel de l'historien⁴. Dans une argumentation voisine, Stephen D. White, s'intéressant à la colère seigneuriale dans des textes narratifs du Moyen Âge central, montre à juste titre combien celle-ci est amarrée à la colère divine et royale, combien elle est soumise aux fonctions didactiques des discours qui l'attribuent à leurs protagonistes dans des scènes publiques⁵. L'argumentation de White et d'Althoff, qui ont grandement contribué à souligner l'aspect performatif des émotions publiques médiévales, aboutit à la remise en cause, explicite ou implicite, de la possibilité

1 Voir un compte rendu de la question par S. Ferente, "Storici ed emozioni", *Storica*, 15 (2009), 43-45, p. 387-392, et surtout l'excellente discussion offerte par J. Deploige, "Studying Emotions. The Medievalist as Human Scientist?", in É. Lecuppre-Desjardin et A.-L. Van Bruaene (éd.), *Emotions in the Heart of the City (14th-16th Century) / Les Émotions au cœur de la ville (XIV^e-XVI^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2005, pp. 3-24; enfin en dernier lieu J. Plamper, *The History of Emotions: an Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2015 (original : *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, Munich, 2012).

2 R. Schnell, "Historische Emotionsforschung: Eine mediävistische Standortbestimmung", *Frühmittelalterliche Studien*, 38 (2004), pp. 173-276.

3 Voir par exemple G. Althoff, "Empörung, Tränen, Zerknirschung. 'Emotionen' in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters", *Frühmittelalterliche Studien*, 30 (1996), pp. 60-79 et Idem, "Du rire et des larmes. Pourquoi les émotions intéressent-elles les médiévistes?", *Écrire l'histoire*, 2 (2008), pp. 27-39.

4 Pour une réflexion critique sur l'approche de G. Althoff et les théories performatives de l'émotion, voir J. M. Moeglin, "'Performative turn', 'communication politique' et rituels au Moyen Âge. À propos de deux ouvrages récents", *Le Moyen Âge*, 113 (2007), pp. 393-406. Plus largement, voir B. H. Rosenwein, "Eros and Clio: Emotional Paradigms in Medieval Historiography", dans H.-W. Goetz et J. Jarnut (dir.), *Mediävistik im 21. Jahrhundert, Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung*, Munich-Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2003, pp. 427-441.

5 S. D. White, "The Politics of Anger", dans B. H. Rosenwein ed., *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1998, pp. 127-152.

même d'une histoire des émotions. Une fois les constructions culturelles et discursives identifiées, que reste-t-il de l'émoi, du frémissement d'antan?⁶

1. DES DEUX CÔTÉS DU MIROIR

Dès lors, l'historien doit-il renoncer à l'émotion? Ou au contraire, peut-il espérer, tel Alice, passer de l'autre côté du miroir et y trouver un monde alternatif et merveilleux, en allant scruter ce qui est au-delà des discours, dans ses interstices, quelque part où les normes de la communication sociale et de l'écriture n'auraient plus effet, pour dénicher, avec un peu de chance, quelques émotions "authentiques", la véritable chair des émotions? De fait, il importe de s'arrêter sur la conception de l'émotion à l'arrière-plan de ces critiques, encore trop souvent évoquées. À y regarder de près, s'y dessine l'idée, voire l'idéal, d'une émotion psychologique et naturelle, insaisissable peut-être à l'historien, que les scientifiques pourraient capter grâce aux technologies modernes⁷. Une émotion qui non seulement ne changerait pas d'une époque à l'autre, mais encore qui ne pourrait être que très imparfaitement décrite, reflétée, exprimée par les mots; en somme, une émotion qui nous unirait aux médiévaux par sa "spontanéité" son "immédiateté", son "effet de réel", quelque chose qui ne requiert pas d'herméneutique. Les émotions que nous rencontrons dans les sources, triplement façonnées par le contexte historique de leur performance, leur mise en mots et le contexte de production des documents eux-mêmes ne seraient alors qu'un pâle reflet de ces émotions "naturelles" et "authentiques", qui permettraient de parler de peur ou de plaisir tout autant pour le Moyen Âge que pour notre époque. Cette approche, fondée sur la séparation des deux mondes, des deux côtés du miroir –de ce côté, les discours et représentations qui, codés et normés, ne feraient que refléter le vécu brut tant bien que mal; et de l'autre, une émotion pré-culturelle et inchangée, toujours déjà là–, place l'historien devant une double impasse. Soit, devant l'impossibilité de toucher l'émotion "vécue", il doit renoncer à en faire l'histoire. Soit, s'il se veut *vraiment* scientifique, il doit la chercher de l'autre côté du miroir, avec des outils des sciences autres que la sienne. On le voit bien, une conséquence non négligeable d'une telle approche serait le fait de placer l'histoire (et, partant, les sciences humaines) dans une position ancillaire par rapport aux sciences naturelles du cerveau et de la psyché qui, elles, "savent" et "accèdent". Une idée qui est tout à fait dans l'air du temps...

L'émotion de l'historien serait-elle donc la même que celle des neuro-scientifiques, ou des psychologues? Tout lecteur des sources médiévales connaît le fantasme, sinon la jubilation, de la rencontre d'un événement, d'un épisode ou d'un document qui semble se dérober au codage habituel, et qui laisse le chercheur désarmé pour un moment devant la nudité d'une émotion surgissant du fait transcrit. Ainsi cet épisode d'une violence inouïe de la vie du monastère de Watton, en 1165, relaté par Aelred de Rievaulx: une jeune moniale, tombée en amour avec un chanoine du monastère, se retrouve enceinte. Ses sœurs, outrées, se font livrer le coupable et forcent la future mère à émasculer son amant. À la

6 Voir S. Ferente, "Storici ed emozioni...", p. 389. Pour une autre approche des émotions publiquement performées au Moyen Âge, voir J-M. Moeglin, *Les bourgeois de Calais: essai sur un mythe historique*, Paris, Albin Michel, 2002; et idem, "'Performative turn'...", pp. 393-406.

7 Aux yeux du grand public cultivé, deux auteurs américains ont popularisé cette littérature : les livres d'Antonio Damasio, *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995 (1994); suivi de *Le Sentiment même de soi: corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999; Spinoza avait raison. *Joie et tristesse: le cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2003; et J. LeDoux, *Le Cerveau des émotions*, Paris, Odile Jacob, 2005.

fin de l'histoire, l'enfant non encore né disparaît miraculeusement. Le récit, replacé dans son contexte, ne décrit pourtant pas une vengeance provoquée par la passion déchainée, comme le montre l'étude minutieuse que lui a consacré Damien Boquet. Les émotions convoquées de différentes manières par la lettre d'Aelred ne peuvent être saisies sans que l'on comprenne les conditions de leur production, dans tous les sens du terme⁸. La vengeance, geste émotif qui semble au premier regard se soustraire aux codes sociaux et d'écriture, ne prend sens qu'au travers d'eux.

Le désir de distinguer l'expérience passée de la représentation, de la narration, de la théorisation par un document qui constitue notre unique accès à elle, découle d'une attitude analytique contemporaine, occidentale et dualiste. Avec d'autres dualismes (âme / corps, nature / culture, signifiant / signifié), cette attitude qui projette nos concepts sur d'autres cultures, pose de sérieux problèmes épistémologiques depuis des décennies⁹. En opposant deux aspects d'une réalité différente de la nôtre, elle n'aide pas à mieux comprendre les cultures émotionnelles du passé, à savoir les fonctions sociales et communicatives, les diverses significations et réseaux sémantiques des émotions historiques, toutes inséparables des pratiques: des façons dont les acteurs de l'époque ont pu éprouver, vivre et conceptualiser leur vie affective. En outre, elle enferme l'expérience de l'émotion soit dans le domaine de l'ineffable, du moment où l'on postule que les documents, fortement codés, ne nous laissent qu'imparfaitement y accéder, soit dans le domaine d'un invariable humain, a-culturel et a-historique, dont la supposition compromet, on le sait déjà des erreurs du passé¹⁰, la compréhension des documents historiques tels qu'ils se donnent à lire, à décrypter. Même les "sciences des émotions", universalistes par essence, ont aujourd'hui encore de multiples définitions de leur objet, selon leur approche et épistémologie choisies, sans qu'il y ait entre elles d'accord sur le sujet. En outre, les dernières décennies ont permis de voir la victoire successive de diverses conceptions dans ces sciences; autrement dit, l'historicité des théories actuelles de l'émotion¹¹.

De fait, si nous ne pouvons guère nier la réalité, le vécu de l'émotion chez autrui, qu'il soit notre proche ou bien l'auteur d'un texte ancien, nous n'avons aucun accès direct au frémissement ému, ni de notre ami ni, *a fortiori*, d'hommes et de femmes morts depuis des siècles. Cette distance est le lot de tout discours historique. Comme le dit si bien l'hexamètre célèbre figurant à la fin du *Nom de la rose* d'Umberto Eco, *Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*¹²: des émotions comme de la rose du passé, nous ne tenons que les noms nus. Par ailleurs, dès les années 1980, nous avons appris des anthropologues le caractère culturel, occidental et moderne, de la dualité qui nous tracasse. Ils ont étudié, avant les historiens, l'existence de cultures où expérimenter, c'est à la fois sentir et comprendre, où

8 D. Boquet, "Amours, castration et miracle au couvent de Watton: évaluation émotionnelle d'un crime d'honneur monastique (v. 1165)", *Médiévales*, 61 (2011), pp. 77-95; en amont, Aelred de Rievaulx, "De sanctimoniali de Watton", *Patrologia Latina*, 195, col. 789-796.

9 Pour l'histoire des émotions, une bonne présentation de la question peut être lu chez J. Plamper, *The History of Emotions...*

10 Voir l'excellent article critique de B. H. Rosenwein, "Worrying about Emotions in History", *The American Historical Review*, 107 (2002), pp. 821-845.

11 R. de Sousa, "Emotion", dans E. N. Zalta (éd.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition): <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/emotion/> (Vérifié: 22-4-2015); W. M. Reddy, "Courts and Pleasures: the Neuroscience of Pleasure and the Pursuit of Favour in 12th Century Courts", in N. Cohen-Hanegbi et P. Nagy (éd.), *The Medieval Book of Pleasure*, Turnhout, Brepols (à paraître).

12 L'hexamètre renvoie à une citation de Bernard de Morlaix (ou de Cluny), moine à Cluny sous l'abbatiat de Pierre le Vénérable: "*Nunc ubi Regulus aut ubi Romulus aut ubi Remus? / Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus*", vers 951-952 du premier livre du *De contemptu mundi* (v. 1140).

la raison et la cognition ne sont pas opposées à l'émotion et à l'affectivité¹³. Concernant le monde de l'Occident médiéval, de nombreuses analyses récentes ont réfléchi sur les manières dont l'image, le document écrit, ou encore la parole transcrite, participe par sa rhétorique à la construction de l'expérience affective de sa propre réception¹⁴.

Les arguments évoqués ici doivent suffire pour esquisser quelques uns des multiples difficultés qui résultent pour l'historien d'une approche postulant l'existence d'une émotion (ou plus largement, d'une expérience) en amont de celle dont on peut déceler les traces dans les documents d'antan –d'une émotion qui peut être exposée, révélée ou cachée-.

2. ...ET SI LE MIROIR ÉTAIT UN FENÊTRE?

Pour changer de perspective, représentons l'historien des émotions en archéologue. Les corpus de documents, autant de chantiers de fouille: des fenêtres sur le passé. Les émotions (nommées, décrites, représentées), des objets trouvés. Tout comme les objets de l'archéologue, les émotions médiévales perdent une partie de leur signification lorsqu'on les extrait de l'endroit précis de leur découverte, plein de significations culturelles, lorsque la fouille détruit les rapports des divers objets trouvés côte à côte, superposés, entassés entre eux pour en construire d'autres, par exemple par l'étude en série d'objets similaires, par la comparaison d'un "corpus" avec un autre. Faire une histoire des émotions signifie, de la même façon, étudier tout d'abord les conceptions et usages du registre affectif dans un corpus donné, en les mettant en regard avec les normes et pratiques de fabrication des sources d'un côté, avec les pratiques sociales de leur utilisation de l'autre; dans un deuxième temps, mettre en série les émotions et épisodes, les termes et les scénarios émotifs, les textes du mêmes type ou du même contexte. Pendant toutes ces opérations, il convient de maintenir le dialogue, condition indispensable de la production du sens, entre les catégories actuelles et les catégories anciennes. Une telle approche, déjà ramifiée, est notre unique accès à l'émotion historique, laquelle est autant un objet historique qu'une catégorie d'analyse, nous permettant de comprendre les gens, les idées et les pratiques du passé.

Pour quitter les contrées arides de la théorie, empruntons maintenant cette piste sur les traces de l'expérience religieuse émotive et corporelle d'une mystique cistercienne allemande, Lukarde d'Oberweimar (m. 1309)¹⁵. Lukarde peut être qualifiée de mystique

13 Voir avant tout M. Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; C. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Los Angeles-New York, California University Press, 1999; on peut y ajouter O. M. Lynch (éd.), *Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990.

14 Ici, quelques références pour l'iconographie : J. F. Hamburger, *Peindre au couvent: la culture visuelle d'un couvent médiéval*, Paris, Gérard Montfort, 2000; Idem, *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York, MIT Press, 1998; B. d'Hainaut-Zveny, "L'ivresse sobre : Pratiques de "rejeu" empathiques des images médiévales", dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 393-413 ; D. Boquet - P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire culturelle des émotions et de la vie affective dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Seuil, 2015 (à paraître), chapitre 8: "La conquête mystique de l'émotion". Pour la prédication, voir C. Casagrande, "Sermo potens. Rhétorique, grace et passions dans la prédication médiévale", in N. Bériou, J-P. Boudet, I. Rosier-Catach (dir.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 225-238.

15 *Vita venerabilis Lukardis monialis O.C. in superiore Wimarìa* (éd. J. De Backer), *Analecta Bollandiana*, 18 (1899), pp. 305-367, Prologus, p. 310. Désormais abrégée VLO, suivi du numéro du chapitre et de la page.

parce qu'elle a des visions, des échanges directs avec le divin, qui lui font vivre d'intenses émotions et qui transforment tout son être, y compris sur le plan corporel¹⁶. Sa *Vie*, l'unique trace que nous possédions d'elle, rédigée peu après sa mort dans l'entourage masculin monastique de sa communauté d'Oberweimar, abonde en récits merveilleux relatant ses expériences qui constituent les preuves de sa sainteté. Elle reçoit des visions dès sa plus tendre jeunesse, elle échange avec le Christ et ses saints, elle bénéficie d'une lactation de la Vierge, éprouve une grossesse spirituelle, et pour couronner le tout, elle est stigmatisée; d'après sa *Vie*, elle vit 28 ans dans cet état¹⁷. Dans sa *vita*, l'expérience spirituelle s'"incarne" au sens propre, à travers des vécus sensoriels, corporels et affectifs présents à presque tous les chapitres, qui font entrer la sainte en contact direct avec la divinité –ou plutôt, par lesquels la divinité opère en elle-¹⁸. La description des expériences de Lukarde, fortement lié à ses rapports aux autres, qu'ils soient terrestres ou célestes, constitue le cœur même de sa biographie.

En réalité, le récit de sa vie, telle qu'elle nous est parvenue, s'organise et se résume autour du terme polysémique de *passio*¹⁹, central pour comprendre l'anthropologie religieuse et affective des derniers siècles médiévaux. Entrée au monastère d'Oberweimar à 12 ans, toute son existence bascule à peine deux ans plus tard: elle tombe malade et souffre d'infirmités inconnues des médecins, décrites en détail et très particulières, allant de la contraction incapacitante de ses membres à l'adoption de mouvements et de postures qui lui font vivre d'immenses douleurs²⁰. Dès lors, toute sa vie charnelle et spirituelle se définit par ses infirmités les plus variées qui l'accompagnent jusqu'à sa mort et par les réponses divines que son état déclenche. Rapidement désignées par le terme *passiones*, au pluriel, ces souffrances marquent son chemin spirituel en la rapprochant du Christ souffrant jusqu'à la réplique des stigmates, marques de la Passion, qui font d'elle un Christ au féminin²¹. Dès lors sa vie de passion, faite de souffrances et de rémissions, est rythmée à la fois selon le calendrier liturgique et selon l'aide de la grâce dans la longue durée.

Malgré ses charismes extraordinaires, la *vita* de Lukarde, comme le dit Aviad Kleinberg²² qui lui a consacré la première étude détaillée, fut un insuccès. À juger des deux seuls

16 Le terme "mystique" n'a pas de définition consensuelle; pour des réflexions enrichissantes à son sujet, voir B. Beyer de Ryke, "Introduction. La mystique comme passion de l'Un", dans A. Dierkens et B. Beyer de Ryke (dir.), *"Mystique": la passion de l'Un, de l'Antiquité à nos jours*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 2005, p. 10; A. Hollywood, "Introduction", dans *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 3-5; L. Bouyer, "'Mysticism' An Essay on the History of the Word", in Woods, R (éd.), *Understanding Mysticism*, Garden City, NJ, Image Books, 1980, pp. 42-55; J. A. Lamm, "A Guide to Christian Mysticism", dans J. A. Lamm (éd.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, pp. 1-23.

17 VLO, XV, p. 318.

18 Le terme est récurrent dans le texte: voir par exemple VLO, VII, p. 314.

19 Sur cette question, voir P. Nagy, "Sensations et émotions d'une femme de passion: Lukarde d'Oberweimar († 1309)", dans D. Boquet et P. Nagy (dir.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge...*, pp. 323-352. Voir aussi Idem, "Sharing charismatic authority by body and emotions: the marvellous life of Lukardis von Oberweimar (c.1262-1309)", dans V. Fraeters et I. DeGier (dir.), *Mulieres religiosae. Shaping Female Spiritual Authority (Europe, 12th-19th Century)*, Turnhout, Brepols, pp.109-126.

20 VLO, V, pp. 312-313; P. Nagy, "Sensations et émotions...", p. 329.

21 Sur ce thème, voir par exemple J. Dalarun, *"Dieu changea de sexe, pour ainsi dire": La religion faite femme (XIe-XVe siècles)*, Paris, Fayard, 2008.

22 Aviad. M. Kleinberg, *Prophets in their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood*, Chicago, Chicago University Press, 1992, pp. 99-100. Voir également les analyses de C. W. Bynum à son sujet, dans *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, Paris, Le Cerf, 1993.

manuscrits connus, elle n'a circulé qu'à peine, bien que son héroïne semble avoir bénéficié d'une reconnaissance locale voire régionale de son vivant, et que son nom fût connu dans les couvents cisterciens féminins au-delà de sa région, à la fin du Moyen Âge²³. Reprendre ici l'analyse des éléments centraux de cette biographie permet de réfléchir sur ce qu'un texte hagiographique peut nous dire de *l'expérience affective* de son héroïne. Le terme *passio* permet de le deviner, Lukarde est présentée dans sa *vita* comme une crucifiée vivante: une femme très émotive, vivant sa dévotion essentiellement vouée au *corpus Christi* dans tous les sens du terme, de façon incorporée. De fait, l'expérience religieuse de Lukarde mobilise l'émotion incorporée comme voie de connaissance religieuse, de transformation spirituelle et de communication. Les émotions ou plutôt *passions* de Lukarde font littéralement sa vie.

3. EXPÉRIENCE ET HAGIOGRAPHIE: LA VITA DE LUKARDE

Bien que sa *vita* en soit saturée, parler de l'expérience spirituelle, corporelle et affective de Lukarde reste une affaire délicate²⁴. De façon regrettable, Lukarde n'a laissé d'autre vestige de son passage terrestre que sa biographie, un texte visant à prouver sa sainteté. Ce texte fut rédigé par un auteur anonyme de sexe masculin et à la culture vraisemblablement monastique, qui affirme avoir bien connue son héroïne²⁵, sans avoir été, probablement, son confesseur, puisqu'il renvoie aux sœurs du couvent comme sources de ses renseignements. Selon son témoignage, les deux confesseurs dominicains de Lukarde étaient morts avant elle. La *vita* semble ainsi le fruit de la mauvaise fortune, pour reprendre encore les mots d'A. Kleinberg: l'auteur y relate comment les deux confesseurs, Henri de Muhlhausen et frère Eberhard, étaient pressés par le couvent d'écrire la vie de Lukarde, désir auquel ils avaient tous deux consenti et que l'un d'eux aurait certainement accompli si la mort ne les avait pas ravis tous deux précocement de l'ordre des vivants²⁶. D'après le prologue, on peut considérer la biographie comme un texte collaboratif, sinon de Lukarde et de l'auteur, du moins de l'entourage de Lukarde –les sœurs de la communauté religieuse d'Oberweimar– et du rédacteur de la Vie, qui la composent pour, selon l'expression topique, sauver la vie merveilleuse de Lukarde de l'oubli²⁷. L'auteur devait se fier aux récits des sœurs qui se souvenaient des faits, gestes et mots de Lukarde, fort probablement avant tout à ceux de l'abbesse et de la sœur qui l'a servie pendant les dernières années²⁸. Ainsi, l'on peut dire que malgré l'insuccès de la diffusion du texte et l'échec du culte projeté, la *vita* elle-même est un succès, au sens où elle rend bien compte, malgré ou grâce à sa rédaction collaborative, des sensations, émotions, ressentis spirituels et corporels que la sainte a su exprimer et partager dans sa communauté.

23 Ainsi dans une image datée de la fin du Moyen Âge (de 1481-1581), provenant de l'église désaffectée de Saint-Paul d'Abbeville, elle apparaît parmi les saintes religieuses de l'ordre de Cîteaux. Voir G. Hendrix, *Beatrijs van Nazareth, Iconografie*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 2000.

24 Sur la question, voir aussi les discussions de la pertinence du terme expérience par A. Mulder-Bakker et L. H. McAvoy, "Experientia and the construction of experience in medieval writing: an introduction", in A. Mulder-Bakker, A. Beitske et L. H. McAvoy (ed.), *Women and Experience in Later Medieval Writing. Reading the Book of Life*, New York, Palgrave, 2009, pp. 1-24; B. McGinn, "The Language of Inner Experience in Christian Mysticism", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, 1/2 (2001), pp.156-171, et Idem, "Mystical Consciousness: A Modest Proposal", *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 8/1 (2008), pp. 44-63.

25 "quam bene novi..." *VLO*, Prologus, p. 310.

26 *VLO*, XCII, p. 363. Voir le commentaire d'A. M. Kleinberg, *Prophets in their Own Country...*, pp. 99-100.

27 Les références à cette collaboration sont nombreuses dans la *vita*; voir aussi A. Kleinberg, *Prophets in their own country...*, pp.100-101.

28 Ibid; *VLO*, LXXXVIII p. 361, et XCII, p. 363.

Pour parler de son expérience, en l'absence d'autres documents, il conviendra dès lors de faire la part des schèmes et codes hagiographiques d'un côté, des ajouts de l'entourage de l'autre. Un travail philologique minutieux est nécessaire pour repérer dans le texte à la fois les réminiscences et citations explicites, ainsi que les scripts comportementaux (visions, images, gestes et propos) plus généraux, qui proviennent de l'immense corpus hagiographique voire chrétien faisant le bagage culturel des nonnes cisterciennes et de leur entourage mâle au début du XIV^e siècle. Il n'est pas de notre propos dans cet article de s'attarder sur cet aspect de la *vita*. Il doit suffire de rappeler ici que les modèles hagiographiques, scripturaires et sociaux pénètrent et travaillent en profondeur l'imaginaire et les gestes tant des communautés religieuses que des individus en quête de salut: ils sont disponibles et promus sous forme textuelle et iconographique pour être imités, pour façonner et fermenter l'expérience spirituelle. Le modèle textuel est destiné à offrir un modèle de vie à ses lecteurs et auditeurs. Ainsi, dans un écrit comme la *vita* de Lukarde, l'expérience spirituelle et mystique de l'héroïne ne se sépare aucunement de l'*imitatio* des saints modèles, dont il s'agit, au contraire, d'emboîter le pas au plus près. Tant aux yeux de la sainte que de son biographe, la sainteté, comme tout comportement, est jaugée par sa conformité au modèle, et non pas par l'originalité, jugée à l'époque douteuse voire dangereuse. Pour comprendre la figure de Lukarde, nous n'avons donc pas besoin de traverser le miroir; il vaut mieux considérer que le "miroir", la biographie, est une fenêtre. En effet, selon un modèle de sanctification récent à son époque²⁹, la sainteté de Lukarde se construit dans la *vita* autour de son expérience propre: de ce qu'elle vit et sent avant tout, de ses émotions et sensations corporelles, de la connaissance et de la transformation spirituelle et affective qu'elle parachève et partage à travers elles.

Par ailleurs, alors même que les mots *experientia*, *experiri* n'apparaissent pas dans la *vita* qui ne thématise pas cette question, celle-ci témoigne directement du fait que la notion est en train d'acquérir une importance fondamentale dans le domaine spirituel et mystique à l'époque de la rédaction du texte. Si l'expérience, opposée à *scientia* et à *sapientia* par les Pères³⁰, était plutôt mal famée en Occident depuis Augustin en tant que le prototype même de la connaissance du mal, au début du XIV^e siècle elle connaît une réhabilitation déjà bien entamée depuis le début du deuxième millénaire³¹. Dans une institution ecclésiastique construite autour du modèle central de l'autorité *ex officio*, les expériences charismatiques émergent, surtout à partir du XI^e siècle dans la dynamique de la réforme, comme un outil possible d'accès à l'autorité spirituelle, capté le plus souvent par des aspirants qui n'ont pas au départ le statut requis pour y prétendre. Dès le début du XIII^e siècle, hommes et femmes écartés (ou restant à l'écart) du sacerdoce cherchent de plus en plus fréquemment à entrer en contact avec Dieu directement, en contournant la médiation ecclésiastique. Lukarde est à

29 Voir, par exemple, A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 2014 (3^e éd.), livre II, chap II, p.410-448, et *Ibid.*, chap. III, pp. 449-478, surtout 472-478; C. W. Bynum, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages," in *Fragments for a History of the Human Body*, eds. M. Feher, R. Nadaff and N. Tazi, New York, Zone Books, 1991, pp. 161-220 ; D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, chap. 8 : La conquête mystique de l'émotion.

30 Voir Jean Pépin, "Experimentum mali. Saint Augustin sur la connaissance du mal", dans *Experientia, X. Colloquio internazionale, Roma, 4-6 gennaio 2001 del Lessico Intellettuale Europeo*, Firenze, L. Olschki, 2002, pp. 63-74; J. Hamesse, "Experientia / experimentum dans les lexiques médiévaux et dans les textes philosophiques antérieurs au 14^e siècle", *Ibid.*, pp. 77-90.

31 Voir Anselme, *Epistola de incarnatione Verbi*, 1, (éd. F. S. Schmitt), *S. Anselmi Archiepiscopi Opera omnia*, Rome, Seccovii, 1955, vol. II, pp. 9, 5-8, cité par J. Hamesse, "Experientia / experimentum..." , p. 80, n. 8 ; dans le même sens, C. Leonardi, "L'esperienza del divino in Francesco d'Assisi", dans *Experientia...*, p. 93; enfin A. Mulder-Bakker et L. H. McAvoy, "Experientia and the construction of experience..."

comprendre dans cette lignée charismatique qui fleurit tout particulièrement dans le monde des laïcs et des femmes, religieuses ou non³². Ses passions et leur usage, comme tout le reste de son chemin de vie, l'inscrivent dans la lignée des femmes religieuses, *mulieres religiosae*, du XIII^e siècle, que le contexte culturel particulier de l'Occident de l'époque rapprochait, indépendamment de leur cadre de vie dans ou hors des ordres religieux³³. Pour singulier qu'il nous paraisse, son vécu et le rôle fondamental de ses émotions dans sa transformation spirituelle sont donc loin d'être uniques dans l'hagiographie de son temps. Son expérience est composée de motifs fréquents à son époque: désir et souffrance, larmes et amour, visions et visitations, lactation et stigmatisation... Lukarde fait partie du groupe d'hommes et de femmes à la vie sainte, bien connus aujourd'hui, réputés acquérir leur autorité spirituelle à travers des expériences charismatiques, connues le plus souvent à partir de leur biographie. À leur propos, si l'historiographie a longtemps opposé le savoir clérical, issu des écoles, et l'expérience corporelle, mystique des laïcs et des femmes exclus des cercles du savoir, les travaux des dernières décennies ont souligné au contraire la collaboration –entre hommes et femmes, confesseurs et saintes, disciples et modèles³⁴– et l'existence consécutive d'une culture commune³⁵ autour de la sainteté charismatique. L'on sait aujourd'hui que les femmes, auxquelles l'écriture masculine attribue à l'époque une expérience corporelle qu'elles savent par ailleurs s'approprier³⁶, ne sont souvent pas pour autant sans instruction lettrée³⁷, sans même parfois une compréhension très claire et détaillée de l'Écriture, bien qu'elles fassent partie des *illiterati*. Ainsi, plutôt que voir les femmes connues par les *vitae* comme des êtres entièrement créés par l'écriture cléricale de leurs confesseurs ou biographes qui n'auraient rien à voir avec les femmes simples ayant vécu, il est possible aujourd'hui de les considérer comme des créatures polyphoniques³⁸, rapportant à la fois la voix et l'expérience d'une sainte ayant vécu, celles de son hagiographe voire, comme dans le cas de Lukarde, de ses proches. Les *vitae* semblent donc des fenêtres dans un monde composite, les femmes autant de figures culturelles de ce monde, à saisir dans leurs contradictions et complexité, plutôt que des miroirs reflétant uniquement l'univers et le savoir de leurs auteurs.

32 Sur la question –bien plus complexe qu'on ne le sous-entend souvent– du “ genre” des émotions incorporées, voir ultimement D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, chap. 8.

33 Voir dans ce sens l'ouvrage récent V. Fraeters et I. De Gier (dir.), *Mulieres religiosae: Shaping Female Spiritual Authority*, Turnhout, Brepols (Europa sacra 13), 2014. La bibliographie en amont est immense.

34 Voir avant tout J. W. Coakley, “Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography” in R. Blumenfeld-Kosinski et T. Szell, (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1991, pp. 222-245, et Idem, *Women, Men and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006.

35 Voir A. Boureau, *L'Événement sans fin*, Paris, Belles Lettres, 1993; A. B. Mulder-Bakker, “Introduction”, dans A. B. Mulder-Bakker (éd.), *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe 1200-1550*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 9, parle de “common theology”.

36 Voir dans ce sens A. de Libera, “Angèle de Foligno et la mystique ‘féminine’. Éléments pour une typologie”, dans G. Barone et J. Dalarun (dir.), *Angèle de Foligno. Le dossier*, Rome, EFR, 1999, pp. 345-371. A. Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechtild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1995, pp. 33-35. Enfin D. Boquet et P. Nagy, *Sensible Moyen Âge...*, chap. 8 : La conquête mystique de l'émotion.

37 Voir ainsi A. B. Mulder-Bakker, “Introduction...”, pp. 3-4. S. Piron, “Marguerite, entre les béguines et les maîtres”, dans S. L. Field, R. E. Lerner, S. Piron (dir.), *Marguerite Porete et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires*, Paris, Vrin, 2013, pp. 69-101; ou encore D. Poirel, “Viva ratione. Angèle de Foligno et ses raisons, du *Memoriale* aux *Instructiones*”, in D. Alfonsi et M. Vedova (éd.), *Il Liber di Angela da Foligno. Temi spirituali e mistici*, Spolete, CISAM, 2010, pp. 93-132.

38 Voir l'introduction de J. Dalarun à *Angèle de Foligno. Le dossier...*, pp. 2-6.

On l'a déjà remarqué: l'environnement de Lukarde est très présent dans la *vita*³⁹, et l'on peut dire qu'après des débuts conflictuels, leur relation avec la sainte est unanimement positive. Tout semble montrer que c'était la communauté monastique du couvent féminin d'Oberweimar qui a promu la rédaction de sa biographie. De fait, le couvent aurait dû être le premier bénéficiaire de la sainteté de Lukarde, pour peu que le culte ait pu s'enraciner. Aussi comprend-on le grand regret de l'auteur concernant la disparition précoce des deux confesseurs dominicains de la sainte, Henri de Mühlhausen et frère Eberhard, dont le renom et le réseau auraient pu en assurer le succès⁴⁰. Pourtant, au début de sa vocation et de sa maladie, Lukarde semble plutôt mal comprise, laissée seule dans sa souffrance; c'est comme en compensation de sa solitude terrestre, de l'absence d'attention de sa communauté, que la jeune femme rencontre au départ la sollicitude céleste, le support constant de la Vierge et du Christ qui la rassurent et la réconfortent. Ainsi, son expérience douloureuse de la vie monastique et de la maladie la lance dans une quête de sens qui lui permet de trouver de célestes réponses⁴¹; son expérience du divin, aimant et réconfortant envers elle, mobilise en retour sa souffrance comme un moyen de connaissance, de transformation spirituelle et de communication. À partir de quelques épisodes importants de la *vita* de Lukarde, l'on peut entrevoir les dimensions corporelle et cognitive de ses expériences affectives charismatiques, ainsi que leurs dimensions sociale et communicative.

4. EXPÉRIENCE ET COMMUNICATION DE L'ÉMOTION

À l'instar d'autres femmes mystiques, Lukarde accède à des connaissances divines, elle a des visions, vit des ressentis physiques et affectifs et tombe en extase, d'après sa biographie, autant d'expériences qui distinguent et isolent la jeune femme adolescente de ses sœurs du couvent. Cependant, un aspect saillant de la biographie consiste dans le partage, d'abord vertical (céleste-terrestre), ensuite horizontal (terrestre-terrestre) de ses expériences charismatiques; un partage qui conjugue le plus souvent les trois dimensions: spirituelle, affective et corporelle⁴², et contribue à la transformation intérieure de son héroïne. Lukarde a ainsi la chance d'accéder à des expériences surnaturelles ayant toujours une dimension affective, qui la tirent "vers le haut" sur une ligne verticale, l'aspirant dans une relation d'amour; dans un deuxième temps, sans que la première forme de partage cesse, elle offre elle-même en partage certaines de ses expériences aux membres de sa communauté. Par là elle redistribue "horizontalement" les grâces ou charismes célestes par lesquels d'autres membres de la communauté peuvent ensuite s'élever à leur tour vers le céleste, et acquérir ainsi un statut personnel particulier dans la communauté. Alors que la conception moderne de l'expérience affective et mystique, qui l'envisage avant tout comme un ressenti intérieur et singulier, est fortement liée à la notion d'individu dans les sociétés contemporaines, celle du monde de Lukarde, outil de transformation spirituelle et, partant, affective et corporelle de la sainte, apparaît comme un moyen de communication et de connaissance, tournée vers le partage communautaire. L'émotion incorporée se manifeste à toutes les étapes de la communication et de la transformation spirituelle: elle est efficace tant sur le plan spirituel que social.

39 Noté déjà par A. M. Kleinberg, *Prophets in their Own Country...*, pp.101-111.

40 VLO, XCII, p. 363; A. M. Kleinberg, *Prophets in their Own Country...*, pp.100-101.

41 Voir sur cette question G. Klaniczay, "Illness, Self-inflicted Body Pain and Supernatural Stigmata. Three Ways of Identification with the Suffering Body of Christ", dans C. Krötzi, K. Mustakallio, J. Kuuliala (eds.), *Infirmity in Antiquity and the Middle Ages: Social and Cultural Approaches to Health, Weakness and Care*, Farnham, Ashgate, 2015, (à paraître).

42 Voir à ce propos A. Hollywood, "Introduction...", pp.3-4.

Dans l'économie de la *vita*, le tournant incarnationnel et charismatique de Lukarde intervient remarquablement tôt. Les infirmités variées qu'elle subit, causant d'immenses souffrances corporelles et psychologiques (chap. 5 et suivants), deviennent elles-mêmes les préludes et les signes de sa destinée hors du commun, et prennent dès lors un sens clairement spirituel. Qualifiées de *passiones*, par un terme qui non seulement désigne leur caractère subi mais fait aussi un clin d'œil à la Passion du Christ, elles deviennent les instruments à la fois ascétiques et "mystiques", accordés par la grâce, de l'imitation et de la *conformation* au Crucifié. Dès le chapitre 7 sur un total de 98 nous assistons aux débuts de sa stigmatisation, un processus qui continue tout au long de la *vita*. Les cinq plaies apparaissent au chapitre 10 et 11, bien que la couronne d'épines ne soit mentionnée que très tard, pour littéralement couronner sa *conformation* au Christ, au chapitre 72. Lukarde, coupée dans un premier temps de ses sœurs par sa maladie et abandonnée par elles, connaît dès lors rapidement une sociabilité céleste –et d'abord, uniquement céleste, jusqu'à la reconnaissance de ses charismes par la communauté-.

Or en avançant dans la narration, les religieuses participent de plus en plus activement aux événements et à leur récit. Elles s'occupent de Lukarde malade, observent et notent ses phénomènes extraordinaires, elles l'entourent d'affection, s'inquiètent pour elle et, en retour, elles bénéficient de ses charismes; de plus en plus souvent, le biographe les cite en témoins et sources de ses affirmations. Au témoignage du texte, tout le couvent se transforme dans une solide communauté affective⁴³, soudée par la présence entre ses murs de la sainte émotive, dont le sort et les états en déterminent l'humeur: lorsqu'on la croit morte, on la pleure (chap. 18); lorsqu'elle est en rémission, on s'étonne et se réjouit avec elle (chap. 19). Les sœurs du couvent, sa *familia* monastique, appartiennent à son intimité: Lukarde partage avec elles sa joie lorsqu'elle reçoit l'Esprit Saint (chap. 28), guérit une sœur hydropique et handicapée (chap. 21), sauve le couvent de l'incendie (chap. 61--62), puis insuffle l'Esprit Saint qu'elle a reçu à une sœur (chap. 51). Les sœurs peuvent la voir en extase et bénéficier de ses charismes, comme en récompense pour leur soutien à l'expérience mystique de Lukarde laquelle, par le fait de sortir de l'ordinaire, perturbe aussi la vie communautaire. À l'inverse, la transgression des limites de son intimité par quelqu'un d'extérieur au couvent plonge la sainte dans une honte dont elle faillit mourir (chap. 36)⁴⁴. L'émotion de l'expérience mystique se transmet, se partage, se diffuse dans ce cercle restreint scellé par l'amour et le soutien à sa sainteté charismatique –dans un cercle dont il faut mériter l'entrée, qui reste inaccessible au commun des laïcs-.

Les échanges spirituels et affectifs, tant avec le ciel qu'avec les sœurs, qui font avancer Lukarde sur son chemin de salut et de sainteté, connaissent dans la *vita* une intensification, notamment par l'implication de la dimension corporelle. La distance physique qui la sépare de ses interlocuteurs se réduit au gré des partages, jusqu'à l'identification par contagion – terme réservé ici à la transmission d'un trait ou capacité permanent et nouveau par contact physique⁴⁵. Quelques épisodes importants du récit, dont les plus cruciaux s'organisent en deux triptyques, permettent de saisir la manière dont l'expérience spirituelle et affective, avec un effet transformateur, survient par contact corporel, et se transmet également par contact.

43 Je reprends ici la notion de B. H. Rosenwein, "emotional community", dans une traduction française qui donne plus exactement le sens que l'auteure a voulu lui donner, que si je traduisais "émotionnelle", qui renvoie en français au partage émotionnel d'un événement.

44 Une bonne partie de ces chapitres a reçu un traitement plus détaillé dans P. Nagy, "Sensations et émotions...".

45 À propos de l'usage du terme de contagion dans le même sens, voir B. Delaurenti, *Bâiller, désirer, souffrir par sympathie. La compassion au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2015 (à paraître).

5. LE CONTACT CORPS À CORPS ET L'EXPÉRIENCE TRANSFORMATRICE

La Vierge apparaît à Lukarde pour la première fois au chapitre 3. Punie pour manquement aux coutumes monastiques, la très jeune femme est en souffrance. Leurs échanges sont uniquement verbaux; la Vierge lui explique sa destinée et lui promet la consolation de son Fils⁴⁶. Dès la vision suivante, l'échange devient gestuel. Lukarde reçoit un don matériel, accompagné de la confirmation orale de son élection. Ici, c'est Jean Baptiste qu'elle voit en prière, qui lui accroche autour du cou la parure dorée qu'il porte sur le bras et lui explique que "Jésus veut que tu sois toujours ornée"⁴⁷. Comblée par cette expression d'amour de l'époux céleste, sans doute en récompense de sa virginité, aux yeux de Lukarde tous les désagréments qu'elle subit deviennent des preuves d'amour et d'élection. La description des infirmités de la jeune femme commence au chapitre suivant, et sa solitude consécutive est tout de suite contrebalancée par la compagnie divine –celle de la Vierge au chap. 6, du Christ au chapitre 7, et ainsi de suite– qui la rassure, la console, répond à ses questions, lui donne de constantes preuves d'amour et d'attention.

Le premier triptyque de transformation affective et spirituelle commence au chapitre 7, où le partage oral et affectif avec le divin devient aussi corporel. Lukarde, remplie d'ardent désir de recevoir la grâce divine, se voit en esprit traverser une porte derrière laquelle elle perçoit le Christ crucifié mais encore vivant, sanguinolent, qui lui parle lorsqu'elle se jette à genoux devant lui et demande, remplie de compassion, comment elle pourrait l'aider. Elle voit le bras droit de Jésus, pendant misérablement, qu'elle essaye d'abord de relier par un fil de soie à la croix, puis qu'elle tient, tant bien que mal, avec ses mains. C'est alors que Jésus lui dit: "joins tes mains à mes mains, tes pieds à mes pieds... *Pour que je sois ainsi aidé par toi et que ce soit plus léger pour moi!*"⁴⁸. Dès qu'elle prend la posture requise, répliquant celle du Crucifié, Lukarde sent une douleur amère dans les pieds et les mains, comme une blessure intérieure, sans que des signes visibles apparaissent⁴⁹. C'est l'*imitatio* littérale de la pose, autant que le contact corporel, qui lui transmettent les stigmates. Dans cette scène extraordinaire, Lukarde entre, par la porte qu'elle traverse, dans un tableau représentant le crucifix: elle passe de l'autre côté du miroir, puis elle s'engage dans un échange verbal et corporel, voire affectif, avec le Crucifié. Contempler le Christ en croix devant une statue, une fresque ou une enluminure fait partie de la pratique dévotionnelle des couvents cisterciens féminins⁵⁰ -pratique que sa vision reprend-. À partir de cet épisode, la capacité de passer du monde naturel au surnaturel participe de l'*habitus*, de la vie charismatique de Lukarde, pour qui il ne s'agit aucunement des deux côtés du miroir, mais d'un ordre continu du monde qu'elle habite. La continuité des deux mondes se vérifie dans les miracles portant sur la nourriture dans la biographie : d'un côté, non seulement elle peut se rassasier de communion spirituelle, mais elle bénéficie de la lactation de la Vierge, qui la nourrit de son lait surnaturel; de l'autre, elle reçoit une cuisse de poulet fraîchement rôtie de l'enfant Jésus⁵¹ ; une nourriture bien terrestre, sans doute liée aux jours de fêtes au monastère, dont le refus doit marquer la sainte vivant une vie de jeûne austère. Les expériences du spirituel et du tangible, de l'affectif et du corporel, apparaissent pour elle inséparables, voire indivises.

46 VLO, III, pp. 311-312.

47 VLO, IV, p. 312.

48 Souligné par nous.

49 VLO, VII, pp.314.

50 Voir sur ces questions avant tout J. F. Hamburger, *Peindre au couvent...*; Idem, *The Visual and the Visionary...*

51 Voir VLO, XVI, p. 318 pour la lactation ; XLIV, p. 334, pour la cuisse de poulet.

Pour Lukarde, le partage du fardeau christique marque le début d'une transformation qui dure de longs chapitres. Dans ce processus, la scène connaît une réplique trois chapitres et deux ans plus tard, la nuit de la saint Grégoire, où le Christ, en la figure d'un beau jeune homme stigmatisé, lui apparaît dans sa cellule, s'assoit près de son lit, prend sa main droite dans la sienne et la serre fort, en disant: "je veux que tu souffres avec moi"⁵². Voici un témoignage d'amour nuptial qui ne peut que combler la jeune femme. Stigmatisée depuis deux ans dans l'âme, *intus*, Lukarde reçoit par cette (im)pression les stigmates corporels aussi *foris*, stigmates qui confirment, une fois de plus, sa destinée hors du commun. Elle les cache, tout comme elle cache les traces de la flagellation qui apparaissent successivement sur son corps, de telle sorte que la sœur qui la sert les découvre par hasard, de la manière dont les stigmates de François furent révélés à son compagnon Rufin de son vivant⁵³. À partir du moment où les stigmates deviennent apparents, c'est aux yeux de tout le couvent qu'ils transforment les douleurs intimes de Lukarde en un idiome culturellement signifiant⁵⁴. On l'a vu, dès lors ses stigmates font d'elle une eucharistie vivante, un *corpus christi* qui bat au rythme du calendrier liturgique tout au long de sa vie⁵⁵. Cependant si Lukarde se passe de médiation cléricale pour entrer en contact avec le divin, et devient à la fois la médiatrice et le *locus* de cette communication pour sa communauté, elle se fait parallèlement accorder la faveur de la communion fréquente, et reste une championne de la dévotion sacramentelle. Alors que la conformation intérieure de la moniale au Rédempteur démarre par le contact corps à corps, outre les souffrances corporelles, la joie spirituelle apparaît de plus en plus fréquemment dans sa vie, et transcende, littéralement, les douleurs du corps. Enfin dans un troisième épisode, répondant au même schéma de communication avec le Christ, une nuit elle sent son corps perfusé par une rosée suave; ses membres endoloris se remplissent d'une nouvelle joie. Le Christ l'informe qu'elle est en train de connaître *in figura* la gloire de la résurrection⁵⁶.

Un autre triptyque d'épisodes permet de voir comment Lukarde transmet à une sœur ce qu'elle reçoit du ciel, en étendant ainsi le cercle des élues. Le premier épisode est une scène de la plus haute importance théologique. Un lundi après Pâques (le texte n'en donne pas d'autres précisions, l'on serait tentés de lier la scène au lundi de la Pentecôte), Lukarde est de nouveau visitée par le beau jeune homme stigmatisé. Entrant dans sa cellule par la porte close, il s'assoit près de son lit et lui dit qu'il est en train de répéter l'épisode de l'insufflement de l'Esprit aux apôtres de l'évangile de Jean, où le Christ ressuscité apparut aux disciples réunis derrière des portes closes (Jn 20,22); puis l'embrasse sur la bouche. Lukarde ressent le souffle divin dans sa gorge, et alors que le Christ disparaît, elle reste comblée d'une douceur extraordinaire dans son âme qui à la fois la dissout et l'enivre⁵⁷: de fait, elle vient de vivre un épisode d'union avec son bienaimé, qui l'élève symboliquement au niveau des

52 VLO, X, p. 315.

53 Voir à ce sujet Thomas de Celano, *Vita prima S. Francisci*, in *Legendae S. Francisci Assisiensis saeculis XIII et XIV conscriptae*, Quaracchi, 1926-1941, II, chap. III, 95. Pour Lukarde : VLO, XI, p. 316. Sur la question, et plus largement sur la stigmatisation, la littérature est immense; voir en dernier lieu G. Klaniczay (éd.), *Discorsi sulle stimmate dal Medioevo all'età contemporanea - Discours sur les stigmates du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, 26 (2013), et tout particulièrement J. Dalarun, "À cette époque, le bienheureux François avait des cicatrices aux mains et aux pieds et au côté," dans *Ibid.*, pp. 43-93; et J. Dalarun, M. Cusato, C. Salvati, *The Stigmata of Francis of Assisi: New Studies New Perspectives*, St Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 2002.

54 A. Kleinberg, *Prophets...*, p. 105.

55 Cf. G. Klaniczay, "Illness, Self-inflicted Body Pain..."

56 VLO, XXXIV, p. 327.

57 VLO, XXVIII, p. 324.

apôtres. Bénéficiant déjà du privilège de la communion fréquente, elle devient apte après cette scène à communier spirituellement, sans recourir aux services d'un prêtre⁵⁸. Le Saint Esprit l'habite dès lors: il peut être réactivé et même communiqué.

En effet Lukarde partage sa grâce. D'abord avec la sœur qui la sert, et s'étonne de la voir refuser de manger, gavée qu'elle se sent de célestes délices. La sainte lui relate l'épisode qu'elle vient de vivre ; elles restent longtemps ensemble, en affectueuse dévotion et larmes⁵⁹. Plus loin, une sœur à la vue défaillante, Agnès, par ailleurs de sainte vie selon le biographe, désire ardemment le corps du Christ dont la communion ne la rassasie jamais. Alors qu'elle se demande comment y accéder, une voix lui suggère de capter le souffle de Lukarde, bouche à bouche. Lukarde acquiesce à son désir et, dit le texte, se joint à elle. Aussitôt, Agnès sent l'hostie dans la bouche, comme après la communion. Elle qui était en chemin vers la cécité, bénéficie dès lors de *vision intérieure* et de connaissance divine, tout comme la sainte: "chaque [sœur] se vit dans l'autre, comme en un miroir, et connut à ce moment là des choses merveilleuses à la lumière de la compréhension divine"⁶⁰. De la sorte, Lukarde diffuse, en cercles concentriques autour d'elle, et à chacune selon son mérite, ce qu'elle reçoit du haut, en élevant à son tour le couvent vers le ciel. Agnès la vertueuse recevra, outre la communion spirituelle et le don de vision, le ravissement extatique⁶¹: elle emboîte dès lors le pas à Lukarde sur son chemin de sanctification.

6. CONCLUSION

Au terme de ce parcours, l'expérience, les émotions, le vécu religieux de Lukarde seraient-ils à trouver en amont ou en dehors de sa biographie, de l'autre côté du miroir? Certainement pas. Lukarde, dont les seules traces sont cette *vita* jusqu'à nouvel ordre, n'existe pas autrement qu'à travers ce texte. Dès lors, on peut se demander, comme Jacques Dalarun l'a fait il y a bien vingt ans à propos d'Angèle de Foligno, connue par son seul *Liber*; "Lukarde d'Oberweimar a-t-elle existé?"⁶². La *vita* anonyme de Lukarde est ce qui constitue la figure de la sainte, toute faite de ses expériences sensorielles, émotionnelles, visionnaires. Lukarde elle-même n'aurait pas été connue, n'aurait pas survécu aux siècles, sans ces expériences et cette Vie. Figure traversée par une série de réminiscences textuelles, elle est néanmoins une figure historique, ayant réellement vécu, qui incarne et nous rend accessible un pan important de la culture affective et religieuse de son époque, et tout particulièrement de la culture du couvent cistercien d'Oberweimar, au tournant de 1300. À la lecture de sa *vita*, il est clair que l'anthropologie affective de Lukarde n'est pas la nôtre: l'émotion, son expérience, n'obéissent pas aux mêmes règles que dans nos sociétés modernes. Si la lecture des sciences des émotions peut être inspirante à titre heuristique et par analogie pour le médiéviste, elle ne nous aidera aucunement pour comprendre les phénomènes affectifs d'antan, sertis dans une anthropologie différente. Bien évidemment, il peut nous arriver, comme à Lukarde, de nous évanouir d'émotion, mais son évanouissement et la scène qui implique une telle réaction ne peuvent pas être expliquées à partir du parallèle,

58 VLO, XIV, p. 317; voir aussi LXVIII-LXIX, pp. 350-351; VLO, XXIX, pp. 324-325.

59 VLO, XXVIII, p. 324.

60 VLO, LI, pp. 337-338. La traduction provient de celle du passage cité dans C. W. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés...*, p. 163.

61 VLO, LII, p. 338.

62 J. Dalarun, "Angèle de Foligno a-t-elle existé?", dans *Alla Signorina. Mélanges offerts à Noëlle de La Blanchardière*, Rome, École française de Rome, 1995, pp. 59-97, repris dans *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire...*, pp. 241-284.

seulement à partir des différentes lectures de leur contexte historique propre. L'émotion médiévale transmise par les sources n'est pas l'émotion psychologique moderne; elle est un phénomène culturel, qu'elle apparaisse comme événement (soudain) ou comme processus (graduel).

En ce sens, les expériences de Lukarde nous renseignent sur l'anthropologie affective et religieuse de son temps et de son groupe social. La lecture de sa biographie montre clairement qu'à l'inverse de nos conceptions modernes, l'expérience affective –dont la description dans la *vita* de Lukarde distingue de manière classique *intus* et *foris*, âme et corps ou dimensions spirituelle et corporelle– n'atteste pas de l'existence d'une frontière étanche entre ces domaines, ni entre la subjectivité (intérieur) de la sainte et le monde (extérieur) du couvent, ou encore entre connaissance et affectivité ou ressenti, bien au contraire. Tant l'expérience de Lukarde que celle de ses sœurs paraissent vécues et décrites en traversant sans cesse la frontière perméable de ces dualités, et les divers types de participation et partage dont la sainte est la spécialiste: pour les comprendre voire les admettre, il faut accepter de passer nous-mêmes, sinon oublier, les frontières de nos catégories d'analyse modernes. Les vraies lignes de partage sont ailleurs dans l'univers de Lukarde, par exemple entre les mondes monastique et laïque, qui ont chacun leur fonctionnement propre.