

Anne Régent-Susini

Université Sorbonne nouvelle, FIRL

 <https://orcid.org/0000-0002-0492-2710>

anne.regent-susini@sorbonne-nouvelle.fr

La Vie dans les plis : l'utérus marial dans quelques sermons catholiques français du XVII^e siècle

RÉSUMÉ

Les vitraux gothiques sont parfois décrits comme des symboles de l'hymen marial : ils transforment l'apparence des rayons du soleil sans diminuer leur lumière. Pour d'évidentes raisons de bienséance, la mise au monde par Marie n'est pas représentée comme telle dans les sermons de la première modernité. Cependant, le *locus generationis* d'un corps qui est « engendré, non pas créé » se trouve questionné bien au-delà du Moyen-Âge. C'est pourquoi l'utérus de Marie est évoqué par un réseau métaphorique aussi vaste que complexe : combinant les images de la prison, du sang et du sanctuaire, les prédicateurs tentent de traduire l'idée d'un espace figural qui symbolise l'Incarnation, et annonce la tombe du Christ ainsi que sa libération. Inversant les images de l'humiliante prison et de l'étroitesse douloureuse, ils font de l'utérus marial un espace paradoxal, un *hortus conclusus* dont l'obscurité même est promesse de lumière.

MOTS-CLÉS – prédication, Vierge Marie, sermons, Incarnation, *hortus conclusus*

Life in the Folds: Mary's Uterus in French 17th-Century Catholic Sermons

SUMMARY

Gothic stained-glass windows are sometimes described as symbols of the Virgin's hymen: they transform sunrays' appearance without diminishing their light. For obvious reasons of *bienséance*, Mary's birthing is not represented as such in early modern sermons. However, the *locus generationis*



© by the Author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Received: 04.04.2025. Revised: 13.07.2025. Accepted: 05.08.2025.

Funding information: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. **Conflicts of interest:** None. **Ethical considerations:** The Author assures of no violations of publication ethics and takes full responsibility for the content of the publication.

of a body which is “begotten, not made” keeps being questioned well beyond the Middle Ages. Therefore, Mary’s uterus is evoked by a vast and complex metaphorical network: combining images of jail, blood, and sanctuary, preachers try to convey the idea of a figurative space, which symbolizes Incarnation, and announces Jesus’s tomb and his liberation. Flipping the images of the humiliating prison and painful narrowness, they make Mary’s uterus a paradoxical space, an *hortus conclusus* whose very darkness is a promise of light.

KEYWORDS – preaching, Virgin Mary, sermons, Incarnation, *hortus conclusus*

Il peut sans doute paraître fort hasardeux d’aller chercher dans des sermons catholiques du XVII^e siècle des représentations de l’appareil génital féminin. Quelle place peut-il bien tenir dans un discours non seulement public – en un siècle où s’imposent les exigences de la bienséance –, mais prononcé en chaire, lieu par excellence d’une parole grave, voire sublime, et par un représentant de cette Église à bien des égards si méfiante envers le corps, et le corps féminin en particulier ? Ce serait oublier, pourtant, que l’Incarnation même impose au cœur de la foi chrétienne – et plus particulièrement, en ces temps de Contre-Réforme, de la foi catholique –, le corps sexué de Marie : les représentations de la Vierge enceinte sont innombrables, et la « fête de l’Expectation de l’enfantement », le 18 décembre, rassemble notamment les femmes enceintes. Mais si la Vierge porte l’enfant-Dieu comme toutes les femmes, on sait bien qu’elle n’est pas censée l’avoir conçu de même manière : pour maints théologiens de l’Antiquité, tels qu’Ambroise, Augustin et la plupart des Pères orientaux, la prophétie d’Ézéchiel sur la porte orientale du temple close pour tous sauf pour le Messie annonce la naissance virginale du Christ, voire la virginité perpétuelle de Marie. Dans son Protévangile, Jacques affirme que la sage-femme Salomé, version féminine de l’apôtre Thomas, a tenu à vérifier de son doigt que le corps de Marie était demeuré intact après son accouchement¹.

Si le dogme de l’Immaculée Conception (selon lequel Marie a été « préservée intacte de toute souillure du péché originel ») n’est proclamé vérité de foi qu’en 1854 (le Concile de Trente était resté prudemment muet sur le sujet, pourtant ardemment défendu par certains prédicateurs et théologiens dès le XV^e siècle, et plus encore ensuite, en réaction à la montée du protestantisme), la virginité de Marie est dès le II^e siècle reconnue par l’Église, avant d’être énoncée comme dogme par le concile de Latran dès le VII^e siècle². Elle fut du reste contestée aussitôt que

¹ Voir *Protévangile de Jacques*, in *Écrits apocryphes chrétiens*, éd. F. Bovon, P. Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997, p. 94. J. K. Lillis, travaillant à historiciser la notion de virginité, souligne que la virginité qu’il s’agit de vérifier est moins sexuelle que « puerpérale ». Voir J. K. Lillis, “Paradox in Partu: Verifying Virginité in the Protevangelium of James”, *Journal of Early Christian Studies*, 2016, vol. 24, n° 1, p. 1-28.

² Plusieurs Pères, tels qu’Ignace d’Antioche ou encore Hippolyte de Rome, insistent très tôt sur la virginité de Marie, mais il faut attendre le concile de Latran (649) pour qu’il soit énoncé comme un dogme que « Jésus a été conçu de l’Esprit Saint sans semence ».

reconnue, comme en atteste le *De carne Christi* de Tertullien (chapitre XXIII), qui voit dans l'*uterum Mariæ* le « signe de contradiction » (*signum contradicibile*) mentionné par Luc 2, 34³. C'est cet utérus marial « contradictoire » qu'on se propose d'évoquer ici, à partir de quelques sermons catholiques français du XVII^e siècle – *contradictoire* non seulement parce qu'il est le site d'une « matrice sans sexe »⁴, mais parce qu'il est le lieu improbable, introuvable, entre le fini et l'infini, le dedans et le dehors.

On rappellera d'abord que dans l'imaginaire corporel chrétien, les entrailles, et même l'utérus, ne sont pas uniquement associés à Marie, qui n'est du reste qu'assez tardivement identifiée comme la seule émanation du féminin dans une Sainte Famille par ailleurs toute masculine, ou comme un contrepoin féminin à une Trinité essentiellement masculine – sous l'effet de traductions qui ont majoré cette dichotomie asymétrique. Le traducteur Pierre-Emmanuel Dauzat rappelle en effet que le terme signifiant l'Esprit (Esprit saint) est un féminin aussi bien en hébreu qu'en araméen (ou encore en syriaque et en arabe), ce qui selon lui « nourrira une tendance récurrente à la féminisation du divin »⁵, dont on trouve par exemple un témoignage dans Isaïe 42, qui, après avoir présenté Dieu comme un « guerrier invincible » (Isaïe 42, 13), lui fait dire : « Je me ferai entendre comme une femme qui est dans les douleurs de l'enfantement, je détruirai tout, j'abîmerai tout » (Isaïe 42, 14 ; traduction Sacy) – en une singulière conjonction du masculin et du féminin, de la fécondité et de la destruction. Il est vrai que cette dimension androgyne du Dieu chrétien a bien souvent été minorée au fil des traductions⁶ comme au fil de la tradition chrétienne⁷ : c'est ainsi que Sacy, auteur de la « Bible de Port-Royal » principalement traduite à partir de la Vulgate latine, parle d'un Dieu *clément* et *miséricordieux* (Exode 33, 19 ; Deutéronome 4, 31), là où André Chouraqui parlera de Dieu *matriciel* – car l'hébreu *reham* ; *rahamin*, qui associe les notions d'*entrailles*, d'*utérus* et de *miséricorde* fait de l'utérus non seulement un lieu d'engendrement, mais aussi le lieu de la mise en relation avec autrui la plus complète et la plus aimante – d'où la formule de Pierre-Emmanuel Dauzat : « il y a de l'utérus en chaque personne de la Trinité »⁸.

³ Voir P.-E., Dauzat, « Mythologie de l'engendrement et du sexe chez les Pères de l'Église », *Dio-gène*, 2004/4, 208, p. 16-29, <https://doi.org/10.3917/dio.208.0016>, § 2.

⁴ *Ibid.*, § 20. P. E. Dauzat montre également combien « la “grossesse miraculeuse” de Marie et sa virginité perpétuelle consacrent la dissociation parfaite de la sexualité et de la procréation », (*loc. cit.*).

⁵ *Ibid.*, § 18.

⁶ Cet exemple nous rappelle, si besoin était, qu'il existe un savoir précieux et parfois implicite des traducteurs ou même des langues sur le féminin, savoir qui, comme tant d'autres, peut être recouvert par diverses opérations de pouvoir, de déplacement ou d'effacement.

⁷ Voir cependant Ch. Roosz, « L'image de Dieu maternel dans l'œuvre de François de Sales », Thèse de doctorat de littérature française, dir. J. Hennequin, Université Paul Verlaine – Metz, 1999.

⁸ P.-E., Dauzat, *op. cit.*, § 20.

Avoir miséricorde renvoie donc dès l'hébreu originel à la sensibilité intime de la mère devant la souffrance de son enfant, et ce substrat continue à nourrir en sous-main bien des discours chrétiens ultérieurs. Aussi, dans la prédication catholique française du XVII^e siècle, le paradigme du terme *émotion* apparaît-il de manière nettement privilégiée en lien avec la figure de Marie, médiatrice émotionnelle permettant de dire l'amour naturel par excellence, sur le modèle duquel doit être pensé l'amour (surnaturel) de Dieu⁹ – ainsi chez Bossuet :

Quand cette première union [le lien proprement fusionnel entre la mère et l'enfant qu'elle porte] finit, elle en fait naître une autre en sa place ; elle forme d'autres liens, qui sont ceux de l'amour et de la tendresse : la mère porte ses enfants d'une autre façon, et ils ne sont pas plus tôt sortis des entrailles qu'ils commencent à tenir beaucoup plus au cœur. Telle est la conduite de la nature, ou plutôt de celui qui la gouverne ; voilà l'adresse dont elle se sert pour unir les mères avec leurs enfants et empêcher qu'elles s'en détachent : l'âme les reprend par l'affection en même temps que le corps les quitte ; rien ne les leur peut arracher du cœur ; la liaison est toujours si ferme, qu'aussitôt que les enfants sont agités, les entrailles des mères sont encore émues, et elles sentent tous leurs mouvements d'une manière si vive et si pénétrante, qu'à peine leur permet-elle de s'apercevoir que leurs entrailles en soient déchargées¹⁰.

La conjonction, autour du motif des entrailles, entre amour « naturel » et amour surnaturel peut apparaître aussi, plus occasionnellement, pour évoquer d'autres figures, telles Jean-Baptiste, prisonnier de la matrice d'Élisabeth, mais dont l'amour pour le Christ exprime à la fois, comme chez Marie, l'amour correspondant aux liens du sang qu'il éprouve pour le Christ son cousin, et l'amour « de charité », supra-humain, qu'il éprouve pour le Christ en tant que Sauveur. Une orchestration de ce motif, intéressante en ce qu'elle lui associe précisément une métaphore « naturelle », ou plus précisément tellurique, apparaît chez Julien Lorient, prédicateur missionnaire oratorien, dont les *Sermons des fêtes des saints*, publiés anonymement, furent plusieurs fois réimprimés de son vivant. Son sermon XIX sur saint Jean-Baptiste développe l'image d'un véritable enfantement émotionnel de Jean-Baptiste, brûlant du désir d'annoncer la venue du Christ alors qu'aucun des deux n'est encore né :

On peut dire, M., que le saint Esprit ne lui fut donné que comme un esprit d'amour & de lumieres, & pour lui faire connoître à la faveur de ces lumieres le Sauveur caché dans le sein de sa mere ; mais en même temps qu'il connoît le Sauveur dans les entrailles de Marie, le Sauveur se fait connoître à lui par l'ardeur de l'amour de Dieu dont il embrase son ame [...] ; c'est un feu qui le brûle, & comme ces feux souterrains que la terre enferme dans

⁹ Je me permets de renvoyer sur ce point à A. Régent-Susini, « Du sang au sentiment ? Sémantique lexicale et contextes d'apparition du mot *émotion* dans la prédication du XVII^e siècle », in *La Langue des émotions. XVI^e-XVIII^e siècles*, éd. V. Ferrer, C. Ramond, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 159-178.

¹⁰ J.-B. Bossuet, « Pour la fête de la Compassion de la Sainte Vierge » (1658 ou 1659), in *Œuvres oratoires*, éd. Ch. Urbain, E. Levesque, Paris, Desclée, 1914-1926 [désormais *O.O.*], t. II, p. 469.

ses entrailles, lorsqu'ils sont trop échauffez par l'abondance des matieres qui leur servent de nourriture, cherchent à s'échapper ; que font-ils pour cela ? ils donnent des secousses effroyables à la terre qui les enferme, ils la déchirent, ils la renversent ; voilà l'image de ce qui se passe dans les entrailles d'Elisabeth, elle enferme un enfant tout échauffé, tout brûlant de l'amour de Dieu, il veut faire connoître, il veut répandre cet amour, & il donne pour cela des mouvemens violens à sa mere, elle sent par les agitations que lui donne son fils, l'ardeur qui le presse de sortir de son sein pour témoigner à Jésus-Christ l'ardeur de son amour¹¹.

L'enfant tentant de toutes ses forces de s'extraire de la matrice¹² est mû par une émotion intense, qui est en fait communication amoureuse d'entrailles à entrailles, et de sang à sang.

Toutefois, dans la tradition chrétienne, les entrailles sont plus fondamentalement encore celles de Dieu lui-même, *viscéralement* attaché à l'être humain qu'il a créé, quoiqu'il ne l'ait pas engendré. Ainsi, pour le prédicateur protestant Pierre Du Bosc comme pour d'autres réformés persécutés de son temps, qui établissent une concordance entre les entrailles de la divinité et celle de la mère, sensible au malheur de ses enfants, les entrailles sont la représentation, par une analogie humaine, de la grâce divine, de l'*affection* de Dieu pour son peuple, qui est aussi *affectation* – car ce Dieu passionné pâtit pour cette raison même : « Dédoublement théologique des viscères et du cœur, les entrailles siège des émotions divines et contrefort de l'amour divin, projettent au plus près de l'intimité de Dieu, au plus profond de sa miséricorde, dans le sein même de sa dilection, désignant le repère de la compassion et de la mansuétude divines. Les entrailles sont en langage théologique l'expression achevée de l'émotion de Dieu »¹³. Déjà largement tributaire de la masculinisation du Dieu chrétien évoquée plus haut, le XVII^e siècle développe cependant plus volontiers le thème des entrailles divines que celui d'un Dieu matriciel – et Marie sera dès lors, en contexte catholique, la figure la plus propice à développer un imaginaire théologique de la matrice – imaginaire bien plus ambivalent dont on tentera ici d'identifier les principaux traits.

Loin de n'apparaître que comme un pur réceptacle de la grâce divine, comme ce « vase spirituel », ou « tabernacle du Verbe éternel » que proclament les litanies¹⁴, l'utérus marial est à plusieurs reprises présenté comme une prison.

¹¹ *Sermons des fêtes des saints*, Paris, Edme Couterot, 1714 [1^e éd. 1700], t. II, p. 46.

¹² Toute une tradition se représentait la naissance comme moment de passivité pour la femme et d'activité pour l'enfant, faisant tous ses efforts pour se libérer de l'utérus. Voir H. King, *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology: the Uses of a Sixteenth-Century Compendium*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 132.

¹³ Ch. Bernat, « La dilection divine. Usages et enjeux d'une proximité élective dans la littérature pastorale huguenote en temps de persécution (XVII^e et XVIII^e siècles) », in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e – XVIII^e siècles)*, éd. Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel, Turnhout, Brepols, 2019, p. 252.

¹⁴ Les métaphores les plus fréquemment utilisées au Moyen Âge pour désigner Marie (vase portant la manne céleste, four dont pourrait sortir le Christ, pain de vie) sont recensées dans A. Blaise, *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 346-352.

Certes, toute une thématique mystique, qu'on trouve par exemple à cette époque chez Surin¹⁵, réactive l'image traditionnelle, platonicienne entre autres, du corps prison de l'âme, mais ce n'est pas fondamentalement de cela qu'il s'agit dans les sermons dont il est question ici – même si certains associent implicitement l'héritage platonicien et l'héritage chrétien. Cette représentation carcérale de la cavité utérine tisse en fait plusieurs fils.

D'une part, elle étend tout en la déplaçant l'image traditionnelle de la clôture, développée depuis très longtemps dans la tradition chrétienne. Hincmar de Reims affirmait ainsi en 880 que la Vierge avait mis son enfant au monde « vulve et utérus fermé », motif dont on connaît les multiples déclinaisons symboliques et picturales (*l'hortus conclusus*, etc.¹⁶). L'hymen de Marie est présenté comme une porte close, un mur *intact* (dans tous les sens du terme, *non altéré* et *non touché*), et le Christ en quelque sorte pensé comme un passe-muraille, ce mur n'étant fracturé ni au moment de la conception, ni au moment de l'enfantement, ni même par la suite – conformément au motif de « Marie toujours vierge »¹⁷. On notera que toute une tradition, dont on sait la fortune iconographique à la Renaissance, développe par ailleurs l'idée d'une « conception par l'oreille », selon laquelle c'est l'oreille de Marie qui s'ouvre, et non son hymen : Marie conçoit le Christ au moment où son oreille s'ouvre à l'annonce de l'archange Gabriel¹⁸.

Or au plan scripturaire, le passage du Christ à travers la « porte close » de l'utérus et de l'hymen de Marie trouve une résonance dans la manière dont le Ressuscité sort du tombeau fermé par une lourde pierre, puis par son arrivée lors

¹⁵ Voir S. Houdard, « Spiritualités et prisons au XVII^e siècle », *Les Dossiers du Grihl*, 2011-01, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.4951>, § 12.

¹⁶ Voir aussi le développement de François de Sales sur la Vierge perle close jetée dans « les eaux salées de la corruption du péché » (Sermon LXVII pour la fête de l'Immaculée Conception, le 8 décembre 1622, in *Œuvres*, Annecy, G. Niérat, 1892-1964, t. X, p. 404.

¹⁷ Ce thème pourrait bien s'être développé en partie sur la base d'un malentendu : en effet, l'une de ses occurrences majeures, dans l'homélie 14 qu'Origène consacre à l'évangile de Luc, était sans doute tributaire d'un modèle anatomique ne postulant pas l'existence d'un hymen : c'est de fertilité, et non de virginité qu'il s'agit, lorsqu'il déclare Marie toujours « close » en dehors de la naissance du Christ. La traduction latine de l'homélie d'Origène par Jérôme, sous-tendue par un autre modèle anatomique, participe sans doute à déplacer ce thème – au point de le rendre éminemment problématique, et peut-être insoluble, pour les théologiens suivants. Voir J. K. Lillis, « No Hymen Required: Reconstructing Origen's View on Mary's Virginity », *Church History*, 2020, 89 (2), p. 249-267.

¹⁸ Voir J. M. Salvador-González, « *Per aurem intrat Christus in Mariam*. An Iconographic Approach to the *Conceptio per Aurem* in Italian Trecento Painting from Patristic and Theological Sources », *De Medio Aevo*, 2016, vol. 5, n° 1, p. 83-122. Zénon de Vérone est sans doute le premier à développer l'idée selon laquelle le *verbum* engendre en Marie la foi, par laquelle elle enfante à son tour le Verbe divin, qui lui-même suscitera – thème important dans la prédication – une *fidem ex auditu*. Marie apparaît ici encore comme une Ève inversée : en ouvrant son oreille à l'ange de Dieu, elle apporte le salut là où Ève, ouvrant l'oreille au Malin, apportait la Chute.

la Pentecôte dans une pièce dont les portes étaient verrouillées (Jean 20, 19)¹⁹. Le lien proprement *figural* entre l'utérus et le tombeau, lieux-seuils de l'existence humaine du Christ, est explicite dans l'*Ancrene Wisse*, règle monastique écrite en moyen anglais à la fin du XII^e ou au début du XIII^e siècle pour trois sœurs anachorètes laïques, qui déploie tout un dispositif métaphorique associant le corps à l'espace architectural :

the womb is a narrow dwelling where Our Lord was a recluse [...] Are you imprisoned within four wide walls? And he in a narrow cradle, nailed on the cross, enclosed tight in a stone womb. Mary's Womb and this tomb were his anchorhouses²⁰.

Jouant sur la paronomase *womb/tomb*, le texte rapproche la clôture de l'utérus marial, le sépulcre du Christ et la cellule de l'anachorète. Lieu de mort au monde et de nouvelle naissance au Christ, cette cellule devient ainsi le site où le corps de l'anachorète épouse en quelque sorte (au sens spatial du terme) le corps du Christ, vivant spirituellement (et en tant que fœtus, pourrait-on dire) un enfantement auquel, par le même geste de retrait du monde, elle renonce au plan terrestre en tant que mère. Un siècle plus tôt, Guerric, cistercien du XI^e siècle, présentait même le parallèle entre le ventre et le tombeau de manière plus radicale encore, car l'utérus maternel est le lieu d'une dissimulation radicale, qui se rapproche d'une néantisation : « Au contraire [de ce qui se passe sur la Croix], dans le sein de sa mère, il [le Christ] est comme s'il n'était pas »²¹. Grandir dans le sein d'une femme apparaît en ce sens à Guerric comme le plus grand sacrifice de Dieu, supérieur même au supplice de la Croix, qui témoignait encore de sa gloire, certes sur le mode du renversement mais d'un renversement qui restait du moins *visible*.

D'autre part, la représentation carcérale de la cavité utérine métaphorise aussi la source d'une souffrance rédemptrice, par laquelle le corps du Christ devient hostie, le lieu de douleur qu'est l'utérus marial devenant sanctuaire – ce

¹⁹ Voir L. Maimbourg, « Sermon 38 pour le jour de Pâques », in *Collection universelle et intégrale des orateurs sacrés*, éd. J.-P. Migne, Paris, impr. Du Petit-Montrouge, 1844, t. X, col. 479 : « Il y a trois naissances que nous pouvons remarquer en Notre-Seigneur : l'éternelle dans le sein de son Père ; la temporelle du sein de sa Mère, et celle de sa Résurrection, lorsqu'il naquit une autre fois, sortant du ventre de la terre et du tombeau à la vie glorieuse et immortelle ».

²⁰ *Anchoric Spirituality: Ancrone Wisse and Associated Works*, trad. et introd. A. Savage, N. Watson, New York, Paulist Press, 1991, p. 186. Pour un développement de l'analogie entre mort et prison, renversée ensuite en une analogie entre mort et libération, voir Cl. de La Colombière, *Sermon Trente-Septième, Pour le jour de S. François de Borgia*, in *Sermons prêchez devant son Altesse royale Madame la Duchesse d'Yorck*, Lyon, Anisson, 1684, p. 426-446.

²¹ G. d'Igny, *Premier sermon pour la Nativité de Marie*, cité par Damien Boquet, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Guerric d'Igny et Aelred de Rievaulx », in *Au cloître et dans le monde. Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, éd. en collaboration avec A.-M. Legras, Paris, Presses universitaires de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 473.

que le prémontré Augustin de Felleries nomme à la fois la « prison tres-claire et seraine »²² et la « sacristie du ventre maternel » où commence déjà la Passion :

Ô Chrestien, si ton Sauveur n'a pas répandu son sang au ventre de Marie, ne commença il pas au moins d'endurer dez le premier instant de sa conception tres-pure aux entrailles virginales de sa Mere, puis que dez le premier instant de sa conception, estant doüé de la science beatifique, & infinie, moyenant la quelle se voiant en cette prison tres-claire & seraine, il ressentoit dez lors des douleurs excessives, sçachant certainement que ce principe de sa vie devoit aboutir à des tormens intolérables, & avoir pour fin une mort tres-cruelle. De sorte que Christ se servoit du ventre de Marie, comme d'une belle sacristie, pour y faire le *Memento*, avant qu'offrir à son Pere eternel l'hostie vive²³.

La christologie bérullienne, qui invite à revêtir le Christ dans tous ses états, y compris sans sa vie intra-utérine, donne au motif utérin une importance pastorale nouvelle ; la gestation et la naissance du Christ deviennent en elles-mêmes eucharistie :

Comme sa croix est proprement un mystère de souffrance et d'expiation, aussi sa naissance est proprement un mystère d'offrande et d'adoration. Mystère auquel nous voyons que le Père éternel acquiert, tout ensemble, un adorateur nouveau et une hostie nouvelle²⁴.

Prison et sacristie, les « entrailles virginales » sont alors de nouveau le lieu de cette conjonction étroite entre la conception et la mort déjà évoquée au sujet de la paronomase *womb/tomb*, et reprise ici à l'occasion d'une méditation relativement topique sur les fluides corporels – le lait maternel étant à la fois associé au sang de Marie et au sang du Christ sur la Croix²⁵, et ces deux sangs n'en faisant qu'un :

²² *Sermons sur l'Ave Maria composés & preschés par le Reverend Pere F. Augustin de Felleries, abbé de Bonne Esperance, de l'Ordre des Premonstrés*, Bruxelles, Martyn de Bossuyt, 1653, p. 209-210.

²³ *Ibid.*, p. 211. La fin de la péroration développe une double antithèse paradoxale très commune dans les sermons de vêtues et de profession religieuse : la vie cloîtrée est une liberté, la vie dans le monde est une prison.

²⁴ P. de Bérulle, *De l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Les œuvres de l'Eminentissime et révérendissime Pierre, cardinal de Berulle*, éd. François Bourgoing, Paris, Antoine Étienne et Sébastien Hure, 1644, p. 346.

²⁵ Sur la proximité entre l'allaitement de la Vierge et le versement du sang du Christ (et sur l'« allaitement » de l'Église par le Christ [à partir de Cantique 1, 2 notamment], chez Origène par exemple, ou sur la « lactation » de certains saints et mystiques tels que Bernard de Clairvaux), voir F. Cousinié, *Esthétique des fluides. Sang, sperme, merde dans la peinture française du XVII^e siècle*, Paris, Éditions du Félin, 2011, p. 38-39. Les médecins renaissants considèrent en effet le lait comme « comme un sang blanchy » (S. de Vallambert, *De la maniere de nourrir et de gouverner les enfans*, Poitiers, Marnef et Bouchet freres, 1565, p. 14). Sur la transformation du sang menstruel en lait, voir aussi G. Marinelli, *Trois livres appartenans aux infirmités et maladies des femmes*, Paris, Jacques du Puys, 1587, p. 774-789 ; et J. Liébault, *Trois livres appartenans aux infirmités et maladies des femmes*, Lyon, Jean Veyrat, 1598, p. 774-776 ; je remercie chaleureusement Magdalena Koźluk, qui m'a généreusement communiqué ces dernières références.

Ors l'un & l'autre est nécessaire, sera-il donc fruit du ventre, ou de la Croix ? Je ne le sçauois définir, Messieurs, mais avec Saint Augustin : *Positus in medio, quo me ueritam nescio*. Les playes & les mammelles me tirent également de deux costés, me donnant la mesme viande, puis que le lait est un sang qui par une double decoction change de couleur : *Hinc pascor a uulnere, hinc lactor ab ubere* [Augustin]²⁶. D'Icy je vois Marie benigne, de la à la Croix salutaire, d'icy je m'engorge, de deux costés je m'enivre. O douceur de Marie ! O suavité de la Croix ! Je suis tiré & retiré par la force de ces deux aimans, & confesse que d'une part il est fruit du ventre, & de l'autre, fruit de la Croix. [...] Je veux être abreuvé du sang, & allaité des mammelles. *Et benedictus fructus uentris tui*²⁷.

L'utérus marial est ici à penser comme un lieu et une instance relationnels : il prend sa valeur en tant qu'il entre en interaction avec la Croix – de même que le lait fonctionne au plan symbolique en relation d'analogie et d'opposition avec le sang.

Par ailleurs, c'est un lieu double, car il est celui de la *kénose* (par laquelle Dieu en s'incarnant se dépouille de certains attributs de sa divinité), qui vaut conjointement abaissement et rachat, humiliation et glorification.

Or, avant même de concerner l'utérus de Marie, cette dualité concerne l'utérus de sa mère, sainte Anne. Un passage de Bossuet, tiré d'un sermon de jeunesse consacré à la conception de la Vierge, c'est-à-dire à l'Immaculée Conception, est significatif à cet égard ; ces méditations sermonnaires sur la conception (de Marie et surtout du Christ) s'estomperont ensuite dans sa carrière de prédicateur, sans doute sous l'effet d'une exigence de bienséance devenue plus contraignante en raison de l'époque des publics plus mondains auxquels il s'adresse. Ici, l'utérus de sainte Anne, qui aurait dû être le lieu de la transmission du péché en ce que la sexualité, activité où « le diable se vante d'être invincible », asservit l'homme à la *chair*, devient le lieu du salut avant même l'existence terrestre :

le diable, par ce péché, pénètre jusqu'aux ventres de nos mères ; et là, tout impuissants que nous sommes, il nous rend ennemis de Dieu. Jésus choisit quelques âmes illustres qu'il purifie dans les entrailles maternelles, et là il défait encore le péché. Tels sont ceux que

²⁶ Selon la médecine médiévale, la conception naturelle d'un enfant nécessite l'association de deux principes, l'un masculin, l'autre féminin – ce dernier correspondant au sang menstruel qui après la naissance doit, selon le théologien du VII^e siècle Isidore de Séville, se transformer en lait. Quoique la théologie chrétienne envisage la menstruation comme la conséquence du péché originel, le fait que la Vierge ait enfanté et allaité le Christ (*Virgo lactans*) semble donc impliquer – comme le démontrent longuement maints théologiens médiévaux, de Thomas d'Aquin à Grégoire le Grand – qu'elle ait eu ses règles. Voir Ch. T. Wood, "The Doctor's Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle in Medieval Thought", *Speculum*, (octobre 1981), vol. 56, n° 4, p. 710-727.

²⁷ Augustin de Felleries, *Sermons sur l'Ave Maria*, Bruxelles, Martyn de Bossuyt, 1653, p. 211 (*viande* a ici, selon l'acception ancienne, le sens de « nourriture »). Il existe une riche histoire mystique de ce motif (depuis les cartésiens jusqu'à Madame Guyon, en passant par Thérèse d'Avila et François de Sales). Sur la manière dont la « matérialité brute de l'expérience guyonienne [de la lactation mystique] ne manquera pas d'alarmer Bossuet », voir L. Piguet, « Madame Guyon, une légitimation paradoxale », *Littératures classiques*, 2016/2, n° 90, p. 61-75, <https://doi.org/10.3917/licla1.090.0061>, § 33.

nous appelons sanctifiés devant la naissance, comme saint Jean ; comme Jérémie, selon le sentiment de quelques docteurs ; comme saint Joseph peut-être, selon la conjecture de quelques autres. Mais il reste un endroit, ô Sauveur, où le diable se vante d'être invincible. Il dit que l'on ne l'en peut chasser. C'est le moment de la conception, dans lequel il brave votre pouvoir. Il dit que, si vous lui ôtez la suite, du moins il s'attache, sans rien craindre, à la source et à la racine²⁸.

Bossuet associe ainsi la thèse de l'Immaculée Conception, au statut encore incertain, à la croyance déjà pleinement établie en la naissance virginale du Christ ; c'est parce qu'elle a été conçue immaculée que Marie concevra sans sexualité un Dieu qui par définition échappe lui-même au péché. Le ventre de Marie devient un sanctuaire, mais aussi un « lit virginal sacré », conjoignant librement les métaphores pour affirmer la sanctification du corps devenu à la fois « un paradis » et un lit de noces, où s'opère le mariage de Dieu avec l'humanité :

Chers Frères, que vous en semble ? que pensez-vous de cette doctrine ? Vous paraît-elle pas bien plausible ? Pour moi, quand je considère le Sauveur Jésus, notre amour et notre espérance, entre les bras de la sainte Vierge, ou suçant son lait virginal, ou se reposant doucement sur son sein, ou enclos dans ses chastes entrailles [...] : quand donc je regarde l'Incompréhensible ainsi renfermé, et cette immensité comme raccourcie ; quand je vois mon Libérateur dans cette étroite et volontaire prison, je dis quelquefois à part moi : Se pourrait-il bien faire que Dieu eût voulu abandonner au diable, quand ce n'aurait été qu'un moment, ce temple sacré qu'il destinait à son Fils, ce saint tabernacle où il prendra un si long et si admirable repos, ce lit virginal où il célébrera des noces toutes spirituelles avec notre nature ? [...] ! Mais, ô bénit enfant par qui les siècles ont été faits, vous êtes devant tous les temps. Quand votre Mère fut conçue, vous la regardiez du plus haut des cieux ; mais vous-même vous formiez ses membres. C'est vous qui inspirâtes ce souffle de vie qui anima cette chair dont la vôtre devait être tirée²⁹.

Marie engendre le Christ tout en étant engendrée par lui – puisque c'est le Christ qui « forme ses membres » et « anime cette chair » – et cette dynamique de l'Incarnation est évoquée comme un spectacle utérin (*je regarde, je vois*) associant d'une manière quasi oxymorique des couples antithétiques abstraits (*Incompréhensible*, employé dans une syllepse superposant le sens spatial au sens *intellectif/renfermé* ; *immensité/raccourcie*) et concrets (*Libérateur/prison*).

L'utérus marial devient par là symbole métonymique de l'Incarnation, qui « renferme » et « raccourcit » l'immensité divine, qui prive donc Dieu d'un de ses attributs fondamentaux. Là où certaines gravures mettent en valeur la transparence du placenta³⁰, là où Bérulle présentait la Nativité comme moment lumineux,

²⁸ J.-B. Bossuet, « Sermon pour la veille de la Fête de la Conception de la Sainte Vierge » (1652), in *O.O., op. cit.*, t. I, p. 237.

²⁹ *Ibid.*, p. 237-238.

³⁰ Voir la contribution de Sara Petrella dans ce numéro.

mystère de lumière, car celui qui est Lumière de Lumière, qui est émané du Père des lumières, qui est émané de lui comme lumière, & qui, en la propriété de sa personne, est la splendeur du Père, étant lumière en son essence & en sa personne, vient par ce mystère au monde pour être la lumière du monde, Comme il dit lui-même, *Ego lux ueni in mundum, &c. Ego sum lux mundi*³¹.

Bossuet met en avant l'obscurité et l'opacité radicale des entrailles mariales. L'utérus, quoique lieu où s'enclenche le processus de libération, est associé à une noire, « étroite et volontaire prison », image qui revient dans la première rédaction de la conclusion – avant qu'elle ne soit remaniée :

Nous n'avions pas encore vu cette belle lumière du jour ; condamnés par la nature à une sombre prison, nous étions encore condamnés par arrêt de la justice divine à une prison plus noire, à de plus épaisses ténèbres : des ténèbres horribles et infernales. Justement, certes, justement. Car vos jugements sont justes, ô Dieu éternel, souverain juge de l'univers. Hé ! qui nous a tirés de cette misère ? qui a réconcilié ces rebelles ? qui a appelé ces enfants d'ire à l'adoption des enfants de Dieu ? Le prophète Jonas, du ventre de ce monstre qui l'avait englouti, éleva au ciel la voix de son cœur. Avons-nous point crié à vous, ô Seigneur, des cachots de cette prison, ou du creux de ce sépulcre, où était ensevelie notre enfance ?³².

Le motif carcéral permet ainsi au jeune prédicateur de rappeler la relation figurale liant l'épisode de Jonas prisonnier du ventre de la baleine, et l'évocation du Christ prisonnier des entrailles de Marie. L'imaginaire utérin rejoint alors toute une valorisation figurale de l'étroit au sens moral et spirituel, de la « voie étroite » dont on trouverait maintes déclinaisons parénétiques³³.

De même que le Christ « form[ait] » plus haut « les membres » de la Vierge, l'utérus marial devient en ce sens l'instrument de la *forma*, au sens théologique de ce terme, le lieu où le Verbe incarné prend forme humaine et dessine par là pour les hommes la *forme* que doit prendre leur vie morale et spirituelle (*forma* signifiant à la fois « forme » et « beauté »)³⁴. C'est dans l'utérus de Marie que se *forme* le Christ, à la fois dans le sens courant du terme et parce que le Christ « se réduit jusqu'à la forme d'un homme, jusqu'à la forme d'un esclave, jusqu'à la forme d'un pécheur », comme l'écrit Bourdaloue glosant l'opposition paulinienne entre *forma Dei* et *forma servi* relue par Augustin³⁵. S'opère donc une mise en correspondance

³¹ Bérulle, *De l'état et des grandeurs de Jésus*, op. cit., p. 345.

³² J.-B. Bossuet, « Sermon pour la veille de la Fête de la Conception de la Sainte Vierge », op. cit., p. 247.

³³ Voir par exemple J.-B. Bossuet, « Sermon pour la Toussaint » de l'Avent de Saint-Thomas du Louvre (1668), in *O.O.*, op. cit., t. V, p. 333-334 ou, du même auteur, *L'Oraison funèbre de Henriette Marie de France* (1669), in *O.O.*, op. cit., t. V, p. 520-521.

³⁴ Voir Philippiens 2, 6-7. Sur l'origine paulinienne de la dichotomie augustinienne *forma Dei/forma servi*, voir I. Bochet, « Augustin disciple de Paul », *Recherches de Science Religieuse*, 2006/3, t. 94, p. 357-380, <https://doi.org/10.3917/rsr.063.0357>

³⁵ L. Bourdaloue, « Sermon sur l'Annonciation de la Vierge » in *Œuvres complètes, Mystères*, t. II, Paris, Méquignon-Havard, 1825, p. 155.

entre le vide utérin – destiné à s’emplir du Sauveur, et la kénose de l’Incarnation, par laquelle Dieu, en s’incarnant, se vide en quelque sorte de sa gloire divine. L’utérus marial est à ce titre le lieu, mais aussi l’opérateur, de la *formatio* du « nouvel Adam » – de même qu’Augustin parlait de la *formatio* d’Adam recevant dans la *Genèse* une *forma*, une configuration le faisant image de Dieu, plaçant en lui « une étincelle de la splendeur divine »³⁶ : le péché peut alors être envisagé comme une *dé-formation*, et le salut apporté par le Christ comme une *re-formation*, qui « passe paradoxalement par la défiguration sur la Croix »³⁷. Ce que manifeste le sermon de Bourdaloue précédemment cité, c’est que l’utérus marial, dans cette perspective, n’est ni uniquement le lieu d’une épiphanie ni uniquement le lieu d’un anéantissement : c’est le lieu du néant, de la néantisation de Dieu – mais d’une néantisation qui se retourne en plénitude, en un jeu de pli et de dépli, de déploiement infini.

On le voit : certains sermons sont bien le lieu du déploiement d’un imaginaire utérin convertissant le lieu sans forme propre des anatomistes en un lieu de *formation* salutaire. Même certains développements qui paraissent reculer devant toute évocation de l’appareil génital féminin semblent n’être pas tout à fait sans rapport avec cet imaginaire utérin – fût-il symbolique, ou symbolisant. Il en va ainsi des formulations suggérant que le Christ se serait *formé* dans le cœur de Marie et non dans son sein : processus de déplacement et d’invisibilisation, voire de négation, qui peut pourtant s’avérer encore hanté par l’imaginaire utérin. En témoigne un passage d’un autre sermon de jeunesse de Bossuet consacré à la Nativité de la Vierge (également prêché en 1652), évoquant ce qu’on pourrait appeler la césarienne spirituelle de la Vierge, qui constitue le pendant, en quelque sorte, du motif de la clôture de Marie :

Il me souvient à ce propos de ces mères misérables à qui on déchire les entrailles par le fer, pour en tirer leurs enfants par violence. Il vous est arrivé quelque chose de semblable, ô bienheureuse Marie : c’est par le cœur que vous nous avez enfantés, parce que vous nous avez enfantés par la charité : *Cooperata est caritate, ut filii Dei in Ecclesia nascerentur*, dit saint Augustin [*De sancta Virginitate*, VI, 6]. Et j’ose dire que ces paroles de votre Fils, qui étaient son dernier adieu, entrèrent en votre cœur ainsi qu’un glaive tranchant, et y portèrent jusques au fond, avec une douleur excessive, une inclination de mère pour tous les fidèles. Ainsi vous nous avez pour ainsi dire enfantés d’un cœur déchiré parmi la véhémence d’une affliction infinie. Et toutes les fois que les chrétiens paraissent devant vos yeux, vous vous souvenez de cette dernière parole, et vos entrailles s’émeuvent sur nous comme sur les enfants de votre douleur et de votre amour [...] ³⁸.

³⁶ Voir T. Gheeraert, « *Forma Dei, forma servi* : les paradoxes de la beauté du Christ chez quelques poètes dévotionnels français du XVII^e siècle », in *La Beauté et ses monstres : Dans l’Europe baroque (16^e-18^e siècles)*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003, URL : <http://books.openedition.org/psn/4100>, § 7, consulté le 31.05.2021.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ J.-B. Bossuet, « Sermon pour la fête de la compassion, sur la dévotion à la Vierge » (1651), in *O.O., op. cit.*, t. I, p. 93.

Sous-tendue par la richesse sémantique du terme hébreu *rehem*, la souffrance de Marie, dont le cœur est « déchiré » par l'adieu du Christ comme par un « glaive tranchant » qui porte « jusques au fond », apparaît bien par excellence comme la souffrance de celle qui a enfanté – thème que développent maints sermons : Marie *compatit* le plus pleinement, par son statut de mère, à la souffrance de la Passion. Plus généralement, on trouve régulièrement dans les textes l'idée que la maternité spirituelle de Marie envers l'Église, ou envers l'humanité, provoque en elle des « déchirures de l'âme » analogues aux déchirures de l'enfantement.

*

En conclusion, la matrice de Marie apparaît dans ces sermons catholiques du XVII^e siècle comme un lieu bien particulier, un lieu en lequel (voire auquel) on croit – croyance en une histoire proprement incroyable. Dans cette histoire – histoire par excellence, celle du salut – apparaissent indissociables, comme le dessus et le dessous de l'étoffe, clôture et ouverture, pli et déploiement, dissimulation et révélation. D'où le titre choisi pour cette contribution, référence au second degré, non pas tant à Henri Michaux directement qu'à un passage de *L'Étoilement*, conversation entre l'historien de l'art Georges Didi Huberman et le peintre catholique d'origine hongroise Simon Hantaï. Ce passage concerne la série de tableaux qu'Hantaï intitule *Manteaux de la Vierge ou Mariale* et qu'il dit inspirée par les Vierges du Trecento et du Quattrocento, dans lesquelles la représentation des plis est un exercice de style traditionnel³⁹. Ces tableaux relèvent en quelque sorte d'une technique de tie-dye manuelle : le peintre plie la toile (sans châssis) de manière régulière, puis la froisse et la noue, avant de peindre les zones qu'atteint son pinceau. Lorsqu'il déplie la toile, produisant le dedans au dehors, apparaît une peinture qu'on a pu rapprocher des vitraux⁴⁰ ; Hantaï a d'ailleurs entamé cette série après avoir étudié des vitraux de la cathédrale de Chartres, et l'on songe au parallèle souvent dessiné entre l'Incarnation dans le corps marial et les vitraux de l'art gothique, qui laissent passer la lumière (divine) tout en lui donnant une coloration (humaine). Laissons donc pour finir la parole à Georges Didi-Huberman :

rien n'aura été plus « plié » et spatialement paradoxal que la Vierge des exégètes médiévaux. En leurs jeux constants d'*implicatio* et d'*explicatio*, ils auront donné à penser, non pas un personnage, mais un impossible de l'espace, c'est-à-dire le lieu par excellence, le *locus generationis* d'une prise de corps miraculeuse. Ce n'est pas seulement qu'il faille imaginer

³⁹ Sur la nature organique des tissus qui relie la Vierge à l'Enfant dans des images produites en Italie centrale entre le XIV^e et le XV^e siècle, voir M. Piccoli-Wentzo, « Un mystère transparent ? Variations imagées du lien charnel entre parturiente et nouveau-né à la Renaissance », *ArtIta*, 2019, n° 25, p. 6-15.

⁴⁰ Voir par exemple l'analogie implicite entre la Vierge et le vitrail dans Cl. de La Colombière, *Sermon Vingt-Sixième pour le Jour de la Conception Immaculée de la Sainte Vierge*, dans *Sermons prêchés devant son Altesse royale Madame la Duchesse d'York*, Lyon, Anisson, 1684, p. 168-169.

l'hymen intact *post partum*, question classique. C'est, surtout, que la Vierge-mère fut pensée elle-même comme une véritable *fable du lieu* que les auteurs scolastiques – je pense notamment à Albert le Grand et à son volumineux *Mariale*⁴¹ – déclinaient comme une dialectique très précise du pli et du dépli⁴².

(Re)pli et dépl(o)itement : au XVII^e siècle encore, l'utérus de Marie, « intouchée de l'homme et touchée de Dieu » (Sylvie Barnay⁴³), se présente donc à la fois comme « le lieu par excellence » et comme un non-lieu, un lieu introuvable parce que pris dans une dialectique infinie entre le dedans et le dehors, le fini et l'infini, lieu central (centre même de l'histoire chrétienne de l'humanité, qui se déploie en amont et en aval de cette année zéro qu'est Incarnation), qui pourtant n'existe que comme creux, comme vide (*kenos*), comme néant, même lorsqu'il est plein – et plein de Dieu. C'est ainsi en lui que se condensent à la fois l'histoire des hommes et l'ambivalence profonde du monde terrestre en régime chrétien, entre chute et salut.

Bibliographie

- Anchoric Spirituality: Ancrene Wisse and Associated Works*, trad. et introd. Anne Savage et Nicholas Watson, New York, Paulist Press, 1991
- Augustin de Felleries, *Sermons sur l'Ave Maria*, Bruxelles, Martyn de Bossuyt, 1653
- Barnay, Sylvie, « La rétrospective de l'œuvre de Simon Hantaï. L'image acheiropoïète au seuil du XXI^e siècle », *Études*, 2014/5, p. 73-83, URL : <https://shs.cairn.info/revue-etudes-2014-5-page-73?lang=fr>, consulté le 21.05.2021 ; <https://doi.org/10.3917/etu.4205.0073>
- Bernat, Chrystel, « La dilection divine. Usages et enjeux d'une proximité élective dans la littérature pastorale huguenote en temps de persécution (XVII^e et XVIII^e siècles) », in *Émotions de Dieu. Attributions et appropriations chrétiennes (XVI^e – XVIII^e siècles)*, éd. Chrystel Bernat, Frédéric Gabriel, Turnhout, Brepols, 2019, <https://doi.org/10.1484/M.BEHE-EB.5.117305>
- Bérulle, Pierre de, *De l'état et des grandeurs de Jésus*, in *Les œuvres de l'Eminentissime et révérendissime Pierre, cardinal de Bérulle*, éd. François Bourgoing, Paris, Antoine Étienne et Sébastien Hure, 1644
- Blaise, Albert, *Le Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 346-352
- Bochet, Isabelle, « Augustin disciple de Paul », *Recherches de Science Religieuse*, 2006/3, t. 94, p. 357-380, <https://doi.org/10.3917/rsr.063.0357>
- Boquet, Damien, « Le sexe des émotions. Principe féminin et identité affective chez Gueric d'Igny et Aelred de Rievaulx », in *Au cloître et dans le monde. Mélanges en l'honneur de Paulette L'Hermite-Leclercq*, édition en collaboration avec Anne-Marie Legras, Paris, Presses universitaires de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000
- Bossuet, Jacques-Bénigne, *Œuvres oratoires*, éd. Charles Urbain, Eugène Levesque, Paris, Desclée, 1914-1926

⁴¹ Cette attribution est contestée.

⁴² G. Didi-Huberman, *L'Étoilement : Conversation avec Hantaï*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1998, p. 52-53.

⁴³ S. Barnay, « La rétrospective de l'œuvre de Simon Hantaï. L'image acheiropoïète au seuil du XXI^e siècle », *Études*, 2014/5, p. 73-83, URL : <https://shs.cairn.info/revue-etudes-2014-5-page-73?lang=fr>, § 12, consulté le 21.05.2021.

- Bourdaloue, Louis, *Œuvres complètes, Mystères*, t. II, Paris, Méquignon-Havard, 1825
- Cousinié, Frédéric, *Esthétique des fluides. Sang, sperme, merde dans la peinture française du XVII^e siècle*, Paris, Éditions du Félin, 2011
- Dauzat, Pierre-Emmanuel, « Mythologie de l'engendrement et du sexe chez les Pères de l'Église », *Diogène*, 2004/4, 208, p. 16-29, <https://doi.org/10.3917/dio.208.0016>
- Didi-Huberman, Georges, *L'Étoilement : Conversation avec Hantaï*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1998
- Écrits apocryphes chrétiens, éd. François Bovon, Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997
- François de Sales, *Œuvres*, Annecy, G. Nérat, 1892-1964
- Gheeraert, Tony, « *Forma Dei, forma servi* : les paradoxes de la beauté du Christ chez quelques poètes dévotionnels français du XVII^e siècle », in *La Beauté et ses monstres : Dans l'Europe baroque (16^e-18^e siècles)*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003, URL : <http://books.openedition.org/psn/4100> ; <https://doi.org/10.4000/books.psn.4100>
- Houdard, Sophie, « Spiritualités et prisons au XVII^e siècle », *Les Dossiers du Grihl*, 2011-01, <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.4951>
- King, Helen, *Midwifery, Obstetrics and the Rise of Gynaecology: the Uses of a Sixteenth-Century Compendium*, Aldershot, Ashgate, 2007
- La Colombière, Claude de, *Sermons préchez devant son Altesse roiale Madame la Duchesse d'Yorck*, Lyon, Anisson, 1684
- La Colombière, Claude de, *Sermon Trente-Septième, Pour le jour de S. François de Borgia*, dans *Sermons préchez devant son Altesse roiale Madame la Duchesse d'Yorck*, Lyon, Anisson, 1684, p. 426-446
- Liébault, Jean, *Trois livres appartenans aux infirmités et maladies des femmes*, Lyon, Jean Veyrat, 1598
- Lillis, Julia Kelto, "No Hymen Required: Reconstructing Origen's View on Mary's Virginity", *Church History*, 2020, 89 (2), p. 249-267, <https://doi.org/10.1017/S0009640720000657>
- Lillis, Julia Kelto, "Paradox in Partu: Verifying Virginity in the Protevangelium of James", *Journal of Early Christian Studies*, 2016, vol. 24, n° 1, p. 1-28
- Maimbourg, Louis, « Sermon 38 pour le jour de Pâques », in *Collection universelle et intégrale des orateurs sacrés*, éd. Jacques-Paul Migne, Paris, impr. Du Petit-Montrouge, 1844, t. X, col. 477-489
- Marinelli, Giovanni, *Trois livres appartenans aux infirmités et maladies des femmes*, Paris, Jacques du Puys, 1587, p. 774-789
- Piccoli-Wentzo, Marie, « Un mystère transparent ? Variations imagées du lien charnel entre parturiente et nouveau-né à la Renaissance », *ArtItaliens*, 2019, n° 25, p. 6-15
- Piguet, Louise, « Madame Guyon, une légitimation paradoxale », *Littératures classiques*, 2016/2, n° 90, p. 61-75, <https://doi.org/10.3917/licla1.090.0061>
- Régent-Susini, Anne, « Du sang au sentiment ? Sémantique lexicale et contextes d'apparition du mot émotion dans la prédication du XVII^e siècle », in *La Langue des émotions. XVI^e-XVIII^e siècles*, éd. Véronique Ferrer, Catherine Ramond, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 159-178
- Roosz, Chantal, « L'image de Dieu maternel dans l'œuvre de François de Sales », Thèse de doctorat de littérature française, dir. Jacques Hennequin, Université Paul Verlaine – Metz, 1999
- Salvador-González, José María, "Per aurem intrat Christus in Mariam. An Iconographic Approach to the *Conceptio per Aurem* in Italian Trecento Painting from Patristic and Theological Sources", *De Medio Aevo*, 2016, vol. 5, n° 1, p. 83-122
- Sermons sur l'Ave Maria composés & preschés par le Reverend Pere F. Augustin de Felleries, abbé de Bonne Esperance, de l'Ordre des Premonstrés*, Bruxelles, Martyn de Bossuyt, 1653
- Vallambert, Simon de, *De la maniere de nourrir et de gouverner les enfans*, Poitiers, Marnef et Bouchet freres, 1565
- Wood, Charles T., "The Doctor's Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle in Medieval Thought", *Speculum*, octobre 1981, vol. 56, n° 4, p. 710-727, <https://doi.org/10.2307/2847360>

Anne Régent-Susini est Professeure de littérature française à l'Université Sorbonne nouvelle et directrice de l'équipe de recherche « Formes et Idées de la Renaissance aux Lumières » (FIRL, UR174). Travaillant principalement sur les textes du XVII^e siècle, elle s'intéresse notamment aux formes et aux enjeux du discours religieux, à la rhétorique, à l'écriture de l'histoire, aux récits de voyage et à l'histoire des émotions. Elle a notamment publié *Bossuet et la rhétorique de l'autorité* (Paris, Honoré Champion, 2011) et *L'Éloquence de la chaire* (Paris, Seuil, 2009), et a récemment codirigé, avec Joy Palacios, *Regards sur l'âme en Nouvelle-France. Histoire des spiritualités individuelles et collectives en espace colonial* (Montréal, McGill University Press, 2024). Elle est rédactrice en chef de la *Revue Bossuet. Littérature, Culture, Religion*, qui se consacre aux liens entre littérature et culture religieuse au XVII^e siècle, et vice-présidente du CAHSA, groupe de recherche international dédié à l'étude des cultures religieuses de la première modernité (<https://www.earlymodernreligion.com>).