Katherine RONDOU
Université libre de Bruxelles et Université de Mons

LE MOTIF DU VIOL MAGDALÉEN DANS LA LITTÉRATURE OCCIDENTALE CONTEMPORAINE : CONDAMNATION DES VIOLENCES À L'ENCONTRE DES FEMMES

Les études comparatistes[1] l'ont amplement démontré : examiner l'histoire des grands mythes, de leurs mutations infinies, de leurs succès, de leurs éclipses, de leurs renaissances, permet de mieux comprendre la société qui leur donne naissance, les modifie ou les oublie. Dès lors, l'analyse des représentations littéraires de sainte Marie-Madeleine ne peut qu'enrichir notre connaissance de la société occidentale, et de ses préoccupations. Le personnage évangélique constitue en effet, sans conteste, depuis plus de vingt siècles, l'un des principaux mythes de notre civilisation, comme en témoignent les multiples œuvres artistiques[2] et travaux scientifiques[1] consacrés au personnage.

[1] Raymond Trousson, *Thèmes et mythes, questions de méthode*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981 ; Ernst Leonardy, *Mythe et littérature*. Bruxelles, Nauwelaerts, 1994 ; Jean-Marie Grassin, *Mythes, images et représentations*. Limoges, TRAMES, 1977 ; Pierre Brunel, Claude Pichois et André-Michel Rousseau, *Qu'est-ce que la littérature comparée ?* Paris, Armand Colin, 1983 ; Pierre Brunel et Yves Chevrel, *Précis de littérature comparée*. Paris, PUF, 1989 ; F. Jost, *Introduction to Comparative Literature*. New York, The Bobbs-Merril Company, 1974, pp. 175-187 ; H. Dyserinck, *Comparatistik. Eine Einführung*. Bonn, Bouvier Verlag und H. Grundmann, 1977, pp. 102-112 ; Yves Chevrel et Camille Dumoulié, *Le Mythe en littérature.* Essais offerts à Pierre Brunel à l'occasion de son soixantième anniversaire. Paris, PUF, 2000 ; Danièle Chauvin, André Siganos et Philippe Walter, *Questions de mythocritique*. Paris, Imago, 2005.

[2] Voir, entre autres, les travaux de : Odile Delenda et Colette Melnotte, *L'Iconographie de sainte Madeleine après le Concile de Trente*, Thèse de l'École du Louvre, 1984 ; Yves Giraud, « *Admirable séjour d'horreur et de plaisir* : le paysage poétique de la Sainte-Baume au XVIIe siècle », dans *Mélanges offerts à Georges Couton*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1981, pp. 199-282 ; Marilena Mosco, *La Maddalena tra sacro e profano, da Giotto a De Chirico*. Milano, Arnoldo Mondadori, 1986 : Barbara Baert, « Het literaire en iconografishe beeld van Maria Magdalena », dans *Onze Alma Mater*, vol. 5, n° 1, 1997, pp. 65-81 ; idem, *Maria Magdalena, zondares van de Middeleeuwen tot vandaag*. Gent, Museum voor Schone Kunst-

Ces publications ont défini depuis longtemps les raisons de la pérennité du mythe magdaléen. Tour à tour, courtisane, amante mystique, anachorète, etc., la sainte réunit toutes les facettes du féminin et répond donc aisément aux attentes des artistes, quelle que soit leur représentation de la femme[2].

Ces études[3], riches et largement documentées, laissent cependant dans l'ombre un motif, certes peu répandu, mais révélateur de profondes mutations dans la société depuis la fin du XIXe siècle, plus particulièrement en ce qui concerne les rapports conflictuels entre la femme et une société misogyne : le viol de Marie-Madeleine. Quelques auteurs contemporains expliquent, en effet, par un viol, la chute de la jeune femme dans la prostitution : traumatisée, la Magdaléenne s'enferme dans une sexualité qui la disqualifie au rang d'objet. Dans ces œuvres, Madeleine incarne la féminité écrasée par une société patriarcale rétrograde ; une dénonciation difficilement envisageable dans les époques passées, et qui démontre l'adaptation du mythe chrétien aux évolutions sociales des XXe et XXIe siècles. Seule sa rencontre avec Jésus, un homme respectueux de son intégrité féminine, sexualité incluse, permet à Marie de Magdala de secouer le joug du sexisme et de s'accepter en tant que femme.

Dans un premier temps, nous retracerons très brièvement la construction du personnage, afin d'éviter les erreurs de perspective et les déductions erronées. Nous aborderons, ensuite, l'analyse systématique de notre corpus. Celui-ci compte une centaine d'œuvres (pièces, romans, poèmes), issues de champs littéraires parfois très différents. Sans prétendre à une exhaustivité chimérique, cette bibliographie primaire, riche et variée, devrait nous pré-

en, 2002 ; Annie Delay, *Marie-Madeleine contemporaine*. Lille, Musée de l'Hospice Comtesse et Espace-Temps et Création, 2005 ; Isabelle Renaud-Chamska *et alii*, *Marie-Madeleine, la passion révélée*. Saint-Étienne, IAC Éditions dart, 2016; Régis Burnet et Katherine Rondou, « Marie-Madeleine », dans Sylvie Parizet édit., *La Bible dans les littératures du monde*. Paris, Cerf, 2016, vol. 2, pp. 1537-1545 ; etc.

[1] Victor Saxer, « Marie-Madeleine dans la recherche scientifique de l'après-guerre », dans Yves Giraud édit., *L'Image de la Madeleine du XVe au XIXe siècle*. Fribourg, Éditions universitaires Fribourg, 1996, pp. 7-21 ; *Collations. Tijdschrift voor theologie en pastoraal, Maria Magdalena, bezetene, apostel, heilige*, vol. 5, n° 39, fasc. 3, 2009.

[2] Dominique Iogna-Prat, « Bienheureuse polysémie, la Madeleine du Sermo in veneratione sanctae Mariae Magdalenae attribué à Odon de Cluny », dans Ève Duperray édit., *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres*. Paris, Beauchesne, 1998, pp. 21-31.

[3] Alain Montandon édit., *Marie-Madeleine, figure mythique dans la littérature et les arts*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 1999 ; Régis Burnet, *Marie-Madeleine (Ier-XXIe siècle), de la pécheresse repentie à l'épouse de Jésus, histoire de la réception d'une figure biblique*. Paris, Cerf, 2004 ; Jacques Chocheyras, « Visages de la Madeleine dans la littérature européenne (1500-1700) », dans *Recherches et travaux*, hors série n° 8, 1990 ; Isabelle Renaud-Chamska, *Marie Madeleine en tous ses états, typologie d'une figure dans les arts et les lettres (IVe-XXIe siècle)*. Paris, Cerf, 2008, etc.

munir de généralisations hâtives. Afin de mieux comprendre en quoi ces œuvres nous renseignent sur l'époque contemporaine, et plus particulièrement sur la dénonciation des violences subies par les femmes, chaque analyse littéraire s'accompagnera, dans la mesure du possible, d'une présentation de l'auteur. Nous prendrons en considération son inscription dans les champs littéraire et religieux, et les différents éléments susceptibles de l'avoir influencé. Notre étude démontrera comment une évolution de la société (la dénonciation des abus du patriarcat, la lutte pour les droits des femmes, l'émergence de la théologie féministe, la découverte des évangiles gnostiques, etc.) entraîne nécessairement une mutation du mythe (l'intégration d'un nouveau motif, le viol, comme justification de la chute dans le péché).

L'élaboration du personnage de Marie-Madeleine, tel que nous le connaissons aujourd'hui, correspond à un processus lent et complexe, de plus de dix siècles[1]. Nous nous limiterons donc aux grandes lignes du destin magdaléen, afin de respecter l'espace restreint de cet article. Marie de Magdala est issue d'une famille patricienne juive : la richesse, l'oisiveté, la guident peu à peu vers les plaisirs et la luxure, et la jeune femme mène pendant plusieurs années une vie de débauche. Mais la grâce divine ouvre les yeux de la pécheresse, et la jeune femme se précipite en larmes aux pieds de Jésus, qui l'absout. Madeleine devient alors l'une de ses principales disciples femmes, et prend part aux moments-clés de l'existence christique : la prédication, l'onction, la Passion, la Mise au Tombeau, et la Résurrection, dont elle sera le premier témoin. Après le miracle de Pâques, elle prêche la Bonne Nouvelle à Jérusalem, s'attirant l'hostilité des autorités juives. En représailles, Madeleine et ses compagnons sont placés dans un bateau sans gouvernail, confié à la fureur des flots. Une intervention divine permet toutefois au navire d'accoster sans encombre en Provence, où les disciples de Jésus poursuivent leur œuvre évangélisatrice. Cependant, après avoir prêché, avec succès, à Marseille, Madeleine souhaite se consacrer exclusivement à la prière, et se retire dans une grotte, où elle expie ses péchés jusqu'à sa « bonne mort »[2]. Les légendes hagiographiques précisent également les nombreux miracles de la Magdaléenne, réalisés de son vivant ou après sa mort. Comme tous les saints, Marie de Magdala se spécialise rapidement et de-

[1] Élisabeth Pinto-Mathieu, « Trois vies de pécheresses repenties. Les saintes Marie l'Égyptienne, Marie-Madeleine et Thaïs », dans *Revue des sciences humaines*, vol. 5, n° 251, juillet-septembre 1998, pp. 89-109 ; idem, *Marie-Madeleine dans la littérature du Moyen Âge*. Paris, Beauchesne, 1997.

[2] Jacques de Voragine, « Sainte Marie Madeleine », dans *La Légende dorée*. Édition établie par Alain Boureau *et alii*. Paris, Gallimard, 2004, pp. 509-521.

vient, entre autres, la protectrice des femmes enceintes et des enfants en bas âge[1].

Les différents constituants de la légende hagiographique évoluent évidemment à travers les siècles, et reflètent les obsessions, les idéaux, de chaque époque[2]. Ainsi, les raisons de la chute dans le péché varient en fonction de la société, du mouvement artistique, des opinions politiques, etc. de l'auteur. Ces quelques pages ne nous permettent évidemment pas de présenter l'évolution du péché magdaléen depuis le Moyen Âge, nous nous contenterons donc d'un exemple (la Madeleine romantique) pour illustrer notre propos. De nombreux avatars[3] magdaléens de la première moitié du XIXe siècle – telle Fantine, la mère de Cosette dans *Les Misérables* de Victor Hugo[4] – basculent dans le péché en raison de leur pauvreté. Leur destin tragique permet aux auteurs de dénoncer une structure sociale qu'ils condamnent, tout en préparant l'« angélisation » d'un personnage, innocent de

[1] Bénédictins de Ramsgate, « Marie-Madeleine », dans *Dix mille saints. Dictionnaire hagiographique*. Traduit de l'anglais par Marcel Stroobants. Maredsous, Brépols, 1991, p. 340 ; P.M. Bogaert, M. Delcor, E. Jacob, E. Lipinski, R. Martin-Achard et J. Ponthot, « Marie-Madeleine », dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Maredsous, Brépols, 1987, p. 795 ; J. Bricout, « Marie-Madeleine », dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*. Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1926, vol. 5, pp. 791-793 ; Maurice Carrez, « Marie de Magdala », dans *Dictionnaire de la culture biblique.* Paris, Desclée De Brouwer, 1993, p. 179 ; J. Deillhy, « Marie de Magdala », dans *Dictionnaire biblique*. Tournai, Desclée, 1964, p. 721 ; André-Marie Gérard, « Marie la Magdaléenne », dans *Dictionnaire de la Bible*. Paris, Robert Laffont, 1989, pp. 883-884 ; Paul-Marie Guillaume, « Marie-Madeleine », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris, Beauchesne, 1980, pp. 559-575 ; O. Odelain et R. Séguineau, « Marie de Magdala », dans *Dictionnaire des noms propres de la Bible*. Paris, Cerf, 1996, p. 245 ; Ferdinand Poswick et Guy Rainotte, « Marie-Madeleine », dans *Dictionnaire de la Bible et des trois religions du Livre*. Paris, Brepols, 1985, p. 285 ; F. Vigouroux, « Marie-Madeleine », dans *Dictionnaire de la Bible*. Paris, Letouzey et Ané, 1908, pp. 810-818 ; Baudoin de Gaiffier, « Marie-Madeleine », dans *Études critiques d'hagiographie et d'iconographie*. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1967, pp. 215-216.

[2] À titre d'exemple, voir nos études des représentations des larmes et de la chevelure de sainte Madeleine (Katherine Rondou, « Des souvenirs dormant dans cette chevelure. Étude de la chevelure de sainte Marie-Madeleine dans la littérature contemporaine », dans *Studi Francesi,* vol. 5, n° 161, fasc. 2, mai-août 2010, pp. 232-243 ; idem, « Quand Madeleine cesse de pleurer. Étude des larmes de sainte Marie-Madeleine dans la littérature contemporaine », dans *Les Lettres romanes*, vol. 5, n° 61, fasc. 1-2, pp. 89-102).

[3] L'espace restreint de cet article ne nous permet pas de nous attarder sur la terminologie propre à l'étude des thèmes. Pour notre emploi du terme *avatar* voir Katherine Rondou, *Le Thème de sainte Marie-Madeleine dans la littérature d'expression française, en France et en Belgique, de 1814 à nos jours*. Paris, Honoré Champion, 2014.

[4] Victor Hugo, *Les Misérables*. Édition établie par Maurice Allem. Paris, Gallimard, 1951 (1862).

sa faute et voué à l'absolution[1]. Nous retrouvons un phénomène de disculpation similaire à partir de la seconde moitié du XXe siècle, mais adapté aux préoccupations de l'époque, notamment la lutte des femmes contre la domination masculine. L'écrivain féministe allemande Luise Rinser, par exemple, envisage un péché magdaléen, non d'ordre sexuel (son héroïne reste vierge), mais intellectuel. La société juive patriarcale rejette et condamne une femme qui ose étudier. Le personnage évangélique s'adapte aux revendications sociétales de l'auteur, ici, un écrivain féministe.

L'examen de notre corpus démontre que le motif du viol reste peu courant aux XXe et XXIe siècles. À notre connaissance, seuls cinq auteurs y recourent. Chronologiquement : Franck Gill Slaughter, Jacqueline Kelen, Pierrette Brès, Jean-Yves Leloup et Hubert Prolongeau. Nous pensons néanmoins que cette discrète innovation appelle une analyse minutieuse, en raison des précisions qu'elle apporte quant à la réception du thème dans la société contemporaine.

L'Américain Franck Gill Slaughter[2] (1908-2001) est à la fois médecin et écrivain. Ses très nombreux romans (à la valeur littéraire discutable) ont rencontré un très grand succès, et lui ont rapidement permis d'abandonner la pratique de la médecine pour se consacrer exclusivement à l'écriture. Ses récits reprennent le plus souvent ses deux sujets de prédilections, parfois en les combinant : la médecine et l'histoire biblique. Les deux romans qui nous intéressent – *La Route de Bithynie* (1951) et *La Magdaléenne* (1952) – ne font pas exception. La chronologie interne du récit débute avec *La Magdaléenne*. Le roman retrace l'existence de Marie de Magdala, de son enfance à la Résurrection. Fille d'un voleur juif, Marie est adoptée à l'âge de douze ans par un Grec de Césarée, Démétrius, qui lui enseigne la musique, la philosophie et les arts. Elle tombe amoureuse d'un médecin juif, Joseph, mais refuse de l'épouser avant d'avoir concrétisé son rêve et celui de son père adoptif : devenir une danseuse et actrice reconnue à Alexandrie. Le jeune homme, lui-même soucieux de parfaire ses connaissances en médecine, accepte de différer leurs noces. Mais la jeune fille n'a pas l'opportunité de réaliser ses rêves : après une représentation à la villa de Ponce Pilate, elle est enlevée par un tribun, Gaïus Flaccus, et violée. Traumatisée, la jeune fille gagne Alexandrie, après une tentative de suicide, et ne rêve que de vengeance. Après de nombreuses péripéties, Marie rencontre Jésus, et accepte de pardonner à son agresseur. Elle suit les préceptes du Messie, afin de se

[1] Katherine Rondou, *Le Thème de sainte Marie-Madeleine*, *op. cit.*

[2] Aruna Asudevan *et alii*, *Twentieth-Century Romance et écrivains historiques*. London, Saint James Press, 1994 ; Kevin M. McCarty, *Twentieth Century Florida Authors*. S.l., E. Mellen Press, 1996.

purifier et d'être digne d'épouser Joseph. Marie-Madeleine apparaissait déjà dans *La Route de Bithynie*, mais comme personnage secondaire. Le roman relate les pérégrinations de Luc (le futur évangéliste), un médecin fasciné par la figure de Jésus, qui recherche divers témoins directs de l'enseignement christique, afin de mieux comprendre le personnage. Il rencontre à plusieurs reprises Marie de Magdala, alors âgée d'environ quarante-cinq ans. Veuve et mère de famille, la Magdaléenne héberge finalement Luc, afin qu'il puisse rassembler ses notes et rédiger son évangile.

Si les deux romans sont effectivement assez faibles d'un point de vue littéraire (recours systématique à un vocabulaire médical pointu, qui alourdit inutilement le style, multiples péripéties rocambolesques, psychologie simpliste des personnages, etc.), ils n'en demeurent pas moins intéressants, dans le cadre d'une étude de thème. Ils témoignent en effet d'une réelle tentative de disculpation de Marie-Madeleine. Loin de s'adonner à la débauche par plaisir, la jeune fille multiplie les amants romains afin de réduire à sa merci les compatriotes de son agresseur, dans l'attente de pouvoir enfin s'attaquer directement à lui. Notons également que le romancier renonce à la vie de pénitence de la tradition : Marie de Magdala n'a plus aucun péché à expier, et termine paisiblement son existence au sein de sa famille.

Trente ans plus tard, Jacqueline Kelen construit un personnage plus abouti : son héroïne comprend d'elle-même la nécessité du pardon, bien avant sa rencontre avec Jésus. Licenciée en lettres classiques et productrice à France culture, Jacqueline Kelen s'intéresse à la mystique occidentale et orientale. Elle se détache aujourdhui de la religion catholique de son enfance et se qualifie « d'hérétique »[1]. La Française a consacré une part non négligeable de ses publications à la femme de Magdala, essentiellement des méditations personnelles[2]. Elle ne met en scène l'amie du Christ qu'à une seule reprise, dans *Marie-Madeleine, un amour infini* (1982)[3], un roman à cheval sur les genres fictionnel et spirituel.

Marie-Madeleine, un amour infini s'ouvre sur la scène de viol. Marie est agressée un après-midi d'été, dans le jardin de la maison familiale. Dans une langue poétique, avec une économie de mots rendue possible grâce au recours à divers symboles (végétaux, couleurs, etc.), la romancière relate en

[1] Edmond Blattchen, *Jacqueline Kelen. Noms de Dieux*. Bruxelles, Alice éditions, 2002.

[2] Kelen a, entre autres, commenté des textes dédiés à la sainte (*Offrande à Marie-Madeleine*. Paris, La Table Ronde, 2001), rédigé la préface de la réédition de Lacordaire (Henri Lacordaire, *Sainte Marie-Madeleine*. Préfacé par Jacqueline Kelen. Grenoble, Jérôme Millon, 1998), a publié un ouvrage de dévotion, illustré par de nombreux tableaux de la sainte (*Marie-Madeleine ou la Beauté de Dieu*. Paris, Renaissance du Livre, 2003) ou constitué du seul texte (*Les Sept Visages de Marie-Madeleine*. Gordes, Éditions du Relié, 2006), etc.

[3] Jacqueline Kelen, *Marie-Madeleine, un amour infini*. Paris, Albin Michel, 1992 (1982).

deux pages l'épisode qui bouleverse l'existence de son héroïne. La jeune fille vêtue de bleu se réveille couverte de sang, rentre dans la maison et en ressort fardée et vêtue de rouge, prête à se donner à tous.

> *J'avais mal. Je ne criais pas, ni ne songeais à la vengeance. Pour la première fois, je me regardai dans un miroir. J'empruntai des fards achetés par ma sœur, essayai quelques bijoux. Je me parai longuement. […]. J'aurais pu me murer. Je me suis ouverte à tous. Laquelle se damne, celle qui se garde, celle qui se perd ?*[1]

Le roman de Jacqueline Kelen adopte une structure double, chaque chapitre fictionnel (en italique) se double d'une réflexion plus philosophique (en romain), dans laquelle l'auteur évoque notamment ses sources, sa compréhension personnelle des textes, etc. Les commentaires qui accompagnent le premier chapitre reviennent évidemment sur la signification du viol.

> La chute de l'Âme du monde, de la Pensée divine, peut se ressentir comme un viol, une atteinte à l'intégrité […][2].

L'image du viol rend perceptible la salissure de l'incarnation, puisque selon Kelen, influencée par les théories gnostiques – nous y reviendrons – le monde sensible est celui de la division, de l'incomplétude. Le lecteur comprend dès lors la nécessité, pour Madeleine, de recourir pour la première fois à un miroir : elle a besoin d'un double pour la compléter. La suite du récit retrace le cheminement de Madeleine pour retrouver cette unité : la rencontre avec Jésus.

La signification du viol dans le roman de Pierrette Brès (°1939), *Marie de Magdala ou la vie révélée de Marie-Madeleine* (1997), est assez déconcertante, tant elle semble en porte-à-faux avec le message global du texte. Mais une analyse minutieuse le démontre rapidement, l'image de la sainte dans le roman manque cruellement de cohérence. La journaliste française – qui rédige *Marie de Magdala* au lendemain de sa propre conversion, après un voyage à Jérusalem[3] – s'inspire de diverses sources, issues de différentes époques, et véhiculant par conséquent des images parfois contradictoires, sans réellement opérer de sélection : son héroïne est donc le résultat d'une superposition d'éléments disparates, vraisemblablement peu ou mal compris.

Aussi médiocre que les romans de Slaughter, *Marie de Magdala* mérite cependant notre attention pour les mêmes raisons que celles évoquées lors de l'analyse de *La Route de Bithynie* et de *La Magdaléenne* : malgré les incohé-

[1] Idem, pp. 12-13.
[2] Idem, p. 19.
[3] La journaliste témoigne de sa rencontre avec Dieu dans une émission télévisée, en 2000 (*Saga : ces femmes et ces hommes qui changent de vie*, programme diffusé sur TF1, le 9 août 2000).

rences signalées plus haut, l'œuvre témoigne de la réception du thème à une époque donnée. Comme la majorité des écrivains de la seconde moitié du XXe siècle et du début du XXIe siècle[1], Brès souligne le mal-être de Madeleine, emprisonnée dans une société misogyne. Certes, la jeune femme voudrait se marier, mais elle refuse de se soumettre à un époux. Toutefois, loin d'approfondir ce fil narratif, l'auteur reprend les justifications médiévales de la chute dans le péché : jolie, coquette et légère, Madeleine cède à la tentation et multiplie les amants.

Le viol n'est pas la raison de la chute, mais le moteur de la conversion. Un amant abandonné refuse de renoncer à la jeune femme, et la viole. L'agression bouleverse Madeleine, mais pour des raisons très différentes de ce que nous avons évoqué précédemment. La jeune femme comprend qu'elle a été *justement* punie de son égoïsme et supplie Dieu de lui venir en aide. Suit la rencontre avec Jésus, et la purification de la jeune femme.

Jean-Yves Leloup (°1950) propose des textes d'une qualité bien supérieure. Théologien orthodoxe français, Leloup a consacré plusieurs publications à Madeleine, des essais[2] et des œuvres de fictions. Marie de Magdala est le personnage principal d'*Une femme innombrable, le roman de Marie-Madeleine* (2002), et un personnage secondaire de *La Vie de Jésus racontée par un arbre* (2004) et d'*Un homme trahi, le roman de Judas* (2006).

Comme Rinser, que nous avons mentionnée en introduction, Leloup déculpabilise totalement Madeleine, victime d'une réputation de pécheresse en raison de son indépendance et de son goût pour l'étude. La scène du viol est très proche de la description de Kelen : l'héroïne de Leloup est violée par son cousin, dans le jardin, un après-midi d'été. Peut-être une réminiscence du jardin d'Éden ? Ni honte, ni rancune, la jeune fille éprouve essentiellement de la pitié pour son agresseur.

> Myriam ne se sentit curieusement ni triste ni coupable, aucun sentiment de honte ne vint assombrir ses yeux fiers, elle se surprit même à prier pour ce pauvre homme qu'elle n'avait pas eu le temps de transformer en dieu. Sarah [sa servante égyptienne] avait raison : s'il ne se laisse pas caresser, oindre d'huile et de baisers, l'homme est une bête[3].

Élevée dans le culte du divin féminin, l'esclave égyptienne a, en effet, une conception de la sexualité diamétralement opposée à celle du judaïsme,

[1] Katherine Rondou, *Le Thème de sainte Marie-Madeleine*, *op. cit.*

[2] Jean-Yves Leloup, *Tout est pur pour celui qui est pur, Jésus, Marie-Madeleine et l'incarnation*. Paris, Albin Michel, 2005 ; idem, *L'Évangile de Marie*. Paris, Albin Michel, 2000 ; idem, *L'Évangile de Philippe.* Paris, Albin Michel, 2003 ; idem, *L'Évangile de Thomas*. Paris, Albin Michel, 1986 ; idem, *Marie-Madeleine à la Sainte-Baume, la vie de cette femme ermite, sauvage et angélique*. Paris, Les Éditions du Relié, 2012.

[3] Idem, *Une femme innombrable*, *op. cit.*, p. 20.

et des sociétés patriarcales en général. Loin du péché et de la damnation, la sexualité incarne, à ses yeux, l'entrée dans le domaine divin, par la communion des âmes et des corps. Après le viol, Myriam passe d'amant en amant, dans l'espoir de connaître cette union absolue. Certes, sa quête la mène de désillusion en désillusion, mais la jeune femme ne renonce pas. Sa recherche de l'union absolue prend évidemment fin avec sa rencontre avec Jésus, dont elle devient la compagne et la disciple privilégiée.

Journaliste de formation, Hubert Prolongeau (°1962) se consacre depuis plusieurs années au roman policier. Il publie un roman historique, *Le Baiser de Judas*[1], en 2004. Le récit, essentiellement consacré au douzième apôtre, évoque toutefois Marie de Magdala à quelques reprises. La jeune femme occupe une place d'importance au sein des disciples, en raison de sa capacité à aimer son prochain. Le lecteur comprend dès lors que l'auteur préfère disculper la jeune fille, qui sombre dans la prostitution après une jeunesse difficile, marquée par le viol de son oncle à l'âge de dix ans.

Le roman de Pierrette Brès, où Madeleine interprète son viol comme la punition de ses péchés, fait réellement figure d'hapax. La scène est d'ailleurs d'autant plus déroutante que de multiples passages de *Marie de Magdala* dénoncent l'assujettissement de la femme dans la société patriarcale. Les autres œuvres, au contraire, déculpabilisent radicalement la sainte. Slaughter et Prolongeau fustigent la violence masculine, Kelen évoque le déchirement de l'incarnation, lorsque l'âme, arrachée au divin, est précipitée sur terre, et Leloup oppose la bestialité du rapport non consenti au caractère mystique d'une sexualité synonyme de communion charnelle et spirituelle.

Reste, évidemment, à comprendre l'apparition, certes discrète, de ce nouveau motif dans la littérature magdaléenne. Exception faite du roman de Brès, les quatre autres romans recourent au viol pour disculper Madeleine : l'héroïne de Slaughter passe d'amant en amant afin de signifier son mépris pour les hommes, alors que la Madeleine de Prolongeau offre l'illusion de l'amour à ses clients, pour leur épargner l'humiliation qu'elle connut enfant ; la Madeleine de Kelen multiplie les aventures dans le but de retrouver sa parcelle de divinité, son double ; et la Madeleine de Leloup recherche désespérément l'union divine prônée par la religion matriarcale.

Divers facteurs expliquent cette mutation du thème magdaléen dans la littérature contemporaine : la déculpabilisation de la sexualité, les avancées du féminisme, la diffusion de certains évangiles gnostiques, l'émergence de la théologie féministe, et la relecture matriarcale du message christique. Les deux premiers points sont suffisamment évidents, nous nous focaliserons donc sur les trois derniers points.

[1] Hubert Prolongeau, *Le Baiser de Judas*. Paris, Grasset et Fasquelle, 2004.

Longtemps connu par les seules réfutations des Pères de l'Église[1] et des philosophes païens, le gnosticisme nous livre, à partir du XVIIIe siècle, des documents directs, découverts en quatre vagues successives[2]. Parmi les nombreux manuscrits qui constituent la bibliothèque gnostique, quatre nous concernent directement. La *Pistis Sophia*[3], l'*Évangile de Marie*[4], l'*Évangile de Thomas*[5] et l'*Évangile de Philippe*[6] mettent en scène Marie de Magdala[7], et présentent la jeune femme comme une disciple supérieure. Non seulement Madeleine comprend parfaitement les enseignements du Christ, mais elle les transmet ensuite à la première communauté chrétienne. Certains extraits présentent également la jeune femme comme la compagne de Jésus, tout en associant le rapport sexuel à une communion avec le divin. Ces ouvrages sont aujourdhui traduits en langues modernes, et d'un accès aisé, non seulement en bibliothèques universitaires, mais en librairies. À titre d'exemple, Jean-Yves Leloup a publié les évangiles de Marie, Thomas et Philippe, en collection de poche, chez Albin Michel[8]. Le portrait de la Madeleine gnostique, nous le comprenons aisément, est difficilement compatible avec la vision traditionnelle de la prostituée pervertie, et participe certainement à la déculpabilisation de la sainte dans la littérature contemporaine. Le récit du viol, et son commentaire, dans le roman de Jacqueline Kelen est d'ailleurs particulièrement proche de la *Pistis Sophia* : Pistis Sophia, une entité divine,

[1] François Bovon précise le contenu de ces réfutations (« Le privilège pascal de Marie-Madeleine », dans *Révélations et Écritures, Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne*. Genève, Labor et Fides, 1993, p. 225).

[2] H. Leisegang, *La Gnose*. Traduit de l'allemand par Jean Gouillard. Paris, Payot, 1951 ; Mircéa Eliade, « Gnosticism », dans *The Encyclopedia of Religion*. London – New York, Collier Mac Millan, 1987, vol. 5, pp. 566-580 ; Jacques Lacarrière, *Les Gnostiques*. Paris, A.-M. Métaillé, 1991 ; Alban Massié, « Un texte gnostique », dans *L'Évangile de Judas décrypté*. Namur, Fidélité, 2007, pp. 45-56 ; Michel Tardieu *et alii*, *Introduction à la littérature gnostique*, *collections retrouvées avant 1945*. Paris, Cerf-CNRS, 1986.

[3] E. Amélineau, *Pistis Sophia*. Paris, Chamuel, 1895.

[4] Anne Pasquier, *L'Évangile selon Marie*. Québec, Les Presses universitaires Laval, 1983.

[5] Émile Gillabert *et alii*, *L'Évangile selon Thomas*. Montélimar, Marasme, 1979.

[6] Jacques Menard, *L'Évangile selon Philippe*. Paris, Latouzey et Ané, 1967.

[7] Certains théologiens, comme Stephen Schoemaker (« Rethinking the Gnostic Mary : Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition », dans *Journal of Early Christian Studies*, n° 9, fasc. 4, hiver 2001, pp. 555-595) ou Enzo Lucchesi (« Évangile selon Marie ou évangile selon Marie-Madeleine », dans *Analecta bollandiana*, n° 103, 1985, p. 366), remettent en question l'identification systématique de la Marie gnostique avec Marie-Madeleine, envisageant la contribution de la mère du Christ à la définition de cette figure féminine. Un ouvrage collectif publié sous la direction de Stanley Jones reprend les différentes thèses (*Wich Mary ? The Marys of Early Christian Tradition*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2002).

[8] Voir plus haut.

est plongée dans le Chaos par des entités maléfiques, et ne parvient à rejoindre la lumière que grâce à l'arrivée du Messie, qui l'arrache au monde souterrain.

> Qu'elle se nomme Sophia, Hélène ou Séléné, Ève, Ennoia, Magdeleine ou Marie, l'histoire est celle de la chute de l'Âme cosmique dans la matière, son égarement, ses épreuves ; la Beauté précipitée dans le monde humain, prise au piège du désir, de l'incarnation ; la Lumière endommagée, meurtrie, éparse, avant le retour au bleu du ciel, au Paradis Perdu (du Jardin d'Éden, avec Ève, la Vivante, au jardin de la Résurrection, avec Magdeleine)[1].

La théologie féministe participe certainement aussi à la déculpabilisation de sainte Madeleine dans la fiction contemporaine. Depuis les années 1960[2], divers théologiens tentent, en effet, de valoriser le rôle de la femme dans les institutions chrétiennes. Une réhabilitation qui se double, dans les milieux catholiques, d'une revendication du sacerdoce féminin. Très rapidement, en raison de sa place privilégiée dans les évangiles canoniques (la jeune femme est le premier témoin de la Résurrection), Madeleine devient le principal fer de lance du mouvement, qui souligne essentiellement la composante spirituelle et intellectuelle du personnage.

[1] Jacqueline Kelen, *Marie-Madeleine*, *op. cit.*, p. 19.

[2] Carla Ricci (« A *Womens Tradition* and the Emergence of *Feminist Theology* », dans *Mary Magdalen and Many Others, Women who followed Jesus*. Traduit de l'italien en anglais par Paul Burns. Welwood, Burns and Oates, 1994, pp. 43-46 ; « Opening New Horizons », dans *Mary Magdalen and Many Others*, pp. 47-50) retrace l'émergence et le développement de cette exégèse. Voir aussi Ann Graham Brock, *Mary Magdalene, the First Apostle : the Struggle for Authority*. Cambridge, Harvard University Press, 2003 ; Jane Schaberg, *The Resurrection of Mary Magdalene, Legends, Apocrypha and the Christian Testament*. New York, Continuum, 2002 ; Mary R. Thompson, *Mary of Magdala, Apostle and Leader*. New York – Mahwah, Paulist Press, 1995 ; Elisabeth Schussler Fiorenza, *En mémoire d'elle. Essai de reconstitution des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Traduit de l'anglais par Marcelline Brun. Paris, Cerf, 1986 ; Esther De Boer, *Mary Magdalen beyond the Myth*. Traduit du néerlandais en anglais par John Bowden. Harrisburg, Trinity Press International, 1997 ; Jean-Marie Aubert, « Le Christ et les Femmes », dans *L'Exil féminin, antiféminisme et christianisme*. Paris, Cerf, 1988, pp. 28-32 ; Laure Aynard, « Attitude de Jésus envers les femmes », dans *La Bible au féminin, de l'ancienne tradition à un Christianisme hellénisé*. Paris, Cerf, 1990, pp. 195-212 ; Dina Corsi, « Se il Salvatore l'ha resa degna, chi sei tu che la respingi ? L'eredità della Parola dalle apostole alle eretiche medievali », dans *Donne Sante Sante Donne*. Torino, Rosenberg et Sellier, 1996, pp. 119-159 ; Susanne Tunc, *Des femmes aussi suivaient Jésus, essai dinterprétation de quelques versets des évangiles*. Paris, Desclée De Brouwer, 1998 ; Ida Raming, « Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe ». Traduit de l'allemand par J. R., dans Angela Berlis *et alii*, *Feminist Perspectives on History and Religion, Feministische Zugänge zu Geschichte und Religion, Approches féministes de l'histoire et de la religion*. Leuven, Peeters, 2000, « Journal of the European Society of Women in Theological Research », n° 8, pp. 226-227.

Enfin, dans un domaine moins scientifique, plusieurs publications[1] ont établi, ces dernières années, un rapport étroit entre textes chrétiens et culte du Divin Féminin. Cette relecture entraîne, sans surprise, une valorisation de la féminité et de la sexualité. Selon les partisans de cette théorie, la religion matriarcale ancestrale a été supplantée par une religion patriarcale, qui a avili la femme et sa sexualité, ainsi qu'en témoigne l'Ancien Testament. Le véritable enseignement christique, falsifié par les disciples misogynes dans les évangiles canoniques, prônerait, en réalité, le retour au culte féminin primordial. Or, loin de la chute et de la damnation, les conséquences de la sexualité sont, dans le culte de la Mère, l'éveil à une vérité supérieure et l'introduction au domaine divin. L'influence de ces interprétations matriarcales du message christique est particulièrement prégnante dans les romans de Leloup et Kelen. Dans *Une femme innombrable*, rappelons-le, Sarah, la servante égyptienne, permet à Myriam de comprendre que la sexualité est le lieu de rencontre avec le divin, et Jacqueline Kelen précise dans son commentaire de la scène inaugurale du viol :

> Parmi les mythes sumériens, est relaté le viol de la Grande Déesse Inanna-Ishtar par un jardinier, un homme « à la tête noire » qui, après son forfait, partira dans les villes pour fuir la vengeance de la femme divine[2].

Si le motif du viol magdaléen reste à l'évidence très discret dans les lettres contemporaines, il n'en mérite pas moins toute notre attention. Il illustre, en effet, l'impact de diverses mutations sociétales (la déculpabilisation de la sexualité, l'évolution du statut de la femme dans la société contemporaine et la dénonciation des violences physique et psychologique faites aux femmes dans les sociétés misogynes) et religieuses (la vulgarisation de la pensée gnostique, l'émergence de la théologie féministe et les relectures matriarcales du discours christique) sur l'un des principaux mythes de l'imaginaire occidental.

[1] Françoise Gange, *Jésus et les femmes*. Tournai, La Renaissance du Livre, 2001 ; Jean Markale, *The Church of Mary Magdalene, the Sacred Feminine and the Treasure of Rennes-le-Château*. Traduit du français par Jon Graham. Rochester, Inner Traditions, 2004 (1989) ; Lynn Picknett, *Mary Magdalene Christianity's Hidden Goddess*. London, Robinson, 2003 ; Margaret Starbird, *Magdalene's Lost Legacy, Symbolic Numbers and the Sacred Union in Christianity*. Rochester, Bear and Company, 2003.

[2] Jacqueline Kelen, *Marie-Madeleine*, *op. cit.*, p. 20.