

Le défi de l'intériorité

Le Carmel réformé en France
1611-2011

desclée
de
brouwer



Sous la direction de
Jean-Baptiste Lecuit



INSTITUT
CATHOLIQUE
DE PARIS

Théologie à l'Université

Le défi de l'intériorité

Sous la direction de
Jean-Baptiste Lecuit

Le défi de l'intériorité

Le Carmel réformé en France, 1611-2011

Avec la participation de
Jacques ARÈNES, Christian BELIN, Jean-Louis
CHRÉTIEN,
Jacques GAGEY, Fabienne HENRYOT, Bernard
HOURS,
Jean-Baptiste LECUIT, Stéphane-Marie MORGAIN,
Olivier ROUSSEAU, Gilles SINICROPI

Desclée de Brouwer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qualité de vicaire général de Gênes¹¹ d'implanter des couvents en Italie, était sans aucune valeur¹². L'aide de la République génoise et celle des ambassadeurs espagnols à Gênes seront nécessaires pour obtenir du pape l'autorisation d'établir une maison le 10 décembre 1584¹³.

En conclusion du chapitre provincial de Lisbonne de mai 1585, le père Jérôme Gratien affirmera dans son *Apologia*, que la fondation de ce couvent avait été la réalisation la plus importante de son triennat parce qu'elle fortifiait l'Ordre, rendait possible les négociations pour l'édification d'une maison à Rome et ouvrait la voie à des vocations pour les Flandres et la France¹⁴. Devenu provincial en mai 1585, Nicolas Doria s'empressera d'élever la résidence génoise au rang de prieuré, le dotant d'un nombre suffisant de frères¹⁵. Il y établira un noviciat puis un *studium* de philosophie et de théologie sur le modèle de ceux que possédaient les déchaux à Alcalá de Henares et Salamanque. La même année commençait la construction du couvent et de l'église actuelle grâce à un legs du génois Baldassarre Cattaneo récemment décédé en Espagne¹⁶. La communauté augmenta de plusieurs éléments, dont Ferdinand de Sainte-Marie (Martinez, 1558-1631)¹⁷ et plus tard, Pierre de la Mère de Dieu (Pierre Jérôme de Villagrasa, 1565-1608)¹⁸, tous deux destinés à être les protagonistes de l'expansion des déchaux et de l'érection de la congrégation d'Italie. En 1586, la communauté comptera déjà douze membres, plus quelques novices¹⁹.

Soulignons que c'est au cours du chapitre provincial de Pastrana (octobre 1585) qui faisait immédiatement suite à la celui de Lisbonne, que le Rouennais Jean de Brétigny, dont le nom est tellement attaché à l'histoire du Carmel, formule

officiellement la demande d'une fondation de carmélites en France. Loin d'y être opposés, les Pères le nomment « *procurador* » pour l'introduction du Carmel déchaussé en France²⁰. Ils émettent cependant deux conditions à cette réalisation : l'autorisation d'Henri IV et que la fondation d'un monastère de moniales soit précédée par celle d'un couvent de Pères²¹.

Le 25 octobre 1586, Brétigny écrit une lettre pleine d'enthousiasme à Don Pedro Cerezo Pardo pour lui fait part de la bonne nouvelle :

« J'ai traité avec le Pere Provincial [Nicolas Doria] et les principaux Peres carmes dechaussez, gens veritablement saints qui imitent la pauvreté de Jesus-Christ, afin qu'ils passassent en France où par l'exemple de leur vie fussent maîtres de la vraie vertu et de l'ancienne religion de l'Eglise primitive. Ils m'ont donné parole d'exposer leur vie pour cela²²... »

Dans la même veine, Brétigny lance une vibrante exhortation aux carmes de Séville :

« Hé ! mes Peres, qui est-ce qui veut faire la volonté de Dieu ? Qui est-ce qui le veut honorer ? Qui est-ce qui le veut suivre et endurer pour lui ? Qui est-ce qui veut venir en France mener une vie apostolique à la gloire de Jesus-Christ, à l'honneur et exaltation de la sainte Eglise et à servir d'exemple aux fidelles ? qui veut venir vivre et mourir pour Jesus-Christ et en Jesus-Christ ? Non à se reposer, non à des honneurs, des beaux pallais dorez ni à des tables bien couvertes, mais à endurer, vivre en pauvreté, en nécessité, être persécuté, injurié, abhorré, à travailler des mains pour sa nourriture ? Je sçai bien, mes Peres, que je ne vous fais point de peur en vous disant ces choses. Il semble plutôt vous voir tous embrassez et envieux de jouir de ce bonheur. [...] Enfin, mes Peres, demandez misericorde pour ce royaume. Qu'il en ouvre le chemin et en soit le guide²³ ! »

Ainsi, comme l'avait prédit Jérôme Gratien dans son *Apologia*, l'inauguration du couvent Sainte-Anne de Gênes en

1584 et l'intervention de Jean de Brétigny au chapitre de Pastrana l'année suivante confirmaient la volonté missionnaire de l'Ordre et annonçaient la fulgurante expansion des déchaux à travers l'Europe, la Perse, etc.

Par ailleurs, Jérôme Gratien voyait juste en affirmant, dans ce même discours, l'importance pour les déchaux de posséder un couvent à Rome « tête de toute la chrétienté ». « Sans ce moyen, disait-il, toute notre Congrégation est un corps sans tête²⁴. » La conservation de l'Ordre et la vie de ses membres dépendaient de cette condition. L'histoire montrera la justesse d'une intuition à laquelle sainte Thérèse aurait, cette fois-ci, volontiers souscrit.

Les Carmes déchaux à Rome

La fondation romaine des déchaux jouit de la volonté de Clément VIII de réformer les ordres religieux, spécialement les mendiants. Durant tout son pontificat, le pape examinera la qualité de l'observance chez les religieux et formulera toute une série de décrets réformateurs²⁵.

De plus, la mésaventure du prieur général des carmes, Jean-Stéphane Chizzola, va indirectement jouer en faveur de l'implantation des déchaux dans la Ville Éternelle. En 1594, Chizzola entreprend la visite canonique des couvents de la péninsule ibérique. Les problèmes commencent l'année suivante lors de sa visite en Andalousie. Le 25 août 1595 le provincial Jérôme Ferrer, Ildefonse de Salinas et d'autres frères, se présentent devant le nonce à Madrid pour lui formuler de graves accusations contre le prieur général, notamment celles d'avoir commis un adultère et d'avoir accepté des dons contrevenant à une récente constitution romaine du 19 juin 1594. Les mêmes délits sont dénoncés par lettre au Souverain Pontife. De retour à Rome en juin 1596, Chizzola est suspendu de son office et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

limitent pas au commerce de vins. Comme la plupart des marchands de la Rouselle, où ils avaient eux-mêmes, non seulement leurs chais, mais encore leurs *saumentaria* (saumoneries), ils se livreront au trafic du poisson salé, des épices, du pastel, du sel et du salpêtre. Ils feront fortune aux côtés de Ramon Ayquem, bisaïeul de Montaigne, sans compter maints autres marchands dont, un siècle plus tard, les descendants compteront parmi les premiers magistrats du Parlement. Bien que commerçants affairés et spéculateurs, les Maknam sauront prendre part aux affaires publiques. Trois branches sont issues de la même souche : les seigneurs d'Angludet, les seigneurs de la Salle de Bruges, les seigneurs de Salagourde, à laquelle appartient le futur fondateur du couvent de Paris⁶⁵.

Jean Machanam de Salagourde est né à Bordeaux vraisemblablement en 1584 de Jacques de Machanam et de Marie de La Motte. Vers dix-huit ans, il se rend à Rome « afin de se perfectionner dans les arts qu'on y enseignait alors dans les académies destinées à l'éducation de la noblesse⁶⁶ ». Emporté par « l'attrait des plaisirs et des divertissements du monde », il y mène une vie dissolue, jusqu'au moment de sa conversion. Après une retraite chez les pères de la Compagnie de Jésus, il découvre les œuvres de Thérèse de Jésus, se détermine à entrer dans la Réforme et demande l'habit au noviciat des carmes du couvent de la Scala en 1600. Il fera profession sous le nom de Denys de la Mère de Dieu, au couvent Saint-Anne de Gênes le 18 octobre 1601, entre les mains du père Ferdinand de Saint-Marie, alors prieur de ce monastère. En 1608, il est envoyé en Avignon avec le père Césaire de Saint-Joseph (César Regard, 1581-1642), pour y fonder un couvent⁶⁷. Presque aussitôt après son retour à Gênes

et un bref séjour à Rome, il part pour Lyon et Paris. En 1617, il sera élu second définitif provincial, et provincial le 19 avril 1619. En 1622, il est envoyé en Avignon où il meurt le 21 novembre de cette même année. Le père Denys, dont les supérieurs avaient reconnu « une vivacité d'esprit, une solidité de jugement et une vertu hors du commun⁶⁸ », est surtout connu pour son opposition farouche à Pierre de Bérulle dans la question du gouvernement des carmélites de France⁶⁹.

En route vers Paris

Aux premiers jours de décembre 1609, Bernard de Saint-Joseph et Denys de la Mère de Dieu quittent donc Gênes. Ils arrivent en Avignon un peu avant Noël. Le père Denys retrouve le couvent et l'église Notre-Dame de Nazareth fondés un an plus tôt. Les voyageurs sont fraternellement accueillis par le prieur, le père Agathange de Jésus-Marie (Jean-Auguste Spinola, 1579-1641) et par le père Césaire de Saint-Joseph, sous-prieur et maître des novices. Le 13 janvier 1610, ils quittent Avignon pour Lyon où ils arrivent le 22 janvier. C'est au couvent des carmes chaussés où ils étaient logés qu'ils reçurent le 9 février 1610 l'ordre de Ferdinand de Sainte-Marie, préposé général depuis 1605, d'aller à Paris⁷⁰.

Vers la fin du mois de mai, le père Thomas de Jésus, qui avait quitté Rome avec ses compagnons le 24 avril 1610, arrive à Lyon muni d'une collection de brefs : le premier *Hoc uno solatio* était adressé à Henri IV, le deuxième au cardinal François de Joyeuse, le troisième aux archiducs pour les fondations en Flandre, le dernier pour l'évêque d'Anvers. Tous sont datés du XII des calendes de mai 1610, soit du 20 avril 1610. Le bref de Paul V adressé aux archiducs désigne Thomas de Jésus et ses compagnons pour introduire en Flandres le Carmel déchaussé.

L'Ordre est présenté comme le plus apte à défendre la religion catholique « de sorte que, tant par la vie exemplaire que par la doctrine et la prédication, les carmes conduisent et guident les hommes sur le chemin du salut⁷¹ ».

C'est à Lyon que la petite troupe enfin réunie au complet, apprend la mort d'Henri IV. Après avoir patienté quelque temps et beaucoup prié, ils décident de quitter la capitale des Gaules. Ils sont à Paris aux alentours du 26 mai. Peu de temps après, les pères Louis de l'Assomption, François de Sainte-Marie, Hilarion de Saint-Augustin et le frère Simon du Carmel partirent pour les Flandres. Thomas de Jésus et Sébastien de Saint-François restèrent encore quelque temps pour conduire à terme les négociations pour la fondation du couvent de Paris. Les affaires traînant en longueur, ils partirent à leur tour et arrivèrent à Bruxelles le 20 août. Les pères Bernard et Denys demeuraient seuls pour achever les démarches nécessaires à la fondation. Elles durèrent plusieurs mois avant d'aboutir finalement l'année suivante.

Conclusion

Les carmes déchaux sont enfin à Paris prêts à ériger le couvent Saint-Joseph et ouvrir une page de l'histoire de l'Ordre. Pour parvenir à cette conclusion, nous avons parcouru un très vaste périple et survolé une longue période de trente ans. Notre propos n'avait pas seulement pour objectif d'exhiber la fulgurante vitalité de la congrégation d'Italie pendant les dix premières années du XVII^e siècle, ni l'excellente réputation de la vie menée par les frères, mais de mettre en lumière un aspect important de cette époque.

Si les carmes de la congrégation d'Italie ont essaimé si

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre II

Les carmes déchaux et le couvent Saint-Joseph de Paris. Repères chronologiques et bibliographiques *Gilles Sinicropi*

Première moitié du XVII^e siècle

Juin 1610 : arrivée à Paris d'un groupe de carmes déchaux parmi lesquels les Français Denis de la Mère de Dieu et Bernard de Saint-Joseph.

14 mai 1611 : don de Nicolas Vivien, maître à la Chambre des Comptes, de bâtiments situés rue Cassette-rue de Vaugirard.

20 mai 1611 : demande déposée auprès de l'abbé de Saint-Germain pour obtenir une chapelle provisoire.

22 mai 1611 : autorisation d'installation délivrée par l'évêque de Paris, Henri de Gondi.

22 mai 1611 : bénédiction de la chapelle provisoire par le nonce Ubaldini.

15 juin 1611 : enregistrement au Parlement des lettres patentes.

6 novembre 1611 : consécration d'une première église édiflée par Jean du Tillet de la Bussière, greffier en chef du Parlement.

7 février 1613 : cérémonie de pose de la première pierre du couvent, par Nicolas Vivien.

20 juillet 1613 : cérémonie de pose de la première pierre de l'église, par Marie de Médicis.

11 août 1615 : achat d'un terrain, rue de Vaugirard.

19 mars 1620 : bénédiction de l'église Saint-Joseph par

Charles de Lorraine, évêque de Verdun.

19 août 1620 : concession de la chapelle Sainte-Anne à Pierre Brûlart, vicomte de Puisieux, conseiller du roi.

25 août 1620 : achat de plusieurs terrains aux marguilliers de Saint-Pierre des Arcis.

24 novembre 1620 : achat d'une propriété attenante à ces terrains.

10 avril 1621 : concession de la chapelle Saint-Louis à Louis Barrat, conseiller du roi.

11 septembre 1621 : don d'un terrain rue Cassette par Nicolas Vivien.

4 mai 1622 : don d'un terrain situé au lieu-dit la « Fosse à l'Aumônier ».

25 juin 1622 : achat d'un terrain situé au lieu-dit la « Fosse à l'Aumônier ».

21 décembre 1625 : consécration de l'église Saint-Joseph par Charles d'Étampes de Valençay, évêque de Chartres.

1^{er} février 1627 : concession de la chapelle dite de Saint-Élie à René de Rieux, lieutenant-général du roi en Basse-Bretagne.

22 mars 1627 : achat d'un terrain proche de l'enclos conventuel.

mai 1627 : permission accordée aux carmes déchaux d'exposer à la vénération des fidèles les reliques de Thérèse de Jésus.

1628 : concession de la chapelle de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Albert à Jean-Baptiste Moronato, conseiller ordinaire du roi.

1629/1630 : achèvement de l'église.

1630 : don d'une toile de Quentin Varin (Présentation de l'Enfant Jésus au Temple) par Anne d'Autriche.

1630 : concession de la chapelle Saint-Jean-Baptiste à Nicolas Vivien.

28 avril 1633 : achat d'un terrain situé rue du Cherche-Midi.

14 novembre 1633 : achat d'un terrain situé au lieu-dit la « Fosse à l'Aumônier ».

1633-1635 : édification du maître-autel aux frais du chancelier Séguier.

23 avril 1635 : achat d'un terrain situé au lieu-dit la « Fosse à l'Aumônier ».

29 novembre 1635 : concession de la chapelle Saint-Jacques à Jacques d'Étampes, seigneur de Valençay, conseiller du roi.

26 février 1640 : concession de la chapelle de Saint-Jean-Baptiste et de Saint-Albert à Denis Le Bouthilliers, conseiller d'État.

26 avril 1640 : bénédiction de l'ermitage du couvent par le visiteur général de l'ordre.

1642 : réalisation du devant d'autel représentant Thérèse de Jésus enfant, partant évangéliser les Maures avec son frère.

1647 : réalisation des peintures de la coupole par Walthère Damery.

2 avril 1650 : construction de l'autel Sainte-Thérèse aux frais de Gabriel de Cassaigne, seigneur de Tilladet, conseiller du roi.

Deuxième moitié du XVII^e siècle

24 mars 1655 : élévation de l'autel de la Vierge aux frais de Guillaume de Lubert (Luc des Anges en religion).

1656 : réalisation des peintures décorant le chœur des religieux par le frère convers Georges de Sainte-Thérèse.

8 septembre 1663 : bénédiction de la statue de la Vierge à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La projection cartographique de cette implantation définitive des carmes déchaux en France révèle une géographie conventuelle aux variations régionales marquées. Comme pour d'autres congrégations religieuses, elle reflète à la fois l'histoire et l'identité des disciples français de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix.

*

Les trois quarts environ des établissements de l'ordre sont en effet implantés dans une large moitié est du royaume, successivement délimitée par la Seine, la Loire, et le Rhône (Fig. 6). Au sein de ce vaste ensemble, les régions frontalières du Nord, de l'Est et du Sud, la Flandre, la Lorraine, la Franche-Comté et la Provence, concentrent l'essentiel des fondations des déchaux. Ailleurs, le maillage se fait plus lâche, la plupart des couvents ne constituant que des îlots dispersés. Quelle que soit la région, leur localisation révèle une prédilection certaine pour les zones relativement peuplées et urbanisées, les villes moyennes et grandes, plutôt que les bourgs de taille modeste. Si les textes normatifs des carmes déchaux, contrairement à ceux d'autres ordres religieux, n'abordent que des considérations très générales²⁰, les différentes archives conservées permettent, en revanche, d'expliquer cette géographie conventuelle, de distinguer ce qui relève d'une réelle tentative de quadrillage, de ce qui n'est que le fruit de sollicitations fortuites. Dans l'un et l'autre cas, soutiens et oppositions conditionnent la réussite de l'implantation.

À la lecture des différentes chroniques, les autorités carmélitaines semblent procéder par étapes. La première consiste à s'installer dans les principales capitales, qu'elles soient

religieuses, politiques, culturelles, économiques ou provinciales. L'exemple du couvent de Lyon est à ce titre tout à fait caractéristique. À l'origine, Philibert de Nerestang, Grand Maître de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, de passage à Rome, visite les religieux déchaux et s'engage à fonder une maison de leur ordre, non loin de l'une de ses propriétés, dans le Forez. Le projet n'aboutit que près d'une dizaine d'années plus tard, au terme de plusieurs tentatives, et non sans avoir été modifié à la demande des religieux eux-mêmes.

« L'an 1617, rapportent en effet les *Annales*, N.R.P. Bernard de saint Joseph Provincial revenant du Chapitre General [...], vint à Lyon, et y trouva ledit seigneur de Nerestang, qu'il tascha de porter à faire son établissement en laditte ville de Lyon, lui remontrant qu'en cette grande Ville, Dieu seroit davantage glorifié, et qu'il s'y feroit plus de Religieux, qu'au lieu par luy désigné☒. »

L'exemple de la fondation de Marseille est également très intéressant car il illustre la transition vers une seconde étape. Par son statut et sa localisation, cette ville complète en effet le quadrillage en cours, mais surtout, assure le relais avec les différentes provinces étrangères de l'ordre.

« C'est un lieu de grand passage, écrit encore Louis de Sainte-Thérèse, tant pour nos Chapitres Generaux, qui d'ordinaire se tiennent en Italie, que pour nos Missions du Levant, veu que tous les Consuls des Escheles, et Ports où trafiquent nos François dans les Païs des Turcs, sont ordinairement de cette ville²¹. »

Plus généralement, il s'agit pour l'ordre de compléter le maillage existant au sein même du royaume. C'est ce qui semble avoir motivé l'érection du couvent d'Orléans.

« Une Fondation en cette grande ville, justifie l'historien de l'ordre, nous estoit absolument necessaire pour le grand abord d'icelle, et pour la

commodité des Convents que nous avons au dessus, comme Nevers, Lyon, l'Auvergne, et au dessous, comme ceux de la Bretagne²². »

Parfois, il arrive que le projet des religieux rencontre celui de généreux donateurs ou fondateurs, souvent très proches de l'ordre. Jean Morin, par exemple, président du Présidial de Vannes, est le père de deux carmes déchaux²³. C'est également le cas des trois fondateurs du désert d'Aquitaine, membres de la famille de Gourgues, proche du Carmel bordelais²⁴. Adrien et Marie Le Ricque instituent les carmes déchaux légataires universels afin de fonder un couvent à Arras, « pour la bonne affection qu'ils portoient à l'Ordre, et au respect et consideration du [...] Pere de Jean de Jesus-Maria », leur frère²⁵. Dans quelques régions très spécifiques, rattachées tardivement au royaume de France ou dépendant d'une province française, le Comtat, la Lorraine, ou la Flandre, ce sont des membres de la branche féminine de la réforme thérésienne qui, déjà installées, sollicitent l'établissement de leurs frères en religion, à qui elles reconnaissent exclusivement les fonctions de directeurs spirituels et de visiteurs. Ce que Joseph Fornery présente comme une véritable stratégie d'implantation des carmes déchaux²⁶ est attesté dans quelques cas comme à Carpentras²⁷. Il arrive même, bien que très rarement, que des fondations masculines soient financées par une religieuse de l'ordre. C'est le cas, en particulier, à Chambéry, où Marie-Liesse de Luxembourg, Marie-Liesse de Sainte-Thérèse en religion, épouse du Duc de Ventadour, fondatrice du Carmel de la ville²⁸, décide également, en 1639, de devenir celle de l'établissement des carmes déchaux²⁹. Certaines sœurs du royaume de France, qui ne sont donc pas « sous l'ordre », ont pu également orienter le choix d'un fondateur potentiel vers la branche masculine.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

entreprendre sans argent ny credit, d'achepter des places pour bastir des Convents, et des Eglises, fournir des Officines, et faire des despences que des personnes puissantes et riches n'oseroient entreprendre ? Partant on doit bien dire que le doigt de Dieu y est⁷⁵. »

Figure 1

Les carmes déchaux en France sous l'Ancien Régime : liste des couvents (hors fondations éphémères ou avortées)

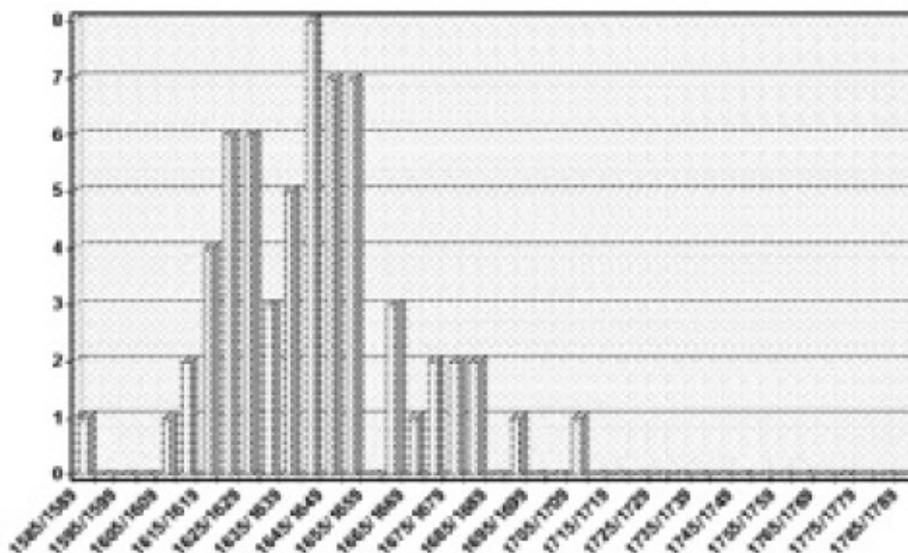
Villes	Dates	Villes	Dates	Villes	Dates
<u>Perpignan</u>	1589	Marseille	1632	Amiens	1648
Avignon	1608	Clermont	1633	Dieppe	1651
Paris	1611	Toulon	1635	Brest	1652
Nancy	1611	Aix-en-Provence	1637	<u>Cambrai</u>	1652
<u>Douai</u>	1615	Blaye (désert)	1638	Istres	1653
<u>Lille</u>	1616	Cahors	1639	Angoulême	1654
Charenton	1617	Chambéry	1639	Dunkerque	1654
Lyon	1619	Abbeville	1640	<u>Saint-Claude</u>	1654
Meaux	1622	Arras	1642	La Garde-Châtel	1660
Toulouse	1623	Senlis	1642	(désert)	
Pont-à-Mousson	1623	Riom	1643	Agen	1660
<u>Dole</u>	1623	Tulle	1644	Montpellier	1663
Gerbéviller	1624	Metz	1644	<u>Bletterans</u>	1667
Rouen	1624	Grenoble	1644	Bordeaux	1673
Limoges	1625	Carhaix	1644	(Les Chartrons ²)	
<u>Salins</u>	1626	Saint-Mihiel	1645	<u>Marnay</u>	1673
<u>Saint-Omer</u>	1626	<u>Besançon</u>	1645	Vic-sur-Seille	1675
Nevers	1626	Langres	1646	Barjols	1678
Bordeaux	1626	<u>Gray</u>	1646	Valenciennes	1680
(Les Chartrons)		Orléans	1647	Carpentras	1684
Vannes	1627	Arles	1648	Rennes	1690
Bar-le-Duc	1631			Lunéville	1708

Couvents fondés avant leur rattachement à une province française

Couvent français régulièrement affilié à une province

Figure 2

**Les carmes déchaux en France sous l'Ancien Régime
Répartition chronologique des couvents**

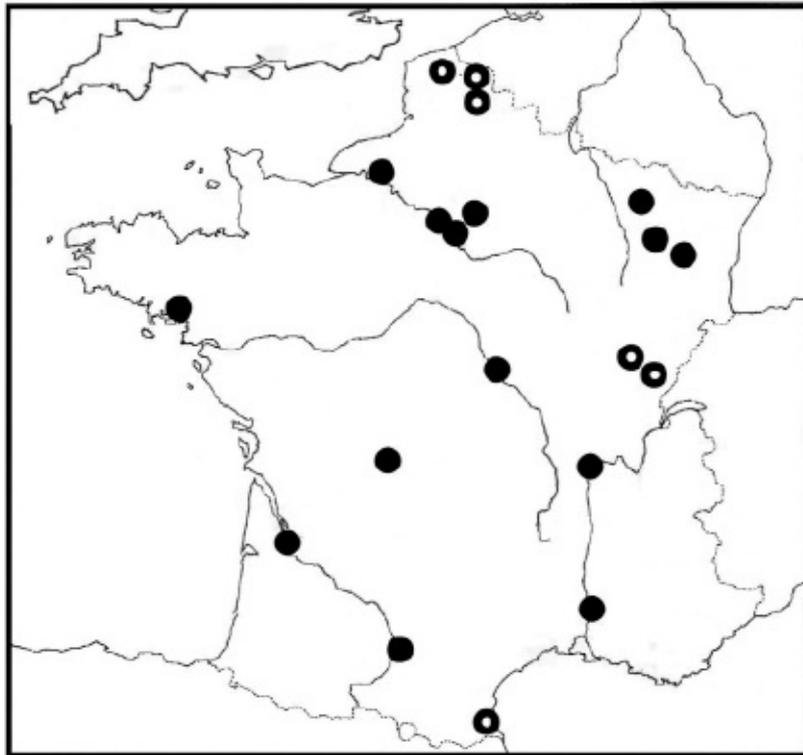
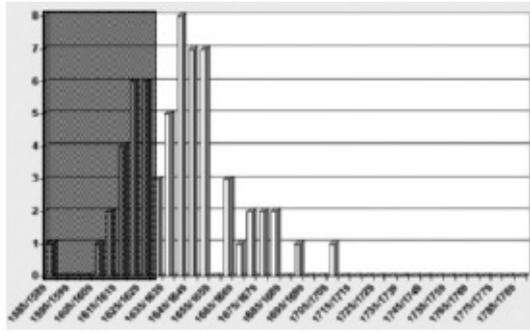


(hors fondations éphémères ou avortées)

Figure 3

**L'installation des carmes déchaux en France : jusqu'en
1629**

(limites actuelles)



● Couvents fondés avant leur rattachement à une province française

(hors fondations éphémères ou avortées)

Figure 4

L'installation des carmes déchaux en France : de 1630 à 1659

(limites actuelles)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Observance et Régularité » (p. 308).

55. *Ibid.*, p. 749 ; Bibliothèque du couvent des carmes déchaux de Montpellier, registre cité, p. 19-20 ; A.G.O.C.D., plut 102 g.

56. *Ibid.* Les termes de ces permissions sont repris, mots pour mots, dans LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 750.

57. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 323-325 ; A.M. d'Aix-en-Provence, BB 102 et BB 112 ; A.D. des Bouches-du-Rhône, 14 H 2 ; Jean-Scholastique PITTON, *Annales de la sainte Eglise d'Aix*, Lyon 1668, p. 279.

58. Les cinq autres provinces qui voient le jour sont celles de Gênes, de Rome, de Pologne, de Lombardie et de Flandre, à laquelle sont rattachés les couvents de Douai et de Lille.

59. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 269.

60. Le premier ensemble se compose des couvents d'Avignon, de Lyon, de Toulouse, de Limoges, de Bordeaux, de Marseille et de Clermont. Le second comprend les maisons de Paris, de Nancy, de Charenton, de Meaux, de Pont-à-Mousson, de Gerbéviller, de Rouen, de Nevers, de Vannes et de Bar-le-Duc.

61. La nouvelle province ne compte en 1641 que six couvents, ceux de Blaye et de Cahors s'ajoutant aux quatre déjà cités.

62. A.D. du Nord, B 19 698. Les autres couvents seront regroupés au sein d'une province dite « wallo-belge », dédiée à saint Charles Borromée.

63. Lettre publiée dans René-François FLAHAULT, « Notice sur le couvent des Carmes déchaussés de Dunkerque et sur les dévotions qui y étaient en honneur », dans *Annales du Comité Flamand de France*, 1892, p. 251-430, particulièrement p. 360-

362.

64. Bibliothèque nationale de France (B.N.F.), 4 LD 19-38, *Mémoire instructif des différents des religieux Carmes dechaussez de la Province de Paris*, sans lieu ni date [1683], p. 15.

65. Lors des premiers débats relatifs à l'autonomie des couvents bretons, normands et picards, en 1649-1650, les opposants au projet avancent déjà des arguments « nationaux » (A.N., L 766, *Mémoire sur les differens des Carmes Dechaussez, de la Province de Paris. Touchant la resistance que font quelques Religieux aux Decrets du Chapitre General*, sans lieu ni date, p. 17).

66. A.G.O.C.D., plut 102 g.

67. A.N., 4 AP 17, p. 400. Les *Annales* de LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE apportent une information contradictoire. D'après les listes publiées en fin de volume, le couvent de Dunkerque, en 1665, demeure affilié à la province flamande (*op. cit.*, p. 793 et 795).

68. A.N., 4 AP 17, p. 400.

69. Voir en particulier A.D. du Nord, B 19 698, lettres datées du 13 août 1680 ; lettres datées de « 1677 ou 1680 » et du 27 juin 1681, publiées dans René-François FLAHAULT, art. cit., p. 359-362 ; actes capitulaires de 1686 (*Acta capituli generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae, Paravit et edidit Antonius Fortes O.C.D. archivarius generalis*, 5 vol., Rome, 1990-1996, vol. 2, p. 559), et de 1689 (*Ibid.*, p. 580).

70. *Acta capituli generalis...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 37.

71. Voir citation introductive du présent chapitre.

72. Voir G.M. CROCE, « Un courant érémitique à travers l'Europe moderne : les congrégations de Camaldules du XVI^e au

XVIII^e siècle », dans *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Saint-Étienne, 1991, p. 647-686, particulièrement p. 662.

73. Voir Philippe PEYRON, « Françoise de Nérestang (1591-1652) : une abbesse réformatrice au XVII^e siècle », dans *Les religieuses dans le cloître et dans le monde*, Saint-Étienne, 1994, p. 573-595.

74. CHÉRUBIN DE MARCIGNY, *Eloge funèbre de Messire Jean Claude Marquis de Nerestang*, Lyon, 1639, p. 11.

75. LOUIS DE SAINTE-THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 3.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à la fois marqua l'apogée et sonna le glas du « despotisme » de Hyacinte de Sainte-Marguerite : il réussit à faire élire provincial Bénigne de Sainte-Euphrosine, neveu du père Anastase. Mais il omit de lire une lettre du roi qui rappelait l'obligation de l'interstice de trois ans pour l'élection aux charges et dénonçait la pratique des élections « postiches », et une autre de l'archevêque qui proposait trois noms pour le choix du prieur de Lyon. Au début de l'automne, la sanction tomba : par lettre de cachet Hyacinte de Sainte-Marguerite fut enfermé au couvent de Carpentras d'où il fut ensuite transféré à Grenoble, et Hilaire de la Mère de Dieu à Avignon. Exil et enfermement n'apportèrent pas l'apaisement à la province qui s'enfonça dans une division encore plus profonde, chaque partie inondant de mémoires et suppliques le secrétaire d'État et la commission. Il fallut l'intervention directe du pouvoir royal dans les chapitres de 1776 et celui, anticipé, de 1778 pour établir la paix entre les deux camps. Le dernier, présidé au nom du roi par l'évêque d'Alès, Mgr Cortois de Balore, opéra la réconciliation en faisant élire provincial un vieux religieux qui s'était tenu à l'écart de la polémique, Joseph-Marie de Saint-Antoine, et en partageant les charges entre les tenants des deux camps. Le chapitre de 1781 confirma l'apaisement.

On distingue mal, dans cette querelle, quelles motivations légitimes pouvaient animer le père Hyacinte, si on ne la met pas en relation avec le débat que suscita à l'échelle de l'ordre, la rédaction des nouvelles constitutions demandées par le pouvoir royal. Celui-ci convoqua un chapitre national pour le mois de mai 1770, ce qui constituait une nouveauté à l'échelle de l'ordre, chapitre qui eut à examiner le projet de réforme soumis par le président de la commission, Mgr Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse. Les modifications adoptées par le chapitre portèrent plus sur le régime que sur l'observance. Il

fallait être âgé de quarante ans pour être élu provincial, de trente ans pour être prier. L'obligation de la vacance sexennale de trois années était rappelée et les deux tiers des suffrages étaient indispensables pour le deuxième triennat consécutif tandis que la pluralité des suffrages suffisait pour être élu prier dans une autre maison. Quelques points d'observance étaient précisés : les matines étaient fixées à minuit, une heure d'oraison mentale était retranchée sur les deux initialement prévues, la discipline communautaire trois fois par semaine n'était plus obligatoire, de même que le jeûne régulier pour les jours de profession et pour mardi-gras, l'usage des chaussures et des mouchoirs était autorisé, on ne pouvait sortir sans permission écrite du prier. Enfin le chapitre maintenait une maison de récollection par province mais le séjour n'y durait plus obligatoirement une année entière.

Sollicité à la demande de Loménie de Brienne, le général des carmes, Eusèbe de Sainte-Marie, différa sa réponse avant de renvoyer un texte qui comportait de nombreuses modifications sur l'observance d'une part (il désapprouvait la plupart des mitigations mentionnées ci-dessus), sur le régime de l'autre : notamment il proposait de renforcer les prérogatives des anciens provinciaux en leur attribuant voix délibérative aux chapitres conventuels et provinciaux dans lesquels ils siègeraient à une place honorifique. Ce qui nous importe ici, n'est pas d'abord l'enlisement des discussions jusqu'à l'élection en 1779 d'un nouveau général, Hilarion de Tous les Saints, ancien provincial de Paris, qui fit adopter par le chapitre général les nouvelles constitutions pour les maisons françaises de l'ordre, sans les modifications apportées par son prédécesseur. Le texte fut expédié aux provinciaux, mais il n'est pas sûr qu'il soit effectivement entré en vigueur, à l'instar de la suppression de trois maisons dans la province d'Avignon malgré les lettres

patentes qui l'avaient décidée. Il nous intéresse plus de relever la réaction et la division que suscita l'attitude d'Eusèbe de Sainte-Marie. La plupart des supérieurs français protestèrent contre les modifications qu'il avait apportées aux propositions issues du chapitre national de 1770. Le seul provincial à ne pas rallier la fronde fut justement Hyacinte de Sainte-Marguerite. Opportunisme ou conviction sincère, il est difficile de trancher entre les deux visions de son attitude. Force est de reconnaître que le renforcement de l'influence des provinciaux, voulue par le général, allait dans le sens de la politique qu'il avait conduite dans sa province. Dès lors, il est tentant de poser l'hypothèse que la querelle soulevée dans la province d'Avignon ne résultait pas du seul appétit de pouvoir d'un homme, mais plus profondément d'une divergence de conception sur la gouvernance et le régime de l'autorité au sein de l'ordre. À la conception traditionnelle qui reposait sur la collégialité, s'opposait une vision plus autoritaire, prônant une plus grande concentration des pouvoirs entre les mains des supérieurs. D'une certaine manière se rejouait au sein de l'ordre l'affrontement entre la conception traditionnelle de l'exercice délégué de l'autorité souveraine dans les juridictions royales collégiales, et celle plus moderne d'une autorité incarnée dans les commissaires royaux dégagés du contrôle de ces instances. Le débat sur les constitutions ouvert par la commission, révéla en quelque sorte une politisation des positions au sein de l'ordre.

La faiblesse du mouvement réformateur

Il fournit également à un authentique désir de réforme porté par le prieur du couvent de Charenton, Hilaire de Saint-Jean de la Croix, l'occasion de s'exprimer au grand jour. Son initiative parut d'abord se confondre avec le débat sur la rédaction des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

faudrait reprendre de plus près l'étude des ouvrages scolastiques écrits par les carmes, car le thomisme a été au cœur de la querelle théologique et du partage des camps, cf. Sylvio de FRANCESCHI, *La Puissance et la Gloire. L'orthodoxie thomiste au péril du jansénisme (1663-174) : le zénith français de la querelle de la grâce*, mémoire inédit pour l'habilitation à diriger des recherches, université Paris-IV-Sorbonne, 2010, à paraître.

6. <http://www.frantext.fr/>

7. Voltaire s'en prend notamment à la richesse immobilière des carmes parisiens, depuis étudiée par Preston PERLUSS, *Les communautés régulières d'hommes de la rive gauche dans l'univers urbain parisien du XVIII^e siècle*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2004 ; « Deux exemples de fonctionnement urbain : les couvents de carmes de la rive gauche parisienne au XVIII^e siècle », dans *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours*, Paris, Cerf, 2001, p. 19-50.

8. Claude-Adrien HELVÉTIUS, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, À Londres, chez la Société typographique, MDCCCLXXIII, section XIX, ch. 18.

9. Pierre CHEVALLIER, *op. cit.* ; Suzanne LEMAIRE, *La commission des réguliers 1766-1780*, Paris, L. Tenin, 1926.

10. *Ibid.*, p. 82.

11. *Ibid.*, p. 219.

12. En avril 1769, un certain Rustou avait dénoncé à la commission l'inutilité de deux établissements du même ordre dans la ville, les agissements autoritaires et partisans de l'un des deux prieurs, la richesse des religieux, la conduite scandaleuse de certains d'entre eux et la concurrence déloyale que constitue pour la profession des apothicaires la présence d'une officine dans l'enceinte du couvent. Pour l'archevêque, il s'agissait

probablement « d'un apothicaire du faubourg du Chartron qui est fâché de perdre, ou qui croit qu'il seroit de plus grand profit si ces Religieux n'avaient pas une apothicairerie, et que cet apothicaire a eu quelque relation avec quelque frère mécontent qui se sont plaints [sic] à luy », lettre du 20 juin 1769 à l'archevêque de Toulouse, citée par Gilles SINICROPI, *op. cit.*, p. 582-583, n. 1006. L'apothicairerie du couvent des Chartrons rendait de tels services que la population apporta son appui aux religieux au début de la Révolution, et le frère apothicaire, une fois sécularisé, se vit offrir un local par la municipalité pour continuer son activité.

13. Lettre au comte de Saint-Florentin, 10 février 1768, citée par Gilles SINICROPI, *op. cit.*, p. 583 n. 1006.

14. Tout ce paragraphe est étroitement tributaire des comptages minutieux effectués par Gilles SINICROPI, *op. cit.*, p. 613-624, annexes 347-362.

15. Philippe GOUJARD, *L'Europe catholique au XVIII^e siècle. Entre intégrisme et laïcisation*, Rennes, PUR, 2004.

16. Nous faisons une simple mention de la tension entre les pères choristes et les frères convers qui se fait jour à cette occasion d'abord puis surgit de nouveau au moment de la Révolution dans les demandes adressées à l'Assemblée, mais qui traverse l'ensemble des ordres religieux et n'est pas spécifique au Carmel, cf. Gilles SINICROPI, *op. cit.*, notamment p. 29-630.

17. L'édit du 3 mars 1768, inspiré par la commission, allait fixer la conventualité minimum à dix religieux pour les carmes.

18. Lettre du P. Anastase à l'archevêque de Reims, 26 juin 1767, Arch. nat., 4 AP 16, citée par Gilles SINICROPI, *op. cit.*, p. 583.

19. Lettre du P. Anastase à l'archevêque de Reims, 8

septembre 1766, *ibid.*, p. 581.

20. Lettre du P. Amable à l'archevêque de Reims, 21 septembre 1766, *ibid.*, p. 581-582.

21. Lettre du 11 juin 1767, *ibid.*, p. 584.

22. Lettre du 8 mai 1767, *ibid.*, p. 584.

23. *Id.*, *Mémoire du provincial de Franche-Comté*, p. 193-197.

24. Ce paragraphe doit l'essentiel de son information au travail de Stéphane GUYON, *Le couvent des carmes déchaussés de Lyon de sa fondation à la Révolution française*, mémoire de maîtrise, université Jean Moulin-Lyon-III, 1997, p. 108-126.

25. Un conventuel est un religieux de chœur, prêtre, ayant au moins trois ans de profession.

26. Bernard HOURS, *Madame Louise, princesse au Carmel*, Paris, Cerf, 1987, p. 324-329.

27. Arch. nat., LL 1495, *Liber secundus Actum capituli conventualis Conventus Sti Josephi Parisiensis Carmelitarum Discalceatorum ab anno 1652 usque ad annum 1778*, p. 335.

28. « Quant aux pères du chapitre, ils ont été bien étonnés et un peu mortifiés à la vue du bref de Votre sainteté et des lettres patentes dont il était revêtu ; leurs délibérations sur cet événement ont abouti à un acte qu'ils ont tous signé et fait signer par tous les religieux de leur maison de Paris. Ils y protestent : qu'ils veulent vivre et mourir dans la plus étroite observance aussi bien que ceux de Charenton, d'autant plus que cela n'était impossible à personne dans l'union qu'on a rompue, et que l'impossibilité alléguée pour obtenir une séparation n'existait nulle part. Cet acte répandu dans la province de Paris n'en imposera pas sur le passé, il pourra peut-être seulement donner des espérances pour l'avenir, et par là retarder un peu le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'ordre. Elle fait aussi l'objet d'une vie « en images » et en vers publiée en 1670 et à nouveau en 1678¹⁷. Les odes sont de la plume de Léon de saint André, carme déchaussé français mort en 1676, les réflexions et commentaires, de Hyacinthe de l'Assomption (mort en 1691) et les gravures, du burin de Claudine Brunant. Quoique conçu dans les milieux carmélitains, l'ouvrage montre un net retrait, en matière de lecture, entre les pratiques de sainte Thérèse telles qu'elles sont rapportées dans son autobiographie, et la narration sur le mode visuel proposée dans cet ouvrage. Sur 55 planches et sonnets, six sont consacrés aux expériences de lecture de la sainte.

Dans cet ouvrage, la lecture « façon Thérèse » est ravalée aux prescriptions touchant la lecture dévote telles qu'elles sont énoncées, au même moment, dans les livres de piété pour les laïcs¹⁸. La lecture est essentiellement pédagogique. Elle transmet un enseignement, le livre étant un « mentor », un substitut de professeur. La gravure 4 montre Thérèse lisant les écrits de saint Jérôme (ill. 1¹⁹), et concevant alors un profond mépris pour le monde. Le sonnet présente saint Jérôme, à travers les signes typographiques de l'ouvrage, comme un rhéteur à la « rare éloquence²⁰ ». La narration qui suit met en contexte l'image, rappelant que Thérèse, qui a quelque tendance aux amusements vains, est en séjour dans un monastère. En fait d'amusements vains, l'auteur se garde de rappeler le plaisir éprouvé par la sainte dans la lecture des romans. « Dans sa retraite elle s'occupe à la lecture des Epîtres de Saint Hierosme, elle apprend de ce fameux Habitant du Désert à s'entretenir de la triste pensée du Jugement universel²¹... » Les textes en vers puis le commentaire en prose, enfin l'image mettent en scène ce qu'est une lecture spirituelle réussie : une lecture d'un « bon livre », puis une méditation par analogie de sentiments avec le

propos lu : « à l'exemple de cet illustre Pénitent elle conçoit des sentiments de haine & de mépris pour le monde, & se résout de faire un éternel divorce avec luy²²... ». Le lecteur de cet ouvrage apprend donc, à l'instar de Thérèse, comment pratiquer sûrement une lecture dévote. À travers les *Morales* de saint Grégoire (ill. 2), la sainte trouve « un Père qui la console, & un Maître qui l'exhorte à la poursuite de ce grand dessein »[☒] ; avec les *Confessions* de saint Augustin (ill. 3), elle entreprend la même démarche de conversion que saint évêque d'Hippone²³. Thérèse est donc l'exemple parfait, dans ces années 1670, d'une lectrice réceptive aux enseignements des livres, lisant pour son édification et espérant de sa lecture un amendement et une voie de perfection. La lecture n'ouvre pas à la contemplation, ainsi que les « arts de lire » produits dans tous les milieux ecclésiastiques et dévots, le recommandent, craignant que certains lecteurs s'abîment dans une mystique incontrôlable²⁴. Du reste, au moment où se déroulent ces événements, Thérèse est elle-même encore une laïque et l'auteur adapte son personnage, pour favoriser les processus d'identification, aux laïcs de la seconde moitié du XVII^e siècle.

Cet ouvrage témoigne de la nécessaire adaptation de la vie de Thérèse, forcément inimitable, aux exigences spirituelles du temps, beaucoup plus mesurées et prudentes que ne le permettait la mystique du siècle d'or. Au même moment paraît un *Catéchisme de sainte Thérèse*, adaptation de la vie de la sainte sous forme de dialogue entre une certaine Agathe et Thérèse elle-même, qui rend compte de ses diverses expériences²⁵. La lecture y est largement évoquée. Thérèse enseigne un « art de lire » qui correspond à nouveau aux prescriptions du temps et se décrit elle-même en dévote caractéristique du XVII^e siècle. Elle insiste à plusieurs reprises sur les vertus thérapeutiques du livre,

selon un champ lexical devenu classique en ces mêmes années dans les traités sur la lecture pieuse : le livre est présenté à plusieurs reprises comme un « remède²⁶ ». Elle ramène prudemment les effets attendus de la lecture à la direction de l'esprit, qui sans le livre, tend à s'éparpiller en de multiples pensées. Quand surviennent des « pensées de traverse », il est possible de ramener la concentration « par quelque bonne lecture²⁷ ». Enfin, elle rappelle que la lecture a le pouvoir de fixer dans l'esprit la doctrine, de donner à méditer sur les vertus... elle est donc purement didactique et ne mène pas à la contemplation. Cette adaptation aux exigences du XVII^e siècle est d'autant plus anachronique qu'au temps de Thérèse, le « mythe » de l'éducation par la lecture commence seulement à émerger.

Ces deux ouvrages montrent comment les carmes du Grand Siècle ont préféré, prudemment, évacuer les leçons essentielles de l'art de lire thérésien livré par le *Livre de la vie* : d'une part, la création tout intime et personnelle d'itinéraires singuliers dans les textes, ceux-ci favorisant la prise de conscience d'un désir non encore perçu de perfection spirituelle, et offrant un espace de résonance à un dialogue avec Dieu²⁸. D'autre part, ces catéchismes et vies illustrées passent sous silence l'étape ultime de la contemplation qui s'abstrait du livre, et qui fait, finalement, la spécificité des lectures de sainte Thérèse.

Les biographies carmélitaines

Ce processus de simplification est encore à l'œuvre dans les biographies édifiantes concernant le Carmel, dans lesquelles la lecture tient une place variable. Les carmes déchaux français ont consacré d'importants efforts à l'écriture hagiographique ou aux biographies de pieux personnages (20 % de la production

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rejoignent alors le champ des lectures des carmes de Lyon.

La norme prescrite a donc été largement relayée par les gardiens de couvents et les bibliothécaires, selon des modalités qui restent toutefois à éclaircir et qui, quand elles nous sont connues, minimisent le rôle des supérieurs locaux dans la constitution de ces fonds. À Chambéry, par exemple, la rédaction du catalogue inclut un don important, celui d'un chanoine de la Tarentaise, consistant en 53 volumes relevant de genres divers. Ce chanoine appartient à une famille de bienfaiteurs du couvent ; son frère, notamment, a fait réaliser pour le cloître des carmes un tableau représentant Jean de la Croix. Lui-même, par ce don, fait rentrer au couvent une foule d'ouvrages de spiritualité carmélitaine et c'est donc partiellement de l'extérieur que cette norme s'est construite. On trouve par exemple dans ce don, un volume in-4° d'œuvres spirituelles de Jean de la Croix, l'*Adresse à la contemplation* de Maximin de sainte Marie-Madeleine, le *Religieux en retraite* de Pierre de saint André, les *Conférences* de Cassien en français, les œuvres spirituelles de Jean Climaque en deux volumes in-8° ... C'est donc parfois le monde séculier qui a indiqué aux carmes la voie à suivre, que ces laïcs ou prêtres s'étaient préalablement appropriée. Des cas semblables sont visibles à Nancy, où le couvent, fondé en 1611, est le centre de gravité d'un réseau dévot assez dense dans la première moitié du XVII^e siècle⁷¹. Ce réseau est formé de laïcs ou de clercs dont le point commun est une culture hispanisante, la participation aux dévotions urbaines, enfin un fort ancrage dans l'entourage des ducs de Lorraine Henri II puis Charles IV. Parmi les bienfaiteurs du couvent et les donateurs de livres, on trouve Pierre Séguin, ermite reclus aux portes de Nancy, ancien proche des Guise, conseiller occasionnel des ducs et traducteur de diverses œuvres

spirituelles espagnoles en français ; Jean Reboursel, descendant d'un proche de la duchesse régente Christine de Danemark ; et surtout Jean Garnier, médecin de Charles IV et époux de la veuve du graveur Jacques Callot, qui donne à lui seul 507 volumes aux carmes à sa mort en 1643. Les parents des novices offrent également des livres, tels ceux de Jean Chrysostome de saint Albert, qui confient en 1689 au couvent de Nancy la *Pratique de la perfection chrétienne* du jésuite Alfonso Rodriguez, parue l'année précédente en trois volumes in-4°. Cet ouvrage, l'un des principaux supports de la lecture spirituelle des carmes d'après Jean de Jésus Maria ou Eustache de la Conception, a pu donc arriver entre les mains des carmes par le biais de laïcs. La norme a pu donc parfois faire un long détour par le siècle, ce que permet la forme de ces livres, et notamment l'emploi de la langue vulgaire, favorisant la formation d'une communauté de lecteurs transcendant les limites du cloître.

Du fait de ce paradoxe, l'appropriation concrète de cette norme par les religieux, selon les rituels et modes de lecture exposés par les directoires, n'est guère facile à apprécier. On manque de témoignages non hagiographiques, de notes de lecture, de cahiers personnels, pour évaluer la pratique effective de cette lecture, ce qui est d'autant plus regrettable que cette pratique de la lecture plume à la main était recommandée aux carmes déchaussés.

Conclusion

Ainsi, au XVII^e siècle, l'univers carmélitain, tant féminin que masculin, se dote de cadres de lecture puisant dans la référence à l'expérience de sainte Thérèse et, dans une moindre mesure, à celle de Jean de la Croix. L'héritage reste revendiqué tout au

long du siècle, mais sa spécificité s'estompe, quand elle ne disparaît pas tout à fait. La mystique de Thérèse est progressivement édulcorée de sorte à faire rentrer ses préceptes dans ceux qui s'élaborent parallèlement dans le monde dévot et régulier du XVII^e siècle. Malgré la disparité quantitative et qualitative des sources documentant les normes et les pratiques de lecture des carmes et des carmélites, il semble bien qu'il ne soit resté de cet héritage que l'assiduité à la lecture et une certaine générosité dans le choix des lectures, ailleurs souvent plus étroit, particulièrement chez les femmes. Le religieux ou la religieuse ne doit pas lire comme Thérèse, mais comme tout lecteur de son temps. L'ambition de la contemplation a été prudemment ramenée à celle de la méditation, étape inférieure dans les différents degrés de l'oraison mentale. Le religieux ne doit pas quitter la sphère de la rationalité. Son livre, simplement d'abord parce qu'il est un objet concret et ensuite par les leçons qu'il délivre, « leste⁷² » l'oraison et la maintient dans les cadres stricts d'une prière très contrôlée. L'inventivité revendiquée par Thérèse dans sa manière de lire et d'emprunter dans les textes les chemins d'une rencontre avec le divin, n'existe plus à la fin du siècle.

Il n'en reste pas moins, au XVII^e siècle comme au siècle suivant, la conscience nette d'une spécificité régulière, adossée à l'héritage de Jean et de Thérèse. En 1791 encore, Le père Jacques, religieux du couvent de Saint-Mihiel en Lorraine, n'oublie pas de réclamer à la Municipalité une *Vie de Jean de la Croix* prélevée dans la bibliothèque de son ancien couvent, parmi 70 autres volumes, signifiant par ce geste que l'ouvrage fait partie, depuis longtemps, de ses lectures quotidiennes⁷³.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

uns et les autres sont d'ailleurs étroitement confondus. Anne de Saint-Barthélémy et Anne de Jésus, filles de la Mère Thérèse, sont les têtes d'escadron d'un nouveau Carmel, qui est déjà un peu moins espagnol qu'il n'y paraît, et déjà pleinement gallican (Bérulle sera nommé visiteur perpétuel en 1614). Tout au long du siècle, certaines vêtues solennelles créeront l'événement mondain : Mlle de la Vallière deviendra sœur Louise de la Miséricorde ; Anne-Marie Louise d'Epéron, cousine de Mlle de Montpensier, deviendra Anne-Marie de Jésus, entre les murs d'un Carmel sous haute protection royale.

Paradoxe étonnant : les fils et les filles spirituels d'Elie, qui s'efforcent de vivre en toute rigueur un semi-érémisme assez austère, séduisent les mondains, certes parmi les plus « dévots », mais qui n'en demeurent pas moins des personnes dévotes parfaitement rompues aux usages de la civilité galante. Malgré les réserves que l'on pourrait émettre, à vrai dire anachroniques, aucune incompatibilité culturelle ne sépare deux univers pourtant radicalement opposés. Une étrange osmose les met au contraire en relation. Le Cloître et le Salon partagent un même engouement pour la *vraie* dévotion. En cette effervescence de l'« humanisme dévot » ou de la « conquête mystique », l'heure n'est plus à la *devotio moderna* mais à la modernité dévote. La grande Mademoiselle confiera un jour qu'elle fut irrésistiblement fascinée par « ce grand silence et cette grande solitude¹ ». Le Carmel fut en l'occurrence un grand initiateur. Un même engouement se vérifiera à propos des affinités ou des accointances qui rapprocheront, quelques années plus tard, l'élite intellectuelle et l'univers de Port-Royal, où, là encore, se retrouvent des religieuses d'exception. Madame de Longueville se fera ainsi bâtir un hôtel à Port-Royal-des-Champs.

Sans doute Thérèse d'Avila avait-elle précédé dans les

esprits l'arrivée de ses propres filles en provenance d'Espagne. Ses œuvres sont déjà largement diffusées, en espagnol ou en français. Jean de Quintanadoine de Brétigny avait permis la diffusion du texte thérésien auprès de François de Sales ou de Bérulle (avec l'aide des Chartreux de Bourfontaine, dans l'édition des *Œuvres* en 1601). En sens inverse, pourrait-on dire, l'implantation des carmélites relance l'intérêt pour la personne et la personnalité de la grande Réformatrice du Carmel. Arnauld d'Andilly livre une nouvelle traduction des *Œuvres* (1670 ; réédition en 1696), après les *Confessions* (1649), les *Vies des saints Pères du Désert* (1647-1653) et les *Méditations* de Thérèse (1649). On devine l'attrait du Désert sur les Solitaires, en constatant une sorte de continuité éditoriale. Arnauld rappelle d'ailleurs que Thérèse fut une grande lectrice des *Confessions*. La famille port-royaliste s'était en quelque sorte spécialisée dans la traduction de la littérature étrangère, dont on sait l'importance qu'elle eut en France, surtout dans la première moitié du siècle.

La traduction d'Arnauld se veut élégante, et sans doute méfiante à l'égard des « Belles infidèles ». L'ouvrage connut une large diffusion. Arnauld avoue avoir été bouleversé par les relectures des œuvres de la Réformatrice. Il l'a relue pour sa « propre édification », et il célèbre dans la préface l'« éminence de l'esprit de sainte Thérèse² ». Dans un souci didactique, le traducteur souligne l'intérêt spirituel de chacun des ouvrages, renonçant à les résumer, mais offrant un aperçu fort précis dans la *Table des matières*, chapitre après chapitre. Il se montre sensible à la spontanéité de Thérèse, notant par exemple, à propos des *Fondations*, qu'« il y a peu d'histoires plus divertissantes³ ». Le dispositif éditorial de l'ouvrage mérite l'attention : les paroles de la sainte sont marquées par une

double virgule dans la marge, alors que sont transcrites en italiques les réponses de l'Époux céleste. Arnauld d'Andilly pose judicieusement l'épineuse question de la traduction d'un texte mystique. Il ne s'agit pas seulement d'éditer ou d'adapter mais d'abord de comprendre. Il aurait souhaité « éclaircir les termes » dont la Sainte « est contrainte d'user pour s'expliquer⁴ », mais finalement il se résout à rédiger une table des matières détaillée. Enfin, le traducteur manifeste ses scrupules à l'égard d'une expérience mystique. En effet, « ce qu'elle rapporte peut passer pour des nouvelles de l'autre monde et pour un langage tout nouveau », et l'écrivain reste très conscient de la difficulté posée par les « phrases » de la science des saints. Sans doute d'Andilly cherche-t-il également à prévenir les critiques ou les réticences : « Il n'y a pas sujet de s'étonner que presque tous ceux qui lisent ses œuvres trouvent de l'obscurité dans les endroits où elle traite de ces matières si sublimes. » En particulier, Arnauld d'Andilly multiplie les précautions à propos du *Château de l'âme*, « à cause de la prévention presque générale » qui caractérise sa réception en France. N'a-t-il pas la réputation d'être un « ouvrage si obscur qu'il est inutile de le lire⁵ » ? Au fond, Arnaud d'Andilly pose implicitement, avec le maximum de lucidité, la vraie question : Thérèse est-elle intelligible ou inintelligible ?

Traduire Thérèse nécessite de l'inscrire dans une tradition, ce qui s'avère indispensable pour consacrer un texte. Aussi Arnauld exprime-t-il son émotion lorsqu'il confesse avoir retrouvé saint Augustin sous le texte thérésien. Or, en un sens, il recommande de lire Thérèse à travers saint Augustin, notamment à propos de leur commune expressivité. La Sainte n'est-elle pas habitée par le « feu » de l'amour, qui lui fait interrompre son discours pour « jeter des flammes », comme Augustin dans les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1965, p. 450.

21. « Variété », *op. cit.*, p. 447.

22. *Paraphrases du Cantique des cantiques*, Paris, Thomas Blaise, 1644.

23. « Approbation de Gondon, docteur en théologie, 1664 », dans *Cantiques spirituels...*, *op. cit.*, non paginé.

24. « Perte en l'amour » (sur l'air « Des enfarinés »), dans *Cantiques spirituels...*, *op. cit.*, p. 140-141.

25. « Au-delà du principe du plaisir », dans *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. XV, Paris, PUF, 1996, p. 293.

26. « Abîme d'amour » (sur l'air « Des enfarinés »), dans *Cantiques spirituels...*, *op. cit.*, p. 143.

27. Le catalogue des œuvres de J. de Saint-Samson est donné par Suzanne-Marie BOUCHEREAUX, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Vrin, 1950, p. 9-16.

28. *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 24.

29. Cantique inaugural de *La Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix (strophe 1).

Deuxième partie

La relation personnelle à Dieu,
qui est au cœur
de la voie carmélitaine

Introduction

Intériorité et foi chrétienne

Jean-Baptiste Lecuit

Comment comprendre aujourd'hui la relation personnelle à Dieu, qui est au cœur de la voie carmélitaine ? Cette relation n'est pas simple affaire d'intériorité. Mais c'est à l'intériorité qu'une attention spéciale est ici accordée, en consonance avec la spiritualité du Carmel. Les grands auteurs chrétiens, et en particulier carmélitains, ont donné une grande importance à la présence intérieure du Dieu Trinité, à la recherche de Dieu présent au cœur de tout homme et désirant l'habiter personnellement dans l'amour mutuel. Il y a là un véritable trésor, qui semble d'autant plus caché que le message chrétien souffre aujourd'hui d'une perte d'audience manifeste.

Compte tenu de ce profond changement de contexte, qui constitue un véritable défi pour l'intériorité chrétienne, comment penser aujourd'hui cette intériorité, en tenant compte de la tradition carmélitaine ?

L'intériorité dans le Nouveau Testament

Le XVII^e siècle a représenté un « sommet de la culture de l'intériorité religieuse¹ ». On ne peut pas en dire autant de l'époque présente : la quête d'intériorité y mobilise une moindre part de la population, et elle s'éloigne souvent de toute référence au message chrétien. Or ce message accorde une importance essentielle à la vie intérieure de l'être humain. Dans l'article du *Dictionnaire de spiritualité* sur l'intériorité dans la Bible –

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'abandon de notre volonté à celle de Dieu peut donc tout aussi bien s'acquérir peu à peu moyennant un effort persévérant en vue de vouloir ce que Dieu veut. Thérèse estime cette voie ordinaire plus méritoire que la voie extraordinaire par laquelle elle a été elle-même conduite. Mais travailler à renoncer à sa volonté propre est exigeant, car nous tolérons en général des attachements subtils à notre amour-propre, attachements qui sont autant d'entraves à la liberté d'aimer. Or la volonté de Dieu n'est autre que son commandement d'amour. Dieu veut pour nous cette perfection qui consiste à l'aimer et à aimer son prochain. Nous n'avons besoin de rien d'autre pour y parvenir que de croire en la grâce qui nous en a été faite en Jésus-Christ : « C'est à notre portée, si nous le voulons⁷ ! »

Parvenus à cet état d'union, des résistances spontanées, des craintes passagères demeurent néanmoins, mais sans entraver le désir essentiel d'accomplir en toute chose ce que nous comprenons être la volonté de Dieu. Le signe de cette union est une paix intérieure profonde que les contrariétés de la vie ne parviennent pas à troubler. Cependant, rien ne semble plus difficile que d'évaluer une telle adhésion de volonté puisque celle-ci consiste à aimer comme Dieu le veut. Seule une véritable droiture d'intention fondée sur le détachement, l'humilité, la liberté intérieure peut laisser pressentir qu'une telle grâce nous est faite. Il ne nous appartient pas de mesurer la qualité de notre amour, mais de chercher à préférer Dieu en toutes choses afin d'aimer notre prochain avec sa grâce et pour sa gloire. Cette pureté de cœur est le gage le plus sûr de ce que notre liberté n'est pas illusoire :

« De là il suit clairement que le moyen pour l'âme de parvenir à l'union divine ne consiste pas dans ses pensées, dans ses goûts, dans ses sentiments ou dans son imagination qui cherche à se représenter Dieu d'après un mode

naturel ou dans un procédé quelconque, mais il consiste dans la pureté et l'amour, c'est-à-dire dans le dépouillement et l'abnégation de tout en vue de Dieu seul⁸. »

Les degrés de l'union à Dieu

Nous traitons ici tout d'abord de la grâce de l'union à Dieu dans sa dimension proprement mystique. Dans ses manifestations les plus typiques, elle est vécue comme une expérience intense, brève et décisive de l'amour de Dieu. Une telle faveur porte la marque de l'imprévisible et le sceau de la gratuité. Elle procure une sensation de suavité et de douceur, voire de délices spirituels. Tous les degrés sont possibles quant à cette perception de la présence agissante de Dieu, depuis l'envahissement complet du champ de la conscience excluant toute relation au monde, jusqu'à des grâces vécues au sein de l'accomplissement des tâches quotidiennes. La grâce peut ainsi, selon son intensité, ne toucher que la volonté ou suspendre avec elle toute faculté de mémoire et de réflexion concernant d'autres réalités que la présence du Dieu vivant. Thérèse de Jésus utilise alors l'image du sommeil pour évoquer cette inhibition paradoxale des facultés mentales, soulignant combien l'esprit, comme endormi au regard des réalités extérieures, est au contraire pleinement éveillé à la présence intérieure de Dieu. Le sujet éprouve un sentiment de passivité, qui peut aller, dans les cas les plus extrêmes, jusqu'à l'impossibilité de résister à la grâce ou plutôt à ses effets psychosomatiques. C'est une passivité paradoxale puisqu'en fait l'esprit témoigne d'une activité intense, d'un éveil de ses facultés à la vie, à la joie, à la gratitude moyennant une illumination de l'intelligence et un embrasement de la volonté :

« Ici, bien que toutes nos puissances soient endormies, et bien endormies

aux choses du monde et à nous-mêmes [...] il n'est pas nécessaire d'user d'artifices pour suspendre la pensée. Pour ce qui est d'aimer, elle ne sait comment, ni qui elle aime, ni ce qu'elle aimerait. Enfin, elle est comme toute entière morte au monde pour mieux vivre en Dieu⁹. »

Cet élan irrésistible est ressenti comme un exaucement gracieux de la quête spirituelle. La seule collaboration possible est un consentement à la présence de Dieu. Cette union mystique des puissances est cependant toujours passagère en cette vie, tandis que l'union des libertés tend à devenir permanente :

« Je ne veux, pour le moment, parler que de l'union totale et permanente, selon la substance de l'âme et ses puissances quant à l'habitude obscure de l'union, parce que quant à l'acte, [...] nous verrons comment nous n'avons et ne pouvons avoir d'union permanente dans nos puissances sur cette terre, mais seulement une union transitoire¹⁰. »

Il convient en effet de distinguer entre un état permanent d'union à Dieu et la conscience nécessairement fluctuante que le sujet a de cette union. Les expériences mystiques de la communion avec Dieu peuvent préparer ou révéler un état d'union qui constitue quant à lui un aboutissement stable de la vie spirituelle. Tandis que la grâce mystique a un caractère éphémère, l'état d'union est permanent comme en témoigne la symbolique du mariage spirituel utilisée pour en rendre compte.

L'état d'union connaît ainsi des degrés de réalisation différents. Ce qui importe n'est pas tant l'expérience elle-même que les fruits qui en résultent, principalement celui d'une authentique liberté intérieure. Chacun est appelé à atteindre le degré d'union conforme à ses capacités :

« Sans doute une âme arrive à l'union d'après le degré plus ou moins grand de ses aptitudes, et ce degré n'est pas le même pour toutes. Il dépend de la grâce que Dieu accorde à chacune. [...] De même que nous rencontrons sur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

constituerait et prolongerait ainsi l'action divine » (Henri BERGSON « Les deux sources de la morale et de la religion », dans *Œuvres*, Paris, PUF, 1959, p. 1162).

Chapitre VIII

L'espace intérieur dans la pensée de sainte

Thérèse d'Avila

Jean-Louis Chrétien

C'est une grâce irrésiliable du Dieu créateur qu'il n'y ait pour nous pas d'autre langage que celui du monde et des choses du monde, et que la parole se proposant de décrire l'intériorité la plus pure, et en elle-même la plus recueillie, ne puisse en forger un qui lui soit propre. Grâce, et non pas malédiction, car de ce fait il n'est pas d'expérience si secrète ni si solitaire qui ne doive se dire, fût-ce en moi-même, par ce qui nous est toujours déjà commun, et sur le sol de ce dont nous faisons ensemble à chaque instant l'épreuve. Mais, certes, il y a de multiples modes de l'usage de cette parole commune et cosmique pour dire l'intériorité. En cet ordre, un schème universel consiste à figurer le temps par l'espace, et les transformations de l'âme ou de l'esprit par des passages d'un lieu à un autre : chemin, voyage, itinéraire, ascension sont des titres génériques pour le récit ou la description des « grandes épreuves de l'esprit », pour emprunter les mots d'Henri Michaux. Tel est le cas aussi pour les « demeures du château intérieur » de sainte Thérèse d'Avila.

Cela ne va pas sans un chiasme : car celui qui voyage dans le monde est altéré et transformé par les lieux, les choses, les événements et les personnes qu'il rencontre à mesure qu'il chemine, tandis que dans le voyage intérieur, ce sont à l'inverse mes propres transformations spirituelles qui sont figurées par un changement de lieu. Le mouvement de l'esprit ou de la conscience est un mouvement sur place, un « mouvement immobile » – rigoureux oxymore qui n'a rien d'un paradoxe

gratuit, et qui a reçu, en particulier dans ce qu'on appelle le néoplatonisme, aussi bien chrétien que païen, un sens conceptuel très précis. La parole de l'intériorité va donc de pair avec une topique (figuration de la vie de l'esprit par un lieu ou un ensemble de lieux), et il y a en effet une riche topique chrétienne mise en œuvre dès les Pères de l'Église (dont je m'efforce dans un ouvrage en cours de retracer l'histoire). Mais cette topique peut prendre des formes diverses : elle peut être simple ou complexe, et statique ou dynamique. Ces deux distinctions se recoupent en grande partie.

Simple signifie que l'intérieur est posé comme un lieu unique, l'essentiel étant d'y pénétrer et d'y demeurer, même si, au sein de ce lieu, je me transforme profondément. Un exemple capital en est la « chambre du cœur » (*cubiculum cordis*) des Pères latins, saint Ambroise et saint Augustin notamment, où, comme dans le château de sainte Thérèse, on entre par la prière. Statique ou dynamique se réfèrent au fait que la transformation est pensée comme impliquant, ou n'impliquant pas, un déplacement, le passage d'un lieu à un autre. (Mais on pourrait poser que je passe d'un lieu à l'autre en y exerçant des actes distincts, tout en restant foncièrement le même, auquel cas la topique serait à la fois complexe et statique.)

Mais, assurément, il ne s'agirait là que d'un livre d'images, qui ne saurait nous retenir longtemps, s'il n'y allait aussi et surtout, dans cette spatialisation du spirituel, de méditer sur les lois de ce qui est susceptible de se produire en un tel espace, comme sur la nature des forces qui s'y manifestent et y agissent, sur les ressources où elles puisent pour se maintenir ou se renouveler et s'accroître, en deux mots sur leur économie et leur énergétique. C'est cette énergétique qui sépare radicalement la topique chrétienne de la topique psychologique, car la grâce et la puissance de Dieu sont un élément constitutif de la première.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

moment sans avoir besoin de permission de ses supérieurs. C'est en ce sens-là aussi qu'il y va d'un espace de liberté.

À cela s'ajoute, comme il a déjà été noté, qu'au début, tout au moins, le franchissement des seuils n'est pas décrit comme un événement dramatique clairement saisissable, mais comme le changement global de l'économie intérieure. Sainte Thérèse affirme (VI, 4) qu'il n'y a pas de porte fermée entre la sixième et la septième demeures, ce qui laisserait supposer qu'auparavant tel était le cas, mais la discontinuité la plus fermement énoncée se situe à l'entrée des quatrième demeures, où il est dit que « les choses surnaturelles » commencent (non pas la grâce évidemment, qui est là depuis le début, mais la dimension proprement mystique).

En quoi consiste au juste la dramatique de cet itinéraire intime ? Il semble tout d'abord qu'elle réside dans l'affrontement de la transparence et de l'opacité, de la lumière et des ténèbres. La première chose qui nous soit dite du château de l'âme est qu'il est fait d'un unique diamant ou cristal très clair (I, 1), et qu'il a en son centre un soleil (I, 2) : la transparence et l'éclat lumineux le caractérisent donc en droit. Dieu resplendit en son image, comme nulle part ailleurs dans la création. (C'est cette splendeur de l'âme qui conduira Malebranche à penser que Dieu nous a refusé la connaissance de son essence, à la différence de celle de la matière, pour que nous n'en fussions pas éblouis ni préoccupés, et détournés de nos tâches, la connaissance de notre âme étant dès lors expérimentale, et renouvelée d'instant en instant de façon imprévisible, aucune science déductive ne nous permettant de savoir par avance tout ce qu'elle est susceptible d'éprouver.) Mais à cette transparence en droit répond une opacité de fait, par la condition pécheresse de l'homme. Le soleil intérieur est pour nous éclipsé, le cristal est recouvert d'un linge noir (ici, le soleil est extérieur), notre

source intérieure ne produit que des eaux ténébreuses, la poix du péché recouvre le cristal de l'âme (I, 2), et nous apportons avec nous cette masse grouillante de reptiles et de bêtes de toute sorte qui obscurcit notre vision (I, 1 et 2). Le fil conducteur de la dramatique semble bien être, donc, celui d'une réduction progressive de l'opacité intérieure et d'une croissance, ou d'une libération graduelle, de la transparence, par l'effort de la connaissance et de la maîtrise de soi que la grâce de Dieu nous rend possible. Et de fait, sainte Thérèse affirmera (V, 1) que dans les quatrièmes demeures, ces bêtes nuisibles ont du mal à pénétrer, même si la finesse des petits lézards leur permet de s'y glisser, alors que dans les cinquièmes demeures, il n'y a plus d'interstice qui leur permette d'y accéder. (La nature de cette faune est claire en gros, mais obscure en détail : les biens du monde et leurs plaisirs [II, 1]. Thérèse ne construit pas un bestiaire différencié comme les Pères de l'Église. Edith Stein y voyait, non les passions comme telles, mais les tentations intérieures⁸.) Si l'on s'en tenait là, nous devrions donc, nous étant défaits de cette opacité que nous apportons avec nous en entrant dans le château de cristal, être alors dans la pure transparence.

Mais c'est alors qu'apparaît une autre opacité, et un nouveau ressort de la dramatique, avec l'entrée dans une nouvelle région de phénomènes intérieurs, qui sont d'ordre proprement mystique. Et c'est alors aussi que la psychologie, avec son projet de maîtrise de l'homme par l'homme (au moins cognitive) devient muette, ou ne parle qu'en étant sourde à la spécificité de cet ordre, et en le rabattant sur ce qui le précédait. Car il y va désormais de la théopathie, du pâtre Dieu : la présence de Dieu à l'âme et en elle est excessive, l'enveloppe et la déborde de toute part, une présence que d'aucune manière nous ne pouvons

maîtriser ni surplomber ni circonscire. On n’y voit goutte dans les ténèbres, mais le grand fleuve de la divine lumière nous éblouit et nous aveugle aussi (selon une distinction qui remonte à la *République* de Platon, VII, 518 A). Et c’est alors que dans la parole de sainte Thérèse apparaissent des événements, au sens fort et non trivial du terme, inoubliables et qui font époque, qu’elle décrit comme elle peut, c’est-à-dire imparfaitement, car ici la perfection de la parole est d’être imparfaite pour demeurer fidèle à ce qu’elle a à dire, d’avoir un tremblement de voix devant le caractère excessif de ce qui se produit en nous, mais non par nous. Il y a une différence entre ne pas savoir ce qui nous arrive, c’est-à-dire n’avoir nulle aperception de sa nature ni de son sens, et ne pas comprendre ce qui nous arrive, c’est-à-dire ne pouvoir en faire le tour, ni l’embrasser comme un objet. L’improvisation descriptive de Thérèse donne à sa langue une plus grande ductilité aux choses mêmes, c’est-à-dire ici aux événements mêmes, qu’un langage marqué par l’aristotélisme scolastique ne pouvait en atteindre. (Je laisse de côté ici, faute de temps, la description de l’*appel*, et des appels, de Dieu dans le livre des Demeures, laquelle réclamerait à elle seule une étude spéciale.)

Écartons d’emblée un malentendu possible sur cette dramatique des trois dernières demeures : il ne s’agit pas de dire qu’auparavant il ne se passait rien, ou rien d’important ni de décisif, mais seulement de prendre acte du fait que cette purification et ce progrès ne prenaient pas la forme d’événements au sens fort (ainsi de l’entrée même dans le château, évoquée après coup, comme il a été vu). L’inoubliable fait fortement son apparition avec le pâtir, et avec le *soudain*, l’*exaiphnès*, qui, depuis Platon et ses disciples, forme un thème capital de la méditation sur le temps et sur l’être. Dans l’épreuve unitive qu’elle décrit au début des Cinquièmes demeures,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

réfléchit pas. En raison de cette qualité merveilleuse, c'est avec une grande déférence que l'on continue de chuchoter le mot de mystique.

Mais si on parle des « siècles de la mystique » c'est qu'il y a une suite. L'intériorité consiste dans un rapport entre l'âme et son monde, qui les transforme tous les deux, c'est pourquoi elle a une histoire. Elle pose sa singularité en rapport avec un monde qui lui en donne la possibilité. Dans la liturgie, Dieu nous présente *notre* monde : « le monde et tous ses habitants ». Dieu nous y fait penser, car Dieu ne parle pas beaucoup de lui-même, et c'est en absorbant ce que Dieu nous montre que notre âme se retrouve du côté de Dieu. Les chrétiens viennent se retrouver autour de Dieu pour lui présenter leur monde comme ils le voient, et pour qu'il le leur montre différemment. C'est la liturgie.

Au début, la montée de l'intériorité est un geste d'amitié envers le monde de chrétienté : elle se présente elle-même à Dieu, elle est celle qui vient de ce monde et sa confiance en elle est confiance en Dieu pour ce monde. En même temps, en se distinguant dans ce monde, elle s'en écarte. Elle laisse le monde devenir ce que Dieu voudra. Et par conséquent, elle en répondra même quand il change. Ici, être intériorité n'est pas parler de soi. L'intériorité ne s'abstrait du monde comme elle le connaît, que pour entrer en résonance avec la volonté de Dieu inconnue sur le monde. Ainsi, l'intériorité n'est jamais un évitement du monde. Même la « peur de la créature », l'« éloignement du monde », thème récurrent de la littérature spirituelle, n'est que l'expression en creux d'une réceptivité devenue forte. Le monde est, et il est craint justement pour la sensibilité qu'il obtient en réponse et dont la conscience intérieure est alors le développement. Autant la personne intérieure craint le monde,

autant elle se craint. Donc le « retrait du monde » exprime qu'un changement d'intuition du monde comme de soi-même accepte de se faire. Pour parler avec une force de synthèse qui aura mis trois siècles à se produire : « Ce que je chercherais dans tout autre chose, cela me cherche incessamment et se donne à moi par toutes les créatures². » Dès lors, l'intériorité cherche moins à voir Dieu en toutes choses, qu'à vivre de Dieu en toutes choses.

Ici, le oui de l'intériorité est un oui à tout ce que Dieu veut et qui se fait. L'intériorité est ce surcroît d'être en réponse à la réalité que Dieu nous apporte. Le présent est la liaison entre la conscience immédiate de soi et la réalité qui suscite cette conscience : le présent est ce que Dieu a de meilleur à nous donner. Il est l'expression de sa volonté en notre faveur, le présent est la visite de Dieu. L'intériorité véritable est l'installation résolue de l'âme dans le présent. L'homme intérieur est alors le monde de Dieu qui fait irruption par le dedans.

Ainsi, l'intériorité est devenue une bonne disposition à la révélation d'un monde, un oui à ce que Dieu est en train d'en faire. L'intériorité est maintenant une disposition sensible à toute altérité, qui accueille potentiellement le monde entier. Le monde est tout entier altérité, il est le « monde altérisé », il est donc le monde des *missions*. Rien n'est indifférent de ce qu'il est. La contemplative le porte dans son cœur. « Je serai vraiment heureuse de travailler avec vous au salut des âmes. C'est dans ce but que je me suis faite carmélite » (sainte Thérèse, lettre au père Roulland, 23 juin 1896).

À partir de cette clarification, le monde déferle dans l'âme. L'intériorité a affaire à tout ce qui fait l'homme, à tous les temps et à tous les lieux. Le monde entier se présente au fond du cœur comme un champ d'action. L'âme s'en saisit et l'offre à la raison

qui la reçoit avec un sentiment enivrant de liberté. Au sommet de cette expérience, au XX^e siècle, le monde est pour l'âme un champ entièrement ouvert dont la raison cherche à prendre la responsabilité.

En même temps, par sa nature, l'intériorité a affaire à tout ce qui est autre, et par conséquent : la différence se multiplie devant elle, comme un appel. Les autres religions, les autres arts de vivre, sont beaux. Leur importance ne provient pas du fait qu'on devrait les assimiler, adopter leurs mœurs. Mais ils demandent à l'âme d'en répondre. Pour cela, ils lui demandent à nouveau d'être. Cela renvoie l'intériorité à sa vocation initiale.

Aujourd'hui, le monde dont Dieu nous parle, le monde qu'il nous demande d'envisager c'est le monde multiple. Aujourd'hui, « au sortir de la messe », les chemins ouverts sont trop nombreux ! La messe nous montre ce qu'un discours solide ne peut pas embrasser, ce qu'on ne peut pas prendre en main, ce dont la raison ne peut pas faire ses affaires. Elle ne donne pas des indications claires qui ouvrent le monde aux initiatives exaltantes de notre liberté, comme au XX^e siècle. Pour ainsi dire, l'ambition sociale ne conduit plus à la messe. Qui veut être le prêtre de sa petite ville ? – peu de vocations. Prêtre du monde, oui. Comme elle est impérieuse, la revendication de ce monde luxuriant !

Ici, l'intériorité est devenue en excès. Elle est le point d'accumulation de ce qui est trop nombreux. Elle est une attente trop profonde nourrie par le monde entièrement altéré. En même temps, l'intériorité est le point de référence, celle qui répond de l'humanité plurielle en acceptant d'y être noyée. Dans les yeux de l'intériorité, le monde est un mystère d'unité, dont elle répond par son être au présent du monde. Dans ses yeux, le monde sait qu'il est d'un seul Esprit. Notre intériorité est alors

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du devenir pour en discerner la source lumineuse. La temporalité de la prière est constituée d'un « en avant ». Une personne en psychanalyse affirme : « Ma prière est de ne pas me laisser enfermer dans ma prière. » Comme le *Dasein* heideggérien, la prière se construit à partir de l'avenir. Elle est la manière dont le sujet, notamment dans les moments dramatiques de l'existence, affirme la force de la vie. Elle est alors vœu d'ouverture de l'avenir, et sa forme originelle serait l'intercession. Certaines personnes agnostiques affirment connaître ces mouvements de prière jaculatoire dans les moments de détresse, face aux divinités imprécises du destin : la prière a alors un parfum magique, mais elle constitue un opérateur d'ouverture du futur. À partir de l'avenir, elle fait éclore un présent. Elle prend une valeur particulière dans les périodes de la vie hantées par une temporalité *post festum*, qui serait celle de la dépression²⁷.

La prière serait « l'intériorisation totale vécue³⁷⁷ » où le sujet se recueille et s'extraie de l'ambiance, pour tenter d'atteindre le fond de son être. Cette intériorisation s'allie à une « extrospection totale » où le sujet parcourt l'univers. Le totalement extérieur rejoint en quelque sorte le totalement intérieur. La recherche du plus profond de soi est aussi aventure hors de soi. Dans la pensée de Minkowski, les catégories d'introspection et d'extrospection sont ancrées dans le devenir. Elles ne sont pas au-dedans ou au-dehors d'un moi défini en sa frontière, mais constituent des événements. L'événement de la prière aurait comme équivalent intellectuel « le problème ». La prière serait la mise en forme expérientielle, plongée dans le temps, du déficit du sens, sans que ce problème donne lieu à une solution mais demande à « être vécu comme tel³⁷⁸ ».

Accès à l'autoréférence et dialogue intérieur

Le défi de l'intériorité est aujourd'hui le premier « problème » à traiter.

L'intériorité est devenue un défi en elle-même, comme accès à la continuité de l'autoréférence. Elle recèle des aspects vertigineux pour celui qui peine à contenir l'angoisse d'être soi.

L'autre versant de ce défi est celui d'une intériorité qui serait ouverte sur un Autre. La dimension personnelle de la prière, éloignée des codifications collectives prend actuellement une place marquée. Il existe une évolution de la signification des prières du registre *méditatif* qui consisterait plus, dans la culture contemporaine, en des actes de contemplation, de méditation et de réflexion, où le sujet ne s'adresserait pas nécessairement à un être surnaturel, mais serait centré sur les profondeurs qui l'habitent³⁰.

Une relation paradoxale

L'accès aux profondeurs de soi se veut, dans certains cas, désir de relation. Garder un point de vue de neutralité axiologique sur la prière n'est alors pas simple pour un psychanalyste. Il n'est pas aisé de rendre compte de l'impact de l'un des protagonistes de la prière – si l'on considère la prière chrétienne –, c'est-à-dire Dieu, dont l'action est considérée comme essentielle par le croyant, tout en faisant comme si le croyant demeurerait seul dans l'histoire.

L'approche la plus adéquate de la « relation » particulière supposée par la prière nous semble être du côté de la psychanalyse de la relation d'objet. Celle-ci considère qu'il se passe quelque chose dans la relation, dans son aspect « concret », avec l'objet – avec ce que Winnicott appelle

« l'environnement » –, qui est essentiel pour la maturation psychique du sujet. La théorie winnicottienne met en place une topique qui prend tout son sens quand la relation psyché/environnement a été défectueuse³¹ : cette topique configure, dans un travail temporel, la position relative des différents espaces internes, externes et intermédiaires. La vision winnicottienne du *self* – terme peut souvent traduit, l'équivalent serait le « soi » –, en fait ainsi une instance à part entière, agent plus que représentation, rendant compte de toutes les expériences où la fragilité identitaire nécessite une créativité.

La prière serait une expérience « illusoire », au sens où l'entend Winnicott. L'illusion est, dans ce cas, créatrice. L'illusion n'est pas, selon Winnicott, entachée d'un désaveu de la réalité. Elle se déploie à travers la capacité du sujet à s'investir dans un monde d'expérience, capacité qui trouve son expression finale dans la créativité humaine à mettre en forme un environnement porteur de sens. La dialectique de l'illusion et de la désillusion, qui est le ressort de la maturation psychique, joue donc à travers toute l'expérience humaine.

Le « trouver-crée » winnicottien signifie que, par le jeu de l'illusion, l'enfant « trouve » dans la réalité, puisque sa mère lui présente, l'objet du désir qu'il avait « créé » dans sa sphère d'illusion. La réalité permet, dans une certaine mesure, de découvrir l'objet consolant que l'on avait ardemment souhaité. La *good-enough mother* permet à l'enfant de constituer un moi qui rassemble son expérience fragmentée. Elle crée un moment d'illusion en présentant l'objet au moment où l'enfant s'apprête à l'halluciner, comme s'il était sa création. Ce sentiment d'omnipotence est le fondement du sentiment interne de confiance en soi. Il est nécessaire que cet environnement idéal décline, et que la mère « rate » quelquefois cette adaptation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de ses phénomènes subjectifs. *Ibid.*, p. 24.

35. *Ibid.*, p. 18.

36. *Ibid.*, p. 23.

37. *Ibid.*, p. 13.

38. Ana-Maria RIZZUTO, *The Birth of living God*, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

39. Gilbert ROSE, « The creativity of every day life », dans *Between fantasy and reality : The transitional object*/sous la dir. de Simon Grolnick et Léonard Barkin, New York, Aronson, 1978, p. 345-362.

40. En physique, on définit la portance comme une force qui s'exerce perpendiculairement à la direction de la vitesse et permet à une masse d'être soutenue. C'est ce qui permet à un avion de « se » porter sur l'air. La notion de portance peut être élargie à la portance psychique (Jean-Michel QUINODOZ, *La solitude apprivoisée*, Paris, PUF, 2002). Le sentiment de portance donne à l'individu le moyen de composer avec la durée, afin de créer un équilibre dynamique dans les relations objectales, et dans la capacité du moi de faire face à l'angoisse de perte d'objet.

41. Cet « effort » de création réciproque où le créé s'applique à « donner » de l'être au créateur est décrit avec subtilité par le Talmud : « Quand vous me confessez, alors je suis. Au moment où l'âme fait son aveu devant la face de Dieu et où elle reconnaît et atteste ainsi l'être de Dieu, à ce moment-là seulement Dieu acquiert aussi de l'être. » (Cité par Northrop FRYE, *La parole souveraine. La Bible et la littérature*, II, trad. C. Malamoud, Paris, Seuil, 1994, p. 10.)

42. William W. MEISSNER, *Psychoanalysis and Religious experience*, New Haven, Yale University Press, 1984, p. 177.

43. Jean SEGOND, *op. cit.*, p. 12-13.

44. THÉRÈSE D'AVILA, « Autobiographie », § 6, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 61-62.

45. La prise de conscience de la précarité matérielle, mais aussi ontologique, est au cœur de la prière (Antoine VERGOTE, *Religion, foi, incroyance, op. cit.*, p. 261). L'adjectif « précaire » qualifie étymologiquement ce qui est obtenu par prière.

46. Jean SEGOND, *op. cit.*, p. 164-165.

47. Jean-François CHIANTARETTO, *Le témoin interne. Trouver en soi la force de résister*, Paris, Aubier, 2005.

48. Richard SCHAEFFLER, *Le langage de la prière*, Paris, Cerf, 2003.

49. William JAMES, *La volonté de croire*, trad. F. Abauzit, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005 (1916), p. 64.

50. ETTY HILLESUM, *Les écrits. Journaux et lettres 1941-1943*, trad. P. Noble *et al.*, Paris, Seuil, 2009 (2002), p. 103-104 (dimanche 8 juin 1941).

51. *Ibid.*, p. 674 (11 juillet 1942).

52. Thérèse d'Avila décrit, dans les premières demeures du « château intérieur », qui sont celles de la connaissance de soi, l'obscurcissement du regard provoqué par l'intrusion dans ces demeures de la « vermine » et des « bêtes » habitant autour du château (« Le château intérieur », *op. cit.*, § 6, p. 873). Ces engeances grouillantes sont en relation, entre autres, avec les soucis du monde. La version contemporaine de ces ténèbres, présentée par ETTY HILLESUM, est celle des broussailles de l'angoisse. L'image intègre un degré de complexité supplémentaire, où l'élément obscurcissant vient aussi de l'intérieur. L'angoisse naît du face-à-face de « l'âme » avec elle-même. La recherche narcissique d'ETTY est cependant en écho

avec l'intérêt « mondain », dénoncé par Thérèse bien avant elle. Les bêtes de l'extérieur entrent quand on les laisse faire.

53. ETTY HILLESUM, *Les écrits, op. cit.*, p. 103 (dimanche 8 juin 1941).

54. Sarah BÄNZIGER *et al.*, *op. cit.*

55. ETTY HILLESUM, *op. cit.*, p. 687 (mercredi 15 juillet 1942).

56. *Ibid.*, p. 149 (mardi 26 août 1941).

57. *Ibid.*, p. 563 (mercredi 10 juin 1942).

58. *Ibid.*, p. 596 (vendredi 19 juin 1942).

59. James Bissett PRATT, *The Religious Consciousness : A Psychological Study*, New York, Macmillan, 1920.

60. Antoine VERGOTE, *op. cit.*, p. 283.

61. André GODIN, *Psychologie des expériences religieuses*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 42.

62. ETTY HILLESUM, *Les écrits, op. cit.*, p. 607 (samedi 20 juin 1942).

63. *Ibid.*, p. 726 (dimanche 20 septembre 1942).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il est appelé à chercher. Mais la relation de confiance aimante, entretenue dans l'acte de parole adressé à Dieu, le fait participer à l'acte intérieur par lequel le Fils, Parole éternelle de Dieu, dit en lui « Abba ! Père ! » Vivre de l'inhabitation trinitaire, c'est donc laisser le Verbe de Dieu naître en soi : comme Parole en laquelle le Père se donne, mais aussi, inséparablement, comme Parole adressée en retour au Père, parole filiale que l'Esprit interiorise en nous (voir Rm 8,14 : « tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu »).

Où et comment la Trinité demeurant en nous est-elle à chercher, si ce n'est pas dans un sentiment ou un état d'âme ? Est-ce dans la négation de toute chose ? Faut-il vraiment, comme on le dit parfois, *tout* dépasser : les sentiments, les images, les pensées, les paroles ? Certes, si nous nous arrêtons à une réalité finie, en y accrochant notre liberté comme s'il s'agissait de notre plus grand bien, nous manquons Dieu. Mais si, pour le chercher, nous nous passions de la foi et de l'amour, nous le manquerions tout autant. Ainsi, le « je crois en Toi », l'acte de parole par lequel nous donnons à Dieu notre confiance ne doit pas être dépassé. Même si nous n'en reproduisons pas indéfiniment la formulation, la relation je-tu qu'il met en œuvre est indépassable, au sein de la foi chrétienne. Remarquons d'ailleurs que le « tu » n'est pas une représentation finie et imparfaite de Dieu, puisque qu'il ne s'agit précisément pas d'une représentation : « tu » renvoie en acte à celui à qui je parle, sans en être un concept ou une représentation²⁹.

On ne saurait bien entendu réduire la relation à Dieu à sa dimension de dialogue. L'expérience affective et contemplative de sa présence intérieure n'est aucunement disqualifiée. Mais il importe de souligner que cette expérience n'est signe de l'inhabitation que dans la mesure où elle est orientée, qualifiée,

transformée par la relation dialogale au Dieu de Jésus-Christ. Comme le dit Jean-Louis Chrétien : la rencontre avec Dieu, même silencieuse, « demeure toujours pensée, éprouvée et décrite comme une rencontre *de parole*, comme n'ayant lieu que par une parole plus haute que la profération, et pour elle³⁰ » ; « s'il est au-delà des mots, [ce silence] n'est pas au-delà du Verbe, puisque c'est Lui qu'il s'agit de rencontrer cœur à cœur. Ce silence donne et redonne la parole, sous sa forme la plus nue, la plus haute³¹ ».

L'expérience de l'inhabitation trinitaire, à la lumière de la foi

Bien concrètement, voici ce qui s'offre à l'expérience de tout croyant, fût-il dominé par le sentiment de l'absence de Dieu. Pour commencer, considérons une expérience accessible à chacun, en toutes circonstances : celle de la présence à soi-même, comme être vivant, comme chair. Ici, ce n'est pas simplement l'extérieur qui m'affecte, mais moi-même, en tant qu'être vivant : je ressens, j'éprouve en moi la vie ; en moi la vie s'éprouve elle-même³². Je puis ainsi me sentir moi-même, dans le contact intime d'une auto-affection. Chacun peut en faire l'expérience, indépendamment de toute foi. Beaucoup de méthodes de recueillement, ou simplement de relaxation, supposent d'ailleurs de tourner ainsi l'attention sur la perception de son propre corps, et notamment de sa respiration. Cela n'a rien à voir avec la présence de Dieu, se dira-t-on peut-être. Mais à y regarder de plus près, la foi jette une lumière singulière sur cette expérience d'auto-affection : elle me dit que cette vie que j'éprouve et en laquelle je m'éprouve est création continuelle de Dieu. Ma vie est la manifestation première et permanente de l'acte par lequel Dieu me veut en vie et me fait

vivre, dans la pleine gratuité de l'amour. Ainsi, à la lumière de la foi, lorsque je m'éprouve moi-même comme vivant, j'éprouve le fruit direct et permanent de l'action créatrice de l'amour de Dieu : moi-même, comme être puisant la vie dans la Vie infinie de Dieu. La lumière de la foi, même si elle n'est pas ressentie, transforme ce que je peux toujours éprouver – moi-même comme être vivant – en manifestation tangible de la présence créatrice de celui qui me suscite dans la vie parce qu'il m'aime, et pour m'aimer. La foi, dans la mesure où l'on est attentif à ce qu'elle révèle au sujet de la création continuelle de Dieu, transfigure une expérience simple et accessible en expérience de la présence aimante de Dieu.

Ce qui vient d'être dit concerne avant tout la présence d'immensité – celle du Créateur en toutes choses –, mais touche également à la présence d'inhabitation. Car la foi, qui rend possible la transfiguration évoquée, est elle-même l'œuvre du Dieu Trinité habitant en nous³³. C'est tout l'enseignement du Nouveau Testament et de la Tradition sur la grâce, le don gratuit de Dieu. La foi, même très aride, et tout le dynamisme théologal, même douloureux, prennent continuellement leur source en Dieu. Ainsi, le moindre acte de foi, fût-il laborieux, peut être lu, à la lumière de la foi, comme l'œuvre de Dieu habitant en nous par grâce. Quand le sentiment de cette présence de Dieu nous fait défaut, une expérience nous est toujours possible : celle de l'acte par lequel nous nous tournons vers Dieu, nous crions vers lui ; ou plus simplement encore, l'expérience de l'acte volontaire de demeurer en position de prière, alors même que nous sommes submergés de distractions, ou taraudés par l'envie de fuir. Cet acte accessible à tous est déjà une parole exprimant à Dieu le « je te cherche » que nous peinons à vivre. Et à la lumière de la foi, nous pouvons reconnaître dans cet acte la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans la même collection

1. Geneviève Médevielle (dir.), *Les fins dernières*, 2008.
2. Luc Dubrulle, Mgr Rodhain et le Secours catholique. *Une figure sociale de la charité*, 2008.
3. Bède Ukwuije, *Trinité et inculturation*, 2008.
4. Olivier Artus (dir.), *Eschatologie et morale*, 2009.
5. François Cassingéna-Trévédy, *Les Pères de l'Église et la liturgie*, 2009.
6. François Bousquet et Henri de La Hougue (dir.), *Le dialogue interreligieux*, 2009.
7. François-Marie Humann et Jacques-Noël Pérès (dir.), *Les Apocryphes chrétiens des premiers siècles*, 2009.
8. Claude Tassin, *L'apôtre saint Paul. Un autoportrait*, 2009.
9. Denis Villepelet, *Les défis de la transmission dans un monde complexe*, 2009.
10. Maurice Vidal (dir.), Jean-Jacques Olier. *Homme de talent, serviteur de l'Évangile (1608-1657)*, 2010.
11. Jacques-Noël Pérès (dir.), *L'avenir de la terre, un défi pour les Églises*, 2010.
12. Philippe Bordeyne, *Éthique du mariage. La vocation sociale de l'amour*, 2010.
13. François-Xavier Nguyen Tien Dung, *La foi au Dieu des chrétiens, gage d'un authentique humanisme*, 2010.
14. François Moog, *La participation des laïcs à la charge pastorale. Une évaluation théologique du canon 517 § 2*, 2010.
15. Joël Molinario, Joseph Colomb et l'affaire du catéchisme progressif. *Un tournant pour la catéchèse*, 2010.
16. Catherine Fino, *L'hospitalité, figure sociale de la charité. Deux fondations hospitalières à Québec*, 2010.
17. René Tabard, *La vie avec les morts. Expériences humaines*

et foi chrétienne, 2010.

18. Henri de La Hougue, *L'estime de la foi des autres*, 2011.
19. Dominique Barnérias, *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004*, 2011.
20. Germain Jin-Sang Kwak, *La foi comme vie communiquée. Le rapport entre la fides qua et la fides quae chez Henri de Lubac*, 2011.
21. Jacques-Noël Pérès (dir.), *Familles en mutation, approches œcuméniques*, 2011.
22. François Moog et Joël Molinario (dir.), *La catéchèse et le contenu de la foi*, 2011.
23. Jean-Baptiste Lecuit (dir.), *Le défi de l'intériorité. Le Carmel réformé en France, 1611-2011*, 2012.



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
471/2012

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie
en mars 2012

N° d'imprimeur : XXXXX

dépôt légal : avril
Imprimé en France