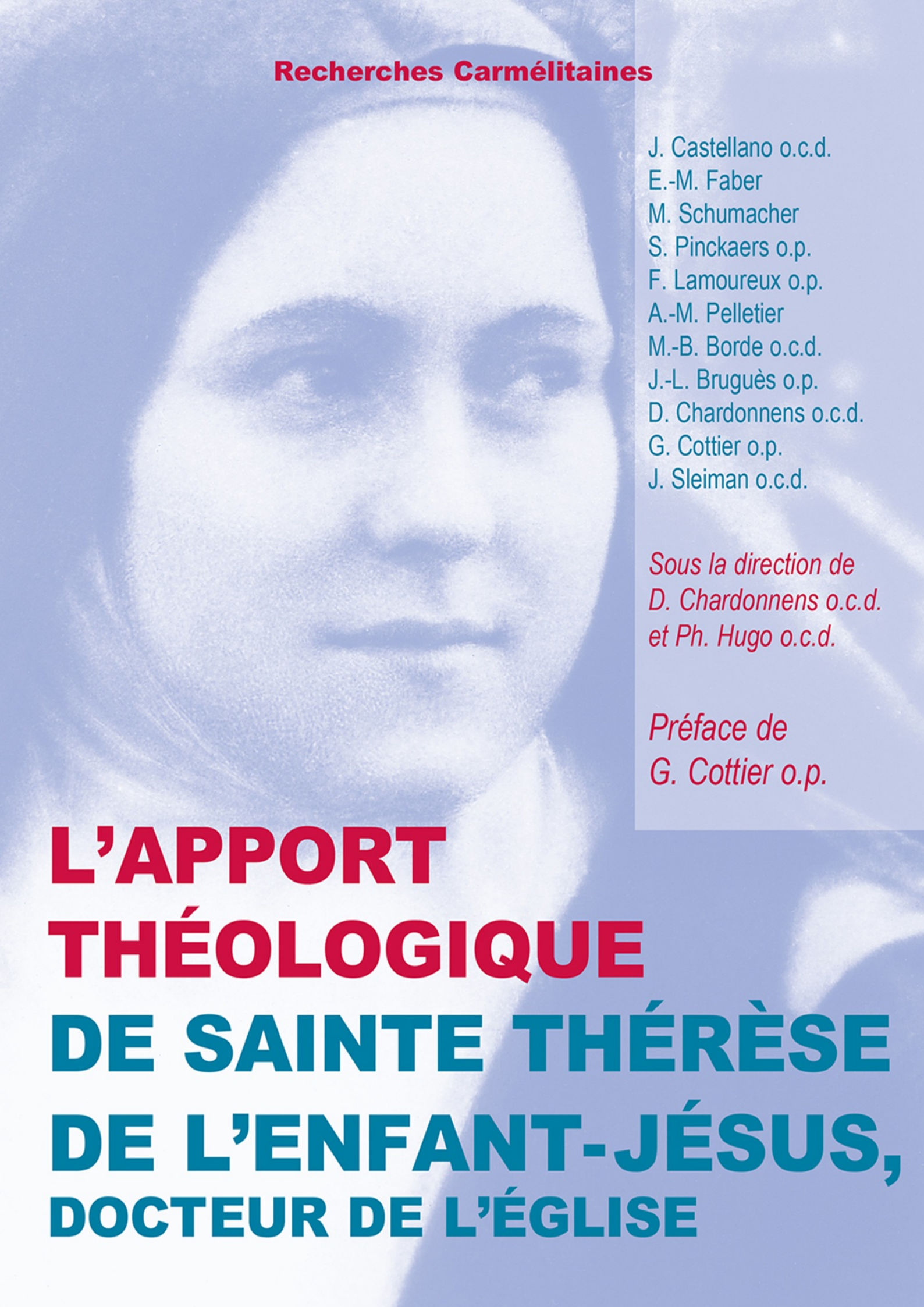




Recherches Carmélitaines

J. Castellano o.c.d.
E.-M. Faber
M. Schumacher
S. Pinckaers o.p.
F. Lamoureux o.p.
A.-M. Pelletier
M.-B. Borde o.c.d.
J.-L. Bruguès o.p.
D. Chardonnens o.c.d.
G. Cottier o.p.
J. Sleiman o.c.d.

*Sous la direction de
D. Chardonnens o.c.d.
et Ph. Hugo o.c.d.*

*Préface de
G. Cottier o.p.*

**L'APPORT
THÉOLOGIQUE
DE SAINTE THÉRÈSE
DE L'ENFANT-JÉSUS,
DOCTEUR DE L'ÉGLISE**

« Ô mon Dieu [...] répondez-moi quand je vous dis humblement : Qu'est-ce que la vérité ? Faites que je voie les choses telles qu'elles sont, que rien ne me jette de poudre aux yeux » (CJ 21.7.4).

La vie et la doctrine de Thérèse manifestent son inlassable recherche de la vérité. La fécondité de cette recherche se déploie dans son expérience de foi et lui fait découvrir toujours plus profondément le sens de la vocation de l'homme, l'union à Dieu. L'enseignement laissé par Thérèse rejoint la quête de tant de nos contemporains. Le récent Doctorat sanctionne l'universalité de sa doctrine et sa place dans la prédication de la foi. Le but de cet ouvrage est d'examiner la place du Doctorat de Thérèse dans le magistère doctrinal de l'Église pour notre temps et sa contribution à l'approfondissement du Mystère du Dieu Vivant. Plus que de viser à une étude exhaustive de son itinéraire spirituel, ce volume souhaite étudier son apport dans l'exercice théologique contemporain et par là approfondir une nouvelle dimension de l'approche théologique.

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

alors senties encouragées à proposer leurs candidats à un honneur ouvert désormais tant aux femmes qu'aux hommes.

Il semble que la concession des derniers titres de Docteur sous le pontificat de Pie XII et de Jean XXIII avait en quelque sorte mis en crise leur valeur théologique. D'un autre côté, on a continué à proposer, en dehors d'une mesure raisonnable, un nombre de candidats tel que l'on risquait l'inflation, en même temps que l'on encourait le danger de rendre insignifiant ce titre, en le décernant comme une espèce de médaille ou de décoration²⁴.

C'est pourquoi, au-delà de la mémoire liturgique propre, qui était la chose la plus significative du culte, on pouvait se demander quel était le sens réel et la tâche spécifique d'un Docteur de l'Église pour le Peuple de Dieu ou bien pour la théologie.

L'Université Catholique d'Angers, dans sa relation remise au Saint-Siège en vue de la célébration du Concile Vatican II, proposait à ce sujet de donner le titre et l'honneur de Docteur de l'Église « seulement aux saints qui avaient illuminé l'Église de leurs doctrines vraiment éminentes²⁵. »

Comme le remarque fort bien le P. Betti, même si les grands Docteurs de l'Église sont présents dans les documents de Vatican II, leur autorité, en général, n'a été évoquée par le Concile qu'en quelques passages²⁶. Sur trente Docteurs de l'Église, dix ne sont jamais cités dans les textes conciliaires²⁷.

En outre, une certaine dévaluation liturgique s'est également produite avec la publication du Calendrier liturgique, réformé après Vatican II, en 1969.

Même si l'on fait mémoire de tous les Docteurs, quatorze d'entre eux ne bénéficient que d'une mémoire facultative. Cela veut dire que désormais ils ne seront plus considérés comme des

saints ayant une importance vraiment universelle²⁸.

Et pourtant, après le Concile, bien des pétitions continuaient à être adressées à la Congrégation pour les Causes des Saints en vue de la proclamation d'autres Docteurs, hommes et femmes.

Voici une liste de saints et saintes candidats au Doctorat, présentés à la Congrégation ces dernières années : Véronique Giuliani ; Grégoire de Narek ; Jean Bosco ; Jean d'Avila ; Irénée de Lyon, Cyrille et Méthode, Gertrude d' Helfta, Brigitte de Suède, Laurent Giustiniani, Antonin de Florence, Thomas de Villeneuve, Ignace de Loyola, Vincent de Paul, Marguerite Marie Alacoque, Louis-Marie Grignon de Montfort et deux autres femmes dont on doute de la canonisation effective ou même de la béatification, comme Hildegarde de Bingen et Julienne de Norwich²⁹.

C'est pour cette raison que Paul VI, au mois de janvier 1972, a déterminé la suspension de toute concession du titre de Docteur jusqu'à ce qu'on ait fait une certaine clarté sur la question, surtout afin de déterminer le sens qu'il fallait donner au requis essentiel, après la condition préalable de la canonisation, et la condition finale de la proclamation par le Pape ; il fallait déterminer, entre autres questions d'opportunité et de vraie signification pour l'Église universelle, comment saisir et juger la doctrine éminente d'un futur Docteur de l'Église³⁰.

À plusieurs reprises alors, la question a été à nouveau étudiée, face aux multiples pétitions qui demandaient de nouvelles proclamations de saints et saintes Docteurs de l'Église.

Jean-Paul II, en mai 1979 et en août 1980, avait donné des lignes directrices pour la recherche de critères à la fois crédibles et équilibrés, pour n'être pas restrictifs dans l'examen de nouvelles causes de Doctorat, tout en respectant les huit grands Docteurs reconnus au temps de Boniface VIII et de Pie V.

Une assemblée plénière de la Congrégation pour les Causes des Saints a particulièrement étudié cette question en 1981, afin de préciser les critères en vue de la proclamation de nouveaux Docteurs. Tout les documents furent rassemblés dans une *Positio* spécifique³¹. Une synthèse des relations des rapporteurs fut publiée dans l'*Osservatore Romano*³².

Une première Instruction concernant la concession du titre de Docteur de l'Église, à l'usage interne de la Congrégation, fut le fruit de ce travail³³.

Comme conséquence lointaine de cette recherche, dans la Constitution Apostolique *Pastor Bonus* sur la Curie Romaine (29.06. 1988), et dans la dernière révision du texte, opérée par la Commission des Cardinaux, après avoir décidé qu'il revenait à la Congrégation pour les Causes des Saints la compétence de traiter les questions relatives au titre de Docteur, on a ajouté, comme une absolue nouveauté, cette réserve : « après avoir obtenu le vœu de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi en ce qui concerne l'éminente doctrine³⁴. »

Il revient donc à la Congrégation pour les Causes des Saints de s'occuper de tout ce qui concerne l'octroi du titre de Docteur de l'Église, comme c'était le cas, lors de la proclamation des derniers Docteurs. Mais il y a désormais une nouveauté dans la procédure : il faut d'abord demander l'avis de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi au sujet de l'éminence de leur doctrine³⁵.

L'importance de cette dernière norme pour la proclamation d'un nouveau Docteur est ainsi soulignée, puisque pour en juger il faut avoir l'avis favorable et qualifié de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

La nouveauté ne réside donc pas dans le fait d'exiger les preuves qui accréditent « une doctrine éminente » ; c'est là une

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

Ainsi, dans l'allocution de l'Angelus du 24 août, le Pape a précisé : « L'enseignement de Thérèse, véritable science de l'amour, est expression lumineuse de sa connaissance du mystère du Christ et de son expérience personnelle de la grâce... Sa doctrine éminente mérite d'être reconnue parmi les plus fécondes...⁴⁵ »

Le Pape l'a encore répété dans la formule solennelle de la proclamation de Thérèse comme Docteur de l'Église universelle, élaborée soigneusement pour la première fois à cette occasion, et, avec des mots assez touchants, dans son homélie pour la messe de proclamation : « Lorsque le Magistère – disait-il – proclame quelqu'un Docteur de l'Église, il entend signaler à tous les fidèles, et tout spécialement à ceux qui exercent dans l'Église le service fondamental de la prédication ou qui remplissent la tâche délicate de la recherche et de l'enseignement théologique, que la doctrine proclamée par une certaine personne peut être un point de référence, non seulement parce qu'elle est conforme à la vérité révélée, mais également parce qu'elle apporte une lumière nouvelle sur les mystères de la foi, une compréhension plus profonde du Mystère du Christ⁴⁶... »

Toute la Lettre Apostolique *Divini amoris scientia* est une illustration ponctuelle de cette doctrine éminente, avec les notes caractéristiques de son magistère : charisme de sagesse, profondeur d'expérience, essentialité de son message de foi et de vie chrétienne, universalité de la diffusion de sa doctrine, témoignage du Magistère rendu à sa sainteté et à la valeur de ses intuitions évangéliques. Avec trois notes d'actualité qui suscitent les sympathies de tous. Thérèse est une femme, une contemplative, une jeune. Un Doctorat de l'Église surgi de la sensibilité du génie féminin ; un Doctorat qui vient de la science

de l'amour puisée dans les profondeurs d'une carmélite contemplative, fille spirituelle de deux autres Docteurs de l'Église, Thérèse de Jésus et Jean de la Croix, dont l'influence corrobore leur présence vivante dans l'histoire ; mais surtout le Doctorat d'une jeune, car elle est arrivée à la maturité de la sainteté et de la sagesse en pleine jeunesse⁴⁷.

Quelques semaines après, le Pape, dans son allocution à l'Assemblée plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, précisait encore cette vision de Thérèse Docteur avec cette tâche pour la théologie actuelle : « La *théologie sapientielle* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus montre le chemin principal de toute réflexion théologique et de toute recherche doctrinale : l'amour dont « dépendent la Loi et les prophètes » est un amour qui tend à la vérité et c'est ainsi qu'il reste un amour authentique envers Dieu et envers l'homme. Il est important, pour la théologie d'aujourd'hui, de retrouver la *dimension sapientielle*, qui intègre l'aspect intellectuel et scientifique à la sainteté de vie et à l'*expérience contemplative* du mystère chrétien. Ainsi, sainte Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Église, par sa sage réflexion nourrie aux sources de la sainte Écriture et de la divine Tradition, pleinement fidèle aux enseignements du Magistère, montre à la théologie actuelle la route à parcourir pour rejoindre le cœur de la foi chrétienne⁴⁸. »

Théologie sapientielle, dimension sapientielle, amour et vérité, expérience contemplative. Avec les multiples messages de la doctrine de Thérèse, il semble que l'Église exalte la spécificité de son Doctorat, sa note de sagesse, sa théologie sapientielle.

Des propos semblables ont été prononcés par le Cardinal Joseph Ratzinger, le 5 novembre 1998, au cours d'un acte académique en l'honneur du cinquantième anniversaire de la thèse de doctorat en théologie du Pape, lors d'une conférence où

le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi mettait en lumière la sollicitude du Pape pour une théologie de la sagesse, avec une très belle évocation de ces deux femmes, unies déjà dans l'histoire de son pontificat : Thérèse, la sainte déclarée Docteur, et Édith Stein, le Docteur proclamé sainte, toutes les deux pleines de la science-sagesse de l'amour⁴⁹. Le même Pape Jean-Paul II, à l'occasion de la présentation de l'Encyclique *Fides et Ratio*, disait à propos de la vérité donnée non seulement à l'intelligence mais aussi au cœur de l'homme par le Saint-Esprit : « De cette pensée profonde et féconde témoigne la « science des saints » qui, il y a une année, m'a porté à proclamer Docteur de l'Église Thérèse de Lisieux, dans le sillage de tant de saints, hommes et femmes, qui ont signé de façon significative l'histoire de la pensée chrétienne, tant philosophique que théologique. L'heure est venue de valoriser systématiquement et avec plus d'attention l'expérience et la pensée des saints pour l'approfondissement des vérités chrétiennes⁵⁰. »

La lecture de ces textes, un an après la proclamation du Doctorat de la petite Thérèse, donne l'impression que cette proclamation « surprenante » et provocatrice est devenue et deviendra toujours plus une proposition et un défi pour l'Église.

Thérèse, Docteur de l'Église universelle, témoin de la science divine de l'amour, de la sagesse du cœur, de la vie théologale ; avec elle, lit-on dans un journal italien, la simplicité s'est assise dans la chaire des Docteurs de l'Église. Thérèse, le Docteur de l'Église le plus jeune et le plus proche de nous, signe évident d'une présence vivante de l'Esprit qui donne la sagesse aux jeunes et aux petits du Royaume ; cet Esprit qui continue à susciter des Docteurs pour aujourd'hui et demain, afin d'amener le Peuple de Dieu à comprendre et à vivre la vérité du Christ tout

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

exagéré du péché, le chrétien doit en permanence se distancer de lui-même au lieu de développer une identité forte. Avoir des remords signifie, selon Nietzsche, délaissier une action tout juste après l'avoir accomplie³⁰. Par contre, il définit la rédemption comme l'action créatrice qui sauve ce qui est passé. « Affranchir le passé dans l'homme et transmuter tout ce qui a été, jusqu'à ce que le vouloir déclare : "Mais je l'ai voulu ainsi ! Et c'est ainsi que je le voudrai désormais" – Voilà ce que j'ai appelé pour eux la rédemption³¹. » Nietzsche a en vue l'homme qui sait tirer un avantage de tout, même de ce qui est négatif et destructeur³². Ce n'est pas pour favoriser la débauche, comme on a souvent pensé, mais pour promouvoir l'homme qui sait tout intégrer dans son existence : les passions et instincts, ainsi que ce qui est laid³³.

Ce n'est pas sans raison que Nietzsche critique la fixation sur le péché, et nous pouvons ici faire un parallèle avec sainte Thérèse lorsqu'il affirme : « C'étaient les consciencieux et non pas les gens sans scrupule qui ont si affreusement souffert sous la pression des sermons sur la pénitence et de la peur de l'enfer³⁴. » Ayant été tourmentée par des scrupules et par la peur d'avoir commis un péché mortel³⁵, Thérèse ne se laisse pas pour autant paralyser et parvient à une spiritualité plus paisible. Certes, elle ne nie pas ses propres déficiences, mais avec une témérité frappante elle en fait un tremplin pour se tourner vers Dieu. « Je me résigne à me voir toujours imparfaite et j'y trouve ma joie³⁶. » Elle confesse : « Je suis loin d'être conduite par la voie de la crainte, je sais toujours trouver le moyen d'être heureuse et de profiter de mes misères³⁷. » Ne rien nier, mais savoir tout faire fructifier : ce principe positif pourrait valoir autant pour Nietzsche que pour Thérèse. Comme Nietzsche, Thérèse tient à consentir à tout ce qui lui arrive. Elle témoigne : « Il est vrai que je désirais la grâce "d'avoir sur mes actions un

empire absolu, d'en être la maîtresse et non pas l'esclave"³⁸. » Il est vrai qu'elle cite ici *l'Imitation de Jésus-Christ*, avec la certitude d'avoir trouvé le mot juste pour exprimer son désir de marcher d'un pas ferme et la tête haute. Maîtrise de soi-même, au lieu de céder à ses instincts ou bien de les supprimer : un leitmotiv que l'on retrouve également chez Nietzsche.

Ceci les unit encore une fois dans leur attitude face à la souffrance. Thérèse avoue avoir souffert avec tristesse dans son enfance, alors qu'elle est parvenue à souffrir dans la joie et la paix par la suite³⁹. Son désir de souffrance⁴⁰ s'intègre dans une longue tradition chrétienne orientée par la vue du crucifié. Pourtant, elle ne cherche pas les mortifications surrogatoires. Elle se prépare plutôt à expérimenter l'amertume des joies et des consolations⁴¹. Bien que les motifs soient tout différents, on est frappé de trouver également chez Nietzsche un sens précis en ce qui concerne la signification du malheur. Loin de proclamer un principe de plaisir hédoniste, il tient à ce que le plaisir et le déplaisir, le bonheur et le malheur soient liés étroitement. Il faut savoir souffrir pour savoir se réjouir⁴². Il s'ensuit une certaine sévérité d'expression chez tous les deux. Traiter quelqu'un avec ménagement ne lui sert aucunement. « Si ton ami est malade, offre asile à sa souffrance, mais sois pour lui une couche dure, un lit de camp », dit Nietzsche⁴³. Il faut être fort et sévère avec les novices, dit Thérèse de Lisieux, et « s'abaisser ne serait point alors de l'humilité, mais de la faiblesse⁴⁴ ».

La capacité de tout intégrer dans la propre conception de la vie s'étend également à l'entourage. La grandeur de la figure de Zarathoustra se manifeste d'autant plus qu'il vit en harmonie avec la nature, de sorte que les animaux lui rendent service⁴⁵ : le cosmos est à la disposition de ce héros. C'est un sage qui tire sa sagesse des observations faites dans la nature et parmi les

hommes, les phénomènes observés lui servant de paraboles. Pourquoi ne pas penser ici à Thérèse qui, l'œil aux aguets, sait profiter de tout ce qu'elle voit. Chaque événement, pour elle, contient un message. Les choses les plus profanes font l'objet de paraboles : la poule qui protège ses petits, l'ascenseur⁴⁶. De plus, elle considère même la nature comme un miroir de son âme lorsqu'elle dit : « J'ai remarqué que dans toutes les circonstances graves de ma vie, la nature était l'image de mon âme⁴⁷. »

L'idéal de l'homme décrit par Nietzsche, c'est-à-dire l'idéal du « surhomme », caractérisé par une souveraineté absolue, ne peut pas être accepté par la foi chrétienne. Néanmoins, si l'on ne considère pas l'idéologie qui s'y attache mais uniquement l'attitude qui s'y manifeste, on peut remarquer des ressemblances étonnantes entre Nietzsche et Thérèse. La maîtrise de soi, l'intégration de la souffrance, la revendication de tout comme expression de l'existence : en résumé nous pouvons dire que Nietzsche et Thérèse se ressemblent dans un même désir insatiable. Bien que la réalisation s'avère tout à fait différente, tous les deux aspirent au tout : Nietzsche, dans l'annonce du surhomme qui jouirait de la vie en sa totalité, Thérèse, en choisissant tout, en ne se contentant pas d'une seule manière de souffrir et d'une seule vocation⁴⁸. Aspirant à la perfection elle justifie ce désir infini par le commandement de Jésus en disant : « Nos désirs infinis ne sont donc ni des rêves ni des chimères puisque Jésus nous a lui-même fait ce commandement⁴⁹. » Dans le texte de l'Offrande comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu, Thérèse confesse : « Je sens en mon cœur des désirs infinis », expression d'ailleurs critiquée par le théologien consulté qui la fit changer en « désirs immenses »⁵⁰.

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

la Foi, je tâche au moins d'en faire les œuvres¹²⁰. »

Si l'on peut dire que l'expérience de la nuit concerne la réalité de Dieu, il est aussi vrai qu'elle vainc les tentations sur ce niveau-là. Au lieu de nourrir des doutes par une conception suspecte de Dieu, elle met en avant une notion de Dieu fascinante qui lui permet de vouloir croire (cf. note 119). C'est ainsi que le contenu de la foi contesté dans les épreuves peut paradoxalement et en même temps servir de raison de croire tandis que Thérèse renonce à faire dépendre sa foi d'une joie ressentie.

CONCLUSION

Retenons d'abord que Thérèse échappe aux réductions religieuses du christianisme contemporain. Thérèse a vécu les formes spirituelles, parfois déformées, d'une manière si pure que, d'après un mot d'Ida Friederike Görres¹²¹, elle est arrivée à en vaincre les déficiences. Ceci n'est pas dû seulement à sa sincérité mais aussi à une conception remarquablement saine du contenu de sa foi. C'est ainsi que la critique justifiée que Nietzsche exerce sur le christianisme ne l'atteint guère.

Cette authenticité de ses croyances s'avère énormément importante à l'égard de ses épreuves qu'elle peut vaincre grâce à une notion de Dieu convaincante et *digne* de foi.

Lorsqu'on oppose la foi à la pensée de Nietzsche, il serait trop simple de dire : Dieu existe, donc c'est Thérèse qui a raison. Un discernement nécessaire doit tenir compte de l'objection contre Dieu prononcée par Nietzsche. Ne faut-il pas nier Dieu pour que l'homme puisse enfin trouver son exaltation ? La réponse de Thérèse ne laisse aucun doute : La grâce ne mutile pas ce qui est humain, mais elle l'élève. On pourrait donc dire que Thérèse a anticipé la Nouvelle Théologie, son apport à la théologie de la

grâce et sa relation à la nature.

Imaginons Nietzsche et Thérèse en dialogue. Ce que Thérèse peut faire comprendre à Nietzsche – ainsi qu'à l'incroyant en nous-mêmes ! c'est que la foi n'est pas un joug amer qu'il faut accepter malgré soi.

Au contraire, Thérèse nous fait comprendre que le cœur de l'homme, animé par un désir infini, ne sera comblé que par Dieu seul. Et elle nous rassure sur le fait que ce Dieu dépasse tout ce que nous désirons : « Le Seigneur fera pour nous des merveilles qui surpasseront infiniment nos *immenses désirs*¹²² ! »

EVA-MARIA FABER

* NDE : L'auteur de cet article est de langue maternelle allemande.

1 PN 30.

2 SCHMIDT M., « P. Atheismus. I/2. Atheismus in der Geschichte des Abendlandes. » in *Theologische Realenzyklopädie* 4 (1979) p. 351-364 [ici p. 358] : « klassisches Zeitalter des Atheismus ».

3 Je me réfère, ici, au Père Erich Przywara dont je suis disciple dans le sens où ma théologie lui doit beaucoup. Il a vu sainte Thérèse comme une réponse à l'athéisme du XIX^e siècle, notamment celui de Friedrich Nietzsche. Cf. mon article « Chemin de kénose : La réponse de sainte Thérèse à l'héroïsme de ses contemporains d'après le Père Erich Przywara, s.j. », dans : BAUDRY J., *Thérèse et ses théologiens*, (Éd.), Éditions du Carmel, Venasque – Éditions Saint-Paul, Versailles, 1998, p. 95-108.

4 LUBAC H. DE, *Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de Gaudium et spes*, Paris, Cerf, 1968, p. 35.

5 Pourquoi Nietzsche ? Les raisons de ce choix sont simples. D'abord à cause de la proximité de temps soulignée par Erich Przywara : 1888, l'année où Nietzsche entre dans une nuit de l'esprit, est l'année où sainte Thérèse entre au Carmel. Ensuite, ce choix est suggéré par les traits caractéristiques des écrits de Nietzsche : tandis que d'autres philosophes du XIX^e siècle entreprennent des analyses pour concevoir une idéologie athée, Nietzsche médite sur une vie sans Dieu et décrit l'*expérience* de la mort de Dieu. Cette dimension existentielle permet de mettre en rapport la pensée de Nietzsche avec ce qu'a vécu Thérèse de Lisieux. – Je me tiendrai surtout aux œuvres

principales rédigées par Nietzsche (cité d'après : *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Éd. Giorgio Colli ; Mazzino Montinari. Berlin, de Gruyter, 1967 sv = KGW) et je laisserai de côté son œuvre posthume.

6 Cf. WOLLBOLD A., *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie*, Würzburg, Echter, 1994, p. 116-137.

7 Cf. BISER E., *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*. München, Kösel, 1962, p. 108.

8 Nietzsche s'oppose à l'opinion selon laquelle la philosophie remplace la religion en satisfaisant les besoins humains. Il objecte que les besoins à satisfaire soit par la religion, soit par la philosophie ne seraient pas invincibles et pourraient être diminués, voire entièrement supprimés : « Eine Philosophie kann entweder so nützen, dass sie jene Bedürfnisse auch befriedigt oder dass sie dieselben beseitigt » : *Menschliches Allzumenschliches* 27 (KGW 4, 2, 44).

9 Lettre à sa sœur Élisabeth du 11 juin 1865, n. 469 in *Briefe. Kritische Gesamtausgabe.*, Berlin, de Gruyter, 1967 sv (1, 2, 60 sv).

10 Cf. Ms C, 35v°.

11 « Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit wagt ein Geist ? das wurde für mich immer mehr der eigentliche Wertmesser » : *Ecce homo, Vorwort* 3 (KGW 6, 3, 257). « Vielleicht folgt aus alledem der Satz, dass die Wahrheit als Ganzes und Zusammenhängendes nur für die zugleich mächtigen und harmlosen, freudund friedenvollen Seelen (wie die des Aristoteles war) da ist, ebenso wie diese wohl auch nur im Stande sein werden, *sie zu suchen* : denn die anderen suchen *Heilmittel für sich*, mögen sie noch so stolz über ihren Intellekt und dessen Freiheit denken, – sie suchen *nicht* die Wahrheit » : *Morgenröthe* 424 (KGW 5, 1, 264 sv). « Ein Sieg und eine eroberte Schanze sind nicht mehr deine Angelegenheit, sondern die der Wahrheit, – aber auch deine Niederlage ist nicht mehr deine Angelegenheit ! » : *Morgenröthe* 370 (KGW 5, 1, 246). Cf. KAUFMANN W., *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 2, p.412-421. Si Nietzsche arrive à remplacer l'idée de vérité par l'idée de mythe, ceci encore est une intuition où l'on peut distinguer une semence de vérité : le discernement de cette autre partie de la raison qui conteste les prétentions du rationalisme. Cf. LUBAC H. DE, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1950, p. 82-95.

12 « Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker –, im Grunde sogar bloss ein faustgrobes *Verbot* an uns : ihr sollt nicht denken ! » : *Ecce homo, Warum ich so klug bin* 1 (KGW 6, 3, 277). Cf.

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

CONTEMPORAINE

Présenter l'histoire de Thérèse, comme étant exemplaire pour les femmes et permettant de révéler quelque chose du rôle et de la mission de la femme dans l'Église, c'est exprimer une question de principe qui se trouve au cœur même de l'actuel débat féministe : celle de savoir si le particulier manifeste l'universel, s'il existe un universel, autrement dit, si l'on peut parler d'une essence ou, plus spécifiquement, d'une *nature* féminine. Beaucoup de féministes conçoivent la nature selon un point de vue post-moderne, celui d'une construction destinée à opprimer les femmes, ou à les maintenir à leur place respective, qui est toujours, bien sûr, celle « de la femme dans un monde d'homme⁴ ». Reconnaître que la participation de la femme à la triple mission du Christ – prêtre, prophète et roi – est une mise en œuvre, dans le cadre de « l'apostolat fondamental de l'Église et de l'évangélisation », des dons qui sont proprement les siens, implique que de tels « dons sont liés à sa vocation comme femme⁵ ». Le fait même, soutient-on, que *la femme* soit ainsi désignée au singulier, comme une catégorie universelle, exprimerait, d'une manière ou d'une autre, sa condamnation à une place mineure. Parce que privées d'une nature masculine, les femmes ne seraient pas « faites » pour le sacerdoce, par exemple, et – ce qu'on pense être la même chose – pour des postes de direction au sein de l'Église. Vu sous cet angle, les déclarations de Jean-Paul II ne peuvent apporter une grande consolation à ces courants féministes. Ni dans sa tentative de détourner l'attention des femmes du problème « essentiel » du sacerdoce en les encourageant à rejeter « la tentation de suivre les modèles masculins », ni en argumentant qu'elles peuvent « reconnaître et exprimer le vrai génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société », en travaillant « à dépasser

toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation⁶ ».

La « petite voie » de Thérèse ne console pas davantage celles et ceux qui considèrent comme une grave injustice la pratique de l'Église de n'ordonner au sacerdoce que des hommes. Dans sa présentation de la sainteté comme « petite voie », qui implique effectivement qu'on devienne petit, beaucoup veulent y lire une tentative de « justifier » ce que l'on considère souvent comme une injuste discrimination à l'égard de la femme. On doit, par exemple, rejeter la logique employée par Thérèse dans son expérience du « mépris » des femmes en Italie qui étaient « si facilement excommuniées » : « à chaque instant on nous disait : “N’entrez pas ici... N’entrez pas là, vous seriez excommuniées !” » Attribuant à ces femmes (y compris à elle-même, bien qu'elle soit seulement une jeune fille de quatorze ans) – comme aussi à celles qui suivirent Jésus à la Croix et qui bravèrent « les insultes des soldats » pour « essuyer la Face adorable de Jésus » – un plus grand amour de Dieu et un plus grand courage que les hommes (les apôtres inclus), Thérèse conclut qu'il sera manifeste qu'« au ciel les dernières seront les premières » (Ms A, 66v^o)⁷.

On peut aussi contester le raisonnement qui attribue la sainteté de Thérèse à sa résignation devant le refus de l'Église de la laisser « accomplir » ce que Micheline Hermine appelle ses « multiples vocations masculines ». Cet auteur conclut que la « *pauvre Thérèse* est aussi, spirituellement, “un garçon manqué” et non une niaise auréolée⁸. » Micheline Hermine est une romancière, non une théologienne. On peut donc excuser son argument, irrecevable pour les théologiens, qui justifie un sacerdoce réservé uniquement aux hommes en promettant aux femmes frustrées une meilleure place dans le ciel. « Thérèse brûle les frustrations et les peurs », précise Hermine, « au feu de

l'Amour qui occupe son cœur [...]. La folie du désir de Dieu est celle de Thérèse, et le bonheur qui en résulte submerge tous les malheurs terrestres⁹ ». Hermine avance que la « révolte » de Thérèse, comme celle de Madame Bovary (quelle comparaison !), « fut passive. Elles se retirèrent de la réalité plutôt qu'elles n'essayèrent de la modifier ». Une « vie de lutte pour ramener une part de ciel chez les damnés de la terre¹⁰ » est supposée plus honorable.

II. THÉRÈSE, UNE FEMME POUR LES FEMMES, QUI ÉCHAPPE AUX STÉRÉOTYPES

Une telle pensée conduit à se demander si la proclamation du doctorat de Thérèse par le Magistère de l'Église exprime une tentative de justifier la « maison que l'homme a construite » par des arguments destinés à maintenir les femmes à leur place. Même si l'on accordait à Hermine que Thérèse est « parfaitement conformiste » dans son refus de jouer « l'Ange du Foyer¹¹ », il serait toutefois difficile de nier sa répugnance à tomber dans des stéréotypes étroitement définis. Elle n'est pas, par exemple, celle qui « joue la dame » en accord avec les conventions sociales, comme cela est évident quand elle critique un caractère féminin qui a été loué pour sa capacité de « se tirer d'affaire, sans blesser personne » : « Cette maîtresse-là, juge Thérèse, elle aurait dû ne rien craindre et dire à ses petites filles qu'elles avaient tort quand c'était vrai. » Quant à Thérèse, elle dit à son sujet : « Si je ne suis pas aimée, tant pis ! Moi je dis la vérité toute entière, qu'on ne vienne pas me trouver, si l'on ne veut pas la savoir » (CJ 18.4.3). Sa liberté à l'égard des « jeux » mondains s'exprime aussi dans son désir avide de faire « des folies » pour le Seigneur (LT 225, 1v° ; cf. 1 Co 4, 10), telle que, par exemple, d'embrasser « la vocation de Guerrier » (Ms B, 3r°), qui est manifestement bien au-dessus des moyens d'une telle

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

demander beaucoup » (LT 172 ; LT 213, 1v^o) –, sa propre doctrine est beaucoup plus douce. « Le mérite ne consiste pas à faire ni à donner beaucoup, mais plutôt à recevoir, à aimer beaucoup » (LT 142, 1r^o). « [...] ce qui lui (le bon Dieu) plaît, écrit Thérèse à sa marraine (et sœur) Marie, *c'est de me voir aimer ma petitesse et ma pauvreté, c'est l'espérance aveugle que j'ai en sa miséricorde...* Voilà mon seul trésor » (LT 197, r^o). Thérèse explique à sa sœur Léonie à l'aide de mots qu'un homme n'emploierait guère : « Pour moi, je trouve la perfection bien facile à pratiquer, parce que j'ai compris qu'il n'y a qu'à *prendre Jésus par le Cœur* » (LT 191, 1r^o ; cf. LT 109, v^o).

Le nouveau Docteur confirme dans la reconnaissance de sa « petitesse » ce que Jean-Paul II appelle la « vocation prophétique » de la femme. Dans sa présentation du Christ comme « Époux » et de l'Église comme « Épouse » (cf. Ep 5, 21-33), le Pape offre une confirmation indirecte de « *la vérité sur la femme en tant qu'épouse*. L'Époux est celui qui aime. L'Épouse, celle qui est aimée : *elle est celle qui reçoit l'amour, pour aimer à son tour* ». Les femmes, en tant qu'« icônes » de l'Église, rendent témoignage, selon le Pape, à « l'ordre de l'amour » – du fait que « nous aimons puisque Lui nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 19) – comme une vérité qui gouverne toutes les relations humaines et toutes les vocations aussi bien masculines que féminines. Étant l'image de « l'Épouse » que le Christ a rachetée avec son sang, les femmes manifestent la « vérité » de l'amour de l'Époux divin pour « tout homme et toute femme »⁴⁸. En conséquence, cette vocation féminine particulière consiste à *réveiller* chez toutes les personnes, hommes et femmes confondus, *la vocation universelle à aimer et à être aimé* comme premier moyen de participer à la vie divine et d'accomplir ainsi leur propre humanité. Ceci signifie que le concept *féminin* d'Épouse inclut, dans l'enseignement du Pape,

tous les êtres humains ; tout d'abord parce que tous les hommes sont appelés à répondre au don plénier du Christ, l'Époux de l'Église, par un don complet d'eux-mêmes ; ensuite, parce que l'Église est réellement présente dans tous les baptisés appelés à la sainteté (cf. Ep 5, 27)⁴⁹. Thérèse anticipe cette intuition de Jean-Paul II lorsqu'elle explique à son « frère » missionnaire que son propre témoignage nuptial (celui de Thérèse) doit être compris comme imitable, c'est-à-dire que son amour d'épouse pour le Christ devrait trouver un écho dans sa propre âme (celle du « frère ») : « Votre âme, écrit-elle, n'est-elle pas la fiancée de l'Agneau divin et ne deviendra-t-elle pas bientôt son épouse, le jour béni de votre ordination au Sous-Diaconat » ? (LT 220, 1v^o). Résumant similairement l'idée augustinienne d'un cœur « sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi⁵⁰ », Thérèse explique dans une lettre à sa cousine Marie : « Ton cœur est fait pour aimer Jésus, pour l'aimer passionnément » (LT 92, 2v^o). Quant à l'Époux divin, « il n'a pas besoin de nos belles pensées, de nos œuvres éclatantes, écrit Thérèse à Céline ; s'Il veut des pensées sublimes, n'a-t-il pas ses anges, ses légions d'esprits célestes dont la science surpasse infiniment celle des plus grands génies de notre triste terre ?... Ce n'est donc pas l'esprit et les talents que Jésus est venu chercher ici-bas. [...] Il chérit la simplicité » (LT 141, 2r^o).

Certes, ce n'est pas la simplicité en soi qui est requise du disciple chrétien. N'ayant pas besoin de nos œuvres, Dieu exige de nous plutôt « l'abandon et la reconnaissance », « car, enseigne Thérèse, ce même Dieu qui déclare n'avoir point besoin de nous dire s'il a faim (cf. Ps 50), n'a pas craint de *mendier* un peu d'eau à la Samaritaine. Il avait soif... Mais en disant « donne-moi à boire » c'était *l'amour* de sa pauvre créature que le Créateur de l'univers réclamait. Il avait soif d'amour » (Ms B, 1v^o)⁵¹.

Jean-Paul II cite aussi la conversation entre le Christ et la Samaritaine comme un exemple de l'action libératrice du Christ à l'égard des femmes. Contrairement aux docteurs de son temps, Jésus transmet « les vérités divines aux femmes », accomplissant dès lors les mots du prophète Joël : « *Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront* » (Jl 3, 1). Alors qu'on fait bien de souligner que le Christ rectifie une certaine situation d'injustice à l'égard des femmes, les commentaires que font Jean-Paul II et Thérèse de cette scène évangélique accentuent une certaine disposition du cœur féminin, qui favorise la « “venue” salvifique et sanctifiante » de l'Esprit.

« Le Christ, continue Jean-Paul II, parle aux femmes des choses de Dieu et elles les comprennent, dans une réceptivité authentique de l'esprit et du cœur, dans une démarche de foi. Devant cette réponse tellement “féminine”, Jésus montre son estime et son admiration, comme dans le cas de la Cananéenne (cf. Mt 15, 28). Parfois, il donne en exemple cette grande foi imprégnée d'amour : en somme *il donne un enseignement à partir de cette adhésion féminine de l'esprit et du cœur*⁵². »

Une telle réponse peut aussi être trouvée dans la pensée et le cœur de Thérèse. S'appliquant à elle-même la prophétie d'Ézéchiél (16, 8-13), elle explique qu'à « l'âge le plus dangereux pour les jeunes filles » – âge où elle a perçu en elle un désir qu'elle explique comme « trop vif de savoir » « Jésus a vu, continue-t-elle, que le temps était venu pour moi d'être *aimée*, Il a fait alliance avec moi et [je] suis devenue *sienne* » (Ms A, 47r°).

Une fois encore – il est bon de le redire – l'idéal chrétien et féminin ne consiste pas en la naïveté ou la niaiserie. Tous les disciples chrétiens, hommes et femmes, sont plutôt invités à

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

enregistré les mots que Thérèse lui avait dit dans la confidence durant les derniers mois de sa vie, Mère Agnès écrit de Thérèse : « Elle employait ce mot [agréé] et plusieurs autres qui n’allaient pas avec sa manière simple de s’exprimer habituellement, quand elle voulait couvrir sa pensée d’une forme distrayante pour nous. Elle avait encore adopté certaines expressions naïves dont elle se servait dans l’intimité et qui, dans sa bouche, avaient beaucoup de charme » (CJ 15.6.2).

³⁰ BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux*, p. 37.

³¹ Cherchant à expliquer à sa sœur, Mère Agnès de Jésus, qu’elle désire être préservée d’une « pensée d’orgueil entretenue volontairement », Thérèse tire une comparaison entre la tentation de « s’appuyer sur ses propres forces » par lesquelles « on risque de tomber dans l’abîme » et la chute de Pierre : « Je comprends très bien que St. Pierre soit tombé. Ce pauvre Saint Pierre, il s’appuyait sur lui-même au lieu de s’appuyer uniquement sur la force du bon Dieu. [...] Je suis bien sûre que si St. Pierre avait dit humblement à Jésus : “Accordez-moi je vous en prie, la force de vous suivre jusqu’à la mort”, il l’aurait eue aussitôt » (CJ 7.8.4).

³² L’évêque Patrick Ahern note que « de sérieux chercheurs font remarquer des similitudes entre de nombreux enseignements conciliaires et ceux de Thérèse. Sa pensée s’infiltra parmi les pères du Concile grâce à un processus aussi subtil que l’osmose. » (« Therese, Doctor of the Church » *Origins : CNS Documentary Service* [Washington, D.C.] 27, 12 [4 septembre 1997], p. 194). Au sujet de la doctrine de Vatican II, voir, par exemple, LUBAC H. DE, *La Révélation divine*, Paris, Cerf, 1983.

³³ VATICAN II, Constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, n. 8 ; cf. JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 7.

³⁴ *Ibid.*, n. 7.

³⁵ Sur une telle approche, voir, par exemple, HILKERT M. C., « Experience and Tradition. Can the Center Hold ? » dans *Freeing Theology : The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, édité par Catherine Mowry LaCugna, San Francisco ; Harper Collins, 1993, p. 59-114.

³⁶ *Dei Verbum*, n. 5.

³⁷ JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 7.

³⁸ « Dès lors qu’Il nous a donné son Fils, qui est sa Parole, Dieu n’a pas d’autre parole à nous donner. Il nous a tout dit à la fois et d’un seul coup en cette seule Parole [...] ; car ce qu’Il disait par parties aux prophètes, Il l’a dit tout entier dans son Fils, en nous donnant ce tout qu’est son Fils. Voilà pourquoi celui qui voudrait maintenant l’interroger, ou désirerait une vision

ou une révélation, non seulement ferait une folie, mais ferait injure à Dieu, en ne jetant pas les yeux uniquement sur le Christ, sans chercher autre chose ou quelque nouveauté » (*La Montée du Carmel* 2, 22, cf. CEC, n. 65).

39 JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 11 ; cf. *Mulieris dignitatem*, n. 30.

40 Voir Ruddick S., « Maternal Thinking, *Feminist Studies* 6 (1/1980) p. 342-367 ; BORDO S., *The Flight to Objectivity : Essays on Cartesianism and Culture*, New York ; State University of New York Press, 1987, (spécialement le chapitre vi) ; FOX KELLER E., *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Yale University Press, 1984 ; Gilligan C., *In a different Voice : Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982 ; id., *Mapping the Moral Domain*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1988 ; Nodding N., *Caring : A Feminine Approach to Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1984 ; Chodorow N., *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and Sociology of Gender*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1978.

41 Voir O'BRIEN M., *The Politics of Reproduction*, London & New York ; Routledge & Kegan Paul, 1981 ; CHODOROW N., *The Reproduction of Mothering* ; Dinnerstein D., *The Mermaid and the Minotaur*, New York, Harper & Row, 1977 ; HARSTOCK N., « The Feminist Standpoint : Developing a Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism » in HARDING S. et HINTIKKA M.B. (éds.), *Discovering Reality & Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics and Methodology and Philosophy of Science*, Dordrecht, Holland, Boston, London ; D. Reidel, 1983 ; ROSE H., « Hand, Brain and Heart : A Feminist Epistemology for the Natural Sciences, » *Signs* 9 (1983), p. 73-90 ; JAGGAR A., *Feminist Politics and Human Nature* Totowa, NJ ; Rowman and Allenheld, 1983.

42 JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n. 18. Voir aussi *Evangelium vitae*, n. 99.

43 Cf. VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes*, n. 24.

44 JEAN-PAUL II, *Lettre aux femmes*, n. 11.

45 Elle écrit pareillement en référence au jour de sa profession : « Je me suis offerte à Jésus afin qu'Il accomplisse parfaitement en moi sa *volonté* sans que jamais les créatures y mettent obstacle... » (Ms A, 76v°).

46 Comme il convient à l'esprit de son « holocauste » à l'Amour Miséricordieux (voir Ms A, 84r°) – au lieu de la Justice de Dieu –, elle parle

de la mort d'amour : « Ah ! je voudrais que ta bonté me laisse / mourir d'amour après cette faveur. / Jésus ! entends le cri de ma tendresse. / Viens en mon cœur ! » (CJ 13.7.4) ; voir aussi « L'histoire de la pécheresse convertie qui est morte d'amour » (CJ 11.7.6 et 7.7.2).

47 AZCUY V., « Thérèse, la théologie existentielle d'une femme », p. 44. Cf. LT 144, 1v° : « Ce n'est pas une pierre qui soutient sa tête divine..., c'est un cœur d'enfant, un cœur d'épouse. » (En référence à Céline). Dans une lettre à Léonie (LT 191), elle combine l'idée de l'amour maternel du Seigneur, par lequel elle se reconnaît comme un enfant devant Lui, et son amour sponsal, par lequel il « se laisse enchaîner par *un cheveu* qui vole sur notre cou ! » (cf. Ct 4, 4).

48 *Mulieris dignitatem*, n. 29. Mise en évidence par le Pape.

49 Cf. *ibid.*, 25, 27, 16 ; et *id.*, *Lettre aux familles à l'occasion de l'Année internationale de la famille* (2 février 1994), n. 19 in DC n° 2090 (20 mars 1994).

50 Cf. *Les Confessions* I, 1,1.

51 Cf. LT 109 v° : « Jésus est malade et il faut remarquer que la maladie de l'amour ne se guérit que par l'amour !... Marie, donne bien tout ton cœur à Jésus, il en a soif, il en est affamé ».

52 JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n. 15. S'appuyant sur un exemple important, le Pape fait une comparaison entre la confession de foi de Pierre – « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16, 16 ; cf. Mc 8, 29 ; Lc 9, 20) – qui fonde son siège (cf. Mt 16, 18-19) et celle de Marthe précédant la résurrection de Lazare – « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, Celui qui vient dans le monde » (Jn 11, 21-27). Par-delà le fait que la profession de Marthe remplace celle de Pierre dans l'Évangile de Jean – Jésus demande à Pierre d'attester plutôt son amour que sa foi (Jn 21, 15-17) – Jean-Paul II note, dans une section intitulée « Gardiennes du message évangélique » de sa Lettre apostolique adressée aux femmes, que la conversation entre Jésus et Marthe, qu'il juge « une des plus importantes de l'Évangile », « porte sur les plus profondes vérités de la révélation et de la foi » (*Mulieris dignitatem*, n. 15).

53 *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Éd. du Cerf, 1986. Précédant la page de titre, on trouve la dédicace « En mémoire d'elle » suivi par Mc 14, 9 (parallèle à Mt 26, 13) : « Partout où sera proclamé l'Évangile dans le monde entier, on racontera aussi, en souvenir d'elle, ce qu'elle a fait. »

54 Cf. JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, n. 15 ; mise en évidence par

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

L'imitation du Christ se nourrit d'une méditation des mystères qui manifestent son humilité. Thérèse ne cesse de contempler le mystère de l'Incarnation et place dans la bouche de l'Archange Michel ce couplet :

« C'est l'Éternel, le Verbe égal au Père
Qui revêtant la pauvre humanité
Régénérera son œuvre tout entière
Par sa profonde humilité³³. »

C'est là une œuvre d'amour qui la stupéfie. L'Ange de l'Enfant Jésus proclame :

« Qui donc comprendra ce mystère
Un Dieu se fait petit enfant³⁴ ? »

Le Christ devient un mendiant d'amour auprès des carmélites, *Le Divin Petit Mendiant de Noël*. Mais il ne faut pas se laisser abuser par les apparences :

« Oh ! mystère touchant
Celui qui vous mendie
C'est le Verbe éternel ! »,

dit le refrain³⁵.

Thérèse contemple ensuite dans le Calvaire une nouvelle étape de l'abaissement de Jésus éclairée par le chapitre 53 d'Isaïe qu'elle aime particulièrement et fait réciter par l'Ange de la Sainte Face : « Ne sais-tu pas ce qu'a prédit le prophète Isaïe dont l'œil inspiré contemplait déjà les charmes de Jésus ?... Il est sans beauté, sans éclat (disait-il)... Il nous a paru un objet de mépris, le dernier des hommes, un homme de douleurs... » En contraste, l'Ange de l'Enfant-Jésus venait de dire : « Divin Jésus, oui, l'éclat de ton auguste visage surpasse la splendeur des cieux³⁶. » Nous sommes ici en consonance avec l'hymne aux Philippiens.

Enfin Thérèse voit dans l'Eucharistie le prolongement de

l'abaissement de la Croix : « Maintenant c'est dans l'Hostie que je vous vois mettre le comble à vos anéantissemements. Quelle n'est pas votre humilité, ô divin Roi de gloire, de vous soumettre à tous vos prêtres sans faire aucune distinction entre ceux qui vous aiment et ceux qui sont, hélas ! tièdes ou froids dans votre service³⁷. » Cette prière nous montre que la prière eucharistique était un point de concentration du mystère de Jésus pour Thérèse.

VI. UNE DOCTRINE ÉVANGÉLIQUE

Les textes de Thérèse sur l'humilité présentent un large éventail de traits qui la décrivent. L'humilité va de pair avec la petitesse et l'esprit d'enfance ; elle implique la conscience de sa faiblesse propre et de son néant devant Dieu. Mais elle comporte, en même temps, le sens de la grandeur de Dieu, de sa toute-puissance, et plus spécialement la découverte de sa miséricorde qui chasse la crainte et accomplit la merveille de se servir de nos faiblesses et de nos péchés mêmes pour nous apprendre l'Amour du Christ, pour mettre dans notre cœur la confiance et la paix.

Nous qualifierons cette doctrine de Thérèse comme étant évangélique avant d'être théologique, comme expérientielle plutôt qu'intellectuelle. Elle procède directement de l'Évangile, en effet, notamment du Sermon du Seigneur et de saint Paul dans son enseignement concernant la charité et les charismes. Thérèse dira : « Pour moi, je ne trouve plus rien dans les livres, si ce n'est dans l'Évangile. Ce livre là me suffit³⁸. » On peut y ajouter *L'Imitation de Jésus-Christ*, si proche de l'Évangile, dont elle dit elle-même que, ne pouvant plus lire de livre spirituel, « dans cette impuissance l'Écriture Sainte et l'Imitation viennent à mon secours ; en elles je trouve une nourriture solide et toute pure³⁹. »

Pourtant cette sagesse acquise dans les livres sacrés ne vient pas de l'étude ou de la réflexion sur les textes, mais de la Présence intérieure du Christ qui inspire la lecture : « Je comprends et je sais par expérience "Que le Royaume des cieux est au-dedans de nous." Jésus n'a pas besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes, Lui le Docteur des docteurs, il enseigne sans bruit de paroles... Jamais je ne l'ai entendu parler, mais je sens qu'Il est en moi, à chaque instant, Il me guide, m'inspire ce que je dois dire ou faire⁴⁰. »

En lisant cette présentation du Christ comme le Docteur intérieur, nous ne pouvons nous empêcher de penser à la définition de la Loi nouvelle par saint Thomas, dont les œuvres pourtant n'auraient guère été accessibles à Thérèse, en son temps. La Loi nouvelle ne consiste pas d'abord dans le texte évangélique ou scripturaire, mais toute son énergie réside dans la grâce du Saint-Esprit reçue par la foi au Christ s'appliquant à ces écrits. À propos des charismes, saint Thomas qualifie, lui aussi, le Christ comme « le Docteur premier et principal de la doctrine et de la foi⁴¹. » Par son enseignement des béatitudes, Jésus sera également le Maître par excellence qui nous révèle personnellement le vrai bonheur en rapport avec les vertus et les dons du Saint-Esprit⁴².

Revenons à Thérèse. La voici donc écoutant le Docteur intérieur qui l'éclaire à l'aide du texte évangélique. C'est dans cette attention cordiale qu'elle reçoit, en des mots très simples, la clé herméneutique dont elle a besoin, elle qui n'a pas fait d'études exégétiques ou théologiques. Elle la trouve dans cette parole dite par Jésus en « tressaillant de joie sous l'action de l'Esprit Saint » : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits... » (Mt 11, 25 sv. ; Lc 10, 21 sv.).

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

disjoignent pas, où la pensée est déjà amour et tend à engendrer une conviction qui soit elle-même un consentement à l'amour.

Une telle forme d'enseignement est à vrai dire indispensable, complémentaire à l'enseignement théorique. Il s'agit toujours de l'unique Vérité, celle de la Révélation.

« On peut donc à juste titre reconnaître dans la sainte de Lisieux le charisme d'enseignement d'un Docteur de l'Église, à la fois à cause du don de l'Esprit Saint qu'elle a reçu pour vivre et exprimer son expérience de foi et à cause de son intelligence particulière du mystère du Christ. En elle se retrouvent les dons de la loi nouvelle, c'est-à-dire la grâce de l'Esprit Saint, qui se manifeste dans la foi vivante agissant par la charité¹⁹. »

II. UNE SAGESSE D'AMOUR

Sans la foi, il ne peut pas y avoir de théologie : « Si vous ne croyez pas vous ne comprendrez pas » (Is 7, 9b), mais on peut dire également que sans la charité il ne peut pas y avoir de théologie : « Celui qui aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (1 Jn 4, 7-8).

La connaissance de Thérèse est une connaissance d'amour acquise surtout dans l'Évangile. « Elle cherchait à connaître Dieu, à découvrir pour ainsi dire, son caractère [...] Si j'avais été prêtre, me disait-elle, [à Céline] j'aurais étudié l'hébreu et le grec afin de pouvoir lire la parole de Dieu, telle qu'il daigna l'exprimer dans le langage humain²⁰. »

Dans le Manuscrit A, Thérèse indique elle-même les sources de sa connaissance : « Ah ! que de lumières n'ai-je pas puisées dans les œuvres de Notre P. St J. de la C !... À l'âge de 17 et 18 ans je n'avais pas d'autre nourriture spirituelle mais plus tard tous les livres me laissèrent dans l'aridité et je suis encore dans

cet état. Si j'ouvre un livre composé par un auteur spirituel (même le plus beau, le plus touchant), je sens aussitôt mon cœur se serrer et je lis sans pour ainsi dire comprendre, ou si je comprends mon esprit s'arrête sans pouvoir méditer... Dans cette impuissance l'Écriture Sainte et l'Imitation viennent à mon secours ; en elles je trouve une nourriture solide et toute *pure*. Mais c'est par-dessus tout l'*Évangile* qui m'entretient pendant mes oraisons, en lui je trouve tout ce qui est nécessaire à ma pauvre petite âme. J'y découvre toujours de nouvelles lumières, des sens cachés et mystérieux²¹... »

Thérèse a toujours cherché à comprendre ce que la grâce accomplissait en elle : « Je comprends et je sais par expérience “Que le royaume de Dieu est au-dedans de nous.” Jésus n'a pas besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes, Lui le Docteur des docteurs, il enseigne sans bruit de paroles... Jamais je ne l'ai entendu parler, mais je sens qu'Il est en moi, à chaque instant, Il me guide, m'inspire ce que je dois dire ou faire. Je découvre juste au moment où j'en ai besoin des lumières que je n'avais pas encore vues, ce n'est pas le plus souvent pendant mes oraisons qu'elles sont le plus abondantes, c'est plutôt au milieu des occupations de ma journée²²... »

Il suit de là que si l'on essaie de voir sa vie comme elle-même la voyait, de la comprendre comme elle-même la comprenait, on est inévitablement conduit à dégager de son expérience un nombre assez considérable de thèmes doctrinaux. De fait, il nous apparaît clairement que la « doctrine de Thérèse de Lisieux [...] se présente dans une harmonie providentielle avec la tradition la plus authentique de l'Église, tant pour la confession de la foi catholique que pour la promotion de la vie spirituelle la plus vraie, proposée à tous les fidèles dans un langage vivant et accessible²³. » Il est temps maintenant de le montrer.

III. « DE L'AMOUR EN DIEU²⁴ »

Dès le début de son Manuscrit, Thérèse fait part d'une interrogation qui la poursuit :

« Longtemps je me suis demandé pourquoi le bon Dieu avait des préférences, pourquoi toutes les âmes ne recevaient pas un égal degré de grâces, je m'étonnais en Le voyant prodiguer des faveurs extraordinaires aux Saints qui l'avaient offensé, comme Saint Paul, Saint Augustin et qu'Il forçait pour ainsi dire à recevoir ses grâces ou bien en lisant la vie de Saints que Notre Seigneur s'est plu à caresser du berceau à la tombe, sans laisser sur leur passage aucun obstacle qui les empêchât de s'élever vers Lui et prévenant ces âmes de telles faveurs qu'elles ne pouvaient ternir l'éclat immaculé de leur robe baptismale, je me demandais pourquoi les pauvres sauvages par exemple mouraient en grand nombre avant d'avoir même entendu prononcer le nom de Dieu... Jésus a daigné m'instruire de ce mystère, Il a mis devant mes yeux le livre de la nature et j'ai compris que toutes les fleurs qu'Il a créées sont belles, que l'éclat de la rose et la blancheur du Lys n'enlèvent pas le parfum de la petite violette ou la simplicité ravissante de la pâquerette... J'ai compris que si toutes les petites fleurs voulaient être des roses, la nature perdrait sa parure printanière, les champs ne seraient plus émaillés de fleurettes...

Ainsi en est-il dans le monde des âmes qui est le jardin de Jésus. Il a voulu créer les grands saints qui peuvent être comparés aux Lys et aux roses mais il en a créé aussi de plus petits et ceux-ci doivent se contenter d'être des pâquerettes ou des violettes destinées à réjouir les regards du bon Dieu lorsqu'Il les abaisse à ses pieds, la perfection consiste à faire sa volonté, à être ce qu'Il veut que nous soyons²⁵... »

Nous sommes en 1895, sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus a 22

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

tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité⁸⁹. »

Au cours de notre recherche nous avons pu constater que Thérèse procède selon la structure classique de l'acte théologique : elle se pose des questions puis elle trouve dans l'Écriture et la Tradition de l'Église ses points de références. C'est de la pure contemplation de l'Écriture qu'est née sa théologie. Le centre de Thérèse, c'est Jésus par qui seul tout s'explique et à qui tout revient. C'est dans la prière qu'elle entreprend ses recherches et qu'elle approche du mystère. Thérèse est comme « suspendue » à la Révélation qu'elle incarne dans des actes.

Telle est la « théologie des saints » : leur vie est un exposé transparent de leur doctrine, le gage de sa valeur. « Thérèse a un génie de la simplicité plus utile que jamais après Vatican II, au milieu des crises qui traversent l'Église, par exemple celle d'un rationalisme critique exagéré, de théologies parfois étouffantes et étouffées par la démangeaison d'interprétations, d'herméneutiques flottantes. Thérèse ramène à l'essentiel de l'Évangile qui est la paternité de Dieu⁹⁰. »

Thérèse « suppose la dogmatique et l'inclut, mais elle vit – comparable à Fra Angelico – de la contemplation d'une existence chrétienne vécue. Sa doctrine est sagesse au sens biblique du terme. Il est significatif que, dans les terribles souffrances de ses derniers jours, Thérèse ait définitivement connu par expérience la *vérité de sa doctrine* : “Je sens bien maintenant que ce que j'ai dit et écrit est vrai sur tout”⁹¹. »

FRANÇOISE LAMOUREUX O.P.

¹ DANIEL ROPS, *Histoire de l'Église du Christ*, Paris, 1963.

² Mot du Pape Pie XI du 30 avril 1923.

³ DANIEL ROPS, *Un combat pour Dieu*, Paris, 1963, p. 862.

4 JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 7.

5 THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *La première « Histoire d'une âme »* de 1898, NEC, Paris, 1992, p. 16. Sauf indication contraire, toutes nos citations se réfèrent à la « Nouvelle Édition du Centenaire » (NEC).

6 GAUCHER G., « Introduction », in *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris, 1979, p. 9.

7 JOURNET CH., *Connaissance et Inconnaissance de Dieu*, Fribourg, 1943.

8 Titre d'un livre de Nicolas de Cuses. Il s'agit d'une œuvre de théologie où domine le savoir de ne pas savoir. L'expression vient de saint Augustin, entre autres dans l'*Épître* 130, XV, 28, sur la prière, adressée à Proba : « Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia sed docta spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram. »

9 Cf. EMONET P.-M. o.p., *Le Cardinal Charles Journet, Portrait intérieur*, Chambray-lès-Tours, 1983, p. 141-142.

10 *Règle primitive et Constitutions des Religieuses de N.D. du Mont Carmel*, Oudin, Poitiers, 1865, p. 49-50.

11 Ms B, 1r°, p. 281. C'est la parole de Jésus à Marguerite-Marie Alacoque, citation du *Petit Bréviaire du Sacré Cœur de Jésus*, l'un des rares livres que Thérèse garde en permanence.

12 BALTHASAR H. U. VON, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Paris, 1973, p. 88.

13 THOMAS D'AQUIN, Ia q.1 a.6 ad 3 : « cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo, per modum indicationis [...] Alio modo, per modum cognitionis [...] Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti [...] Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur : licet ejus principia ex revelatione habeantur. » Toutes nos références de la *Somme Théologique* sont extraites des Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée & Cie, Paris, Tournai, Rome.

14 Cf. JOURNET CH., *Connaissance et Inconnaissance de Dieu*, p. 102 sv.

15 LÉTHEL F.-M., *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance*, Venasque, 1989, p. 475.

16 JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 11.

17 Ms A, 2r°.

18 Ms B, 1v°.

19 JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 7.

20 CSG, p. 80.

21 Ms A, 83r^o-v^o.

22 Ms A, 83r^o-v^o.

23 JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n. 8.

24 C'est le titre de Ia q.20 de THOMAS D'AQUIN dans la *Somme Théologique*.

25 Ms A, 2r^o-3r^o.

26 PSEUDO-DENYS, *La hiérarchie céleste*, in *Œuvres Complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, Paris, 1943, p. 192 § 4.

27 THOMAS D'AQUIN, Ia q.47 a.1 : « Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, ita suppleatur ex alio : nam bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura. »

28 ID., Ia q.47 a.2 : « Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis [...]. Non enim esset perfectum universum, si unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. »

29 ID., SCG II, cap. 44, 12, texte de l'édition Léonine, Paris, Lethielleux, 1946 : « Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales : quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum. »

30 ID., Ia q.20 a.2 : « amor Dei est perfundens et creans bonitatem in rebus. »

31 ID., Ia IIae q.112 a.4 ad 1 : « quantum ad ipsum divinum actum, qui simplex est et uniformis. Et secundum hoc, aequaliter se habet ejus cura ad omnes : quia scilicet uno actu et simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex divina cura proveniunt. Et secundum hoc invenitur inaequalitas : inquantum scilicet Deus cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona. »

32 Ms A, 19v^o.

33 *Ibid.* ; cf. RP 7, 3v^o.

34 THOMAS D'AQUIN, IIa IIae q.28 a.3 ad 2 : « cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum [...] Et ideo uniuscujusque

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

dévotions. Or elle ne l'a pas fait. Sans préjuger d'analyses futures sur la manière dont elle sollicite le texte, il faut redire combien résolument elle s'appuie sur la parole de Dieu, à un point tel que, si l'on soustrayait cette référence dans les textes des *Manuscrits* et des *Lettres* – pour ne parler que de cette part du corpus thérésien – celui-ci se viderait, exsangue, il n'existerait plus. Thérèse, en sa foi, en sa charité et en son espérance, n'existe pas sans les mots d'Isaïe, dont elle a reçu révélation du mystère de la défiguration du Serviteur avec tant d'intensité, qu'elle voudra qu'il soit inscrit dans le nom qu'elle porte. Elle n'est pas non plus Thérèse sans l'illumination qui lui vient des versets de la première lettre aux Corinthiens qui déclarent la suprématie de l'amour, ni sans les Évangiles qui, à la lettre, modèlent son cœur, ni sans le *Cantique des cantiques* qui est pour elle la langue du grand secret d'amour de l'Alliance, ni sans les Psaumes dont les mots servent d'interprétants à tant d'événements et de pensées quotidiens. Ainsi relève-t-on à peu près 440 citations de l'Ancien Testament, à la fois explicites et implicites dans ses textes, 650 du Nouveau Testament.

Cette confiance gardée dans les Écritures en des temps de tourmente est un premier grand témoignage à recevoir. Car, de même que l'on peut penser que c'est la lecture de la Bible fidèlement gardée dans le peuple protestant tout au long du XIX^e siècle qui a permis que le protestantisme ne s'abîme pas dans les impasses incroyantes de l'exégèse libérale, comme l'a rappelé le Père Bouyer¹⁶, de même, on penserait volontiers que c'est la fréquentation de la Bible, croyante et passionnée, d'un Péguy¹⁷, d'un Claudel¹⁸ ou encore de sainte Thérèse, qui ont permis en leur temps que la sève continue à couler dans des membres du corps ecclésial que la polémique autour de la « question biblique » avait tendance à tétaniser.

La préface que le P. Guy Gaucher a donnée à *La Bible avec Thérèse* rend remarquablement compte de la présence de la Bible dans les textes de Thérèse. Elle-même éclaire à plusieurs reprises sa relation à l'Écriture qu'elle distingue soigneusement des livres de piété et d'édification. À l'heure où le texte biblique, devenu entre certaines mains brulôt anti-chrétien, intimide et inquiète tant de croyants, Thérèse, elle, écrit tranquillement au Père Roulland :

« Parfois lorsque je lis certains traités spirituels où la perfection est montrée à travers mille entraves, environnée d'une foule d'illusions, mon pauvre petit esprit se fatigue bien vite, je ferme le savant livre qui me casse la tête et me dessèche le cœur et je prends l'Écriture sainte. Alors tout me semble lumineux, une seule parole découvre à mon âme des horizons infinis, la perfection me semble facile, je vois qu'il suffit de reconnaître son néant et de s'abandonner comme un enfant dans les bras du Bon Dieu » (LT 226).

Ou bien encore :

« Montre-moi les secrets cachés dans l'Évangile
Ah ! que ce livre d'or
est mon plus cher trésor
Rappelle-toi ! »

(PN 24, strophe 12)

De même encore, ces mots déjà cités : « Pour moi, je ne trouve plus rien dans les livres, si ce n'est dans l'Évangile. Ce livre-là me suffit » (CJ 15.5.3).

IV. UNE LECTIO DIVINA ET SES LIMITES

Au vrai, Thérèse habite les Écritures. Elle en sait par cœur des passages entiers. Elle parle leur langue. L'usage qu'elle fait des Psaumes, sa nourriture quotidienne, est révélateur de cette

imprégnation qui est certainement la forme la plus haute du bon usage des Écritures. Thérèse garde la parole et elle est gardée par elle, selon le vieux principe monastique de la *ruminatio*. Elle recopie également : autre modalité de la *ruminatio* qui passe par la main et le regard, geste qui dit fortement l'amour de l'Écriture. Elle le fait, à l'occasion, pour de longs passages. Ainsi dans la lettre 193 au Père Roulland : « Ce soir pendant mon oraison j'ai médité des passages d'Isaïe qui m'ont paru si bien appropriés à vous que je ne puis m'empêcher de les copier. » En suite de quoi elle compose un centon de citations de versets pris des chapitres 54, 60, 61 et 66 du livre d'Isaïe et elle conclut : « Si je voulais copier tous les passages qui m'ont le plus touchée, il me faudrait trop de temps » (LT 193, 30 juillet 1896). C'est un autre passage d'Isaïe, au chapitre 63, qu'elle recopie un autre jour pour Céline (LT 108, 2r^o). La pratique de sortes de guirlandes de textes, pour reprendre une notion de l'exégèse juive, atteste que l'Écriture est pour elle un milieu vital où elle circule, trouvant à chaque instant les mots dont elle a besoin. La lettre 108 à Céline, par exemple, réagissant aux mauvaises nouvelles de Monsieur Martin, accueille les références bibliques pratiquement sans démarcation avec la parole de Thérèse, passant d'Is 55 à Mt 20, Mt 27, au Ps 89 puis 136. D'instinct, elle retrouve une vieille pratique de l'exégèse patristique qui est, en réalité, un fruit de la connaissance de l'unité des Écritures.

Mais cette *lectio* ardente comporte aussi des limites. Ainsi, constate-t-on qu'en dépit du nombre impressionnant des occurrences du texte biblique que l'on mentionnait tout à l'heure, des pans entiers des Écritures sont ignorés d'elle. Certes, elle lit selon ce qui lui est accessible matériellement du texte : c'est de cette façon que la « petite voie » est argumentée à l'aide de quatre textes (Proverbes, Sagesse, Isaïe 40 et 66) que

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

liberté les textes les uns avec les autres, selon un procédé somme toute traditionnel, mais elle « corrige » à plusieurs reprises le donné scripturaire. Ainsi, on le sait de Pr 9, 4 où « simplicité » deviant « petitesse ». Ou bien de 1 Co 13 où le motif du « cœur de l'Église », associé à la grande illumination que Thérèse reçoit sur sa vocation, est *stricto sensu* un ajout aux mots de Paul, mais qui pourtant prolonge de façon géniale la pensée de l'Apôtre (Ms B, 3v^o). Ou bien encore, détail piquant, lorsque la version du *Manuel du chrétien* la fait prier d'une façon non désintéressée, Thérèse conteste le texte du Ps 118, retrouvant par là certainement le vrai sens du texte biblique : « À l'Office de sexte, il y a un verset que je prononce tous les jours à contre-cœur. C'est celui-ci : “*Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in aeternum propter retributionem*” (Ps 118). Intérieurement je m'empresse de dire : “O mon Jésus, vous savez bien que ce n'est pas pour la récompense que je vous sers ; mais uniquement parce que je vous aime et pour sauver des âmes” » (Carnet rouge de Marie de la Trinité, 30). Mais le plus impressionnant est peut-être l'intrépidité avec laquelle Thérèse, unie au Christ par son baptême, se connaît par là même en droit, et en devoir, d'être elle-même Christ pour ceux et celles qui lui sont confiés, redisant pour eux, en son nom propre, les paroles du Christ à son Père. La finale du Manuscrit C est l'exemple probablement le plus saisissant de cette audace, qui n'est pas chez Thérèse audace de l'orgueil mais audace de l'amour³⁵.

Telle est, sans prétention d'exhaustivité, la manière thérésienne de fréquenter les Écritures, de les comprendre, d'en être instruite, et que les réserves mentionnées en ouverture, ne sauraient disqualifier. Ainsi donc une première leçon à recevoir de cette incursion dans la lecture thérésienne des Écritures est que les limites matérielles imposées à une vie ne limitent pas l'œuvre de Dieu. Thérèse a fréquenté les Écritures en une

époque de pénurie, de méfiance, d'abandon du texte par la majorité des chrétiens. Elle, n'a pas lâché le Livre, et elle a lu à l'intérieur de ces limites, limitée par celles-ci, dans le grand dénuement d'un Carmel féminin de la fin du XIX^e siècle. Mais elle a consenti à cette pauvreté dans l'amour d'un cœur droit qui ne voulait et ne cherchait que Dieu. Dès lors, aucune barrière ne l'a plus limitée. Sa pauvreté s'est changée en richesse. Elle a reçu de Dieu même l'intelligence des Écritures. Une intelligence qui n'est pas succédané de science, compensation approximative, mais « science d'Amour », comme elle le dit au début du Manuscrit B (Ms B, 1r^o)³⁶. Guidée par l'amour, n'ambitionnant que l'amour, elle a perçu la voix du Christ même qui lui montrait « l'unique chemin qui conduit à cette fournaise Divine » et qui lui ouvrait « les secrets du Ciel » contenus dans les Écritures. C'est à cela que fait écho la proclamation de son Doctorat. Ce faisant, probablement, avons-nous là une magistrale illustration de l'affirmation provocante de Jésus dans le discours sur les paraboles de l'évangile de Matthieu : « À celui qui a, il sera donné ; à celui qui n'a pas, il sera enlevé même ce qu'il a » (Mt 13, 12). Thérèse a eu... elle a eu l'unique nécessaire. C'est pourquoi il lui a été donné en surabondance. Au même moment, à ceux qui n'avaient pas cet unique nécessaire, était retiré même ce qu'ils avaient. Ainsi passèrent-ils souvent d'une science simplement humaine à l'incroyance.

Pourtant, le gain de cette lecture ne serait pas pour nous plénier si nous devions en garder seulement l'idée d'une « lecture spirituelle » en écart, ou en compétition avec nos lectures contemporaines qui, elles, ne peuvent et ne doivent ignorer les savoirs multiples acquis sur le texte biblique. Nous consacrerons deux remarques conclusives à cette question.

DEUX REMARQUES CONCLUSIVES

1. Sans rien rabattre de ce que l'on vient de dire, il semble essentiel de ne pas tirer argument de la profonde intelligence de la lecture thérésienne pour disqualifier les exigences de savoir qui s'imposent à notre lecture contemporaine de la Bible.

L'encyclique *Fides et ratio* vient de rappeler hautement la nécessité que soit honorée l'intelligence dans tous les domaines de la connaissance de Dieu et de la vie chrétienne³⁷. Il serait désolant d'utiliser Thérèse pour conforter des tentations qui menacent toujours la lecture de la Bible et qui se nomment immédiatisme, fondamentalisme, subjectivisme. Ce serait de plus, très certainement, trahir Thérèse. Car jamais ne doit être oublié le fait que sa spiritualité, si attentive aux grâces de la petitesse, est simultanément dominée par un extraordinaire sens de la grandeur³⁸. Thérèse n'aime ce qui est « petit » que parce qu'elle y reconnaît la voie d'accès au plus grand, qui est la gloire de Dieu. Cette jeune femme n'est pas quelqu'un qui se contente de peu. Elle ne choisit pas *moins* quand elle peut avoir *plus*. Bien au contraire, elle veut *tout*. De nouveau, non par orgueil, mais par amour. Tout spécialement dans ce domaine de l'intelligence de la parole de Dieu, nous savons – parce qu'elle en a laissé la confiance – qu'elle aurait été toute prête à profiter des lumières de la science. Ainsi elle a rêvé d'étudier l'hébreu et le grec. Elle dit à plusieurs reprises son désir d'approfondissement intellectuel des Écritures. On sait aussi qu'elle avait projeté d'écrire un commentaire du Cantique. Et le Père Gaucher attire de même l'attention sur cette très curieuse « concordance pascalle » réalisée par Thérèse en 1896 ou 1897, où elle brasse les données des Évangiles pour tenter de reconstituer la première journée de la Résurrection³⁹. Dans cette pauvre, et d'une certaine manière impossible entreprise, s'exprime une soif très émouvante de travailler le texte biblique, à la fois éloignée et pourtant peut-être si proche de la passion

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

Il était important de préciser ce contexte avant d'évoquer l'apport spécifique thérésien. Nous pouvons à présent exposer une deuxième approche du mystère de l'abaissement divin : le discours essentialiste sur la Miséricorde divine.

C. LE DISCOURS ESSENTIALISTE SUR LA MISÉRICORDE DIVINE²¹

À plusieurs reprises au cours de ses écrits, Thérèse de Lisieux évoque l'abaissement divin. « ... le propre de l'amour étant de s'abaisser...²² » écrit-elle, ou encore : « ... pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'Il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant²³. » L'abaissement est, pour Thérèse un des « gestes », une des images essentielles de l'Amour, de la grâce divine.

On sait que Thérèse a longuement contemplé Dieu à travers sa Miséricorde. C'est ce qui caractérise en profondeur sa grâce personnelle :

« À moi, Il a donné sa Miséricorde infinie, et c'est à travers elle que je contemple et adore les autres perfections divines !... Alors toutes m'apparaissent rayonnantes d'amour, la Justice (et peut-être encore plus que toute autre) me semble revêtue d'amour...²⁴ »

La question qui se pose est alors la suivante : en ayant recours à l'analogie d'attribution (qui nous paraît plus fondamentale que l'analogie de proportionnalité propre), peut-on avoir un concept de l'abaissement suffisamment épuré pour l'appliquer au mystère divin, selon notre mode imparfait de connaître et de nommer Dieu ? Jusqu'où peut-on aller dans cette ligne de la kénose divine ? La question se pose de façon semblable pour la miséricorde ou la compassion, voire la souffrance, appliquées à Dieu. Comment faire droit à l'affectivité divine, à une certaine faiblesse ou sensibilité divine dont font état les saints, les

mystiques, et particulièrement Thérèse, en sauvegardant l'immutabilité et la transcendance divine ?

À la suite de théologiens comme M.-D. Molinié et B.-M. Simon²⁵, il nous semble important de considérer la notion de miséricorde divine à la lumière du constitutif formel de la charité qu'est l'amitié. C'est en relisant la miséricorde à travers la réciprocité qu'implique l'amitié qu'il est possible de soulever un peu le voile de l'affectivité divine.

Nous pouvons ainsi opérer une double distinction²⁶. Il convient, en effet, de distinguer tout d'abord deux aspects de la miséricorde : l'un comme *principe effectif d'un secours* et l'autre comme *compassion affective*. Au sein même de cette dimension affective, il est ensuite possible de distinguer une compassion *passionnelle* d'une part, et une compassion *amicale* d'autre part. La compassion passionnelle est une union passionnelle résultant d'un lien ontologique, impliquant une dépendance dans l'être telle que le mal d'autrui est un mal réel pour celui qui compatit ; la compassion amicale, quant à elle, est une union purement spirituelle, fruit d'un amour d'amitié où celui qui aime, regardant son ami comme un autre soi-même, considère le mal de son ami comme le sien propre et en souffre tout autant et même plus.

Il est alors manifeste que la miséricorde considérée comme sentiment passionnel ne peut être attribuée à Dieu, puisqu'elle connote une union réelle et une souffrance ontologique incompatible avec la transcendance et la plénitude de la béatitude divine. Mais la miséricorde entendue comme compassion amicale est, pour sa part, formellement attribuable à Dieu en raison de cet Amour infini qui aime l'homme comme un ami aime son ami. Dieu n'éprouve de compassion que par amour, en tant qu'il nous aime *comme un autre soi-même*. C'est

assez dire que sa compassion est infinie.

Cette analyse fondée sur l'amour de bienveillance réciproque entre Dieu et l'homme nous permet de parler d'une véritable compassion ou blessure en Dieu et même de joie apportée à son bonheur : de même qu'il considère comme sien le malheur de ses amis qui le refusent, Dieu considère comme son bonheur, le bonheur de ceux qui l'aiment.

En raison de cette compassion amicale, Dieu a une conscience infinie et douloureuse du malheur des hommes qui le refusent, comme il a une conscience infiniment heureuse du bonheur de ceux qui l'accueillent.

Dans la mesure même où Dieu aime l'homme comme un autre soi-même, celui-ci peut blesser ou réjouir Dieu dans l'ordre de cette union affective, *secundum unionem affectus*. L'intuition thérésienne est profondément juste : c'est l'Amour miséricordieux qui permet de fonder la relation spirituelle réelle de la créature libre à son Créateur.

On peut ainsi noter que cette joie et cette blessure ne sont attribuables à Dieu qu'en vertu de son amour pour les hommes, alors que dans l'ordre créé, joie et blessure ne se réalisent qu'au sein d'une passion, d'un lien et d'une dépendance ontologique qui ne conviennent pas à Dieu. Non seulement cette compassion ou blessure en Dieu n'implique aucune dépendance, aucune imperfection et aucun devenir, mais il faut même dire qu'elle s'identifie mystérieusement avec la béatitude divine selon un mode suréminent qui nous est inconnaissable ici-bas. On retrouve ainsi, d'une certaine manière, la perfection divine innominée ou correspondance mystérieuse évoquée par J. Maritain²⁷, ainsi que les analyses de J.-H. Nicolas²⁸.

On évite ainsi deux écueils ou deux tentations : d'une part attribuer à Dieu ces notions d'abaissement, de compassion, de

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

6 L'expression « discours essentialiste » que nous employons ici ne désigne pas l'idée philosophique de la réduction essentialiste mais simplement un discours sur Dieu considéré dans l'unité de son essence.

7 Cf. SCHIWY G., *Abschied vom allmächtigen Gott*, Kösel, München, 1995.

8 Les ouvrages de Moltmann que nous avons retenus sont déjà anciens, mais nous les avons préférés en raison de leur influence profonde et durable sur la vision commune de beaucoup de théologiens.

9 Il y a, en effet, chez Barth, l'idée générale selon laquelle l'être de Dieu se construit de manière déterminante par la notion de décision.

10 Cf. MOLTSMANN J., *Trinité et royaume de Dieu, contribution au traité de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 152-156.

11 *Ibid.*, p. 153.

12 Cf. GEFFRÉ Cl. o.p., « Dieu nous a-t-il trahis ? » A. HOUZIAUX, *La religion, les maux, les vices*, Paris, Presses de la Renaissance, p. 23-33.

13 JONAS H., *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Payot & Rivages, 1994, p. 34.

14 MOLTSMANN J., *Trinité et royaume de Dieu, contribution au traité de Dieu*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 153.

15 Cf. BALTHASAR H. U. VON, *La Dramatique Divine, IV, Le dénouement*, « Ouvertures, 9 », Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 202-224.

16 Cf. GUERRIERO E., *Hans Urs von Balthasar*, « Mémoire chrétienne », Paris, Éditions Desclée, 1993, p. 309-312.

17 AZCUY V., *La figura de Teresa de Lisieux, Ensayo de fenomenologia teologica segun Hans Urs von Balthasar*, t. I, Buenos Aires, Facultad de teologia, U.C.A., 1997, p. 175.

18 Cf. HOLZER V., *Le Dieu Trinité dans l'histoire, le différent théologique Balthasar-Rahner*, « Cogitatio fidei, 190 », Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 234-243.

19 Cf. MARITAIN J., « Quelques réflexions sur le savoir théologique », RT 69 (1969), p. 5-27, reproduit dans *Approches sans entraves in Œuvres complètes*, XIII, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, Paris, Éditions Saint-Paul, 1992, p. 837-857.

20 On peut d'ailleurs se demander si l'expérience mystique, interpersonnelle par excellence, n'apporte pas quelque confirmation de l'*analogia personarum* balthasarienne, dans ce qu'elle a d'acceptable.

21 Cf. GIRARD F., « Les profondeurs de Dieu : l'amour qui veut se donner » in *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Amour*, « Centre Notre-Dame de

Vie, théologie, 3 », Venasque, Éditions du Carmel, 1990, p. 157-182 ; COTTIER G. O.P., « Théologie de la miséricorde pour notre temps » in *Thérèse au milieu des Docteurs*, « Centre Notre-Dame de Vie, théologie, 8 », Venasque, Éditions du Carmel, 1998, p. 263-270.

22 Ms A, 2v°, p. 72.

23 Ms B, 3v°, p. 227. De façon similaire, Thérèse écrit : « En descendant ainsi, le Bon Dieu montre sa grandeur infinie », Ms A, 3r°, p. 73.

24 Ms A, 83v°, p. 211.

25 Cf. MOLINIÉ M.-D. o.p., *Je choisis tout, la vie et le message de Thérèse de Lisieux*, Chambray, Éditions C.L.D., 1992, p. 202-204 et 234-236. ; Id., *Je vois les Cieux ouverts*, Polycopié, Nancy, 1987 ; Id., *Le Mystère de la Rédemption*, Polycopié, Nancy, 1970, p. 25-45 et p. 217-231 ; SIMON B.-M. O.P., « Sainte Thérèse de Lisieux et la théologie de la Rédemption », VT 126-127 (1992), p. 333-348 et p. 407-428. Sur le théologien M.-D. Molinié, cf. JOURNET CH., « Une théologie de grand style : les cahiers de M.-D. Molinié sur la vie spirituelle », *Nova et Vetera* (1973), p. 299-310.

26 Cf. THOMAS D'AQUIN, Ia q.21 a.3 et Ia IIae q.30 a.2.

27 Cf. MARITAIN J., *Approches sans entraves* in *Œuvres complètes XIII*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, Paris, Éditions Saint-Paul, 1992, p. 837-857. Également, Id., *Sept leçons sur l'être* in *Œuvres complètes V*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires, Paris, Éditions Saint-Paul, p. 597-604. L'écrivain Julien Green fut vivement intéressé par les réflexions de Maritain sur cette correspondance ou répondant en Dieu de ce qu'est la souffrance chez nous comme en témoigne sa lettre du 21 octobre 1968 au philosophe. Julien Green – Jacques Maritain, *Une grande amitié, Correspondance 1926-1972*, Lettre 221, « Idées, 472 » Paris, Gallimard, 1982, p. 281-282 : « Vos considérations sur le problème de la souffrance de Dieu m'ont passionné pour bien des raisons. Je crois vous avoir dit qu'en 1945, à mon retour d'Amérique, j'avais posé des questions sur ce sujet à un dominicain qui en avait été visiblement scandalisé. Je voulais savoir, en effet, si la Passion du Christ n'avait pas troublé le cœur de son Père. Vous abordez le mystère de la souffrance divine d'une autre manière et avec des vues beaucoup plus profondes. [...] je me rends compte qu'il existe, si je puis dire, des pensées que le cerveau humain ne parvient pas à penser. Elles semblent même intolérables. Vous comprenez bien que je simplifie pour essayer de voir clair, mais c'est un mystère terrible, un mystère de plus qui nous est proposé dans vos pages d'une admirable profondeur. Cependant, lorsqu'on songe à l'expérience mystique de beaucoup de saints, on peut se

demander si joie et souffrance ne sont pas les aspects d'un même phénomène, sur un certain plan très élevé. Une analogie, absurde sans doute, me vient à l'esprit : l'extrême froid brûle. Il paraît à peu près certain, non, il est certain que nous ne pouvons aller à Dieu qu'à travers la souffrance et que cette souffrance se mue en joie, parce que finalement c'est la même chose. [...] En résumé, je crois que toute joie véritable nous vient de Dieu seul, mais elle est d'une nature qui demeure mystérieuse, comme celui qui nous la donne. »

28 Cf. NICOLAS J.-H. O.P., *Synthèse dogmatique*, Complément, De l'univers à la Trinité, Fribourg, Éditions universitaires, Paris, Beauchesne, 1993, n. 61-62, p. 131-134 ; Id., *Contemplation et vie contemplative en christianisme*, Fribourg, 1980, p. 160-168 ; Id., « Aimante et bienheureuse Trinité », RT 78 (1978), p. 271-292.

29 MOLINIÉ M.-D. O.P., *Je choisis tout, la vie et le message de Thérèse de Lisieux*, Chambray, Éditions C.L.D., 1992, p. 203 : « ... le message de Thérèse suggère clairement ce que l'unanimité des mystiques a toujours pressenti : à savoir que la souffrance a en quelque sorte un répondant du côté de Dieu. Un répondant qui n'est pas de la souffrance (absolument pas de la souffrance, même dépassée), mais tout de même un répondant – c'est-à-dire quelque chose à quoi la souffrance va initier les saints d'une façon irremplaçable : il y a quelque chose de Dieu que seule la souffrance offerte en cadeau par amour permet de connaître expérimentalement. »

30 Cf. LABBÉ Y., *Essai sur le monothéisme trinitaire*, « Cogitatio fidei, 145 », Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 102-106.

31 Cf. MOLTSMANN J., *Le Dieu Crucifié*. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne, Paris, Éditions du Cerf-Mame, 1974, p. 261-288.

32 Cf. REMY G., « La déréluction du Christ », RT 98 (1998), p. 39-94.

33 Cf. JENSON R.W., *Systematic Theology : I. The Triune God*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 198-201.

34 Cf. MURRMANN-KAHL M., *Mysterium trinitatis*. Fallstudien zur Trinitätslehre in der evangelischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts, « Theologische Bibliothek Töpelmann, 79 », Berlin, Walter de Gruyter, 1997, p. 154.

35 Cf. DURRWELL F.-X., *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, « Jésus et Jésus-Christ, 71 », Paris, Desclée, 1997.

36 Cf. *Positio*, p. 865-869.

37 CJ 4.7.2, p. 1023. Thérèse dit également, CJ 4.6.1, p. 1008 : « Notre

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

naturellement, inévitablement. Les pages les plus célèbres sont celles dans lesquelles elle confie à sa sœur aînée, Marie du Sacré-Cœur, comment elle a trouvé sa vocation dans l'Église :

« La Charité me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Église avait un corps, composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Église avait un Cœur, et que ce Cœur était brûlant d'Amour. Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Église, que si l'Amour venait à s'éteindre, les Apôtres n'annonceraient plus l'Évangile, les Martyrs refuseraient de verser leur sang... Je compris que l'Amour renfermait toutes les Vocations, que l'Amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux... en un mot qu'il est Éternel...

Alors dans l'excès de ma joie délirante je me suis écriée : O Jésus mon Amour... ma vocation enfin je l'ai trouvée, ma vocation c'est l'Amour ! [...]

... dans le Cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour... ainsi je serai tout... ainsi mon rêve sera réalisé¹³ !!!... »

Celle qui écrit est amoureuse, amoureuse de son Seigneur, du bon Dieu, comme elle dit elle-même. Il est tout pour elle. Elle cherche donc à se donner totalement à Lui, ainsi qu'en témoignent nombre de ses poésies (cf. PN 45, *Ma joie*, ou encore PN 17, *Vivre d'amour*, poésie composée d'un seul jet pendant un temps d'adoration devant le Saint Sacrement, retenue par cœur et recopiée le soir seulement, pendant le temps libre).

B. UNE CONVERSION « TARDIVE »

Au-delà des élans mystiques bien connus, il convient de remarquer que l'amour pour Dieu passe chez Thérèse par une véritable conversion. Il se produit comme un miracle, en effet.

C'était une nuit de Noël (1886) :

« Il fallut que le Bon Dieu fasse un petit miracle pour me faire grandir... Jésus le doux petit Enfant d'une heure changea la nuit de mon âme en torrent de lumière... en cette nuit où il se fit faible et souffrant pour mon amour, Il me rendit forte et courageuse, Il me revêtit de ses armes et depuis cette nuit bénie, je ne fus vaincue en aucun combat, mais au contraire, je marchai de victoires en victoires et commençai, pour ainsi dire, « une course de géant »... En cette nuit de lumière commença la troisième période de ma vie, la plus belle de toutes, la plus remplie des grâces du Ciel¹⁴... »

Cette « conversion » appelle deux commentaires. D'une part, elle est bien une conversion, en ce sens qu'elle change la personne qui en fait l'objet. Elle revêt une frêle jeune fille, à la santé au-dessous du médiocre, d'une force qui dépasse déjà les ressources de l'humanité.

D'autre part, cette conversion lie de la manière la plus naturelle pour un chrétien l'amour de Dieu et l'amour du prochain, les deux versants de la vertu de charité comme si le second entraînait le premier. Dès ce moment, en effet, entre dans le cœur de Thérèse un extraordinaire désir du salut des âmes, un zèle missionnaire hors du commun. « Il fit de moi un pêcheur d'âmes, écrit-elle, je sentis un grand désir de travailler à la conversion des pécheurs, désir que je n'avais (pas) senti aussi vivement¹⁵... » Devant une photographie représentant le Christ en croix, elle l'imagine disant : « J'ai soif ! », et elle-même se sent alors dévorée de la soif des âmes.

Le prochain prend des visages exceptionnels qui frappent l'imagination. L'histoire de Pranzini est bien connue. Ayant entendu parler de ce grand criminel qui venait d'être condamné à mort, elle entreprit de travailler à sa conversion. Pour y parvenir,

elle employa tous les moyens inimaginables. Elle écrit cette phrase étonnante : « ... sentant que de moi-même je ne pouvais rien, j'offris au Bon Dieu tous les mérites infinis de Notre Seigneur, les trésors de la Sainte Église¹⁶. » La charité atteint ici une forme sublime. Dieu ne peut pas résister à Dieu. Son amour pour les hommes ne saurait rien refuser à l'amour qui lie les personnes divines entre elles, le Père écoute toujours la supplication du Fils. Thérèse offre Dieu à Dieu.

Le prochain revêt aussi des formes ordinaires. Dans le quotidien de la vie religieuse du Carmel, Thérèse lie encore l'amour pour Dieu à celui qu'elle porte à ses sœurs : « ... en méditant ces paroles de Jésus, j'ai compris combien mon amour pour mes sœurs était imparfait, j'ai vu que je ne les aimais pas comme le Bon Dieu les aime. Ah ! je comprends maintenant que la charité parfaite consiste à supporter les défauts des autres, à ne point s'étonner de leurs faiblesses, à s'édifier des plus petits actes de vertus qu'on leur voit pratiquer¹⁷... »

Quand on lit les écrits laissés par les saints, notre esprit oscille constamment entre deux attitudes extrêmes. Tantôt, nous sortons de leur lecture encouragés et stimulés, animés du désir, sinon de les copier, du moins de nous en inspirer pour changer notre vie, à l'image d'Ignace de Loyola, dévorant la vie des saints, alors que sa blessure subie au siège de Pampelune le retenait au lit. Tantôt, nous nous sentons découragés, comme si l'idéal tracé excédait nos possibilités. Trop haut, trop loin, ce n'est pas pour moi, nous surprenons-nous à soupirer. Pourtant, Thérèse veut tracer une voie ordinaire, ouverte à tous. La clé qui ouvre la porte de cette voie se nomme espérance.

III. L'ESPÉRANCE, OU LA VOIE ORDINAIRE

Je laisse aux spécialistes le soin de me démentir

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

héroïques... Je sens en mon âme le courage d'un Croisé, d'un Zouave Pontifical, je voudrais mourir sur un champ de bataille pour la défense de l'Église⁸. »

Notre auteur comprend alors que « l'Amour renferme toutes les vocations, que l'Amour est tout, qu'il embrasse tous les temps et tous les lieux... en un mot qu'il est éternel⁹. » On peut ainsi saisir le fait que l'assistance de l'Esprit d'Amour à la mission de l'Église est fondée sur sa présence dans l'Église. Une belle synthèse de cet enseignement – dont on trouve un écho certain chez Thérèse – est donnée par Vatican II (cf. *Lumen gentium*, n. 7) :

« Comme les membres du corps humain, malgré leur grand nombre, ne forment cependant qu'un seul corps, ainsi en est-il des fidèles dans le Christ (cf. 1 Co 12, 12). De même dans l'édification du corps du Christ, règne la diversité des membres et des fonctions. Il n'y a qu'un seul Esprit, qui selon ses richesses et les nécessités des services, distribue ses dons variés pour l'utilité de l'Église (cf. 1 Co 12, 1-11). Parmi ces dons vient au premier rang la grâce des Apôtres, à l'autorité desquels l'Esprit lui-même soumet jusqu'aux fidèles doués de charismes (cf. 1 Co 14). Le même Esprit unifiant le corps personnellement, par sa propre énergie et par le lien intérieur des membres, produit et intensifie la charité entre les fidèles. Aussi si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui (1 Co 12, 26). »

L'Esprit réalise donc la communion qui caractérise l'Église comme résidence de la grâce. Cela signifie, autrement dit, que l'amour, don de l'Esprit, brûle au cœur de l'Église.

2. Un cœur brûlant d'Amour

« On dira donc, affirme Charles Journet, que le principe

intérieur qui anime et vivifie l'Église, son âme créée, ou, pour parler avec la sainte, son cœur, est la charité pleinement chrétienne, c'est-à-dire la charité reçue par les sacrements et orientée par l'enseignement de l'Église. C'est à cette charité, à cet amour, que pense sainte Thérèse de Lisieux¹⁰. »

Le cardinal Journet distingue, en effet, l'âme incrée et l'âme créée de l'Église : la première désigne la présence d'habitation de l'Esprit Saint dans le corps ecclésial : puisque c'est le même Esprit et qu'il ne peut être divisé, il est un et le même dans la tête et dans les membres, tout entier dans le tout et tout entier dans chaque partie. Comme il s'agit d'une personne divine, on ajoute que l'âme de l'Église est incrée. Or, l'Esprit ne peut entrer en composition avec une nature créée ; son habitation dans l'Église et dans l'âme du juste n'a pas un rôle d'information au plan de l'être, mais à celui de l'agir de la grâce. Ainsi, dans l'Église, l'Esprit exerce son rôle de cause formelle, selon l'analogie de la fonction de l'âme dans le corps, non point par lui-même, mais par ses effets créés.

C'est alors qu'intervient la notion d'âme créée de l'Église pour faire droit à la composition de l'élément humain et de l'élément divin dans l'Église : il s'agit de la grâce créée qui est une participation à la vie même de Dieu. Cette grâce, don de Dieu adapté à la condition humaine de l'Église, est un effet de l'action de l'Esprit qui en est la cause efficiente : « L'amour a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rm 5, 5). En outre, elle est une disposition à recevoir la pleine habitation de l'Esprit qui vient résider dans ceux qui le connaissent et qui l'aiment. L'Esprit est alors considéré comme cause quasi-formelle de l'Église.

Sans faire montre de cette distinction, Thérèse veut souligner ce qui entre à titre de valeur structurante dans la définition de

l'Église, à savoir la charité : celle-ci manifeste la mission et l'inhabitation de l'Esprit Saint. Dans le prolongement de cette perspective, *Lumen gentium* n. 7 affirmera, sans reprendre non plus la distinction de Journet :

« Et pour que nous nous renouvelions sans cesse en lui (cf. Ep 4, 23), il nous a donné de son Esprit, qui, étant unique et le même, dans la Tête et dans les membres, donne à tout le corps la vie, l'unité et le mouvement, de sorte que les saints Pères ont pu comparer son rôle à celui qu'exerce dans le corps humain le principe de la vie, c'est-à-dire l'âme¹¹. »

Lumen gentium n. 4, quant à lui, est des plus explicites sur l'habitation du Saint-Esprit dans l'Église et le cœur des croyants :

« L'Esprit habite dans l'Église et dans les cœurs des fidèles comme en un temple (cf. 1 Co 3, 16 ; 6, 19), en eux il prie et rend témoignage de l'adoption filiale (cf. Ga 4, 6 ; Rm 8, 15-16 et 26). »

L'éclairage doctrinal de la sainte de Lisieux et l'enseignement de Vatican II – lui-même bénéficiaire de toute une réflexion ecclésiologique – ne permettent pas d'en rester à une conception sociétariaire de l'Église, dans la ligne de l'ecclésiologie bellarminienne. Pour être plus précis, Thérèse prévient en fait le danger de séparabilité entre l'Église comme communauté d'ordre naturel et comme communauté d'ordre surnaturel. On se souvient que Robert Bellarmin, dans ses *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*¹², propose plusieurs définitions de l'Église. Il commence par une définition nominale de l'Église militante, selon laquelle celle-ci est une communauté d'hommes : *Ecclesia, id est populus Dei, congregatio, vel coetus fidelium*¹³. L'auteur poursuit avec la définition réelle, dans le chap. 2,

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

niveau l'Église comme communion de grâce qui, dans la condition de la vie présente, est appelée à être instrument du salut apporté par le Christ. Thérèse synthétise cela de manière remarquable dans son acte d'offrande à l'Amour miséricordieux :

« Afin de vivre dans un acte de parfait Amour, je m'offre comme victime d'holocauste à votre Amour miséricordieux, vous suppliant de me consumer sans cesse, laissant déborder en mon âme, les flots de *tendresse infinie* qui sont renfermés en vous et qu'ainsi je devienne *Martyre* de votre *Amour*, ô mon Dieu !... »

Thérèse établit dans ce même texte une corrélation entre cette offrande d'elle-même et sa vocation à la sainteté qui comporte le souci du salut de tous les hommes, comme coopération à l'œuvre rédemptrice du Christ :

« Ô mon Dieu ! Trinité Bienheureuse, je désire vous *Aimer* et vous faire *Aimer*, travailler à la glorification de la Sainte Église en sauvant les âmes qui sont sur la terre et [en] délivrant celles qui souffrent dans le purgatoire. Je désire accomplir parfaitement votre volonté et arriver au degré de gloire que vous m'avez préparé dans votre royaume, en un mot, je désire être Sainte, mais je sens mon impuissance et je vous demande, ô mon Dieu ! d'être vous-même ma *Sainteté*. »

2. « *Ma vocation, c'est l'Amour !...* » (Ms B, 3v°)

Cette expression lapidaire met en pleine lumière la vocation universelle à la sainteté dans l'Église sainte. On le mesure peut-être un peu mieux après le parcours qui vient d'être effectué. L'Amour renferme toutes les vocations et est source de la mission de l'Église. Thérèse, se découvrant toujours davantage comme enfant de l'Église, et prenant place au cœur brûlant d'amour de l'Église, peut ainsi vivre sa vocation, celle de l'Amour qui se donne gratuitement et qui suscite une réponse

toute gratuite de la part de l'homme. Thérèse ne commence-t-elle pas le Manuscrit A en se référant à Mc 3, 13 :

« Avant de prendre la plume, je me suis agenouillée devant la statue de Marie, (celle qui nous a donné tant de preuves des maternelles préférences de la Reine du Ciel pour notre famille), je l'ai suppliée de guider ma main afin que je ne trace pas une seule ligne qui ne lui soit agréable. Ensuite ouvrant le Saint Évangile, mes yeux sont tombés sur ces mots : – “Jésus étant monté sur une montagne, il appela à Lui ceux qu’il *lui plut* ; et ils vinrent à lui” (St Marc, chap. III, v. 13). Voilà bien le mystère de ma vocation, de ma vie entière et surtout le mystère des privilèges de Jésus sur mon âme... Il n’appelle pas ceux qui en sont dignes, mais ceux qu’il lui *plaît* ou comme le dit St Paul – : “Dieu a pitié de qui Il veut et Il fait miséricorde à qui Il veut faire miséricorde. Ce n’est donc pas l’ouvrage de celui qui veut ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde” (Ep. aux Rom. chap. IX, v. 15 et 16)³². »

Dans la suite du texte, Thérèse, prenant l'image d'un jardin comportant une grande variété de fleurs contribuant à la beauté du jardin, souligne le fait que tous les hommes, selon leur sainteté propre, contribuent à la beauté du Royaume.

Cet enseignement constitue le prélude, pourrait-t-on dire, de ce qu'affirmera plus tard le chapitre 5 de *Lumen gentium*.

II. L'ÉGLISE, COMMUNION DES SAINTS

Dans son article intitulé « l'Église telle que la pense et la vit Thérèse de Lisieux », Charles Journet souligne le fait que l'Église est la communauté que l'Esprit Saint, en vue de la vie éternelle, rassemble sous la charité du Christ, c'est-à-dire sous la charité en tant que sacramentelle et orientée. Le théologien suisse ajoute : « En tout cas, il semble inconcevable qu'une

définition de l'Église ne mentionne pas la charité, l'amour. L'Église est le corps mystique du Christ, elle est la communion des saints : mais comment définir la communion des saints, sans la charité, sans l'amour³³ ? » À cet égard, s'il fallait exprimer par manière synthétique la façon dont Thérèse conçoit l'Église et son apport propre à la réflexion ecclésiologique, nous aurions volontiers recours à l'expression « communion des saints ».

A. LA COMMUNION AUX RÉALITÉS SAINTES

L'expression « communion des saints » apparaît, dans l'histoire du Symbole des Apôtres dans une configuration organique inséparablement liée à l'Esprit Saint et à l'Église : « Je crois à l'Esprit Saint, dans la sainte Église catholique, communion des saints », telle est la forme authentique du Symbole des Apôtres, que l'on trouve dans une de ses premières attestations, chez Hippolyte de Rome, vers l'an 200³⁴. Dans cette formulation, la communion des saints apparaît comme une explicitation de la réalité de l'Église, et non point comme un ajout ou un complément.

Or, la communion des saints comporte une richesse de significations que l'on peut déjà dégager à partir d'une attention grammaticale portée à l'expression latine *communio sanctorum* : le génitif pluriel *sanctorum* peut en effet renvoyer aux *sancti*, c'est-à-dire les fidèles, ceux qui ont la foi ; ces derniers constituent la Res de l'Église, si l'on transpose l'herméneutique sacramentelle, celle de l'eucharistie en particulier, dans le cas de l'Église. Toutefois, *sanctorum* peut aussi être le génitif pluriel de *sancta*, les réalités saintes, c'est-à-dire les biens que les fidèles possèdent en commun et qui les rassemblent : la foi, la charité, les sacrements.

Il est à noter que sur le plan historique, les deux sens sont bien attestés et il est fort difficile de préciser lequel des deux est

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

progressive, au Royaume consommé, et de toutes ses forces espère et désire être unie à son Roi dans la gloire.

L'histoire n'est donc pas intelligible sans la tension eschatologique : elle est, selon le regard de la foi, proprement histoire du salut, marquée par la dynamique de ce qu'un Thomas d'Aquin appelle l'*exitus-reditus*. Ce schème vise à rendre compte de la dynamique de l'*oikonomia* qui manifeste le déploiement de l'œuvre des personnes divines. Or, l'Église s'inscrit dans le grand mouvement de retour vers Dieu.

C'est dans ce cadre herméneutique que se situe également Thérèse : les passages que nous avons cités jusqu'ici le confirment. Elle n'est pas partisane d'une théologie du simple déroulement de l'histoire (*Geschichtsverlaufstheologie*), mais retient bien plutôt une conception quasi circulaire de l'histoire.

2. La coopération de l'Église à l'œuvre rédemptrice du Christ

Pour Thérèse, l'Église, épouse du Christ, est associée à son œuvre de salut et, comme telle, est configurée spécialement aux mystères de sa passion : on se souvient que notre auteur parle de l'Église souffrante. Ce thème fera l'objet du n. 8 de *Lumen gentium*.

L'apport de Thérèse, dans le cadre de cette thématique, est à n'en point douter la mise en relief de la sollicitude à l'égard des pécheurs : ce que dit en effet notre sainte de sa propre attitude à l'égard des pécheurs peut être transposé dans le cas de l'Église ; c'est en fait dans l'Église servante et pauvre, à la suite de son Seigneur, que Thérèse et chacun d'entre nous sommes appelés à une telle sollicitude. De très nombreux passages de son œuvre sont à cet égard très éclairants : « Je voudrais convertir *tous* les pécheurs de la terre et sauver toutes les âmes du purgatoire !⁵⁷ »

On se souvient du célèbre passage du Manuscrit C, 6r°, qui

peut être lu dans une perspective ecclésiale⁵⁸ :

« Je suppose que [je] suis née dans un pays environné d'un épais brouillard, jamais je n'ai contemplé le riant aspect de la nature, inondée, transfigurée par le brillant soleil ; dès mon enfance il est vrai, j'entends parler de ces merveilles, je sais que le pays où je suis n'est pas ma patrie, qu'il en est un autre vers lequel je dois sans cesse aspirer. Ce n'est pas une histoire inventée par un habitant du triste pays où je suis, c'est une réalité certaine car le Roi de la patrie au brillant soleil est venu vivre 33 ans dans le pays des ténèbres, hélas ! les ténèbres n'ont point compris que ce Divin Roi était la lumière du monde... Mais Seigneur, votre enfant l'a comprise votre divine lumière, elle vous demande pardon pour ses frères, elle accepte de manger aussi longtemps que vous le voudrez le pain de la douleur et ne veut point se lever de cette table remplie d'amertume où mangent les pauvres pécheurs avant le jour que vous avez marqué. [...] Ô Jésus s'il faut que la table souillée par eux soit purifiée par une âme qui vous aime, je veux bien y manger seule le pain de l'épreuve jusqu'à ce qu'il vous plaise de m'introduire dans votre lumineux royaume. La seule grâce que je vous demande c'est de ne jamais vous offenser !... »

Si Thérèse ne porte pas prioritairement attention à l'appartenance des pécheurs à l'Église, elle veut d'abord s'arrêter à la mission des membres de l'Église en marche vers la gloire, à la suite du Christ. Une telle mission exprime l'espérance qui habite la vie de l'Église pérégrinante.

B. L'ESPÉRANCE DE L'ÉGLISE

On se souvient de la finale du n. 5 de *Lumen gentium* qui indique que l'Église espère de toutes ses forces et désire être unie à son Roi dans la gloire. Cette espérance de toute l'Église, Thérèse l'a expérimentée et l'a exprimée avec un relief

remarquable. Par là, nous achèverons de montrer que la perspective eschatologique traverse de part en part sa doctrine, spécialement dans ce qui concerne le mystère de l'Église.

1. « *Mes désirs, mes espérances qui touchent à l'infini* » (Ms B, 2v^o)

Comme au cœur ou plutôt comme à la racine de l'espérance, se trouve le désir de Dieu. C'est donc à ce désir qu'il faut commencer par nous arrêter pour aborder l'espérance.

Le Manuscrit B, auquel nous avons accordé une attention spéciale compte tenu de l'importance qu'il revêt du point de vue de l'approche du mystère de l'Église, est structuré par le registre langagier du désir : c'est celui-ci qui d'ailleurs occasionne la recherche toujours plus précise de la vocation de Thérèse dans l'Église : « À l'oraison, mes désirs me faisant souffrir un véritable martyre, j'ouvris les épîtres de St. Paul afin de chercher quelque réponse⁵⁹. »

Quel est l'objet des immenses désirs de Thérèse ? Il concerne d'abord sa vocation et sa mission dans l'Église : être épouse de Jésus, être carmélite, être par son union avec Jésus mère des âmes. En outre, il y a la fameuse liste que nous avons déjà rencontrée : être Guerrier, Prêtre, Apôtre, Docteur, Martyr... Dans la même ligne, Thérèse exprime le désir de travailler pour la gloire du Bon Dieu et pour son Église, en sauvant des âmes.

En fait, à y regarder de plus près, ces désirs immenses de Thérèse s'enracinent dans celui de voir Dieu et de s'unir à lui : c'est en cela que consiste la sainteté que désire notre auteur (cf. l'*Acte d'offrande*). Pour cela, elle a régulièrement recours à l'expression « Je veux voir Dieu » et d'autres équivalentes, par exemple « elle voulait voir le Seigneur des Anges » (PN 23, 1, 7) ou encore « je veux te voir, ô mon Divin Trésor » (PN 33, 2, 4). Le lien entre le « voir Dieu » et l'union à Dieu est fort bien

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

pas par *une construction systématique* mais par *l'harmonie de son existence*. Cette harmonie nous est connue par ses écrits et les témoignages sur sa vie et son influence qui ont conduit le Magistère à authentifier sa mission en la déclarant sainte et Docteur de l'Église. Or le P. Balthasar, qui se place parmi les premiers qui aient considéré les témoignages thérésiens comme porteurs d'une théologie considérable, présente l'existence et la vie de Thérèse comme *une mission*⁵. Nous plaçant dans cette ligne, il nous semble possible de dégager de ces témoignages thérésiens quelques traits d'une théologie de la Mission.

I. MISSION DE JÉSUS À THÉRÈSE

A. DIEU EST *POUR* THÉRÈSE

Dieu est le premier sujet de tous les écrits de Thérèse. On constate par exemple que le nom de *Jésus* est l'un des mots les plus employés dans son texte. Plus précisément encore, on remarque que Thérèse est sensible au fait que Dieu est *en relation avec elle*. Ainsi se montre-t-elle attentive à Jésus qu'elle découvre *proportionné à elle* : il est *le petit Jésus* et *l'Époux*. Plus encore, Thérèse remarque non seulement que Jésus est *proportionné*, mais qu'il *s'est proportionné à elle*. Elle se découvre elle-même au centre de la préoccupation de Jésus. Jésus est celui qui *est envoyé à Thérèse*. Aussi Thérèse ne le reçoit-elle pas comme une entité abstraite, mais comme *quelqu'un* qui est *à l'œuvre pour elle*.

B. JÉSUS EST *CELUI QUI APPELLE* THÉRÈSE

Cette réalité, Thérèse la reconnaît d'abord dans l'action de Dieu qui a *mené* toute sa vie, et très directement dans le fait que *Jésus l'appelle*.

Nous en trouvons l'indication dans la lettre qu'elle envoie à

son évêque qui hésite à accepter sa demande d'entrer au Carmel à quinze ans. Elle lui écrit : « *puisque le bon Dieu m'appelle* et que Papa veut bien⁶. » Elle insiste de même auprès de l'abbé Révérony, vicaire général chargé de l'examiner pendant son pèlerinage à Rome : « *pourquoi m'appeler si fort* si c'est pour me faire languir loin de lui⁷ ? »

Thérèse a une conscience très nette que Jésus l'appelle *elle* : « On dit que c'est extraordinaire d'entrer à 15 ans. C'est bien malheureux que ce soit si extraordinaire, mais je ne comprends pas pourquoi le bon Dieu demande alors une chose impossible, il me semble que le bon Dieu ne demande jamais que des choses possibles, et *il me demande celle-là à moi*⁸... »

Cependant, dès le commencement, cette *vocation* est marquée pour elle par la faiblesse et la pauvreté de son être. L'expérience de sa petitesse, Thérèse la fait d'abord parce qu'elle est la dernière de la famille. Elle la fait ensuite parce qu'elle est malade, et qu'il faut que la Vierge elle-même se soucie de sa petite fille. Cette expérience restera longtemps pour elle comme un passif. Dans son idée à cette époque, Jésus attend d'elle qu'elle grandisse. Sa *conversion* de Noël 1886 renverse ce sentiment.

C. JÉSUS S'EST FAIT PETIT

En découvrant en profondeur, dans cette nuit mémorable, ce que *Jésus fait* pour elle, Thérèse comprend que sa petitesse n'est pas un obstacle à surmonter, un manque à combler ou une situation à faire disparaître. Elle lui permet au contraire de rencontrer vraiment Jésus qui l'appelle, et de s'unir à Lui. Elle découvre que c'est *aux petits* qu'Il a été envoyé. Voici son récit :

« Il fallut que le Bon Dieu fasse un petit miracle pour me faire *grandir* en un moment et ce miracle il le fit au jour inoubliable de Noël ; en cette *nuit* lumineuse qui éclaire les délices de la

Trinité Sainte, Jésus, le doux *petit* Enfant d'une heure, changea la nuit de mon âme en torrents de lumière... En cette *nuit* où Il se fit *faible* et souffrant pour mon amour, Il me rendit *forte* et courageuse, Il me revêtit de ses armes et depuis cette nuit bénie, je ne fus vaincue en aucun combat, mais au contraire je marchai de victoires en victoires et commençai pour ainsi dire, "une course de géant"⁹ !... »

Il y a là un contraste. Thérèse va recevoir la lumière alors que l'Enfant-Jésus est venu dans la nuit. Elle perçoit très fortement ce contraste, et son récit y fait pressentir le signe d'un *échange* par *communication* de l'un à l'autre. Thérèse expérimentait sa propre faiblesse et souffrance. Or voici qu'elle découvre que Celui vers lequel elle se sent, de ce fait, incapable d'*aller*, *s'est fait* faible et souffrant. La perspective est donc totalement inversée. Il ne s'agit plus, semble-t-il, de *monter* jusqu'à Jésus, mais de *le laisser descendre*.

Remarquons que la course de géant dont elle parle comme d'un fruit de sa transformation, est au premier chef celle de l'Époux, du Bien-aimé, qui sort de sa tente¹⁰. Thérèse n'évoque pas d'abord dans ce passage, l'ensemble de sa course, qui n'est pas réalisée à l'heure où elle écrit, mais la puissance du dynamisme *de Jésus* : « Il me rendit forte et courageuse ». Voilà donc l'œuvre de Jésus à son égard. La force et le courage sont en Thérèse et sont les siens, mais sont d'abord et en même temps *de Jésus* : « Il me rendit » et « *je commençai* "une course de géant" ».

Ce Jésus qui *descend* lui met en main des instruments, ses *armes*, signe qu'il donne à Thérèse quelque chose à *faire*. Dans le contexte, les armes de Jésus sont la faiblesse et la souffrance. En cette nuit lumineuse, Jésus a *gagné* d'être devenu comme nous *faible et souffrant*. Voilà donc la mission de Jésus à l'égard

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

Et tu consens pour nous à t'éloigner de Lui.

Aimer c'est tout donner et se donner soi-même³³. »

Marie est Mère parce qu'elle aime *comme* Jésus. Ce qui l'emporte dans sa manière d'aimer n'est pas le désir de demeurer auprès de Jésus pour jouir de sa présence, mais celui de communier à l'amour de son Fils pour les hommes, s'unissant à sa mission pour continuer à l'assumer après le retour vers le Père de Celui qui a été envoyé.

Il devient ainsi possible de comprendre comment Thérèse va pouvoir s'asseoir à la table des pécheurs, précisément parce qu'elle fait, en cela, *ce que fait Jésus*. Elle exerce le même mouvement que Jésus, sa mission à l'égard des pécheurs, en s'asseyant elle-même, en se laissant conduire comme son époux, à la table des pécheurs.

Tout donner et se donner soi-même, aspiration si forte du cœur de l'homme, idéal si attirant pour lui, cela n'est vrai au sens strict que de Jésus. Voilà souvent une des difficultés de l'amour humain : une telle altitude de l'amour n'est valable au sens strict que pour Dieu. Elle peut cependant être effective pour les hommes, mais seulement dans la mesure de leur union à Dieu comme *épouse* pour enfanter, c'est-à-dire opérer une même œuvre avec l'Époux.

« Tu nous aimes, Marie, comme Jésus nous aime³⁴ » écrit Thérèse.

Le propre des époux, c'est d'avoir, à *deux*, dans la différence et dans un amour commun, un unique fruit, *une seule* œuvre. Voilà ce que Thérèse découvre dans le Manuscrit B : alors qu'elle voulait faire quelque chose *pour* Jésus, maintenant, et toujours davantage, ce qu'elle fait c'est *ce que* Jésus fait. Il devient clair alors que le mouvement de descente, le mouvement de l'enfance spirituelle, consiste à être enfant comme Jésus qui

s'est fait pauvre et souffrant. En cela, Thérèse est épouse et Mère.

La suite de la strophe de *Pourquoi je t'aime, ô Marie*, montre à quel point sa vision est cohérente. En Marie, elle voit s'accomplir l'œuvre de Jésus auprès des hommes pécheurs pour les entraîner à l'amour auprès de son Père.

« Tu voulus le prouver en restant notre appui.

Le Sauveur connaissait ton immense tendresse

Il savait les secrets de ton cœur maternel,

Refuge des pécheurs, c'est à toi qu'Il nous laisse

Quand Il quitte la Croix pour nous attendre au Ciel³⁵. »

La découverte de la maternité de Marie à l'égard des pécheurs dans le sanctuaire de Notre-Dame des Victoires permet donc à Thérèse d'entrer plus résolument et librement dans le mouvement de son Époux. Celui-ci ne se limite pas à l'amour pour les pécheurs ; il s'épanouit en amour pour tous les hommes.

C. COMMUNION A L'ÉPOUX QUI AIME TOUS LES HOMMES

Le mouvement général du Manuscrit B est celui de l'enthousiasme amoureux de l'épouse :

« O Jésus, mon Amour... ma vocation, enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'Amour³⁶... »

L'histoire du rayonnement de Thérèse a montré la portée et la puissance de ce texte. Cependant, après le Manuscrit B, Thérèse a encore écrit le Manuscrit C. Nous y trouvons, dans la ligne de la découverte de l'action de Jésus, de son activité par nous, un pas de plus. Thérèse déclare :

« Cette année, ma Mère chérie, le bon Dieu m'a fait comprendre ce que c'est que la charité ; avant je le comprenais, il est vrai, mais d'une manière imparfaite, je n'avais pas

approfondi cette parole de Jésus : « Le second commandement est semblable au premier : Tu aimeras ton prochain comme toi-même³⁷. »

Elle explicite :

« Je m'appliquais surtout à aimer Dieu et c'est en l'aimant que j'ai compris qu'il ne fallait pas que mon amour se traduisît seulement par des paroles, car : « Ce ne sont pas ceux qui disent : Seigneur, Seigneur ! qui entreront dans le royaume des Cieux, mais ceux qui font la volonté de Dieu. » Cette volonté, Jésus l'a fait connaître plusieurs fois, je devrais dire presque à chaque page de son évangile ; mais à la dernière cène, lorsqu'Il sait que le cœur de ses disciples brûle d'un plus ardent amour pour Lui qui vient de se donner à eux, dans l'ineffable mystère de son Eucharistie, ce doux sauveur veut leur donner un commandement nouveau. Il leur dit avec une inexprimable tendresse : Je vous fais un commandement nouveau, c'est de vous entr'aimer, et que *comme je vous ai aimés, [que] vous vous aimiez les uns les autres*³⁸. »

Et encore :

« Comment Jésus a-t-Il aimé ses disciples et pourquoi les a-t-Il aimés³⁹ ? »

Non pas parce qu'ils étaient grands :

« Ah ! ce n'était pas leurs qualités naturelles qui pouvaient l'attirer, il y avait entre eux et Lui une distance infinie. Il était la science, la Sagesse éternelle, ils étaient de pauvres pêcheurs, ignorants et remplis de pensées terrestres⁴⁰. »

Il les aime en *descendant* vers eux. La pensée de Thérèse n'a pas changé sur ce point. Mais voici ce qu'elle comprend du *commandement* donné par Jésus :

« Oh ! que je l'aime puisqu'il me donne l'assurance que votre volonté est d'aimer en moi tous ceux que vous me commandez

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

intellectuelle acquise, car celle-ci s'acquiert par l'effort humain, et celle-là au contraire "vient d'en haut", comme le dit saint Jacques. Ainsi, elle est également distincte de la foi, car la foi donne son assentiment à la vérité divine considérée en elle-même, tandis que c'est le propre du don de sagesse de juger selon la vérité divine². »

« La priorité reconnue à cette sagesse ne fait pourtant pas oublier au Docteur Angélique la présence de deux formes complémentaires de sagesse : la sagesse *philosophique*, qui se fonde sur la capacité de l'intellect à rechercher la vérité à l'intérieur des limites qui lui sont connaturelles, et la sagesse *théologique*, qui se fonde sur la Révélation et qui examine le contenu de la foi, atteignant le mystère même de Dieu. »

Cette page, qui nous éclaire sur ce que nous pouvons appeler le statut existentiel de la pensée chrétienne, nous aide à prendre conscience de l'actualité de Thérèse en tant que Docteur de l'Église. *Divini amoris scientia* (n. 10) rappelle la lettre à l'évêque de Bayeux, de janvier 1973, dans laquelle Paul VI conseillait l'étude de la doctrine de la sainte « aux maîtres, aux éducateurs, aux pasteurs et aux théologiens eux-mêmes ».

Deux idées se dégagent du texte de saint Thomas. En premier lieu, il y a l'affirmation qu'il est légitime de parler de sagesse, dès qu'il y a vision unifiée et organique du réel, pour autant que cette vision procède des principes suprêmes du savoir. Mais ces principes sont suprêmes dans un ordre donné : à partir des principes que l'on peut atteindre par les propres ressources de la raison naturelle, l'esprit humain accède à la sagesse philosophique ; quand la raison, toujours à l'aide de ses propres moyens, cherche à pénétrer dans l'intelligence de la foi théologale, dont les principes viennent de la Révélation, nous avons le savoir théologique. C'est aussi sur le mystère de la foi

que porte la sagesse des saints ou sagesse du Saint-Esprit. Ici la connaissance procède de la connaturalité de la divine charité. Ce qui est connu c'est toujours le même mystère révélé, mais selon un mode supérieur, parce qu'ici-bas l'amour est capable d'aller plus loin que la connaissance conceptuelle et discursive. Telle est la grande doctrine des dons du Saint-Esprit.

Une seconde idée-maîtresse de saint Thomas est que ces trois sagesse, considérées dans la pureté de leur nature, n'entretiennent pas de relations conflictuelles ni ne s'excluent réciproquement. À cause de leur objet et de la lumière dont elles procèdent, elles sont ordonnées selon un ordre hiérarchique ; quand elles sont présentes dans un même sujet, elles vivent en symbiose vitale et se fécondent mutuellement. C'est évidemment la sagesse suprême, la Sagesse, don du Saint-Esprit qui exerce alors la fonction royale, mais ses lumières et son influx, loin de rendre superflu l'apport des autres sagesse, le promeut, en respectant leur autonomie.

C'est ainsi que la sagesse théologique, comme la sagesse philosophique, ont tout à gagner de leur proximité et de leur commerce avec la sagesse des saints. Et ceci à un double titre : quant à la symbiose vitale des savoirs dans le sujet, mais aussi quant aux lumières que la Sagesse, don de l'Esprit Saint, projette sur les mystères, dont le théologien, grâce à son discours conceptuel, s'efforce de mettre en évidence l'intelligibilité.

4. Revenons au diagnostic proposé par l'encyclique. La culture contemporaine est menacée par le vertige nihiliste, parce qu'elle a perdu le sens de la vocation sapientielle de la philosophie ; la fragmentation du savoir porte à l'élimination de la recherche du sens ultime de l'existence. Dans cette occultation, la raison a perdu de vue sa propre nature et la confiance en sa capacité de

vérité ; elle a peur d'aller au bout de ses propres exigences, elle se replie sur soi. Ce contexte culturel, a-sapientiel ou anti-sapientiel, ne pouvait pas ne pas avoir des répercussions sur la vie des croyants. À cause de la perte du sens de la sagesse, la philosophie a changé de statut : « De sagesse et de savoir universel qu'elle était, elle a été progressivement réduite à n'être qu'un des nombreux domaines du savoir humain, bien plus, par certains aspects, elle a été cantonnée dans un rôle totalement marginal » (cf. n. 47). L'observation de *Fides et Ratio* ne doit-elle pas, *mutatis mutandis*, être appliquée à la théologie, à cause des liens étroits qui unissent, qu'on le veuille ou non, les deux disciplines ? Un autre facteur intervient encore, qui semblerait conduire à une constatation opposée : la séparation progressive entre la foi et la raison philosophique. Une première conséquence est que, privée de l'apport de la Révélation, la raison perd de vue son but final. La seconde conséquence affecte la foi elle-même : « La foi, privée de la raison, a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience, en courant le risque de ne plus être une proposition universelle. Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande ; au contraire, elle tombe dans le grand danger d'être réduite à un mythe ou à une superstition. De la même manière, une raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être. » Le constat se conclut par un appel : « À la "*parrhèsia*" de la foi doit correspondre l'audace de la raison (n. 48). »

Ainsi la séparation entre une raison qui doute de ses capacités de vérité et une foi vécue sur le clavier du sentiment, c'est-à-dire de la recherche des émotions et de l'expérience, avec toute l'ambiguïté de l'expérience qui cherche sa justification en elle-même sont les traits préoccupants de notre situation présente. C'est dans ce cadre que sont réapparues d'anciennes tentations.

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

THÉRÈSE DE LISIEUX, UN « MODÈLE POUR LES THÉOLOGIENS DE NOTRE TEMPS »

Dans sa lettre postulatoire, datée de Fribourg le 25 mars 1992, « la conférence des évêques suisses pense que dans cette initiative demandant de déclarer sainte Thérèse de Lisieux Docteur de notre Église, une espérance peut s'ouvrir pour l'avenir. Elle peut être un nouveau modèle pour les théologiens de notre temps¹. »

Le Saint-Père, Jean-Paul II, faisant écho à cette dernière requête et à bien d'autres semblables, affirme le 24 octobre 1997, une semaine après avoir proclamé Thérèse Docteur de l'Église, dans sa rencontre avec l'Assemblée plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, que « la théologie sapientielle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus indique la voie maîtresse de toute réflexion théologique et de toute recherche doctrinale. [...] Il est aujourd'hui important pour la théologie de retrouver la dimension sapientielle. [...] Ainsi sainte Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Église, indique à la théologie d'aujourd'hui la route qu'elle doit parcourir. »

Néanmoins des théologiens, et pas des moindres, contestent, minimisent ou refusent l'apport théologique de Thérèse. Sans remonter à la réaction d'irritation, d'écœurement et d'ennui de K. Rahner à l'égard de la personne et des écrits de la carmélite de Lisieux², il nous suffit de parcourir les *vota* des experts appelés à se prononcer sur la *Positio* de son Doctorat pour mesurer, malgré l'enthousiasme et la joie, les hésitations, les incertitudes, voire même le malaise de certains spécialistes de science sacrée devant cette jeune moniale cloîtrée qui a désiré

avec ardeur être « docteur » et « éclairer les âmes comme les Docteurs, les Prophètes³... » Ils craignent que le titre de « Docteur » ne perde sa spécificité par une éventuelle inflation qui débiterait avec la reconnaissance ecclésiale suprême du charisme de Thérèse et qu'il ne soit dissocié de l'existence d'un enseignement théologique systématique et d'un corpus d'œuvres proprement théologiques et doctrinales, que le magistère spirituel prenne le dessus par rapport à l'enseignement théologique, que le Doctorat de Thérèse dévalue la théologie scientifique universitaire.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner toutes ces objections auxquelles Jean-Paul II répond indirectement lorsqu'il dit : « Pendant sa vie, Thérèse a découvert "de nouvelles lumières, des sens cachés et mystérieux" (Ms A, 83v^o) et elle a reçu du divin Maître la "science d'Amour" qu'elle a montrée dans ses écrits avec une réelle originalité (cf. Ms B, 1r^o). Cette science est l'expression lumineuse de sa connaissance du mystère du Royaume et de son expérience personnelle de la grâce. Elle peut être considérée comme un charisme particulier de la sagesse évangélique que Thérèse, comme d'autres saints et maîtres de la foi, a puisée dans la prière (cf. Ms C, 36r^o)⁴. »

En reconnaissant solennellement son charisme sapientiel, le Saint-Père confirme sa mission d'enseigner non seulement la théologie mais aussi les théologiens, non seulement les fidèles mais aussi les pasteurs, non seulement les chrétiens mais tous ceux qui désirent se désaltérer à sa source vive. Mais d'où lui vient cette science que le Pape qualifie de sagesse ?

Elle répond elle-même lorsqu'elle écrit : « Le Bon Dieu m'a fait la grâce d'ouvrir mon intelligence de très bonne heure⁵ », en ajoutant : « toutes les grandes vérités de la religion, les mystères de l'éternité, plongeaient mon âme dans un bonheur qui n'était

pas de la terre... Je pressentais déjà ce que Dieu réserve à ceux qui l'aiment (non pas avec l'œil de l'homme mais avec celui du cœur) et voyant que les récompenses éternelles n'avaient nulle proportion avec les légers sacrifices de la vie, je voulais aimer, aimer Jésus avec passion, lui donner mille marques d'amour pendant que je le pouvais encore⁶... »

Dans cette conférence, je voudrais réfléchir sur Thérèse comme modèle pour les théologiens en reparcourant, autant que possible, l'itinéraire de son cœur intelligent qui, habité par un désir infini d'amour, choisit la meilleure voie pour saisir la vérité et recourt à la meilleure manière pour la partager. En Thérèse, l'intelligence est progressivement transfigurée par une foi qui, continuellement mobilisée par l'espérance, s'avère être un immense amour.

I. THÉRÈSE, UNE THÉOLOGIENNE PRÉDESTINÉE

Le charisme du théologien dans l'Église est bien mis en relief dans *Veritatis splendor* où le Saint-Père dit : « D'une manière spécifique, la “vocation” du théologien dans l'Église est au service de cette “recherche par le croyant de l'intelligence de la foi” : “Parmi les vocations ainsi suscitées par l'Esprit dans l'Église – lisons-nous dans l'Instruction *Donum veritatis* –, se distingue celle du théologien qui, d'une manière particulière, a pour fonction d'acquérir, en communion avec le Magistère, une intelligence toujours plus profonde de la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture inspirée et transmise par la Tradition vivante de l'Église. De par sa nature, la foi tend à l'intelligence, car elle ouvre à l'homme la vérité concernant sa destinée et la voie pour l'atteindre. Même si la vérité révélée surpasse notre discours, et si nos concepts sont imparfaits face à sa grandeur à la fin du compte insondable (Ep 3, 19), elle invite pourtant notre raison – don de Dieu pour percevoir la Vérité – à entrer en sa

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

instruite dans la science de l'amour, cachée aux sages et aux savants, que le divin Maître a bien voulu lui révéler, comme aux petits (cf. Ms A, 49 r° ; Lc 10, 21-22)⁷¹. »

Dans le modèle que Thérèse offre aux théologiens, il s'agit, en fait, « de reconnaître à la théologie une capacité d'allier les recherches de l'intelligence et de la raison aux requêtes de l'expérience chrétienne guidée par la foi... Il est clair que tous les écrits thérésiens font apparaître, avec une simplicité bouleversante, ce grand déploiement théologique et théologal de l'expérience chrétienne de Dieu et de son amour... C'est une entreprise relativement nouvelle que de lire cette jeune femme comme on lit les écrits des théologiens, et de découvrir en elle une autre manière de faire la théologie⁷². »

En réalité, la théologie de Thérèse et, notamment, sa manière de faire théologie, est le miel que l'Esprit produit en elle en la guidant vers les sources vives de l'Écriture, la doctrine chrétienne en général et celle mystique en particulier : « son enseignement n'est pas seulement conforme à l'Écriture et à la foi catholique, mais il excelle (eminent) par la profondeur et la sagesse synthétique où il est parvenu. Sa doctrine est à la fois une confession de la foi de l'Église, une expérience du mystère chrétien et une voie vers la sainteté. Faisant preuve de maturité, Thérèse donne une synthèse de la spiritualité chrétienne ; elle unit la théologie et la vie spirituelle, elle s'exprime avec vigueur et autorité, avec une grande capacité de persuasion et de communication, ainsi que le montrent la réception et la diffusion de son message dans le Peuple de Dieu⁷³. »

C'est donc par sa sainteté que la carmélite de Lisieux est un modèle pour les théologiens. Elle rappelle avec vigueur qu'il est insuffisant pour ne pas dire vain de parler de Dieu si l'on n'est pas capable ou désireux de parler à Dieu et qu'il est prétentieux

d'enseigner Dieu si l'on ne veut pas d'abord l'écouter. Toutefois, le modèle thérésien gagne à être présenté dans ses lignes fondamentales.

A. THÉRÈSE ET LA PAROLE DE DIEU

L'histoire de notre plus jeune Docteur de l'Église avec l'Écriture Sainte est singulière. Elle est en réalité l'histoire d'une relation personnelle avec l'auteur de l'Écriture. Sur elle s'applique bien la réflexion de sainte Thérèse-Bénédict de la Croix (Edith Stein) sur la Règle du Carmel lorsqu'elle commente son précepte de méditer jour et nuit la Loi du Seigneur : « Méditer la Loi du Seigneur », ce peut être une forme de prière si nous prenons la prière en son sens large et usuel. Mais si nous entendons par « veiller dans la prière » plonger en Dieu, comme c'est le propre de la contemplation, la méditation n'est alors qu'un chemin pour y parvenir... Quant à la Loi du Seigneur dont parle le psalmiste (Ps 118), elle s'avère dans la nouvelle Alliance le précepte de l'amour : « le parfait amour de Dieu et du prochain serait certes un objet digne d'être médité une vie entière. Mais mieux encore, nous entendons par la Loi de la nouvelle Alliance le Seigneur lui-même, puisque sa vie constitue pour nous le modèle de la vie que nous devons vivre. Nous accomplissons donc notre Règle si nous gardons sans cesse devant nos yeux l'image du Seigneur pour lui être configurés. L'évangile est le livre que nous n'aurons jamais fini d'étudier⁷⁴. »

Thérèse lit donc l'Écriture en écoutant le Verbe fait chair. C'est pourquoi elle s'y concentre amoureusement. Elle ne méprise nullement les méthodes scientifiques et rationnelles pour mieux capter la voix de l'Époux puisqu'elle aurait désiré apprendre les langues bibliques⁷⁵. Pourtant son exégèse spirituelle n'a rien à envier aux plus scientifiques et aux plus

rigoureuses des études scripturaires. Le Saint-Père écrit : « La source principale de son expérience spirituelle et de son enseignement est la Parole de Dieu, dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Elle le reconnaît elle-même, mettant particulièrement en relief son amour passionné pour l'Évangile (cf. Ms A, 83v^o). Dans ses écrits, on dénombre plus de mille citations bibliques : plus de quatre cents de l'Ancien Testament et plus de six cents du Nouveau Testament.

Malgré sa formation insuffisante et l'absence d'instruments pour l'étude et l'interprétation des Livres Saints, Thérèse s'est immergée dans la méditation de la Parole de Dieu avec une foi et une connaturalité singulières. Sous l'influence de l'Esprit, elle est parvenue, pour elle-même et pour les autres, à une connaissance profonde de la Révélation.

En se concentrant amoureusement sur l'Écriture – elle aurait même voulu connaître l'hébreu et le grec pour mieux comprendre l'esprit et la lettre des Livres Saints –, elle a montré l'importance qu'ont les sources bibliques dans la vie spirituelle, elle a mis en relief l'originalité et la fraîcheur de l'Évangile, elle a cultivé sobrement l'exégèse spirituelle de la Parole de Dieu, de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Elle a ainsi découvert des trésors cachés, en s'appropriant des paroles et des faits, parfois non sans audace surnaturelle comme lorsque, lisant les textes de Paul (cf. 1 Co 12-13), elle a eu l'intuition de sa vocation à l'amour (cf. Ms B, 3r^o-v^o). Éclairée par la Parole révélée, Thérèse a écrit des pages géniales sur l'unité entre l'amour de Dieu et l'amour du prochain (cf. Ms C, 11v^o-19r^o) ; elle s'est identifiée à la prière de Jésus lors de la dernière Cène, comme expression de son intercession pour le salut de tous (cf. Ms C, 34r^o-35r^o)⁷⁶. »

L'Écriture est lue et écoutée, méditée et intériorisée, priée et

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

REMY G., 176
RENAN, 146
RÉVÉRONY M., 248
RIVIÈRE J., 147
ROSE H., 86
ROULLAND A., 129, 135, 148, 216, 217, 265
ROUILLARD P. (trad.), 165
RUDDICK S., 85, 86
RUSSELL L. (éd.), 82
SAINT CHAMAS L. DE, 245, 250, 259
SCHILLEBEECKX E., 240
SCHMIDT M., 41
SCHNEIDERS S., 72
SCHÖNBORN CH., 245, 264, 265, 266
SCHOTTROFF L. (éd.), 73
SCHÜSSLER FIORENZA E., 82, 92
SCHWEITZER A., 233
SCHIWY G., 167
SIMON B.-M., 172
SIXTE V, 18
SOBRINO J., 232, 233
STRAUSS D.-F., 146
THÉOBALD CH., 139, 146
THÉRÈSE-BÉNÉDICTE DE LA CROIX (Édith Stein), 38, 300
THÉRÈSE DE JÉSUS (d'Avila), 9, 21, 22, 25, 26, 30, 35, 37, 70, 75, 95, 101, 142, 187
THÉRÈSE FRANÇOISE, 103
THÉVENAZ F. et J. (trad.), 241
THIELE J. (éd.), 73

THOMAS D'AQUIN, 18, 24, 78, 106, 109, 114, 117-137, 165,
172, 177, 188, 189, 190, 195, 199, 206, 210, 213, 214, 225,
226, 235, 238, 239, 267, 272, 273, 277

THOMAS DE VILLENEUVE, 24

TORRELL J.-P., 225

TRAPÉ A., 25

TRIACCA A.-M., 165

VAGAGGINI C., 165

VALTON E., 15

VANHOYE A., 219, 220

VEYS M., 165

VINCENT DE PAUL, 24, 41

WEISS J., 232

WOLLBOLD A., 43

WOSKI CONN J., 75, 82

Liminaire

Préface

Le titre de docteur de l'Église, *Jesús Castellano o.c.d.*

Thérèse et la non-croyance, *Eva-Maria Faber*

Thérèse, femme dans l'Église, *Michele Schumacher*

**L'humilité chez Thérèse de Lisieux :
clé herméneutique de la théologie, *Servais Pinckaers o.p.***

**La « Docte Ignorance » de Thérèse de l'Enfant-Jésus et de
la Sainte-Face, *Françoise Lamoureux o.p.***

**« À celui qui a, il sera donné ». Thérèse de l'Enfant-Jésus et
l'interprétation des Écritures, *Anne-Marie Pelletier***

**La contribution de Thérèse au débat contemporain de la
théologie trinitaire, *Marie-Bruno Borde***

Thérèse et la vie théologale, *Mgr Jean-Louis Bruguès o.p.*

**L'Église, communion des saints. L'apport de Thérèse de
Lisieux à l'ecclésiologie, *Denis Chardonnnens o.c.d.***

**Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et une théologie de la
mission, *Loys de Saint Chamas***

Thérèse, Docteur de l'Église, *Georges Cottier o.p.*

**Thérèse de Lisieux, « un modèle pour les théologiens de
notre temps », *Jean Sleiman o.c.d.***

Table des sigles

Index des noms