

● Joseph Baudry, o.c.d.

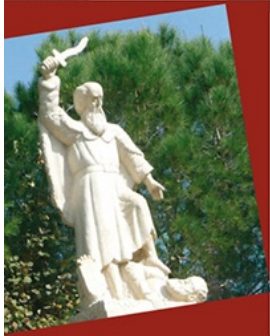


Aux sources du Carmel

Histoire et spiritualité

Collection Carmel vivant

Mise en lumière ●



Aux sources du Carmel

Histoire et spiritualité

● Joseph Baudry, o.c.d.

Édition préparée par Philippe Raguis, o.c.d.
Présentée par Stéphane-Marie Morgain, o.c.d.

Un recueil des articles du Père Joseph Baudry sur sainte Thérèse d'Avila a été publié en 2009 sous le titre: *L'Amour quand il est grand...* Le présent volume rassemble les écrits du même auteur consacrés à l'histoire de l'ordre du Carmel et à sa spiritualité: le Carmel hier et aujourd'hui, ses origines médiévales, ses modèles et protecteurs (le prophète Élie et la Vierge Marie), la réforme thérésienne (saint Jean de la Croix, Thomas de Jésus le fondateur des Saints Déserts, Thérèse de l'Enfant-Jésus...)

Ces diverses contributions se distinguent par la précision et la rigueur de l'historien, la pédagogie du conférencier et la ferveur du religieux carme. Elles constituent une introduction sûre et originale à l'histoire d'une des familles spirituelles les plus fécondes au cœur de l'Église.

Le P. Joseph Baudry (1934-1999), carme déchaux de la Province d'Avignon-Aquitaine, a occupé de nombreuses charges de gouvernement et d'enseignement dans son Ordre. Spécialisé dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, il a été aussi chargé de cours à l'Institut catholique de Toulouse. Toute sa vie, il a travaillé au rayonnement de la spiritualité du Carmel, et principalement à la transmission du message de Thérèse d'Avila.

 Éditions du Carmel

Diffusion **Cerf**
Sodis 8601670
2012-VIII

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

Tout d'abord elle ne présente aucun risque de triomphalisme. Quoi de plus simple en effet qu'une source ? Mais surtout elle oriente irrésistiblement notre regard vers le Christ lui-même. Il n'est point d'autre source que celle qui, jaillie sur le Calvaire du côté transpercé, répand en abondance l'eau vive de l'Esprit. « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi ! » (Jn 7, 37-39 ; cf. Jn 19,34). Toutes les fois que des hommes ou des femmes, au Carmel comme ailleurs, ont apaisé leur soif à cette source primordiale, ils sont devenus à leur tour des sources d'eau vive.

Ce symbole souligne également avec bonheur la continuité substantielle qui doit unir dans une même tradition, passé, présent et avenir avec toutes leurs diversités. Le fleuve ne pourrait exister sans la source et réciproquement, la source est appelée à se prolonger dans le fleuve. Ainsi en va-t-il de toute vraie tradition : c'est le même esprit que l'on retrouve, bien qu'incarné différemment, chez une Thérèse d'Avila et une Thérèse de Lisieux, celui-là même des premiers ermites du Mont-Carmel. C'est encore le même esprit qui doit animer leurs disciples du XX^e siècle.

L'image de la source montre enfin le dynamisme vigoureux qui caractérise la tradition. Quelle différence, en effet, entre la source jaillissante et le fleuve qui se déverse dans la mer ! Toujours la même, l'eau vive des origines s'est pourtant chargée en cours de route de tout l'apport des affluents divers. Loin d'inciter à une paresseuse répétition du passé, la tradition porte au contraire à la perpétuelle création. Attentive aux besoins de son époque, Thérèse d'Avila sut redonner une nouvelle jeunesse à l'esprit d'Élie qu'elle avait reçu du Carmel. Et ses disciples étaient invités à se renouveler sans cesse : « Nous commençons maintenant, leur disait-elle, mais faites en sorte de commencer

toujours de mieux en mieux. » (F 29,32)

2. L'esprit du Carmel aujourd'hui

La tradition carmélitaine, bien comprise, ne détourne donc pas l'attention des tâches présentes, mais elle met l'accent sur tel ou tel aspect de l'inépuisable mystère chrétien, sans pour autant négliger les autres. Le moment est venu maintenant de développer quelques-unes des constantes de cette sensibilité particulière, en fonction des besoins spécifiques de notre temps.

2.1. « L'homme ne vit pas seulement de pain. »

Fidèles au plus pur esprit évangélique, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix enseignent que la perfection ne consiste pas dans une béate contemplation, sans conséquences concrètes sur la vie, mais dans l'accomplissement intégral de la charité². Si la spiritualité contemporaine ne fait, pour l'essentiel, que prolonger ce message, elle en tire néanmoins des applications pratiques ou doctrinales qu'ils n'avaient pu prévoir à leur époque. Plus que jamais en effet, les chrétiens sont aujourd'hui sensibles à cette exigence de leur foi qui leur demande de s'associer à toute entreprise authentique de promotion humaine, condition indispensable pour accéder à la dignité des Fils de Dieu. Assimiler cet apport incontestable de la spiritualité contemporaine est l'une des tâches principales de notre revue [Carme/]³.

Le Carmel d'aujourd'hui serait cependant infidèle à celui d'hier, s'il cessait de proclamer que l'« homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4,4). L'essentiel du message carmélitain se trouve contenu dans ces deux simples mots : « pas seulement ».

Il a été donné à nos grands mystiques d'expérimenter en eux

« ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 co 2,9). La contemplation de ces richesses invisibles les a même tellement éblouis qu'on les croirait parfois tentés de déprécier celles du monde visible. Il convient, toutefois, de les bien comprendre. Ils ne disent pas que celui-ci est sans valeur, mais que, comparé à ce qu'ils ont pu entrevoir de l'invisible, « il ne fait pas le poids ».

Cela rejoint la préoccupation d'un nombre croissant de nos contemporains, lassés de ce qu'il peut y avoir d'appauvrissant dans le souci exclusif d'apaiser la faim des nourritures terrestres. Bien loin de conduire à une moindre estime de l'homme, un tel message ne vise au contraire qu'à sa promotion intégrale puisqu'il est, par sa nature même, affamé d'infini⁴.

2.2. L'écoute de la parole de Dieu

Le pain de la Parole est aujourd'hui, beaucoup plus qu'à l'époque de Thérèse d'Avila⁵, distribué abondamment et de diverses manières : liturgie, extraordinaire diffusion de la Bible, multiples commentaires simples ou savants. La grande mystique eût certainement apprécié au plus haut point ce renouveau biblique, elle qui témoignait une telle gratitude à l'égard des théologiens de son entourage l'ayant éclairée sur le sens authentique de l'Écriture.

On a pu définir la spiritualité carmélitaine comme une « écoute de la Parole ». Elle rejoint ainsi l'une des aspirations fondamentales de notre époque. Mais là encore, elle peut nous apporter de précieuses leçons. Elle insiste avec raison sur la nécessité de dépasser une lecture purement intellectuelle, en mobilisant toutes les énergies de notre cœur. La parole de Dieu, tel un glaive tranchant, pénètre en effet jusqu'à l'intime de celui-

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

s'établissant en un premier temps dans leur voisinage ou même leurs faubourgs, puis pénétrant peu à peu à l'intérieur même des remparts des cités médiévales, souvent pour de simples raisons de sécurité. Tout ceci entraîna une profonde modification de leur genre de vie. J'y ai déjà fait allusion un peu plus haut en parlant de la transformation de la Règle en 1247. À partir de ce moment-là, on ne peut plus considérer les carmes comme des ermites, bien qu'il y en eût encore beaucoup parmi eux, et cela pour longtemps, mais comme des Frères mendiants à l'image des Franciscains et des Dominicains. L'aspect communautaire et la dimension apostolique se développèrent nécessairement dans les villes, au détriment de l'érémitisme qui ne fut plus dès lors pratiqué qu'à l'état isolé. Cette mutation radicale entraîna des réactions hostiles de la part de ceux qui étaient fortement attachés à l'idéal de vie érémitique des origines. Nous en avons un bel exemple dans un petit livre, écrit vers 1270, par Nicolas le Français qui démissionna de sa charge de Prieur Général pour protester contre la nouvelle orientation apostolique de l'ordre. Ce petit livre, intitulé *La flèche de feu*, resta sans écho et ne parvint pas à infléchir cette orientation nouvelle. Les carmes devinrent des prédicateurs et des confesseurs. Ils se présentèrent dans les universités pour y étudier la théologie. Et bientôt, plusieurs d'entre eux s'y distinguèrent comme maîtres réputés. Au XIV^e siècle, deux Carmes s'illustrèrent dans la charge épiscopale : saint André Corsini et saint Pierre Thomas.

– Sautons deux siècles –

2. La Réforme : le XVI^e siècle espagnol

Pourquoi sœur Teresa de Jésus a-t-elle quitté son couvent de l'Incarnation d'Avila ?

Cette question nous fait franchir plusieurs siècles. Nous voici

maintenant en Espagne, plus particulièrement dans la ville d'Avila, « terre des pierres et terre des saints », en l'année 1562. C'est le 24 août. Une religieuse du monastère des Carmélites de l'Incarnation a quitté son couvent et inaugure, ce jour-là, un nouveau mode de vie carmélitaine en donnant un pauvre habit de bure à quatre novices, dans un tout petit monastère appelé Saint-Joseph. Cette religieuse va devenir célèbre dans le monde entier. Elle s'appelle pour l'instant Doña Teresa de Ahumada.

L'Ordre des Carmélites n'apparaît qu'au milieu du XV^e siècle, donc deux siècles et demi après celui des Carmes. Le bienheureux Jean Soreth, qui était alors Prieur Général de l'Ordre, désirait ardemment qu'il y eût une branche féminine du Carmel, puisque celui-ci avait été fondé pour la gloire et la louange de la Vierge Marie, celle que sainte Elisabeth avait proclamée la « bénie entre toutes les femmes ». C'est ainsi qu'un Carmel féminin avait été fondé en Avila vers la fin du XV^e siècle. Doña Teresa de Ahumada, brillante et belle jeune fille de la noblesse castillane, y entre à l'âge de 20 ans en 1535. À cette époque, le monastère compte une soixantaine de religieuses. Puis leur nombre va augmenter selon une proportion vertigineuse en l'espace de quelques années, au point de tripler, lorsqu'en 1562, Doña Teresa quitte son monastère. Pourquoi cet accroissement ? La raison est simple : les filles des bonnes familles de la ville ne trouvent pas à se marier ; les garçons partent en très grand nombre pour la conquête de ce que l'on appelle alors les Indes occidentales, aujourd'hui l'Amérique latine. Tel est le cas de la famille même de Thérèse, puisque tous ses frères sans exception y sont partis ou vont y partir.

Il est facile de comprendre dans ce contexte qu'un certain nombre de religieuses n'avaient pas vraiment la vocation. Cela entraînait des conséquences faciles à imaginer en ce qui

concerne le degré de ferveur des religieuses. Le monastère vivait de ses rentes. Mais celles-ci n'avaient pas augmenté – et il s'en fallait de beaucoup – en fonction du nombre des entrées. Résultat : la communauté était à peine capable d'assurer le minimum vital à chaque sœur. Chacune s'en tirait donc comme elle pouvait. Cela veut dire qu'elle se voyait très souvent dans l'obligation de sortir de son couvent et de demander, parfois pour quelques mois, l'hospitalité aux membres de sa famille, tout simplement pour ne pas mourir de faim.

Et pourtant le monastère n'était pas des plus relâchés, mais il y régnait une effervescence, une inquiétude qui n'étaient favorables ni au silence, ni à la contemplation, ni à la ferveur. De plus ce système, ou plutôt cette absence d'organisation, entraînait des inégalités criantes entre les sœurs.

Or Doña Teresa s'était sentie appelée très tôt à l'absolu d'une vie toute donnée à Dieu. Dès 1538, année de sa grave maladie, elle avait découvert la pratique de l'oraison mentale qui lui permettait de vivre sa relation au Christ comme une amitié exigeante, comportant un don d'elle-même sans concession. Cela était devenu particulièrement patent à partir de 1554, année de ce qu'elle appelle sa « conversion ». Bref, le genre de vie qui était le sien au monastère de l'Incarnation ne la satisfaisait plus du tout ; elle recherchait quelque chose de plus authentique, de plus radical. Un beau jour (c'était en 1560), elle réunit un groupe de jeunes filles dans son petit appartement. L'une d'entre elles lance l'idée d'une fondation carmélitaine où l'on essaierait de vivre dans son intégrité la Règle primitive du Carmel (celle d'Innocent IV). Et c'est ainsi qu'est née l'idée du petit monastère de Saint-Joseph d'Avila.

Que voulait-elle vivre à Saint-Joseph d'Avila ?

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

Réconciliation et tout ce qui gravite autour, en particulier ce que l'on a appelé – peut-être maladroitement – la direction spirituelle. Saint Jean de la Croix reste un modèle insurpassable en ce domaine.

Quelle a été l'influence de cette réforme sur l'Église tout entière ? dans l'histoire de la spiritualité ?

Frère Luis de León, le premier éditeur des œuvres de sainte Thérèse, dit à peu près ceci dans la préface de son édition : « Je n'ai pas eu le bonheur de connaître la Mère Thérèse de son vivant ; mais il me semble la connaître aussi bien que si je l'avais vue de mes yeux, grâce à ses deux portraits extrêmement fidèles qu'elle nous a laissés d'elle-même, ses livres et ses Filles ». On pourrait dire la même chose de saint Jean de la Croix. L'un et l'autre ont été proclamés Docteurs de l'Église. Il existe certainement peu de saints dont le rayonnement doctrinal a été aussi considérable. Leurs œuvres sont traduites dans toutes les grandes langues modernes.

Ce que le Carmel a produit de mieux, ce sont ses saints et ses saintes, surtout ses saintes. Il suffit d'énumérer ces quelques noms, très connus : sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sainte Thérèse Marguerite (Redi), bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy, bienheureuse Élisabeth de la Trinité, bienheureuse Marie de Jésus Crucifié, et bientôt bienheureuse Thérèse Bénédicte de la Croix (Edith Stein)³.

En dehors de saint Jean de la Croix, l'Ordre des Carmes Déchaux n'a « produit » jusqu'à présent que des Bienheureux, le dernier en date étant le bienheureux Raphaël Kalinowsky, récemment béatifié en Pologne par le Pape⁴. Les causes de béatification de deux Carmes de France viennent d'être introduites à Rome, celle du Père Hermann Cohen, apôtre de

l'Eucharistie au XIX^e siècle et celle du Père Marie-Eugène, auteur du livre *Je veux voir Dieu* et fondateur de l'Institut séculier de Notre-Dame de Vie.

Il est difficile de résumer en peu de mots l'influence du Carmel dans l'histoire de la spiritualité. On pourrait peut-être toutefois retenir le mot « oraison », car comme disait le Pape Léon XIII, « sans oraison, il n'y a pas de Carmel ». La grâce propre du Carmel est sans doute de manifester la fécondité suprême pour la totalité des baptisés de cette vie d'intimité avec les Trois Personnes divines en quoi consiste l'oraison véritable.

3. XIX^e siècle : Une Carmélite à Lisieux

On ne peut guère parler du Carmel aujourd'hui sans évoquer la figure de sainte Thérèse de Lisieux. Quelle est sa place dans l'histoire de l'Ordre ?

Je la crois très importante, car elle illustre bien la fécondité ecclésiale universelle de la vocation carmélitaine de prière cachée contemplative. Le contraste est saisissant (et inexplicable aux yeux des non-croyants, me semble-t-il), entre sa vie obscure de jeune carmélite (à vingt-quatre ans morte de tuberculose à Lisieux) et le rayonnement mondial de sa vie et de son message depuis 1898. Voilà une jeune femme qui n'a rien fait, qui est patronne des missions universelles à l'égal de saint François-Xavier depuis 1927, patronne de la Mission de France depuis 1941. Plus de mille sept cents églises lui sont consacrées dans le monde. Elle est modèle et fondatrice de plus de cinquante congrégations. Comment expliquer cet « ouragan de gloire » (Pie XI) ?

On pourrait dire qu'elle a réexprimé pour notre époque, sous la motion de l'Esprit saint, le charisme de l'ordre carmélitain : « Dans le cœur de l'Église ma mère, je serai l'Amour ». Telle est

sa vocation affirmée. Fille de Thérèse d'Avila, disciple de saint Jean de la croix (elle l'a beaucoup lu), elle a montré la fécondité inouïe de la prière cachée et du don de soi à l'Amour Miséricordieux « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ». Elle se veut résolument Fille de sainte Thérèse, ardente à la recherche du visage du Bien-Aimé, cachée et passionnée du salut de tous les hommes.

Mais comment a-t-elle été connue ?

Par un livre, *l'Histoire d'une Âme*, paru un an après sa mort. Le paradoxe est qu'elle n'a jamais voulu écrire un livre. C'est par obéissance qu'elle a rédigé, dans des conditions difficiles, deux cahiers de souvenirs pour deux de ses prieures. Publiés après sa mort, retouchés, arrangés (on ne pouvait publier les brouillons d'une jeune carmélite inconnue, à l'orthographe approximative), augmentés de lettres et de poésies, ils devinrent un incroyable best-seller traduit maintenant en quarante-cinq langues et dialectes. En 1956, on a publié les originaux (*Manuscrits autobiographiques*) et depuis, l'ensemble de ses écrits, ainsi que des paroles recueillies (*Derniers Entretiens*). Succès foudroyant qu'aucun phénomène littéraire ne peut expliquer.

Vous parliez de « message ». Quel est-il ?

Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus de la sainte-Face n'est en rien une théoricienne. Sa culture est pauvre mais son intelligence est grande et son cœur immense. Elle part toujours de la vie, du concret. Son réalisme est total car « elle n'aime que la vérité », dit-elle. Ce n'est qu'à vingt-deux ans qu'elle a la révélation de « la petite voie de l'amour et de la confiance », résurgence au XIX^e siècle de la voie d'enfance évangélique. Elle dira : « Jésus se plaît à me montrer l'unique chemin qui conduit à cette

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

2.1.3 Des rapports entre Grecs et Latins au XII^e siècle ?

Les chroniques contemporaines de la pénétration franque en Terre Sainte, ne perdent pas une occasion de nous signaler les groupements érémitiques rencontrés par les Croisés au cours de leur progression. Pourtant, elles gardent un silence absolu sur ce sujet lorsqu'elles font allusion au Mont-Carmel²². Le premier ermitage dont nous ayons connaissance, a été fondé au milieu du XII^e siècle, près de la « grotte d'Élie », qui se trouve au pied du promontoire. Or, le « moine aux cheveux blancs, revêtu de la dignité sacerdotale et venu de Calabre » que Phocas nous présente comme son fondateur²³, n'est pas un catholique-latin mais un grec-orthodoxe²⁴. À une époque légèrement plus tardive (début du XIII^e siècle), on nous révèle également l'existence de deux autres monastères grecs, soigneusement distingués des lieux de vie des ermites latins qui sont établis dans leur voisinage : celui de Sainte-Marguerite à l'extrémité du promontoire, et celui de Saint-Jean de Tyr (l'actuelle Tirat Karmel), à une petite distance au sud de Wadi'aïn es-Siah²⁵. Tout ce que nous savons sur les rapports entre Grecs et Latins à cette époque, nous autorise à penser que les relations existant au Mont-Carmel entre les uns et les autres, n'ont jamais dépassé celles d'un bon voisinage. Quant à l'intervention d'Aymeric de Malifaye, il nous est impossible de dire quoi que ce soit sur ce sujet, sinon qu'elle nous paraît hautement invraisemblable²⁶.

2.1.4 Une influence orientale sur la Règle d'Albert ?

Ce que nous avons dit plus haut sur la soi-disant Règle de Jean nous permet d'écarter facilement l'opinion de Ribot. Mais les Carmes ont proposé une autre solution qui mériterait à première vue davantage de considération : leur Règle primitive dépendrait de saint Basile²⁷. On rejette aujourd'hui

généralement cette hypothèse, pour la bonne raison que la Règle d'Albert s'inspire d'une conception toute différente²⁸. Elle ne doit rien de plus à l'Orient que celles des autres ermites occidentaux, du moins si l'on se place uniquement sur le terrain des influences littéraires directes.

Nous pouvons conclure avec un historien actuel, que « si l'on veut parler d'un rattachement des Carmes à des groupements d'ermites ayant vécu auparavant au Mont-Carmel à une époque plus ou moins éloignée de celle qui précède l'intervention d'Albert, il ne peut s'agir que d'un rattachement d'ordre moral. En aucun cas il ne saurait être question d'une institution au sens strict, impliquant une identité à travers les âges²⁹ ».

2.2 Une continuité d'ordre moral

Une telle continuité résulte de deux types de considérations.

2.2.1 Le mouvement érémitique en Terre Sainte à l'époque des Croisades

Tous les textes qui nous décrivent ce mouvement le présentent comme un véritable renouveau renouant consciemment, par-delà « l'hiver³⁰ » de cinq siècles de domination musulmane, avec l'âge d'or du monachisme palestinien de l'époque byzantine (IV^e-VI^e siècles). Rendu possible par l'action des Croisés, il affecte non seulement les Orientaux mais également les Occidentaux. Influencés depuis longtemps déjà par les ermites grecs de l'Italie méridionale, ces derniers peuvent maintenant se rendre en toute liberté sur les lieux mêmes de la Palestine ou de la Syrie, lesquels avaient jadis été illustrés par la sainteté des moines byzantins. Le choix de leurs implantations en ces pays est révélateur de leurs intentions profondes. Ce sont tous des lieux marqués par des souvenirs monastiques ou même

bibliques : la vallée de Josaphat à Jérusalem, les rives du Jourdain, le désert de la Quarantaine, les grottes du Thabor, celles du Mont-Noir près d'Antioche de Syrie³¹. Or, c'est dans ce cadre général de retour aux sources du monachisme palestinien, que Jacques de Vitry place également les ermites latins du Mont-Carmel. Qu'ils y aient résidé dès avant 1187, – date à laquelle tous les Latins de Terre Sainte sont chassés de leurs ermitages³² –, ou qu'ils n'aient pu s'y établir qu'après la troisième Croisade, nous les voyons animés du même esprit de renouveau que les autres ermites occidentaux de Palestine. À partir de la fin du XII^e siècle, ils en sont les seuls représentants, pour la bonne raison que le traité de Jaffa de 1192 n'offre plus guère que le seul Mont-Carmel à ceux des Latins qui veulent reprendre leur vie solitaire en Terre Sainte³³.

2.2.2 Le cas particulier du Mont-Carmel

Lorsqu'ils viennent prendre possession de leur ermitage au Wadi'aïn es-Siah, ils ont de bonnes raisons de croire qu'ils y font revivre une antique tradition, parce qu'ils sont à même de voir les traces de l'esprit « élianique » et érémitique que cette tradition y a laissées. Parlant du monachisme galiléen de la période byzantine (V^e-VI^e siècle), le P. Bagatti fait une observation qui s'applique parfaitement au cas particulier du Mont-Carmel : « Quand on parle des moines palestiniens, on pense toujours à la Judée, jamais à la Galilée... Or s'il est vrai que le monachisme galiléen ne peut être comparé à celui de la Judée, il n'en reste pas moins qu'il a laissé des vestiges de son existence³⁴. »

L'histoire documentaire, doublée de l'archéologie, nous apprend qu'à l'époque byzantine le Mont-Carmel a été un centre intense de vie monastique³⁵. L'une des formes les plus

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

LA MÉDITATION DES ERMITES DU MONT-CARMEL*

Comment les ermites du Mont-Carmel comprenaient-ils et mettaient-ils en pratique le précepte central de leur Règle : « Méditer jour et nuit la loi du Seigneur et veiller dans la prière » ?

1. Jour et nuit : une prière continuelle ?

Comment faut-il comprendre ce « jour et nuit » ? D'une continuité entendue au sens matériel ? Il ne semble pas. Cela est impossible à l'humaine fragilité. Nicolas Le Français, Prieur Général de l'Ordre et ardent défenseur des origines érémitiques du Carmel, se révèle un excellent interprète de la Règle, lorsqu'il écrit en 1270 dans *La flèche de feu*¹ : « L'Esprit Saint nous veut assidus à une occupation spirituelle, comme il convient à des serviteurs du Christ ». Cela signifie que la préoccupation majeure, essentielle du contemplatif, c'est la recherche de Dieu dans la prière, au point que celle-ci est « tellement fréquente qu'elle devient continue » (Dom Leclercq).

La Règle ne dit-elle pas par ailleurs : « Que tout ce que vous avez à faire soit fait selon la parole du Seigneur » ?

Car l'ermite doit « toujours être occupé » à quelque chose, « afin que son oisiveté ne donne pas accès au diable dans son âme » (Règle du Carmel). En particulier, il doit s'adonner au travail manuel, car il doit gagner sa vie par son labeur, ainsi que

le faisait l'Apôtre Paul. Mais la prière peut fort bien se poursuivre durant l'accomplissement de ce travail, de telle sorte, remarque encore Nicolas Le Français, que « le temps soit entièrement utilisé à la gloire du Créateur et pour notre salut ». Il s'agit essentiellement d'une orientation de toute la vie vers le seigneur, qui n'empêche nullement une application consciencieuse au travail que l'on est en train de réaliser. On vit alors, en quelque sorte, sous le regard de Dieu.

La Règle demande aussi que l'on « veille » dans la prière. Il faut comprendre cette expression dans le sens d'un effort constant d'éveil de l'esprit à Dieu et à sa parole. Ce n'est donc qu'une autre manière d'exprimer le « méditer jour et nuit ». Il est cependant probable que les ermites l'interprétaient également dans un sens plus littéral de veilles proprement dites, c'est-à-dire de temps plus ou moins longs pris sur la durée du sommeil et consacrés à la prière.

Il semble bien que les ermites du Carmel aient été fidèles à ce « propos » d'une vie intensément contemplative, puisque leur contemporain, Jacques de Vitry, évêque de Saint-Jean d'Acre, une ville toute proche de leur ermitage, pouvait les comparer à « des abeilles du Seigneur, faisant du miel d'une douceur toute spirituelle ».

Le chapitre onzième de *La flèche de feu* nous présente une évocation magnifique et hautement poétique de l'ermite associant à la louange de ses lèvres, grâce à la récitation ou au chant des psaumes, la splendeur de la création qui l'entoure : les oiseaux, les montagnes, les racines et les ramures des arbres, l'herbe qui verdit, les fleurs merveilleuses, délicieusement parfumées, la lumière silencieuse des astres, les ronces qui dispensent leur ombre rafraîchissante – autant de « frères conventuels » et de « sœurs » qui s'unissent à sa prière pour

louer le Créateur.

2. Méditer la loi du Seigneur

Depuis le XV^e siècle, on a souvent compris la méditation comme un exercice mental opposé à la prière vocale. Il n'en allait pas ainsi à l'époque où vécurent nos ermites. Au reste, la Règle du Carmel, citant implicitement le célèbre verset du Livre du Deutéronome (30,14), demande aux frères : « que la parole de Dieu habite avec plénitude dans votre bouche et dans vos cœurs ». « Dans votre bouche », c'est-à-dire « sur vos lèvres ». Cette manière de faire traduit très exactement le « méditer » biblique. « Celui-ci veut dire, fondamentalement, apprendre la *Thora* et les paroles des Sages, en les prononçant en général à voix basse, en se les récitant à soi-même, en les murmurant de bouche. C'est là ce que nous appelons *apprendre par cœur*, et qui devrait plutôt s'appeler, d'après les anciens, *apprendre de bouche*, car c'est celle-ci qui médite la Sagesse » (Dom Leclercq). Il y a donc en premier lieu un travail de mémorisation qui s'opère par la répétition incessante du texte à retenir, un peu à la manière de ce que font les enfants lorsqu'ils apprennent leurs leçons par cœur.

Mais ce travail ne suffit pas, car la méditation prétend aller jusqu'à une appropriation du texte par le cœur, entendu au sens biblique, c'est-à-dire d'abord l'intelligence : il est nécessaire de percevoir la signification des paroles que la bouche murmure. Sainte Thérèse, tout spécialement dans le *Chemin de la Perfection*, rejoint très exactement cette préoccupation lorsqu'elle demande à ses sœurs de ne pas se contenter d'une répétition purement mécanique des formules de prière apprises, mais de se poser continuellement les questions suivantes : qui suis-je, moi qui prie ? qui est Celui auquel je m'adresse ?

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

Joseph au « collège du Christ » (C 27,6).

Jusqu'au XIII^e siècle occidental, ce même thème de l'imitation des Apôtres a reçu deux modes de réalisation différents : le monachisme et l'institution canoniale d'imprégnation augustinienne. Alors que le moine voit surtout dans la vie commune le moyen par excellence d'atteindre sa propre perfection, la Règle augustinienne la cultive comme une fin en soi, la réalisation d'une communauté chrétienne idéale, à l'image du *cor unum et anima una* de l'Église primitive. Dans les deux cas, l'autorité est comprise de manière quelque peu différente : l'abbé monastique est d'abord le *pater familias* du droit romain, puis également par la suite, à un degré moindre, le seigneur féodal. Dans la tradition augustinienne au contraire, on insiste sur l'autorité comme service fraternel de charité : *caritate serviente, non potestate dominante*⁵⁰. En somme, à la relation « père-fils » du monachisme, se substitue celle de « frère-frère » des communautés canoniales et surtout des Ordres mendiants⁵¹.

C'est plutôt ce deuxième type de relation que nous trouvons déjà dans la Règle primitive du carmel. Le titre de « Frères », qui revient plusieurs fois dans ce texte, n'est pas seulement une dénomination juridique mais contient tout un programme de vie.

On y remarque, tout d'abord, une certaine volonté d'égalité, le refus de toute catégorie de privilégiés. Certes, ainsi que nous l'avons déjà vu, le Prieur mérite bien son nom puisqu'il est vraiment le premier dans la communauté. Ayant été placé par le christ « au-dessus » des autres⁵², il doit être écouté et honoré comme le serait le seigneur lui-même. Cependant, sa priorité n'est pas de domination, mais de service. Son autorité s'exerce dans une ligne plus fraternelle que paternelle. Il est appelé « Frère » comme tous les autres, et non pas « Père » ou « Abbé »⁵³. Il est choisi parmi eux, par eux⁵⁴, et surtout pour

eux. La règle, en effet, lui trace, en un texte admirable de concision, toute une spiritualité de saveur vraiment évangélique : il sera non le maître de ses frères, mais leur serf et leur ministre, à l'image du christ lui-même, qui n'est pas venu pour être servi mais pour servir⁵⁵. Il est le premier responsable du bien commun et, par-dessus tout, du « lien de la paix⁵⁶ », qui doit régner entre tous. Mais il est aussi le serviteur de chacun de ses frères, afin que rien ne lui manque de ce qui est essentiel à sa subsistance, afin surtout qu'il puisse trouver les conditions de stabilité, de solitude et de silence nécessaires à la poursuite de sa vocation personnelle d'ermite et de contemplatif.

Dès le début, il y eut certainement des prêtres parmi les Frères. Ainsi que nous l'avons déjà dit, le ministère extérieur est exclu. Il semblerait toutefois que cette interdiction ait pesé à certains

Frères. D'après la bulle *Providi more* de Grégoire IX (1229)⁵⁷, nous pouvons en effet déduire que certains prêtres s'enfuyaient parfois de l'ermitage pour s'adonner à un ministère (*in apostasia celebrare divina*), et que d'autres Frères quittaient aussi leur solitude, pour aller se faire ordonner à l'extérieur (*suscipere praesumpsere ordines in eadem*). Dans la communauté, les prêtres n'ont d'autre activité spécifique que d'assurer, au service de leurs frères, la célébration quotidienne des *missarum solemnia*⁵⁸. Quant à la récitation des psaumes, elle leur est imposée, non pas en raison de leur sacerdoce proprement dit, mais parce qu'ils « savent lire⁵⁹ ». En dehors de cela, il n'y a aucune distinction entre Frères prêtres et laïcs : tous ont les mêmes droits (il n'est pas dit, par exemple, que les prêtres appartiennent d'office à la *sanior pars*)⁶⁰ et tous ont les mêmes obligations, en particulier celle du travail manuel. Pour l'élection du Prieur, le sacerdoce n'est pas requis non plus comme condition nécessaire : il suffit d'avoir été choisi par

l'ensemble des Frères. On ne voit donc, dans la Règle, aucune trace de cléricalisme⁶¹.

Il y eut probablement aussi, parmi les premiers Frères, des hommes qui provenaient de classes sociales élevées – comme on le constate souvent dans le mouvement érémitique occidental de la même époque⁶² –, d'anciens chevaliers ou d'anciens nobles. En tout cas, la Règle ne tient absolument aucun compte des différences sociales. Les seuls droits qu'elle reconnaisse sont ceux que donnent l'âge, les nécessités particulières, la maladie ou une trop grande faiblesse⁶³. Sainte Thérèse d'Avila demandera elle aussi à ses sœurs de rechercher entre elles la même égalité, à partir d'une même conception fraternelle des relations intra-communautaires⁶⁴.

Une autre idée illustre bien cette volonté de vie en fraternité dès les origines du Carmel, celle de participation et de partage. Sur le plan matériel, tout d'abord : la Règle insiste avec force sur l'idée de pauvreté comme dépossession personnelle. Rien d'étonnant à cela dans le cadre d'une vie toute imprégnée de la spiritualité érémitique occidentale, laquelle cherchait par-dessus tout l'imitation du Christ seul, pauvre et nu.

« Qu'aucun des Frères ne dise que quelque chose lui appartient en propre⁶⁵. » L'ermite n'est propriétaire ni de sa cellule, qu'il reçoit de la communauté par l'intermédiaire du Prieur, ni de ses moyens de subsistance. Qu'en est-il de la pauvreté *in communi* ? Le groupe des anciens ermites du Mont-Carmel est-il, en tant que tel, propriétaire de son ermitage qui lui aurait été donné par quelque seigneur féodal ou ecclésiastique ? Autrement dit, la bulle *Ex officii nostri* de Grégoire IX en 1229, interdisant à l'avenir de recevoir en propriété les lieux de l'ermitage, est-elle une reconnaissance officielle et une approbation d'un état de chose préexistant, ou

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

Carmel), c'est le seul et même Christ que tous ces divers ermites entendent imiter. Voir ce que nous avons dit plus haut sur le christocentrisme de la Règle primitive du Carmel. Il nous semble que cet amour de l'humanité du Christ, si caractéristique de la spiritualité carmélitaine et si bien illustré par une sainte Thérèse d'Avila, est l'un des héritages les plus précieux du Moyen Âge occidental et notamment de ses nombreux pèlerinages en Terre Sainte.

45 *P.V.T.*, p. 64. Les ermites du Mont-Carmel y vivent solitaires comme le prophète Élie y a d'abord vécu lui-même en solitaire.

46 Il en va tout autrement du mythe « élianique », c'est-à-dire de cette prétention naïve qu'affichèrent les Carmes à partir de la fin du XIII^e siècle de se rattacher historiquement et de manière juridique au prophète Élie comme à leur propre fondateur. Ce mythe « élianique », dont on peut suivre à la trace tous les développements ultérieurs, s'explique assez bien par le climat d'insécurité qui pesait alors sur l'existence même de l'Ordre. Il s'explique également par la nécessité d'avoir « pignon sur rue », de se faire valoir face aux deux puissants Ordres mendiants, qui se flattaient de voir leurs fondateurs – François d'Assise et Dominique – déjà canonisés. De telles spéculations ont été rendues possibles par l'accès des Carmes aux universités. Sur tout ceci, voir l'article de R. HENDRIKS, « La succession héréditaire (1280-1451) », *Élie/ II*, pp. 34-82. Bien que cet auteur commence par reconnaître, au début de son article (p. 34), la présence du thème « élianique » dès les origines, il nous semble toutefois, qu'il ne met pas suffisamment en valeur le texte très clair de Jacques de Vitry que nous venons de citer. On retire la même impression de son récent article de *Carmelus, loc. cit.*, pp. 52-53.

47 E. DELARUELLE, *loc. cit.*, p. 233 : « Le Livre des Rois avait été traduit dans la première moitié du XII^e siècle, et notamment le récit de la fuite d'Élie au torrent de Carith, passage célèbre dans la littérature de l'époque, quand il s'agit de faire l'éloge du désert ». On sait toute la place que tiendra plus tard ce thème de la « fuite en Carith » dans le fameux texte de *l'Institution des premiers moines* (*P.V.T.*, pp. 110-114). L'inspiration directe de ce texte, aux origines encore mystérieuses, serait donc à chercher, non dans la tradition orientale, mais là encore dans la spiritualité latine érémitique du XII^e siècle. D'autres modèles, surtout peut-être celui de Jean-Baptiste, qui attira quelques ermites sur les bords du Jourdain, semblent avoir exercé une influence encore plus grande sur les ermites latins des XI^e et XII^e siècles.

48 *P.V.T.*, ch. VII, p. 89, où le ch. 4 des Actes des Apôtres (vv. 32.35) constitue en quelque sorte la toile de fond.

49 *P.V.T.*, ch. XIII, p. 93.

50 Louis CHARLIER, *o.p.*, « La vie commune au XIII^e siècle, avec l'avènement de l'Ordre des Prêcheurs », *La vie commune* (Problèmes de la vie religieuse d'aujourd'hui), Paris, 1956, pp. 43-46.

51 O. STEGGINK, « Fraternalità e possesso in comune », *loc. cit.*, p. 13.

52 « Règle », ch. XVI, *P.V.T.*, p. 96.

53 *Ibid.*, ch. XV, p. 95.

54 *Ibid.*, ch. I, p. 86.

55 *Ibid.*, ch. XV, p. 95.

56 L'expression *vinculum pacis* est de Nicolas le Français (A. STARING, *loc. cit.*, p. 273, ch. I, lignes 28 et 29). C'est précisément ce « lien de la paix » que Nicolas, ancien Prieur Général, reproche aux « fils illégitimes » d'avoir rompu par leurs dangereuses nouveautés.

57 *Bullarium Carmelitanum*, t. I, p. 4. Le bullaire porte la date de l'année 1227. Nous remercions le Père Staring de nous avoir apporté cette précision chronologique et communiqué le texte de Jacques de Vitry, plus complet que celui que nous pouvons lire dans la traduction de *P.V.T.*

58 « Règle », ch. VIII, *P.V.T.*, p. 90.

59 *Ibid.*, ch. VI, p. 88 (*Hi qui litteras norunt et legere psalmos*). Le mot « clerc » n'apparaîtra que dans la Règle de 1247.

60 *P.V.T.*, ch. I et II, pp. 86-87.

61 O. STEGGINK, « Fraternalità e possesso in comune », p. 12.

62 Voir quelques exemples dans *Eremitismo*.

63 « Règle », ch. VII, *P.V.T.*, p. 89 ; ch. XI, p. 91.

64 Voir notre article dans *Actualité de saint Jean de la Croix*, Paris, 1970, pp. 89-90.

65 « Règle », ch. VII, *P.V.T.*, p. 89.

66 L'avis des auteurs n'est pas unanime sur ce point. Le Père S. ZUK, *o.carm.* [« De capacitate possidendi in communi in Ordine carmelitano saeculo XIII », *A.O.C.*, 10 (1938-1940), pp. 17-20], suivi en cela par le Père S. Teuws (*loc. cit.*, p. 153), insinue que la pauvreté commune existait dès les origines. D'après le Père Hendriks (*art. cit.*, *Carmelus*, p. 52), il semblerait au contraire qu'avant 1229, les Carmes aient eu la possession de leurs ermitages. En tout cas, celle-ci sera concédée par la Règle de 1247, au moins pour les fondations futures : *Loca autem habere poteritis in heremis, vel ubi donata fuerint* (*P.V.T.*, ch. I, pp. 86-87).

67 *P.V.T.*, ch. II, p. 87.

68 La Règle de 1247 se contente de constater le fait : « Mais parce qu'en voyage vous êtes souvent obligés de mendier » (*P.V.T.*, ch. XI, p. 91). Le paragraphe que nous citons ici devrait être mis dans la colonne de droite et non en pleine page, car il n'appartient qu'à la seule Règle de 1247. Parmi les causes de ces sorties plus fréquentes, il faut signaler, en premier lieu, la situation juridique nouvelle créée par la bulle *Ex officii* de 1229, mais aussi la raréfaction des aumônes provenant des pèlerins, visiteurs ou protecteurs, en raison de l'insécurité grandissante en Terre Sainte. En permettant toutefois l'élevage de volailles, l'intention du législateur est manifestement de limiter le plus possible ces sorties.

69 *P.V.T.*, ch. VII, p. 89 ; l'expression que nous venons de citer disparaît du texte de 1247.

70 M.-H. LAURENT, *loc. cit.*, p. 13, note 10.

71 « Règle » ch. I, *P.V.T.*, p. 86 ; la traduction du Père François de Sainte-Marie « à la majorité des plus dignes » n'est pas très exacte. Il faudrait traduire : « au consentement unanime des Frères, ou à la majorité des voix, ou encore selon l'assentiment des plus dignes ».

72 O. STEGGINK, *art. cit.*, *Carmelus*, p. 13.

73 *P.V.T.*, ch. III, pp. 198-199.

74 « Règle », ch. XIV, *P.V.T.*, pp. 94-95. Un tel esprit de modération dans l'observation du silence fait penser à la Règle de saint Benoît.

75 *Ibid.*, ch. IX, pp. 90-91.

76 R. HENDRIKS, *art. cit.*, *Carmelus*, pp. 50 et 52.

77 Les ermites du Mont-Carmel ont certainement adopté les usages liturgiques en vigueur dans l'Orient latin. Or ceux-ci étaient assez longs et compliqués. Peut-être la Règle autorise-t-elle ainsi une liturgie plus simple et donc mieux adaptée à l'esprit et aux possibilités de la vie du désert.

78 Un récit de pèlerin (contemporain de nos premiers ermites) nous dit en effet : « Au-delà de cette abbaye de Sainte-Marguerite... habitent les ermites latins que l'on appelle Frères du Carmel ; ils ont bâti là une bien belle petite église à Notre-Dame » (*P.V.T.*, p. 67).

79 O. STEGGINK, *loc. cit.*, p. 17.

80 *La religion personnelle*, 4^{ème} édition, Paris, 1927, p. 178.

81 Marcel LEGAULT, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, Paris, 1970, p. 43, note 1.

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

du carmel « porter sa croix » avait une signification bien précise : « se croiser ». Aller à la suite de Jésus voulait dire : partir dans son propre pays, avec l'assurance que là on le toucherait de plus près. Et cela entraînait pour eux le sacrifice de leur pays, de leur sécurité, et même, si le cas se présentait, de leur propre vie. Ainsi ont-ils voulu vivre le radicalisme de l'obéissance à Jésus-christ.

Et ne doutons pas que c'est à eux d'abord, que le carmel doit cette aspiration au martyre, qui constitue l'un des traits caractéristiques de son visage spirituel ; aspiration que la grande Thérèse exprimait en ces mots brûlants de charité : « Quand on commence à servir Dieu véritablement, le moins qu'on puisse lui offrir, c'est le sacrifice de sa vie. » (c 12,2)

* Article paru dans *Carmel* 1976, pp. 269-279.

1 « Limites de l'humain », *Études Carmélitaines*, Paris, 1953, pp. 251-266.

2 *P.V.T.*, p. 65.

3 *La Regola*, p. 475.

4 Pour l'Occident : cf. *Eremitismo*. Pour l'Orient latin, une étude serait à faire. Contentons-nous de signaler l'ermitage latin du Mont-Noir, situé au nord d'Antioche en Syrie, et bien attesté par les auteurs du temps, Jacques de Vitry notamment.

5 *La Regola*, pp. 109-110, note 8.

6 *P.V.T.*, p. 64

7 *P.V.T.*, p. 199.

8 Lettre *Paganorum incursus* du 27 juillet 1247, *La Regola*, p. 193.

9 *La Regola*, p. 102.

10 *La Regola*, *ibid.*

11 J. PRÄWER, *Histoire du Royaume latin de Jérusalem*, t. II, Paris, 1970, p. 152.

12 Ouvrage déjà cité plusieurs fois, cf. note 3 *supra*. Nous avons beaucoup utilisé cet ouvrage dans notre travail, nous contentant de mettre en relief ce qui y est dit sur l'éventualité du martyre.

13 F.-L. GANSHOF, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Neuchâtel, 1947, p. 83.

14 cf. *supra* note 9.

15 *Patrologie Latine (P.L.)*, t. CCXVI, col. 817. Traduction de Dom Jean LECLERCQ, dans *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, 1959, p. 61.

16 « Règle », ch. V, *P.V.T.*, p. 88.

17 « Règle », ch. XII, *P.V.T.*, p. 93.

18 *La Regola*, pp. 459-460.

19 *La Regola*, p. 460.

20 *P.L.*, t. CCXVI, col. 817.

21 « Règle », ch. XII, *P.V.T.*, p. 92.

LE CARMEL MÉDIÉVAL DEVANT LE CHOIX « DÉSERT-VILLE »*

Le désert et la ville : tels sont les deux pôles d'attraction entre lesquels oscille l'ordre des carmes dès le début de son implantation en Europe, au milieu du XIII^e siècle. Si la ville a fini par l'emporter, il n'en reste pas moins vrai que le désert a continué d'exercer sur le carmel un étonnant pouvoir de séduction, et que ce phénomène a donné naissance à une synthèse harmonieuse, préparant ainsi les développements futurs de la Réforme¹.

Après avoir constaté la variété de sens donnés au mot désert pendant les XI^e et XII^e siècles, Dom Jean leclercq n'en conclut pas moins une étude sur ce sujet en affirmant « que *eremus* signifie d'abord un endroit assez vaste et qui se trouve à l'écart des agglomérations² ». Les lieux déserts sont dès lors considérés pendant cette période comme particulièrement adaptés aux moines et aux ermites, parce qu'ils leur offrent, à eux qui n'ont pas reçu charge d'âmes, la solitude nécessaire pour se consacrer à la seule utilité de leur salut personnel. Quant à la ville, elle est au contraire le lieu habité par excellence, le centre d'échanges intenses à tous les niveaux de l'activité humaine. Voilà pourquoi elle revient en propre aux évêques et aux curés, dont l'office est précisément la charge des âmes. En tant qu'investis de cette mission, ils visent non seulement à leur salut personnel, mais à celui de leur prochain³.

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

l'intérieur de ces deux villes (*La Regola*, p. 230).

10 J. LE GOFF, *art. cit.*

11 On pourrait faire toute une liste de noms célèbres ou moins connus pour illustrer chacune de ces catégories. Qu'il suffise de signaler les deux plus grands saints du Carmel médiéval, André Corsini et Pierre Thomas, tous deux évêques, et le second, légat pontifical.

12 Édition critique de A. STARING, *Carmelus* 1962/2, pp. 237-307 ; le texte que nous citons et traduisons d'après cette édition se trouve p. 278 (ch. 3) ; la traduction de P.V.T., p. 160, offre un texte incomplet.

13 C. CATENA, « Contemplazione e azione attraverso i secoli » [cité « Contemplazione... »], *Carmelus* 1968/1, p. 110.

14 L'expression citée se trouve pourtant dans les actes du Chapitre de 1294 à Bordeaux (*An. O. Carm.*, 1953, 172). Le P. Cicconetti (*La Regola*, p. 435, note 16) estime qu'elle devait se trouver dans le texte des Constitutions bien avant cette date. Cf. du même auteur, p. 235.

15 P. BENOIT-MARIE DE LA SAINTE-CROIX (ZIMMERMAN), *Les Saints-Déserts des Carmes Déchaussés*, Paris, 1927, p. 12.

16 *Domus fortame in heremo*, dit un manuscrit du temps. Philippe DE MÉZIÈRES, *The life of Saint Peter Thomas*, éd. J. Smet, Rome, 1954, p. 82, note 45.

17 J. SMET, *A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel, ca 1200 until the Council of Trent*, Rome, 1975, p. 34. Ouvrage fondamental pour ce qui concerne l'histoire du Carmel avant la Réforme thérésienne.

18 L. SAGGI, *La Congregazione mantovana del Carmelitani*, Rome, 1954, pp. 271-272.

19 C. CATENA, « Contemplazione... », p. 112 : « *Il Soreth non chiama i frati all'eremo* ».

20 Plusieurs Carmes entreprirent au Moyen Âge le pèlerinage de Terre Sainte et tentèrent même une fois, semble-t-il, de récupérer le Mont-Carmel. B. ZIMMERMAN, *Monumenta historica carmelitana* (sigle : M.H.C.), Lirinae, 1907, pp. 286-287.

21 J. SMET, *A History*, p. 67.

22 *Ibid.*, p. 68.

23 CATENA, *Le Carmelitane, storia e spiritualita*, Rome, 1969, p. 413. Ouvrage fondamental en ce qui concerne les origines de l'Ordre des Carmélites (vues surtout d'un point de vue italien). Du même auteur, cf. « Contemplazione. », p. 110, note 28. Dans le même Numéro de *Carmelus*

1968/1, L. SAGGI, « Atteggiamento di ascolto della parola di Dio », p. 143.

24 *P.V.T.*, p. 88.

25 Joannes SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*, éd. Constantin de l'Immaculée-Conception, Audomaropoli (St Omer), 1894, p. 116. Le texte de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY se trouve dans la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, éd. J. Dechanet, « Sources chrétiennes n° 223 », Paris, 1975, ch. III, p. 227, n° 105.

26 Sur la pensée de saint Thomas cf. CATENA, « Contemplazione... », pp. 94-102 ; les textes auxquels nous nous référons se trouvent p. 100.

27 *P.V.T.*, p. 93.

28 *Ignea Sagitta*, ch. IX, éd. Staring, p. 295 ; traduction dans *P.V.T.*, p. 170. Le jeu de mots *cellam-caelum* est traditionnel dans la littérature monastique du Moyen Âge : cf. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *op. cit.*, p. 169, n° 31.

29 *Expositio paraenetica*, *op. cit.*, p. 114 ; ce texte est également de GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *op. cit.*, p. 173, n° 35. Sur la raison pour laquelle Jean Soreth cite si souvent cet auteur, cf. CATENA, « Contemplazione. », p. 112 : les Carmes belges se figuraient que la *Lettre aux Frères du Mont Dieu* avait été adressée aux Carmes de Chypre !

30 En ce qui concerne plus spécialement la prescription du silence, cf. L. SAGGI, *art. cit.*, p. 140, note 43.

31 BENOIT-MARIE DE LA SAINTE-CROIX, *Les Saints-Déserts*, p. 26.

32 Julienne DE NORWICH, *Une révélation de l'amour de Dieu*, introduction et édition de Sr A.M. Reynolds, Londres, 1958 ; traduction française présentée par Fr. Étienne BAUDRY, Bellefontaine, 1977, p. 50 (« Julienne, la plus célèbre des recluses médiévales », p. 48). Sur les reclus : Dom L. GOUGAUD, *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928 ; P.-F. ANSON, *Partir au désert*, Paris, 1967, pp. 211-221 ; Jean HUBERT, « Les recluseries urbaines au Moyen Âge », *Eremitismo*, pp. 485-487.

33 BENOIT-MARIE, *Les Saints-Déserts*, p. 17.

34 CATENA, « Contemplazione... », p. 107.

35 *Santi*, pp. 215-216.

36 *Les Saints-Déserts*, pp. 18-21.

37 C. CATENA, *Le Carmelitane*, p. 209.

38 *Ibid.* Dans son ouvrage, l'auteur explique longuement cette terminologie.

39 *Ibid.*, p. 93 où est cité le texte de l'écrivain anglais Bale à qui nous devons cette liste.

40 Pour Catherine de Borsbeke, cf. C. CATENA, *Ibid.*, p. 94. Pour Agnès de

Liège, A. STARING, « The Carmelite sisters in the Netherlands », *Carmelus* 1963/1, p. 62.

41 Texte de Bale qui fut étudiant à Toulouse, un siècle environ après les événements qu'il rapporte sur Jeanne de Toulouse. La sainte a donc vécu à la fin du XIV^e et au début du XV^e. Traduction d'après l'édition de M.H.C., p. 371.

42 Sur toute cette question, voir le livre de C. CATENA, *Le Carmelitane*. Excellent résumé de la question dans J. SMET, *A History*, pp. 103-118.

43 Appellation la plus fréquente (surtout en Belgique, dans les Pays-Bas) ; en Espagne elles étaient appelées *beatas* ; en Italie *pinzocchere* (c'est-à-dire « pénitentes ») ou encore *mantellate*, en raison du manteau blanc dont elles étaient revêtues.

44 CATENA, *Le Carmelitane*, p. 282.

45 Les Carmélites de Bretagne ont été fondées par la Bienheureuse Françoise d'Amboise, sous l'autorité du Bienheureux Jean Soreth et avec l'aide des Carmélites de Liège. Cf. Vital WILDERINK, *Les Constitutions des premières Carmélites de France*, Rome, 1966.

46 Édition par V. WILDERINK, *op. cit.* : n° 11, pp. 212-213 ; n° 12, p. 216. Nous avons modernisé l'orthographe afin de rendre plus aisée la lecture du texte.

47 CATENA, *Le Carmelitane*, p. 416.

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

monde. Mais, grâce à sa parole, le Sauveur vient guérir cette blessure profonde et purifie le regard. Il lui permet de retrouver l'innocence qu'il avait à l'aube de la création, dans le jardin d'Eden. Par rapport à l'ermite enchaîné au Christ dans la cellule de sa contemplation, le monde extérieur pourrait être comparé à trois cercles concentriques :

– En premier lieu se trouve celui de la communauté des Frères.

Personne, semble-t-il, ne s'est intéressé jusqu'à présent à cet aspect de la pensée de notre auteur. Il y aurait là, pourtant, une veine à exploiter, qui rejoindrait les grandes intuitions de la Règle en ce domaine et aussi de sainte Thérèse de Jésus. Loin de s'opposer à la fraternité selon l'Évangile, la solitude et le silence contemplatifs contribuent au contraire à en faire une manifestation visible, terrestre et prophétique de la cité sainte, la Jérusalem céleste⁶⁶. Ils permettent de renforcer entre les frères le « lien » (*vinculum*) et le « ciment » (*cementum*) de la charité. Ils agissent en effet comme autant de gardes sûrs veillant sur les remparts de la ville et empêchant que n'y entrent les ferments de la division caractéristiques de Babylone⁶⁷, et surtout, permettent une rencontre de chacun des Frères avec celui qui est leur Ciment par excellence, le Sauveur lui-même. Nous ne pouvons malheureusement qu'ébaucher le thème⁶⁸.

– Le deuxième cercle concentrique est constitué par le monde en tant que communauté des hommes.

Ainsi que nous l'avons déjà noté, la préoccupation du salut des âmes est loin d'être absente de notre petit livre. Selon Nicolas, elle doit être le fait non seulement des prédicateurs qui, avec Marthe, sont placés dans la cité ; mais également des ermites qui, avec Marie, vivent au désert. Ceux-ci en effet doivent avoir le souci de se rendre utiles à l'Église et aux âmes par la sainteté de leur vie, grâce à ce que nous appellerions

aujourd'hui leur témoignage. Qui se ressemble s'assemble, dit le proverbe. Il faut noter cependant, que les gens du siècle aiment et admirent les moines parce que la sainteté de leur vie les rend différents d'eux-mêmes. À l'inverse, ils peuvent bien offrir par-devant leurs applaudissements à ceux qui leur ressemblent par leurs vices tout « en se moquant d'eux par-derrière et en les montrant du doigt⁶⁹ ». Il faut toutefois reconnaître qu'à l'intérieur même de la visée érémitique qui est celle de Nicolas, le zèle pour le salut des âmes pourrait être beaucoup plus marqué. La perspective reste encore trop individualiste. Nous sommes loin des accents pathétiques et missionnaires d'une Thérèse de Jésus, pourtant elle aussi amoureuse de la solitude et de la cellule.

– Le troisième cercle est celui de la création.

Il a été le plus admiré jusqu'à présent, et à juste titre. On a pu parler à ce sujet du « franciscanisme » de Nicolas Le Français⁷⁰. Grâce à la purification du regard opérée par la méditation de la Parole, il s'est créé peu à peu un lien véritablement fraternel⁷¹ entre le cœur du contemplatif et la nature qui l'environne, au point que ce dernier n'hésite pas à l'associer à la louange adressée à son Créateur. Il faudrait citer ici toute la première partie de l'admirable chapitre XI, ce pur chef-d'œuvre.

Indépendamment de sa valeur de témoignage historique sur la situation du Carmel dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, *La flèche de feu* présente donc aussi un réel intérêt spirituel. Du point de vue de la spiritualité carmélitaine, il semble que l'on pourrait ainsi présenter son apport spécifique :

– Il sert de lien entre la conception traditionnelle, monastique, de la méditation enracinée dans la *lectio divina* – recommandée par la Règle du Carmel⁷² – et celle qui résultera, un siècle et demi plus tard, de la *devotio moderna*, et tendra à devenir

dominante, au point d'apparaître, sous la forme de l'oraison mentale, comme la spécialité du Carmel. Nous pensons avoir suffisamment souligné au cours de notre article en quoi la pensée de Nicolas est traditionnelle sur ce sujet. Il nous semble qu'elle est déjà moderne par l'insistance mise sur l'intériorité (« l'homme intérieur » qu'il nous présente fait déjà penser à celui que l'on présentera plus tard, aux XV^e et XVI^e siècles) et l'affectivité. Le thème de l'oraison considérée comme colloque d'amitié annonce les développements célèbres de sainte Thérèse de Jésus.

– Nous avons noté à plusieurs reprises le christocentrisme de notre auteur qui nous semble tout à fait dans la ligne de celui de la Règle et des Maîtres spirituels qui illustreront leur Ordre quelques siècles plus tard.

– Nous avons également fait remarquer le penchant de Nicolas pour le radicalisme évangélique, avec des accents qui rappellent *l'obsequium Jesu Christi* de la Règle et annoncent les développements sublimes de saint Jean de la Croix⁷³⁷⁴.

– Terminons par ce qui nous semble être également l'une des caractéristiques de la spiritualité carmélitaine et qui est fortement marqué dans notre petit livre : le souci de tout faire pour disposer le cœur au don absolument gratuit de la contemplation. En ce sens, la doctrine de Nicolas Le Français peut déjà servir d'introduction à celle qui sera exposée, un siècle plus tard, dans *l'Institution des premiers moines*.

* Article paru dans *Carmel* 1986/3, n° 43, pp. 168-186.

1 Édition complète et critique du texte original de *YIgnea Sagitta* par le P. Adrien STARING, o.carm., (abrég. : *Ignea.*), *Carmelus* 1962/2, pp. 237-307. Traduction française dans *P.V.T.*

2 Résumé biographique par le P. Adrien STARING, « Introduction », *Ignea*, pp. 245-255.

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

aérolithe, dans une compilation de 1370²⁸.

Le livre se présente sous la forme d'une méditation « historique et plus encore mystique²⁹ » sur la fuite d'Élie au torrent de Carith. Élie est le modèle de la vie érémitique, parce qu'il a pu atteindre la perfection de cette vie dans sa double finalité ascétique et mystique. Tout d'abord, il est parvenu à la charité parfaite en offrant à Dieu un cœur pur de tout péché. Bien que l'homme ne puisse obtenir un tel résultat qu'avec le secours de la grâce divine, il doit cependant y tendre par ses propres efforts, principalement par la recherche de la solitude et par le détachement de tout le créé. La deuxième fin de la vie érémitique est, par contre, un pur don de Dieu : elle est d'ordre proprement mystique. Élie a été gratifié de ce don : il a bu « au torrent de la joie de Dieu », ce qui veut dire qu'il a « goûté d'une certaine manière en son cœur, expérimenté dans son esprit, la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut³⁰ ». Et l'auteur de conclure : « Voilà comment Élie menait dans le désert une vie prophétique et monacale³¹. »

La deuxième étape de la réflexion carmélitaine, inaugurée par Thérèse d'Avila, culmine au xvii^e avec ce qu'un auteur appelle « l'apogée de la littérature élianique au Carmel³² ». À la suite de la grande Thérèse, on exalte un aspect qui jusqu'alors avait été à peine ébauché : le zèle « missionnaire » du prophète, « cette faim pour l'honneur de Dieu qui s'empara de notre Père Élie » (7D 4,11). Mais l'on continue toujours à voir en lui le contemplatif par excellence, celui à qui Dieu parla au Mont-Horeb. Les pages que Jean de la Croix consacre à ce thème constituent même un sommet insurpassable³³. La synthèse « élianique » à laquelle on aspire alors, à la fois érémitique et missionnaire, trouve une illustration particulièrement heureuse dans deux figures de Carmes : Thomas de Jésus³⁴ et Prosper du

Saint-Esprit. Ce dernier vécut lui-même au Mont-Carmel ; « on le regarde volontiers comme un ancêtre spirituel du P. de Foucauld³⁵ ».

Une première question se pose à propos de cette représentation carmélitaine du prophète : qu'a-t-elle de commun avec celle de la Bible ? Certes, il serait vain d'ignorer la distance qui existe entre l'un et l'autre portrait : d'un côté, un modèle de sainteté chrétienne, celle de l'ermite missionnaire ; de l'autre, les traits rudes et même sauvages d'un prophète de l'ancienne loi³⁶.

Pourtant, ce n'est pas sans quelque raison que les Carmes se sont reconnus dans la grande figure biblique. C'est l'homme du désert qui les fascine en Élie. Et d'abord, bien que cet aspect soit plus extérieur, son mode de vie. Voir en lui un solitaire n'est pas faux³⁷ : il n'habite ni dans les villes ni dans les villages ; on ne saurait dire où il réside habituellement tant il est insaisissable³⁸. Mais cela ne l'empêche pas d'être présent à la vie des hommes ; il y fait souvent irruption à la manière soudaine, violente et instantanée de la foudre³⁹.

Et c'est toujours afin de rappeler que Yahvé seul est Dieu et qu'il est un Dieu jaloux⁴⁰. Car tel est bien l'aspect fondamental qui a séduit l'âme carmélitaine : l'intransigeance absolue de la foi religieuse professée par le prophète. Si Élie retourne au désert du Sinaï, ce n'est pas en raison d'une quelconque nostalgie pour l'antique mode de vie nomade de son peuple⁴¹, mais afin de faire le pèlerinage aux sources du yahvisme le plus pur. Il comprend que l'établissement de son peuple en terre de canaan, s'il apporte à ce dernier « le lait et le miel » de l'abondance matérielle, risque aussi d'incliner son cœur vers les divinités païennes. Il comprend que, de fait, « le désert est monothéiste » pour Israël⁴². Après tant d'autres, les carmes n'ont pas eu tort de voir un très grand mystique dans le prophète

Élie au Mont-Horeb. Là, devant la même grotte qui jadis avait abrité Moïse, il mérite « de jouir pleinement du colloque divin⁴³ », Dieu parlant avec lui comme un ami parle avec son ami⁴⁴.

2.2 Le désert tel qu'il est vécu au Carmel

Puisque l'esprit d'Élie s'identifie avec celui du désert, une deuxième question se pose : dans quelle mesure un tel esprit est-il bien le reflet de l'âme carmélitaine ? Et d'abord, qu'entend-on par désert ? Est-ce un esprit seulement ? N'est-ce pas d'abord un mode de vie très concret : l'érémisme ?

2.2.1 *Le désert comme mode de vie*

À lire *l'Institution des premiers moines*, on a l'impression qu'il n'existe pas d'autre forme de vie carmélitaine que celle de l'érémisme. Que veut dire l'auteur (ou le compilateur) ? Que la vie érémitique est la seule possible au Carmel ? Si tel est le cas, alors il ne faut pas hésiter à juger son opinion comme tout à fait « hétérodoxe d'un point de vue carmélitain »⁴⁵, car, depuis le milieu du XIII^e siècle, l'Ordre est devenu mixte, c'est-à-dire à la fois actif et contemplatif. Mais il n'est pas du tout évident que telle soit l'intention de l'auteur.

S'il veut simplement faire l'éloge de la vie érémitique au Carmel, alors il faut lui donner entièrement raison. En effet, cette forme de vie jouit depuis toujours d'un statut parfaitement reconnu. Pensons ici aux Saints-Déserts des Carmes. Pensons surtout aux monastères des Carmélites, qui portent une marque nettement érémitique selon la volonté même de leur fondatrice, Thérèse d'Avila : « Le style de vie que nous prétendons mener, déclare-t-elle, n'est pas seulement de moniales mais d'ermes. » (C 13,6).

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

goûter d'une certaine manière en notre cœur, à expérimenter dans notre esprit, la force de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut, non seulement après la mort, mais même en cette vie mortelle¹². »

Nous avons là une magnifique définition de la contemplation mystique. L'auteur s'expliquera sur ce sujet au chapitre VII, lorsqu'il commentera le début du verset 4 : « Et là tu boiras au torrent. » Ce chapitre constitue comme le sommet de l'ascension spirituelle de l'ermite. Mais on peut redescendre de ce sommet. Voilà pourquoi, au chapitre VIII, il nous est dit comment l'on peut persévérer dans la perfection acquise précédemment. À cette occasion, l'auteur commente la deuxième partie du verset 4 : « J'ai ordonné aux corbeaux d'y porter ta nourriture. »

Chacune des deux parties est elle-même fort bien composée. Nous venons de le vérifier en ce qui concerne la deuxième partie. Disons un mot de la première, d'ordre ascétique. Elle décrit l'effort que l'ermite doit fournir pour parvenir au sommet de la charité. Il doit passer par quatre étapes, qui correspondent successivement à chacune des quatre sections du verset 3 du *Livre des Rois*.

La première étape est décrite au chapitre III. Elle correspond à la première section du verset : « Éloigne-toi d'ici. » Il s'agit essentiellement pour l'homme appelé à la perfection de la vie érémitique, de s'arracher à sa vie antérieure. Le modèle est ici Abraham, bien qu'il ne soit pas directement nommé. C'est bien de lui, en effet, qu'il s'agit dans la citation de Gn 12,1 donnée par la suite : « Éloigne-toi d'ici », c'est-à-dire « de ta patrie, de ta famille et de la maison de ton père »¹³. Bien que l'auteur parle en finale du détachement des parents en citant Mt 19,29, il s'intéresse principalement au détachement par rapport aux biens matériels. Il indique ce qui fait la spécificité de la vocation

érémétique. Elle tient au fait que ce détachement ne doit pas être seulement « intérieur » (*animo, corde*), comme pour tout chrétien, mais extérieur et « effectif » (*opere*). La pauvreté de l'ermite se caractérise aussi par sa finalité, essentiellement théologique. C'est donc une pauvreté pour l'amour du christ.

Le second stade nous est décrit au chapitre IV. Il correspond à la deuxième section du verset : « et marche face à l'orient. » Il ne suffit pas de s'éloigner physiquement de ce qui peut empêcher

Le plein épanouissement de la charité. Le véritable ennemi de l'ermite ne se trouve pas en dehors de lui-même, mais dans son propre cœur, dans les désirs de sa chair, qui s'opposent à ceux de l'esprit. Ces désirs sont la conséquence du péché originel, désigné ici par l'orient. Voilà pourquoi l'ermite doit aller « contre l'orient », c'est-à-dire combattre ses désirs mauvais. Cela se réalise plus particulièrement par l'obéissance. Grâce à l'obéissance, en effet, l'ermite peut « crucifier sa chair avec ses passions et ses désirs », comme le demande l'apôtre Paul en Ga 5,24¹⁴.

La troisième étape consiste à rechercher la solitude du désert, loin du tumulte des villes et des foules. Elle est décrite au chapitre V et correspond à la troisième section du verset : « Cache-toi. » En fait, l'auteur parle moins de la solitude matérielle que de celle du cœur. Il donne à cette occasion, et de manière assez judicieuse, l'étymologie du mot « moine » qui signifie « seul ». Or il est bien certain que ce mot a désigné tout d'abord le continent, celui qui a décidé de s'abstenir du mariage pour l'amour du Christ¹⁵. Ainsi ces trois premières étapes visent-elles, successivement et respectivement, les trois vœux du religieux ermite : pauvreté, obéissance et chasteté.

Ainsi disposé, celui-ci peut s'élancer vers ce qui constitue la quatrième étape et le sommet de la perfection érémitique (et

chrétienne) : la charité parfaite. Cela correspond à la quatrième section du verset 3 qui nous parle du « torrent de Carith qui est face au Jourdain ». Carith fait penser à charité. Quant au Jourdain, il désigne, tout comme l'orient, une réalité négative, à savoir ici « la déchéance du péché¹⁶ ». La quatrième étape comporte donc deux volets comme le disait très bien l'introduction du chapitre II : d'une part, le « cœur saint et pur de toute souillure actuelle de péché¹⁷ » – cette idée est développée tout au long du chapitre VI – ; d'autre part, la « charité parfaite » – cette deuxième idée est exposée dans la première partie du chapitre VII¹⁸. Dans ce dernier passage, en effet, l'auteur insiste sur le fait que ce n'est pas n'importe quel degré de charité qui constitue le sommet de la vie spirituelle, mais seulement la charité parfaite.

Nous voulions montrer que le petit traité de vie spirituelle dont nous parlons, est fort bien composé et qu'il forme un tout. En fait, cela nous a donné l'occasion d'en présenter le contenu, surtout dans sa partie ascétique. Nous reviendrons plus loin sur sa partie mystique.

1.3 Grande unité de style

Là encore, les sept chapitres que nous étudions présentent une très grande unité. Ils sont écrits sous la forme d'un dialogue du début jusqu'à la fin. Ils supposent un maître et un disciple. Ce dernier est intervenu auprès du maître pour lui demander de lui expliquer en quoi consiste le genre de vie qu'il veut embrasser¹⁹. Or, nous avons là la structure même des apophtegmes des Pères du désert et de toutes les Règles monastiques primitives, celles de Pacôme et de Basile en particulier. Le maître répond à la question posée par le disciple, et c'est précisément cette réponse qui lui tient lieu de règle de

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

« torrent » où l'on vient s'abreuver, de « suavité » à laquelle on goûte. C'est une expérience de plénitude et de surabondance, qui vient comme inonder l'âme de joie, ainsi que le suggère le symbole du torrent : « Ces délices sont appelées torrents parce qu'elles affluent à l'esprit du prophète comme les torrents avec impétuosité et joie immense⁵⁰... »

Enfin, l'expérience mystique a quelque chose d'ineffable. L'auteur, à ce sujet, cite le texte de saint Paul sur ce que « l'œil ne voit pas, l'oreille n'entend pas. » (1Co 2, 9)⁵¹. Ainsi que nous venons de le noter, c'est Dieu qui est expérimenté. C'est la force et la douceur de sa présence. C'est Dieu qui se manifeste dans le mystère de sa Trinité et de son inhabitation dans le cœur de l'homme. De quelle nature est cette expérience ? Ce n'est pas, du moins ce n'est pas encore, la vision directe, face à face, qui est réservée à l'autre vie. Le contemplatif désire certes cette vision de toute son âme, et elle lui sera accordée s'il reste fidèle. Mais elle n'est pas pour cette vie :

Tu ne pourras discerner parfaitement ma face : en effet, l'homme ne pourra pas me voir et vivre, car j'habite les lieux de la lumière inaccessible, qu'aucun homme en cette vie n'a vue et ne pourra voir.

(Ex 33,20 ; 1Tm 6,16)⁵²

Si l'auteur parle de la « contemplation de Dieu⁵³ », ou de sa vision, il ne peut donc s'agir que d'une « vision mystique⁵⁴ ». Il y a cependant une relation entre cette vision et celle que nous appelons la vision béatifique. La contemplation mystique, en effet, est un avant-goût de la gloire des cieux⁵⁵, réservée par exemple à celui qui a tout quitté pour suivre le Christ. Et cette grâce est donnée « non seulement après la mort, mais même en cette vie mortelle⁵⁶ ».

2.3.3 *Rapports entre ascèse et mystique*

On accuse parfois l'auteur de *l'Institution des premiers moines* de céder à la tendance semi-pélagienne. Il donnerait l'impression que la grâce de la contemplation mystique n'est conférée par Dieu qu'à celui qui l'a méritée par ses efforts vertueux pour tendre à la charité. Que faut-il penser de semblable critique ?

Reconnaissons que certaines de ses expressions y prêtent le flanc. C'est déjà un peu le cas lorsqu'il présente la contemplation mystique comme la deuxième fin de la vocation érémitique. On ne peut proposer comme fin d'un genre de vie quelque chose qui est « un pur don de Dieu⁵⁷ ». Comment faut-il comprendre cette expression ? De même, dans certains textes, l'auteur fait très nettement dépendre la grâce de la contemplation de la conduite vertueuse de l'ermite. Il distingue à ce sujet deux étapes : avant que l'on ne soit parvenu à la perfection de la charité et que l'on ait « bu au torrent de la joie de Dieu » ; à partir du moment où l'on a reçu la grâce de la contemplation. Mais en fait, le problème est identique dans l'un et l'autre cas. Dieu semble mettre une condition à l'octroi de la grâce contemplative : que l'homme soit parvenu à la charité parfaite. Donnons simplement deux exemples. Le premier se trouve dans le commentaire du texte de Job que nous avons cité. Le « silex » signifie la charité puissante et ardente, donc la charité parfaite. Les « torrents d'or » symbolisent la grâce de la contemplation. Or, il nous est dit que ces « torrents d'or » nous sont donnés « en échange du silex », c'est-à-dire de la charité forte et parfaite⁵⁸. Le deuxième est tiré du chapitre VIII sur la persévérance. La grâce de la contemplation, est-il dit, peut se dessécher, comme les torrents dessèchent à la chaleur du soleil. Parce que la force de la charité a été entamée par les désirs de la

chair⁵⁹. Ainsi Dieu n'accorde-t-il la grâce de la contemplation qu'à celui qui est parvenu à la perfection de la charité, et qui, par ses efforts, persévère dans cet état.

Mais alors, où est la gratuité divine ? Et cependant celle-ci est affirmée avec force. Contrairement à la première fin, « que nous atteignons par notre labeur et l'exercice des vertus » – certes « avec l'aide de la grâce divine » –, la deuxième « nous est proposée en vertu d'un pur don de Dieu⁶⁰ ». C'est le Christ lui-même qui prend l'initiative de se manifester à celui qui l'aime (cf. Jn 14,21)⁶¹.

De plus, lorsque ce dernier a reçu la grâce de la contemplation, il ne doit jamais s'en attribuer le mérite à lui-même : « C'est ma grâce, non tes mérites, qui t'a conduit à cette douceur », lui dit le Christ⁶². C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la contemplation ne lui est pas toujours donnée : pour qu'il reste dans l'humilité la plus profonde. Il y a une deuxième raison à cette manière divine : inciter l'ermite à désirer ardemment le don de la contemplation et à l'implorer dans une supplication ardente et persévérante : « Comme le cerf brame après les fontaines, ainsi mon âme soupire après toi, ô Dieu » (Ps 41,2)⁶³⁶⁴ ; « Dieu, ô mon Dieu, je te cherche au point du jour. Mon âme a soif de toi. Combien ma chair est altérée de toi ! » (Ps 62,2-3)''.

Que conclure de tout cela ? Que, comparée à celle d'autres mystiques, sainte Thérèse par exemple, la pensée de notre auteur semble moins élaborée, mais qu'elle est parfaitement orthodoxe. D'après celui-ci, en effet, Dieu n'accorde la grâce de la contemplation qu'à ceux qui sont parvenus à la charité parfaite. La pensée de sainte Thérèse est plus nuancée : selon elle, Dieu n'accorde habituellement cette grâce qu'aux âmes bien disposées par une vie vertueuse de charité, de détachement et

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

2.2 De quels moyens disposent-ils ?

Des quelques documents que nous venons d'évoquer, et qu'ils vont, bien sûr, exploiter au maximum. Mais surtout de l'argument d'autorité si fréquemment utilisé à cette époque, et doté d'une grande efficacité. Deux auteurs se distinguent plus particulièrement par la réflexion qu'ils font sur ce sujet.

Jean Baconthorp, dans son *Éloge du Carmel*, montre que les anciens ont droit à un grand respect, du fait, précisément, de leur âge et de la sagesse que les ans leur ont permis d'acquérir. Il cite à ce sujet l'épisode des ourses, extrait du cycle d'Élisée (2R 2,23-24). Lorsque le prophète monte à Béthel, de jeunes vauriens viennent à sa rencontre pour se moquer de lui. Ils s'en prennent à sa calvitie, qui est le signe de son âge avancé. Si le châtement est aussi terrible, remarque notre auteur (quarante-deux des enfants ont été déchirés par deux ourses sorties du bois), c'est parce qu'ils n'ont pas respecté la vieillesse d'Élisée et que cela déplâit à Dieu. Car, continue Baconthorp en un jeu de mots assez savoureux : « La calvitie n'est pas un vice, mais un signe d'honneur. » (*canitium non est vitium, sed honoris indicium*). Voilà pourquoi on doit faire grand cas du témoignage des anciens¹⁵. Jean de Hildesheim est exactement du même avis. Il va même un peu plus loin :

*En toutes choses, dit-il, il faut faire confiance à ce qui est ancien, car les anciens sont généralement plus dignes de foi que les modernes*¹⁶.

Quelles sont les autorités invoquées par nos auteurs ? En premier lieu, la Sainte Écriture, parce qu'elle est la parole de Dieu. La traduction qu'ils utilisent est celle de la *Vulgate*, qui leur offre parfois des possibilités insoupçonnées. Prenons, à titre d'exemple, Is 32,16-18. Le texte original annonce aux exilés la venue de l'Esprit et le salut :

Dans le désert s'établira le droit, et la justice habitera le verger. Le fruit de la justice sera la paix, et l'effet de la justice repos et sécurité à jamais. Mon peuple habitera dans un séjour de paix, des demeures superbes, des résidences altières¹⁷.

On remarquera que, dans cette traduction moderne fidèle au texte original, n'apparaît pas le mot « Carmel » qui est un nom propre, mais le mot « verger », un nom commun. Or, en hébreu, c'est le même mot qui sert dans les deux cas¹⁸. Le texte signifie donc que la justice et son fruit régneront en tous lieux, qu'ils soient arides ou verdoyants.

Voici maintenant le texte de la *Vulgate* :

Le jugement habitera dans la solitude, et la justice aura sa demeure au Carmel. La paix sera l'œuvre de la justice. Le culte de la justice sera le silence, et la sécurité à jamais. Mon peuple se reposera dans la beauté de la paix, dans les tabernacles de la confiance et dans un repos opulent¹⁹.

« Solitude », « silence », « Carmel » : autant de mots qui sonnaient agréablement aux oreilles du Carme studieux. Jean Baconthorp²⁰ et Philippe Ribot²¹ ont tous deux vu dans ce texte une description de la vie des disciples d'Élie et d'Élisée au Mont-Carmel. C'est le commentaire de Ribot qui est le plus développé. Il utilise toutes les ressources que lui offre la *Vulgate*. « La justice aura sa demeure au Carmel... » Ceci ne peut être évidemment qu'une prophétie de la vie sainte des Frères du Mont-Carmel ! « Le jugement habitera dans la solitude » évoque l'examen de conscience que les Frères devaient réaliser chaque jour, dans la solitude de leur cellule. Au Carmel, « le culte de la justice », c'est-à-dire la recherche de la perfection évangélique, s'opère par le moyen de la pratique du silence. Et l'auteur de citer à cet endroit le passage

correspondant de la Règle du Carmel. Grâce au silence, le Carme peut se prémunir efficacement contre le péché. Il obtient ainsi la « sécurité à jamais ». Le peuple dont il est ici question, est la descendance spirituelle d'Élie et d'Élisée. Ce peuple se reposera « dans la beauté de la paix », « les tabernacles de la confiance » et « dans un repos opulent » ; autant d'expressions somptueuses pour désigner la contemplation mystique par laquelle il est donné de boire « au torrent de la joie de Dieu » (l'expression est tirée du Ps 36,9).

Outre les ressources que la *Vulgate* offre aux commentateurs carmes du texte sacré, elle donne lieu à ce que le Père de Lubac a, dans un ouvrage célèbre, fort justement appelé *L'Exégèse médiévale*. On a pu s'en rendre compte dans le texte précédent de Philippe

Ribot qui s'inspire des principes de l'exégèse des Pères : une exégèse à la fois symbolique et mystique (au sens origénien du terme). Le même Père de Lubac qui a consacré dans son livre une étude à *l'Institution des premiers moines*, remarque toutefois, que l'exégèse de son auteur s'oriente dans un sens nettement allégorisant²².

Après l'Écriture Sainte, les autorités les plus souvent citées par les Carmes, surtout Philippe Ribot, sont les Pères de l'Église. Au premier rang, nous trouvons saint Jérôme, Cassien, saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville. Ce que les Pères affirment comme valable pour la vie érémitique et monastique en général, les Carmes ne se font pas scrupule de se l'approprier en l'appliquant à leurs ancêtres et à leur Ordre. La notion d'Ordre religieux telle qu'ils la conçoivent, est propre à l'Occident latin, et d'apparition plutôt récente. Ce sont précisément les Ordres mendiants qui ont le plus puissamment contribué à la répandre. Cette manière de procéder –

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

Quelle place Élisée occupe-t-il dans ce groupe privilégié ? Cheminot lui donne la première⁵². Ribot est encore plus explicite lorsqu'il fait de lui « le disciple d'Élie par excellence » (ch. V, n° 75).

Après avoir laissé son père et sa mère, et toutes les choses de la terre, il suivit Élie, il le servit et il imita sa vie monastique et prophétique. (Ibid.)

3.1.5 Élisée disciple d'Élie au Mont-Carmel

Où vécut Élisée après avoir entendu l'appel d'Élie, et avant l'ascension du grand prophète ? Nous avons vu que les témoignages des pèlerins du XIII^e siècle insistent sur la demeure d'Élisée située dans le vallon du Mont-Carmel. La *Première rubrique* dit la même chose. Les auteurs du XIV^e siècle restent imprécis sur ce sujet. Le plus précis est Bernard Oller. Voici, en effet, ce qu'il dit dans le premier article de son *Information* :

(Le prophète Élie) désirant embrasser une vie plus haute et plus parfaite, inaugura la vie érémitique et solitaire sur le Mont-Carmel, qui était un lieu très favorable à la contemplation. Peu de temps après il appela Elisée labourant dans son champ et il le forma au même genre de vie, comme il ressort du Livre des Rois. Par la suite, le prophète Jonas, Abdias et de nombreux autres Fils des prophètes imitant leur vie s'efforcèrent de la continuer sous la forme érémitique et dans la sainte contemplation, sur le même Mont-Carmel, sans aucune interruption jusqu'à l'époque du Sauveur⁵³.

Le texte suit le même schéma que la *Première rubrique* en y ajoutant, bien sûr, les éléments recueillis des divers prédécesseurs, et de Cheminot notamment. On a cependant l'impression qu'après son appel Élisée vécut au Mont-Carmel.

Selon Ribot, après qu'Élie eut reçu de Dieu l'assurance de la

fin de la persécution qui l'avait contraint à une existence errante, il choisit le mont-carmel comme le lieu le plus approprié à son genre de vie érémitique et contemplative, et il y appela ses premiers disciples (L. III, ch. III). Il y vécut « seize ans » (ch. IV, n° 110), avant d'être élevé au Paradis. Bien que notre auteur ne l'affirme pas clairement, on peut supposer toutefois, que, pour lui, Élisée accomplit au mont-carmel sa formation prophétique, érémitique et contemplative. C'est en ce sens qu'il convient d'interpréter le texte suivant. Le prophète Élie, remarque Ribot, préféra toujours l'ermitage du carmel à tous les autres.

C'est pourquoi Elisée et tous les disciples d'Elie, hommes religieux et Fils des prophètes... eurent toujours une vénération spéciale pour le Mont-Carmel et le préférèrent aux autres ermitages de leur religion. (ch. V, n° 116)

3.2 L'héritage reçu d'Élie

Philippe Ribot ne nous dit pas si Élisée reçut une formation particulière de la part de son père Élie. Comme il voit en lui le disciple par excellence, il est donc à croire qu'Élisée reçut excellemment l'enseignement dispensé à tous. Quant à la manière dont le prophète Élie éduquait ses disciples, elle est parfaitement résumée dans le titre, au chapitre huitième du deuxième livre :

Élie se donna en exemple de vie monastique a ses disciples, tant par ses actes que par ses paroles...

Tout le chapitre est consacré à ce thème qui est développé à partir de cette exhortation de l'Apôtre Paul à son disciple Tite : « En toutes choses montre en ta personne un modèle de belles œuvres. » (Tt 2,7) Et voici la description qui nous est donnée de cet enseignement par l'exemple :

Voila pourquoi, pour entraîner les âmes de tous ses

disciples, les moines dont nous avons parlé, Élie s'efforça de se conformer au mode de vie que Dieu lui avait transmis, en excellant devant eux dans la sobriété et la pauvreté, en usant d'abstinence et de retenue dans l'usage des biens, en dominant les désirs de la chair, en resplendissant de tout l'éclat de sa chasteté, en renonçant à sa volonté propre, en évitant le tumulte du peuple, et en brûlant de l'ardeur de la charité. (n° 85)

3.2.1 Le zèle ardent pour la gloire de Dieu

C'est sur ce point – essentiel – que la vision carmélitaine du prophète Élie rejoint le mieux la présentation que nous en donne la Bible. Il est le prophète du Dieu unique, le Dieu d'Israël, créateur du ciel et de la terre. Il ne peut tolérer l'idolâtrie qui sévit alors dans le royaume d'Israël, à l'instigation de la reine Jézabel.

Le peuple d'Israël récemment séduit par le roi Achab adorait alors Baal, comme la divinité qui donne la pluie, la fertilité et tous les autres biens temporels. Mais il ne voyait pas que tout cela provient non de Baal mais du vrai Dieu.

(L. II, ch. I, n° 49)

Voilà pourquoi Élie veut montrer au roi, ainsi qu'à tout le peuple, que ce n'est pas en invoquant Baal qu'ils obtiendront la pluie et tout le reste, mais en invoquant le vrai Dieu. Voilà pourquoi aussi, il obtient de Dieu qu'une longue période de sécheresse s'abatte sur la terre, afin de réveiller la conscience du peuple et de la retourner vers le vrai Dieu. Son attitude attire la colère de Jézabel, qui cherche à le faire périr et pourchasse également ses disciples.

C'est précisément cette flamme religieuse qu'Élie veut transmettre à ses disciples, à Élisée tout particulièrement. La

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

Désirant les consoler de l'absence d'Élie, il opérait devant eux des prodiges et des miracles. Il agissait ainsi pour plusieurs raisons : d'abord, afin de ne pas avoir reçu en vain la grâce de Dieu ; mais aussi pour leur montrer ainsi qu'il remplaçait Élie ; et enfin, pour les encourager à la persévérance dans la vie monastique.

(ch. IV, n° 153)

Il visita donc tour à tour les communautés de Béthel, ville toute conquise à l'idolâtrie qui envoya à sa rencontre des enfants insolents pour l'insulter. Si le châtement fut aussi terrible (quarante-deux des enfants furent déchirés par deux ourses sorties du bois : 2 R 2,23-25), c'était afin de faire comprendre aux habitants de cette ville qu'on ne se moque pas du Dieu vivant. Les Fils de prophètes de cette ville reconnurent ainsi la puissance d'Élie agissant en Élisée, et ils reçurent celui-ci comme leur Père et leur Maître (n° 153).

Après être passé rapidement au mont-carmel, Élisée se rendit à samarie, où il opéra en faveur de la veuve d'un Fils des prophètes le « miracle de l'huile ». Elle avait en effet un extrême besoin d'huile pour nourrir ses enfants (2R4, 1-7). Si cette pauvre femme était tellement démunie, c'était en raison de la générosité de son mari, lequel n'était autre qu'Abdias, disciple d'Élie. Il s'était ruiné en nourrissant les cent prophètes qu'il avait réussi à cacher dans des grottes (1 R18, 4) (n° 54).

3.3.5 L'action pastorale d'Élisée au service des Fils des prophètes

On peut dire que le prophète Élisée, tel qu'il est dépeint par Philippe Ribot, se comporte à la manière d'un authentique Prieur Général d'ordre mendiant.

Il exerce d'abord une fonction de magistère spirituel, imitant

en cela le modèle que lui avait laissé le prophète Élie : c'est-à-dire qu'il enseigne les Fils des prophètes par la parole, mais surtout par l'exemple d'une vie sainte. Ceux-ci sont appelés ses « disciples ».

Il se comporte en véritable supérieur qui donne des ordres. Il agit par exemple ainsi, lorsqu'il envoie le prophète Jonas en mission auprès de Jéhu pour lui conférer l'onction royale. Cela, afin de détrôner Joram, roi de samarie, et d'extirper l'idolâtrie du royaume d'Israël (L. II, ch. IV, n° 71). Car « le jeune Fils des prophètes » anonyme dont parle le texte sacré, n'est autre que Jonas, pour Philippe Ribot (L. II, ch. IV, n° 71).

Il parachève l'organisation de la famille religieuse instituée par le prophète Élie. Ce dernier, en effet, avait fondé des communautés prophétiques dans les villes, afin d'aider le peuple de Dieu à rester fidèle à la loi du seigneur et à son culte (L. III, ch. VII, n° 125). Mais il avait toujours accordé une préférence aux communautés érémitiques telles que celle du mont-carmel. Tout en se préoccupant des communautés citadines, Élisée encourage la tendance à l'érémisme. C'est en ce sens que Ribot interprète le célèbre passage au chapitre 6 du deuxième livre des rois, versets I à 7. Traditionnellement, on commente surtout le miracle de la hache perdue et retrouvée ; Philippe Ribot, lui, ne s'y arrête pas.

Il s'intéresse au passage précédent. Voici comment il l'interprète, s'autorisant d'un passage de saint Jérôme⁷⁹ :

Quelques moines, Fils des prophètes, attirés par le souvenir des miracles opérés par Élie et Élisée dans les eaux du Jourdain et par les possibilités offertes par ces lieux, se dressaient des tabernacles dans la solitude, près du fleuve, comme le prophète Élisée le leur demandait. Nous lisons en effet, au Livre des Rois, qu'Élisée leur avait dit : « Allez ! »

sous-entendu : au Jourdain. L'un d'eux dit : « consens à accompagner tes serviteurs. » Et il répondit : « J'irai ». Il partit avec eux. Arrivés au Jourdain, ils coupèrent le bois pour édifier des tabernacles à leur usage.

(n° 125)

Élisée apparaît donc ici comme le digne successeur d'Élie qui favorise le développement de la vie érémitique.

C'est également ce qui ressort du commentaire du chapitre 5, verset 22, du deuxième Livre des rois. Ribot n'a pas l'attention attirée par l'avarice et la fourberie de Giezi, le serviteur d'Élisée, mais par l'allusion que fait ce dernier, dans son dialogue avec Naaman, aux deux jeunes frères prophètes de la montagne d'Ephraïm. Il dit à leur sujet :

Ces deux hommes se séparant des foules qu'ils voyaient adorer le veau d'or placé à Béthel par Jéroboam pour qu'on l'y adore, se retirèrent sur l'ordre d'Élisée dans la solitude de la montagne d'Ephraïm, afin de ne pas être entraînés à l'idolâtrie par l'exemple du peuple. Dans la solitude, ils pouvaient vaquer librement au culte divin.

(n° 126)

3.3.6 *Les miracles d'Élisée*

Traditionnellement, les miracles d'Élisée sont considérés comme des figures de ceux du Christ. Tel est le cas de Baconthorp⁸⁰. Pour sa part, Philippe Ribot y voit plutôt le moyen providentiel par lequel Dieu veille au bien-être matériel des Fils de prophètes qui ont tout quitté pour le servir, ou de personnes qui, telle la Sunamite, se sont montrées charitables à l'égard du prophète et des serviteurs de Dieu (n° 154 et n° 156).

3.3.7 *Élisée affine un laïc marié à l'ordre prophétique*

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

ils ? Ils ne peuvent se prévaloir d'un fondateur illustre, comme Dominique ou François d'Assise ! Aussi vont-ils se réclamer de plus en plus clairement du prophète Élie qui visita le Mont-Carmel, et surtout, de la Vierge Marie, la mère du Sauveur. En 1282, leur Général, le Père Pierre de Millaud, s'adressant au Roi d'Angleterre pour solliciter sa protection, déclare que « l'Ordre a été fondé par-delà les mers (c'est-à-dire en Palestine) pour la louange et la glorification de la Vierge Marie ». L'affirmation sera reprise en 1287, en des termes très proches, par le Chapitre Général de Montpellier. Se réfère-t-on à une donnée historique ignorée de nous ? S'agit-il plutôt, en ce dernier quart du XIII^e siècle, du rêve rétrospectif des Carmes d'Europe, alors que leur existence vient d'être mise en péril en 1274, par le deuxième Concile de Lyon ? Nous ne le savons pas. Toujours est-il que l'affirmation exprime une orientation nettement et vigoureusement mariale. Mais là encore, on ne peut dire qu'il s'agisse de quelque chose d'absolument original et isolé. Les Servites ne disent-ils pas, à la même époque, non seulement qu'ils ont été institués pour honorer Marie, mais qu'ils ont été fondés par Notre-Dame en personne ?

Pour autant que nous puissions en juger, la liturgie mariale des Carmes n'a rien non plus de vraiment original. Elle s'inspire pour l'essentiel de ce que font les Clunisiens, les Cisterciens et surtout les Dominicains.

Mais cette absence d'originalité, cette discrétion, cette pauvreté dans l'expression ont elles-mêmes leur signification : même s'ils deviennent de plus en plus semblables aux ordres apostoliques et mendiants, les Carmes gardent encore un style de vie marqué par l'érémisme primitif. Or, le plus beau texte marial écrit par un Carme du XIII^e siècle, est une simple allusion faite par Nicolas le Français à la scène de l'Annonciation. Il

loue la solitude de la cellule et de la vie érémitique, parce qu'elle favorise l'écoute de la parole de Dieu prescrite par la Règle. Celle-ci demande en effet au Frère ermite de « demeurer seul dans sa cellule ou près d'elle, méditant jour et nuit la loi du Seigneur et veillant dans la prière ». « Que le glaive de l'Esprit qui est la parole de Dieu, dit encore la Règle, habite avec plénitude dans votre bouche et dans vos cœurs... »

Or, Nicolas Le Français, dans sa *Flèche de feu* écrite en 1270, donne en exemple au Frère ermite du Carmel la Vierge de l'Annonciation : « c'est dans la solitude de sa cellule, remarque-t-il, que Marie parla à Gabriel et que le Verbe du Père s'incarna en elle ». Tout est dit en ces quelques mots.

Deux siècles plus tard, la bienheureuse Françoise d'Amboise reprendra la même idée à l'usage des carmélites de Bretagne : « La Bienheureuse Vierge marie, enclose en sa chambrette, séparée de la conversation mondaine, humble, pure et dévote, en oraison et contemplation élevée et persévérante, (mérita) être amie et mère de Dieu ».

Quant aux carmes, leur Général de l'époque, le bienheureux Jean Soreth, leur rappelle que si leur statut de Frères mendiants et prêcheurs les oblige à quitter leur cellule « extérieure », ils peuvent cependant à tout instant, même au milieu des cités les plus peuplées, se retirer comme la Vierge de Nazareth dans la cellule « intérieure » de leur cœur. Là, ils peuvent méditer, avec elle et comme elle, la parole de Dieu, pratiquant ainsi le précepte de leur Règle : « Que tout ce que vous avez à faire soit fait selon la parole du seigneur. »

* Article paru dans *Vives Flammes* 1992/3, n° 196, pp. 15-19.

FRÈRES DE NOTRE-DAME*

Afin de promouvoir le renouveau marial dans le sens voulu par le Concile, le Pape Paul VI invitait les chrétiens de notre époque à se mettre « fidèlement à l'écoute de la tradition », tout en restant « attentifs aux progrès de la théologie et des sciences¹ ». Voué par vocation « à l'amour et à la vénération » de Notre-Dame², l'Ordre du carmel se sent d'autant plus concerné par de telles directives, que l'évolution interne de sa propre tradition mariale a pris une direction qui rejoint les préoccupations actuelles de l'Église : priorité donnée à l'intériorisation³, sobriété dans l'expression de la ferveur, recherche de la simplicité, fidélité au texte évangélique et à l'enseignement de l'Église, découverte contemplative de Marie dans un « clair-obscur savoureux et paisible⁴ ».

Thérèse de Lisieux annonçait à sa manière le sens d'une telle évolution, lorsqu'elle déclarait en parlant de la Mère de Jésus : « Ce qui me fait du bien quand je pense (à elle), c'est de m'imaginer une vie tout ordinaire, et non pas toutes les merveilles que l'on raconte et que l'on suppose... On la montre inabordable, il faudrait la montrer imitable. Elle est plus mère que reine⁵. »

Si la petite Thérèse avait lu les vieux textes carmélitains du Moyen Âge⁶, il est certain qu'elle y eût rencontré beaucoup de « merveilles supposées ». Pourtant, ces livres contenaient, sous un langage maladroit, de véritables richesses de vie spirituelle ;

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

Pape Paul VI s'insère dans cette tradition, lorsqu'il déclare, qu'en un certain sens, Marie est « notre sœur par le lien de la nature⁴⁰ ». Ne peut-on pas dire également, à la suite de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, que par sa « vie tout ordinaire », non pas « inabordable » mais « imitable », la Vierge Marie se rapproche de nous ? Le Concile n'hésite pas à affirmer que, comme nous, « elle avança dans son pèlerinage de foi⁴¹ ». Citons encore une fois la petite Thérèse, dont les intuitions prophétiques annoncent prodigieusement l'orientation mariale des textes conciliaires : « J'ai entendu dire bien des fois que l'éclat de la Vierge Marie éclipe tous les saints. Mon Dieu, que cela est étrange, une mère qui fait disparaître la gloire de ses enfants ! Moi, je pense tout le contraire, je crois qu'elle augmentera de beaucoup la splendeur des élus. » (DE, CJ, 21 août, 3)

Ceci dit, au Carmel, l'intention sous-jacente à cette appellation de « sœur », est évidemment la volonté d'imiter la Vierge Marie comme le modèle le plus approprié à son genre de vie essentiellement contemplatif. Ainsi que nous l'avons dit, c'est surtout la scène de l'Annonciation qui a retenu la méditation des Carmes et des Carmélites. Ils y ont vu le modèle parfait de leur propre vie.

Une vie consacrée à la solitude et au silence. Le premier texte carmélitain qui parle de Marie autrement que par allusion développe précisément cette idée. Il s'agit de *La flèche de feu*. Dans cet écrit véhément, l'auteur, Nicolas Le Français, voulant dissuader ses Frères de s'adonner au ministère de la prédication dans les villes, les incite à retourner à la solitude et au silence du désert. Or, parmi les modèles qu'il présente à l'imitation de ses Frères, il y a précisément celui de la Vierge à Nazareth : « C'est dans la solitude de sa cellule que Marie parla à Gabriel,

et que le Verbe de Dieu s'incarna en elle⁴². » Nous retrouvons les mêmes accents dans les Constitutions des Carmélites de Bretagne : « Bonnes filles doivent en suivre la bonne vie et mœurs de leur Mère. Ladite Bienheureuse

Vierge Marie, enclose en sa chambrette, séparée de la conversation mondaine, humble, pure et dévote, en oraison et contemplation élevée et persévérante, (mérita) être amie et mère de Dieu⁴³. » C'est à bon droit que l'on peut faire de Marie le modèle parfait de la vie contemplative. Le Nouveau Testament l'atteste : Marie n'annonce pas l'Évangile par la parole, mais demeure simplement une présence priante au cœur de l'Église naissante (cf. Ac 1,14).

Le silence n'est pas d'abord une attitude extérieure, mais une réalité spirituelle très profonde destinée à favoriser l'écoute de la Parole. C'est l'équivalent du cœur pur dont parle le Christ dans le sermon sur la montagne. Or, c'est là le but même auquel veut conduire l'esprit d'ascèse enseigné par le Carmel : « offrir à Dieu un cœur saint et pur de toute souillure actuelle de péché⁴⁴ ». Voilà pourquoi l'âme carmélitaine a tant aimé contempler la Toute-Pure, celle en qui la parole de Dieu n'a rencontré aucun obstacle. Saint Jean de la Croix parle peu de Notre-Dame. Mais quand il l'évoque, c'est presque toujours pour la présenter comme le parfait modèle des âmes complètement purifiées : « Dès le premier instant de son existence, elle fut élevée à cet état suprême. Elle n'eut jamais dans son âme l'impression quelconque d'une créature qui pût la détourner de Dieu ; elle ne se dirigea jamais d'après une impression de cette sorte, et l'Esprit Saint fut son guide. » (3MC 2,10).

Modèle de silence, modèle de pureté intérieure, Marie est également un modèle d'humilité dans l'obéissance à la parole de

Dieu. Elle est celle qui dit « oui » sans demander d'explications. Sainte Thérèse d'Avila oppose son exemple à l'attitude de ces « savants » « qui veulent tellement soumettre les choses de la vie spirituelle à leur raison et les mesurer d'après leur faible vue, qu'on dirait vraiment qu'avec leur science ils doivent comprendre toutes les grandeurs de Dieu. Ah ! s'ils pouvaient apprendre un peu d'humilité de la Très Sainte Vierge... Malgré toute la sagesse dont elle était remplie, elle adressa cette demande à l'ange : *Comment cela se fera-t-il ?* Et dès que l'ange lui a répondu : *Le Saint-Esprit surviendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre*, elle n'a garde de discuter plus longtemps. Comme elle possédait la foi la plus vive et la sagesse la plus grande, elle comprit aussitôt que, ces deux choses intervenant, il n'y avait plus rien à savoir, il n'y avait plus à douter. » (PAD 6,7)

* Article paru dans *Carmel* 1979, pp. 57-70.

1 « Exhortation apostolique sur le culte marial *Marialis cultus* » (M.C.), D.C., 7 avril 1974, p. 302.

2 *Constitutiones Fratrum Discalceatorum Ordinis B. Mariae V. de Monte Carmelo (Constitutiones O.C.D.)*, Rome, 1976, n° 37. *Règles et Constitutions, Déclarations pour les Carmélites Déchaussées*, Rome, 1977, n° 40.

3 Le Pape Paul VI indique ce trait comme caractéristique de la spiritualité contemporaine (M.C., p. 302).

4 P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, « Les Frères de la Bienheureuse Marie du Mont-Carmel », *La vie mariale au Carmel*, Tarascon, 1943, pp. 50-51.

5 « Procès apostolique », *Procès de béatification et canonisation*, t. II, Rome, 1976, p. 155.

6 Nous recommandons vivement la lecture du numéro de la revue canadienne *Marie* consacré à Notre-Dame du Mont-Carmel, vol. VI, n° 4, 2^{ème} édition. *Légendes mariales au Carmel*, pp. 13-16.

7 Voir les études consacrées aux mystiques du Carmel dans ce même numéro de la revue *Marie*.

8 *Ibid.*

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

Quelle est leur mentalité au moment où Thérèse les rencontre pour leur exposer ses projets ?

2.1 Les religieux de Duruelo

2.1.1 Jean de la Croix

Lorsqu'il se présente à elle pour la première fois, le Frère Jean de Saint-Mathias possède déjà toutes les qualités qu'elle souhaite. Il a la jeunesse tout d'abord (il n'a que 25 ans d'âge et quatre années de Carmel). En effet, il sera plus facile à un jeune de se mettre à un style de vie si nouveau, même si, de fait, cette vie n'est pas totalement nouvelle pour Jean, puisqu'il a déjà obtenu depuis quelque temps la permission de suivre la Règle primitive⁴⁶. Il est animé, en outre, du plus haut esprit d'oraison ; il désire même passer à la Chartreuse et a mené jusqu'ici une vie des plus pénitentes⁴⁷. La Sainte ne peut qu'être satisfaite devant la synthèse déjà consommée du spirituel et du *letrado* que réalise en sa personne ce brillant étudiant de l'université de Salamanque⁴⁸. Elle ne tarde pas à se faire un jugement : « Il est propre à notre mode de vie, écrit-elle, je crois que Notre-Seigneur l'y a appelé⁴⁹. »

Un point lui manque cependant : il doit s'informer sur le style de vie qu'il va bientôt embrasser. Il est libéré de ses études, et les travaux en cours dans le monastère de Valladolid lui permettent de rencontrer facilement la Mère Thérèse, qui va diriger son « noviciat » pendant deux mois. Ce novice est très docile, mais il ne manque pas pour autant de personnalité : il n'accède au désir de Thérèse que parce qu'elle lui promet de vivre au carmel quelque chose d'équivalent à la chartreuse⁵⁰.

2.1.2 Antoine de Jésus

C'est elle qui a pris l'initiative de faire appel au Frère Jean de

saint-Mathias⁵¹. Elle n'aurait, par contre, jamais eu l'idée de s'adresser au Prieur de medina, le Père Antoine de Heredia. Il est pourtant loin d'être dépourvu des qualités qu'elle est en droit d'exiger d'un futur Déchaux. Il a une longue expérience de la vie carmélitaine dans laquelle il a exercé d'importantes charges⁵² et où il jouit de la plus grande estime⁵³. Il y a déjà longtemps que le seigneur l'appelle à une vie plus parfaite ; comme son jeune confrère, il désire entrer à la chartreuse⁵⁴. Ayant étudié jadis à l'université de salamanque, il est un bon *letrado* et un prédicateur apprécié⁵⁵. Il connaît depuis déjà bientôt quatre ans la mère Thérèse et son monastère de saint-Joseph d'Avila⁵⁶. Malgré toutes ces qualités, malgré toute sa bonne volonté, il lui sera pourtant plus difficile qu'au Frère Jean de commencer une vie si nouvelle.

Avant d'arriver à Duruelo, il n'a pas pu suivre la Règle primitive⁵⁷. En raison de sa charge de Prieur qui le lie encore, il n'a pu bénéficier auprès de la Mère Thérèse d'un « noviciat » analogue à celui de son jeune confrère. Il est certes imbu des idées réformistes de l'Ordre qu'il connaît très bien, surtout depuis son passage à Rome pour le Chapitre Général de 1564⁵⁸. Pourtant, ne risque-t-il pas de rester trop lié aux conceptions de l'ancienne observance, de n'être pas assez ouvert à la nouveauté du projet thérésien ? Il n'ignore pas non plus les réticences de sa Province vis-à-vis de la fondatrice ; aura-t-il assez de courage pour prendre ses coudées franches lorsque les circonstances le lui imposeront ? Il y a aussi les obstacles qui lui viennent de son âge, d'une santé délicate, d'une habitude de vie confortable et honorée⁵⁹. Pour toutes ces raisons, la première réaction de la Sainte après la demande du Père Antoine, est mêlée de joie et de scepticisme. Mais une année d'épreuve, où il se comporte vaillamment, réussit à convaincre la sainte qu'il a les aptitudes

suffisantes⁶⁰.

C'est le Père Antoine que le Provincial nommera d'abord Vicaire et ensuite Prieur de Duruelo⁶¹. Reconnaissons qu'il pouvait difficilement en être autrement. Y a-t-il concordance parfaite entre la vie qui sera effectivement menée à Duruelo et le projet de sainte Thérèse ?

Nous allons l'étudier maintenant.

2.2 La vie à Duruelo

Nous serons à même de nous faire une opinion, si nous connaissons à la fois les règlements de vie que les premiers Déchaux se sont donnés, et la manière dont ils les ont appliqués.

2.2.1 *Les Constitutions de Duruelo*

Il est certain que les Pères Antoine et Jean ont eu un texte législatif. Il est par contre beaucoup plus difficile de déterminer avec exactitude la nature de ce texte. Il ne semble pas que la lumière ait été apportée de façon définitive sur cette question⁶². Le texte manuscrit conservé à Rome dans les archives des Grands Carmes, sous le nom de « Constitutions de Rubeo », a-t-il été appliqué à Duruelo ? Ou, au contraire, faut-il faire appel à un autre texte qui aurait été rédigé principalement par le Père Antoine et serait maintenant disparu ? Ces questions ne sont pas encore résolues. Il n'est pourtant pas impossible de nous faire une idée au moins approximative du texte qui a été en vigueur dans le couvent de Duruelo. Nous possédons en effet, deux textes parallèles qui ont certainement un rapport avec le premier. Il s'agit tout d'abord de celui dont nous avons déjà parlé plus haut. Selon toute probabilité, il émane d'un milieu proche de la Sainte, peut-être même du Père Antoine en personne, et aurait été envoyé à Rome pour approbation, au moins à titre

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

- 49 *Epist.*, 68-7B, 2 : *porque es cuerdo y propio para nuestro modo de vivir, y ansi creo le ha llamado nuestro Señor para esto.*
- 50 Ce point est heureusement mis en valeur dans l'article du P. STEGGINK, « L'enracinement de saint Jean de la croix dans le tronc de l'ordre carmélitain », dans *Actualité de Jean de La Croix*, DDB, 1970.
- 51 Comparer les deux récits : F 3,16 et 17. Dans la *relación de Francisco de Yepes*, Ms. 12738 de la B.N. de Madrid, on peut lire, à propos de la démarche de la sainte auprès du Fr. Jean de saint-mathias : *Procuró luego la Santa Madre hablarle.* cf. CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 66, note 23.
- 52 STEGGINK, *op. cit.*, p. 333, note 388.
- 53 Aux élections du chapitre de 1567, il réunit cinq voix sur sa personne pour la charge de Provincial. *Ibid.*
- 54 F 3,16.
- 55 *Ibid.* Julien d'Avila déclare de son côté : *antes era predicador del evangelio* (*op. cit.*, p. 258). Et sainte Thérèse : *era letrado.*
- 56 STEGGINK, *op. cit.*, *ibid.*
- 57 F 14,2 :... *prometió la primera regla, que aunque le decían lo provase primero, no quiso.*
- 58 STEGGINK, *op. cit.*, *ibid.*
- 59 JULIEN D'AVILA (*op. cit.*, p. 258) : *Era tan pulido en su modo de hábito y curiosidad de celda y adorno de ella, que parecía uno de los que autorizaba la Religión, más con autoridad de mundo y estima, que con menosprecio y bajeza.*
- 60 F 13,1.
- 61 CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 76-78, notes 75, 78 et 84.
- 62 Le plus récent état de la question nous est présenté par le P. Ludovico SAGGI, dans la recension qu'il a faite du livre des PP. FORTUNATUS A JESU – BEDA A SS. TRINITATE, o.c.d., *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum 1567-1600*, Rome, 1968. Cette recension est parue dans la revue *Carmelus* 1968, Fasc. 2, pp. 277-280. Nous faisons nôtre l'appréciation du P. Saggi (p. 280) : *Come si vede, la questione è ancora aperta, e senza nuovi elementi difficilmente potrà risolversi in modo definitivo.*
- 63 FORTUNATUS-BEDA, *op. cit.*, « *Introductio generalis* », p. 28 : *eas anno 1570 approbavit Prior Provincialis Angelus de Salazar post Capitulum Provinciale.* Nous jugeons moins probable l'hypothèse de la mise en application à Duruelo des Constitutions de Rubeo, principalement en raison du témoignage de sainte Thérèse selon laquelle, avant le P. Gratien, les

Déchaux *tampoco tenían Constituciones dadas por nuestro reverendísimo Padre General* (F 23,12).

64 FORTUNATUS-BEDA, *op. cit.* : pour les Const. de Rubeo, p. 4, n° 1 ; pour celles de Gratien, p. 22, c. 13.

65 F 14,7.

66 Claudio CATENA, *o.carm.*, « La meditazione in comune nell' ordine carmelitano ; origine e sviluppo », *Carmelus* 1955/2, p. 331.

67 CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 113, note 21. Il s'agit du Chapitre d'Almodovar en 1576, où Jean de la Croix obtint, entre autres choses, la réduction de certaines pratiques du culte extérieur.

68 F 14,11.

69 F 14,3.

70 JULIEN D'AVILA, *op. cit.*, p. 265 : *y ellos eran tan santos y amigos de soledad...*

71 F 14,2.

72 FORTUNATUS-BEDA, *op. cit.*, Const. de Rubeo, p. 9, n° 21.

73 F 14,7.

74 F 14,9. Le seul passage qui nous ait été conservé des Constitutions de Duruelo traite explicitement de ce point, cf. FORTUNATUS-BEDA, p. 18, note 8.

75 F 14,5.

76 FORTUNATUS-BEDA, *Const. Rub.*, p. 9, n° 20 ; *Const. Grat.*, p. 21, c. 10.

77 *Epist.*, lettre du 12 décembre 1576 au P. Ambrosio Mariano, 76-12K, 7, où elle déclare avoir toujours défendu au P. Antoine de marcher pieds nus.

78 CRISOGONO, *op. cit.*, p. 77.

79 BRUNO DE J.-M., *op. cit.*, p. 111.

80 A. DONAZAR ZAMORA, *op. cit.*, p. 13 : *En todo caso, el rigor penitencial de este hombre... responde... a un momento muy concreto de su vida.*

81 F 14,12.

82 *Ibid.* ; dans la lettre citée à la note 81, la Sainte révèle ses intentions profondes : *... era mi intento el desear que entrasen buenos talentos que con mucha aspereza se havian de espantar.*

83 CRISOGONO, *op. cit.* p. 77. Acte de charité du P. Jean à l'égard du P. Antoine.

84 *Ibid.*, note 78.

85 *Ibid.*

86 D'après le P. QUIROGA, *Vida de san Juan de la Cruz*, éd. de Burgos, 1927, le P. Antoine aurait obligé son jeune confrère à sortir en ministère, contre la volonté de ce dernier.

87 F 14,8 ; cf. CRISÓGONO, *op. cit.*, pp. 73-74, note 67.

88 *Ibid.*, F 14,6 et 7.

89 A. DONAZAR ZAMORA (*op. cit.*, p. 339) expliquant les succès de la *Descalcez* auprès du peuple qui la considère comme *la mejor obra patriótica*.

90 F 14,11.

91 QUIROGA, *op. cit.*, c. 10, pp. 36-37.

92 FORTUNATUS-BEDA, *op. cit.*, p. 18, note. 8 : fragment des constitutions de duruelo.

93 F 14 9 ; CRISÓGONO, *op. cit.*, p. 77.

94 BRUNO DE J.-M., *op. cit.*, p. 119, note 3 ; CRISÓGONO, p. 74, note 69. D'après ce dernier auteur, le P. Jean aurait commencé à faire du ministère dès avant l'arrivée du P. Antoine.

95 F 14,8.

96 A. DONAZAR ZAMORA, *op. cit.*, p. 339 : *Duruelo... en la intención de la M. Teresa no fué más que un medio, no heroico, ni elegante, sino el mas expeditivo, para conseguir la licencia del Provincial de Castilla*. Sur la « poétisation » des faits telle qu'elle apparaît, aux dires de l'auteur, dans le récit des Fundaciones, p. 311, note 56.

97 Lettre à son Frère Lorenzo, du 17 janvier 1570, 70-IK, 3, où elle parle des deux monastères de *Descalzos* récemment fondés : *van muy en perfección*.

98 F 14,11.

99 SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen descalzo*, t. III, p. 206, note 1.

100 F 14,12.

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

56-58.

5 STEGGINK, *op. cit.*, p. 348. Il n'est pas impossible toutefois, que le P. Général soit venu rendre visite à la Mère Thérèse bien avant cette date. Il arriva en effet à Aviladès le 16 ou 17 février (STEGGINK, *ibid.*, pp. 289-290).

6 STEGGINK, *op. cit.*, p. 347.

7 « Santa Teresa de Avila hija de la Iglesia », *Eph. Carm.* 1966, 1-2, p. 325 : *Hasta este momento, la idea de « reforma » no había ingresado en la obra ni en los escritos teresianos... El encuentro con Rubeo decide un cambio de signo.*

8 Patentes du 16 mai 1567, *loc. cit.*, p. 47.

9 JULIAN DE AVILA, *op. cit.*, 2^{ème} partie, ch. VIII, p. 241.

10 Patentes du 27 avril et du 16 mai, *loc.cit.*, pp. 45 et 47.

11 *Ibid.*, p. 45.

12 Dans son introduction à la magnifique édition phototypique du *manuscrit de Valladolid* (Rome, 1965), le P. Tomás de la Cruz a montré de façon très convaincante que la date de naissance du *Camino* – première et seconde rédaction – peut être fixée, avec une très grande probabilité, en la même année 1566, avant la rencontre de la Sainte avec le P. Alonso Maldonado. (*Introducción*, p. 103). Le chapitre V du *Camino* est entièrement consacré au problème des confesseurs et des directeurs spirituels.

13 Voici, par exemple, ce qu'elle écrira le 28 juin 1568 à D. Cristobal Rodriguez de Moya : *Porque no todas las personas espirituales me contentan para nuestros monesterios, si no son las que estos padres (de la Compañía) confiesan, y así casi todas las que están en ellos, y no me acuerdo ahora estar ninguna de las que he tomado que no sea hija suya, porque son las que nos convienen...* (*Obras Completas*, t. III, « *Epistolario* », éd. EFRÉN-STEGGINK, Madrid, 1959, Cta. 68-6U, p. 22, n° 3)

14 Cité d'après la traduction du P. ÉLISÉE DE LA NATIVITÉ, *o.c.d.*, « Les Missions des Carmes Déchaussés » (Article publié dans les *Études Carmélitaines* de 1930), p. 3. Le passage précédent est tiré de la *Vida de la B.V. Teresa de Jesús*, L. II, ch. XIII.

15 Car, malgré ses désirs, il ne semble pas que la Sainte ait pensé sérieusement au départ de ses Fils pour les missions avant la fin de sa vie.

16 JOSÉ LUIS DE JESÚS MARIA, *art. cit.*, 1964, p. 308.

17 *Regesta Rubei*, pp. 57-58.

DURUELO,
« PETITE ÉTABLE DE BETHLÉEM »*

1. Préparatifs de la fondation¹

Reportons-nous par la pensée à l'automne de l'année 1566, dans le petit monastère de Saint-Joseph d'Avila. Deux sentiments contradictoires assaillent l'âme de la fondatrice. D'une part, sainte Thérèse vient d'y vivre les quatre années les plus tranquilles de son existence ; elle y a trouvé tout ce qu'elle cherchait : silence, beaucoup de temps consacré à la prière et peu de contact avec la société. D'autre part, une souffrance l'envahit de plus en plus : que pourrait-elle faire de plus pour le salut du monde ? Précisément à cette époque, elle reçoit en son parloir la visite d'un missionnaire franciscain, le Père Alonso Maldonado. Cette rencontre va provoquer un véritable choc en son esprit : le Franciscain lui parle de ces millions d'âmes qui se perdent en Amérique, parce que les ouvriers sont trop peu nombreux pour la moisson. Le Seigneur lui-même la consolera un soir et lui dira : « Attends un peu, ma fille, et tu verras de grandes choses. » (F 1,8)

Quelles peuvent bien être ces « grandes choses » ? Elle ne le comprendra qu'au printemps de l'année suivante, lors de la visite que lui fera le Général de l'Ordre, le Révérendissime Père Jean-Baptiste Rubeo de Ravenne. Il est venu en Espagne mettre en application les décrets réformateurs du Concile de Trente sur la vie religieuse. Aussi éprouve-t-il la joie la plus vive en

constatant la ferveur qui règne à Saint-Joseph. Sans que Thérèse les lui ait demandées, il lui donne les facultés les plus amples pour étendre sa réforme de moniales partout où elle le désirera, tant dans l'Ancienne que dans la Nouvelle Castille.

Qui va l'aider dans cette tâche écrasante ? Elle trouve immédiatement la réponse : il lui faut absolument à ses côtés des religieux menant la même vie que ses Filles et suivant la Règle Primitive. Thérèse n'a pas l'habitude de temporiser : dès le départ du Général, elle lui envoie une lettre (malheureusement perdue), où elle lui expose son projet le mieux qu'elle peut. D'abord assez réticent, le Général se rend aux arguments de Thérèse et lui expédie de Barcelone, le 10 août de la même année 1567, les lettres patentes qui autorisent la fondation en Castille de deux maisons de Carmes contemplatifs.

La voici bien pourvue de permissions, mais totalement démunie de moyens. Elle se met immédiatement à l'œuvre pour trouver les hommes qui voudraient bien accepter d'entreprendre cette nouvelle forme de vie. Le premier qui se présente est le Prieur des Carmes de Medina del Campo, le Père Antoine de Heredia. Il ne la satisfait qu'à moitié : si ses désirs antérieurs d'entrée à la Chartreuse et sa vie exemplaire parmi les Carmes prêchent en sa faveur, il n'en va pas de même de son âge et de ses habitudes : aura-t-il la résistance suffisante pour se mettre à une vie aussi rude ? Thérèse en doute. Un autre religieux se présente, le Frère Jean de Saint-Mathias, âgé de 25 ans. Il vient d'être ordonné prêtre et termine tout juste ses études de philosophie à l'université de Salamanque. Il est Carme lui aussi et désire également entrer à la Chartreuse. Sainte Thérèse est immédiatement conquise par la qualité intérieure de ce tout jeune religieux. Celui-ci n'accepte le projet qu'à la seule condition que sa mise en œuvre ne tarde pas : le futur « saint

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

supplié Sa Majesté de lui accorder la grâce de ne jamais commettre un seul péché mortel qui puisse l'offenser, et de souffrir en cette vie toutes les pénitences des péchés qu'en sa faiblesse humaine il aurait pu commettre si Sa Majesté ne l'avait protégé de sa main. Il affirma en outre qu'il croyait que le Seigneur l'avait exaucé ».

C'est la même Anne-Marie de Jésus (et non Jean de la Croix) qui parle, à ce propos, de « confirmation en grâce ». Telles étaient donc les dispositions du jeune religieux qui se présenta, un jour de septembre 1567, au parloir du Carmel de Medina del Campo, tout récemment fondé. La Mère Thérèse comprit du premier coup que le Seigneur lui envoyait exactement l'homme qu'il lui fallait. Relisons encore une fois le célèbre récit du chapitre 3 des *Fondations* :

Je parlai à ce Père, et son entretien me combla de joie. J'appris de lui-même qu'il voulait comme le Père Antoine, se faire Chartreux. Je lui communiquai alors mon projet, et le priai instamment d'attendre que le Seigneur nous donnât un monastère. Je lui représentai, en outre, quel bien considérable il ferait en travaillant à se sanctifier dans son Ordre plutôt que dans un autre et quelle gloire il rendrait là à Notre-Seigneur. Il me promit d'attendre, pourvu que ce ne fût pas longtemps. Quand je vis qu'il y avait déjà deux religieux pour commencer, je regardai la Réforme comme accomplie. (F 3,17)

Le Père Jean avait toutes les qualités requises pour être le premier Déchaux : un grand amour de la solitude, lequel le conduisait à la chartreuse ; une pratique déjà effective de la Règle primitive dans toute sa rigueur ; une très bonne réputation parmi ses confrères qui louaient ses vertus ; une grande intelligence, solidement formée : il faisait d'excellentes études

de théologie à salamanque. De plus, il était jeune : il n'avait que vingt-cinq ans ! cette entrevue célèbre inaugure la première étape des relations entre Thérèse et Jean. C'est d'elle que nous allons parler maintenant.

2. Jean de la Croix, disciple de Thérèse de Jésus (1567-1572)

Pour l'heure, Jean de saint-Mathias retourne à salamanque pour terminer sa dernière année de théologie. Il n'a pas besoin de changer de vie pour se préparer à sa vie de futur Déchaux. Thérèse nous raconte que le P. Antoine avait été bien préparé pendant l'année 1567-1568, car il avait dû surmonter de grandes difficultés de la part de ses confrères de medina dont il était Prieur. Et elle ajoute, en parlant du P. Jean :

Quant au Père Jean de la Croix, il n'avait pas besoin d'une nouvelle épreuve, car même durant son séjour au milieu des Pères mitigés, il n'avait cessé de mener une vie très parfaite et très religieuse. (F 13,1)

Cependant, les deux Pères avaient besoin de s'initier auprès de la mère Thérèse du nouveau genre de vie qu'elle avait instauré et qu'ils avaient eux-mêmes l'intention d'embrasser.

Voilà pourquoi, ses études terminées, le Père Jean de Saint-Mathias rejoint la mère Thérèse et le Père Antoine à medina del campo, au début de juillet 1568. Les deux carmes vont souvent rendre visite à la mère fondatrice pour l'interroger sur leur nouveau genre de vie. C'est probablement à ce moment-là qu'ils rédigent ensemble ce qui va devenir les « constitutions de duruelo », à savoir « les actes de la répartition du temps », comme le dira plus tard le P. Ange de Saint-Gabriel. Ils parlent également de l'habit et de l'observance de la Règle sans mitigation. Pour tout le reste, on continuerait à suivre les

Constitutions de Jean Soreth et celles du Général Rubeo, à condition qu'elles n'entrent pas en contradiction avec la Règle primitive.

Anne de Jésus ajoute de son côté, qu'elle avait eu l'occasion de leur rendre visite en 1570, alors qu'elle était encore novice et qu'elle se rendait à la fondation de Salamanque. Ils se trouvaient alors à Mancera. « Notre sainte Mère, nous dit-elle, nous racontait souvent avec beaucoup de plaisir toutes les questions qu'ils lui posaient et qui portaient même sur des détails (*menudencias*)... eux-mêmes me dirent en particulier beaucoup de choses sur ce qu'ils avaient vécu³. »

Nous apprenons que sainte Thérèse, si regardante lorsqu'il s'agissait de choisir des confesseurs pour ses carmélites, n'hésite pas, dès cette époque, à demander au P. Jean de Saint-Mathias de les accueillir en confession et en direction spirituelle. Or, il n'a que vingt-six ans. C'est dire toute la confiance que sainte Thérèse lui accorde. Elle leur avait dit auparavant :

Le Père Frère Jean est une des âmes les plus pures et saintes que Dieu ait dans son Église. Notre-Seigneur a versé en lui de grandes richesses de céleste sagesse⁴.

Les éloges qu'elle ne cessera de faire par la suite au sujet du Père Jean de la Croix ne dépasseront pas en ferveur celui qu'elle lui décerne en ce début d'été 1568, alors qu'elle ne le connaît que depuis un an.

Dans la nuit du 9 août, Thérèse part de Medina del Campo avec quelques Sœurs pour réaliser la fondation de Valladolid. Le Père Jean les accompagne.

Frère Jean s'entretient avec les moniales pendant le voyage. Il leur parle de Dieu, de la vertu, de la pratique de

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

1.3 L'homme à la recherche de Dieu

S'il en est ainsi, nous n'avons qu'à porter le regard de notre esprit sur le monde et sur nous-mêmes ; y trouvant la trace de Dieu, nous apprenons les rudiments de son langage. Tel est précisément l'objectif que Jean de la Croix assigne à la méditation, cet « acte discursif aidé par les images, formes et figures qui sont fabriquées et formées dans les sens » (2MC 12,3). Quiconque débute sur ce chemin doit nécessairement passer par là, car nous ne pouvons aller à Dieu autrement qu'à travers notre expérience d'homme.

Toutefois, comme l'Épouse du cantique, saint Jean de la croix ne tarde pas à montrer son impatience devant le langage de ces créatures « qui ne savent pas, dit-il, répondre à ce que je veux » (csB str. 6). Ce qu'il veut, c'est contempler le mystère même de dieu en sa réalité invisible, par-delà formes et figures. Mais pour en arriver là, il va falloir passer par le désert, emprunter des chemins bien déroutants pour l'expérience humaine. Et tout d'abord, il convient de purifier notre désir, non en l'étouffant, mais au contraire en le portant, en quelque sorte, à son degré d'incandescence : il faut lui refuser de s'apaiser en tout objet fini, si sublime soit-il. Celui qui gravit les pentes du Mont-carmel ne doit pas s'arrêter en chemin pour y « cueillir les fleurs des joies et contentements d'ici-bas » (csB 3,5). Mais cela ne suffit pas. Il doit encore se détacher de toute représentation humaine du divin, car son intelligence ne peut saisir que du fini. Or dieu est l'Infini et le Tout-Autre.

Nous pouvons connaître quelque chose de dieu grâce au langage des créatures. Mais ce langage n'est qu'un balbutiement, incapable de nous dire qui est dieu en la totalité de son mystère. Il nous faut donc aller vers lui en sortant de nous (cf. No str. 1). « ex-tase » douloureuse, mais combien

nécessaire !

2. Jésus-Christ, parole de Dieu

Nous l'avons remarqué plus haut : le créateur est passé à la hâte sur les sentiers de l'univers. Cela veut dire qu'il avait de plus grandes choses à faire. « car les grandes œuvres de sa main, celles où il se montre davantage et où il a apporté plus d'attention sont l'Incarnation du Verbe et les mystères de la foi chrétienne. » (csB 6,3).

En Jésus-christ, dieu ne parle plus désormais par l'intermédiaire de « messagers », mais en personne (csB 6,6.7). Cette parole qu'il nous adresse revêt dès lors un caractère définitif : désormais, il n'a plus rien de nouveau à nous apprendre sur lui et sur nous-mêmes.

2.1 En Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même qui nous parle

Le Créateur s'est épris de l'homme, œuvre de ses mains. Cet amour fou se révèle empreint de miséricorde et de pardon depuis que l'être aimé est devenu malheureux du fait de sa désobéissance originelle. Or la loi de tout grand amour impose à l'amant de se faire semblable à celui qu'il aime (cf. P 9, Romance 7, v. 15-20). L'auteur de cette loi a voulu s'y conformer en nous donnant son Fils, « figure de sa substance » (Hb 1,3 ; CSB 5,4), afin qu'en tout il devînt semblable à nous, qu'il vînt avec nous et demeurât chez nous (P 9, Romance 4, v. 37-40). Pour saint Jean de la Croix, le réalisme de l'Incarnation se manifeste principalement dans les mystères de l'enfance du Christ et de sa Passion. Le mystère de l'enfance : « Et Dieu était dans la crèche. Il pleurait et gémissait... Et la Mère... voyait les pleurs d'un homme dans un Dieu et dans un homme l'allégresse d'un Dieu. » (P 9, Romance 9, v. 19-22) Mais c'est surtout le

Golgotha qui témoigne avec éclat de l'amour que nous porte « notre grand Dieu humilié et crucifié » (L 46). Sur la croix, Jésus-Christ a voulu expérimenter toute l'épaisseur de la solitude humaine en face de Dieu. « Voilà pourquoi il ne put s'empêcher de s'écrier : *mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (2MC 7,11)

En Jésus-Christ, Dieu partage notre expérience, il nous parle un langage d'homme. Pourtant celui qui s'adresse à nous d'une manière si proche n'est pas un homme comme les autres : il est le Fils unique du Père, la Sagesse éternelle, le Verbe incréé. Bien avant que le monde fût, il était, lui, de toute éternité ; il vivait dans le sein du Père, uni à lui par le lien de l'Esprit. C'est en contemplant la beauté du Fils que Dieu créa le monde et surtout l'homme. « Voir ses créatures toutes très bonnes, c'était les créer toutes très bonnes dans le Verbe, son Fils » (CSB 5,4). Mais il ne voulut pas se contenter de revêtir l'homme de beauté naturelle, ni de le délivrer de son malheur et de son péché. Il projeta de le faire communier à sa vie la plus intime, celle-là même de la Trinité. « Ainsi le Père, par le mystère de l'Incarnation de son Fils et de sa glorieuse Résurrection selon la chair, non seulement a embelli en partie les créatures, mais nous pouvons affirmer qu'il les a laissées complètement revêtues de beauté et de dignité. » (CEB 5,4)

Dieu veut faire de nous ses fils en son Fils Jésus-christ ; il partage notre condition humaine afin de nous faire participer à la sienne. Voilà ce qu'il dit, voilà ce qu'il réalise dans le mystère de l'Incarnation. C'est là une vraie parole de Dieu, que l'homme a bien du mal à entendre parce qu'elle est trop élevée. Voilà pourquoi, depuis toujours, mais spécialement au temps de Jésus, cette parole était livrée, presque sans défense, aux interprétations mesquines et vulgaires de l'humanité. Lorsque le

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

couvents comme avaient fait nos anciens Pères sur le Mont-Carmel, où ils vivaient dans des ermitages séparés, vaquant, jour et nuit, à l'oraison et à la contemplation, sous l'obéissance d'un prélat, ce qui est la plus sûre garantie et à la fois le fruit de la vie érémitique.

Il nous suffit de reprendre ce texte et de le commenter. Thomas indique avec précision la période de sa vie au cours de laquelle eut lieu cette réflexion : « après sa profession ». Celle-ci, nous l'avons vu, date du 4 avril 1587, au couvent de Valladolid. Il reste dans ce couvent pour y étudier la théologie jusqu'en 1589, date à laquelle il est ordonné prêtre. Après son ordination, on l'envoie à Séville (1589-1591), puis à Alcalá (1591-1594) enseigner la théologie. Thomas, pendant cette période, partage donc son temps entre l'enseignement et ses recherches sur la Règle du Carmel.

Il nous parle ensuite de ses aspirations « à la vie solitaire et contemplative ». C'est à cette occasion qu'il évoque la Règle primitive. Il sait fort bien que le retour à l'observance intégrale de cette Règle a été le fondement même de la réforme thérésienne, aussi bien pour les Carmes que pour les Carmélites (cf. F 2,5).

Ce qui frappe le jeune religieux, à la lecture de la charte de l'Ordre, c'est son caractère exclusivement érémitique dont il fait une description très exacte : les ermitages séparés, la prière incessante (« jour et nuit ») et l'obéissance à un Prieur.

Bien qu'il parle de vie « exclusivement érémitique », il sait bien cependant, que la fondation d'ermitages dans des lieux déserts est seulement une possibilité offerte aux Carmes depuis que le Pape Innocent IV a modifié le texte primitif de la Règle en 1247. Il ne met donc nullement en doute la légitimité des couvents établis dans les villes, ni le rattachement du Carmel

aux Ordres mendiants donc apostoliques. Mais une seule chose l'intéresse : la restauration de la vie érémitique décrite par la Règle.

Une question se pose : de tels couvents n'existent-ils pas déjà au sein de la réforme naissante ? Ceux de la Penuela et du Calvario, et surtout celui de la Roda – dont la Mère Thérèse fait l'éloge lorsqu'elle raconte sa visite aux religieux de ce monastère (cf. F 28,20) –, n'en sont-ils pas ? Si, bien sûr. Mais visiblement, ils ne correspondent pas exactement à l'idée de Thomas.

Ses raisons, nous pouvons les supposer. D'une part, des religieux de ces communautés s'adonnent à un certain ministère apostolique, même s'il est très limité – or, il faut que les ermites se consacrent exclusivement à la contemplation. De plus, leur statut n'a jamais été clairement défini au sein de la Réforme. Voilà donc en quoi consiste la nouveauté du projet ébauché par le jeune religieux : donner une consistance juridique et officielle à la possibilité offerte aux Carmes par Innocent IV dans sa rédaction de la Règle, d'« avoir des emplacements (*loca*) dans les déserts ».

Jusqu'ici, cette possibilité n'a jamais été « canonisée » par l'Ordre dans une institution officielle. Le mérite de Thomas est d'avoir compris l'importance primordiale de l'expérience érémitique, pour atteindre, au Carmel, l'idéal contemplatif. En outre, il est d'avoir saisi la nécessité d'institutionnaliser cette possibilité, pour qu'elle devienne une réalité effective au service de l'Ordre⁷.

Le Père Thomas publiera plus tard ses réflexions sur la Règle du Carmel. Une première édition paraît en 1599, à Salamanque⁸. Elle reflète l'état de sa pensée avant tout préoccupée par la restauration de la vie érémitique. Une deuxième édition suivra à

Anvers, en 1617, une dizaine d'années après ce que ses biographes ont appelé sa « conversion missionnaire⁹ ». Il serait intéressant de comparer ces deux éditions pour mesurer l'évolution de sa pensée¹⁰. Une chose est certaine : Thomas n'a jamais renoncé à son idée première du « Saint-Désert ». Bien au contraire.

2. La première démarche auprès du Père Doria

Lisons la suite de son récit autobiographique :

Ce Père était alors lecteur en théologie à Séville. Après son noviciat à Valladolid et deux ans de profession, on l'avait envoyé comme lecteur dans le collège que l'Ordre possédait dans cette ville. Sur ces entrefaites, le Père Fr. Nicolas de Jésus-Marie, alors vicaire général, fit la visite du couvent. Le Père Fr. Thomas profita de cette belle occasion pour présenter au visiteur un rapport sur les avantages qu'aurait l'Ordre de posséder des déserts et des ermitages (desiertos y casas de yermo).

La démarche du jeune Père Carme peut paraître audacieuse, si l'on tient compte de la crainte révérencielle que fait naître alors la personnalité du Père Doria. Mais il n'ignore certainement pas les idées de celui-ci, fervent défenseur de l'observance intégrale de la Règle, et donc a priori favorable à la vie érémitique au sein de la

Réforme. C'est pourquoi il utilise des arguments susceptibles de convaincre son interlocuteur.

Il prouvait, continue-t-il, que (ces déserts et ermitages) étaient conformes à l'esprit de l'Ordre et à la Règle primitive. Il ajoutait que beaucoup de ses confrères désiraient ce genre de vie. Cette entreprise satisferait leurs désirs et les empêcherait de passer à la Chartreuse. Elle serait efficace

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

après avoir passé plusieurs années dans un commerce intime avec sa Majesté, où ils ont reçu ses faveurs et ses délices, ne veulent pas manquer de le servir dans les choses pénibles, malgré les privations de leurs joies et de leurs contentements. Je dis, en outre, que ces fleurs et ces œuvres que produit l'arbre d'un si fervent amour, répandent un parfum qui dure beaucoup plus longtemps que les autres. (PAD 7,7)

* Article paru dans *Carmel* 1995/4, pp. 31-44.

1 Élisée ALFORD, o.c.d., *Les missions des Carmes Déchaux 1575-1975*, D.D.B., 1977, Coll. « Présence du Carmel » n° 13, p. 13.

2 *Ibid.*, pp. 14-17.

3 Nous avons consulté les œuvres suivantes : BENOÎT-MARIE DE LA SAINTE CROIX, o.c.d. (Benoît ZIMMERMAN), *Les Saints-Déserts des Carmes Déchaussés* (sigle : *Les Saints-Déserts*), Paris, 1927 ; COLLECTIF, *Thomas de Jésus 1564-1627*, coll. « Spiritualité carmélitaine » n° 4, Bruxelles, 1939 ; ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, o.c.d., *Historia de la Reforma Teresiana, 1562-1962*, Madrid, 1968 ; Miguel Angel DIEZ, art. « Thomas de Jésus, o.c.d. », *D. Sp.*, Col. 833-844. Il ne nous a malheureusement pas été possible de consulter FELIPE DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *La soledad fecunda*, Madrid, 1961.

4 « Ceux qui perçoivent le mieux les réalités divines grâce à la contemplation sont aussi les plus aptes à l'enseignement. », *Stimulus missionum*, Rome, 1610, L. II, c. II.

5 Cf. JEAN-MARIE DU SACRÉ-CŒUR, o.c.d., dans *Thomas de Jésus 1564-1627*, op. cit., pp. 46.82 ; JEAN-MARIE DU SACRÉ-CŒUR, *Ibid.*, *Doctrine et action missionnaires*, p. 49.

6 Le texte qui va suivre, et qui sera plusieurs fois cité au cours de cette étude, est extrait d'un récit autobiographique intitulé *Fundaciones*, que Thomas rédigea beaucoup plus tard, vers 1615, alors qu'il se trouvera en Belgique. Ce texte, resté manuscrit, est conservé aux Archives de l'Ordre des Carmes Déchaux à Rome sous le n° 334b. Le début de ce texte et le premier chapitre ont été traduits par le P. MARIE-AMAND DE SAINT-JOSEPH, et publiés dans les *Études Carmélitaines*, Oct. 1935. Nous le citerons *Fund.* avec la page du manuscrit et celle des *Études Carmélitaines*. Ici (p. 1),

7 Ce point est très heureusement mis en lumière par le P. ALBERTO, op.cit., pp.

98-99.

8 Sous le titre : *Commentaria in regulam primitivam Fratrum Beatae Mariae... de Monte Carmeli*.

9 Avec le titre : *Expositio in omnes ferme Regulas Sanctorum, proecipue in Regulam carmelitarum*.

10 On trouve déjà d'intéressants éléments de réflexions dans l'article, déjà cité, du P. JEAN-MARIE DU SACRÉ-CŒUR par exemple (*op. cit.*, p. 46), où l'auteur note l'influence des idées du *Stimulus missionum* paru en 1610, sur la réédition du Commentaire de la Règle parue en 1617.

11 *Fund.*, c. I (p. 2), loc. cit., pp. 253-254.

12 *Les Saints-Déserts*, ch. 5, p. 49.

13 *Fund.* c. I (p. 2), loc. cit., p. 254.

14 *Les Saints-Déserts*, p. 51.

15 *Fund.*, c. I (pp. 2-3), loc. cit., p. 254.

16 *Fund.*, c. I (p. 3), *ibid.*

17 Dans son récit autobiographique [(p. 3), *loc. cit.*, p. 254], il parle des « vacances d'été ». Mais sa mémoire lui fait défaut sur ce détail chronologique. Même en admettant que les événements se soient précipités à la suite de cette deuxième démarche, il a fallu que se déroule un certain temps avant l'inauguration du premier Saint-désert, celui de Bolarque (mi-Août 1592). C'est pourquoi nous préférons suivre ici l'opinion de Miguel Angel Diez, dans l'article « Thomas de Jésus », *D. Sp.*, Col. 834. Les Supérieurs Généraux (Vicaire Général et Définiteurs) résident à présent à Madrid.

18 *Les Saints-Déserts*, p. 51. Le P. Thomas ne rapporte que l'entrevue avec le P. Grégoire de Nazianze, la seule qui ait abouti. Pour toutes les autres tentatives, nous suivons le P. ZIMMERMAN, *op. cit.*, pp. 50-51.

19 Sainte Thérèse en parle longuement dans les *Fondations* (cf. F 17,7-15). Le Père Ambrosio Mariano était pour l'heure Procureur Général de l'Ordre à Madrid.

20 *Fund.*, c. I (p. 3), *op. cit.*, p. 255.

21 Thomas prend-il part à la rédaction de cette supplique ? Le P. Alberto (*op. cit.*, p. 100) pense que oui. Le P. Zimmerman (*op. cit.*, p. 51) n'en parle pas.

22 Malheureusement nous n'avons pas réussi à en préciser la date.

23 2^e partie, ch. XI, cité par le P. ALBERTO, *op. cit.*, p. 100.

24 c. I, d'après une traduction faite à Bruges en 1948 par le P. Étienne de Saint-Élie, *o.c.d.*, et conservée au Saint-Désert N-D de Pitié de Roquebrune-

sur-Argens. [Traduction revue et présentée par le fr. Yves-Marie du Très-Saint-Sacrement, *o.c.d.* : THOMAS DE JÉSUS, *Instruction spirituelle pour ceux qui pratiquent la vie érémitique*, « Carmel vivant – Série Eremos 3 », Éditions du Carmel, Toulouse, 2009].

25 *Fund.*, c. I (p. 4), *loc. cit.*, p. 255. Pour ce qui est de la recherche du terrain et de son acquisition, nous nous sommes surtout inspirés du récit du P. ALBERTO, *op. cit.*, p. 101.

26 *Fund.*, c. I (p. 4), *loc. cit.*, p. 256. Le P. Thomas affirme qu'il fut désigné comme premier Prieur de Bolarque et qu'il dut abandonner la charge presque aussitôt, afin de pouvoir assister au Chapitre Provincial de La Roda. Mais il semble se tromper sur ce point. D'ailleurs, il affirme lui-même que ses souvenirs sont peu sûrs. Les témoignages recueillis par ailleurs, nous permettent d'affirmer que c'est le P. Alphonse qui fut nommé Prieur dès le début.

27 *Expositio*, édition d'Anvers, 1617. Ce texte est traduit d'après la citation qu'en donne le P. Victor de J.-M., dans *Éph. Carm.* 1948/1, p. 163, note 155.

28 *Fund.*, c. I (p. 5), p. 257.

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

Par mode d'appendice à cette deuxième partie, signalons une initiative sympathique due aux carmes de Paris avec la collaboration de laïcs du carmel, à savoir la naissance de l'ancêtre de toutes les revues carmélitaines de langue française : les *Annales du Carmel*. Cette revue a été fondée en vue de préparer la célébration du troisième centenaire et d'en prolonger les enseignements au cours des années suivantes.

3. La confrontation de Thérèse avec la science contemporaine

Nous ne parlerons pas ici de la science historique dont il a déjà été question, mais de la médecine, et plus particulièrement de la psychiatrie. C'est à cette époque en effet que Charcot donne à la Salpêtrière ses célèbres cours sur l'hystérie. Le climat philosophique dans lequel baigne sa recherche est celui du rationalisme et du positivisme. Aussi ne faut-il pas nous étonner de voir qu'il a tendance à réduire les phénomènes mystiques à de pures et simples manifestations de troubles mentaux. Il s'en prend plus particulièrement à sainte Thérèse qu'il ne craint pas de qualifier d'hystérique. Les positions du célèbre médecin vont susciter dans l'Église toute une série d'études et de recherches, entraînant également des polémiques parfois pénibles. Là encore, c'est la célébration du troisième centenaire qui se trouve au centre de tout. Nous nous contenterons de rapporter un résumé de l'historique de ces événements, ne serait-ce qu'en raison de l'importance particulière dont ils sont revêtus : c'est la première fois, en effet, que des théologiens catholiques se voient confrontés à une tentative d'explication scientifique « réductionniste » de la mystique thérésienne.

3.1 L'organisation du concours international de Salamanque

Afin de susciter des travaux de savants catholiques capables de répondre aux attaques des rationalistes, les organisateurs du troisième centenaire lancent un concours international ayant pour thème l'analyse des phénomènes surnaturels dans la vie de sainte Thérèse¹⁴. Le jury se réunit le 23 octobre 1882. Trois travaux reçoivent un prix. Parmi eux, il en est un que nous allons étudier avec un peu plus d'attention.

3.2 Le mémoire du P. Hahn, Jésuite belge

Ce mémoire est publié par la suite dans la *Revue des questions scientifiques* (numéros de janvier, avril et juillet 1883), avec le titre suivant : « Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse ». L'auteur est un savant jésuite, grand admirateur de sainte Thérèse. Mais il a également suivi les cours de Charcot. Et il veut essayer de faire une approche scientifique de la mystique thérésienne.

Dans une note placée au début de son étude, il nous indique lui-même on ne peut plus clairement son propos : « Parmi les questions proposées (par les organisateurs du concours de Salamanque), il s'en trouvait qui avaient pour objet de défendre le caractère et les révélations de sainte Thérèse contre les attaques de l'incrédulité. Tel a été également le but poursuivi dans ce travail¹⁵. »

Le P. Hahn veut concilier la défense de la mystique thérésienne avec les exigences de la science psychiatrique, en particulier pour faire face aux critiques de Charcot. Il fait de la sainte d'Avila une véritable hystérique. Mais il introduit une subtile distinction. Il existe, dit-il, deux types d'hystérie, une purement organique, l'autre qui est d'ordre mental et intellectuel. Donnons-lui maintenant la parole :

Ce serait, dit-il, aller à l'encontre de la vérité que de dire

*sans correctif que la noble espagnole était hystérique. Si l'exactitude exige le respect des nuances, à plus forte raison réclame-t-elle le respect des distinctions profondes et essentielles. Désireux d'éviter l'introduction de locutions nouvelles, je ne trouve pour exprimer ma pensée aucune formule plus satisfaisante que celle-ci : **Thérèse souffrait d'une hystérie organique, elle n'était nullement atteinte d'hystérie intellectuelle. C'est même trop peu dire ; car sous le rapport intellectuel et moral, elle était au pôle opposé des hystériques ordinaires***¹⁶.

Il est un point, continue le savant jésuite, sur lequel la sainte s'est trompée lorsqu'elle s'est analysée elle-même. Nous ne pouvons lui en vouloir, car son erreur d'appréciation provenait de son ignorance : elle ne pouvait pas connaître les lois de la science découvertes quelques siècles plus tard. Il s'agit de la maladie très grave qu'elle subit après son noviciat, dont elle attribue la guérison à saint Joseph. En ceci elle se trompe : elle souffrait simplement d'une maladie qui pouvait se passer du secours miraculeux de ce saint, puisque cette maladie n'avait rien de surnaturel ni de démoniaque, n'étant en fait qu'une hystérie purement organique.

3.3 Les réactions au mémoire du P. Hahn

Ces réactions nous semblent très significatives de l'embarras qui règne alors dans certains milieux catholiques face aux critiques de la science rationaliste. Il faut distinguer trois étapes.

3.3.1 L'appréciation du jury de Salamanque. La constitution du jury de Salamanque reflète en elle-même les ambiguïtés de l'époque, puisqu'elle est un compromis entre deux tendances : une, libérale, ouverte aux idées du temps, et une autre, conservatrice, qui leur est au contraire hostile, avec d'ailleurs

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

d'auteurs ayant écrit sur Thérèse de Lisieux abordent la question de ses relations avec sa grande Patronne. Les ouvrages munis d'un index facilitent évidemment le travail de recherche ; mais il serait dommage que les autres qui en sont dépourvus, et qui pourtant disent des choses intéressantes, continuent à rester dans l'ombre. D'après ce que nous avons pu constater, les plus diserts sur ce sujet sont les suivants : J.-F. Six, S. Piat, C. De Meester¹⁵, G. Gaucher¹⁶, R. Laurentin¹⁷...

3. Quelle connaissance Thérèse de Lisieux avait-elle de sa sainte Patronne ?

Deux remarques pour commencer. Il s'agit moins ici de répondre à la question posée que d'ouvrir des pistes de recherche. Par ailleurs, cette question doit elle-même se décomposer en deux sous-questions :

- quelle image de Thérèse d'Avila pouvait être transmise à Thérèse de Lisieux dans le contexte où elle vivait ?
- comment celle-ci a-t-elle fait concrètement la découverte de la grande mystique espagnole ?

3.1 L'image de Thérèse d'Avila qui pouvait être offerte à Thérèse de Lisieux

La question est importante, car la petite Thérèse n'a pas inventé sa conception mais l'a reçue de son milieu culturel. C'est dans l'imaginaire des différents groupes humains auxquels elle a appartenu, qu'elle a nécessairement puisé pour élaborer sa propre pensée sur la Sainte d'Avila. La question qui se pose est donc double : quelle était l'image de Thérèse d'Avila dans la France de la deuxième moitié du XIX^e siècle ? Cette image correspond-elle à la Thérèse réelle que permettent de reconstituer avec précision les études récentes des meilleurs

thérésianistes ?

Un immense champ d'exploration s'ouvre à l'investigation des historiens. Cette simple constatation invite à la plus extrême prudence dans les jugements que l'on peut être amené à porter sur cette question. Si l'on prend Thérèse de Lisieux comme centre, on pourrait dessiner autour d'elle trois cercles concentriques : le plus large serait celui de la France des années 1880-1900 ; au milieu se trouverait celui du Carmel féminin français à la même époque ; tout près de Thérèse, il y aurait le cercle de Lisieux, dans sa double dimension du foyer paternel et du monastère des Carmélites. Il est évident que l'image de la grande Thérèse reçue par la petite Thérèse est celle qui lui vient de ces trois cercles concentriques.

3.1.1 Thérèse d'Avila en France à la fin du XIX^e siècle

À notre connaissance, J.-F. Six, dans l'ouvrage déjà cité¹⁸, est le seul spécialiste de la petite Thérèse qui se soit vraiment posé la question. Ce qu'il dit est très intéressant, mais invite à en savoir plus long, ce qui obligera probablement à corriger l'impression d'ensemble qui ressort de sa présentation.

Il nous parle des traductions françaises de Thérèse d'Avila diffusées au XIX^e siècle : celles rassemblées par Migne en 1840, et surtout celles du P. Bouix, Jésuite. Il fait des observations très pertinentes sur la diffusion, à partir de 1840, d'une iconographie populaire se répandant sous forme de petites images qui représentent la Sainte d'Avila, avec une préférence marquée pour la scène de la Transverbération. Il signale également la traduction française, publiée en 1882 (pour le tricentenaire de la mort de sainte Thérèse), d'un opuscule rédigé en italien, pour le moins bizarre, relatant les merveilles anciennes et nouvelles du cœur de sainte Thérèse de Jésus (il s'agit de son cœur de chair

conservé à Alba de Tormes). Nous faisons nôtre l'opinion de J.-F. Six, lorsqu'il écrit : « De tels textes jouissaient alors d'un grand crédit : ils participaient à ce goût de l'étrange qui fleurissait en cette seconde moitié du XIX^e siècle, dans une atmosphère de romantisme décadent où l'on s'intéresse aux phénomènes extraordinaires, aux possessions démoniaques et autres satanismes¹⁹. »

Cette attirance pour l'extraordinaire en la fin du XIX^e siècle, provient probablement d'un mouvement spirituel qui n'avait pas été dépourvu de grandeur. Nous voulons parler de l'influence en France du romantisme allemand, représenté par des auteurs tels que Clément Brentano et Joseph Gorres²⁰, dont les œuvres avaient été traduites au milieu du siècle. Il était inévitable que, dans un tel contexte, on eût été tenté de ne retenir des œuvres de Thérèse d'Avila que le récit de ses expériences mystiques les plus extraordinaires. Celui de sa Transverbération devient alors comme une sorte de symbole, qui cristallise l'attention du public. C'est là qu'il faut voir le terreau d'où a émergé l'adjectif « séraphique » si souvent employé pour qualifier la mystique espagnole à cette époque, et utilisé par la petite Thérèse elle-même. N'oublions pas que l'imaginaire collectif de l'époque a naturellement influencé le regard de Thérèse sur sa sainte Patronne. Toute la question est de savoir si cette image « séraphique » correspond bien à la réalité historique de ce qu'a été sainte Thérèse d'Avila. Nous pouvons d'ores et déjà affirmer que ce n'est là qu'un aspect de sa personnalité mystique. C'est un aspect très réel de la grande réformatrice, mais qui n'est pas le plus profond, et qu'elle avait très largement dépassé à la fin de sa vie, lorsqu'elle était parvenue à cet état qu'elle décrit dans les Septièmes Demeures.

Fort heureusement, cette image quelque peu merveilleuse

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

I, Cerf-D.D.B., 1972-1974, p. 533, note h ; FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, *Manuscrits Autobiographiques* (Ms), t. II, Lisieux, 1956, « Notes et tables », p. 55 (folio 80v°, L. 11)]. Thérèse de Lisieux aspire donc à la sainteté de sa Mère, mais pas à sa sainteté « séraphique ».

9 « Enfin, je veux être fille de l'Église comme l'était Notre Mère Sainte Thérèse... » (Ms C, 33v°)

10 Cette recherche n'a porté jusqu'à présent que sur les « grands » textes : *Manuscrits Autobiographiques*, *Correspondance Générale*, quelques passages dans les *Poésies*. Bien entendu, l'investigation reste à poursuivre. Même réduite à ces simples limites, elle a déjà abouti à plus d'une centaine de fiches.

11 Nous emploierons le qualificatif « thérésianiste » à propos de Thérèse d'Avila.

12 Cf. LT 162. Description de l'image : C.G. II, p. 755, note c.

13 Cf. *supra*, note 3.

14 *Vie thérésienne*, n° 62, avril 1976, pp. 95-109 ; n° 63, juillet 1976, pp. 171-179 ; n° 64, octobre 1976, pp. 259-273. Signalons encore : P. FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, *La pénitence corporelle au Carmel, de Sainte Thérèse d'Avila à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, dans *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Paris, 1951, pp. 93-117.

15 Ouvrages déjà cités *supra* : notes 1 et 3.

16 Guy GAUCHER, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Paris, 1973, troisième édition, revue et corrigée.

17 René LAURENTIN, *Thérèse de Lisieux, mythes et réalités*, Paris, 1972. À signaler en particulier p. 37, note 7, la réflexion faite par Jeanne Bergson à propos de son père, le grand philosophe, réflexion rapportée par R. Pichard : « La mystique préférée de son père n'était pas la Grande Thérèse, mais sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus... » Mais il faut signaler aussi que Bergson préférait Thérèse d'Avila à saint Jean de la Croix, parce qu'il « pensait atteindre une expérience mystique plus pure dans les âmes simples, où elle n'est pas imprégnée de concepts théologiques » (Communication faite à l'auteur par M. Henri Gouyer).

18 *Op. cit.*, surtout pp. 118-121.

19 *Ibid*, pp. 121-122.

20 Brentano, représentant-type du climat romantique et du mysticisme en Allemagne au début du XIX^e siècle, considéra comme la tâche providentielle de sa vie de publier les révélations de Sœur Anne-Catherine Emmerich. Joseph Görres avec son ouvrage *Christliche Mystik* (4 vol., 1836-1848),

traduit en français en 1854/1855, obtint un succès extraordinaire aussi bien en France qu'en Allemagne. Dans sa *Mystique divine* (1879), Ribet déclare avec sévérité que « Görres semble n'avoir aperçu que par leur côté phénoménal et accidentel, et non dans leur causalité... surnaturelle » « les mystères de la contemplation. » (cf. *D. Sp.*, art. « Görres », col. 576)

21 Calcul statistique effectué à partir de la *Bibliographia Operum S. Teresiae a Iesu typis editorum* (1583-1967), Roma, 1969. Ce travail est dû à l'infatigable P. Siméon de la Sainte-Famille. Nous employons ici le mot « édition » au sens large.

22 *D. Sp.*, art. « Bouix », col. 1896-1898.

23 *Derniers Entretiens (D.E.)*, Cerf-D.D.B., 2^{ème} édition, 1992, pp. 845-846.

24 Juan BOSCO SAN ROMAN, « *Anteriores centenarios de la muerte de Santa Teresa* », dans *Revista de Espiritualidad* 1981 (n° 159-160), pp. 355-370.

25 *Manuscrits Autobiographiques*, t. II, p. 13 ; C.G. I, p. 247, note f. Thérèse avait reçu l'édition de 1885.

26 Introduction de la quatrième édition (1886), p. 21. Parmi les éditions photolithographiques, il y a celle du *Chemin de la Perfection* (Manuscrit de l'Escorial) par Don HERRERO Y BAYONNA. Cette version vient d'être traduite intégralement en français pour la première fois par Jeannine POITREY, *Le chemin de la Perfection, manuscrit de l'Escorial*, Paris, 1981.

27 Par exemple Charcot, le maître parisien de Freud ; mais aussi le P. HAHN, s.j., avec son livre : *Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse*, Bruxelles, 1883.

28 Entretien avec le P. Blino, C.G. I, p. 533, note h.

29 *Op. cit.*, pp. 121-136.

30 Thérèse de l'Enfant-Jésus le cite explicitement au Ms C, 33v° : « Le zèle d'une Carmélite doit embrasser le monde » (dans l'ouvrage cité, cette phrase se trouve p. 327). Il est probable également qu'elle se réfère au même livre lorsqu'elle parle au Ms B, 4r° du « double esprit » du prophète Élie (cf. p. 230). Citation correspondante dans *Le Banquet sacré*, p. 237 ; *Manuscrit Autobiographique*, t. II, « notes et tables », pp. 4 et 78-79.

31 C.G. II, p. 1350. « Cet ouvrage avait été adressé par son auteur, la Mère Thérèse de Saint-Joseph, du Carmel de Tours, à Mère Marie de Gonzague dès novembre 1888 ». Une chose est certaine : secrétaire de Mère Marie de l'Incarnation, Mère Thérèse de Saint-Joseph avait travaillé auparavant à la publication du *Trésor du Carmel*.

32 *La Fille de Sainte Thérèse à l'école de sa Mère*, par la Mère THÉRÈSE DE

SAINT-JOSEPH, deuxième édition, Paris 1895, préface, p. 3. Nous trouvons les mots suivants, à la page 5 : « *La Fille de Sainte Thérèse à l'école de sa Mère* renferme la plus pure substance de cette doctrine céleste. » Aux historiens modernes d'en juger ! Les mots soulignés dans le texte l'ont été par nous : « le caractère éminemment pratique de l'illustre réformatrice ».

33 *D.E.*, pp. 844-845.

34 *C.G.* II, p. 1103.

35 *C.G.* I, p. 131. Il y aurait déjà beaucoup à dire sur ce texte !

36 *Manuscrits Autobiographiques*, t. II, p. 13.

37 *Ibid.*, p. 12 : « ... par le souvenir de la tante religieuse et des années de pension des aînées. »

38 *C.G.* I, p. 15.

39 *CG.* II, p. 543, note r.

40 « *Procès Ordinaire* » (P.O), *Procès*, t. I, Rome, 1973, p. 175.

41 *CG.* II, p. 810, note b.

42 *C.G.* II, p. 809. C'est nous qui avons souligné.

43 P. Conrad De Meester, *Dynamique de la confiance*, p. 376.

44 Traduction par les carmélites de Paris, dans *Œuvres complètes de Sainte Thérèse de Jésus*, t. I, Paris, 1907, p. 421.

45 *C.G.* II, p. 1089.

46 *Ibid.*, p. 1088, à la date du 13 octobre 1882.

47 Thérèse Martin pourra lire l'épisode dans les termes mêmes où nous venons de le rapporter quand on lui offrira quelques années plus tard *Y Histoire de Sainte Thérèse* par les Carmélites de Caen, t. I, p. 376, note 2.

48 *C.G.* II, p. 1096 ; ces mots : *Señor, u morir u padecer ; no os pido otra cosa para mi* se trouvent au ch. 40 de *l'Autobiographie* (V 40,20). Thérèse de Lisieux a pu connaître cette célèbre sentence de diverses manières, notamment dans *Y Histoire de Sainte Thérèse*, t. I, p. 378. Citons également l'image reçue de sœur Agnès le 15 octobre 1887 et représentant « La dernière communion de Sainte Thérèse », *C.G.* II, p. 1093.

49 Le texte parallèle de la grande Thérèse se trouve au chapitre 30 de *l'Autobiographie* (V 30,20).

50 Le texte parallèle de la grande Thérèse se trouve en 7D 4,15.

51 Les allusions aux neveux de sainte Thérèse, les enfants de sa sœur Jeanne, puisque c'est de celle-ci qu'il s'agit à cause du prénom de Mme La Néele, se trouvent dans *l'Histoire des Carmélites*, édition de 1886, t. I, pp. 247-250, t. II, p. 261.

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

exemplaires du livre : l'un, qui porte le n° 3938, se trouvait alors dans l'avant-chœur ; l'autre, numéroté 4074, se trouvait à la bibliothèque du monastère. Nous citerons la première édition qui se trouvait à Lisieux.

4 *Banquet sacré* (abrégé ensuite BS), p. 18 ; Ms A, 44v°, 26.

5 BS, p. 237 ; Ms B, 4r°, 12.20.

6 Dans BS l'expression revient à chaque instant. Elle est caractéristique de sainte Thérèse d'Avila. Ms A, r° 10,24 ; Ms C, 8 v°, 20 ; 14v°, 16.

7 D'après le Ms C, p. 409. Thérèse a écrit « embraser » ; Mère Agnès a ajouté un « s ». C'est possible, bien que le Père François de Sainte-Marie (Ms II) lise de son côté « embrasser » (p. 78).

8 Ms C, p. 409. Le passage se trouve à la fin du chapitre II des *Pensées sur l'amour de Dieu*. Dans la traduction du père Bouix présente au carmel de Lisieux du vivant de Thérèse, elle se trouve au t. III, p. 318. On peut estimer que cette traduction ne serre pas d'assez près le texte thérésien. En voici une autre, beaucoup plus fidèle à notre avis, où l'expression « son zèle doit embrasser le monde » n'apparaît pas du tout, bien qu'elle ne soit pas étrangère au texte original : « les âmes que Dieu a conduites à un état si élevé doivent en tirer parti pour sa gloire et ne pas se confiner en d'étroites limites ». PAD 2,29, p. 926.

9 Ms B, p. 78. Le texte de BS se trouve à la p. 327 ; Ms C, 33v°.

10 Alors que l'auteur de BS parle de la carmélite dans tout le texte qui précède et qu'il lui suffit donc de dire : « Son zèle. », Thérèse se voit obligée de préciser : « Le zèle de la carmélite. », parce que le contexte qui précède est différent.

11 Ms C, 17v°, 3-6.

12 Elle est en train de raconter la scène au cours de laquelle Mère Marie de Gonzague vient lui proposer de prendre un deuxième frère missionnaire. Thérèse objecte qu'ayant « déjà offert mes pauvres mérites pour un futur apôtre, je ne pouvais le faire aux intentions d'un autre... ». Mais elle ajoute aussitôt que l'obéissance a le pouvoir de « doubler ses mérites ». Devant l'approbation de sa Prieure, elle élargit encore plus sa pensée sur le zèle de la carmélite qui doit embrasser non pas seulement l'intérêt spirituel de deux missionnaires mais « le monde entier ». D'où la citation particulièrement pertinente. Elle remarque d'ailleurs plus loin, qu'en priant pour le pape comme elle le fait habituellement elle obtient déjà le même résultat puisque « ses interventions, dit-elle, embrassent l'univers » (33v°, 9). Là, elle utilise incontestablement le verbe « embrasser ».

13 Archives du Carmel d'Albi. Nous remercions la prieure de ce monastère

des informations précieuses qu'elle nous a communiquées.

14 À supposer que ce ne ne fût pas le cas, cela ne constituerait pas une raison suffisante pour ne pas s'intéresser au livre. Car, de toute façon, il a contribué à façonner l'âme du Carmel français dans la seconde moitié du XIX^e siècle et donc il constitue en partie le *Sitz im Leben* dans lequel a vécu Thérèse, l'atmosphère qu'elle a respirée.

15 En effet, ces deux textes ne figurent pas dans le premier tirage de 739 pages qui se trouvait dans la bibliothèque de Lisieux (p. 38 de la deuxième liste dont il est question à la note 3 ; cette liste parle de 734 p. ; à moins qu'il ne s'agisse encore d'un autre tirage, ce qu'il faudrait vérifier, nous assimilons ce volume au premier tirage). Le deuxième tirage compte 754 pages. (Il se trouvait dans l'avant-chœur, Liste p. 3, n° 3937). La « Lettre circulaire » est numérotée en chiffres romains et se trouve tout au début, juste après l'« approbation » de l'archevêque d'Albi, pp. III-XII ; le « Testament spirituel » occupe les pages 736 à 750.

16 D'après les *Chroniques de l'ordre des Carmélites* (Première série, Troyes, t. I, 1846), la fondation d'Angoulême qui a eu lieu l'année même de sa naissance, est la soixantième. Il n'en restera plus que trois autres au XVII^e siècle et une autre (Alençon) au XVIII^e. Il n'est ici question que des seules carmélites de l'obédience dite « française » (ou encore « bérullienne »).

17 Comme nous l'avons dit plus haut (notes 3 et 15), le carmel de Lisieux en possédait deux exemplaires, correspondant à chacun des deux tirages de la première édition. Comme aucune date ne figure sur la page du titre, il n'est pas impossible que ce que nous avons appelé « le deuxième tirage » soit, en fait, la deuxième édition. Il faudrait faire une étude plus poussée sur ce sujet.

18 BS, p. 216 : « Suivre, adorer, contempler et retracer tous les pas de J.-C. ; c'est le grand banquet toujours dressé sur le Carmel... » C'est le mystère même du Christ dans son ensemble (et pas seulement le « banquet eucharistique » auquel on penserait spontanément), ce mystère étant vécu dans toute la vie de la carmélite, oraison et vertus.

19 BS, pp. 18-19.

20 Premier jour : de l'esprit du Carmel ; deuxième jour : les saints vœux ; troisième : la pénitence ; quatrième : les actions ordinaires ; cinquième : l'esprit de piété ; sixième : bonheur et avantage de la vie religieuse (traite en fait de la vie communautaire) ; septième : l'armure spirituelle ; huitième : l'horreur du monde ; neuvième : les grands moyens de sanctification ; dixième : les fins dernières de la carmélite.

21 BS, p. 27.

22 BS, p. 26. « Toute à Dieu sans partage, toute à Jésus-Christ sans division, c'est une Épouse du Verbe incarné, substituée à sa place, pour le rendre passible aux yeux de son Père. » « Ô Verbe éternel... (que je devienne) moi-même en tout mon être passible, un holocauste tout consumé d'amour » (p. 312).

23 C 3, 6, 5, 3.

24 BS, p. 30. Dans l'une de ses exhortations aux Carmélites, Bérulle leur déclare : « Vous devez être parfaites, au moins tendre à la perfection en faisant trois vœux, vous êtes obligées à un quatrième, qui est la perfection » (*Le Trésor du Carmel*, Tours, 1842, p. 14).

25 BS, pp. 95-96 : « Ce vœu sacré est le plus grand de nos vœux ; il est le vœu des vœux... L'obéissance est comme la divine Eucharistie, un mystère de foi dont nous devons croire la vérité avec la même certitude, car celui qui a dit : "Ceci est mon corps », a dit de même : "Qui vous écoute, m'écoute ; et celui qui vous méprise, me méprise ». »

26 L'esprit communautaire consiste dans la recherche de l'« union des cœurs », laquelle s'obtient surtout par la fuite de toute « singularité » (nous dirions aujourd'hui, de tout individualisme) (BS, pp. 255-265) et par « le bon exemple » (BS, pp. 265-275).

27 La troisième et la quatrième du neuvième jour (BS, pp. 398-416).

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

du livre. Et, de fait, le numéro paraissant au début du mois, le texte a dû être rédigé dès la fin janvier (p. 21). Ce qui est encore plus intéressant (et que sœur Geneviève omet de signaler), c'est que, dans sa livraison du mois de mai de la même année, la revue présente, sous la rubrique *Les Amis du Cœur de Jésus*, un résumé du livre dans un article de seize pages (pp. 270-285). Or, deux correspondants de Lisieux affirment qu'ils en ont eu connaissance en lisant ce résumé : l'abbé Thomas du séminaire de Saint-Dié²⁷ et le Père Bonaventure, Capucin exerçant son ministère à Constantinople²⁸. De plus, les *Chroniques du Carmel*, – seule revue carmélitaine de langue française à cette époque, éditée par les Pères carmes de Belgique – reproduisent intégralement le résumé publié par la revue toulousaine dans six numéros de l'année 1900 (de janvier à juillet inclusivement).

Quel a été le rôle du *Messenger du Cœur de Jésus* dans la diffusion de *l'Histoire d'une Âme* ? On peut émettre l'hypothèse qu'il a été immense, si l'on tient compte du fait qu'en 1899 il compte plus de soixante mille abonnés, ce qui fait un total très impressionnant de lecteurs effectifs. Mais il y a plus : la même année, la revue compte trente éditions étrangères dans les langues les plus diverses (arabe, tamoul, chinois, etc...). Chaque édition garde, il est vrai, son autonomie nationale, régionale ou linguistique ; elle n'est pas une traduction de la revue « mère » de Toulouse. Il n'empêche qu'il peut y avoir – et qu'il y a certainement – des échanges d'information entre les différentes éditions. Il est donc probable – c'est un autre point à vérifier –, que les trente éditions auxquelles je viens de faire allusion, n'ont pas tardé à faire connaître la jeune Carmélite « aux quatre vents du monde », comme s'en plaignait la digne Prieure du Carmel parisien. J'en ai la preuve irréfutable pour l'édition polonaise, dans une lettre de M. Dziewicki, premier traducteur

du livre en anglais, résidant cependant à Cracovie (!). Dans une lettre du 21 novembre 1899 (A.C.L.), il dit à la Prieure de Lisieux que la guérison miraculeuse attribuée à l'intercession de sœur Thérèse, de sa nièce religieuse, a été rapportée dans un numéro de cette édition.

Dans un historique de la revue de Toulouse paru en 1910 (T. 85, p. 411), on peut lire ces lignes particulièrement éloquents :

Avec ses petites brochures roses rédigées en français dans le petit village de Vals (près du Puy-en-Velay), le R.P. Ramière (fondateur de la revue en 1861) avait le pressentiment qu'il commençait quelque chose de grand ; il ne se trompait pas ; il fondait une vaste agence de publicité catholique, la plus vaste qui existe.

Dans quelle mesure la petite Thérèse a-t-elle bénéficié de l'efficacité de cette publicité ? Ce sera aux futurs chercheurs de nous le dire. On peut toutefois penser, sans risquer de se tromper, qu'elle a été très grande !

2.3 L'approbation des plus hautes autorités ecclésiastiques

Dès le début, le Carmel de Lisieux tient à s'assurer de l'approbation de personnalités ecclésiastiques dont l'autorité est reconnue. Il n'est pas nécessaire de revenir sur celle du Père Godefroid Madelaine, Prieur des Prémontrés de Mondaye, qui figure seule dans la première édition et sera reproduite indéfiniment dans les éditions successives. S'il n'a obtenu qu'avec peine l'autorisation d'imprimer de Mgr Hugonin, l'évêque de Bayeux, il a acquis en revanche immédiatement les bonnes grâces de Mgr Amette, son successeur. Celui-ci en effet, ne marchandait pas son admiration pour la jeune Carmélite de Lisieux²⁹. Dans sa lettre du 24 mai 1899 qui va figurer au tout

début de la deuxième édition (pp. 7-8), non seulement il se félicite du succès de la première édition, mais il en souhaite un encore plus grand à la seconde.

Les sœurs de Lisieux appellent à la rescousse tous ceux qui, dans leurs relations, sont susceptibles de donner un jugement autorisé sur l'*Histoire d'une Âme* : Monseigneur Jourdan de la Passardière, évêque titulaire de Roséa et auxiliaire de Paris ; le Révérendissime Père Dom Étienne, Abbé de la Grande Trappe ; le R. P. Le Doré, Supérieur Général des Eudistes. Toutes les lettres d'approbation que ces vénérables ecclésiastiques ont bien voulu leur envoyer, vont être publiées au début de la deuxième édition, ainsi que celle du R. P. Louis – Thérèse de Jésus – Agonisant, Passioniste de Mérignac, que la Prieure du Carmel de Bordeaux leur a communiquée. Une telle accumulation ne peut qu'impressionner favorablement le lecteur.

Mais cela ne suffit pas. Ce que désirent les Carmélites de Lisieux, c'est une approbation venant de Rome. Mais comment s'y prendre ? Sœur Geneviève a sa petite idée. Le 4 octobre 1898, elle écrit au Frère Siméon, des Écoles Chrétiennes, résidant à Rome. Elle compte sur son amitié avec le secrétaire particulier de Sa Sainteté pour obtenir de ce dernier une approbation écrite qui pourrait figurer dans une prochaine édition (A.C.L.). Le plus qu'elle obtienne, c'est l'approbation du Frère Siméon lui-même, et la bénédiction pontificale faite sur l'un des exemplaires du livre envoyé à Rome³⁰, exemplaire qui retourne à Lisieux.

Les Carmélites pensent bientôt à un autre moyen, *a priori* beaucoup plus efficace : les Supérieurs Généraux de l'Ordre des Carmes, résidant eux aussi à Rome : l'actuel, le R. P. Bernardin de Sainte-Thérèse, mais surtout l'ancien (le Père Jérôme-Marie de l'Immaculée Conception) devenu depuis lors Cardinal (le

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

INDEX

ABREVIATIONS UTILISEES

Sainte Thérèse d'Avila

- V *Vie*
C *Chemin de Perfection* (manuscrit de Valladolid)
CE *Chemin de Perfection*, manuscrit de l'Escorial
F *Fondations*
D *Livre des Demeures*
PAD *Pensées sur l'Amour de Dieu*

Saint Jean de la Croix

- MC *Montée du Mont-Carmel*
NO *Nuit Obscure*
CSB *Cantique Spirituel*, version B
VFB *Vive Flamme*, version B

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus

- Ms A, B *Manuscrits autobiographiques*
ou C A, B ou C
Ms I ou II, *Manuscrits autobiographiques*, éd. Du P. François de sainte-marie, Lisieux 1956
LT *Lettres de Thérèse de l'enfant Jésus*
C.G. *Correspondance générale*, Paris 1972-4
D.E. *Derniers entretiens*, Paris 1992
A.C.L. *Archives du Carmel de Lisieux*

Dictionnaires et sources

- D.A.C.L. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1903-1953

- D.H.G.E. *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris 1912-
- D.Sp. *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1932-1995
- D.T.C. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903-1950
- P.G. *Patrologie grecque*, éd. Migne, Paris
- P.L. *Patrologie latine*, éd. Migne, Paris

Revue

- A.O.C. *Analecta Ordinis Carmelitarum*, Rome 1909
- Eph. *Ephemerides Carmeliticæ*, Rome Carm. 1947-1982
(devient *Teresianum*)

Textes et études diverses

- Élie/I ou II Études carmélitaines*, « Élie le Prophète », t. I ou II, Paris 1956
- Eremitismo Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan 1965
- Ignea Ignea sagitta*, Nicolas Le Français, ed. Adrian starring, *Carmelus* 1962/2
- La Regola La Regola del Carmelo*, carlo Qconnetti, Rome 1973
- M.C.H. *Medieval Carmelite Heritage*, Adrian starring, Rome 1989
- P.V.T. *Les plus vieux textes du Carmel*, ed. François de sainte-Marie, Paris 1961²
- Santi Santi del Carmelo*, Ludovico saggi, rome 1972
- Speculum Carmelitanum*, Daniel de la Vierge, Anvers 1680
- The Latin Hermits The Latin Hermits of Mount Carmel*, Elie Friedman, Rome 1979
- Tiempo y vida Tiempo y vida de santa Teresa*, Efren de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid 1968

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

TABLE DES MATIÈRES

Présentation

Introduction

Le Carmel hier et aujourd'hui

Repères dans l'histoire du Carmel

Origines médiévales

Histoire et contexte

Origines orientales du carmel ? Le mythe et l'histoire

La méditation des ermites du Mont-Carmel

Solitude et fraternité aux origines du Carmel

L'idée de martyr aux origines du Carmel

Le Carmel médiéval devant le choix « désert-ville »

Pureté du coeur et parole de Dieu selon Nicolas le Français

Inspirateurs et modèles

Élie et le Carmel

L'imitation d'Élie au livre premier de l'Institution des premiers moines

Le prophète Élisée dans la littérature carmélitaine des XIII^e et XIV^e siècles

Aus sources de la vie mariale carmélitaine

Frères de Notre-Dame

Réforme thérésienne

Histoire et contexte

Signification historique de Duruelo

La fondation de Duruelo (1568)

Duruelo "petite étable de Bethléem"

Doctrine et figures

Jean de la Croix vu par sainte Thérèse de Jésus

Prière, étrange dialogue selon saint Jean de la Croix
Thomas de Jésus et l'origine des Saints Déserts
Sainte Thérèse d'Avila en France dans la deuxième moitié
du XIX^e siècle

Pour une étude comparative des deux Thérèse

Un livre sur le Carmel au temps de Thérèse : *Le Banquet sacré*

Les premières éditions de l'Histoire d'une âme

Épilogue : Monseigneur saint Joseph

Index

Sigles et abréviations

Index des noms de personnes et de lieux

Sources des articles par ordre chronologique de parution

AAVV, « *Marchons ensemble, Seigneur !* », *Femmes a la suite du Christ au Carmel*, 224 pages.

AAVV, *Élisabeth de la Trinité, fascinée par Dieu, proche de tous*. Actes du colloque de Dijon 2006, 168 pages.

Tomás ÁLVAREZ, *Sur le chemin de perfection avec Thérèse d'Avila*, 306 pages.

Tomás ÁLVAREZ, *Entrer dans le Château Intérieur avec Thérèse d'Avila*, 336 pages.

ANNE DE JÉSUS, *Écrits et documents*, 600 pages.

Joseph BAUDRY, « *L'Amour quand il est grand...* », *Études sur sainte Thérèse d'Avila*, 496 pages.

Philippe BONNICHON, *Madame Acarie, Une petite voie a l'aube du grand siècle*, 208 pages.

CARMEL DU SAINT ENFANT JÉSUS – BETHLÉEM, *Lettres de la bienheureuse Marie de Jésus Crucifié*, 560 pages.

SŒUR GIOVANNA DELLA CROCE, *L'Enfant Jésus au Carmel, Histoire et spiritualité*, 272 pages.

Joël GUIBERT, *L'abandon a Dieu, un chemin de paix a l'école de la petite Thérèse*, 168 pages.

Marie-Laurent HUET, « *Cette maison est un ciel* », 192 pages.

Baldomero JIMÉNEZ DUQUE, *Jean d'Avila – Le Saint Curé d'Espagne*, 192 pages.

Baldomero JIMÉNEZ DUQUE, *Vie mystique de Mère Maravillas de Jésus. Son âme d'après ses lettres intimes*, 272 pages.

LOUISE DE LA MISÉRICORDE, *Réflexions sur la Miséricorde de Dieu*, 168 pages.

Jean-Yves MARCHAND, *L'union d'amour a Dieu avec Jean de la Croix*, 112 pages.

PROVINCE DE PARIS DE L'ORDRE DES CARMES DÉCHAUX, « *Tenir haut l'esprit* » – *Père Jacques de Jésus*, 256 pages.

Emmanuel RENAULT, *L'influence de sainte Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux*, 208 pages.

Antonio Maria SICARI, *Laïcs et conseils évangéliques. Jésus nous a appelés ses amis*, 176 pages.

Dominique STERCKX, *La Règle du Carmel, Structure et esprit, Parole de vie pour aujourd'hui*, 464 pages.

Peggy WILKINSON, *Trouver le mystique qui est en vous. Le Carmel pour tous aujourd'hui*, 224 pages.

Lain MATTHEW, *L'impact de Dieu, itinéraire spirituel avec st Jean de la Croix*, 295 pages.

Antonio MAS ARRONDO, *Toucher le ciel*, 350 pages.

Pedro ORTEGA, *Histoire du Carmel thérésien*, 630 pages.

Antonio-Maria SICARI, *Elisabeth de la Trinité, la logique de la foi*, 335 pages.

Juliette BORDES, *De fleurs et d'émeraudes*, 185 pages.