

EXPÉRIENCE ET FOI D'APRÈS THÉRÈSE DE LISIEUX UNE RELECTURE DE L'INTERPRÉTATION DE BALTHASAR

KARIN HELLER

L'intérêt que suscitent chez les théologiens la personne et l'oeuvre de Thérèse de Lisieux, ne date pas du jour où Thérèse elle-même a été déclarée docteur de l'Église par le Pape Jean-Paul II (19 octobre 1997). Les écrits de Thérèse de Lisieux ont commencé à intéresser les théologiens moins de trente ans après la première publication de *L'histoire d'une âme* en 1898. Un récent Colloque organisé par l'Institut Catholique de Toulouse a rendu compte de ce fait, en donnant à ce Colloque le titre éloquent de *Thérèse et ses théologiens*¹. Par ailleurs, depuis les années 50, des thèses de doctorat de théologie ont commencé à être soutenues ayant pour sujet les écrits de Thérèse².

Parmi tous ceux qui ont découvert dans les écrits de Thérèse une contribution authentique à la recherche théologique

¹ *Thérèse et ses théologiens*. Colloque organisé par l'Institut Catholique de Toulouse et les Carmes de Toulouse sous la direction du Père Joseph Baudry, o.c.d. (17-19 novembre 1997), Éd. Saint-Paul, 1998.

² Voir la liste des thèses et travaux universitaires in: LOYS DE SAINT CHAMAS, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Dieu à l'oeuvre*. Éd. du Carmel. Venasque, 1998. pp. 519-521. Signalons parmi ces thèses deux qui concernent en particulier l'interprétation de Balthasar: 1. MARC OUELLET, *L'existence comme mission. L'anthropologie de Hans Urs von Balthasar*, Université Pontificale Grégorienne, Rome, 1983. L'auteur réserve un chapitre de sa thèse à l'interprétation de Thérèse de Lisieux par Balthasar sous le titre: *Thérèse de Lisieux: une théologie de l'enfance et de l'espérance*. Ce chapitre est paru dans *Supplément trimestriel aux Annales de Sainte Thérèse, Vie thérésienne* 4/1990, pp. 209-219. 2. VIRGINIA AZCUY, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenologia teologica segun H.U. von Balthasar*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teologia de la UCA, 1997.

poursuivie par l'Église tout au long des siècles, il y a entre autres Hans Urs von Balthasar. C'est à son interprétation fort personnelle que nous consacrons notre réflexion. Dans notre introduction nous situons l'interprétation de Balthasar dans son contexte historique. Dans les quatre parties suivantes, nous examinerons l'articulation entre expérience et foi dans quatre thèmes thérésiens qui ont la particularité d'avoir capté l'attention de nombreux théologiens dont Balthasar³. Il s'agit des thèmes suivants: 1. le retour à l'Écriture, 2. l'appel universel à la sainteté par "la petite voie de l'enfance spirituelle", 3. la miséricorde de Dieu dans son rapport entre Créateur-créature, 4. l'espérance comme dimension eschatologique. Notre exposé se terminera par une brève conclusion.

INTRODUCTION

Le contexte historique de l'interprétation de Thérèse de Lisieux par Balthasar et ses incidences pour sa lecture théologique

Dans l'intérêt que Balthasar manifeste pour Thérèse de Lisieux, on peut distinguer trois phases d'élaboration. La première se situe en 1950, année qui voit la publication de son livre *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*⁴. La deuxième phase correspond aux années 1972-1973, au cours desquelles le théologien suisse publie une série d'articles à l'occasion du centenaire de la naissance de Thérèse⁵. La troisième

³ Au sujet des profondeurs thérésiennes qui ont saisi les théologiens et maîtres spirituels, voir: CONRAD DE MEESTER, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la "voie d'enfance spirituelle" chez Ste Thérèse de Lisieux*. Coll. Cogitatio fidei 39, Éd. du Cerf, Paris, 1969, p. 24.

⁴ Hegner-Bücherei Köln/Olten, 344 p. Traduit en anglais (1954) et en espagnol (1957).

⁵ 1. *Ein Herz, das aus Liebe brennt*. Zum 100. Geburtstag der Therese von Lisieux am 2. Januar, in: *Konradsblatt* 56, Nr. 52, 24. Dezember 1972, 10-11; et in: *Vaterland* Nr. 103, 30. Dezember 1972.

2. *Therese von Lisieux*. Vortrag an der Katholischen Akademie Bayern, München, in: *Zur Debatte*, Themen der Katholischen Akademie in Bayern 3, Nr. 1/2, 10-12.

3. *Actualité de Lisieux*. Conférence à Notre Dame, Paris, in: *Thérèse de Lisieux. Conférences du centenaire 1873-1973*. Numéro spécial des *Nouvelles de l'Institut Catholique*, mai 1973, 107-123.

phase concerne la constitution d'un "corpus thérésien" à l'intérieur de l'oeuvre théologique de Balthasar. Il s'agit d'un ensemble de références que le théologien suisse réserve aux écrits de Thérèse dans ses divers ouvrages publiés entre 1950 et 1988. Dans la présente contribution nous nous limitons seulement à un examen de quelques thématiques du livre *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*.

a. L'ouvrage de Balthasar dans son rapport aux sources

Pour Balthasar, la publication de *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, en 1950 se situe dans la ligne des efforts entrepris par les Pères dominicains Hyacinthe Petitot et Marie-Michel Philipon lesquels cherchent à saisir l'expérience spirituelle de Thérèse par une étude doctrinale⁶. En même temps, Balthasar entend faire contrepoids aux excès d'une lecture de la vie et de l'oeuvre de Thérèse au moyen de la "méthode psychologique". Il vise ici en particulier l'ouvrage de Ida Frederika Görres, *Das verborgene Antlitz*⁷. À cette vision "d'ici bas" le théologien suisse veut opposer une vision "d'en haut" (p. 18). Par là, Balthasar entend saisir l'existence de Thérèse comme "un phénomène théologique qui contient une doctrine vivante, donnée par l'Esprit-Saint, ..., actuelle et féconde". Les saints constituent pour lui "une nouvelle exposition de la révélation, un enrichissement de la doctrine par de nouveaux traits, jusqu'alors peu remarqués" (p. 17).

Un des mérites de Balthasar est certainement d'avoir reconnu dans la vie des saints un principe d'interprétation théologique qui à la fois éclaire et stimule la recherche en théologie. Balthasar partage ce souci avec d'autres théologiens de

⁶ HYACINTHE PETITOT, *Sainte Thérèse de Lisieux, Une renaissance spirituelle*, Éd. de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie. 1925, et Marie-Michel Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux*, Desclée, Paris, 1946². Cf. *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*. Traduit par Robert Givord, Coll. Pax et Veritas 9, Apostolat des Éditions, Paris, 1973. p. 28 sv. Nous citons d'après le texte traduit par Robert Givord.

⁷ *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux*. Herder. 1944.

son époque, comme Yves Congar⁸, Jean Daniélou⁹, Louis Bouyer¹⁰ et d'autres. En cela, le théologien suisse se situe dans la ligne du Père Philipon dont il cite le passage suivant: "la tâche du théologien, ... n'est pas limitée à l'analyse et à la synthèse des principaux mystères de notre foi, mais doit suivre, par le menu, le long cheminement de la Révélation à travers l'histoire et nous fournir la compréhension intégrale du plan de Dieu non seulement dans le gouvernement extérieur du monde mais dans la conduite la plus secrète des âmes. Elle s'étend à toute l'histoire de la vie de la grâce dans l'Église et dans le corps mystique du Christ"¹¹.

Dans cette citation de Philipon, deux éléments nous paraissent fondamentaux: une lecture théologique est inséparable d'une recherche minutieuse du long chemin de la Révélation à travers l'histoire et d'une **compréhension intégrale** du plan de Dieu dans la conduite des saints. Cette observation nous permet d'en venir à une exigence fondamentale pour toute recherche concernant les écrits de Thérèse de Lisieux. Il s'agit de l'accès aux textes authentiques ou autobiographiques de la sainte. À l'époque où Balthasar écrit et publie sa *Geschichte einer Sendung*, une véritable bataille fait rage autour des écrits de la sainte. Cette bataille a conduit à la publication des "Manuscrits autobiographiques" en 1956 par les soins du Père François de Sainte-Marie. Cette nécessité de la recherche concernant "la vérité historique de Thérèse"¹², en particulier en vue d'une interprétation théologique, se manifeste déjà dans l'ouvrage du Père Petitot en 1925; avec les années, elle devient de plus en plus pressante¹³.

⁸ Cf. YVES CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Coll. Unam Sanctam 23, Éd. du Cerf, Paris, 1954. Voir en particulier le chapitre IX: *Le problème moderne de la sainteté laïque et Principales valeurs d'une sanctification dans le monde*. pp. 561-629.

⁹ Cf. Jean Daniélou, *Sainteté et action temporelle*, Desclée, Tournai, 1955.

¹⁰ Cf. LOUIS BOUYER, *Saint Philippe Néri*, Albin Michel, Paris, 1946, et *Figures mystiques féminines*, Éd. du Cerf, Paris, 1989.

¹¹ Cf. op. cit. p. 9. Cité par Balthasar, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, p. 29.

¹² L'expression est du Père Conrad de Meester, in: *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, in: *Thérèse et ses théologiens*, op. cit. 80.

¹³ Voir à ce sujet: CLAUDE LANGLOIS, *L'Abbé A. Combes (1899-1969)*,

Lorsqu'en 1950 Balthasar publie sa *Geschichte einer Sendung*, il se réfère essentiellement à une traduction allemande de *L'histoire d'une âme*¹⁴, aux *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* éditées par André Combes, et aux *Novissima Verba*; ces deux derniers ouvrages étaient disponibles à l'Office central de Lisieux dans les éditions de 1948. En 1970, au moment de la deuxième édition du livre de Balthasar sous le titre *Schwestern im Geist*, les textes autobiographiques sont largement diffusés. Toutefois, dans cette deuxième édition le texte de Balthasar correspond quasi rigoureusement à celui de l'édition de 1950¹⁵. Dans une note concernant les *Manuscrits autobiographiques*, Balthasar dit ne plus retrouver un certain nombre de traits qui lui donnent néanmoins une impression d'authenticité. Pour Balthasar, "ce matériel pas entièrement sûr s'insère sans difficulté dans celui qui est sûr, sans apporter quelque chose de vraiment nouveau"¹⁶. Dans l'édition de 1970, il continue donc à citer selon la traduction allemande de 1947, tout en réservant à certains passages la traduction allemande des *Manuscrits autobiographiques* publiée en 1958¹⁷.

théologien et historien de Thérèse, in: *Thérèse et ses théologiens*, op. cit. pp. 133-160.

¹⁴ Cf. *Geschichte einer Seele. Ratschläge und Erinnerungen, Gebete, Briefe*. In einer neuen Übertragung von Adrienne von Speyr. Johannes-Verlag Einsiedeln. 1947.

¹⁵ Nous avons comparé les éditions de 1950 et de 1970 paragraphe par paragraphe. La dernière se distingue par la division de paragraphes particulièrement longs, ce qui a conduit à des ajouts de quelques mots marquant le passage d'un paragraphe à un autre.

¹⁶ Cette note n'a pas été traduite dans l'édition française. Nous citons d'après le texte allemand. Cf. *Schwestern im Geist*, p. 35, note 20. Il est intéressant d'entendre sur ce même sujet la voix de Louis Bouyer. Il écrit: "Quand on a comparé les textes authentiques de Thérèse aux arrangements lexoviens, on peut être tenté de quelque hargne à l'égard du trop fameux carmel de l'honnête famille Martin qui l'a colonisée. Mais pour en revenir à des vues non seulement plus miséricordieuses, mais tout simplement plus réalistes, il n'est que de se plonger soit dans les imaginations intempérantes de tel ou tel littérateur, soit, pis encore, les fantasmes de tel psychanalyste de sacristie." Cf. *Figures mystiques féminines*, op. cit. p. 124 sv.

¹⁷ *Selbstbiographische Schriften*. Authentischer Text nach der von P. François de Sainte-Marie O.C.D. besorgten und kommentierten Ausgabe, ins Deutsche übertragen von Dr. O. Iserland und C. Capol, Johannes-Verlag, 1958.

Pour se faire une idée de ce qui sépare les éditions des textes de Thérèse avant et après la publication des Manuscrits autobiographiques, signalons les informations données par le Père Conrad de Meester. Il s'agit de 7000 corrections sur le texte paru à l'époque et d'un quart du texte original intégralement publié au même moment. "En général, les nombreux recenseurs ont été d'avis que ni la personne, ni la doctrine de Thérèse n'étaient défigurées par la censure fraternelle que ses écrits autobiographiques avaient subie. Mais il suffit de parcourir la longue liste encore incomplète que François de Sainte-Marie a dressé des passages *omis* – sans parler des mots *changés* – pour se rendre compte de la richesse de détails historiques, psychologiques et parfois doctrinaux, qui était restée dans l'ombre"¹⁸. En dépit des conséquences entraînées par l'absence d'un regard critique sur la faiblesse des sources disponibles en 1950, l'ouvrage de Balthasar garde, par son inspiration et son orientation, son intérêt. Il n'empêche toutefois que la manière dont Balthasar se situe par rapport à ses sources et le texte quasi identique de 1950 et 1970 nous invitent à deux remarques, suivies d'une observation méthodologique.

b. Balthasar, interprète de Thérèse et son environnement théologique

Première remarque: la lecture faite par Balthasar n'accorde pas un intérêt décisif à la recherche historique et à ses méthodes. Ceci le conduit à occulter un certain nombre d'éléments fondamentaux de la figure thérésienne. Parmi ces éléments il y a le peu d'intérêt que Balthasar accorde au milieu de vie dans lequel se meut Thérèse avant et après son entrée au Carmel¹⁹. On est frappée par l'image idéalisée qu'il propose de la vie familiale, et du peu d'intérêt qu'il témoigne à la mère de la sainte. Balthasar se prive ainsi lui-même et du coup aussi ses lecteurs d'une **compréhension intégrale** de la conduite de Dieu dans l'expérience et dans la foi de Thérèse. Ce retrait du

¹⁸ Cf. CONRAD DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*, op. cit. p. 18 sv.

¹⁹ Cet écueil est déjà souligné par le Père Friedrich Wulf, S.J. Cf. *Literaturbericht. Noch einmal Theresia von Lisieux*, in *Geist und Leben* 24/1951, p. 464.

théologien suisse par rapport aux sciences humaines et à ses méthodes, nous font partager la position de Virginia Azcuy quand elle écrit: "... la lecture faite par l'auteur (Balthasar) relève plus de l'intuition et du charisme que de la méthode et de la science, même si, dans son introduction à *Histoire d'une mission*, l'on retire l'impression d'une méthode nettement articulée et définie"²⁰.

Deuxième remarque: la tendance de Balthasar à favoriser une lecture plus dominée par l'intuition personnelle que par la rigueur des méthodes scientifiques, ne lui permet pas de découvrir dans les écrits Thérèse une véritable source pour sa propre démarche théologique. En d'autres termes: ce n'est pas la dimension théologique des écrits de Thérèse qui enrichit ou réoriente ses propres vues en théologie, mais il a tendance à tirer les vues de Thérèse vers les siennes. Il se produit alors ce que Virginia Azcuy exprime en ces termes: "... on pourrait dire que dans *L'Histoire d'une mission*, il parle autant de lui-même que de la sainte de Lisieux"²¹.

Tout ceci nous permet d'en venir à l'observation méthodologique suivante. Au départ de la théologie, les chercheurs de toutes les époques sont placés devant des "modèles", des "maquettes", des "schémas", établis par ceux qui les ont précédés. Appelés à écouter et à saisir la Parole et l'oeuvre de Dieu, ils doivent aussi anticiper, imaginer telle ou telle signification en se livrant à la spontanéité du sentiment et à partir des réalités des personnes rencontrées. Balthasar, comme tout théologien, ne fait pas exception à cette règle. Sa démarche théologique est marquée par sa propre intuition et par les modèles théologiques reçus au moment de sa formation et rencontrés tout au long de son existence. Une juste appréciation de son interprétation doit tenir compte de ce fait.

Parmi tous les éléments qui constituent "l'environnement théologique" de Balthasar, il convient d'en souligner un qui détermine en particulier sa lecture des écrits de Thérèse. Le théologien suisse manifeste de façon permanente son souci de préserver la transcendance divine. Sans aucun doute, à

²⁰ VIRGINIA AZCUY, «La théologie vécue de Thérèse de Lisieux. Interprétation et réception dans l'oeuvre de Hans Urs von Balthasar», in: *Thérèse et ses théologiens*, op. cit. p. 216.

²¹ Cf. *ibid.*

l'époque de Balthasar, les effets de la crise moderniste sont toujours présents dans les esprits²². Dans les ouvrages du théologien suisse, l'affirmation de la transcendance est donc avancée avec une relative omission concernant l'immanence. Les précautions pour maintenir la ferme distinction nature-surnature, grâce créée-grâce incréée, liberté de l'homme-liberté de Dieu, sont fréquentes. À cela s'ajoute une certaine réserve sur tous les thèmes de communauté de biens et de communion, de communauté d'existence entre le Christ et l'Église, Dieu et l'humanité de son peuple²³.

Dans l'ouvrage que nous étudions, cette difficulté apparaît notamment dans la manière dont Balthasar perçoit la contemplation de Thérèse. Pour le théologien suisse, cette réalité dans la vie de la carmélite lexovienne constitue à elle seule la raison pour laquelle Thérèse mérite une place dans de l'histoire de la théologie (p. 224). Thérèse est celle qui, pour la première fois, exprime la dimension ecclésiologique et sotériologique de la

²² Rappelons qu'à Lyon-Fourvière, les professeurs soumettaient leurs cours à la censure romaine. On peut se faire une idée des premières années de la formation reçue par Balthasar par ce qu'en dit le Père Joseph Moingt SJ dans l'introduction à son ouvrage: *L'homme qui venait de Dieu*, Coll. Cogitatio fidei 173. Éd. du Cerf, Paris. 1993. pp. 7-10. Balthasar, né en 1905, et le Père Moingt, né en 1915, ont connu à Lyon-Fourvière le même type de formation.

²³ Citons à titre d'exemple sur la manière dont le théologien suisse est porté à maintenir Dieu dans sa transcendance, ce passage de *La prière contemplative*.: "L'Église, qui rencontre la parole de Dieu est l'unique épouse. Elle est donc essentiellement solitaire. Elle n'a en face d'elle comme Église qu'un seul Toi: Dieu. Il n'y a pas par exemple, dans cet entretien, encore un autre partenaire: l'humanité incroyante. Celle-ci peut être l'objet de l'entretien, mais elle-même n'y participe pas. La solitude exclusive plus haute que tout dans laquelle s'effectue la rencontre de l'Époux et de l'Épouse, est la révélation de la solitude de Dieu, le caractère incomparable de l'essence divine qui s'élève infiniment au-dessus de tout le Multiple, (...) ce caractère incomparable devient, vers l'extérieur, l'exclusivité de l'amour qui élit. Cf. *Das betrachtende Gebet*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965. p. 82. Cette vision de la transcendance ne convient-elle pas mieux au Bien de Platon qu'au Dieu de la Bible qui promet à son peuple la fécondité, une terre et une descendance? Et la manière de définir la relation entre les êtres multiples et Dieu fait-elle à la création la place qui lui revient? Saint Augustin par exemple affirme constamment que la transcendance s'exprime également dans l'immanence de Dieu créateur aux créatures. Cf. *Les Confessions* X, 6-8.

contemplation, chassant ainsi “de la contemplation les derniers restes d’interprétation néoplatonicienne (ibid.). En suivant l’analyse de Balthasar, le lecteur se voit toutefois confronté à une autre constatation: alors que Thérèse définit la contemplation par un contenu et un interlocuteur **divins** qui agissent **en elle**, Balthasar en reste à des attitudes et des actes de la part de **l’être humain** perçu “à distance” de Dieu et de sa Parole. Cette difficulté a d’ailleurs déjà été fortement soulignée en 1951 par le Père Friedrich Wulf S.J.

Ce jésuite allemand écrit: “Certes, Balthasar veut éviter expressément tout surnaturalisme, tout dualisme (cfr. 155), mais en réalité il ne leur échappe pas. Tout comme il le veut, rien ne s’accomplit ‘totalement et exclusivement à l’intérieur des relations entre la conduite et l’enseignement surnaturels’ (159), car il n’inclut jamais sérieusement l’homme entier avec toutes ses dispositions naturelles dans cette conduite et cet enseignement surnaturels.” La conclusion du Père Wulf est particulièrement sévère: “En fin de compte, il y a sur l’arrière-fond de telles conceptions un platonisme non-chrétien, lequel n’a pas été totalement dépassé même ‘dans le ou bien-ou bien augustinien entre caritas et cupiditas’ (212)”. Ceci constitue pour le Père Wulf le grief principal contre l’ouvrage de Balthasar, ouvrage qu’il considère néanmoins comme précieux à bien des vues²⁴.

Dans son effort pour saisir avant tout la mission théologique de Thérèse, Balthasar a certainement ouvert une voie pour une lecture théologique de l’existence des saints. Mais sa tendance à lire la vie et les écrits de Thérèse avant tout au moyen de critères qui lui sont propres, ne lui a probablement pas permis d’éviter des écueils. Nous y reviendrons en cours d’analyse.

²⁴ Gewiss will Balthasar ausdrücklich jeden Supranaturalismus, jeden Dualismus zwischen Natur und Übernatur vermeiden (vgl. 155), aber in Wirklichkeit entgeht er ihnen nicht. So wie er es will, vollzieht sich nichts ‘ganz und ausschliesslich innerhalb der Zusammenhänge übernatürlicher Führung und Belehrung’ (159), weil er niemals ernstlich den ganzen Menschen mit all seinen naturhaften Bezügen in diese übernatürliche Führung und Belehrung einbezieht. ... Letztlich steht im Hintergrund solcher Auffassungen ein unchristlicher Platonismus, der auch in dem ‘augustinischen Entweder-Oder von Caritas und Cupiditas’ (212) nicht ganz überwunden war.” Cf. Friedrich Wulf, S.J., «Noch einmal Theresia von Lisieux», in *Geist und Leben* 24 (1951), p. 469.

1. *Expérience et foi à propos du recours à l'Écriture de Thérèse*

Les théologiens sont généralement d'accord pour souligner le fait exceptionnel du recours de Thérèse à l'Écriture. Avec cette constatation toutefois n'est pas encore dit **de quelle manière** Thérèse opère ce recours. Comment la carmélite lexovienne raccorde-t-elle son expérience personnelle à l'Écriture ou inversement, l'Écriture à son expérience de vie? C'est bien à cette question que Balthasar tente de répondre dans les pages 85-104 de son ouvrage.

a. La position de Balthasar

Pour Balthasar, toutes les citations scripturaires de Thérèse se laissent classer en trois catégories. La première, et de loin la plus fournie, est constituée de citations dans lesquelles Thérèse réfère une parole de l'Écriture à elle-même. La seconde concerne sa doctrine de la "voie de l'enfance spirituelle", et la troisième est constituée de paroles de l'Écriture que Thérèse utilise comme fondement d'une réflexion personnelle plus développée (pp. 92-99). L'analyse porte Balthasar à conclure que Thérèse a lu l'Écriture pratiquement exclusivement à la lumière de sa propre vie et de sa mission personnelle (p. 99 sv.). Cette constatation conduit alors le théologien suisse à affirmer que Thérèse n'a pas connu une véritable contemplation de l'Écriture (ibid.).

Cette interprétation de Balthasar est dominée d'une part par sa conception particulière de ce qu'il appelle la "subjectivité" et "l'objectivité"; d'autre part elle tient à sa perception personnelle de la contemplation thérésienne. Pour mieux comprendre sa position, laissons-lui la parole. Il écrit: "C'est l'essence de la contemplation au sens strict, de se perdre elle-même dans l'objectivité de la parole révélée de Dieu, d'abandonner toutes les catégories sélectives et organisatrices *a priori*, pour se laisser toucher par toutes les dimensions significatives de la Parole de Dieu. Dans la véritable contemplation, la Parole de Dieu doit retentir *comme elle est*, et non comme j'aimerais l'entendre ou comme je me représente qu'elle est *pour moi*. La stricte contemplation est l'école de la dépersonnalisation, de l'élargissement aussi bien en Dieu que dans l'Église, aussi bien dans l'Écriture que dans la Tradition." (p. 100).

La tendance de Balthasar est donc de rejeter de la contem-

plation ce qui irait dans le sens d'un "pour moi", ce "pour moi" étant vu comme opposé à l'objectivité requise par la contemplation. Ceci vaut pour toute contemplation, comme pour la contemplation de l'Écriture. Le primat de l'objectivité reconduit donc Balthasar à la subjectivité du sujet qui contemple: "seule l'âme ainsi dilatée dans la vérité objective 'tirera ensuite un fruit' de la vérité contemplée, s'appliquera à elle-même cette vérité; mais cette application se trouvera plus dans l'adaptation du moi à la Parole divine, que de la Parole divine au moi" (ibid.).

Balthasar distingue donc deux phases: Premièrement: le sujet qui contemple doit se présenter sans *a priori* devant l'Écriture, la considérant en elle-même, d'une façon désintéressée pour en recevoir de sa vérité objective une dilatation. Deuxièmement: le sujet peut par la suite en tirer "un fruit", c'est-à-dire appliquer à lui-même cette vérité objective, opération qui est plus une adaptation du moi à la Parole divine que le contraire. Dans cette vision, l'expression "vérité objective" semble supposer que cette vérité existe au-dehors et indépendamment de celui qui la contemple. En cela, Balthasar s'intéresse bien plus au sujet qui fait face à la vérité objective qu'à la relation qui va de la vérité objective vers le sujet. La Parole est ce qui est contemplé; comme telle, la Parole se présente de manière statique, intacte. La source du mouvement d'adaptation se situe dans celui qui contemple; c'est à lui seul de faire cet acte. L'analyse très complète du Père Loys de Saint Chamas montre que Balthasar n'arrive pas à passer "de l'action de l'homme à celle de Dieu" et elle démontre la tendance de Balthasar "à ne retenir dans le témoignage de Thérèse que ce qui convient à son interprétation et surtout à son point de vue"²⁵.

²⁵ Cf. LOYS DE SAINT CHAMAS, *Vous ferez mes oeuvres. Étude d'exégèse de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Thèse de doctorat sous la direction du professeur Christoph Schönborn. Université de Fribourg (Suisse). 3 volumes. 1996. Cette thèse a été publiée sous le titre: *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, Dieu à l'oeuvre*. Éditions du Carmel, Venasque, 1998. Pour des raisons rédactionnelles, l'analyse très complexe du thème de la contemplation thérésienne dans l'interprétation de Balthasar ne figure pas dans cet ouvrage. L'auteur nous a donné cette partie de son manuscrit; nous le citons avec son aimable autorisation. Pour notre citation cf. p. 129 sv.

b. Le lecteur et le texte: réponse à Balthasar

La conception de Balthasar peut être commentée d'un point de vue philosophique, biblique et théologique. Nous commençons par le point de vue philosophique en prenant appui sur un des plus éminents représentants de l'herméneutique moderne, à savoir: Hans Georg Gadamer. Ce philosophe allemand rappelle que "quiconque veut comprendre un texte réalise toujours une ébauche. Dès que se montre un premier sens dans le texte, l'interprète se donne en ébauche un sens du tout. ... Telle est la tâche constante du comprendre: donner corps aux esquisses justes et appropriées à la chose, qui en tant qu'esquisses sont des anticipations qui n'attendent leur confirmation que des 'choses mêmes'. Il n'y a pas d'autre 'objectivité' ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de l'élaboration. ... Il est donc raisonnable que l'interprète n'aborde pas directement le texte, nourri qu'il est par la pré-opinion, en se reposant sur une préconception déjà toute prête en lui, mais au contraire qu'il mette expressément à l'épreuve ces pré-opinions, qui sont vivantes en lui, en les interrogeant sur leur légitimation, c'est-à-dire sur leur origine et leur validité"²⁶.

Pour Gadamer l'interaction entre le texte et le lecteur; le lecteur et le texte, est fondamentale dans l'acte herméneutique. Cela exige simplement du lecteur "l'ouverture à l'opinion de l'autre ou du texte. Mais une telle ouverture implique toujours qu'on mette cette autre opinion en rapport avec le tout de ses opinions personnelles ou qu'on se mette soi-même en rapport avec cette opinion." D'où une conséquence importante: "Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une 'neutralité' quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut l'*appropriation* qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte que l'on est prévenu, afin que le texte lui-même se présente en son altérité et acquière ainsi la possibilité d'opposer sa vérité, qui est au fond, à la pré-opinion du lecteur"²⁷.

Par rapport au texte et à son lecteur, nous trouvons une position semblable chez Lévinas. Parlant du "statut" de la

²⁶ HANS GEORG GADAMER, *Vérité et Méthode, Les grandes lignes de l'herméneutique philosophique*, Éd. du Seuil, Paris, 1996, pp. 287-288.

²⁷ Ibid. pp. 289-290.

Révélation, – Lévinas entend ici les textes du Premier Testament –, il définit ce “statut” comme “à la fois, parole venant d’ailleurs – du dehors – et habitant en celui qui l’accueille. L’être humain ne serait-il pas, plus qu’auditeur, aussi le ‘terrain’ unique où l’extériorité arrive à se montrer? Le personnel – c’est-à-dire le ‘de soi’ unique – n’est-il pas nécessaire à la percée et à la manifestation s’opérant de l’extérieur? ... Cette contribution des lecteurs, des auditeurs et des élèves à l’oeuvre ouverte de la Révélation est si essentielle à celle-ci, ... que même la moindre question qu’un élève débutant pose à son maître d’école, constitue une articulation inéluctable de la révélation entendue au Sinaï”²⁸.

Pour Gadamer, comme pour Lévinas, le texte est donc fondamentalement **actif**; il a une fonction **révélatante** laquelle ne pourrait s’exercer sans le concours du lecteur. Le texte n’est pas figé dans sa vérité objective. Pour Lévinas en particulier, la vérité ne se fait pas “anonymement dans l’histoire” dans laquelle “elle se trouve des *supporters*. C’est ... que la totalité du vrai est fait de l’apport des personnes multiples: ... Que la parole du Dieu vivant puisse être diversement entendue, ne signifie pas seulement que la révélation se mette à la mesure de ceux qui l’écoutent, mais que cette mesure la mesure: la multiplicité des personnes irréductibles est nécessaire aux dimensions du sens”²⁹.

Avec Lévinas, nous voici passés dans le domaine biblique. Dans la ligne de ce qui a été dit précédemment, nous nous limitons à une citation de Paul aux Thésaloniciens. Il écrit: “Nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que, une fois reçue la Parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l’avez accueillie, non comme une parole d’hommes, mais comme ce qu’elle est réellement, la parole de Dieu. Et cette parole reste active en vous, les croyants” (1 Th 2, 13). La portée de cette parole s’inscrit dans la ligne de ce qui a été énoncé par Gadamer et Lévinas. La Parole n’est pas figée dans son extériorité, mais, moyennant la prédication de Paul, elle **se donne** aux chrétiens de Thessalonique; ceux-ci la reçoivent, non pas comme une parole humaine, mais “comme ce qu’elle

²⁸ EMMANUEL LÉVINAS, «La révélation dans la tradition juive», in: *La révélation*, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, No 7, Bruxelles, 1984, pp. 59-61.

²⁹ Cf. op.cit. p. 60.

est réellement, la parole de Dieu". Ces chrétiens sont donc le "terrain propice" qui permet à la Parole d'être reconnue **pour ce qu'elle est vraiment**, la parole divine. Enfin, Paul souligne que cette Parole reste **active** "en vous, les croyants".

La relation entre la Parole de Dieu et les croyants est donc constituée d'**activités** diverses de part et d'autre. Ce qui importe n'est pas seulement ce qui est dit, mais celui qui le dit. Ce qui est contemplé n'est pas une "parole objective", mais **un sujet qui se donne** moyennant sa Parole à celui qui contemple et qui devient en lui source dynamique d'une contemplation laquelle est vie et action en faveur de la vie. Aussi, Thérèse n'est pas la première à avoir exprimé "la vision entièrement ecclésiologique et sotériologique" de la contemplation et d'avoir chassé de celle-ci "les derniers restes d'interprétation néoplatonicienne", comme l'affirme Balthasar (p. 223). Cette réalité est largement exprimée dans la théologie paulinienne. Pour Paul en effet, ce trésor de l'Évangile, c'est-à-dire le mystère de la mort et de la résurrection que les prédicateurs portent dans des vases d'argile, "fait que tout ce que nous vivons, c'est pour vous, afin qu'en s'accroissant la grâce fasse **surabonder**, par une **communauté accrue**, l'action de grâce à la gloire de Dieu" (2 Co 4, 7-15; en particulier v. 15).

Avec cette réflexion paulinienne, nous voici arrivés à l'aspect théologique de la relation entre l'Écriture et le fidèle. Alors que Balthasar a en permanence tendance à tenir les deux à distance, Paul et Thérèse voient cette relation en étant eux-mêmes situés **dans le mystère**.

c. Thérèse de Lisieux, interprète de l'Écriture

Pour Balthasar, Thérèse "trouve ce qu'elle cherche. Et elle cherche la confirmation de ce qu'elle sait" (p. 88); elle part de ses désirs et de ses aspirations personnelles" (p. 90); elle lit l'Écriture à la lumière de sa mission" (p. 90). Pour reprendre les paroles d'Anne-Marie Pelletier, Balthasar découvre chez Thérèse "une lecture qui court le risque d'assujettir le texte à l'expérience de son lecteur plutôt que d'induire et d'enrichir cette expérience"³⁰.

³⁰ ANNE MARIE PELLETIER, «"À celui qui a, il sera donné". Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'interprétation des Écritures». Contribution au Col-

C'est précisément à cette question délicate du rapport entre Thérèse et l'Écriture que tente de répondre la contribution d'Anne-Marie Pelletier au Colloque de Théologie de Fribourg du 26-28 novembre 1998. L'auteur souligne d'abord combien résolument Thérèse "s'appuie sur la Parole de Dieu, à un point tel que, si l'on soustrayait cette référence dans les textes des Manuscrits et des Lettres – pour ne parler que de cette part du corpus thérésien – celui se viderait, exsangue, il n'existerait plus. Thérèse **en sa foi, en sa charité** et en **son espérance**, n'existe pas sans les mots d'Isaïe dont elle a reçu la **révélation du mystère** de la défiguration du serviteur avec tant d'intensité qu'elle voudra qu'il soit inscrit dans le nom qu'elle porte." (p.5, c'est nous qui soulignons).

Pour l'auteur, la confiance gardée dans les Écritures en un temps de tourmente autour du texte biblique en cette fin du 19^e siècle, est "un premier grand témoignage à recevoir" (ibid.). En cela, Anne-Marie Pelletier s'appuie sur ce qu'a rappelé aussi Louis Bouyer, à savoir: au 19^e siècle, la lecture de la Bible fidèlement gardée par le peuple protestant a permis au protestantisme de ne pas s'abîmer dans les impasses de l'exégèse libérale³¹. Madame Pelletier retrouve sans difficulté l'origine dynamique de la lecture de l'Écriture par Thérèse: "Parce que pour elle, en bonne logique chrétienne 'vivre c'est le Christ', chaque instant de sa vie la ramène aux Écritures, dans lesquelles 'le Christ est répandu'." (p. 7). C'est bien cette réalité qui permet alors à Anne-Marie Pelletier d'en venir à une conclusion opposée à celle de Balthasar. Elle écrit: "Mais il est essentiel de voir que si elle (Thérèse) vient aux Écritures avec ses questions, **elle n'arrive pas avec ses réponses**. En

loque de Théologie *Thérèse de l'Enfant Jésus. Son apport au Magistère doctrinal et à la réflexion théologique contemporaine*. Université de Fribourg 26-28 novembre 1998. organisé par l'Université de Fribourg, à paraître en septembre 2000 aux Éditions du Carmel, Venasque. Le manuscrit a été mis à notre disposition par l'auteur.

³¹ Cf. op. cit. p. 5. Voir aussi: LOUIS BOUYER, *Gnôsis, La connaissance de Dieu dans l'Écriture*. Éd. du Cerf, Paris, 1988. p. 12. : "... là où la Bible s'est trouvée lue directement, sans préjugé, là où l'on s'y est plongé dans la foi priante, non seulement les dogmes fondamentaux de la trinité, de l'incarnation rédemptrice du Fils, de la vie toute surnaturelle communiquée par l'Esprit ont survécu, mais ils ont repris vie dans des "réveils" multiples, avec une verdeur inlassable."

d'autres termes, ce qui devance le texte dans la lecture de Thérèse, ce sont ses questions et non des réponses qu'elle voudrait seulement valider en soumettant la Parole de Dieu à son sentiment ou à ses désirs. Thérèse ne met pas la Parole de Dieu à son service. C'est elle qui se soumet à l'Écriture." (p. 8; c'est nous qui soulignons).

L'auteur démontre par la suite "cette logique du 'chercher-trouver' " dans les écrits de Thérèse pour en conclure: "Toute la logique de la lecture thérésienne est dans cet élan du 'chercher', rempli de la confiance que la réponse **ne peut lui manquer**, que le texte contient ce qu'elle appelle ce *chercher*. Et de fait, Thérèse trouve, le texte parle, lui ouvre les trésors de la révélation, qui sont identiquement ceux du coeur de Jésus. ... Elle lit en questionnant et en cherchant comme la Bien-Aimée: 'N'avez-vous pas vu celui que mon coeur aime?', voulant être là où est Jésus. C'est dans ces dispositions qu'elle fréquente les Écritures. Et un tel lecteur ne lit pas pour objecter ni même vérifier, mais pour connaître l'amour: 'nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru.'" (p. 9-10)

2. *Expérience et foi à propos de l'appel universel à la sainteté par "la petite voie de l'enfance spirituelle"*

L'appel universel à la sainteté propre à Thérèse est indissociablement lié à ce qu'il convient d'appeler avec le Père de Meester "la petite voie de l'enfance spirituelle"³². Voici comment Thérèse exprime quelques mois avant sa mort cet appel universel à la sainteté: "Je sens que je vais entrer dans le repos ... Mais je sens surtout que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes. Si le bon Dieu exauce mes désirs, mon Ciel se passera sur la terre jusqu'à la fin du monde. Oui, je veux passer mon Ciel à faire du bien sur la terre"³³.

a. La position de Balthasar

Balthasar a consacré à cet appel universel à la sainteté par "la petite voie" un très long passage qui couvre les pages 271-

³² Cf. CONRAD DE MEESTER, *Dynamique de la confiance*, op. cit. p. 58.

³³ *Derniers entretiens*, 17 juillet 1897.

355 dans la troisième partie de son ouvrage. Nous pensons avec le Père Conrad de Meester que la lecture de "la voie de l'enfance" par le théologien suisse est indissociable de ce que Balthasar appelle les "ombres" de l'existence thérésienne (pp. 105-126). Pour le théologien suisse, ces ombres se présentent de la manière suivante:

La première est la nécessité pour Thérèse de jouer à la "petite miraculée" après sa vision de la Vierge; "sans le vouloir, elle doit jouer à la sainte" et "prouver par sa vie, par son existence, que l'apparition était authentique" (p. 110). Selon Balthasar, cet écueil n'a pu être corrigé même à une époque où Thérèse atteint à sa plus grande maturité. Il lui reste toujours ce "faire d'elle-même un exemple" (p. 112). La deuxième ombre est la conscience que Thérèse a de son impeccabilité à la suite d'une déclaration de son confesseur lui affirmant qu'elle n'avait jamais commis de péché mortel. Cette déclaration conduit Balthasar à supposer que le confesseur de Thérèse n'aurait pas dit "péché mortel", mais péché tout court (p. 115). Par la suite, comme le dit très justement le Père de Meester "cette hypothèse devient pratiquement une thèse – elle pèsera sur tout le livre du théologien – et, par elle, Thérèse est déclarée quitte de sa conscience de péché, elle ne parlera plus que 'd'imperfections', elle est retirée de la communion des pécheurs, elle est séparée d'eux, 'elle est définitivement bannie dans l'isolation de la sainteté' (p. 116)"³⁴.

La lecture particulière de Balthasar de ces deux événements dans la vie Thérèse, incite le théologien suisse à considérer "la petite voie de l'enfance spirituelle" sous forme d'une "destruction" et d'une "construction". Thérèse doit briser ce masque de plâtre de la "fausse sainte" qu'elle s'est vue obligée de porter depuis l'apparition de la Vierge. Elle doit s'engager dans un long combat "sans espoir". "Car plus Thérèse se défend et se bat pour écarter le malentendu de la sainteté, plus les autres admirent son 'humilité', sa 'perfection'. (p. 283)". À cela s'ajoute pour Balthasar "une mentalité de celui qui cherche à 'rassembler'", une volonté d'atteindre à la perfection par les oeuvres (p. 123 et 284). Il s'agit donc pour Thérèse d'apprendre non pas "à gagner quelque chose, mais à tout perdre. Non pas à monter, mais à descendre" (p. 286).

³⁴ Cf. CONRAD DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, op. cit. p.286.

La difficulté se présente de manière semblable pour ce que Balthasar appelle chez Thérèse “le problème de Madeleine” (p. 412). Ce problème consiste en ceci: puisque Thérèse a été exclue de la communion avec les pécheurs par une déclaration malheureuse de son confesseur, elle aura à combattre toute sa vie pour se sentir enfin pécheresse à la récitation d’un Confiteur quelques mois avant sa mort (p. 422). Les “ombres balthasariennes” sont donc à l’origine de la découverte de Thérèse que “le mérite ne consiste pas à faire ni à donner beaucoup, mais plutôt à recevoir, à aimer beaucoup” (p. 291). Pour Balthasar, Thérèse “met tout l’accent sur l’amour qui doit être mis en oeuvre, non sur l’oeuvre elle-même. ... À cet endroit, Dieu interviendra et fera de l’inconscience de l’oeuvre, telle que Thérèse la veut, une insensibilité donnée par la grâce” (p. 291).

Pour ce qui est de la “construction” de la “petite voie”, Balthasar la voit dans “un renoncement croissant à tout ce qui, dans l’amour chrétien, fait apparaître cet amour à lui-même comme grand, fort, magnifique, afin que l’amour, dans l’état et sous le mode de la petitesse et de l’obscurité, représente la grandeur et la clarté de l’amour divin.” Pour cela, “la construction de la petite voie consiste foncièrement dans une série continue de renoncements” y compris le renoncement “à l’amour qui jouit de lui-même, à la joie de cette expérience” (p. 319). De cette manière, l’impuissance qui caractérise “la petite voie”, est **au bout** d’une activité de “destruction” héroïque. Cette impuissance est un effet voulu.

Plus que cela: selon Balthasar, Thérèse dans son enseignement concernant “la petite voie” “part d’une hypothèse qui est justement l’hypothèse d’une **sainte**” pour laquelle “la vie ne peut avoir d’autre sens que d’être au service de l’amour de Dieu” (p. 352). Du coup, en suivant jusqu’au bout cette interprétation de Balthasar, il est difficile de parler encore d’un “appel **universel** à la sainteté” moyennant “la petite voie”. La “petite voie” est celle d’une “élite”, c’est-à-dire de ceux qui ont déjà “accompli le pas du don total au service de l’amour de Dieu”. Comme le dit Balthasar, la petite voie de Thérèse “est en un sens spécial une voie pour des religieux qui ont déjà accompli le geste de ‘tout quitter’ (p. 353)”.

b. Expérience de vie et expression théologique

Les thèses de Balthasar concernant les deux “ombres” dans la vie de Thérèse ont déjà été repoussées par le Père Boni-

face Honings o.c.d. après la première édition du livre en 1950³⁵. La publication des *Manuscrits autobiographiques* n'a fait que confirmer les écueils de Balthasar lesquels sont discutés et analysés avec finesse dans l'ouvrage magistral du Père Conrad de Meester³⁶. La difficulté de la lecture de Balthasar tient certainement en partie aux sources dont il dispose, ce que ne manque pas de souligner le Père de Meester³⁷. Mais elle tient aussi à la méthode et aux moyens par lesquels Balthasar cherche à exprimer l'expérience de Thérèse parcourant d'abord elle-même sa "petite voie" avant d'en faire don à tous et chacun.

Dans sa réflexion concernant "la petite voie", le théologien suisse en est resté à des schémas fort classiques propres à son époque pour exprimer la sainteté. Pour s'en convaincre il suffit de parcourir la table des matières du livre du Père Hyacinthe Petitot sur lequel s'appuie expressément Balthasar (p. 28). L'ouvrage se divise en deux parties. La première est intitulée *Vie ascétique et mystique. Les quatre caractères négatifs*. La deuxième est intitulée *Héroïsme et sainteté. Les trois antinomies positives*. L'exposé du Père Petitot est fondé sur "la thèse éminemment thomiste et pascalienne de la connexion nécessaire des vertus contraires ou complémentaires" qui "se concilient surnaturellement en une synthèse supérieure", pour constituer un "ensemble harmonieux" où "les vertus sont immanentes ou plus simplement intérieures les unes aux autres"³⁸.

³⁵ BONIFACE DE SAINTE MARIE, «Therese von Lisieux als Lebenstheologe», in: *Ephemerides Carmeliticæ*, 7/ 1956. pp. 290.

³⁶ Cf. op. cit. pp. 285-289.

³⁷ Cf. op. cit. p. 286. Voir aussi note 15.

³⁸ Cf. CONRAD DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, in: *Thérèse et ses théologiens*, op. cit. p. 74. Cf. aussi la citation de Pascal et de Saint Thomas dans le préambule à la deuxième partie du livre du Père Petitot. p. 165. Dès l'introduction de son ouvrage, le Père Petitot écrit: "la vie héroïque et la sainteté supposent essentiellement des vertus opposées et complémentaires. ... ce sont précisément ces vertus opposées, équilibrées qui forment toute l'économie de la sainteté. Si jamais il y eut des héros sachant unir en une synthèse harmonieuse les vertus opposées ou complémentaires, ce sont certainement les héros, les saints du christianisme." Puis, quelques lignes plus loin, le Père Petitot présente l'antinomie positive comme "l'opposition de certaines vertus apparemment incompatibles, mais qui en fait se concilient dans un prin-

Le schéma adopté par le Père Petitot est certainement légitime, mais comme tout schéma il comporte aussi ses faiblesses. Le Père de Meester en a démontré plusieurs³⁹. Ce qui toutefois ressort pour nous avant tout de la lecture du livre du Père Petitot comme de l'étude qu'en fait le Père de Meester, c'est bien l'insuffisance du schéma par rapport au sujet à traiter. Nous partageons donc sans réserve cette réflexion dans la note conclusive du Père de Meester: "Ainsi a-t-il (le Père Petitot) esquissé une approche mystique de Thérèse, mais qui, à notre avis, est loin d'être étudiée à fond"⁴⁰.

La remarque faite à propos du livre du Père Petitot, vaut aussi pour celui de Balthasar. Sa vision de la sainteté de Thérèse est, elle aussi, dominée par des opposés. Nous avons déjà vu ceux de la "destruction" et de la "construction". Mais l'on peut aussi y ajouter ceux de "l'éthique de l'oeuvre" et du "renoncement" (pp. 314 et 319), du "mérite" et du "pur amour" (pp. 292, 297, 300), du "Dieu de la justice de l'Ancienne Alliance" et du "Dieu de l'amour révélé pleinement dans la Nouvelle Alliance" (p. 301). Pour Balthasar, Thérèse "lie résolument la justice vindicative de Dieu à l'économie **temporelle** et **finie** du salut, tandis qu'elle voit le royaume de l'amour miséricordieux (...) dans **l'éternité** et l'état définitif" (p. 308). Devant ces opposés, la tendance du théologien suisse est de décrire la position de Thérèse comme étant "au point de passage" (p. 301), quand il ne la découvre pas "au-delà" des opposés, comme c'est par exemple le cas pour l'opposition entre contemplation et action. Il s'agit alors "d'un point transcendant d'unité" comme "suprême découverte accordée" (p. 227).

Avant de reprendre notre réflexion sur "la petite voie" vécue et exprimée par Thérèse elle-même, nous voudrions ajouter quelques remarques concernant le type de discours propre à Balthasar. La pensée de Balthasar est caractérisée par ceci: préalablement à l'étude qu'il conduit, il possède une idée

cipe supérieur". Ce principe supérieur qui opère la synthèse de ces antinomies sont les dons de l'Esprit Saint, en particulier les dons de sagesse et de force, et enfin le don de l'Esprit Saint lui-même qui est la charité." Cf. HYACINTHE PETIOT, op. cit. p. 17 sv.

³⁹ Cf. CONRAD DE MEESTER, *Le dominicain Hyacinthe Petitot et sainte Thérèse de Lisieux*, op. cit. pp. 77-79.

⁴⁰ Op. cit. p. 80.

organisée de la question. Cette idée n'est jamais mise entre parenthèses en face de la possibilité d'une révélation **différente**. Les obscurités et les évidences contenues dans "ce modèle" interviennent, se combinent, s'éclairent, agrègent et organisent l'information et la réflexion en cours. À tout moment, l'ensemble du système fonctionne et le système produit plus sa confirmation que son infirmation ou sa réformation par une redécouverte des différents éléments du sujet qu'il étudie.

Volontiers le théologien suisse rapporte et prend à son compte des définitions et des propos divers; assez fréquemment il conserve les termes pour son propre usage, mais il les écarte de l'emploi et de la problématique qui étaient ceux de l'auteur d'origine. Cela est après tout acceptable puisque l'oeuvre de Balthasar n'est pas un travail érudit, mais une pensée toute personnelle⁴¹. La seule question est de savoir dans chaque cas s'il s'appuie sur l'autorité de sa source ou non.

Pour Balthasar lui-même le sens ne semble pas spécialement engagé dans tel ou tel moment précis de son développement, mais plutôt dans cette évocation successive d'un maximum de "figures". Balthasar opère un rassemblement des "dire" et des "paraître", ce qu'il affirme d'ailleurs expressément quand il désigne son étude sur Thérèse de Lisieux comme "un essai de phénoménologie théologique" (p. 32). Mais est-il toujours en mesure de distinguer entre "apparaître-apparence" et

⁴¹ Cf. à ce sujet à titre d'exemple lorsqu'il écrit à la page 101: "Comme André Combes l'a prouvé d'une manière convaincante, les 'méditations' de Thérèse restent à un niveau très modeste." En cet endroit, Balthasar ne se donne même pas la peine d'indiquer au lecteur une référence dans l'oeuvre de 302 pages de l'Abbé Combes. Lorsqu'on reprend les pages en question du livre de l'Abbé Combes, celles-ci peuvent être reçues de manière différente de celle de Balthasar. Certes, l'auteur note: "Il s'agit donc bien d'une lecture pour la méditation, par conséquent d'une certaine méthode, assez humble, d'oraison, p. 230). Mais il faut ici noter une différence énorme: quand l'abbé Combes parle de **méthode**, Balthasar parle de "**contemplations**". Dans la suite de son exposé, l'Abbé Combes en vient à dire que "...l'oraison thérésienne n'a donc jamais cessé d'être une lecture méditée de l'Écriture, et tout particulièrement de l'Évangile, ..." p. 226 et il arrive finalement à cet éloge: "Ainsi Thérèse trouve en son pénétrant et souple génie le secret tout paulinien de faire de sa misère le principe de sa grandeur." p. 234. Cf. ANDRÉ COMBES, *Introduction à la Spiritualité de Ste. Thérèse de l'Enfant Jésus*. Vrin, Paris, 1946.

“apparaître-apparition”, entre “dire-certitude” et “dire-opinion”? Est-il conscient de cette difficulté? Rien n’est moins sûr. Balthasar certes, ne tarit pas d’éloges à l’égard de la carmélite lexovienne; les “thérésologues” d’ailleurs ne manquent pas de le souligner⁴². Mais tout ceci n’empêche que Balthasar en fin de compte, comme le dit le Père de Saint Chamas, reste “dans l’émerveillement et l’admiration devant Thérèse, mais manque à nous apporter une lumière bienfaisante”⁴³.

3. *Expérience et foi à propos de la miséricorde de Dieu dans son rapport entre Créateur-créature*

a. Fondements de “la petite voie de l’enfance spirituelle” selon Thérèse de Lisieux

Tout au long de sa vie, Thérèse a une vive conscience de sa faiblesse. Cette conscience et surtout sa manière d’être faible ne sont pas **au bout** d’un combat acharné comme le pense Balthasar, mais au fondement même de la vie de Thérèse. C’est cette expérience qui favorise la découverte de sa “petite voie”. Parlant de son désir de devenir “une grande sainte”, qui la saisit en lisant les récits des actions des héroïnes françaises (vers 12 ans), elle écrit: “Ce désir pourrait sembler téméraire si l’on considère combien **j’étais faible** et imparfaite et combien **je le suis encore** après sept années passées en religion ...”. La conscience qu’elle a de sa faiblesse n’est pas pour Thérèse à acquérir, ni avant, ni après son entrée au Carmel; elle n’est pas non plus le fruit d’une série de renoncements jusqu’au l’oubli de soi-même. Thérèse en effet, poursuit sa phrase en disant: “cependant je sens toujours la même confiance audacieuse de devenir une grande Sainte, car je ne compte pas sur mes mérites n’en ayant *aucun*, mais j’espère en Celui qui est la vertu, la Sainteté Même, c’est lui seul qui se contentant de mes faibles efforts

⁴² Cf. à titre d’exemple: ANTONIO MARIA SICARI, *La teologia di S. Teresa di Liesieux, Dottore della Chiesa*, Jaca Book, 1997, p. 21 et 24. Voir aussi: CONRAD DE MEESTER, *Dynamique de la Confiance*, op. cit. pp. 17. 23. L’auteur fait paraître même en avant de son livre “une citation” de Balthasar.

⁴³ Cf. LOYS DE SAINT CHAMAS, op. cit. inédit p. 130.

m'élèvera jusqu'à lui, et, me couvrant de ses mérites infinis, me fera *Sainte*"⁴⁴.

Dans cette seule citation, le lecteur peut reconnaître la plupart des éléments propres à "la petite voie" telle qu'elle est vécue et enseignée par Thérèse. Le point de départ est son impuissance à atteindre à la sainteté par ses propres moyens; elle sait que seule la confiance audacieuse, c'est-à-dire la **foi**, lui fait **espérer** en celui qui est la Sainteté même. C'est dans la rencontre de sa faiblesse et de sa foi entendue comme vertu théologique que Thérèse rencontre la Miséricorde divine. Parlant de Jésus elle écrit: "Lui qui s'écriait aux jours de sa vie mortelle dans un transport de joie: 'Mon Père, je vous bénis de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et que vous les avez révélées aux plus petits' voulait faire éclater en moi sa miséricorde, parce que j'étais petite et faible il s'abaissait vers moi, il m'instruisait en secret des choses de son *amour*"⁴⁵.

Le thème de la Miséricorde divine est fondamental pour comprendre la dynamique même qui anime "la petite voie". Cette dynamique n'est pas celle d'une "destruction" et d'une "construction" opérées par Thérèse, mais l'oeuvre de la Miséricorde divine même. Thérèse la découvre **au départ et tout au long** de sa vie. Lorsqu'elle se met à écrire la première page de son Manuscrit A, elle ouvre le Saint Évangile et, dit-elle, "mes yeux sont tombés sur ces mots: - 'Jésus étant monté sur une montagne, il appela à Lui ceux qu'il *lui plut*; et ils vinrent à lui' (Mc 3, 13). Voilà bien le mystère de ma vocation, de **ma vie tout entière** et surtout le mystère des privilèges de Jésus sur mon âme ... Il n'appelle pas ceux qui en sont dignes, mais ceux qu'il lui plaît ou comme le dit Saint Paul -: 'Dieu a pitié de qui Il veut et Il fait miséricorde à qui Il veut faire miséricorde. Ce n'est donc pas l'ouvrage de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde.' (Rm 9, 15-16)"⁴⁶.

On peut difficilement dire plus clairement, combien les désirs de Thérèse ne peuvent pas être assimilés à une "mentalité de collectionneur d'oeuvres et de mérites". L'oeuvre princi-

⁴⁴ Ms A 32^o. C'est nous qui soulignons. Lorsque Thérèse souligne, nous écrivons en italique.

⁴⁵ Ms A 49^o.

⁴⁶ Ms A 2^o. C'est nous qui soulignons.

pale de Thérèse est de **vouloir** ce que Dieu veut, de **vouloir** aimer comme Dieu aime. Parlant de sa grâce de Noël, elle dit: "Jésus le fit se contentant de ma *bonne volonté* qui jamais ne me fit défaut"⁴⁷. Devenue maîtresse de novices elle enseigne: "... le Bon Dieu ne demande que de la bonne volonté"⁴⁸. Et si Thérèse veut ce que Dieu veut, si elle aime comme Dieu aime, c'est parce que Dieu l'a comblée de sa miséricorde, c'est-à-dire de son amour. "La fleur qui va raconter son histoire se réjouit à avoir à publier les prévenances tout à fait gratuites de Jésus, elle reconnaît que rien n'était capable en elle d'attirer ses regards divins et «que» **sa miséricorde seule a fait tout ce qu'il y a de bien en elle.**" – "Oui je le sens lorsque je suis charitable, c'est Jésus seul qui agit en moi; plus je suis unie à lui, plus aussi j'aime toutes mes soeurs"⁴⁹.

Le propre de Thérèse est d'avoir reconnu l'action miséricordieuse de Dieu depuis sa tendre enfance et tout au long de sa vie: "toute ma vie le bon Dieu s'est plu à m'entourer d'*amour* ... Mais s'il avait placé près de moi beaucoup d'*amour*, il en avait mis aussi dans mon petit coeur, le créant aimant et sensible ..." ⁵⁰. Cette expérience de l'époque de ses premiers souvenirs, la conduit d'abord à vivre, puis à formuler son expérience dans la doctrine suivante: "O Jésus, je le sais, l'amour ne se paie que par l'amour, aussi j'ai cherché, j'ai trouvé le moyen de soulager mon coeur en rendant Amour par Amour"⁵¹.

L'activité qui consiste à "rendre l'Amour par l'Amour" n'est pas donnée pour comptant. L'enfant, l'adolescente, la religieuse le sait et va donc s'exercer à aimer. Cela signifie pour Thérèse combattre son "grand amour-propre"; cela implique des "mortifications qui consistent à briser ma volonté, toujours prête à s'imposer, à retenir une parole de réplique, à rendre de petits services sans les faire valoir" et à vivre "le sacrifice de la séparation" d'avec sa famille. Ces sacrifices et renoncements n'ont pas pour but de parvenir à un état de faiblesse et d'impuissance, de se défaire du masque d'une fausse sainte ou de

⁴⁷ Ms A 45 r°.

⁴⁸ Témoignage de Soeur Marie de la Trinité au Procès apostolique, in: Conrad de Meester, op. cit. p. 329.

⁴⁹ Ms A 3v° et Ms C 12v°.

⁵⁰ Cf. Ms A 4v°.

⁵¹ Ms B 4r°.

retrouver une communion avec les pécheurs dont elle serait exclue, comme le pense Balthasar. Mais ils visent **une communion** toujours plus profonde **avec Jésus**: "Ce fut par la pratique de ces *riens* que je me préparais à devenir la **fiancée de Jésus...**"⁵².

Une position semblable peut être exprimée par rapport à ce que Balthasar appelle "le problème de Madeleine". Thérèse manifestement ne connaît pas de problème de ce genre quand elle écrit: "... c'est moi qui suis cette enfant objet de l'amour prévoyant d'un Père qui n'a pas envoyé son Verbe pour racheter les *justes* mais les *pécheurs*. Il veut que je l'aime parce qu'il m'a *remis*, non pas beaucoup, mais *tout*. Il n'a pas attendu que je l'aime beaucoup comme Ste Madeleine, mais il a voulu que JE SACHE comment il m'avait aimée d'un amour d'ineffable prévoyance, afin que maintenant je l'aime à la folie! ... J'ai entendu dire qu'il ne s'était pas rencontré une âme pure aimant davantage qu'une âme repentante, ah! que je voudrais faire mentir cette parole! ..." ⁵³.

Thérèse fait donc bien l'expérience de la remise de ses péchés, de **tous** ses péchés, entendu dans ce sens que cela se produit à chaque confession⁵⁴. À cet effet, Dieu n'attend pas qu'elle l'aime d'abord, mais Dieu lui remet tout d'avance. Cet amour prévenant de Dieu, la miséricorde divine suscite en Thérèse un "amour qui répond à l'amour", plus grand que celui d'une âme sur le chemin d'un repentir progressif, donc d'un amour, lui aussi, progressif. Ici on ne peut que regretter le peu d'importance que Balthasar accorde à l'expérience sponsale de la sainte⁵⁵. Sa tendance à "figer Thérèse de Lisieux dans sa relation filiale"⁵⁶, l'a certainement privé d'une clé de lecture fondamentale pour comprendre les écrits de la sainte dans l'optique qui est celle de Thérèse.

⁵² Ms A 68v°. C'est nous qui mettons en relief. Il faut voir ici comment Thérèse traverse toutes les épreuves depuis l'époque de sa prise d'habit jusqu'aux vœux solennels en vue de ce "beau jour de ses noces". Cf. Ms A 72r°-76v°.

⁵³ Ms A 39r°.

⁵⁴ Cf. Concile de Trente, DZ 1704: "Si quis negaverit, **ad integram et perfectam** peccatorum remissionem requiri tres actus ...".

⁵⁵ Ces mêmes réserves sont aussi exprimées par Virginia Azcuy. Voir: op. cit. p. 219.

⁵⁶ Ces écueils sont également relevés par Virginia Azcuy, op. cit.

b. Le thème de la miséricorde divine vu par Balthasar

Balthasar n'a pas consacré dans son ouvrage un chapitre ou sous-chapitre entier au thème de la miséricorde dans la théologie de Thérèse. C'est certainement dommage, car cette thématique est un thème-clé pour comprendre l'intégralité de la vie et des écrits de la sainte de Lisieux. Elle-même dit au début du Manuscrit A: "... je ne vais faire qu'une seule chose: Commencer à chanter ce que je dois redire éternellement – «Les Miséricordes du Seigneur !!!»⁵⁷ Il convient donc de lire dans cette perspective, au moins tout le manuscrit A, si l'on veut comprendre le texte de Thérèse dans l'optique de Thérèse.

Quant à Balthasar, il introduit le thème de la miséricorde dans la partie de ce qu'il appelle "la destruction". Le thème est abordé dans un climat d'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre la justice et la miséricorde, entre la loi de la crainte et la loi de l'amour. Il écrit: "Avec la suppression du concept de justice comme concept contraire à l'amour et le limitant, la hardiesse théologique de Thérèse atteint son sommet". Dans cette ligne, Balthasar attribue à Thérèse le refus de "poser entre la justice et l'amour en Dieu, la même tension qu'entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, entre la crainte et l'amour" (p. 305 sv.).

Dans son exposé, le rapport entre justice et miséricorde divines dans la pensée de Thérèse est dominée par l'idée d'une "grande voie" de la justice des pénitences extraordinaires que la carmélite démolit au profit de la "petite voie" de "la grâce du Nouveau Testament". À cette fin, Thérèse doit d'abord entrer dans la voie des renoncements pour arriver à cette vision de la justice divine ne faisant qu'un avec sa miséricorde. "Thérèse ne commence pas par craindre pour faire en elle une place à l'amour parfait" (p. 309). Favorisée par la grâce, elle "doit ordonner toute sa vie et toutes ses pensées d'après la loi de l'amour, qui ne juge pas" (p. 310.). Du coup, la petite voie "n'exige pas l'accomplissement (*Leistung*) d'oeuvres particulières, mais le don de tout l'être" (p. 311). C'est parce que Thérèse a en fin de compte "débarrassé son âme de toute perfection et oeuvres propres" que s'ouvre à elle le mystère de la

⁵⁷ Ms A 2r°.

miséricorde. Ceci la conduira à l'acte d'offrande à la miséricorde divine en la fête de la Sainte Trinité le 9 juin 1895 (p. 317 sv.).

Pour Balthasar, cette découverte du mystère de la miséricorde, entraîne une conséquence que le théologien suisse expose dans l'ultime sous-chapitre de son ouvrage intitulé *Mystique*. Cette conséquence est la suivante: l'expérience de la miséricorde divine chez Thérèse fait qu'elle ne s'est jamais heurtée à un Dieu de la Justice vindicative (p. 423). Aussi reste-t-elle étrangère à tout ce qui a trait aux conséquences du péché originel (p. 415), y compris l'enfer. Il écrit: "Elle, préservée du péché, n'a aucune sorte de relation à l'enfer" (p. 424). En raison de sa lecture particulière de "l'impeccabilité de Thérèse", Balthasar ne peut par conséquent reconnaître dans la nuit thérésienne une "nuit plénière"; c'est une "sorte de 'demi-nuit'" (p. 409). Nous reviendrons à ces affirmations.

c. Orientations de lecture pour lire Thérèse dans l'optique de Thérèse

Pour l'instant, les réflexions de Balthasar nous font revenir au problème de l'interprétation des écrits thérésiens. Dans le cas présent, nous ferons deux remarques: Première remarque: Thérèse n'est pas préoccupée par les problèmes théologiques et exégétiques qui agitent l'époque de Balthasar. L'intention de Thérèse n'est pas "d'en finir" avec une conception de justice qui serait propre à l'Ancien Testament, ni de mettre ou de ne pas mettre une tension entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le discours de Thérèse n'est pas celui d'un théologien. Thérèse n'écrit pas dans le but de confirmer ou d'infirmer une opinion théologique. Il ne convient donc pas d'attribuer à ses écrits une telle fonction sans risquer de lui faire dire ce qu'elle n'a pas voulu exprimer. En tous cas, ce n'est pas dans ce sens que nous entendons les écrits d'un saint comme "une nouvelle exégèse de la Révélation" (p. 17).

Deuxième remarque: avec la canonisation de Thérèse le 17 mai 1925, l'Église a reconnu l'exemption d'erreurs doctrinales dans ses écrits (*nil censura dignum*). Cette réalité nous paraît être un critère non négligeable pour la lecture et l'interprétation des écrits thérésiens. Bien évidemment, nous n'entendons pas par là céder à la tentation qui consiste à confondre la canonisation de la sainte avec celle de ses écrits, tentation à laquel-

le a succombé l'Abbé Combes⁵⁸. Mais suivant le critère du *nil censura dignum*, il serait étonnant que les juges ecclésiastiques siégeant avant que Balthasar n'écrive son ouvrage, auraient laissé passer dans les écrits de Thérèse les idées d'une "auto-canonisation"⁵⁹ ou d'une "impeccabilité" s'ils en avaient constatées une trace⁶⁰. Balthasar qui insiste tellement sur la dépersonnalisation pour s'élargir aux vues de l'Église, aurait certainement gagné en appliquant quelquefois ce critère de lecture. Ceci d'autant plus que ce critère n'empêche nullement d'avoir aussi recours à l'intuition et au charisme propre à chaque théologien. Le *nil censura dignum* ne canonise pas les écrits d'un saint, mais stimule à découvrir l'équilibre doctrinal de son discours en étudiant l'intégralité de sa doctrine dans le contexte et aussi le cadre théologique propre à son époque.

Le particularité de la vision de Balthasar est de situer la mission de Thérèse dans la catégorie "des missions projetées dans l'Église comme des **éclairs venant du ciel**". Pour le théologien suisse, "Thérèse de Lisieux possède une mission immédiatement donnée par Dieu à l'Église" (pp. 15 et 20; c'est nous qui soulignons). Aussi, Balthasar ne cherche à comprendre la doctrine de la sainte de Lisieux ni dans son développement progressif intégral, ni dans le contexte théologique propre à son époque. Il cherche à la saisir dans un espace et un temps

⁵⁸ Cf. CLAUDE LANGLOIS, *L'abbé Combes, théologien et historien de Thérèse*, in: *Thérèse et ses théologiens*, op. cit. p. 141 sv. Et bien avant lui, la propre soeur de Thérèse, Céline, devenue Soeur Geneviève, succombe au même travers pendant le procès de béatification et de canonisation de la carmélite de Lisieux. Selon son témoignage, les juges furent épouvantés à sa déclaration que la cause de Soeur Thérèse ne l'intéressait pas, à moins qu'elle ne devienne la cause de la "petite voie". Aussi le promoteur lui répète à plusieurs reprises que si elle continuait à parler de la "voie", elle ferait perdre la cause. Cité dans: ANTONIO MARIA SICARI, op. cit. p. 18, note 8.

⁵⁹ Pour Balthasar, Thérèse "sait qu'elle est une sainte". Comment alors Thérèse "aurait-elle pu se mettre dans une communauté suprême, sans condition, avec les pécheurs? ... Une telle communauté serait pour elle l'anéantissement de son existence et, à ses yeux, l'abandon de sa mission de sainteté." (p. 409 sv.). "Thérèse n'est pas une péchresse. On le lui a dit, elle doit le croire. Et elle doit chercher à conciler cette foi avec l'Écriture, avec l'humilité qui y est requise." (p. 411).

⁶⁰ Le procès diocésain a eu lieu en 1910 et le procès apostolique en 1915.

“surnaturels” (p. 243 sv.) Cela donne à son exposé sa teneur particulière que le Père Wulf caractérise de la manière suivante: “c’est souvent ... survolté (*übersteigernd*), au-dessus des forces (*überfordernd*), quasi surchauffé (*überheizt*) et du coup irréalisable (*unvollziehbar*)”⁶¹. En adoptant cette méthode, Balthasar présente sa vision toute personnelle. Cela est parfaitement légitime, mais en même temps on peut se demander en quoi finalement le théologien suisse nous a apporté une connaissance plus profonde de Thérèse et de sa doctrine de la “petite voie de l’enfance spirituelle”?

4. *Expérience et foi à propos de l’espérance comme dimension eschatologique*

a. Inachèvement et miséricorde divine selon Thérèse

Suivant l’analyse du Père de Meester, Thérèse commence à formuler la doctrine de sa “petite voie de l’enfance spirituelle” dans la période qui va du 14 septembre 1894 au début de 1895⁶². Thérèse mourra le 30 septembre 1897. La sainte de Lisieux mettra donc moins de trois ans à exprimer sa doctrine, années dont pratiquement les deux dernières correspondent au progrès fulgurant de la tuberculose qui emportera Thérèse à 24 ans. La conscience de sa mort prochaine est donnée à la carmélite lexovienne au moment de sa première hémoptysie dans la nuit du 2-3 avril 1896 et le rêve du 10 mai 1896 au cours duquel Mère Anne de Jésus, fondatrice du Carmel en France, lui affirme que le Bon Dieu viendra la chercher bientôt⁶³.

Ces réalités historiques donnent à la doctrine thérésienne une dimension eschatologique indéniable. Cette dimension eschatologique n’est pas de l’ordre d’une foi accordée de manière théorique aux articles sur les fins dernières exprimés dans un catéchisme. Mais cette dimension eschatologique s’enracine dans la manière dont Thérèse perçoit et vit son existence comme **inachevée**. Dès la fin de l’année 1894, Thérèse voit dans “la petite voie de l’enfance spirituelle” l’unique

⁶¹ Cf. FRIEDRICH WULF SJ, op. cit. 469.

⁶² Cf. op. cit. p. 84 sv.

⁶³ Cf. Ms B 2r^o et C 4v^o-5r^o.

moyen pour parvenir à la sainteté. Par la suite, l'expérience de Thérèse se révèle être la suivante: elle reste toujours en-dessous de tout ce qu'elle peut désirer; tout l'amour par lequel elle veut répondre à l'Amour reste nécessairement inachevé en ce monde. "Votre amour m'a prévenue dès mon enfance, il grandit avec moi, et maintenant c'est un abîme dont je ne puis sonder la profondeur. L'amour attire l'amour, aussi, mon Jésus, le mien s'élançait vers vous, il voudrait combler l'abîme qui l'attire, mais hélas! ce n'est pas même une goutte de rosée dans l'océan! ... Pour vous aimer comme vous m'aimez, il me faut emprunter votre propre amour, alors seulement je trouve le repos"⁶⁴. Dans cette situation, il ne reste qu'à Thérèse la confiance que Dieu lui-même comblera cette distance.

Confrontée à sa mort proche, il y aura chez Thérèse à la fois une intensification de la reconnaissance de son propre inachèvement et de sa confiance en la miséricorde divine. Aux prises avec sa maladie, Thérèse se sent "si misérable", mais sa confiance "ne s'en trouve pas diminuée"⁶⁵. C'est dans le creuset de la souffrance que Thérèse expérimente la solidité de sa "petite voie de l'enfance spirituelle". En nulle autre période de sa vie, Thérèse ne découvre avec autant de profondeur ce que signifie la remise totale filiale au Père en union avec le Fils. C'est cette expérience vécue qui lui permettra cinq jours avant sa mort de prononcer cette phrase étonnante: "Je sens bien maintenant que tout ce que j'ai dit et écrit est vrai sur tout ..."⁶⁶.

Cette période où Thérèse va vérifier par son existence vécue la vérité de sa doctrine, comporte une expérience partagée par d'autres maîtres spirituels que Thérèse tels que Saint Jean de la Croix, une expérience qui n'a pas manqué de susciter des réflexions d'ordre doctrinal. Il s'agit de l'entrée dans une nuit spirituelle où se produit non pas la perte, mais un obscurcissement de la foi. "Aux jours si joyeux du temps pascal, Jésus ... permit que mon âme fut envahie des plus épaisses ténèbres et que la pensée du Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment ...". C'est là où "les ténèbres n'ont point compris que ce divin Roi était la lumière

⁶⁴ Ms C 35r°.

⁶⁵ Cf. *Derniers entretiens* 12 août.

⁶⁶ Cf. *Derniers entretiens*, 25 septembre.

du monde”, que Thérèse va comprendre “la divine lumière” et demander pardon pour ses frères⁶⁷.

C'est au creux de sa maladie et de sa souffrance que Thérèse va exercer son ministère de compassion. La distance entre elle-même et Dieu deviendra la distance entre “ceux qui ne sont pas éclairés du lumineux flambeau de la foi” et le Dieu de miséricorde. Assaillie par cet obscurcissement de la foi, Thérèse dit: “je cours vers mon Jésus, je lui dis être prête à verser jusqu'à la dernière goutte de mon sang pour confesser qu'il y a un Ciel. Je Lui dis que je suis heureuse de ne pas jouir de ce beau ciel afin qu'il l'ouvre pour l'éternité aux pauvres incrédules. ... Lorsque je chante le bonheur du Ciel, l'éternelle possession de Dieu, je n'en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que *je veux croire*.” Et du fond des ténèbres plus épaisses encore en raison du souvenir de ce rayon, Thérèse continue à affirmer: “ O ma Mère, jamais je n'ai si bien senti combien le Seigneur est doux et miséricordieux, il ne m'a envoyé cette épreuve qu'au moment où j'ai eu la force de la supporter. ... Maintenant elle enlève tout ce qui aurait pu se trouver de satisfaction naturelle dans le désir que j'avais du Ciel ... je n'ai plus de grands désirs si ce n'est celui d'aimer jusqu'à mourir d'amour”⁶⁸. La petite voie est donc pensée par Thérèse dans la perspective précise de sa rencontre eschatologique avec le Dieu de la miséricorde et ceci jusque dans sa compassion dans les plus épaisses ténèbres pour et avec les pécheurs.

b. Lecture de Balthasar de l'espérance thérésienne et réponse de Louis Bouyer

Dans son interprétation, Balthasar a totalement détaché l'expérience “temps et éternité”, (pour reprendre son expression), de la “petite voie de l'enfance spirituelle”. Sa réflexion sur “temps et éternité” conclut la deuxième partie de son ouvrage dans laquelle il détermine “le lieu spirituel” de Thérèse (pp. 243-267). Il montre d'abord comment Thérèse consent au renoncement d'elle-même au moyen de la règle monastique, du ministère qu'elle exerce comme maîtresse de novices,

⁶⁷ Cf. Ms C 5v^o.

⁶⁸ Cf. Ms C 7r^o et v^o.

et de la découverte de sa mission ecclésiale. De cette manière, étant morte pour le Christ, exilée du monde, et incorporée dans l'Église, Thérèse occupe maintenant son lieu spirituel entre temps et éternité. Pour Balthasar, les saints vivent et se nourrissent entièrement de la vie éternelle, alors que cette expérience leur est encore refusée. Ils sont crucifiés, suspendus entre "l'ici-bas" et "l'au-delà", "n'ayant plus leur partie dans le monde, et n'étant pas encore acclimatés dans le ciel" (p. 244).

Il en va de même pour Thérèse. "Plus elle est celle qui est arrivée, et plus elle est celle qui attend dans l'obscurité (p. 254)". Par la suite, Balthasar décrit ce qu'il désigne comme "ce jeu singulier de vision et d'absence de vision, de lever et de baisser les paupières" chez Thérèse (p. 261). La lumière divine consume Thérèse à tel point que "l'obscurité doit s'abaisser de nouveau, afin que la vie terrestre ne se déchire pas". Pour Balthasar, "Thérèse s'enveloppe avec reconnaissance du manteau de la nuit, la nuit de la foi, qui empêche que sa foi ne s'évanouisse dans la vision comme une feuille de papier dans les flammes" (p. 255). Le mystère de la gloire de Dieu dans la nuit de la foi se condense pour Thérèse dans sa vénération de la Sainte Face. Ce mystère exprime et résume de plus en plus sa situation concrète: regarder Dieu, le Dieu de l'amour extrême, qui à la fois se cache et se révèle dans les paupières baissées. Thérèse suit sans cesse ce regard baissé du Christ et ne peut répondre à ce regard qu'en baissant elle aussi ses yeux. "Elle sait que ce regard la tuerait. Il serait la vie éternelle (pp. 261-263)."

Nous ne poursuivrons pas cette présentation de Balthasar, où tout est particulièrement "surexcité" (*übersteigend*) et surchauffé (*überheizt*), comme dirait le Père Wulf. On reste perplexe devant le fait que Balthasar n'ait pas relevé en cet endroit la communion que Thérèse atteint avec ceux-là mêmes qui, "par l'abus des grâces ont perdu le précieux trésor" de la foi⁶⁹. Parlant de Thérèse "qui atteint une communion avec ceux-là mêmes qu'on dirait des damnés anticipés" et qui les rejoint "là où Jésus les a rejoints, dans la plénitude de l'amour divin incarnée en la chair même du péché", Louis Bouyer constate:

⁶⁹ Cf. Ms C 5v^o.

“Il est singulier que cette doctrine indubitable (et d’abord cette expérience) de Thérèse ait pu déconcerter un théologien aussi profond et aussi fin que Hans Urs von Balthasar. N’est-ce pas là tout justement ce que lui-même a pu présenter, en suivant Madame von Speyr, comme le sens de la descente aux enfers du Samedi saint?”⁷⁰.

Pour Louis Bouyer, Balthasar “ne peut reconnaître en Thérèse souffrante, mourante, désolée mais fidèle jusqu’au bout à suivre le Christ partout où il est allé ici-bas, ce sens, si positif en fin de compte, de la nuit sanjuaniste”⁷¹. En cela, toujours selon Louis Bouyer, Balthasar a à la fois tort et raison. Il a raison, car avec cette expérience de Thérèse on est “au-delà de la pure expérience mystique envisagée par Saint Jean de la Croix”. L’épreuve de Thérèse en effet, est prolongée “jusqu’à l’instant ultime de l’agonie, et dont elle ne semble être sortie qu’en sortant de la vie présente, dans l’éclair d’une illumination suprême coïncidant avec la mort consommée” ... c’est là “qu’elle atteindra la consommation du pur amour en une foi totalement dépouillée”. En d’autres termes: on est devant une expérience qui ne peut plus être saisie, car elle coïncide avec la mort physique consommée de Thérèse⁷².

En même temps, Balthasar a tort, car, dit Louis Bouyer “il ne semble pas voir que cette expérience est dépassée comme expérience mystique au sens habituel du mot, dans sa subjectivité individuelle: elle s’ouvre, elle s’élargit au-delà de toute limite, aux dimensions de cette communion, qui fut celle du Christ en croix, à l’obscurité même du péché. D’où ce qu’on peut appeler une expérience proprement salvatrice, une expérience de l’amour humilié en tant même que sauveur. Si le mot de ‘co-rédemption’ peut avoir un sens, c’est seulement s’il existe pour le chrétien une telle possibilité de s’unir de la sorte au Christ dès ici-bas. ... Mais c’est bien là une éminente réalisation de cette ‘vie commune’, au sens où la prenait Ruusbroec, qui dépasse, qui ouvre la contemplation elle-même sur une

⁷⁰ Cf. LOUIS BOUYER, *Figures mystiques féminines*, Éd. du Cerf, Paris, 1989, p. 134 sv.

⁷¹ Cf. *ibid.* p. 135.

⁷² Cf. à ce sujet: GUY GAUCHER (Mgr), *La passion de Thérèse de Lisieux*, Éd. du Cerf, Paris, 1972 (2e éd.). Dans son interprétation, Louis Bouyer s’appuie expressément sur cette étude magistrale. (p. 133).

totale immersion du croyant dans la charité salvatrice du Sauveur"⁷³.

Louis Bouyer ne le dit pas expressément, mais son intention est claire: Balthasar ne peut reconnaître l'expérience de Thérèse, car il ne peut envisager pour Thérèse ici-bas une telle réalisation de "**vie commune**" entre le croyant et la charité du Dieu qui le sauve. C'est bien l'impression que donne Balthasar quand il affirme: "Le monde de Thérèse ne touche nulle part la réalité du Mal originel. Cette constatation affermit encore l'opinion que sa nuit psychique (*seelische Nacht*) n'atteint pas la pleine nuit de la croix. ... Sur sa petite voie, Thérèse reste, dans une certaine mesure, au commencement de la passion, fixée au jardin des Oliviers." (p. 426)

CONCLUSION

La lecture d'un texte est toujours une gageure. C'est vrai pour le texte d'un théologien comme pour celui d'un saint, car, selon la profonde conviction que nous partageons avec Gadamer, "quiconque veut comprendre un texte réalise toujours une esquisse"⁷⁴. À la lecture de l'interprétation des écrits de Thérèse de Lisieux par Balthasar, notre "esquisse" était de présenter quelques points clé de cette interprétation. En même temps nous avons cherché à confronter la lecture de Balthasar à la fois avec les textes autobiographiques de Thérèse et avec quelques interprétations provenant de spécialistes et notamment de thérésiologues confirmés.

Ce type de lecture a permis de faire apparaître la particularité de l'interprétation du théologien suisse. Dans l'histoire des interprétations de la vie et des écrits de Thérèse, entreprises par des théologiens depuis l'ouvrage du Père Petitot (1925), il faut reconnaître que la lecture dans l'optique d'une "phénoménologie théologique" comme elle est tentée par Balthasar, est restée seule dans son genre. Si des thérésiologues aussi éminents que le Père Conrad de Meester, Mgr Guy Gaucher ou le Père Antonio Maria Sicari ne manquent pas de

⁷³ Cf. *ibid.*

⁷⁴ Cf. *op. cit.* p. 287.

saluer l'intérêt que Balthasar accorde à Thérèse jusqu'à soutenir ardemment la cause de son "doctorat"⁷⁵, ils ne le citeront toutefois pas comme une source autorisée.

Ces théologiens et spécialistes de grand renom et nous-mêmes n'avons aucune difficulté à partager cette opinion de Balthasar lorsqu'il range Thérèse parmi les "personnalités ecclésiales marquantes qui ... contribuent à déterminer la chrétienté bien au-delà de leur temps"⁷⁶. Comme Balthasar nous sommes persuadée que la vie de Thérèse "est pleine de germes de doctrine que la théologie n'a qu'à développer pour être richement fécondée" (p. 170). Cela implique pour le théologien de toute époque d'aborder la vie et les écrits de Thérèse à la lumière des avancées, mais aussi des limites, de l'expression théologique de son temps. Balthasar a certainement cherché à contribuer à cet effort pour l'époque qui était la sienne.

À chaque époque, la tâche du théologien qui veut bien s'intéresser à Thérèse de Lisieux, se pose donc de façon nouvelle. Elle se pose avec toutes les exigences propres à un travail théologique digne de ce nom. "Tous ceux qui font métier d'écrire" dit le Père Joseph Moingt SJ qui a partagé avec Balthasar la même formation à Lyon-Fourvière, "savent quelle épreuve redoutable est la mise en discours; la clarté des idées passe par la clarification du discours, mais celle-ci se fait en remettant en suspens les clartés trop précoces que l'on croyait définitivement acquises"⁷⁷.

À cette difficulté du discours propre au théologien s'en rajoute une autre non moins et peut-être plus redoutable encore, à savoir l'interprétation du discours d'un saint. Cette difficulté qui guette tout théologien désireux d'interpréter les écrits d'un saint, nous l'exprimons en conclusion avec les paroles même de Thérèse de Lisieux qui, en cette occasion, ne manque pas de rappeler aux savants de tout temps la scène de Jésus à 12 ans enseignant au Temple entouré des théologiens de son époque. Thérèse dit: "Ah! Si des savants ayant passé leur vie dans l'étude étaient venus m'interroger, sans doute auraient-ils

⁷⁵ Cf. VIRGINIA AZCUY, «La théologie vécue de Thérèse de Lisieux», in: *Thérèse et ses théologiens*, op. cit. p. 224 sv.

⁷⁶ Cf. HANS URS VON BALTHASAR, «L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église», in, *Concilium* 1 (1965) 9, p. 23.

⁷⁷ Cf. JOSEPH MOINGT, SJ, *L'homme qui venait de Dieu*, op. cit. p. 10.

été étonnés de voir une enfant de quatorze ans comprendre les secrets de la perfection, secrets que leur science ne leur peut découvrir, puisque pour les posséder, il faut être pauvre d'esprit!"⁷⁸.

⁷⁸ Cf. Ms A 49r^o.