

**SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET
DE LA SAINTE-FACE**
**La Sainte Face, le point de jonction de l'Église latine
avec l'Orient de la Lumière sophianique**

ADRIANA MITESCU

Certainement s'agissant d'un sujet étendu le présent travail a pour objet précis de découvrir les éléments d'approche entre, d'un côté la spiritualité de S.^{te} Thérèse de la Sainte Face - peut-être un petit peu moins étudiée, ou même négligée en comparaison de Thérèse de l'Enfant-Jésus dont la vogue a augmenté spécialement grâce à l'énorme succès de l'autobiographie *l'Histoire d'une âme* - et de l'autre la spiritualité orientale de la sophiologie. Le but de notre étude est de mettre en lumière notamment la spiritualité de S.^{te} Thérèse de la Sainte Face et, en même temps d'indiquer les thèmes de ses réflexions qui rappellent les Pères de désert, que d'ailleurs la sainte avait lu, et aussi le courant de l'éveil de l'orthodoxie slave au XIX^e siècle et au commencement du XX^e, c'est-à-dire la sophiologie¹ qui se montra dès le début assez polémique contre les matérialistes français², comme Auguste Comte. Nous pensons qu'il conviendrait de donner des brèves informations historiques, littéraires et liturgiques en ce qui concerne la sophiologie théologique et poétique slave, afin qu'on puisse comprendre pourquoi l'expérience spirituelle de S.^{te} Thérèse de la Sainte Face a trouvé un terrain déjà pré-

¹ P. FLORENSKIJ, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, 1975; S.N. BULGAKOV, *La lumière sans déclin*, Moscou 1917 (esquisse de son système sophianique qui a connu une ample reconnaissance aussi de la part de l'église russe et de celle orthodoxe des autres pays comme Bulgarie et Roumanie; *Du Verbe incarné. La Sagesse divine et la théanthropie*, Paris, 1943, *Le Paraclét. La Sagesse divine...*, Paris, 1946; G.V. FLOROVSKY, "Sur la vénération de la Sophia Sagesse divine à Byzance et en Russie" *Actes...*, Sofia, 1930, Vladimir Lossky, "La controverse sur la Sophia", Paris, 1936, L. BLAGA, *La Trilogie de la connaissance*, ch. *La perspective sophianique*, 1943.

² Vl. SOLOVIEV, *La Sophia et les autres écrits français*, éd. et commentaires par Fr. Rouleau, Lausanne, 1978; cfr. *La crise de la philosophie occidentale*, Moscou, 1875.

paré. En effet la sainte a été pleinement acceptée, traduite, diffusée et aimée pas seulement par les catholiques mais aussi par les orthodoxes³. De cette façon encore une fois la vocation missionnaire de la sainte a été confirmée, parce que ses œuvres, ses réflexions et surtout la “petite voie” ont travaillé au nom de l’œcuménisme pour affermir la foi et l’unité des chrétiens qui aiment Jésus.

Avant d’entrer dans le vif du sujet nous sentons que c’est notre devoir de nous interroger s’il est possible d’exiger la nouveauté sur S.^{te} Thérèse de Lisieux. Nous nous demandons encore, s’il est vraiment juste ou bien correct de chercher la nouveauté, soit bien motivée ou pire, gratuite, au lieu de répéter, aimer, méditer en silence et surtout laisser nous instruire secrètement par les paroles même de la sainte. Elle nous a donné la vraie voie, apparemment plus accessible à tous, celle d’aimer le Seigneur sans aucun artifice, sans aucune méthode, sans programme ou modèle et tant moins, sans bibliographie et vastes lectures des livres de spiritualité. Certainement, chaque tentative d’érudition est niée pas seulement par la désarmante ‘simplicité’ de la sainte, mais aussi par son expérience fondamentale de la théologie négative. Qu’est-ce que nous voulons entendre par là?

L’aspect central de l’épreuve spirituelle vécue par Thérèse est le néant, le rien, l’obscurité, l’aridité, la sécheresse jusqu’à la souffrance féconde et à l’offrande de la propre vie. La description de l’état d’âme de la bataille avec les ténèbres est terrifiante: “les brouillards qui m’entourent pénètrent dans mon âme et m’enveloppent de telle sorte, qu’il ne m’est plus possible même de retrouver en moi l’image si douce de ma patrie... Tout a disparu!...

Lorsque je veux reposer mon cœur, fatigué des ténèbres qui l’entourent, par le souvenir fortifiant d’une vie future et éternelle, mon tourment redouble. Il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des impies, me disent en se moquant de moi: ‘tu rêves la lumière, une patrie embaumée, tu rêves la possession éternelle du Créateur de ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards où tu languis; avance!... avance!... réjouis-toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant!...’⁴. Thérèse dit que telle de-

³ C’est absolument étonnante l’ample bibliographie des éditions des traductions de *L’Histoire d’une âme* dans tous les pays orthodoxes.

⁴ S.^{te} THÉRÈSE DE L’ENFANT-JÉSUS, *L’Histoire d’une âme*, Lisieux, 1940, p. 159-160.

scription est loin d'être imparfaite comparée au tourment réel mais elle ne veut pas en écrire plus long, parce qu'elle craint de blasphémer et a peur même d'en avoir trop dit. Comme un autre S. Antoine de Gaza elle parle des combats toujours répétés contre l'ennemi qui veut la provoquer: "je me conduis en brave, sachant que c'est une lâcheté de se battre en duel, je tourne le dos à mon adversaire sans jamais le regarder en face; puis je cours vers mon Jésus, je lui dis être prête à verser tout mon sang pour confesser qu'il y a un ciel, je lui dis être heureuse de ne pouvoir contempler sur la terre, avec les yeux de l'âme, ce beau ciel qui m'attend, afin qu'il daigne l'ouvrir pour l'éternité aux pauvres incroyables"⁵. Bien que la sainte promît de n'insister pas sur les détails concernant la nuit de son âme, elle ajoute une explication assez aigue: "vous allez croire sans doute, ma Mère vénérée que j'exagère un peu" si on en juge par les poésies inondées de consolations qu'elle a écrit pendant l'année 1894. Cette nuit qui a envahi son âme n'est pas le voile presque déchiré de la foi d'une enfant, au contraire, elle doit combattre contre le néant et pour cela elle augmente sa foi. C'est bien évident qu'elle a vécu jusqu'au fond cette expérience spirituelle négative: "c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé!"⁶. L'aridité, la tristesse et le vide intérieur sont les ennemis très dangereux à l'âme religieuse selon S. Antoin d'Égypte. Thérèse décrit ses batailles comme les pères du désert: "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*. Parfois, je l'avoue, un tout petit rayon de soleil éclaire ma sombre nuit, alors l'épreuve cesse un instant; mais ensuite, le souvenir de ce rayon, au lieu de me consoler, rend mes ténèbres plus épaisses encore"⁷.

On doit observer que ce témoignage de la sainteté de l'état d'âme du néant⁸ *vécu*, dans le sens bergsonien du terme, n'est pas romantique⁹ ou sentimental, dans le sens de l'inconstance

⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁶ *Ibidem*, p. 161.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Voir LT 43, *Lettres*, éd. intégrale, Cerf, 1977, p. 72 où la sainte parle de son désir de se détacher de la terre et c'est bien peu ce qu'elle veut parce qu'il est lui bien difficile "de s'attacher à la vie".

⁹ IDA MAGLI, *S.te Thérèse de Lisieux. Una romantica ragazza dell'Ottocento*, Milano, 1984.

naturelle de la disposition affective qui produit l'affaiblissement ou le renforcement de la foi et de l'amour pour Jésus. Au contraire, Thérèse parle clairement de l'épreuve des ténèbres dans le sens spirituel et théologique parce qu'elle donne une signification positive de telle expérience particulièrement mûre: "Ah! jamais je n'ai si bien senti que le Seigneur est doux et miséricordieux; il ne m'a envoyé cette lourde croix qu'au moment où je pouvais la porter; autrefois je crois bien qu'elle m'aurait jetée dans le découragement. Maintenant elle ne produit qu'une chose: enlever tout sentiment de satisfaction naturelle dans mon aspiration vers la patrie céleste"¹⁰.

D'ailleurs elle utilise le paradoxe spirituel, c'est-à-dire, elle élève louange au Seigneur parce-qu'elle vit de tout son âme et de tout son corps la théologie de rien et de la nuit totale comme celle dans le jardin de Gethsémani avant la Passion, quand Jésus prie seul. Son visage couvert de gouttes de sang glorifit Dieu sur la terre. Thérèse comprend au fond l'importance d'aimer Jésus en effaçant autant que possible la dimension naturelle du sentiment de l'amour. Ce dépouillement¹¹ des sentiments et des émotions rend la sainte libre, elle n'a aucune crainte, surtout de rester longtemps malade à charge à la communauté, elle accepte volontiers une vie de souffrance dans son corps et dans son âme, et ce qui est plus important, elle ne refuse pas le combat en trouvant confort dans les suivants versets: "Le Seigneur est la roche où je suis élevée, / qui dresse mes mains au combat et mes doigts à la guerre; / Il est mon bouclier j'espère en lui"¹². Le calice amer que Jésus a présenté plus d'une fois à Thérèse est une confirmation que pendant la vie terrestre l'union entre l'être humain et la divinité¹³ s'accomplit seulement au sein des sacrifices. Quand elle a décidé d'entrer dans le Carmel à un état assez fragile ce n'était pas pour vivre avec ses sœurs, ou parce qu'elle était restée seule et orpheline en ressentant l'absence

¹⁰ S.^{te} THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 161.

¹¹ Dans *De patientia et consummatione*, attribué tantôt à S. Éphrem, tantôt à S. Jean Chrysostome, l'auteur décrit l'*hésychia* comme la meilleure part, celle qu'a choisi Marie de Béthanie "assise aux pieds du Seigneur et n'adhérant qu'à lui".

¹² Ps. 143, 1-2.

¹³ S.^{te} Thérèse parle souvent à propos de l'union entre l'homme et Dieu laquelle n'est pas possible qu'à travers la douleur (LT 47, *op. cit.*, p. 35). Vl. Soloviev développe spécialement telle idée dans *Leçons sur la divinité-humanité*.

de la mère que lui vient à manquer. La décision et la tenacité particulière d'obtenir la dispense pour entrer au cloître ne désignent pas la faiblesse du corps et de l'âme d'une enfant assoiffée de caresse, affection et harmonie, en courant après Pauline que faisait de mère. Selon notre opinion, dans la conscience des personnes que aiment de profond de leur cœur *l'Histoire d'une âme* a pris racine l'idée qu'elle soit venue dans le Carmel parce qu'elle avait besoin de vivre avec ses sœurs aimées, d'être protégée et former la famille qui lui manquait. C'est une image fausse qui offense la sainte, parce que sa bataille¹⁴ d'entrer au cloître n'est pas pour Pauline mais seulement pour Jésus. Il s'agit d'une décision tellement claire et sévère assez étonnante par la motivation théologique et spirituelle. Thérèse a accompli un choix bien conscient et justificatif parce qu'elle ne veut "rien accorder à la nature"¹⁵, mais de son plein gré offre soi-même aux "grandes souffrances"¹⁶. Vraiment la 'petite Thérèse' est ailleurs et non dans celle que tout le monde la voit toujours pleurer. Elle passe effectivement cachée et quasi incomprise parce qu'elle a pris à la lettre, comme les premiers convertis et martyres chrétiens le commandement de Jésus de s'éloigner des siens en devenant plus parfaite. La sainte s'en explique mieux: "en se donnant à Dieu, le cœur ne perd pas sa tendresse naturelle; cette tendresse, au contraire, grandit en devenant plus pure et plus divine". Thérèse rejette le sentiment naturel de l'amour et aussi le sentimentalisme ou la douceur sucrée de l'époque romantique à la fin du XIX^e siècle pour vivre, avec le prix de la souffrance et du sacrifice de soi, la purification de l'amour trop humain. La sainte fait l'expérience de vivre dans son âme la douceur "plus pure et plus divine" avec laquelle elle aime les membres de la communauté carmélite où elle habite et aussi ses sœurs. Le discours de Thérèse est enflammé en rappelant celui d'une Jeanne d'Arc du Carmel: "je suis heureuse de combattre en famille pour la gloire du Roi des cieux; mais je serais prête aussi à voler sur un autre champ de bataille, si le divin Général m'en exprimait le désir: un commandement ne serait pas nécessaire, mais un simple regard, un signe suffirait"¹⁷. Thérèse a vécu sincèrement jusqu'au bout la

¹⁴ Voir LT. 27, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ S.^{te} THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 162.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

séparation sentimentale en poussant loin de soi la nature des émotions et aussi le rêve de l'unité et de l'harmonie entre les êtres terrestres: "j'ai voulu par avance habiter dans les cieus; j'ai accepté, non seulement de m'exiler au milieu d'un peuple inconnu, mais, ce qui m'était bien plus amer, j'ai accepté l'exil pour mes sœurs"¹⁸. Bien que la maladie soit un obstacle physique la sainte imagine pour soi-même le sort de la petite colombe de Noé, lorsque le Seigneur ouvre la fenêtre de l'arche lui disant de voler bien loin vers les rivages des infidèles, en portant la bonne nouvelle de Jésus aux âmes qui ne la connaissaient pas et aussi la paix de la branche d'olivier. L'image de la colombe n'était pas dans le discours de Thérèse une influence livresque parce qu'elle contenait un souvenir de son enfance et aussi de progrès spirituel. Pour la première communion de la petite Thérèse Pauline devenue S.^r Agnès de Jésus avait préparait un livre de prières. Au commencement du livre, entièrement réalisé à la main de Pauline, était dessinée une petite colombe qui donnait son cœur au petit Jésus. Dans cette période de prière intense quand l'enfant s'appliquait à faire tous les jours le plus des sacrifices qu'elle pouvait, pour ne pas laisser échapper aucune occasion, Thérèse, selon le modèle de la colombe, offre à Jésus les prières afin qu'il se trouve si bien dans son cœur qu'il ne pense plus à remonter au ciel¹⁹.

L'expérience spirituelle

La force de l'actualité de l'héritage spirituelle de Thérèse se trouve dans l'expérience comme connaissance vécue (*Erlebnis*)²⁰ de l'amour miséricordieux. D'ailleurs, la 'petite voie' et le culte de la Sainte Face se fondent sur la connaissance immédiate et la pratique quotidienne de petits sacrifices, de renoncements, de dépouillements qui sont offerts d'une manière consciencieuse à Jésus. Pour cela Thérèse est en opposition par rapport à l'in-

¹⁸ *Ibidem*, p. 163.

¹⁹ Voir la LT. 11, *op. cit.*, p. 29.

²⁰ Voir la LT. 74, *op. cit.*, 119 où la sainte décrit l'état d'âme d'être indifférente aux choses de la terre. Elle use le paradoxe affiné de la souffrance changée en douceur et du 'cœur vide' comme une richesse. C'est le dépouillement de sentiment trop humain.

struction théologique abstraite, conceptuelle, desséchée et discursive. C'est assez étonnant que cette nouvelle façon de concevoir l'*expérience religieuse* des consacrés et des laïques proposée par Thérèse est parallèle avec l'école philosophique du XX^e siècle, par exemple le sens du terme *expérience* chez Bergson ou Gabriel Marcel. Les connotations sont assez vastes mais pour le moment nous retenons plus important celle de l'appropriation personnelle du mystère de la foi et des grâces sacramentelles. D'une façon étonnante Thérèse parle toujours de foi et moins de visions²¹ ou de miracles.

La foi porte par définition sur des mystères qui sont impénétrables à la raison et aussi à toute forme d'introspection psychologique. Donc, lorsque Thérèse propose l'expérience de la foi vécue dans la réalité de tous les jours, pratiquement, sa vie spirituelle et ses dimensions surnaturelles restent cachées aux yeux du corps ou bien font sentir le poids de l'aridité, de l'obscurité, de sécheresse.

Cependant, dès l'âge assez fragile l'enfant Thérèse exprime vraiment une expérience spirituelle parce qu'on laisse entendre qu'elle est en contact immédiat²² avec la mère du Dieu et avec Jésus par le biais d'une bonté infinie. Comme les apôtres et les premiers martyres, la sainte parle de la transcendance divine comme *pati divina* selon le pseudo-Denys jusqu'au Docteur Angélique. San Thomas²³ parle aussi de l'expérience mystique comme d'une 'perception immédiate et expérimentale du Dieu' laquelle est vécue par l'âme comme objet de son amour et implicitement de sa connaissance. Ce caractère secret ne se dévoile que dans l'expérience mystique alimentée par une connaissance théologique négative. Thérèse est la sainte de la sacre Face, donc son âme a vécu réellement l'expérience des 'ténèbres', de 'nuit', de 'nuée'. Il ne s'agit pas du sens fort du mot expérience qui signifie l'ignorance qui rend possible l'union parfaite entre le fidèle et Dieu²⁴.

²¹ LT. 65, *op. cit.*, p. 106 où Thérèse parle encore du détachement du monde en suivant *Chateau intérieur* VII, ch. 4 par S.^{te} Thérèse d'Avila.

²² Dans la LT. 34, *op. cit.*, p. 62-64 où la sainte voit elle même comme la "petite balle" et le "petit jouet" de Jésus; elle énonce d'une manière métaphorique le principe de renoncer à sa volonté.

²³ San Thomas d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 108, a. 3.

²⁴ S. Thomas: "Nous connaissons Dieu par ignorance, selon une certaine union aux réalités divines qui est au-dessus de la nature et de l'esprit", *In librum De divinis nominibus*, c. 7, lect. 4.

Elle fait preuve de sagesse mystique, d'affection dépouillée par le sentiment trop naturel et de progrès dans l'expérience de l'union d'amour pour Dieu. Selon la spiritualité carmélite, la S.^{te} Thérèse d'Avila parle expressément de l'âme qui s'entretient avec Dieu dans l'obscurité²⁵. La foi découvre et désigne l'objet de l'amour divin qui est le don de la sagesse. Le rôle de l'intelligence chez Thérèse est assez important pas seulement parce qu'elle purifie la foi, mais parce qu'elle conserve l'obscurité qui lui est essentielle en dirigeant l'appréhension dans le sens négatif. La réalité divine reste toujours voilée en dehors de la vision bien heureuse; le jugement travaille non en vertu de la division ou morcellement et en aucun cas n'en rend l'objet divin intellectuellement évident, mais en fonction de conserver consciemment la nuit et l'interpénétration affective. C'est ainsi que Thérèse développe l'expérience mystique²⁶ pour arriver à une véritable expérience des réalités divines: Jésus montre un amour personnel à chacun. Il a sa manière d'appeler et de se manifester au croyant, de donner sa grâce et la charité, etc.. Elle demeure toujours dans la sphère de la foi et de l'amour selon le modèle de l'amour miséricordieux du Dieu.

L'amour pour la sainte Face en France, 'royaume aîné' de l'Église

Il semble que le premier à traiter du culte de la sainte Face est le père prêcheur Antonin Thomas à l'occasion de la fondation de la Confrérie de la sacrée Véronique à Nantes en 1413 par Jean V, duc de Bretagne: *La dévotion à la sainte Véronique ou la réparation des ignominies et des outrages faits à la sacrée Face de notre Seigneur Jésus-Christ, représentée dans le voile de Sainte Bérénice*²⁷. Dans la dévotion, A. Thomas ne sépare pas la Face et le Nom de Jésus comme montre son livre: *La dévotion aux très*

²⁵ S.^{te} THÉRÈSE D'AVILA, *Chateau de l'âme*, 7^e demeure, ch. 1, trad. Grégoire de Saint Joseph, Paris, 1949, p. 1031. Cf. M.M. LABOURDETTE, *La foi théologique et la connaissance mystique d'après Saint Jean de la Croix*, 'Revue thomiste', t. 41, 1936, p. 593-629, t. 42, 1937.

²⁶ Voir la LT. 76, *op. cit.*, p. 122 où la sainte dit que Jésus ne lui permet de s'attacher à aucune chose créée.

²⁷ Antonin Thomas, Paris, 1694, 2^e éd. Tours, 1889.

*saints noms de Dieu et de Jésus pour la réparation et l'extirpation des jurements et des blasphèmes*²⁸. Le culte de la sainte Face se ranime en l'occasion de la lutte menée par l'église contre la profanation du dimanche et contre le blasphème. A la fin d'une mission prêchée à Saint-Martin de Lanoue en 1847 le curé de la paroisse, Pierre Marche fut inspiré de fonder une association réparatrice: *Association réparatrice des blasphèmes et de la violation du dimanche* qui a reçu de Pie IX le titre d'archiconfrérie. Nous voulons rappeler trois moments quoique bien connus: 1) Mgr. Parisis refusait délibérément de promouvoir le culte réparateur de la sainte Face; 2) l'apparition de la Vierge Marie le 19 septembre 1846 sur la montagne de la Salette; 3) la carmélite de Tours, Marie de Saint-Pierre²⁹, se consacrait à partir de 1845 au culte réparateur de la sainte Face; elle fut en outre particulièrement dévote à l'Enfant-Dieu. Elle lisait la fameuse *Vie de Sœur Marguerite du Saint-Sacrement* (1619-1648) qui témoignait la ferveur du carmel de Beaune. C'est dans le carmel de Tours que sont mis en relation le culte de l'Enfant-Dieu et celui de la sainte Face au nom de l'innocence, simplicité et pureté. Le culte de la Face de Dieu développe dans l'immanence de l'amour les connotations mystiques de l'enfance. La voie de la sainte Thérèse de Lisieux est déjà préparée. Nous devons rappeler qu'elle fut encouragée dans le culte de la sainte Face par les exhortations de sa sœur Pauline pendant la méditation que celle-ci faisait d'Isaïe, ch. 53. Toute la famille Martin était membre de la confrérie réparatrice de Tours. Dès l'âge de douze ans Thérèse a vécu dans le rayonnement de la mystique de Marie de Saint-Pierre. Il est bien connu que le 11^e strophe de la poésie *Vivre d'amour* (1895) évoque le sens réparateur de la sainte Face³⁰, tel que l'avait conçu Marie de Saint-Pierre, dont la photographie Thérèse portera jusqu'à la mort et sur laquelle la sainte a écrit la prière de saint Edme: "Que j'expire altéré de la soif ardente de voir la désirable Face de Notre Seigneur Jésus-Christ". C'est en fait à Marie de Saint-Pierre que Thérèse doit avoir été Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face.

²⁸ A. THOMAS, *op. cit.*, Rennes, 1696.

²⁹ Cf. le *Songe mystérieux*, le 10.5.1896 lorsque Thérèse reçoit les carcasses de S.^{te} Anne de Jésus, la fondatrice du Carmel en France.

³⁰ Elle insiste sur l'idée de communiquer les dons célestes par la prière et cela est possible dans la situation du détachement parfait de soi-même pour n'en pas éprouver de mal, *Histoire d'une âme, op. cit.*, p. 269-270.

La légende de la Sainte Face

La légende du roi Abgar que relatent les *Actes syriaques de Thaddée*³¹ de 3^e siècle contient des contradictions, comme par exemple la confusion de Abgar IX (178-216) qui fut le premier roi chrétien d'Édesse avec Abgar le Noir, contemporain de Jésus. Les successives versions sont bien différentes entre eux, comme par exemple l'une des dernières montre l'envoyé d'Abgar auprès de Jésus s'efforcer de peindre les traits du Sauveur, impuissant et dépassé par son modèle. Jésus alors applique la toile à son visage et la redonne portant l'empreinte de sa Face. Au-delà de telles réserves, reste indubitable que l'Église d'Édesse entretenait d'une profonde vénération cette image tenue pour miraculeuse. En 944 le général byzantin Curcuas s'empare d'Édesse et la relique est envoyée à Byzance et déposée dans la chapelle du Boucoléon. On appelle μονδύλιον (de l'arabe *mandil* ou *mindil*). Le *mandylion*³² présentait la Face glorieuse du Christ, tandis que l'Occident en prenait des copies. De même façon l'une des nombreuses variantes de la légende de Véronique raconte que nul artiste ne pouvait pas reproduire le portrait du Sauveur; un jour elle rencontra Jésus, lequel lui demanda une pièce d'étoffe, la posa sur son visage et la lui rendit empreinte de son image. Véronique suit Volusianus à Rome et l'image de Jésus guérit Tibère. À partir des 11^e et 12^e siècle, la mystique orientale de la Face glorieuse est remplacée par le signe occidental du Christ souffrant, d'où le rôle de premier plan de Véronique dans le drame de la Passion. Tout d'abord, la suaire vénéré à Rome est tenue pour avoir été celui du Christ, quand il essuyait durant l'agonie la sueur qui tombait à terre comme des gouttes de sang. C'est l'opinion de Pierre Diacre (1140) et de Pierre Mallius (1160). Le *Roman de l'Estoire du Graal* de Robert de Boron (1185-1215) traite de la guérison de l'empereur romain Vespasien. Dans la Bible en français (vers 1300) de Roger d'Argenteuil la légende de Véronique³³ s'affine: c'est par compassion que Véronique sur le

³¹ Cf. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, I, 13, PG 20, 120-129.

³² A. GRABAR, *Le Mandylion dans l'art orthodoxe*, Prague, 1931.

³³ Comme dans le *Graal* Thérèse désire d'avoir le visage caché afin qu'ici bas personne ne puisse la reconnaître. Elle prie "le regard voilé" de Jésus seulement apparemment comme celui de Yahvé parce qu'elle glorifie le Règne du ciel, *Hist.*, p. 309.

chemin du calvaire offre à Jésus son couvre-chef. Jacques de Véronne (1335) place entre Sainte-Anne et la piscine probatique "le lieu où le Christ donna la véronique (le voile, le sidoine), c'est-à-dire sa Face qui est conservée à Rome. C'est bien étudiée l'importance de l'Antique Testament³⁴ dans la spiritualité de Thérèse de Lisieux et on peut noter, à propos de la révélation de la Face de Yahvé, que dans la Bible la Face de Yahvé est Dieu même qui se manifeste comme source de lumière, comme présence rayonnante d'une beauté radieuse: "Fais luire ta Face, s'écrie le Juste, et nous serons sauvés"³⁵. Il porte son regard sur ses créatures et suscite en retour leur regard, quand il tourne vers elles sa Face ou la détourne avec colère de qui le méprise. L'impie accuse Dieu en son cœur: "Dieu oublie. Il voile sa Face. Il ne regarde jamais"³⁶. Le Juste attend et espère: "Jusqu'à quand, Yahvé, m'oublieras-tu? Jusqu'à la fin? Jusque à quand voiles-tu ta Face de moi?"³⁷. Pour le chrétien le Verbe Incarné est Face du Père: "Qui m'a vu a vu le Père"³⁸.

La grâce d'être caché

C'est bien connu le thème du grain de Sable qui est toujours sous les pieds de tous. Thérèse désire d'être *oubliée*, effacée, comptée pour *rien* et pour cela elle invoque le regard de la Face de Jésus pendant sa Passion: "il (le grain de sable) désire être *vu* de *Jésus*, si les regards des créatures ne peuvent s'abaisser jusqu'à lui que du moins la face ensanglantée de Jésus se tourne vers lui... Il ne désire qu'un regard, un seul regard!..."³⁹. Thérèse veut aussi accomplir les mêmes gestes de Véronique: consoler Jésus, essuyer ses larmes. Elle veut s'identifier avec la Face salvatrice et prie afin que "Jésus prenne le pauvre grain de sable et qu'il le cache dans sa Face adorable... là le pauvre

³⁴ P. ROBERTO MORETTI, *Teresa di Lisieux e la Bibbia. Una spiritualità atinta dalla Parola di Dio*, Roma, 1973.

³⁵ Ps. 80, 4; 8, 20; cf. V. PASQUETTO, *Teresa di Lisieux, interprete del Vangelo*, XXXVII Settimana di spiritualità, Teresianum 1996.

³⁶ Ps. 10, 11.

³⁷ Ps. 13, 2.

³⁸ Jean 14, 9.

³⁹ LT. 95, juillet-août 1889, *op. cit.*, p. 156.

Atome n'aura plus rien à craindre, il sera sûr de ne plus pécher!..."⁴⁰.

Si la vocation de la sainte est celle de sauver à tout prix des âmes, il faudrait qu'elle prie intencement la Face de Jésus pour obtenir cette grâce: "petite Véronique demandez cette grâce à la Face lumineuse de Jésus!... Oui la Face de Jésus est lumineuse mais si, au milieu des blessures et des larmes elle est déjà si belle⁴¹, que sera-ce donc quand nous la verrons dans le Ciel?... Oh! le Ciel... le Ciel... Oui, pour voir un jour la Face de Jésus, pour contempler éternellement la merveilleuse beauté de Jésus, le pauvre grain de sable désire être méprisé sur la terre!..."⁴². La souffrance de l'exil n'a plus d'importance en face de l'espoir d'arriver dans la Patrie du Ciel "là il n'y aura plus de jour ni de nuit"⁴³ mais la Face de Jésus fera régner une lumière sans égale!..."⁴⁴. Dans une lettre précédente écrite à Céline Thérèse éloge la joie de contempler la Face glorieuse de Jésus, d'être face à face⁴⁵ pendant "toute l'éternité! Toujours plus d'amour, toujours des joies plus enivrantes... un bonheur sans nuage!..."⁴⁶. Il ne s'agit pas d'une attitude romantique selon l'opinion des divers exégètes précédents, ou bien d'une exaltation pieuse. Rien de tout cela. Thérèse reste étonnée devant le mystère de la conversion que le Seigneur a opéré dans leurs âmes (des sœurs Martin) jusqu'à les détacher du monde terrestre: "Comment donc Jésus a-t-il fait pour détacher ainsi nos âmes de tout le créé? Ah! il a frappé un grand coup... mais c'est un coup d'amour"⁴⁷. Ce n'est pas étonnant que Thérèse parle comme les pères de désert qui acceptaient et encourageaient leurs disciples de supporter toutes les épreuves, même les peines de l'âme et surtout les aridités, les froideurs apparentes pour témoigner leur amour pour le Seigneur. L'observation de Thérèse arrive avec la ponctualité d'un ermite: "c'est là un grand amour d'aimer Jésus sans sentir la

⁴⁰ *Ibidem*. Cf. *Imitatione* I, 2, 3.

⁴¹ *Ibidem*; cf. CARLO LAUDAZI, "Nel cuore della Chiesa sarò l'amore", Tere-
sianum, 1996.

⁴² S.te THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 156.

⁴³ Ap. 21, 25.

⁴⁴ S.te THÉRÈSE, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁵ 1 Cor. 13^e, 12.

⁴⁶ S.te THÉRÈSE, *op. cit.*, LT. 94, le 14 juillet 1889, p. 154.

⁴⁷ *Ibidem*.

douceur de cet amour... c'est là un martyr... Et bien! *mourons Martyres*"⁴⁸. Thérèse parle à sa manière de martyr caché, ignoré, lequel n'est pas vu, reconnu ou découvert par l'œil des hommes mais connu de Dieu seul. Il s'agit de martyr sans honneur et sans triomphe. Voilà en brève la thèse spirituelle de Thérèse concernant l'amour poussé jusqu'à l'héroïsme quand à la fin de cette vie le martyr recevra le mystère insondable de l'unité avec la divinité: "Dieu sera l'âme de notre âme [...]. L'œil de l'homme n'a point vu la lumière *incréée*, son oreille n'a pas entendu les incomparables harmonies et son cœur ne peut sentir ce que Dieu réserve à ceux qu'il aime"⁵⁰. Thérèse exhorte sa sœur de ne plus perdre le temps et sauver des âmes. La sainteté proposée par Thérèse est celle de vivre comme les apôtres⁵¹, d'être comme les apôtres et de sauver les âmes des prêtres: "ces âmes devaient être plus transparentes que le cristal... Hélas! combien de mauvais prêtres, de prêtres qui ne sont pas assez saints... Prions, souffrons pour eux, et au dernier jour Jésus sera *reconnaissant*. Nous lui donnerons des âmes!..."⁵².

Ce n'est pas difficile, pour un pratiquant de la liturgie basilienne, à reconnaître dans ces réflexions et prières les petites formules et motifs des oraisons secrètes du prêtre. Dans une de cette oraison sacerdotale se trouve explicité l'idée d'absolution générale avant la communion: "purifiez-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit, et enseignez-nous à accomplir notre sanctification [...] donnez-nous, jusqu'à notre dernier soupir, de recevoir dignement notre part de vos saints mystères comme un viatique de vie éternelle, comme une justification acceptable devant le redoutable tribunal de votre Christ: afin que nous aussi, avec tous les saints qui de tout temps vous ont été agréables, nous devenions participants de vos biens éternels, que vous avez préparés pour ceux qui vous aiment, Seigneur"⁵³.

Dans la même oraison plus brève selon la liturgie de S. Jean

⁴⁸ LT. 94, *op. cit.*, 154; cf. JESÚS CASTELLANO, *Un carisma magistrale per la Chiesa di oggi*, Teresianum, 1996.

⁴⁹ 1 Cor 2, 9; 13, 12.

⁵⁰ LT. 94, *op. cit.*, p. 154.

⁵¹ 1 Cor. 2, 11.

⁵² LT. 94, *op. cit.*, p. 155.

⁵³ Comme le psalmiste Thérèse appelle "face" l'apparition du Sauveur, Ps. 94, 2. Elle insiste spécialement sur l'âme élue et sainte des prêtres, *Histoire*, p. 383.

Chrysostome on prie pour l'héritage du royaume des cieux, "comme un gage de confiance auprès de vous". Thérèse exprime fréquemment l'idée de l'héritage du royaume des cieux⁵⁴ et la joyeuse réunification de tous⁵⁵ autour de bon Jésus sans craindre le jugement, la condamnation ou le redoutable tribunal, non parce qu'elle exalte sa pureté, mais parce que selon *imitatio Christi* elle a cherché pendant sa vie terrestre de s'identifier avec la Face de Jésus. Dans la Patrie céleste Thérèse ne porte pas seulement son âme mais toutes les âmes converties à travers son sacrifice et sa souffrance pour aimer le Sauveur jusqu'à effacer son être et sa volonté.

Nous pouvons reconnaître aussi le rite de *Commixtion* ou *Immixtion* assez développé et compliqué sous aspect dogmatique dans les rites byzantins orientaux. Comme la fraction, l'immixtion veut montrer que au de là de l'apparence du pain et du vin, le Christ est indivisible⁵⁶. Dans les églises byzantines est bien répandu le thème iconographique de *mélismos* qui représente le Christ Enfant étendu sur l'autel ou sur la patène avec cette inscription: *Voici l'Agneau de Dieu*⁵⁷. L'iconographie est parallèle avec beaucoup de récits d'apparitions eucharistiques⁵⁸ où le Sauveur est décrit comme un enfant découpé en morceaux à la fraction de l'hostie et distribué aux fidèles. Les rites de *fraction*, de *consignation* (quand le célébrant plonge une partie de l'hostie dans le précieux sang) et de *commixtion* (quand il divise une particule et la laisse tomber dans le calice) et les oraisons qui accompagnent ces gestes, sont une sorte d'exposé dogmatique du sacrifice. Thérèse se représente tout cela dans ses prières concernant la folie d'amour du Seigneur qui a mêlé sa divinité à notre humanité et notre humanité à sa divinité, sa vie à notre mortalité et notre mortalité à sa vie.

Ainsi que la formule de la commixtion, celle de *Zéon* (ἡ Ζέσις) exprime la ferveur de la foi de l'Esprit saint. Siméon de

⁵⁴ Dans la poésie *Au Sacré-Cœur* Thérèse ne dit pas qu'elle peut voir "l'éclat de 'ta' Face", *Histoire, op. cit.*, p. 398.

⁵⁵ LT. 56, *op. cit.*, p. 92 et aussi; la LT. 57, p. 93.

⁵⁶ Voir le commentaire de Siméon de Thessalonique, PG 155, col. 299-301.

⁵⁷ Voir DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, fig. 335.

⁵⁸ On doit faire attention de ne pas confondre le thème de *mélismos* avec l'hérésie concernant la corruptibilité du corps eucharistique de Christ.

Thessalonique dans *De divino Templo*⁵⁹, 94 voit dans le zéon, dont le rite existait déjà à la fin du VI^e siècle, le symbole de la divinité qui ne fut pas séparée du corps de Jésus après sa mort sur la croix.

Dans les rites byzantins actuels la 'grande entrée' est la représentation mystique du drame de la semaine sainte: la crucifixion de Jésus (= déposition des oblates sur l'autel) et sa sépulture (= le grand voile ou *aër* symbolise le linceul qui enveloppa le corps de Jésus). Comme dans la tradition occidentale du *fermentum* et des *sancta* la 'grande entrée' byzantine exprime l'identité substantielle du sacrifice de la Croix avec celui de l'autel. Dans son oraison secrète le prêtre dit au Christ: "C'est vous qui êtes l'offrant et l'offrande?".

Pourquoi s'étonner devant la décision de Thérèse de prier pour les prêtres et pour leurs faiblesses dès lors qu'elle vise toujours la dignité du célébrant devant la grâce d'accomplir le rite eucharistique⁶⁰. Voilà par exemple la prière litanique de l'Offertoire dans la formule de la liturgie basilienne: "daignez donc faire de nous les ministres de votre alliance, les célébrantes de vos saints mystères. Accueillez-nous, au moment où nous nous approchons de votre saint autel, selon la grandeur de votre miséricorde, afin que nous devenions dignes de vous offrir ce sacrifice spirituel et non sanglant pour nos propres péchés et pour les fautes du peuple. Après avoir ainsi reçu ce sacrifice en odeur de suavité à votre saint et spirituel autel des cieux, *envoyez-nous en échange la grâce de votre Saint-Esprit*. Daignez abaisser vos regards sur nous, ô Dieu, et sur ce sacrifice d'adoration que nous vous offrons; agréez-le, comme vous avez agréé les offrandes d'Abel, les sacrifices de Noé, les holocaustes d'Abraham, les services sacrés de Moïse et d'Aron, les oblations pacifiques de Samuel. Comme vous avez accepté de vos apôtres cette adoration véritable, de même, dans votre bonté, Seigneur, acceptez ces offrandes de nos mains de pécheurs: afin que, rendus dignes de servir sans reproche à votre saint autel, nous trouvions la récompense des fidèles et sages intendants, au jour redoutable de votre juste rétribution".

⁵⁹ PG 155, col. 741.

⁶⁰ Thérèse pousse l'Imitation de Christ jusqu'au sacrifice suprême et par conséquence elle développe une vision liturgique de sa propre vie: "Chaque jour, ô mon Dieu, je m'immole et je prie", *Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi!...*, *op. cit.*, p. 392.

Évidemment le contenu d'oraison présente des analogies avec la *Secrete* latine, avec l'oratio S. Ambrosii dans la *Preparatio ad missam*, avec le même type de prière du missel lyonnais ou avec *Supra quae* de l'oraison romaine. Toutefois, ces formules analogiques ont un signifié différent à cause de la place qu'elles occupent dans les différentes liturgies. En outre, Thérèse s'applique toujours dans ses réflexions spirituelles sur l'Esprit de grâce et la grâce de Saint Esprit utilisant presque les mêmes paroles de l'invocation latine de l'offertoire qui, en fait, correspond à une très ancienne invocation dans la liturgie gallicane, d'où elle est passée à la messe romaine: *Veni, Sanctificator omnipotens* qui affirme l'importance de l'épiclese orientale. C'est bien connu que Thérèse met en lumière l'amour infini de Jésus de telle manière que chaque messe est un merveilleux témoignage de l'Incarnation et de la Pentecôte. Les œuvres de l'Amour, ses prodigalités et l'appropriation relèvent du Saint-Esprit. La sainte notait que, malgré quelquefois aux ministres manquaient la pureté et la transparence, chaque messe montre l'expression suprême de l'Amour de Jésus qui descend tous les jours et à toutes les heures pour se donner en sacrifice et pour sanctifier les fidèles. Dans chaque messe Jésus, avec une infinie patience naît ici, présent au milieu des fidèles, et puis il meurt avec souffrance pour les péchés de ceux qui l'offense. Le mystère de l'Incarnation et de la grâce de l'Amour est possible à travers le Saint-Esprit amplement invoqué dans l'épiclese byzantine laquelle est implicitement présente dans les prières de Thérèse. F. Desplanques dans son commentaire concernant la formule *Veni, Santificator omnipotens* relève l'unité avec les oraisons de l'Offertoire byzantin: "Nous savons, ô Esprit d'Amour, que Marie a conçu par votre opération et que c'est Vous tout à l'heure, à la Consécration. La substance du pain et du vin cédera la place à la substance de la Chair et du Sang de Jésus-Christ, est-ce que ce ne sera aussi votre sublime Travail?"

Nous savons bien que la sainte s'intéresse à fond à l'eucharistie et à l'action de grâce laquelle occupe un cadre liturgique bien déterminé. Le thème général désigne: 1. une action de grâce à Dieu le Père qui nous a appelés à une destinée éternelle, 2. une action de grâce au Fils qui est venu nous racheter et a établi l'institution du grand mystère eucharistique; 3. une action de grâce du Saint-Esprit, duquel le célébrant implore l'envoi sur le pain et le vin pour les consacrer, et sur les fidèles pour les sanc-

tifier à travers la formule de l'épiclese⁶¹, c'est-à-dire l'"invocation'.

C'est bien connu que le rôle, l'introduction des tropes et des adressés au Saint-Esprit et la place de l'épiclese dans la structure des liturgies orientales ont suscité des polémiques de théologie liturgique entre les catholiques et les orthodoxes. Mais malgré toutes les connotations concernant le pouvoir du clergé, selon notre opinion, l'épiclese même est bien présente dans le cadre de la grâce trinitaire de l'anaphore, quoique S. Jean Chrysostome et S. Basile le Grand emploient des formulaires différents. Les petites différences, comme par exemple la tradition liturgique occidentale inspirée par le récit de l'institution dans l'évangile selon S. Matthias et S. Marc, tandis que celle orientale se rattache à S. Paul, montrent en réalité le caractère antique de l'anaphore et l'unité de structure de l'*eucharistia*.

On peut noter par rapport à la communion une merveilleuse analogie entre les réflexions sur la prière de Thérèse et la 'prière de l'inclination' dans la liturgie des Présanctifiés, en particulière la nouvelle prière que le prêtre à voix basse adresse à Jésus-Christ. Le thème est celui du regard de Jésus qui fixe d'en haut chaque fidèle en l'accompagnant dans tous les moments de sa vie. Durant l'*élévation* de l'Hostie le célébrant ne découvre pas le Saint Sacrement mais, passant la main sous le voile, il touche la sainte hostie et chante l'acclamation "Aux saints les choses saintes présanctifiées!". C'est alors seulement qu'il ôte le voile et l'*asteriskos*⁶². Le *Koinonikon*⁶³ chanté par le chœur est: "Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. Alleluia"⁶⁴. Après la communion des fidèles le chœur chante un trope qui est aussi un hymne d'action de grâce: "je bénirai le Seigneur en tout temps, sa louange sera toujours dans ma bouche. Goûtez le pain céleste et le calice de vie, et voyez combien le Seigneur est doux. Alleluia, Alleluia, Alleluia". Dans la liturgie des présanctifiés la prière

⁶¹ Bien que Thérèse ne parle explicitement d'épiclese, l'invocation interrompue de Saint Esprit qui est l'essence même de la formule de l'épiclese est toujours présente dans les prières et surtout dans la vision liturgique de la sainte.

⁶² L'*astérisque* est le symbole de l'étoile de Bethléem. De cette façon le prêtre rappelle les prodiges accomplis à travers l'Incarnation du Christ nouveau-né.

⁶³ Voir THÉODORE STUDITE (759-826) le commentaire sur la *Liturgie des Présanctifiés* PG 99, col. 1687-1690.

⁶⁴ Ps 33, 9.

re *opistham bonos* est spéciale à la période quadragésimale: "Seigneur tout-puissant, vous qui avez façonné avec sagesse toute la création, qui dans votre ineffable providence et votre infinie bonté nous avez amenés à ces jours vénérables, pour la purification de nos âmes et de nos corps, pour la mortification des passions, pour l'espérance de la résurrection; vous qui durant les quarante jours [du Sinaï] avez gravé pour votre serviteur Moïse les caractères divins sur les tables de la loi: accordez-nous aussi, à nous, ô Dieu bon, de combattre le bon combat, de parcourir la carrière du jeûne, de conserver la foi intègre, de briser les têtes des dragons invisibles, de sortir vainqueurs du péché, de prévenir et d'adorer sans reproche la sainte résurrection. Car votre auguste et adorable nom est béni et glorifié, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles". La liturgie des Présanctifiés⁶⁵ est, par définition, une liturgie célébrée pendant les jours de jeûne encadrée dans l'office des Vêpres. Les fidèles manifestent unanimement leur foi au Dieu eucharistique. La pratique de cette liturgie vespérale de Carême présente une grande solennité.

On doit noter que dans le rite assez compliqué les parcelles détachées en l'honneur des saints ou à la mémoire des vivants et des défunts, lesquelles avaient leur signification symbolique, étaient exclues de la consécration. La transubstantiation de ces parcelles dépend en général de l'intention du prêtre qui est libre ou non de les consacrer encore une fois. Elles ont le nom grecque de *perles* ou *margaritae* qui désignent les fragments qui seraient détachés de l'hostie principale en vue de la communion des fidèles. Nous pouvons rappeler à titre historique que la liturgie gallicane et gotho-hispanique ou mozarabe, a aussi un rite très compliqué de la *fraction*, c'est-à-dire sept parties de l'hostie, dont chacune répond à un mystère (*Corporatio, Nativitas, Circumcisio, Apparitio, Passio, Mors, Resurrectio*) et sont distribuées sur la patène en forme de croix; deux autres (*Gloria et Regnum*) sont placées à côté. Après la prière de l'encense, le prêtre encense l'*astérisque* ou *étoile* qui est posé sur la patène de telle manière que les lames ne touchent ni l'hostie principale, ni les parcelles secondaires, en préservant les unes et les autres du contact du voile qui vient les couvrir. Cette petite étoile se rattache

⁶⁵ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclésiastique* dont le 3^e ch. est consacré à la *Synaxe*, c'est-à-dire à l'*Eucharistie* PG 3, col. 369-584.

symboliquement au verset évangélique: "Et l'étoile, étant venue au-dessus du lieu où était l'Enfant, s'arrêta"⁶⁶. Ce rappel de la Crèche est implicite à la *proskomidie* dans le concept de la messe parce qu'elle représente les diverses phases de la vie du Sauveur⁶⁷.

Quand le prêtre encense le premier voile en couvrant la patène, du manière que l'astérisque empêche le contact du voile avec l'hostie et les parcelles il dit cette formule: "Le Seigneur a régné, il est revêtu de beauté; le Seigneur est revêtu, il est ceint de force"⁶⁸. Puis le prêtre encense le deuxième voile et couvre le calice en disant: "Votre vertu, ô Christ, a couvert les cieux, et la terre est remplie de votre louange"⁶⁹. Enfin, le prêtre encense le grand voile ou *aër* et en couvre ensemble la patène et le calice en récitant l'oraison suivante: "Couvrez nous de l'ombre de vos ailes; éloignez de nous tout ennemi et tout adversaire; pacifiez notre vie; ayez pitié de nous et du monde, qui est votre, et sauvez nos âmes, vous qui êtes bon et qui aimez les hommes". Cette longue préparation se termine par une *Oraison de la prothèse* qui a un caractère antique parce qu'on la trouve dès le VIII^e siècle et qu'elle exprime le thème primitif de la préparation des oblats pour le sacrifice: "Ô Dieu, notre Dieu, vous qui avez envoyé le pain céleste, aliment du monde entier, notre Seigneur et Dieu Jésus-Christ, le Sauveur, Rédempteur et Bienfaiteur qui nous bénit et nous sanctifie: bénissez vous-même cette prothèse et recevez-la à votre autel céleste. Souvenez-vous, dans votre bonté et votre amour pour les hommes, de ceux qui l'ont offerte et de ceux pour qui ils l'ont offerte; et gardez-nous sans reproche dans l'accomplissement de vos divins mystères. Parce qu'est sanctifié et glorifié votre nom adorable et magnifique, Père, Fils et Saint-Esprit, maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen". Plus tard quand la préparation a été transportée au début de la synaxe l'*oraison de la prothèse* est restée l'unique formule de cette première avant-messe. Puis le diacre encense la prothèse et l'autel tout autour, en disant le suivant tropaire: "Ô Christ, vous avez été présent de corps au tombeau, d'âme aux

⁶⁶ Math. 2, 9.

⁶⁷ SIMÉON DE THESSALONIQUE (1429), le traité *De la Liturgie sacrée et Du temple saint*, PG 155, col. 253-304 et 697-750.

⁶⁸ Ps. 92, 1.

⁶⁹ Ps. 50, 17.

limbes; en tant que Dieu, dans le paradis avec le larron, et sur le trône avec le Père et l'Esprit-Saint: vous, l'infini, qui remplissez tout". En récitant le psaume 50 il encense le sanctuaire et la nef et quand il rentre dans le sanctuaire il encense encore une fois l'autel et le célébrant. Après avoir déposé l'encensoir le diacre vient se placer avec le prêtre devant l'autel en invoquant: "Roi du ciel, ô Paraclet" qui est l'analogie du *Veni, Sancte Spiritus* latin. Après la récitation du verset: "Seigneur, vous ouvriez mes lèvres, et ma bouche annoncera votre louange"⁶⁹, le diacre tenant son *orarion* entre trois doigts de la main droite que signifie l'invitation à la prière, dit au prêtre: "Il est temps de célébrer (le sacrifice) au Seigneur. Bénissez, seigneur". Le rite de la prothèse s'achève avec une série de bénédictions entre le diacre et le prêtre. À titre de curiosité on peut appeler que certains rites de l'Église latine ont conservé une brève préparation du pain et du vin au début de la messe, par exemple le rite dominicain et le rite lyonnais en occasion des messes solennelles.

Cette longue et bien connue description de la liturgie byzantine semble n'avoir rien en commun avec l'argument de notre travail et pour cela nous voulons rappeler que Thérèse de Lisieux avait accompli pendant trois années comme sacristine⁷⁰. Qu'est-ce que nous en voulons démontrer? Selon notre opinion les réflexions spirituelles de Thérèse conservées surtout dans la correspondance montrent sa profonde connaissance dogmatique et théologique à laquelle la sainte est arrivée par une méditation continue autour du rite eucharistique comme l'acte infini d'amour de Jésus sacerdote et à la fois victime librement offerte. Cette profonde contemplation de l'amour miséricordieux de la *kenosi* pousse les intuitions théologiques de Thérèse vers l'analogie avec certains moments historiques du développement de la structure des liturgies comparées. L'analyse des prières liturgiques nous aide à éclairer les illuminations de la sainte qui a parcouru dans sa solitude en prière certaines étapes suivant l'itinéraire du rite eucharistique comme action de grâce d'amour.

⁷⁰ Dans une poésie bien connue *Jésus, mon Bien-Aimé, rappelle-toi*, Thérèse développe le thème liturgique de la sanctification de l'âme du communiant et de la remission de ses péchés à travers la médiation du Christ qui se rappelle de lui.

Thérèse sait bien qu'il y a plusieurs demeures dans la maison divine⁷¹, comme, par exemple, celle des grandes âmes, celle des Pères du désert et des martyres de la pénitence et certainement celle des petits enfants: "Notre place est gardée là, si nous l'aimons beaucoup, Lui et notre Père céleste et l'Esprit d'amour"⁷².

Dans une prière inspirée par une image représentant S.^{te} Jeanne d'Arc, Thérèse se rend compte qu'elle a été destinée pour un autre champ de bataille: "je suis prisonnière de votre amour, j'ai librement rivé la chaîne qui m'unit à vous et me sépare à jamais du monde. Mon glaive c'est l'Amour! Avec lui *je chasserai l'étranger du royaume, je vous ferai proclamer Roi* dans les âmes"⁷³. La sainte considère qu'il faut combattre pour l'Amour en imitant Jésus qui n'a pas voulu goûter le repos sur la terre. Quel est le programme de la journée utilisée pour la bataille quotidienne? Le combat de Thérèse commence tous les matins pour gagner la vie de ses enfants, puisqu'elle est 'mère des âmes'⁷⁴. Ensuite elle baise son crucifix et le pose délicatement sur l'oreiller et tandis qu'elle s'habille lui dit: "Mon Jésus, vous avez assez travaillé, assez pleuré, pendant les trente-trois années de votre vie sur cette pauvre terre! Aujourd'hui, reposez-vous... C'est à mon tour de combattre et de souffrir"⁷⁵. Nous retournerons sur ces mots en parlant de l'Imitation du Christ rigoureusement pratiquée par la sainte, mais d'abord nous voulons rappeler certaines prières écrites par Thérèse lesquelles montrent d'une manière convainquante la contemplation de la sainte Face à travers l'adoration eucharistique. Nous passons maintenant à examiner quelques exemples. Dans sa prière composée pour le noviciat concernant la consécration à la sainte Face, Thérèse implore une âme d'apôtres et de martyres afin qu'elle puisse embrasser "de votre amour la multitude des pauvres pécheurs"⁷⁶. Avec les autres novices la sainte veut essayer le doux Visage divin et consoler Jésus de l'oubli des méchants'. Leurs âmes comprennent le langage et la soif d'amour et entendent 'la plainte amoureuse'. L'unique désir

⁷¹ Jn. XIV, 2.

⁷² *Histoire, op. cit.*, p. 278.

⁷³ *Ibidem.*, p. 310; cf. *J'ai soif d'amour, Poésies, op. cit.*, p. 400.

⁷⁴ *Histoire, op. cit.*, p. 278.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 308.

est "de charmer vos yeux divins, en cachant aussi notre visage, afin qu'ici bas personne ne puisse nous reconnaître..."⁷⁷.

Dans une prière au Père céleste en citant un memento⁷⁸ de Sr. Marie de St. Pierre où elle parle de l'effigie du prince, c'est-à-dire la pièce précieuse de la sainte humanité identifiée avec l'adorable Face, Thérèse rend grâce au Père Eternel qui lui a donné pour héritage la Face adorable du divin Fils. En échange de cette "Pièce infiniment précieuse" elle demande le pardon divin aux pauvres pécheurs. Dans une autre prière à la sainte Face elle supplie d'être daigne, afin que Jésus imprime dans son cœur sa "divine ressemblance", pour qu'il ne puisse regarder l'âme de la petite épouse "sans contempler soi-même"⁷⁹. Cette réciproque réflexion et l'union des regards et des yeux d'amour se réalisent dans l'adoration de Jésus-Hostie. Dans une prière composée pour une novice Thérèse contemple l'Hostie come le suprême acte d'humilité et d'amour de Jésus qui obéit au saint sacrifice: "Maintenant, c'est dans l'Hostie que je vous vois mettre le comble à vos anéantissements. Avec quelle humilité, ô divin Roi de gloire, vous vous soumettez à tous vos prêtres, sans faire aucune distinction entre ceux qui vous aiment et ceux qui sont, hélas! tièdes ou froids dans votre service. Ils peuvent avancer, retarder l'heure du saint Sacrifice, toujours vous êtes prêt à descendre du ciel à leur appel. Ô mon Bien-Aimé, sous le voile de la blanche Hostie, que vous m'apparaissez doux et humble de cœur! Pour m'enseigner l'humilité, vous ne pouvez pas vous abaisser davantage"⁸⁰. Thérèse parle explicitement de Jésus-Hostie auquel nous devons construire des demeures spirituelles et matérielles.

On peut noter que Thérèse observe rigoureusement les normes doctrinales présentées dans le fameux traité *De imitatione Christi*⁸¹. L'une des idées fondamentales qui a alimenté les polémiques de philologie théologique concernant le nom de l'auteur, c'est-à-dire Gersen ou Thomas a Kempis, est celle de l'anonymat volontaire de l'auteur selon la recommandation insistent-

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 309.

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ *Ibidem.*, p. 310; cf. FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, "Amare Gesù e farlo amare", *il cristocentrismo dinamico di Teresa di Lisieux*, Teresianum, 1995.

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 312.

⁸¹ *Imitatione Christi*, éd. française 1863. Le 9.4.1888 lorsque Thérèse entre au Carmel de Lisieux l'après-midi elle récite à Mère Marie de Gonzague le ch. VII du livre II de l'*Imitation*.

te à l'humilité et à l'effacement de soi, laquelle montre la tradition des sources répandues au moyen âge sous le nom de Sénèque, c'est-à-dire saint Bernard, *De nativitate Domini*, Martin de Braga, *Formula honestae vitae*. La principale source du traité, malgré l'étude minutieuse des rapprochements d'idées avec St. Augustin, S. Grégoire le Grand, S. Bernard, S. Bonaventure, moins grandes qu'on ne le dit, est l'Écriture sainte. *L'Imitation* contient plus de mille citations de la Bible: les *Psaumes* (140 fois), les livres sapientiaux (60 fois), les prophètes (42 fois), Job (24 fois). Dans le Nouveau Testament, S. Paul est plus cité que les évangélistes (120 fois contre 100). Beaucoup d'expressions, thèmes et parallélismes d'idées sont passés dans les écritures de S.^{te} Thérèse de Lisieux plus de ce qu'en général a été mis en lumière. L'importance du traité de *L'Imitation* dans le procès du développement de la méthode de la 'petite voie' est celle de ne pas décrire la doctrine d'une manière systématisée. Nous pouvons, cependant, y faire la liste des thèmes majeurs comme: la vanité du monde, la misère des biens sensibles, le faux bonheur, l'orgueil, l'amour propre, les tentations, les affections dérégées, le danger de la prétention de supériorité ou souffisance intellectuelle. Au contraire, les biens du Royaume des cieux sont la paix du cœur, la liberté intérieure, la purification des sens et de l'esprit, l'abandon sans réserve à Dieu, la patience, l'obéissance. Le fidèle peut obtenir ces biens célestes à travers l'humilité, la componction du cœur, l'innocence, la pureté, la simplicité. La caractéristique de *L'Imitation* est l'expérience de la grâce ce qu'il nous est donné et celle de l'amour et du bonheur de l'union à Dieu. *L'Imitation* n'est pas un traité de morale théologique parce que l'auteur met à nu l'aspect affectif de la vie spirituelle qui construit son centre autour de Jésus qu'il faut imiter et suivre par l'amour infini. Sans doute dans cette brève description nous pouvons déjà reconnaître certains thèmes qui sont explicitement présents dans *L'Histoire d'une âme*.

Le premier livre qui se propose de découvrir et d'instruire l'homme intérieur explique au lecteur l'aversion pour tout ce qui est extérieur, banal, illusoire, faux, éphémère, en invitant l'âme à la recherche de son centre⁸². Il s'agit de libérer l'âme pour qu'elle

⁸² Pour les hésychastes le centre du cœur est la liberté intérieure avec le secours de Dieu: "La *nepsis* est la voie de toutes les vertus et de tous les commandements de Dieu; elle consiste dans la tranquillité du cœur et une gran-

puisse vivre son amour à Jésus d'une façon plus divine qu'humaine⁸³. C'est là la voie bien connue de l'intériorisation chrétienne qui se fait arracher toute vanité: les entretiens superflus⁸⁴, les allées et venues inutiles, ou simplement par curiosité, dans le couvent, la distraction⁸⁵, la dissipation⁸⁶ de la conscience spirituelle et aussi la recherche désordonnée⁸⁷ ou bien la manière académique de savoir⁸⁸. Au contraire, il faut bien vivre personnellement l'expérience de la vertu. La *vertu* chrétienne n'est pas un savoir-faire⁸⁹, ni une censure qui empêchent l'homme de s'égarer selon ses passions, mais bien l'unique manière de vivre comme Jésus⁹⁰, dans laquelle se reflète Celui qui a créé l'homme à son image. Dès le premier livre de *l'Imitation*, l'auteur insiste sur la grâce de l'amour qui meut tout le comportement du fidèle: "Les œuvres ne sont rien sans l'amour"⁹¹. Les règles religieuses comme l'obéissance ou l'humilité ne sont donc à pratiquer parce qu'elles sont nécessaires ou obligatoires selon les manuels des normes, mais par le libre choix d'amour à Jésus. Les fruits de la vertu de l'amour sont: la pureté, la joie, la patience, la douceur⁹².

de parfaite de l'esprit, exempte de phantasme" (Hésychius de Batos ou le sinaïte, *Centuries* PG 93, I, 3, 1481c).

⁸³ LT 78, *op. cit.*, p. 124.

⁸⁴ C'est la phrase célèbre des hésychastes: "Arsène, fuis, tais-toi, reste tranquille" PG 65, 88bc.

⁸⁵ C'est le péché capital de l'*acedia* qui est surtout l'ennui et le découragement, voir Cassien, PG 89, 1513-1516; et PL 49, 363-365; 366-367.

⁸⁶ C'est un autre péché qui, malgré la solitude extérieure mentient le cœur agité attaché aux ses propres pensées et préoccupations. Au contraire l'hésychaste doit atteindre à l'*apatheia*, voir Maxime le Confesseur, *De char.* I, 25, PG 90, 965.

⁸⁷ C'est le péché de la négligence de l'insouciance à la manière des mesaliens et la présomption orgueilleuse appelé par eux même l'*asphaleia*.

⁸⁸ C'est le péché de la pensée passionnelle attaché à la raison qui fait évanouir la tranquillité du cœur: "Qui ouvre la porte aux raisonnables, s'embarassera aussi infailliblement dans les autres", Jean Climaque, *l'Échelle du paradis*, le 27e degré.

⁸⁹ C'est le péché en opposition avec le *souvenir de Jésus*, Jean Climaque, *l'Échelle* 27e PG 88, 1112c.

⁹⁰ L'union avec Jésus est à la fois le climat et l'émanation de la prière spécialement orientale, voir Basile le Grand, *Epistola* 9, 3, PG 32, 272c.

⁹¹ *l'Imitation du Christ*, *op. cit.*, I, 15, 3.

⁹² *l'Imitation* I, 15, 3. Cf. S.^{te} THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire*, *op. cit.*, p. 311.

Le deuxième livre traite des exigences de l'intériorisation jusqu'aux sommets de l'amitié divine. Celui qui "méprise les choses extérieures et s'adonne aux intérieures verra le Royaume de Dieu venir à lui. Le Royaume de Dieu est paix et joie dans l'Esprit Saint"⁹³. Le fidèle qui a fait sincèrement l'expérience de libérer son esprit doit "faire place au Christ"⁹⁴ pour réaliser l'union parfaite avec lui et obtenir une paix abondante et une familiarité inattendue: "Celui qui aime Jésus et la vérité, l'homme vraiment intérieur et libre d'affections dérégées, peut se tourner librement vers Dieu, et s'élever au-dessus de soi-même en esprit, et jouir de Dieu et se reposer en lui"⁹⁵.

La sagesse chrétienne, dit *l'Imitation*, se montre non seulement dans la manière de vivre en paix avec les gens bienveillants, mais encore avec ceux "durs et pervers, indisciplinés ou cherchant noise"⁹⁶, affirmant ainsi combien "le cœur simple et pur voit et comprend tout sans peine"⁹⁷. Le vrai chrétien n'a pas besoin de justifier ses actions en invoquant la Règle parce qu'il met à nu toute sa vie devant Jésus en s'effaçant soi-même dans la propre conscience. Il n'y a pas la vraie vie spirituelle sans le libre choix pleinement conscient, autrement la dévotion de la vie de l'âme est mécanique, formelle, jusqu'à fausseté et étroitesse d'esprit. La sagesse chrétienne signifie cette *liberté intérieure* qui transforme à travers la grâce l'humanité naturelle dans l'amitié avec Jésus d'une telle manière que le fidèle se détache⁹⁸ complètement non seulement du péché mais aussi du moi trop humain: "Nul n'est plus libre que celui qui a quitté soi-même et toutes choses et qui se met au dernier rang"⁹⁹. L'expérience de la croix élargit cette liberté intérieure: "plus la chaire est broyée par l'épreuve, plus l'esprit est fortifié par la grâce intérieure"¹⁰⁰. Nous trouvons aussi une idée bien chère à l'expérience spirituelle de Thérèse, c'est-à-dire le jeu de Jésus dans l'âme qui offre soi-même pour son amour. Les âmes qui accueillent vraiment Jésus ne supportent plus d'être sans tribulation ni souffrance mais sont

⁹³ *Ibidem.*, II, 1, 2-3.

⁹⁴ *Ibidem.*, II, 1, 99.

⁹⁵ *Ibidem.*, II, 1, 6.

⁹⁶ *Ibidem.*, II, 1, 32.

⁹⁷ *Ibidem.*, II, 3, 14.

⁹⁸ *Ibidem.*, II, 4, 8.

⁹⁹ *Ibidem.*, II, 11, 27.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, II, 12, 33.

poussées par le désir d'être plus semblables¹⁰¹ à Lui vers la Passion. Pour cela le mystère de la participation au sacrifice divin jusqu'à l'union eucharistique est mis en mouvement par l'Amour même. L'âme, complètement anéantie et en piège de l'ivresse amoureuse, n'en voit que la gloire et le plaisir de l'adorable Jésus. C'est ici que commence la vie mystique proprement dite: celle de Jésus qui habite l'âme où se glorifie¹⁰² lui-même. Cette gloire particulière de la substitution de l'humain par le divin est l'argument du quatrième livre: "Celui-là, en recevant la sainte Eucharistie, mérite la grande grâce de l'union avec Dieu, qui a en vue non sa propre dévotion et sa consolation, mais par-dessus toute dévotion et consolation, la gloire et l'honneur de Dieu"¹⁰³.

Nous n'avons pas l'intention d'étudier à fond l'influence de *l'Imitation* sur la spiritualité de Thérèse de Lisieux, ni de faire un travail de philologie et théologie comparée en se qui concerne l'intériorité chrétienne dans le traité de *l'Imitation*, dans l'œuvre de Thérèse et dans la sophiologie slave. Toutefois, nous avons retenu nécessaire de tracer brièvement ce parallèle entre, d'une part la 'petite voie' et de l'autre la prière du cœur, la spiritualité hésychaste, la sophiologie, l'orthodoxie pan-slave, etc., parce que ces rapprochements d'idées se fondent sur la tradition commune de la sagesse dont parle le manuel de *l'Imitatione Christi*. S.^{te} Thérèse de Lisieux et les sophianiques ont lu l'Antique Testament, spécialement Job, certains Psaumes, l'Ecclésiaste, les Proverbes, les livres de Siracide et de la Sagesse. L'intelligence n'est pas libre d'une manière arbitraire mais elle a 'timor Dei'¹⁰⁴ parce qu'elle est douée d'une sensibilité spéciale, afin qu'elle puisse comprendre la volonté divine. Selon l'idéal de la sagesse, l'intelligence est la méditation ininterrompue autour de la Loi divine.

Le sage étudie les prophètes, il cherche la signification cachée des paraboles et des énigmes et il prie de très bonne heure le Seigneur¹⁰⁵. Selon le Talmud l'ignorant "ne peut pas être saint", tandis que, selon la doctrine chrétienne la sagesse habite seulement dans l'âme sans péché. Il est évident que la sagesse parti-

¹⁰¹ *Ibidem.*, II, 12, 36.

¹⁰² *Ibidem.*, II, 12, 35 et 59.

¹⁰³ *Ibidem.*, IV, 15, 14.

¹⁰⁴ Prov. 1, 7; 9, 10.

¹⁰⁵ Sir. 39, 1-3; 6, 10.

cipe au mystère de la rencontre entre le Créateur et la Création. Le 'timor Dei' est la peur infusée dans la sagesse qui se trouve proche à Dieu. Nous voulons souligner d'une manière particulière la connotation de la force féminine¹⁰⁶ de la sagesse qui habite dans le cœur des fidèles et des religieux. L'idéal de la Sophia ne manque pas dans la théologie catholique moderne qui l'a usé dans la polémique contre le volontarisme subjectif, cc:mme par exemple Urs von Balthasar quand il dit: "L'homme accueille la mesure des choses auxquelles il communique la propre mesure selon l'équilibre de la compréhension objective, des lois réelles et idéales du monde"¹⁰⁷.

Le désir de Thérèse de connaître bien l'hébraïque et le grecque afin qu'elle puisse prêcher la sagesse théologique se rencontre avec la soif pour la sapience judéo-chrétienne de Vl. Soloviev, hébreux, converti à l'orthodoxie, passé au catholicisme et au protestantisme, sur le point de mourir il s'en retourne chez soi, c'est-à-dire la sagesse du Talmud.

La spiritualité de la sainte Face

En fonction des personnes du mystère trinitaire on parle de la Face lumineuse rayonnante de Beauté infinie du Père¹⁰⁸ et de la Face de douleur, de souffrance et d'immense amour pour les hommes pendant la Passion de Jésus. La Face de Jésus comme Verbe incarné est lumineuse en tant que signe de ressemblance de ce qui est exprimé en lui et par lui. La fonction du Verbe est celle de manifester ce qui était tenu secret et caché. Le Père se nomme en engendrant le Verbe. Or, nous recevons sa vie éternelle ou nous sommes béatifiés s'il nous livre sa Face et son Nom. Dans la Jérusalem céleste les serviteurs de Dieu "verront sa Face et son Nom sera sur leur front"¹⁰⁹. La sainte Face douloureuse et aussi glorieuse, dont les pécheurs ne peuvent pas supporter le regard, est celui du Sauveur qui prend sur lui les pé-

¹⁰⁶ *Sagesse* 7, 22-27. La version grecque de *Déuteronomie* use la parole *pnēuma noeròn*.

¹⁰⁷ URS VON BALTHASAR, *Christlicher Humanismus*, 'Studium general', 1948.

¹⁰⁸ 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15.

¹⁰⁹ Apoc. 22, 4.

chés du monde: les offenses, les crachats, les déshonneurs, les coups. Celui qui aime la Face de Jésus reflète le royaume des cieux parce qu'il voit ce à quoi ressemble ou bien il ressemble parce qu'il voit le regard de la présence divine. C'est l'âme intérieure, le miroir de la voie des parfaits et des justes, qui prie pour le regard miséricordieux et en échange, quand Dieu lui partage sa Beauté, devient capable d'offrir aux fidèles la sainte simplicité du regard de la foi.

La dévotion à la sainte Face¹¹⁰ est le cult commun qui aide la rencontre entre l'Occident austère et l'Orient qui s'enivre de la Lumière du Thabor et qui invoque la descente de cette Lumière en l'accueillant en lui par l'invocation incessant du Nom de Jésus: "Je sais en qui j'ai mis ma foi"¹¹¹. Si la foi est la rencontre du Seigneur, il ne s'agit pas encore d'un choix définitif mais d'un possible réponse pour ou contre Jésus. À la différence des traités abstraits de théologie Thérèse témoigne l'expérience vive en conduisant avec main sûre les novices qui sont habituées à travers la foi à découvrir la présence de l'Époux mystique qui au commencement énonce simplement une alternative: oui ou non. Cela en effet est à la fois un doute contradictoire et en même temps l'invitation à l'engagement: "Viens, suis-moi". Tel est l'événement miraculeux du travail divin à travers la foi. À cet égard pour celui qui découvre le Seigneur dans les évangiles, la foi est la personne même de Jésus à l'intérieur de la Sainte Trinité et non Dieu en général. Ainsi donc la rencontre de Jésus devient réelle dans la mesure où il décide de se faire connaître. Le moment de la vérité est celui de la décision, c'est-à-dire témoigner l'identité de Jésus de Nazareth et surtout affirmer avec la propre vie le 'Credo'.

La présence de Jésus est envahissant: brusquement les perspectives sont bouleversées, parce que chaque fidèle doit répondre oui ou non: est-il le Messie?; est-il le Fils de Dieu?; est-il le Sauveur? La logique interne du christianisme réside dans la question de la présence et de l'appel de Jésus qui se manifeste dans l'âme de celui qui écoute ou regarde le Christ. Jésus joue sur le double sens du mot 'voir': "Qui me voit voit Celui qui m'a envoyé"¹¹². Il faut voir avec les yeux du corps, afin de voir au-delà

¹¹⁰ S. PEDICA, *La sainte Face*, Turin, 1960.

¹¹¹ 2 Tim. 1, 12. Cf. 1 Jean 5, 14.

¹¹² 1 Jean 12, 45. Cf. "Qui confesse le Fils possède aussi le Père", 1 Jean 2, 23.

des corps et des choses de ce monde. C'est cela le discernement¹¹³: l'âme s'élève jusqu'à la gloire divine, il faut aimer Dieu, se détacher des biens terrestres, dépasser les apparences, offrir soi-même à Dieu, être parmi les brebis de Jésus. Il n'est pas difficile à reconnaître dans ces normes de vie religieuse celles de l'hésychasme oriental tellement proche à la spiritualité et à la vie ascétique des couvents carmélites selon les règles de S.^{te} Thérèse d'Avila et de S. Jean de la Croix.

La grâce de l'amitié divine

La foi comme discernement d'entrer en communion avec le Fils de Dieu nous paraît être le point de jonction entre la 'petite voie' de Thérèse de Lisieux et les écrivains orthodoxes, spécialement les poètes et les romanciers qui ont décrit d'une manière remarquablement unitaire l'union des petits avec le Christ habitant de leurs âmes. Il s'agit des anonymes, pauvres paysans, des déportés, émigrants, des out-siders lesquels sont ignorés et rejetés par le monde normal et aussi par l'église officielle. Paradoxalement, c'est le peuple des humbles qui restent cachés aux yeux des hommes pour demeurer dans la parole de Jésus. C'est le peuple des petits qui reçoivent Jésus et viennent vers lui¹¹⁴. Nous pourrions imaginer un 'grand livre' en commençant avec *Les âmes mortes* (1842) de Gogol, à travers *Oblomov* (1859) de Gončarov, *Pères et fils* (1861) de Turgenjev, *Souvenirs de la maison des morts* (1864), *Délit et châtiment* (1866), *L'idiote* (1868-1869), *Les démons* (1871-1872), *Les frères Karamazov* (1879-1880) de Dostoïevski et encore, *La guerre et la paix* (1867-1869), *La père Serge* (1890-1898), *La résurrection* (1899) de L.N. Tolstoï, jusqu'à Ivo Andrić avec ses romans de Bosnie et les récits orthodoxes de Mircea Éliade lesquels passent quasi ignorés par les lecteurs occidentaux.

Devant tel livre unique le lecteur reste en silence comme devant les icônes de Théotokos qui tient dans ses bras l'Enfant céleste en regardant joyeuse avec son œil droit vers la créature divine tandis que son grand œil gauche encerclé à cause de souffrance et douleur pour les hommes, laisse tomber des larmes

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ Jean 1, 12, 40; 6, 37; 44-45; 5, 43.

pieuses. L'orthodoxie moins riche en traités théologiques exprime à travers la poésie, la narration et la culture populaire des chants et des icônes, la rencontre intime, personnelle et l'union avec le Seigneur Jésus dans la foi. Bien que les pauvres décrits dans les romans orthodoxes vivent en marge de la société du pouvoir, ils demeurent en Dieu parce qu'ils confessent que Jésus est le Fils de Dieu¹¹⁵. Il est assez étonnant que dans l'orthodoxie le fidèle ne fait aucun effort de retrouver la voie des 'petits' et de l'union avec le Fils de Dieu par la foi. Les écrivains décrivent spécialement le peuple des 'petits' quelquefois accusés de l'hérésie et l'obscurantisme. L'union par la foi est poussée comme dans l'évangile jusqu'à désigner l'union par la charité¹¹⁶.

Croire c'est donc, donner un assentiment par lequel s'établit la communion avec Dieu. Mais cette union est une démarche transformante avec Dieu. Les déportés de Dostoïevski de *La maison des morts* lisent toujours les évangiles, spécialement celui de Jean qui affirme à plusieurs fois que *posséder* c'est posséder la vie éternelle.

Le salut et la vie résident dans la foi qui pour cette raison ne peut pas être considérée comme un simple événement fugace de la vie psychologique de chacun. Les détenus de Dostoïevski et de L.N. Tolstoï lesquels sont morts pour le monde des biens terrestres reçoivent la présence consolante et éclairante de Dieu¹¹⁷ parce qu'un esprit nouveau est infusé dans leur être intérieur. Ils sont des martyres et des saints cachés lesquels sont connus¹¹⁸ seulement par le regard de Jésus. Absolument détachés des biens matériels ils sont été instruits par l'évangile en recevant le savoir divin sous l'action de l'Esprit Saint¹¹⁹.

Le thème narratif de la prison et des déportés religieux et politiques, fréquemment présents dans les romans de Dostoïevski et de Tolstoï, montre vraiment un principe évangélique selon lequel Dieu se communique aux petits et aux humbles à travers la foi qui ne peut pas être l'œuvre de l'homme mais c'est un don divin. Les 'hérétiques' condamnés par l'église et l'autorité juridique de l'état zariste, parce qu'ils se rencontrent à lire ensemble l'é-

¹¹⁵ 1 Jean 4, 15; 2, 23.

¹¹⁶ Jean 6, 56; 4, 12-16; 2, 20; cf. 1, 3.

¹¹⁷ 2 Cor. 4, 6.

¹¹⁸ 1 Cor. 2, 16; Phil. 2, 5.

¹¹⁹ 1 Jean 2, 20; 2, 27.

vangile, en réalité ils observent l'enseignement explicite de Jésus qui dit à Pierre au moment que celui-ci confesse la mission et l'identité transcendante du Messie: "Ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux"¹²⁰. La foi ne vient pas du corps et de l'âme de Pierre puisqu'elle est donc l'œuvre de Dieu. Le paradoxe chrétien des romans de Tolstoï indique précisément une situation à rebours, c'est-à-dire l'institution de l'église orthodoxe russe est selon Tolstoï formaliste en accomplissant d'une façon extérieure les fonctions funèbres, les messes, la communion, genuflexions et innombrables signes de croix devant les images saintes. Il insiste sur l'idée que l'église représente l'autorité du pouvoir impérial. En opposition de tout cela il y a la vraie église de Jésus, c'est-à-dire le mouvement religieux des *raskolniki*¹²¹ schismatiques qui accusaient l'église officielle d'être tombée sous le pouvoir de l'Antichrist. Les représentants de la 'vieille foi' pensent que après la chute de Constantinople il n'y a pas d'autre chrétienté que Moscou ou la troisième Rome. La spiritualité de la 'vieille foi' était marquée par un ascétisme très sévère et bien fondée sur la tradition des apôtres et des évangiles, spécialement celui de Jean. Les adeptes priaient assidûment en solitude en jugeant inutile la présence des prêtres¹²², et aussi l'administration des sacrements de l'église¹²³. Les adeptes insistaient aussi sur la phrase de Jésus qui disait qu'il était venu à détruire le temple et donc il ne faudrait prier dans l'église d'une manière extérieure mais dans l'esprit et la vérité, chacun dans son âme en union cachée avec le Seigneur Dieu. Les déportés cependant affirmaient que Jésus a interdit que les frères jugeaient leurs semblables et surtout ceux qui sont détenus, tourmentés, punis¹²⁴. Le chrétien ne pouvait pas utiliser la violence contre ses frères parce que Jésus est venu à libérer le prisonnier¹²⁵. Les prêtres étaient coupables d'abord, parce qu'ils

¹²⁰ Math. 12, 17.

¹²¹ Rus. *raskol* = organisation religieuse schismatique. Les membres appelés *raskolniki* accusaient l'église officielle d'avoir fait schisme par rapport à l'église des apôtres.

¹²² Il s'agit de la secte *bezpopovtsy* = sans prêtres.

¹²³ DOSTOÏEVSKI, *Souvenirs de la maison des morts*, I part, *Les premières impressions* (3).

¹²⁴ *Ibidem.*, II part, *Continuation*; cf. N. BERDJAEV, *L'esprit de Dostoïevski*, Paris, 1929.

¹²⁵ *Ibidem.*, II part, *La saison d'été* (5).

collaboraient avec le pouvoir de l'empire, puis parce qu'ils utilisaient l'injustice et la violence vers les semblables et surtout parce qu'ils gagnaient d'argent avec les sacrements comme ceux qui vendaient tranquillement du bois, de la farine et des pommes de terre¹²⁶. Avec un tel comportement ils offensaient Jésus spécialement dans le rite eucharistique. Jésus s'abaissait jusqu'à s'identifier avec les petits, les humbles, les persécutés en se donnant amoureusement à tous ceux qui souffrent pour la cause de son saint nom. De cette manière là les prêtres privaient les fidèles de la joyeuse nouvelle que Jésus a porté dans le monde. Les adeptes de la 'vieille foi' pratiquaient la prière du cœur¹²⁷ comme l'unique force d'obtenir la vie présente et future parce que le Christ a révélé aux humbles la vérité de la foi¹²⁸, mais l'a caché aux sages et aux prudents de la terre¹²⁹. Nous pouvons rappeler que Tolstoï indique explicitement la classe des faux sages, c'est-à-dire les fonctionnaires d'empire zariste et les ministres de l'église qui se sont détachés de la vérité prêchée par les apôtres pour devenir adeptes des conceptions philosophiques et théologiques des catholiques, protestants ou athéistes lesquelles produisaient confusion dans la Russie zariste visiblement retardée par rapport à l'Occident. L'ignorance et l'obscurantisme ne se trouvaient pas dans la 'vieille foi' conservée par le peuple russe, mais dans le vide des idées désordonnées diffusées sans discernement à travers les traités de Voltaire, Schopenhauer, Spencer, Auguste Comte, Hegel, Vinet¹³⁰, Chomjakov¹³¹, etc. S. Paul insiste sur l'incapacité de l'homme de connaître le Christ sans l'intervention de l'Esprit Saint¹³². S. Jean rapporte quelques phrases de Jésus: "Sans moi, vous ne pouvez rien faire"¹³³, parce que la foi n'est le résultat d'une initiative personnelle mais le don de Dieu. En fin dans son discours après la Cène Jésus enseigne

¹²⁶ L.N. TOLSTOÏ, *La résurrection*, ch. XL.

¹²⁷ DOSTOÏEVSKI, *op. cit.*, I part, *Les premières impressions* (2); cf. TOMAŠ ŠPIDLÍK, *Sophia l'idée russe, l'idée d'Europe*, Roma, 1995.

¹²⁸ Math. 11, 25-27; Luc. 10, 22.

¹²⁹ C'est la thèse même des *Souvenirs de la maison des morts* de Dostoïevski et aussi de la 'petite voie' de Thérèse de Lisieux.

¹³⁰ Alexandre Rodolphe Vinet (1797-1847), théologue helvétique.

¹³¹ Alexej Stepanovič Chomjakov (1804-1860), poète et philosophe du mouvement slavophile.

¹³² 1 Cor. 2, 9-14; 12, 3; Éph. 2, 8-9; cf. 1 Cor. 4, 7; Phil. 1, 28-29.

¹³³ Jean, 15, 5.

que l'Esprit Saint est à l'œuvre dans la foi. Dans son dernier roman *La résurrection* Tolstoï décrit avec minutie le rite eucharistique orthodoxe avec l'intention explicite d'affirmer les principes religieux de la secte *duchoborcy* en accusant les prêtres de manger vraiment le corps et de boire le sang de Jésus, non sous forme de parcelles de pain imbibées dans le vin chaud, mais parce qu'ils offensaient réellement la doctrine chrétienne fondée sur l'amour infini de Jésus pour les hommes. La foi est donc l'action du Père céleste, soit comme une révélation¹³⁴, soit comme un enseignement¹³⁵, soit comme le don¹³⁶ du Père qui est révélé par son Fils unique¹³⁷. Certainement l'opposition entre la 'vieille foi' et la 'nouvelle foi', développe la contradiction entre l'église des apôtres et l'institution ecclésiastique de l'État zariste, entre le pouvoir du zar et les sectes considérées hérétiques, lesquelles en effet accusaient l'église officielle d'hérésie parce qu'elle offensait le Christ. Nous ne pouvons pas faire ici toutes les distinctions mais, toutefois, nous retenons ce que nous semble fondamental pour notre travail concernant la 'petite voie' de Thérèse de Lisieux et la sophiologie, c'est-à-dire, l'action intérieure de la foi n'est pas le résultat d'une démonstration théologique ou d'une explication intellectuelle de la doctrine et tant moins de la prédication. La foi réside ailleurs, précisément dans le secours du Père qui révèle¹³⁸ au fidèle l'amour à Jésus. S. Paul le dit clairement comme dans les romans de Dostoïevski et Tolstoï: "Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse: c'était une démonstration d'Esprit et de puissance"¹³⁹. Il s'agit donc d'un événement intérieur et secret que Jean décrit comme 'attirance'. Nous devons entendre dans ce sens là la présence chez Thérèse et chez les poètes religieux orthodoxes de la doctrine concernant l'instruction intérieure: "(il faudra) s'instruire à l'enseignement du Père"¹⁴⁰ qui se trouve à l'origine de la foi parce qu'il engendre l'âme à la lumière¹⁴¹. Voilà le témoignage d'un poète religieux typiquement sophianique, comme Vasile

¹³⁴ Math. 11, 25; 16, 17; Luc. 10, 21-22.

¹³⁵ Jean 6, 44-45; 8, 47; cf. 1 Thess. 2, 13; 4, 9; 2 Cor. 4, 6.

¹³⁶ Éph. 6, 23; Jean 6, 65.

¹³⁷ Math. 11, 27; Luc. 10, 22.

¹³⁸ Math. 11, 25; 16, 17; Luc. 10, 21.

¹³⁹ 1 Cor. 2, 4.

¹⁴⁰ Jean, 6, 44-45.

¹⁴¹ Jac. 1, 17-18; Jean 1, 5.

Voiculescu qui se confesse d'une manière suivante: "Je n'ai aucun mérite parce que je crois, je suis né de telle façon! J'ai cherché dans mon passé et je ne trouvais aucun événement afin qu'il me conduise à toute force vers la foi, ni un malheur qui me bouleverse, ni une souffrance qui me tourne à rebours comme on fait avec un gant, ni un feu alchimique, afin que me décompose et puis me transforme dans un autre métal. Si quelque fois je perds la foi ça m'arrive tranquillement de la même façon dont je ne me rappelle pas de respirer parce que je suis absorbé par un œuvre. Mais tout de suite le besoin d'air me fait dilater la poitrine indépendamment de mon savoir et ma volonté [...] aucune bataille pathétique avec le monde ou avec moi-même n'a pas mis ma foi à l'épreuve"¹⁴². C'est E.M. Cioran¹⁴³ qui en parlant de la religiosité des Russes et des Slaves balkaniques dans un interview avec une journaliste Serbe qui habitait à Paris a observé cette caractéristique de l'orthodoxie roumaine, celle de la modération et de l'absence de contradictions schismatiques. La poésie sophiologique roumaine a développé spécialement la foi de l'enfance conservée pour toute la vie dans un parfait équilibre de l'âme qui aime Jésus d'une manière spontanée, comme les pauvres en esprit. Voilà le témoignage du Jeudi saint qui n'est pas naïf, dans le sens de superficiel, mais il conserve la profondeur de l'union entre la nature créée et signée par la présence de la divinité: "Le Jeudi, nous, les enfants nous allions dans la forêt / à cueillir des violettes et des pâquerettes / Les collines grises retentaient des chants et de la gaité / Nous ne nous rappelions pas que Tu était mort et les fleurs étaient pour Te adorer / Sur la sainte table les pauvres petites fleurs gîsaient violâtres et fraîches / Entre lesquelles brillait vive, dessinée sur l'icône / La fleur rouge de Ta côte ensanglanté / Et les gouttes de sang tombées de Ta couronné"¹⁴⁴. La poésie, la narration et la méditation religieuse de Voiculescu est assez proche à la spiritualité carmélite de Thérèse de Lisieux spécialement sous l'aspect de la faiblesse qui offre son amour et soi-même à Jésus. Pas de contradiction, de force, de pathétique ou de démonstratif dans la religion ortho-

¹⁴² V. VOICULESCU, "La confession d'un écrivain et d'un médecin", 'Gândirea' (La Pensée), XIV, n. 8, 1935, p. 401.

¹⁴³ E. M. CIORAN, interview avec Branka Bogavac le Comte publié dans la revue "Književna reč", Belgrad, 1992.

¹⁴⁴ V. VOICULESCU, *Le Jeudi de l'enfance* dans *Les poèmes des anges*, 1927.

doxe de Voiculescu qui prie en affirmant son amour à travers le paradoxe négatif: "Seigneur je ne T'élève pas un monument de pierre / Je te construit un temple dans la faiblesse / En haut sur les limpides colonnes de la prière / Coupoles de nostalgie sous les grandes cloches des pensées. [...] Je marche sur le bord de l'âme... / Du silence sur la voie vers le paradis... / Vers Toi porte un chemin seul / Le cœur ensanglanté au déclin du soleil / Est resté sur la rive sans ondes / Et je commence de te chercher dans une vaste ignorance / Avec des antennes d'extase"¹⁴⁵.

Si la foi n'est pas une initiative personnelle et tant moins un savoir acquis par l'explication rationnelle de la doctrine, celle-là n'est tout à fait la 'démonstration' d'un miracle divin. La foi précède tout miracle, soit s'il est exaucé ou bien nié. Nous voulons rappeler à ce propos deux récits, c'est-à-dire *Le miracle à Olovo* de Ivo Andrić et *Une photographie d'il y a 14 années* de Mircea Éliade¹⁴⁶ écrit à Chicago en 1959. Éliade décrit un émigrant roumain, citoyen américain qui a épousé une femme de Vilnius en Lituanie. Elle était asthmatique depuis long temps et vient d'être guérie dans l'église du *Salut*. C'est ici que son mari a prié pour elle dans les circonstances d'une veillée de prière collective organisée par le docteur qui prêchait opérant des guérisons miraculeuses. La propagande de la guérison à travers la foi télépathique, la prière individuelle et la concentration intérieure en adorant le Seigneur Jésus, aimant des hommes, a fini avec la dénonciation du docteur thaumaturge lequel a été condamné pour excroquerie et affaires d'argent. Après ce scandale Dumitru qui ne savait rien de tout cela se retourne à l'église du *Salut* pour remercier le docteur et témoigner le miracle que Dieu a agit à travers sa prière. Mais à peine libéré le 'faux' docteur ne veut plus se rappeler de cette histoire pour laquelle il a payé avec un séjour en prison. Dumitru, cependant, insiste à témoigner la vérité du secours du Père des cieux qui s'est manifesté et continue à se manifester encore dans un monde apparemment tout à fait abandonné, c'est-à-dire un monde qui nie énergiquement que Dieu accomplit quelque miracle. Dumitru pense que ce malentendu vient de son anglais approximatif et par conséquence il utilise seulement des mots simples qui ne laissent plus espace au

¹⁴⁵ V. VOICULESCU, *La prière*, dans *L'Esprit de la terre*, 1942

¹⁴⁶ MIRCEA ÉLIADE, *Une photographie d'il y a 14 ans*, dans le volum *Dans la cour de Dyonis*, éd. roumaine, Bucarest, 1981.

double sens. De cette manière là il affirme la foi orthodoxe qu'il a conservé dans son âme malgré la sécheresse de la vie d'un émigrant dans une société superindustrialisée américaine. Dumitru est le dépositaire de la tradition orthodoxe danubienne et balcanique et témoigne à haute voix la foi et l'amour à Jésus qui est toujours avec celui qui l'aime. Les personnages assistent à cette situation étrange d'un miracle réalisé. En effet, Tecla, la femme de Dumitru a été guérie et spécialement elle est devenue plus jeune exactement comme dans la photographie sur laquelle tous ont prié pendant la prière collective dans l'église. Tous donnent plusieurs explications rationnelles. Voilà quelques exemples: 1) il s'agit d'un paysan qui a abandonné la culture populaire fondée sur la Nature¹⁴⁷ en tant qu'aux États-Unis il est brusquement entré dans le circuit de la Culture universelle de la sociologie, le zen et la sémantique; 2) dans une société étrange le chrétien, c'est-à-dire celui qui témoigne l'Incarnation et confesse l'Esprit Saint, reste chrétien toujours sur la voie du salut; 3) si quelqu'un veut avoir accès à l'Esprit universel il faudrait posséder le langage universel, c'est-à-dire le langage américain. La notice du miracle, cependant, circule follement à travers les journaux, les émissions télévisives et radiophoniques et les opinions se confondent et se nient dans un fracas étourdissant. Dumitru ne comprend rien de tout ce bruit, il a des vertiges et tout bouleversé il tombe de sommeil. De temps en temps il se réveille dans un vacarme de thèses et contre-thèses théologiques, spiritualistes ou sociologiques, mais il ne perd pas une certaine sagesse en se demandant pourquoi tous sont incapables simplement de croire¹⁴⁸.

Il se sent coupable à cause de son anglais imparfait et s'efforce de témoigner l'amour miséricordieux de Jésus qui est présent et se manifeste dans celui qui croit et prie. Selon le paysan danubien tout cela n'a pas besoin d'un langage très complexe pour être confessé, ni le fidèle de se trouver en union avec les membres de la communauté chrétienne.

Le débat théologique et mystique autour de miracle finit dans la confusion des opinions qui perdent le sens des mots tandis que l'émigrant et sa femme témoignent en silence le mystère

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 67.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 71.

de la présence de Jésus dans la foi et la prière ardente. Finalement le théologien attiré plutôt d'escatologie et des traités de mystique se reconnaît coupable au nom des tous qui "ont connu la vérité du Seigneur Dieu et ne l'ont pas confessé. Dumitru, cependant, avec sa foi naïve et populaire est plus proche à la vérité divine. C'est lui donc qui verra avant tous le Seigneur qui montrera sa sainte Face non dans l'église, ni dans les universités mais à l'improviste il sera présent ici entre les fidèles, peut-être sur le boulevard, ou dans un bar, mais personne ne le reconnaîtra et pourra le confesser"¹⁴⁹.

Ivo Andrić dans le *Miracle à Olovo* décrit le cas d'un miracle manqué. Il s'agit d'une mère dont tous les enfants sont morts excepté une fille, la benjamine qui est infirme. La mère est en communication ininterrompue avec la puissance divine invisible à travers la Mère de Jésus et avant son départ pour une source miraculeuse de purification elle prie la Vierge en faisant le pacte suivant: "Je t'en prie, fait quelque chose, soit que tu la guérisse, soit que tu la prend avec toi dans le paradis comme tu a fait avec les autres neuf fils"¹⁵⁰. Le matin, la mère, la petite fille et la belle-sœur qui était jeune fille se misent en marche en montant les collines de Sarajevo, passant à travers la forêt et arrivant au coucher de soleil jusqu'à Olovo où se trouvait une cascade miraculeuse. L'eau tombait d'en haut de l'arc des rochers au fond sur la mousse verte comme dans une grotte. Des femmes et des hommes malades, infirmes, paralysés, souffrants, enfants, jeunes et vieux, tous criaient, priaient, se bousculaient afin qu'ils fussent mouillés, purifiés, guéris dans l'eau bienfaisante. La petite fille infirme était en extase quand elle senti sur son corps les petites gouttes claires et gaseuses. Elle respirait la vapeur chaude quand d'un coup à travers une petite crevasse du plafond de pierre elle a vu un rayon qui illuminait son visage. La petite paralytique suivit avec son regard l'étincelle et soudainement son corps fut comme électrisé. Puis elle commença lentement en sortir de l'eau mais elle avait besoin d'être soutenue. La mère et la tante sous le choc se précipitèrent vers la petite qui regardait toujours des paupières humides le rayon, avec un'expression sensuelle du visage. La bouche entr'ouverte elle sourit et dit à une voix claire et forte: "Voilà, il descend sur un nuage: ô Jésus!

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 72.

¹⁵⁰ IVO ANDRIĆ, *Le miracle à Olovo*, dans le volum *Récits de Bosnie*, 1931.

Jésus...!". Toutes les femmes se sont agenouillées en silence, les autres priaient tant que la prière devenait plant et sanglots. Mais la mère ne se prosterna pas; elle saisit la petite encore tremblante et le visage immobile d'une étrange expression de béatitude sensuelle et s'en alla loin de la foule, silencieuse, pour chercher dans la solitude et l'intimité la Vierge, Mère de Dieu, avec laquelle cette mère désespérée avait en commun le vote non encore exaucé. Dans un angle obscur prise de honte et désespoir elle lança un cri aigu: "Prends la! Que tu la prenne avec toi!"¹⁵¹.

Le mystère qui éclaire

La phrase célèbre d'Olivier Clément quand il dit: "il faut que l'Orient et l'Occident se retrouvent pour prouver que seul le mystère peut éclairer la vie" nous introduit dans le problème concernant, d'un côté la sophiologie et, de l'autre le sens du mystère. Le nom de sophiologie rappelle d'une façon symbolique la magnifique *Hagia Sophia* à Constantinople dont parle Grégoire de Nazianze et Cyrille, l'apôtre des Slaves. Les théologiens sophianiques, spécialement S.N. Bulgakov en Russie, ont remarqué que dans la liturgie orthodoxe, la Sagesse a un rôle christologique et marial. La Sophia est la personification du Christ et à la fois de Marie et de l'Église comment nous pouvons nous rendre compte dans l'iconographie slave: 1) dans une icône à Jaroslavl à la crucifixion les ministres de l'église sont présents à côté de Vierge Marie et du disciple le plus aimé; 2) à Kiev la Vierge avec l'Enfant trône entourée d'anges et de saints dans le temple construit sur sept colonnes (voir Prov. 9,1); 3) à Novgorod il y a une autre icône qui présente un ange ailé, couleur feu avec d'un côté la Vierge et de l'autre Jean-Baptiste. Au-dessus on voit dans un petit médaillon le Christ. L'élément commun à ces trois icônes, dont le thème a été répété pendant les siècles dans tous les pays slaves, est le lien entre l'humanité céleste et terrestre, la présence du Christ et de sa Mère. Soloviev, Florenskij, E. Trubeckoj, Bulgakov, Ivanov en Russie, Lucian Blaga, le père Dumitru Staniloae, Nichifor Crainic, Radu Dragnea, en Roumanie, tous voient dans l'ange de la créature "l'âme idéale du monde",

¹⁵¹ *Ibidem*.

c'est-à-dire la "divine unité totale"¹⁵² dans la Sagesse". L'ange selon les théologiens de la revue roumaine 'La Pensée' (Gândirea) est le Christ même, "l'Ange du Grand Conseil"¹⁵³. Tous les sophianiques: théologiens, philosophes, poètes, peintres, suivent l'enseignement des Pères de l'Église, spécialement Grégoire de Nysse, le pseudo-Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et Jean Damascène. Tous mettent en lumière les prototypes de la créature en Dieu: c'est-à-dire l'idée de Dieu, la pensée, l'intention, la providence, la prédestination. La doctrine sophiologique se fonde aussi sur les théophanies et les livres sapientiaux de l'Ancient Testament. Les sophianiques voient dans la 'gloire' de Dieu, le 'Nom' de Dieu, la 'nuée' et la colonne de feu des manifestations de la Sophia.

Nous nous limitons à rappeler ici seulement les éléments historiques et théologiques qui nous aident à éclairer les rapprochements entre, d'une part la spiritualité de la sainte Face et de la 'petite voie' dont parle dans ses œuvres S.^{te} Thérèse de Lisieux, et de l'autre la spiritualité de la liturgie byzantine, spécialement le rôle de l'épiclèse et de la sophiologie Slave. De cette façon, le notre but vise à prendre une certaine distance vis à vis des controverses sophianiques¹⁵⁴. L'Église russe et roumaine ont condamné les systèmes théologiques sophianiques comme hérétiques, panthéistes ou, pire encore, gnostiques et mythologiques. Toutefois, la Sophia est une métaphore théologique¹⁵⁵ assez riche qui a produit des travaux spirituels profonds. Mais nous devons reconnaître que les sophianiques n'usent pas un concept bien déterminé, parce que Sophia est un terme plurisémanique. De telle sorte s'y confondent l'essence divine, les Idées de la beauté et de la perfection créées et les créatures. Il s'agit d'une certaine confusion anarchique russe et spécialement les philosophes et les écrivains russes qui ont allié le sens du mystère et le sens de la liberté dans laquelle toutefois, selon notre opinion, réside la force religieuse et politique de l'intelligentia russe des temps modernes. La littérature religieuse russe a conservé l'unité de ces deux notions: la liberté et la religion orthodoxe. L'im-

¹⁵² Voire la parole russe *vseedinstvo* = l'unité totale.

¹⁵³ Is. 9, 5.

¹⁵⁴ Voir V. LOSSKY qui nous avons cité ci-dessus.

¹⁵⁵ M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij*, Würzburg, 1984.

portance spirituelle de la sophiologie¹⁵⁶ est la constante réflexion sur la Sagesse divine: Père, Fils et Saint Esprit. Dans cette sagesse divine, soit essentielle ou personnelle est fondé l'univers qui n'est qu'une image, une trace, une rune du prototype divin, ainsi que l'enseignaient déjà les Pères. Le monde, la nature, l'art, la peinture, la poésie sont images de Dieu, miroirs de sa sagesse et de sa bonté, pas seulement par la création, et plus encore par la grâce qui élève tous les hommes au rang de fils de Dieu et les déifie. Nous nous proposons de présenter brièvement dans ce contexte l'esquisse de l'unique système de connaissance sophianique élaboré par le poète et le philosophe roumain Lucian Blaga. Il est représentant de la sophiologie roumaine mais il est aussi aimant de la spiritualité carmélite de S. Jean de la Croix et de S.^{te} Thérèse de Lisieux. Son ample trilogie théologique, philosophique et poétique est restée quasi inconnue en Occident parce qu'il a été réduit au silence et à l'anonymat pendant le régime communiste après la seconde guerre mondiale.

La raison doit défendre l'amitié cachée avec Dieu

Dans une poésie qui a le rôle de préface sophianique Lucian Blaga exprimait la volonté de défendre e aussi d'augmenter le mystère divin qui agit dans l'obscurité conceptuelle de l'âme où Dieu descend pour se donner à son ami. Les signes secrets du monde indiquent les traces de la présence certaine de Dieu qui se révèle à celui qu'il plait et comment il plait¹⁵⁷. Blaga exprime le sentiment intellectuel de la foi: "Je n'écrase pas la corolle des merveilles du monde / et je ne tue pas / avec la raison le cryptique que je rencontre / sur mon chemin, dans les fleurs, dans les yeux, sur les lèvres ou dans les tombeaux... / avec ma lumière je rends plus fort le mystère de la lune! ne l'amoindrit - mais vibrante / elle augmente le mystère de la nuit / aussi je rends plus riche et plus profond l'horizon obscur / avec les gros souffles du saint mystère / et tout le non-compris / se transforme dans des non-compris encore plus grands / à mes yeux"¹⁵⁸.

¹⁵⁶ B. SCHULTZE, *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 1, 1940.

¹⁵⁷ S.^{te} THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire*, op. cit. Cf. D. STANILOAE, *Saint Maxime le Confesseur*, ch. *Le sens est là où il y a l'amour*, Bucarest, 1983.

¹⁵⁸ LUCIAN BLAGA, *Je n'écrase pas la corolle des merveilles du monde* dans le

Dans la perspective de la théorie de la connaissance la poésie est la préface où Blaga rejette l'intellect logique qui s'attache à l'objet donné ou construit, en proposant l'intellect *ekstatique*. Il s'agit de l'intellect sorti de soi-même et hors de soi celui s'attache par transgression de ses fonctions logiques ordinaires. Cela porte à l'intensification du mystère. Dans son traité *La Trilogie de la connaissance*¹⁵⁹ l'auteur définit le domaine du moins-connaître le mode 'dogmatique', ou la manière en vue de connaître et de s'attacher à la structure intrinsèque du dogme. Le sens du terme 'dogme', selon Blaga, vise à récupérer pour la philosophie moderne l'aspect historiquement consacré de la construction théorique qui a pour but d'intensifier le mystère. L'auteur met en opposition, d'une part la logique et le principe de non-contradiction, et d'autre l'anti-logique, la contradiction et l'antinomie transfigurée. Blaga a forgé le terme de 'moins-connaître' dans la perspective de l'avenir, non comme un *Nouveau Moyen-Âge*, selon la théorie anarchique de Berdjaev¹⁶⁰, mais un nouvel Éon dogmatique¹⁶¹. Ce terme désigne le dogme rénové des capacités épistémologiques, lequel parvient à resoudre la 'crise' de la théorie moderne de connaissance en intégrant cette 'crise' même dans une certaine méthode de connaissance. "Le moins-connaître, ne doit pas être considéré comme un 'manque' de connaissance, mais bien comme une connaissance réalisée *dans une autre direction*, une connaissance sollicitée par l'existence du mystère très profond"¹⁶². Blaga utilise le même terme pour interpréter l'entité divine composée d'une substance en trois hypostases (être en trois personnes). Si la théologie considère les dogmes de la métaphysique chrétienne comme une révélation divine révélant du surnaturel, ou au moins comme un produit intellectuel sur la base de la révélation, dans la théorie du moins-connaissance les dogmes de la métaphysique chrétienne représentent sa forme la plus exceptionnelle. Blaga dans son discours philosophique emploie la catégorie de l'antinomie avec le but d'intensifier le cryptique qui se radicalise, acquiert de nouvelles

volume *Les poèmes de la lumière*, Sibiu, 1979.

¹⁵⁹ LUCIAN BLAGA, *La Trilogie de la connaissance* (1943) trad. par Raoul Marin et G. Piscoci-Danescu avec le concours de Y. Cauchois, éd. Librairie du Savoie, Paris, 1992.

¹⁶⁰ BERDJAEEV, *Le Nouveau Moyen-Âge*, Paris, 1917.

¹⁶¹ L. BLAGA, *L'Éon dogmatique*, Bucarest, 1931.

¹⁶² L. BLAGA, *La Trilogie*, *op. cit.*, p. 298.

puissances, et se trouve approfondi par le mode de révélation. La synthèse des termes antinomiques dans le cadre du moins-connaître n'est ni intelligente, ni susceptible d'appréhension intuitive et ne peut pas trouver son bien-fondé qu'au titre d'expression d'un mystère intensifié. Les derniers vers de la poésie que nous avons citée auparavant contiennent l'idée du 'changement', de la transformation, ou de la transfiguration de l'antinomie de ces termes. Le philosophe définit le terme de la transfiguration, d'ailleurs largement analysé dans *l'Éon dogmatique*, comme une scission forcée de la solidarité qui unit logiquement certains termes. Blaga trouve le modèle classique d'une telle scission dans la thèse métaphysique de Dieu envisagé comme 'être unique en trois personnes' où les termes solidaires dissociés sans modification de leur contenu sont les concepts d'*être* et de *personnes*.

Dans les thèses dialectiques la synthèse est toujours réalisée en un *concept* auquel correspond quelque chose de *concret*. Au contraire, dans le domaine du moins-connaître la synthèse est *postulée*. De cette façon elle n'implique pas de concepts à correspondance concrète, mais représente un mystère intensifié, inaccessible aussi bien à l'intelligence qu'à l'intuition concrète. Toutefois, jusqu'à un certain point, le moins-connaître utilise les catégories et les concepts exactement comme le plus-connaître. Dans la thèse qui présente Dieu comme être réunissant trois personnes, selon le moins-connaître, Dieu est implicitement caractérisé par des catégories comme l'existence, l'essence, l'infinité, la spiritualité. Mais à partir d'un certain point, cependant, les déterminations attribuées à Dieu s'étalent d'une manière transfigurée antinomique. Le moins-connaître est une zone des résultats empiriquement irréalisables qui s'oppose à l'intelligence compréhensive ou bien arrête temporairement les fonctions et les lois logiques. Blaga est ouvertement contre les philosophes qui ont ignoré systématiquement les formules de la métaphysique chrétienne lesquelles ont été envisagées seulement par les théologiens qui, évidemment jusqu'au moment lorsque le philosophe sophianique a élaboré sa théorie, n'ont pas été intéressés à développer le *volume intérieur* de la connaissance compréhensive. Ce dernier ne doit pas être confondu avec le problème des 'limites de la connaissance', diversement posé depuis Kant. La philosophie et la poésie se montrent deux éléments créatifs parallèles qui se complètent réciproquement chez L. Blaga. Dans la poésie *J'attends mon soir*, l'auteur décrit le *volume intérieur* de

la connaissance qui reste incompréhensible au niveau naturel et empirique, mais ouvre un mystère qui est logique dans soi-même: "J'attends que mon jour descend / et mon horizon ferme sa paupière / j'attends mon soir, la nuit et la douleur; / et tout mon ciel s'obscurc / les étoiles naissent en moi, / mes étoiles, / que jamais / je ne les pas encore vu"¹⁶³.

On peut croire que Blaga soit apparenté à Bergson qui malgré sa guerre déclarée à la connaissance conceptuelle, se révèle incapable d'éviter le catégoriel et à la fin il remplace le discontinu par le continu. Le philosophe-poète rejette aussi le positivisme qui déclancha sa croisade contre les catégories, comme substance et causalité, bien que pratiquement proposât des autres, comme fonctionnalisme, constantes, éléments, etc.. Contre tous ces 'faibles' anti-intellectualistes Blaga propose le dogmatisme, ou le dogme comme formule cognitive, c'est-à-dire le rapport antilogique-métalogique entre les concepts. Un autre terme fondamentale dans le système philosophique du poète est l'Éon qui désignait pour les Anciens de longues périodes historiques, tandis que chez Blaga signifie un nouveau monde spirituel de longue durée, caractérisé par une forte prise de conscience et par la propension à effectuer une distanciation par rapport au milieu spatio temporel des cultures locales. Les périodes éoniques concernent des vastes synthèses où la vie est déterminée à partir d'un centre spirituel unique. Sans doute la pensée de Berdjajev qui a prophétisé un nouveau Moyen Âge est-elle imbibée de sentiment éonique mais celui-ci comme partie intégrante d'une conception théologique de l'Histoire est conçu d'une façon traditionnelle, anti-historique et romantique. Attaché au passé Berdjajev a envisagé le dogme dans le sens de la foi telle quelle sans le sublimer. Chez Berdjajev l'histoire est épuisée, finie, liquidée et il ne nous reste, comme salut, que le retour sous la coupole chrétienne. Chez Blaga, en revanche, il ne s'agit que d'une crise historique qui semble être de nature hellénistique, "d'un feu chauffant le four où cuisent à haute température les briques du nouvel édifice"¹⁶⁴. Selon le philosophe-poète l'intellect exstastique trouvera le matériau des nouveaux dogmes non dans les musées d'antiquités mais "dans la conscience tourmentée de no-

¹⁶³ L. BLAGA, *Les poèmes de la lumière*, Sibiu, 1919.

¹⁶⁴ L. BLAGA, *L'Éon dogmatique*, op. cit., p. 166. Cf. BLAGA, *Les Différentielles Divines*, Cluj, 1939, éd. française Librairie du Savoie, Paris, 1990.

tre époque¹⁶⁵. Évidemment Blaga développe sa théorie de l'*Éon dogmatique* à partir des mystères chrétiens: la Sainte Trinité, l'Incarnation et l'Eucharistie en distinguant dans le dogme le mode de pensée, de contenu et de prescription. Malgré l'impossibilité d'une certitude absolue l'auteur n'exclut pas l'apparition, sur le plan spirituel, d'un facteur contraignant qui confèrera aux nouveaux dogmes "la note *dogmatique* ordinaire, l'auréole de l'immutabilité"¹⁶⁶. Malgré une certaine dose d'hésitation l'auteur affirme l'apparition d'une nouvelle religiosité et de nouveaux dogmes qui asserviront la personnalité humaine. Il n'est pas exclu que l'éthos de demain revête une forme stylistique anonyme et que le culte de l'individualité "se dégrade jusqu'à la désuétude"¹⁶⁷.

Comme pour empêcher ou bien retarder le dégradation de la personnalité humaine Blaga exalte dans la poésie la spiritualité de Grégoire Palamas, c'est-à-dire la liaison secrète entre Dieu et le croyant qui prie d'une manière incessante à travers ses énergies incréées. Selon la doctrine de Palamas, le défenseur des hésychastes qui pratiquaient la prière 'du cœur', pendant la prière la lumière divine descend et pénètre dans le cœur. Blaga a utilisé telle idée dans son système philosophique de la connaissance de sorte que l'enseignement du Christ et des apôtres se manifeste dans chaque individualité à travers le mystère des sacrements. Le baptisé est revêtu de Christ¹⁶⁸; le converti ne vit plus selon sa volonté parce que Christ "vit en lui"¹⁶⁹, et son corps est devenu le "temple de Dieu" où vient à demeurer l'Esprit de Dieu¹⁷⁰. La théorie 'dogmatique' de Nouveau Éon de l'avenir, selon Blaga, se fonde sur la foi en la présence et en l'œuvre du Christ et de l'Esprit Saint dans toutes les choses du monde, de sorte que Dieu soit une présence active de la transcendance dans l'immenence. Malgré son attaque excèsivement agressif contre le système de Blaga, le père Dumitru Staniloae¹⁷¹ qui plus tard a

¹⁶⁵ *Ibidem.*; cf. *Spiritualități creștine (Spiritualités chrétiennes)*, Wiesbaden, 1959.

¹⁶⁶ *Ibidem.*, p. 167; cf. BLAGA, *La Trilogie de la Culture*, ch. *La Genèse de la métaphore et le sens de la culture*, Bucarest, 1937.

¹⁶⁷ *Ibidem.*, p. 168.

¹⁶⁸ Gal. 3, 27.

¹⁶⁹ Gal. 2, 20.

¹⁷⁰ Cor. 3, 16.

¹⁷¹ DUMITRU STANILOAE, *La position de M. Lucian Blaga envers le christianisme et l'orthodoxie*, Bucarest, 1942; cf. L. BLAGA, *Esprit et religion*, Sibiu, 1942.

regreté cette polémique-là, se trouve sur la même direction de la pensée chrétienne quand il affirme: "Pourquoi Dieu se serait-il fait homme, s'Il ne restait pas uni en quelque sorte avec ceux qui s'ouvrent à Lui? Tout ce que je vois dans le monde me conduit vers l'idée d'un Dieu aimant, donc personnel et intérieur, personnel, et, au-delà de toutes les dépendances, il y a bien une éternité hors des contingences"¹⁷². Réfléchissant ultérieurement sur le système de Blaga qui a utilisé une riche terminologie théologique, le père a réalisé que la théorie du mystère dans le monde créé n'est pas panthéiste: Dieu empêche l'homme de le perche entièrement à travers la raison et encore Dieu peut-il être si petit spirituellement qu'il veuille moins tenir l'homme loin de la joie de le connaître? La connaissance entre personnes n'est-elle source de joie, abolissant la solitude? Dans ces questions le père voit des contradictions ou dilemmes non toutes encore résolues, bien que Blaga ait ouvert la voie vers la connaissance de la vérité, de la foi et de l'amour divin à travers lequel l'homme est sauvé de son péché et de son étroitesse. Les grands penseurs roumains qui ont développé leurs théories orthodoxes, d'un côté dans le contexte des cultures occidentales, et nous pensons à E.M. Cioran, Eugen Ionesco, Mircea Eliade, George Uscatescu, Horia Vintila, et de l'autre dans le régime d'oppression soviétique, comme Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Constantin Noica et Dumitru Stanilaoe qui sont été emprisonnés pendant long temps, tous sont restés liés à la tradition religieuse liturgique et poétique. De telle façon, celui qui a commencé son œuvre avant la seconde guerre mondiale l'a conclu beaucoup après, sans pouvoir cacher une certaine fracture intérieure.

Tous ces penseurs roumains exilés, ou bien restés à vivre dans le dur régime communiste, ont décrit la misère de l'homme, renfermé en lui-même par son nationalisme sans pouvoir échapper à l'ignorance ou à l'intellect stéril producteur d'une fantaisie vide. C'est ça la misère de l'homme sans Dieu, l'homme privé de Dieu par le jeu absurde de l'histoire ou la décadence de la foi dans la présence du Dieu dans le monde même. "L'homme sans Dieu n'est rien, ou c'est une misère absurde, et le monde sans Dieu, de même. Par Dieu, l'homme jouit du bien infini. Le néant prospère là où Dieu n'est point, les contradictions de l'app-

¹⁷² D. STANILOAE, *Missionnaire du sacré*, interview recueillis par Victor Botez, 'Revue Roumaine', 3-4-5, 1993, p. 135.

parente affirmation de soi s'aiguisent [...]. Les dons ne sont que là où est Dieu qui est amour et richesse infinie. Quiconque rencontre Dieu, quiconque connaît le Christ, se trouve devant le 'Seigneur et Maître' de tous, à Qui rien ne fait défaut. En roumain, le Créateur n'est pas désigné du seul nom de *Dieu* (Théos) mais de celui de 'Seigneur Dieu' [...]. Ce 'Seigneur de tous' de la volonté de qui tout dépend dans l'existence et dans l'éternité aussi ne peut être que personnel"¹⁷³.

Ces mots ont une signification encore plus forte si nous pensons aux épreuves du père Staniloae emprisonné par les communistes. En prison il expliquait à ses codétenus, toujours d'autres, "les fondements de la foi chrétienne et la pratique de la prière. Cette expérience réelle nous rappelle les scènes décrites par Dostoïevski dans *Souvenirs de la maison des morts* et par Tolstoï dans *La résurrection*. À ce propos nous voudrions rappeler l'opposition entre le discours théologique abstrait du missionnaire anglais qui faisait le tour des prisons zaristes en Sibirie et la prière intérieure des détenus religieux ou révolutionnaires. Après l'expérience dramatiques des prisons communistes en 1963, suite à un décret d'amnistie générale le père Staniloae a été libéré et deux ans après il pouvait à nouveau enseigner et on lui a permis même d'écrire. C'est ainsi qu'il a repris en 1976 la publication des huit tomes qui restaient de la *Philocalie*, la *Théologie dogmatique orthodoxe* (1978) et d'autres livres de théologie et des écrits patristiques. En ce qui concerne l'option du peuple roumain pour l'orthodoxie le père Staniloae observait que les Roumains ont adopté le christianisme se trouvant au voisinage immédiat de l'Asie Mineure, où les Apôtres avaient commencé leur mission. Vers le IV^e siècle les Thraces formaient la population majoritaire de l'empire byzantin, dont la capitale était Constantinople. Saint Paul l'Apôtre a eu une mission à Troie. Au cours de son deuxième voyage missionnaire, un habitant de la Macédonie de l'empire romain le pria de venir aider son peuple¹⁷⁴. Traversant le Bosphore, il s'est rendu à Philippi, colonie romaine depuis le II^e siècle a. Ch. Dans cette région on a continué à parler latin, à l'encontre de ce qui se passait en Grèce, Asie Mineure, Egypte ou Syrie, donc ces 'Thraces' étaient en eux-mêmes un peuple de langage latin. La foi chrétienne est passée des

¹⁷³ D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 142.

¹⁷⁴ Actes des Apôtres 16, 9.

Thraces sud-danubiens à ceux du nord du fleuve, d'où l'existence dans l'orthodoxie d'autres termes latins tels ceux utilisés dans l'église romaine (par exemple, *empire* au lieu de royaume, *facteur* au lieu de créateur, etc.). Nous avons conservé un christianisme plus évangélique, plus proche de la présence du Christ dans notre vie et dans celle du monde, distinct de celui de l'ouest, affaibli celui-là, comme on l'a vu, par une trop grande distance entre Dieu et le monde, d'où l'apparition des philosophies athées¹⁷⁵. Le père Staniloae, cependant, met en lumière le caractère vraiment évangélique du christianisme orthodoxe, l'équilibre intérieur, le sens du mystère, l'esprit apostolique.

Le sens du mystère est une caractéristique des orthodoxes Slaves et les Roumains qui voient la présence du Dieu en chacune de ses créatures car le Christ est présent lui-même en toutes les personnes qui ont reçu le baptême et vont à l'église. Ils ne sont pas séparés des gens et du monde, comme cela se passe dans l'Occident marqué par l'esprit ascétique du catholicisme. L'union ou la communion plus profonde entre les personnes ne se réalise pas comme chez les catholiques qui, selon l'opinion du père Staniloae, sont unis d'une manière extérieure par le pouvoir dominateur ecclésiastique. À notre avis il s'agit plutôt d'une optique polémique qui ne reflète pas la vie pastorale et la foi des catholiques, puisque la communion se réalise en Christ "communiqué dans la sainte Eucharistie et le baptême dans un seul corps"¹⁷⁶. L'orthodoxie comprend le rapprochement œcuménique comme l'unité des chrétiens à travers les sacrements que Jésus lui-même a commandé¹⁷⁷. Les transformations socio-industrielles pendant la dernière moitié du XX^e siècle, l'industrialisation excessive et l'exode de la population rurale vers les villes, l'urbanisation, l'agglomération et la solitude, tout cela ne peut changer l'essence de la morale chrétienne, c'est-à-dire l'amour entre les hommes. Le dépassement de l'égoïsme comporte l'effort de chacun pour aimer son prochain: "Nous devons faire l'effort de voir en chaque visage de la foule un visage digne d'être aimé, reflétant celui de Dieu. Aimant autrui, je surmonte moi-même et la sécheresse de la solitude. D'ailleurs, le fait même de vivre en permanence au sein d'un groupement nombreux

¹⁷⁵ D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 142.

¹⁷⁶ Cor. 12, 12-13.

¹⁷⁷ Jean 15, 10-17.

peut impulser ma quête du secret unique de chacun. Je peux m'enrichir spirituellement à travers ce que chacun pris à part me communique. La société moderne ouvre et demande à la foi chrétienne de nouveaux efforts, des efforts accusés de se réaliser plus pleinement elle-même et d'aider cette société à devenir plus profonde dans son humanité"¹⁷⁸.

Nous avons présenté brièvement le rôle différent de la sophiologie roumaine par rapport à celle russe parce que la théologie roumaine a depuis toujours été un pont spirituel entre l'orthodoxie arabe, grecque et russe. Elle est aussi, de par l'origine latine de la langue roumaine et de la christianisation dans l'empire romain oriental, un pont entre l'église latine et les églises orientales. La vie théologique et la spiritualité vivante dont parle le père D. Staniloae dans son traité *La Théologie dogmatique orthodoxe*¹⁷⁹, coïncident dans la simplicité du cœur. Sa vision orthodoxe est fondée sur la Sainte Trinité, l'un des enseignements les plus anciens de la théologie chrétienne.

Conclusions

Nous pouvons dire sans hâte ou exagération que l'habitude d'énoncer brièvement quelques observations conclusives à la fin d'un travail, paradoxalement, c'est dans ce cas impossible, parce que nous nous trouvons dans une situation à rebours. En effet nous sommes obligés à ouvrir nouvelles voies de la recherche et spécialement nous devons développer à fond les thèmes déjà exposés concernant la jonction de la spiritualité de Thérèse de Lisieux avec l'Orient byzantin slave. Celui qui commence à étudier l'œuvre de Thérèse ne peut plus résoudre rapidement sa doctrine parce que, à notre avis, le lecteur qui entre par la grâce dans l'univers spirituel de la sainte y reste pour toute la vie comme emprisonné. Dans ce cas l'écriture même n'est pas plus un exercice de l'intelligence froide ou de l'habileté rhétorique, parce que d'abord celui qui lit les pages thérésiennes fait aussi l'expérience spirituelle de l'amour miséricordieux. De ce point de vue Thérèse représente une situation sémiotique tout à fait particulière dans la mesure où l'écriture, la lecture, la prière et

¹⁷⁸ D. STANILOAE, *op. cit.*, p. 145; cf. *7 matinées avec le père Staniloae*, 1992.

¹⁷⁹ D. STANILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă* (3 vol.), București, 1978.

le discours analytique coïncident. De cette façon on parle de la présence mystique de la sainte qui agit comme missionnaire dans pays, temps et cultures différentes. Par conséquence, la jonction entre la spiritualité carmélite de S.^{te} Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face et la sophiologie slave ne désigne pas un fait historique comme objet de la science, mais une heureuse providence. Nous pouvons citer parallèlement quelques analogies. Voilà d'abord un petit glossaire des thèmes particuliers à la spiritualité de Thérèse de Lisieux: 1) prier pour la conversion des âmes des détenus, 2) rester cachée aux yeux des hommes pour être toujours fixée par le regard de Jésus, 3) adorer dans l'Hostie la Sainte Face, 4) contempler le petit Jésus qui dort dans le berceau, 5) méditer sur la manière de toucher suavement et caresser le corps de Jésus pendant la distribution de la communion à travers l'amour à Jésus, la pureté et l'humilité, 6) méditer sur le symbole théologique et spirituel de Jésus qui est caché aux grands mais Il se manifeste et descend dans les âmes des petits. Les petits et les humbles partagent la condition d'être inconnus, anonymes, silencieux, ermites qui abandonnent le monde pour devenir secrètement les amis de Jésus qui s'entretiennent avec eux. Ce n'est pas difficile d'en reconnaître des thèmes spirituels analogues qui sont été soulevés par Dostoïevski, Tolstoï, Solženitsji, Ivo Andrić, Mircea Éliade, etc. Nous pouvons rappeler certains motifs narratifs: 1) les détenus et les déportés religieux et politiques se comportent comme des martyres cachés qui s'entretiennent seulement avec Jésus à travers la prière hésychaste du cœur, 2) la joie¹⁸⁰ d'être flageller et persécuter au nom du Jé-

¹⁸⁰ N. STEINHARDT (1912-1989) docteur en droit en Roumanie et à l'étranger, journaliste littéraire. En 1959 il est jugé lors d'un procès politique dans lequel sont impliqués maints philosophes, poètes et religieux de prestige (Constantin Noica, Dinu Pillat, Vladimir Streinu, Vasile Voiculescu, Dumitru Staniloae, etc.). Il purge une peine de prison dans l'intervalle 1959-1964. Pendant la détention Steinhardt d'origine hébraïque a reçu le baptême avec l'eau parce que dans la prison manquait le myron saint. Dans l'édition intégrale publié en 1991 Steinhardt raconte dans le *Journal du Bonheur* sa conversion qui a commencé depuis long temps mais dans la condition existentielle de la souffrance pendant la détention est mûre en lui la décision de confesser le nom de Jésus en défiant ses persécuteurs et les ennemis de la vérité. Quand il a été libéré il a commencé apparemment une vie normale en travaillant et en publiant mais presque il a choisi l'habit de moine basilien dans le monastère de Rohia (Maramures) où il a resté jusqu'à la fin de sa vie. Steinhardt soit laïque que moine était assez dévot à S.^{te} Thérèse de Lisieux.

sus comme premiers martyres qui connaissaient le baptême du sang à cause de la haine contre Le Seigneur Jésus Christ, 3) observer la pureté de l'Évangile prêché par les apôtres, 4) conserver la foi orthodoxe¹⁸¹ et refuser les discours et la confusion des opinions 'personnelles' des théologiens missionnaires protestants qui cherchaient des prosélytes dans la Russie au commencement du XIX^e siècle, 5) exprimer d'une manière poétique, comme la poésie symboliste et hermétique, le mystère de l'Incarnation et du rite eucharistique, etc.

Nous même nous sommes devenues peu à peu conscientes de cette rencontre mystérieuse entre, d'une part le message spirituel de la sainte qui a touché les abîmes étonnants des connaissances théologiques et liturgiques qu'elle a acquis dans la solitude de l'ascèse carmélite en lisant *l'Imitatio Christi*, et de l'autre la spiritualité byzantine slave.

Nous nous trouvons devant un événement historique et à la fois providentiel. Après la béatification, la même année, en 1927 S.^{te} Thérèse de Lisieux a été déclarée par l'initiative papale de Pio XI la Patronne des missions carmélites. L'année suivante, le 11 février 1928 près de la Basilique S. Maria Maggiore à Rome est né le Centre *Russicum* pour la formation des futurs missionnaires de la Russie, lequel était mis sous la protection spéciale de la sainte. Mais bientôt après dans l'église russe catholique de S. Antoine l'abbé d'Esquilino la grande chapelle a été dédiée à S.^{te} Thérèse de l'Enfant Jésus, la Patronne du Collège Pontifical *Russicum*. L'église de S. Antoine l'ermite dans le XIV^e siècle était unie à travers les pères Antoniniens avec l'abbaye de S. Antoine en Viennois et en outre le saint ermite était assez vénéré par les orthodoxes slaves. L'actuelle église russe de S. Antoine l'abbé est typiquement byzantine avec l'iconostase peint et les trois portes. Il y a en outre l'icône du prince et saint Vladimir et de sa mère S.^{te} Olga pendant lesquels la Russie est devenue chrétienne. Au fond, devant la chapelle des Ss. Cyrille et Méthode, les apôtres des Slaves, on peut admirer la *Plascanica*, c'est-à-dire le S. Suaire sur lequel est tissée avec soie et fil d'or l'icône de Jésus qui est enseveli dans le linceul. Cela vient exposée au milieu de l'église le Vendredi Saint. Dans la chapelle de S.^{te} Thérèse de Lisieux sur les grands panneaux sont peints Pio I papa et martyr, la Vierge

¹⁸¹ Il s'agit des représentants de la 'vieille foi' en Russie qui sont été décrits dans les romans de Dostoïevski et L.N. Tolstoï.

Théotokos, Jésus-Christ et S.^{te} Thérèse qui est présente dans cette église pas seulement comme icône parmi les Pères de l'Église et les saints des Slaves. Elle est présente aussi pendant les Vêpres, le rite eucharistique ou la liturgie des Présanctifiés parce que ses réflexions spirituelles concernant le corps de Jésus se rencontrent dans la pratique même de la liturgie et dans la douceur des chants qui osent à peine toucher avec la voix qui prie l'Enfant Jésus nouveau-né. On prie à travers les chants liturgiques qui expriment la rencontre de Jésus avec le vieux Siméon et avec chaque fidèle. Les chants de prière accompagnent le rite de la consécration des saints oblats qui se transforment à travers l'amour miséricordieux de Jésus pour les hommes dans l'Hostie sanctifiante et le Sacrifice de l'éternelle rédemption. Comment ne pas reconnaître les réflexions de Thérèse concernant la présence cachée de Jésus et de ses amis qui vivent dans le siècle en attendant la rencontre glorieuse face à face avec l'Époux mystique dans le Règne des cieux, quand nous participons au compliqué rite orthodoxe des saintes offrandes trois fois couvertes que nous avons décrit auparavant?

Les icônes des saints parmi lesquelles nous voyons aussi la 'petite Thérèse', les chants, les hymnes et les tropes, les prières liturgiques, composent à travers leur interaction simultanée l'éclat de la présence mystique de Jésus. Cette présence invisible s'exprime autant à travers le silence que le mot unique, Total, de la Poésie¹⁸².

La poésie de Thérèse au de là de l'apparente forme classique, avec les inhérentes erreurs de versification, laquelle erronément a été assimilée simplement au romantisme, en réalité, à

¹⁸² Voir St. MALLARMÉ, *Le Livre, instrument spirituel* et *Le Mystère dans les lettres* ou *Crise de Vers* qui est à la recherche du secret de la Poésie. Le poète a un coup d'illumination et proclame le mystère poétique dans le silence divin et dans l'éclat de la liturgie. Le cadre même du rite eucharistique désigne selon Mallarmé la condition essentielle de l'ineffable, c'est-à-dire l'invitation directe à l'essence du Christ, l'invisibilité de celui-là, enfin l'élargissement du lieu par vibration à travers le son de l'orgue dans la liturgie catholique ou bien à travers la voix des chœurs orthodoxes en portant l'âme des fidèles jusqu'à l'infini. Tout cela a été découvert par les poètes et les philosophes modernes de l'art, de la poésie et de la musique. Le monde moderne est, comme nous voyons chez Mallarmé bien plus marqué que le Moyen Âge, une incubation de la sainteté qui transporte l'âme dans la joie supérieure de la pureté des dogmes (L. Blaga), de la discipline sacrée de la poésie hermétique et de la musique dodécaphonique.

notre avis, est plus proche à la spiritualité de la poésie hermétique qui est à la recherche de la voix suprême disseminée parmi les Lettres et le canon du mètre. L'esthétique spirituelle de Thérèse nous semble aussi injustement peu étudiée et peu connue, pas seulement à l'intérieur du symbolisme et de l'hermétisme français, mais aussi dans la poésie religieuse universelle comparée, spécialement la poésie sophianique orthodoxe qui développe le concept de l'ineffable poétique dans la tradition de S. Jean de la Croix, E.A. Poe, Verlaine, Mallarmé etc. Tous sont préoccupés bien que d'une manière différente, d'exprimer ce qui s'appellerait la *théologie des Lettres*. Évidemment devant nous s'ouvre un sujet très vaste qui nous limitons seulement de l'énoncer et qui fera l'objet d'une analyse future concernant la poésie religieuse de Thérèse capable d'exprimer la doctrine à travers la poéticité disseminée parmi les paroles. La sainte sacrifie constamment la beauté formelle pour la vérité de la Parole de Dieu.

Dans une lettre envoyée à son père, Thérèse rappelle leur voyage à Rome qui transporte l'âme des visiteurs dans le Ciel quand ils contemplent la beauté et la richesse de l'architecture chrétienne et les statues des saints en extase. Douée d'un fin esprit typiquement français Thérèse joue sur le bord aigu entre l'ironie et la spiritualité étonnante de la vision. Elle s'imagine servir de guide à la manière du guide à Rome pour visiter les merveilles du Ciel. À la fin elle dit: "Je pense que beaucoup de saints auront dans leur *nimbe* une croix *byzantine*"¹⁸³. Nous nous trouvons devant une autre pensée prophétique, parce que vraiment la sainteté ascétique de Thérèse de Lisieux est tellement proche aux saints byzantins. Elle n'est pas romantique quand elle se demande: "Pourquoi chercher du bonheur sur la terre?"¹⁸⁴ au moment qu'elle se rend compte que lui "est bien difficile de s'attacher à la vie"¹⁸⁵. Les jeunes gens byzantins selon le modèle du jeune prince indien Joasaphe¹⁸⁶ choisirent la fugue du monde avec le désir ardent de mettre leur faiblesse juvénile au service de Jésus. Dans ce sens nous voudrions citer la prière du saint

¹⁸³ Thérèse de Lisieux, LT 48, *op. cit.*, p. 83.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, LT 75, p. 120.

¹⁸⁵ *Ibidem.*, LT 43, p. 72.

¹⁸⁶ La légende ascétique de la *Vie* des saints Barlaam et Joasaphe a connu une circulation très vaste dans l'Orient et aussi dans l'Europe. C'est bien étudié le processus sociale, psychologique et religieux de l'influence de cette

Sava adolescent avant de sortir secrètement du palais de ses parents pour affronter le voyage et les périls jusqu'à la Sainte Montagne (Athos) en 1192 pour embrasser la vocation monastique.

Nous voulons mettre en lumière l'analogie entre le désir de l'adolescent médiéval de transformer la *faiblesse* de l'âge dans la force du service au nom du Christ et surtout le sens de l'hâte divine devant la vocation juvénile et l'expérience spirituelle de Thérèse qui se sépare du monde pour immoler soi-même comme l'offrande agréée au Seigneur Jésus: "Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur, / instructeur des égarés, père de la vraie lumière, / Verbe unique du Père, guide des vieillards, / affermissement des jeunes, / attire vers Toi ma faiblesse juvénile, / dans la volonté de Ta connaissance véritable [...], Toi qui connais les cœurs, Seigneur Jésus-Christ, / Tu sais que mon âme ne s'éprend pas de ce monde, / ni de ce qui s'y trouve. / Alors, Seigneur, ne laisse pas mon âme périr avec les impies et avec les puissants de ce monde, / mais, ayant pitié de moi, l'indigne, / Hâte-Toi d'accomplir pour moi la parole de l'Évangile¹⁸⁷¹⁸⁸.

hagiographie sur la décision des empereurs byzantins d'embrasser la vie monastique et d'abandonner le pouvoir terrestre.

¹⁸⁷ Mt 19, 29. "Quiconque aura laissé son père et sa mère et ses maisons et ses pouvoirs royaux à cause de mon Nom, en recevra le centuple et héritera de la vie éternelle".

¹⁸⁸ La *Vie* de S. Siméon-Nemanja le *Myroblyte* par Nikon le Hiérosolymitain, éd. B.J. Bojović, 'Orientalia Christiana Analecta' 248, 1995, p. 280.