

## LA KÉNOSE DU CHRIST CHEZ THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE

IVAN MARCIL

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'homme a cru naïvement que sa raison était toute-puissante. Il a voulu l'affranchir de toute contrainte extérieure, humaine ou divine. Face à cet orgueil, qui est celui de tous les temps, Dieu nous redit inlassablement sa Parole, son Fils doux et humble. Lui-même s'est choisi un humble prophète pour indiquer le chemin de l'enfance qui nous mène à l'adoration véritable. A la grande surprise de tous, Thérèse fut désignée.

Prophète de l'enfance spirituelle au XX<sup>e</sup> siècle, elle continuera de l'être au XXI<sup>e</sup>, mais en rappelant davantage la source de cette enfance: la passion secrète du Fils qui révèle et donne l'Amour. Aucune méprise n'est possible dans son prophétisme. Au-delà du langage fleuri du XIX<sup>e</sup>, on y trouve le chemin radical de l'abaissement avec le Christ, vu à la lumière de l'eschatologie. La contemplation thérésienne n'a eu de cesse de s'enfoncer plus avant dans l'humiliation amoureuse du Verbe incarné.

Cet article propose un simple regard sur le phénomène thérésien comme lieu théologique de la kénose. Dans cette perspective, il a semblé bon de commencer par un parcours chronologique des écrits et de la vie de Thérèse. Le but est de montrer l'importance de ce thème chez la sainte de Lisieux et de jeter les bases d'une spéculation théologique ultérieure. Néanmoins, quelques réflexions seront déjà amorcées.

### I. L'INTÉGRATION DE THERESE DANS LA KÉNOSE DU CHRIST.

#### *Préambule théologique*

Le texte majeur en ce qui concerne cette descente kénotique du Christ dans l'humanité est l'épître aux Philippiens 2,6-11<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Se référer à l'article majeur du P. HENRY, *Kénose*, DBS, t. 5, 1957,

Cette christologie primitive contient un mouvement qui part de la préexistence du Christ (v. 6), se continue dans l'incarnation jusqu'à l'abaissement suprême de la mort en croix (v. 7-8)<sup>2</sup> pour culminer dans l'exaltation en gloire, affirmant par inclusion sa divinité (v. 9-11). La kénose ne signifie aucunement la perte de la divinité pour le Christ mais, selon l'affirmation commune, Il renonça simplement à la gloire légitime qu'auraient valu à son humanité les effets de l'union hypostatique, abdication partielle de sa dignité divine qui s'accomplit en faveur de notre rédemption (2 Co 8,9; Rm 8,3).

Comme les autres vérités chrétiennes, la kénose est incompréhensible en dehors de son berceau natal: la christologie et son fondement dans la théologie trinitaire. Christologie qui contient donc nécessairement la correspondance entre le Jésus pré-pascal et sa condition glorieuse<sup>3</sup>. "C'est d'abord le temps du Serviteur et ensuite celui du Seigneur, même si le Seigneur demeure le Serviteur et si le Serviteur était déjà de manière voilée le Seigneur. C'est d'abord le temps de l'anéantissement (kénose), c'est-à-dire de la soumission obéissante du Fils à toutes les limites et à tous les risques de la condition humaine, c'est ensuite le temps de la gloire révélant la toute-puissance de Dieu. Dieu est d'abord caché en l'homme; l'homme est ensuite caché en Dieu"<sup>4</sup>. En effet, la gloire de la résurrection ne vient pas abolir l'abaissement du Serviteur souffrant mais l'éternise comme ultime dévoilement de l'Amour sauveur<sup>5</sup>. On retrouve ici la juste perspec-

---

col. 7-162, qui propose un très riche survol exégétique, patristique, historique et théologique de cette hymne paulinienne.

<sup>2</sup> On y retrouve le verbe grec "ekenôsen" qui signifie littéralement "il se vida de lui-même" (BJ; TOB).

<sup>3</sup> Fondamentale est la bonne articulation entre une christologie ontique et une christologie existentielle. "Dans la christologie descendante l'être humano-divin de Jésus fonde son histoire; dans la christologie ascendante son être se constitue dans et par son histoire. La christologie nous pose ainsi devant un des problèmes les plus fondamentaux de la pensée en général, à savoir la question de la relation entre l'être et le temps". KASPER, *Walter, Jésus le Christ*, Coll. Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1980, p. 52.

<sup>4</sup> SESBOÛÉ, Bernard, s.j., *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église*, coll. Jésus et Jésus-Christ, no 17, Desclée, Paris, 1982, p. 212.

<sup>5</sup> La kénose secrètement glorieuse aboutit à une gloire qui reste kénotique. "La gloire de la résurrection est un signe permanent de la kénose du Verbe qui s'est abaissé au point d'avoir à la recevoir en son humanité"; SESBOÛÉ, *ibid*, p. 284-285. L'auteur fait référence à Cyrille d'Alexandrie:

tive de la théologie johannique de la croix glorieuse. Le dépouillement christique est pénétré continuellement de la glorification de l'Amour trinitaire. "Ainsi la christologie de la kénose renvoie encore une fois au-delà d'elle-même, à une christologie pascale de l'exaltation et de la glorification. Elle est en étroite connexion avec la pneumatologie. Car la transformation et la transfiguration eschatologique du monde est d'après l'Écriture l'oeuvre de l'Esprit de Dieu"<sup>6</sup>.

Insérée dans une correspondance plus large, celle de l'eschatologie et de la protologie<sup>7</sup>, la doctrine kénotique se retrouve synthétisée dans l'Agneau immolé de l'Apocalypse<sup>8</sup> (Ap 5,6.9.12; 13,8; Jn 20,19-22), "agneau sans reproche et sans tache, le Christ, discerné avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous" (1P, 19-20)<sup>9</sup>. Ainsi la kénose glorieuse, intimement liée au mystère pascal, est présente dans le dessein éternel de Dieu.

Une question ouvre des perspectives encore plus larges: celle du rapport de la kénose avec la Vie même de Dieu. En effet, quelle est l'articulation de la kénose historique du Christ et de la Vie intra-trinitaire ? Affirmons d'emblée que "la distinction intra-divine éternelle du Père et du Fils est la condition théologique-transcendentale de la possibilité de l'auto-aliénation de Dieu dans l'incarnation et sur la croix"<sup>10</sup>. Ici, se profile le débat sur le

---

"*Quod unus sit Christus*", 769b-711d, dans *Deux dialogues christologiques*, S.C. 97, p. 482-492.

<sup>6</sup> KASPER, Walter, *Le Dieu des chrétiens*, Coll. Cogitatio Fidei, Cerf, Paris, 1985, p. 290. Pour un survol théologique sur la christologie de la kénose: p. 278-290.

<sup>7</sup> La correspondance du commencement et de la fin est un ressort de la pensée biblique. "Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin" (Ap 21,6). "Cette transcendance toujours présente de Dieu fait l'unité de l'histoire dans l'accomplissement de son dessein: ce que le Seigneur esquisse au commencement, c'est l'objet de la réalisation finale", SESBOUE, *Jésus-Christ...*, op.cit., p. 213.

<sup>8</sup> Balthasar voit dans la vérité théologique de l'Agneau égorgé le lien entre deux courants théologiques inconciliables: d'une part, ceux qui défendent l'immutabilité divine, et d'autre part, ceux qui prônent une mutabilité de Dieu, BALTHASAR, Hans Urs von, *Le mystère pascal*, *Mysterium Salutis*, volume 12, Cerf, 1972, p. 38-40.

<sup>9</sup> Les citations bibliques proviennent de la BIBLE DE JÉRUSALEM.

<sup>10</sup> KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, op. cit., p. 290.

lien entre la Trinité économique et celle immanente<sup>11</sup>. La Nature divine est réellement rencontrée dans son auto-révélation: "dans l'autocommunication sotériologique l'auto-communication intra-trinitaire est présente de façon nouvelle dans le monde: dans des paroles, des signes et des actions historiques, finalement dans la figure de l'homme Jésus de Nazareth"<sup>12</sup>.

Sans aucun doute, la révélation biblique parle le langage d'un Dieu affecté par la souffrance de l'homme. "Il est impossible d'écarter tout cela comme simple anthropomorphisme, ou de l'attribuer seulement à la nature humaine de Jésus en laissant sa divinité intacte. Il s'agit en effet de la kénosis du Fils de Dieu préexistant (Ph 2,7) et de la manifestation de l'humanité de Dieu (Tt 3,4). C'est pourquoi Jésus-Christ est dans son humanité, dans sa vie et sa mort l'auto-interprétation de Dieu"<sup>13</sup>.

Si les premiers Pères de l'Église se sont contentés de maintenir le paradoxe de la kénose, d'autres ont donné par la suite une esquisse de réponse, en voyant la kénose non comme une faiblesse de Dieu mais comme une manifestation de sa puissance et de sa liberté. Particulièrement, Origène a mis en valeur la liberté de Dieu dans l'amour<sup>14</sup>. De son côté, la scholastique n'a pas su profiter de l'amorce patristique. Par contre, la philosophie moderne de la subjectivité offre de nouvelles possibilités pour aborder la question, mais toutefois avec de réels dangers<sup>15</sup>. A distinguer nettement des déviations des théories kénotiques des XIXe et XXe siècles<sup>16</sup>, certains théologiens catholiques et protes-

---

<sup>11</sup> Pour une réflexion sur le thème: KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, op.cit., p. 394-399. "C'est pourquoi l'unité de la Trinité immanente et de la Trinité économique, qu'il faut comprendre dans le cadre de l'histoire de la révélation, n'est pas un axiome dont on pourrait déduire la Trinité immanente ou à l'aide duquel on pourrait aller jusqu'à réduire celle-ci à la Trinité sotériologique, cet axiome présuppose la connaissance de la Trinité immanente, qu'il veut interpréter objectivement et concrétiser", p. 399.

<sup>12</sup> Ibid., p. 398.

<sup>13</sup> Ibid., p. 280.

<sup>14</sup> Ibid., p. 282.

<sup>15</sup> Ibid., p. 283-286. Une tentative de comprendre Dieu à partir de la kénose "ne peut être que le témoignage de la Bible et non une quelconque philosophie, que se soit la métaphysique classique avec son axiome de l'apathie, que ce soit l'idéalisme avec son idée de l'extériorisation nécessaire de soi de l'absolu, ou que ce soit la philosophie moderne du procès", p. 286.

<sup>16</sup> P. HENRY, op.cit., col. 136-161. L'auteur fait une critique en profondeur des déficiences nombreuses de ces théories, particulièrement leur man-

tants<sup>17</sup> ont commencé à formuler une christologie kénotique. Quoi qu'il en soit, le seul point d'appui possible pour une compréhension renouvelée de la kénose demeure le retour à l'Écriture.

A travers celle-ci, nous voyons la kénose initiale du Verbe se prolonger dans l'état kénotique de Jésus de Nazareth, et de façon différente, à travers sa glorification. Loin d'être une exception, cet abaissement christique se trouve en consonance avec l'Agir divin à travers toute l'économie du salut. De la création à la résurrection, en passant par l'humble incarnation à Nazareth, le manque de vanité divine se démontre aussi par l'absence de tous témoins humains. L'humble Agir divin semble dire plus que sa pudeur et son respect de la liberté de l'homme: il révèle quelque chose de l'Humilité absolue de l'Essence divine. De son côté, la prodigalité amoureuse de la rédemption du Christ exprime la Liberté intra-divine absolue dans l'amour. Ainsi s'éclaire le paradoxe de la toute-puissance divine et de la kénose: "il faut être tout-puissant pour pouvoir se donner et se prodiguer totalement et il faut également être tout-puissant pour se retirer dans le don et sauvegarder l'indépendance et la liberté de celui qui reçoit"<sup>18</sup>.

Enfin, en ce qui concerne la kénose initiale du Christ, celle de son acte libre et volontaire de dépouillement qui précède son entrée dans le monde, ajoutons qu'il ne saurait être question d'une kénose similaire de l'Église. Seul le Christ peut quitter sa "condition divine" pour revêtir la "condition d'esclave". Balthasar rappelle avec justesse que celle de l'Église ne peut être nommée kénose qu'en un sens impropre<sup>19</sup>.

L'idée d'une Église préexistante est présente chez les premiers auteurs chrétiens, bien que ceux-ci ne lui imputent aucune kénose volontaire<sup>20</sup>. Durant le haut Moyen-âge, se fit jour une perception progressive de la médiation de la Vierge-Marie com-

---

que de saine métaphysique, tout en accueillant ce qu'elles peuvent avoir de positif. Il faut faire une place à part à Boulgakof pour l'ampleur et la richesse de sa théologie (col. 144-156); en effet, Balthasar s'en inspire et Bouyer lui-même ne veut pas porter un jugement définitif sur cette profonde christologie kénotique: BOUYER, Louis, *Le Fils éternel*, Cerf, Paris, 1974, p. 463-465.

<sup>17</sup> KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, op.cit., p. 285.

<sup>18</sup> Ibid., p. 287

<sup>19</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, "Kénose", DS, Col. 1705-1712.

<sup>20</sup> Ibid., Col. 1706-1709.

me réalisation éminente de l'Église; c'est par ce biais que se serait développée une doctrine de la participation à la kénose<sup>21</sup>. Le oui marital qui englobe l'Église se met à la disposition du Seigneur et le suit en tous ses mystères. Cette remise de soi pour être emportée sur la voie de l'abaissement du Christ est bien cette kénose au sens impropre.

Dans le sillage marital, la kénose au sens impropre de Thérèse est une des plus belles réponses ecclésiales jamais données à la kénose divine, par la voie de l'amour et de l'humilité, comme l'avait suggéré Paul (Ph 2,1-5).

### LE VOCABULAIRE THÉRÉSIEEN

"Elle fêtait avec la plus grande piété chaque année le 25 mars, parce que, disait-elle: "C'est le jour où Jésus, dans le sein de Marie, a été le plus petit" ... Thérèse était éprise des abaissements de Notre-Seigneur se faisant tout-petit par amour pour nous. Elle écrivait avec plaisir sur des images de Noël qu'elle peignait, ce texte de saint Bernard: "Jésus qui vous a fait si petit? — L'Amour!" (CSG, p. 40-41; cf. LT 162).

Soeur Geneviève donne un témoignage précieux sur la fascination qu'exerce sur Thérèse le mystère de Dieu en sa petitesse. À sa façon, son vocabulaire témoigne lui aussi de cet attrait. Le mot le plus cité de la concordance des écrits thérésiens est "petit": 1981 fois<sup>22</sup>. Ensuite vient le mot "Jésus": 1616 fois. Cette indication suffit à montrer son christocentrisme.

S'il est vrai que Thérèse nomme très peu Jésus comme Christ (19), et jamais comme Ressuscité, il ne faut pas se méprendre sur cet état de fait. Elle vit une relation d'amour avec un Jésus vivant et donc ressuscité. D'autres termes vont colorer sa relation avec ce Jésus ressuscité: Seigneur (297), Epoux (228), Bien-Aimé (125), Jésus-Roi (104), Fils de Dieu (41), Verbe (33).

Si le mot Dieu obtient un raisormable 895, il est vrai que le mot Trinité s'y trouve peu présent (28) comme le Père et l'Esprit qui n'obtiennent respectivement que 69 et 22 citations. Par con-

<sup>21</sup> Ibid., Col. 1709-1710.

<sup>22</sup> *Les mots de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Concordance générale, Cerf, 1996.

tre, si Thérèse parle peu de la Trinité de façon explicite, toute sa vie est une des plus belles hymnes jamais composées par l'Esprit au Dieu Un et Trine. Toute la profondeur de sa théologie trinitaire est implicite et existentielle: fruit de sa transformation personnelle dans la Vie divine.

Sa théologie lui vient par connaturalité avec le Dieu-Amour comme le suggère la fréquence des mots: amour (756), aimer (704), cœur (963), âme (893), vouloir (1062), voir (922), savoir (738), donner (698), comprendre (369), demander (357), sentir (333), croire (312), recevoir (260), désirer (184).

Après le terme "petit" et les mots liés à l'amour, il existe encore une constellation d'expressions reliées au thème de la kénose: enfant (491), seul (461), souffrance et souffrir (362), rien (327), pauvre (257), cacher (212), dernier (137), faible et faiblesse (115), exil (110), humble et humilité (102), descendre (71), etc. Pourtant, ceux-ci ne viennent jamais submerger le vocabulaire thérésien qui garde une note de joyeuse eschatologie: Ciel (709); vie (444), beau et beauté (408), joie (311), heureux (246), bonheur (238), chanter (238), gloire et glorieux (210), plaisir (169), paix (121).

Néanmoins, la statistique de la concordance ne donne que des indications et non pas la profondeur de la méditation thérésienne. C'est directement aux écrits thérésiens qu'il faut demander le fruit de ce regard contemplatif. Ce survol quelque peu laborieux semble nécessaire si l'on veut démontrer l'importance de la kénose comme clé de lecture de l'oeuvre thérésienne: approche nullement exclusive qui se veut complémentaire des autres déjà en vigueur.

#### RECEVOIR DANS LA FAIBLESSE LA FORCE DU RESSUSCITÉ (1873-1887).

Comme pour tout un chacun, l'influence du milieu social et familial a coloré la vie et la spiritualité de Thérèse<sup>23</sup>. La connais-

---

<sup>23</sup> Pour une étude du milieu social et historique de Thérèse: GAUCHER, Guy, *Histoire d'une vie, Thérèse Martin*, Cerf, Paris, 1982; MAÎTRE, Jacques, *L'orpheline de la Bérésina*, Paris, Cerf, 1995; SIX, Jean François, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, Seuil, Paris, 1972; aussi *Thérèse de Lisieux au*

sance de celui-ci donne l'occasion d'admirer combien l'Esprit a permis à la future sainte de transcender son univers si limité et imparfait à bien des égards.

Afin de ne pas allonger indûment cet article, on passera rapidement sur les premières années thérésiennes afin de s'attarder davantage sur les écrits plus tardifs. En ce qui concerne son enfance, on évoquera simplement la blessure psychologique qui a favorisé sa compréhension existentielle de la kénose de Dieu.

### *La névrose d'abandon de Thérèse*

Thérèse Martin voit le jour le 2 janvier 1873 avec une grande vitalité<sup>24</sup>. Néanmoins, des complications surviennent, notamment des troubles digestifs graves, semblables à ceux qui ont affligé ses frères morts en bas âge<sup>25</sup>. Cependant, un choc plus douloureux se produit deux mois et demi après sa naissance: Thérèse doit quitter sa mère angoissée qui n'a pas suffisamment de lait pour la nourrir<sup>26</sup>. Du mois de mars 1873 au 2 avril 1874<sup>27</sup>, elle est confiée à une nourrice, Rosalie Taillé, qui lui tiendra lieu de mère. La petite lui deviendra plus attachée qu'à sa mère naturelle<sup>28</sup>.

Son retour à la maison natale, le 2 avril 1874, à un an et 3 mois, suppose un nouveau déchirement psychologique dont Thérèse va garder quelques séquelles<sup>29</sup>. Ainsi, dès le début de sa vie, est-elle marquée par la vie et par la mort. Néanmoins, son psychisme déstabilisé dans ses profondeurs n'altère en rien son dynamisme foncier. Rapidement, elle retrouve un certain équilibre grâce à l'amour maternel de Zélie. Elle fait la joie de la famille et se trouve entourée de beaucoup de tendresse (A 4v)<sup>30</sup>.

---

*Carmel*, Seuil, Paris, 1973. Ces deux derniers livres, tout en donnant un apport indéniable aux études thérésiennes, soulevèrent des controverses.

<sup>24</sup> *Correspondance familiale 1863-1877* de Zélie Martin, Mère de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Carmel de Lisieux, 1958, p. 141.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 143; 152.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>27</sup> La chronologie utilisée se trouve dans: Thérèse de Lisieux, *Oeuvres Complètes*, Cerf-DDB, 1992, p. 1479-1504.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 164; 170; 176.

<sup>29</sup> *Correspondance familiale 1863-1877* de Zélie Martin, op. cit., p. 201, repris par Thérèse en Ms A 5r-v; cf p. 197; 209; 260; 314; 359.

<sup>30</sup> Les citations proviennent des "Oeuvres Complètes", Cerf-DDB, 1992.



Cependant la faille psychique demeure et surgit de nouveau par un événement très douloureux à l'âge de 4 ans: la mort de sa mère (A 12r-v). Le deuil est mal assumé par Thérèse. A partir de ce moment, elle présente de façon impressionnante les symptômes dont parle Odier, systématisé et décrit par Guex, repris par Vasquez, qu'on appelle "névrose ou syndrome d'abandon"<sup>31</sup>. On trouve les traits qui suivent dans leur description: véritable faim d'amour qui conduit à des exigences démesurées de caractère absolu; infantilisme passif; dépendance; irresponsabilité; sensibilité extrême; vision subjective qui rend l'entourage très maternel.

En choisissant sa soeur Pauline comme 2e maman, elle entre dans une fixation maternelle très forte par rapport à celle-ci. Dépendance excessive qui allait devenir un obstacle à l'atteinte de sa maturité<sup>32</sup>. De plus, l'entrée de Pauline au Carmel sera vécue par Thérèse comme si elle revivait une deuxième fois la mort de sa mère. Sa peine excessive d'avoir perdu Pauline déclenchera une maladie nerveuse de nature affective (A 27r-30v).

Sans s'attarder sur sa terrible crise de scrupules et ses peines d'âme subséquentes<sup>33</sup>, ce qui précède démontre son extrême fragilité au moment où elle bénéficie d'une guérison inespérée. Dieu qui tire le bien de toutes choses (Rm 8,28), utilisera cette névrose pour l'aider à découvrir sa doctrine sur l'enfance spirituelle. Cette trouvaille devait passer par une nécessaire expérience de pauvreté et de purification profonde de l'orgueil hu-

---

Pour les sigles: A = Manuscrit A; B = Manuscrit B, C = Manuscrit C, PN = Poésies; LT = Lettres; Pri = Prières; CJ = Carnet jaune des Derniers Entretiens; CSG = Conseils et souvenirs Coll. Foi Vivante, Cerf, 1988; PO = Procès de béatification et de canonisation, Procès informatif ordinaire, Teresianum-Roma, 1973; PA = Procès de béatification et de canonisation, Procès apostolique, Teresianum Roma, 1976, VT = revue Vie Thérésienne Lisieux.

<sup>31</sup> GUEX, G. *La névrose d'abandon*, P.U.F., Paris, 1950. Cité par VASQUEZ, Antonio, *Dinamica psicologica y religiosidad de Teresa de Lisieux*, Revista de espiritualidad, 125, Madrid, 1972, p.414. On peut consulter avantageusement pour la dimension psychologique, l'essai de psychanalyse socio-historique de Jacques Maître, ouvrage le plus profond et sérieux dans le domaine: MAÎTRE, op. cit., p. 145-298. Toutefois, il faut avoir toujours à l'esprit que la vie théologale de Thérèse déborde le champs limité de la psychologie.

<sup>32</sup> DR. GAYRAL, *Une maladie nerveuse dans l'enfance de Ste Thérèse de Lisieux*, Revue Carmel, 1959-1, p. 92.

<sup>33</sup> A 28v; 31r; 70r.

main. En effet, se recevoir d'un Autre constitue une dimension essentielle de la "petite voie" et trouve ici un fondement existentiel.

### *La guérison de Noël 1886*

Pendant ces longues années de souffrances intérieures, l'action miséricordieuse de Dieu n'est pas absente de la vie de Thérèse. Fait important à souligner pour la pastorale, elle n'a pas cessé de vivre une intense vie spirituelle à travers sa névrose. Dès son enfance, le Ressuscité la soutient secrètement et l'attire mystérieusement à Lui particulièrement à travers l'oraison. Cette attirance devient plus explicite dans les profondes rencontres christologiques que vit Thérèse au moment des premières communions eucharistiques en 1884 (A 34v-37r).

Certains événements deviennent parfois fondateurs dans la destinée d'une personne. En y étant attentif on peut retrouver en germe tout ce qui sera déployé dans le temps. Ainsi en est-il de Paul dans sa rencontre du Ressuscité sur le chemin de Damas. Il en est de même de l'événement fondateur de Noël 1886 et de son versant apostolique en juillet 1887 qui va scinder l'histoire thérésienne en deux. Sans relater l'événement très connu, soulignons la mention de la kénose:

"Il fallut que le Bon Dieu fasse un petit miracle pour me faire *grandir* en un moment et ce miracle il le fit au jour inoubliable de Noël; en cette *nuit* lumineuse qui éclaire les délices de la Trinité Sainte, Jésus, le doux *petit* Enfant d'une heure, changea la nuit de mon âme en torrents de lumière... En cette *nuit* où Il se fit *faible* et souffrant pour mon amour, Il me rendit forte et courageuse, Il me revêtit de ses armes et depuis cette nuit bénie, je ne fus vaincue en aucun combat, mais au contraire je marchai de victoires en victoires et commençai pour ainsi dire, "une course de géant!..." (A 44v, cf. LT 201).

Fruit de la communion à la kénose eucharistique<sup>34</sup>, cette libération discrète et définitive<sup>35</sup> se fait par la charité qui lui per-

<sup>34</sup> "Nous revenions de la messe de minuit où j'avais eu le bonheur de recevoir le Dieu fort et puissant" (A 45r).

<sup>35</sup> Pourquoi Thérèse est-elle guérie, alors que tant de névrosés ne le sont pas? La réponse est évidemment scellée dans le mystère de la liberté divine.

met de s'oublier pour l'autre (A 45v)<sup>36</sup>. Attitude trinitaire qui devient celle de Thérèse et la conduit à la maturité spirituelle. *Au fond, tout son processus d'assimilation au Christ dans sa kénose pourrait s'identifier à la croissance de l'Agapè en elle.*

Découlant de cette grâce de Noël, non seulement le coeur de Thérèse grandira dans l'amour mais son intelligence va aussi se libérer (A 46v-47r). Aux mois de mai et juin 1887, elle dévorera particulièrement un livre de l'Abbé Arminjon et ce sera l'une des plus grandes grâces de sa vie (A 47r/v)<sup>37</sup>. Elle y trouvera un important complément théologique à son expérience: un approfondissement de l'eschatologie chrétienne, rejoignant ainsi l'enthousiasme de l'Église primitive. Cette vision des réalités dernières, dans une perception peu commune de la transcendance de Dieu, viendra donner sens et profondeur au mystère de la passion rédemptrice qui va se découvrir à elle<sup>38</sup>.

En effet, après le récit de la conversion de Noël, Thérèse parle immédiatement d'une photographie du Christ crucifié. Bien que cela ne se soit produit qu'en juillet 1887, elle fait un lien explicite entre les deux événements. Le bon Berger qu'elle a rencontré comme Ressuscité dans l'eucharistie l'a conduite rapidement au mystère de sa rédemption.

---

Il appelle "ceux qu'il lui plaît" (A 2r). Cependant émergent certaines convenances: en analogie avec la mission de la Theotokos, la première convenance est la mission universelle que Dieu lui destinait, rendue impossible sans sa guérison. Autre analogie mariale, quoique plus hardie, est de présenter Thérèse comme archétype de ce qui va arriver à toute l'Église. Elle est un signe de l'action eschatologique de Dieu en faveur de la guérison complète de son peuple.

<sup>36</sup> Sur cette grâce de conversion: MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, ocd, *La grâce de Noël 1886 chez Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, revue Carmel, 1959, p. 97-116; JEAN DE LA SAINTE FACE, ocd, *L'enfance de sainte Thérèse de Lisieux: chemin de croissance et de guérison et de sainteté*, revue Carmel, n° 75, 1995/1, p. 79-99. L'auteur y présente le travail de la grâce jusqu'à la conversion de 1886.

<sup>37</sup> ARMINJON, abbé, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, Librairie de l'oeuvre de Saint-Paul, Bordeaux, 1881. A cause de son lien avec Thérèse, il fut réédité à Lyon en 1964. Pour preuve de son influence: LT 94, 107, 157, 169, et la majorité des lettres à Céline.

<sup>38</sup> Thérèse a su dégager l'essentiel de cette eschatologie parfois erronée et souvent sublime. Pour une approche de la fécondité d'Arminjon chez Thérèse: GUITTON, Jean, *Sainte Thérèse et la vie éternelle*, VT, Janvier 1965, p. 2-10, article aussi reproduit dans le livre: *Le Génie de Thérèse de Lisieux*, Éditions de l'Emmanuel/Office Central de Lisieux 1995, p. 129-150, ARMINJON, Blaise sj., *Thérèse et l'au-delà*, DDB, 1996.

“Un Dimanche en regardant une photographie de Notre-Seigneur en Croix, je fus frappée par le sang qui tombait d’une de ses mains Divines, j’éprouvai une grande peine en pensant que ce sang tombait à terre sans que personne ne s’empresse de le recueillir, et je résolus de me tenir en esprit au pied de [la] Croix pour recevoir la Divine rosée qui en découlait, comprenant qu’il me faudrait ensuite la répandre sur les âmes... Le cri de Jésus sur la Croix retentissait aussi continuellement dans mon coeur: «*J’ai soif!*» Ces paroles allumaient en moi une ardeur inconnue et très vive... Je voulais donner à boire à mon Bien-Aimé et je me sentais moi-même dévorée de la *soif* des âmes...” (A 45v).

C’est la première grande rencontre de Thérèse avec le Dieu mendiant et humble qui lui dit: “J’ai soif”. Bouleversée par ce cri divin qui la poursuivra jusqu’à la fin, elle accepte de lui faire miséricorde et de le désaltérer. Jeune épouse du Crucifié, ainsi connaît-elle une maternité spirituelle dont le premier fruit est la conversion de l’assassin Pranzini. De cette façon, Thérèse commence sérieusement sa vocation de “corédemptrice” avec Jésus (CSG, p. 110). A travers cette attitude mariale et donc ecclésiale, elle sera de plus en plus aimantée par ce mystère de la rédemption.

#### S’ENFOUIR DANS LA KÉNOSE DOULOUREUSE DU FILS (AVRIL 1888- FÉVRIER 1893)

Enflammée d’amour pour le Bien-Aimé<sup>39</sup>, elle décide d’entrer au Carmel afin de combler la soif divine du salut des pécheurs. Armée maintenant pour le combat spirituel, elle est prête à affronter tous les obstacles du chemin. Cependant, à travers des résistances éprouvantes, elle apprend l’abandon à la volonté de Dieu au lieu de faire la sienne<sup>40</sup>.

Sa lutte est couronnée de succès: elle entre au Cannel le 9 avril 1888.

---

<sup>39</sup> En font foi ses grandes grâces mystiques du Belvédère (A 48r) et ses transports d’amour (A 52r-v)

<sup>40</sup> Au sujet de ce germe d’abandon qui s’épanouira en abandon plénier en 1895: DE MEESTER, Conrad, ocd *Dynamique de la confiance*, 2e édition revue et corrigée, Cerf, Paris, p. 157-168.

*Les souffrances des premières années au Carmel*

Cinq années de souffrances s'ouvrent devant cette jeune bourgeoise de 15 ans. Elle va s'y jeter avec amour (A 69v). En effet, la dure réalité du Carmel est tout autre que son "Buissonnets" qui l'entourait de tendresse (LT 137): la dureté et les défauts de sa prieure (A 70v); la tentation de trouver des consolations humaines (C 22r); les difficultés à s'ouvrir à son confesseur et à ses supérieures (LT 78; A 70v); les relations difficiles avec certaines religieuses (LT 74); la présence de ses soeurs (C 8v); l'austérité du Carmel; l'aridité de son oraison (A 73v); le retard de sa profession (A 73v); des tempêtes intérieures (A 76r; A 78r; A 80v); et par-dessus tout la maladie de son père qui va la toucher en plein coeur<sup>41</sup>.

Celui-ci s'était généreusement et librement offert à Dieu au mois de mai 1888 afin de souffrir quelque chose pour Lui<sup>42</sup>. De fait, les filles Martin vont assister par la suite à la déchéance graduelle de la santé physique et psychique de leur père<sup>43</sup>: sa première fugue de 5 jours le 23 juin 1888; ses rechutes les mois d'août et de novembre; son internement de 3 ans à l'Hôpital du Bon-Sauveur de Caen le 12 février 1889 après un délire hallucinatoire de persécution, la perte de l'administration de ses biens le 18 juin de la même année. De plus, les filles Martin vont souffrir terriblement des rumeurs qui les accusèrent d'être la cause de la "folie" de leur père.

A travers cette maladie de son père chéri, Thérèse va cheminer dans la compréhension de la souffrance secrète du Christ. Son père en devient un symbole qui lui fut même annoncé prophétiquement (A 20v).

---

<sup>41</sup> CADEOT, Dr Robert, *Louis Martin*, V.A.L., Paris, 1985, p. 100-152; S. GENEVIEVE, *Le père de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, O.C.L., 1954, p. 65-97; PIAT, S.-J. o.f.m., *Histoire d'une famille*, O.C.L., 1946, p. 363-408.

<sup>42</sup> Sr GENEVIEVE, op.cit., p. 68-69; cf. LT 91.

<sup>43</sup> Pour le diagnostic médical: CADEOT, Dr Robert, op.cit., p. 159-163. Les troubles mentaux provinrent d'artériosclérose cérébrale et principalement de poussées d'urémie. Ils provoquèrent des crises intermittentes qui toutefois n'altérèrent pas la haute vie spirituelle de M. Martin.

### *L'espérance eschatologique*

Quelle sera la réaction de Thérèse dans ses épreuves? Premièrement on peut affirmer qu'elles vont favoriser sa communion à la passion du Fils. Le véritable combat commence alors, la lutte contre soi-même, afin de suivre le chemin de la kénose du Christ par la voie contemplative: enfouissement dans le silence et la petitesse de Bethléern, de Nazareth et de la Croix. Son amour de Jésus la fait entrer dans le mouvement paradoxal de condensation de l'Infini dans le fini, du Tout qui se fait rien<sup>44</sup>. L'observance de la règle de l'Ordre du Carmel favorise la participation à ce dynamisme christique de venue du Père jusqu'à la disparition de la mort de la croix et de retour au Père dans une apparition jusqu'à la parousie. En effet, elle permet d'entrer par l'oubli de soi dans l'objectivité de la vision rédemptrice de Dieu sur le monde en faisant surgir aussi l'apparition subjective de la mission ecclésiale et théologale propre<sup>45</sup>. En ses premières années de Carmel, dans une dialectique d'arnour et de souffrance, Thérèse prend résolument l'option de suivre Jésus par le "disparaître pour aimer"<sup>46</sup>.

Cependant, cette pénétration dans la rédemption du Christ est illuminée par une grande espérance eschatologique. Il suffit de lire ses lettres à Céline pour s'en convaincre: presque chacune contient des allusions au bonheur que le Ciel nous réserve:

---

<sup>44</sup> "Les désirs infinis conduisent aux quatre murs du Carmel. Pour le comprendre, il suffit à Thérèse de regarder Jésus. Il ne lui a pas fallu beaucoup d'espace pour réaliser son amour infini: le bois de la croix y a suffi. Il ne s'agit pas d'abord pour la petite Carmélite de concilier le rien et le Tout ou d'égaliser le rien au Tout. Il s'agit de se laisser prendre par le mouvement du Tout qui se fait rien, le mouvement du Verbe Incarné et Crucifié. Le tout et le rien sont d'emblée liés, car le "propre de l'Amour est de s'abaisser". Les désirs infinis de Thérèse l'ont donc menée au Carmel, puis à l'infirmerie, puis à son lit... C'est leur infinité même qui la tourne vers la petitesse, l'obscurité, l'exiguïté. Il y a une secrète connivence en Jésus entre cette infinité et la finitude. Pour faire craquer les limites, il faut s'y enfoncer: "Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt..." L'action conduit à la passion". HENNAUX, Jean Marie sj., *Le mystère de la vie consacrée*, Vie Consacrée, Namur, 1992, p. 119-120.

<sup>45</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission*, Apostolat des Editions/Ed.Paulines, 1973, p. 168-169.

<sup>46</sup> C'est ainsi que qualifie Conrad De Meester les armées 1888-1892, op.cit., p. 169-227.

“Mais un jour le Dieu reconnaissant s'écriera: 'Maintenant mon tour'. Oh! que verrons-nous alors?... Qu'est-ce que c'est que cette vie qui n'aura plus de fin?... Dieu sera l'âme de notre âme... mystère insondable...” (LT 94).

On ne peut majorer l'importance de la contemplation du Ciel dans la construction doctrinale thérésienne. Son sens spirituel pressent ce monde invisible et essaye de l'anticiper au maximum à travers la foi. Toute chose est vue à la lumière de l'eschatologie: le monde d'ici-bas s'y trouve relativisé et le temps y prend une valeur incalculable en s'ouvrant à la Gloire (LT 9G)<sup>47</sup>. Le bonheur céleste qui se trouve à la porte de nos vies devient un stimulant pour consoler Jésus sur la terre (LT 85). La tâche la plus utile est d'entreprendre une vie en accord avec le coeur de l'eschatologie: aimer, s'il le faut jusqu'au martyr (LT 96). Le salut des âmes acquiert son urgence devant le danger de perdre pareille félicité (LT 85, 94, 96, 98). Dans ce regard de foi qui transperce les cieux, le coeur de Thérèse partage avec Céline le trésor qui peut obtenir le plus de gloire céleste: la souffrance. Son prix est donc inestimable et doit nous passionner (LT 47, 65, 82, 83). Elle est meilleure quand elle est sans consolation et connue de Jésus seul (LT 75, 76). Don du regard d'amour de Jésus (LT 81), elle demeure liée à la croissance de l'amour (LT 83, 89).

Dans sa lettre du 25 novembre 1888 (LT 68), elle applique le principe “plus de souffrance pour plus de gloire au Ciel” à l'épreuve de son père. Face à cette herméneutique, la souffrance paternelle obtient un plus grand trône au Ciel et devient un trésor sans prix pour toute sa famille qui participe à cette épreuve<sup>48</sup>. La souffrance devient ainsi un gage de l'amour réaliste de Dieu qui veut le plus grand bonheur céleste possible pour ses enfants.

Cette conviction jalonne ses lettres jusqu'à celle du 18 juillet 1890 (LT 108) où l'on arrive à un rééquilibrage théologique par une interprétation plus christologique de l'épreuve de son père vue comme participation au mystère du Serviteur souffrant. En effet, l'enthousiasme eschatologique (Col 3, 1-4) de Thérèse subira un mûrissement à travers un processus croissant d'abandon christologique au Père, surtout lors de l'épreuve de la foi à la fin de sa vie.

---

<sup>47</sup> Sur la question du temps et de l'éternité chez Thérèse: BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 243-256.

<sup>48</sup> Dans ce sens: LT 82, 83; 87; 91; 100.

### *Découverte de la Sainte-Face*

Dans le passé on insistait surtout, et à juste titre, sur l'enfance spirituelle enseignée par Thérèse. Toutefois, on s'intéressait assez peu à son complément indispensable: la dévotion de Thérèse à la Sainte-Face. Dans le sillage de ses soeurs<sup>49</sup>, d'aucuns ont déjà commencé à souligner l'importance de cette pensée maîtresse de Thérèse<sup>50</sup>. Ils apportent une contribution précieuse à la doctrine thérésienne actuelle, selon laquelle il convient de replacer l'enfance spirituelle dans son cadre normal et inséparable: la passion du Fils.

Soeur Agnès sut initier la jeune Thérèse aux trésors d'amour cachés dans la Sainte-Face (A 71r). C'est à travers la contemplation de celle-ci qu'elle y lira l'Humilité de Dieu et la source véritable de l'eschatologie en ce monde.

Durant cette période, nombre de ses lettres évoquent la Sainte-Face<sup>51</sup>. C'est cependant la lettre du 18 juillet 1890 (LT 108) qui donne une réponse profonde à la question qui a trituré le coeur de Thérèse: le pourquoi de l'épreuve de son père. Cette lettre envoyée à Céline est accompagnée d'extraits d'Isaïe, chapitres 53 et 65. Avec le prophète, elle médite "les beautés secrètes de Jésus". Grâce à la méditation du Serviteur souffrant d'Isaïe, Thérèse comprend l'adversité de ce Job de la famille. Il a été humilié comme Jesus en faveur des autres. La dynamique thérésienne voit maintenant sa récompense céleste de façon plus christologique: à travers sa participation à la kénose du Fils. "Les deux faces douloureuses s'éclairent mutuellement. Celle du Christ ennoblit de sa divine et mystérieuse majesté celle du père bien-aimé; celle-ci fait plus vivante la Sainte Face de Jésus. Les

---

<sup>49</sup> Mère Agnès affirme que sa dévotion à la Sainte-Face fut plus grande que celle à l'Enfant-Jésus (PA, p. 152). Soeur Geneviève ira dans le même sens en prétendant que "la dévotion à la Sainte-Face a orienté la vie spirituelle de Soeur Thérèse. Si on veut conserver la note juste de ses pieuses inclinations, il faut reconnaître que celle-là les dépasse toutes, sans doute parce qu'elle les résume toutes..." (CSG, p. 83).

<sup>50</sup> Entre autres: GAUCHER, Guy, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf/DDB, 1972, p. 204-210; BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 256-267; MOLINIE, M.D., *Je choisis tout*, C.L.D., 1992, p. 69-72; les travaux du carme français JEAN DE LA STE-FACE.

<sup>51</sup> LT 80; 87; 95; 98; 102; 105; 108; 110; 117. Thérèse y voit tout l'amour de Jésus pour nous (LT 87). Elle est lumineuse et belle dans ses larmes (LT 95). Tout y devient si limpide (LT 105).



deux se superposent, s'unissent; elles n'en font plus qu'une dans l'âme et sous le regard de Thérèse"<sup>52</sup>.

Un autre élément de la lettre accentue le climat kénotique. Céline lui avait confié son desarroi devant un tabernacle délaissé dans une petite église de campagne: événement qui impressionne tellement Thérèse qu'elle en reparlera à Marie Guérin 9 à 11 jours plus tard:

"Marie, donne bien tout ton coeur à Jésus, il en a soif, il en est affamé, ton coeur, voilà ce qu'il ambitionne au point que pour l'avoir pour Lui, il consent à loger sous un réduit sale et obscur!... Ah! comment ne pas aimer un ami qui se réduit à une si extrême indigence, comment oser alléguer encore sa pauvreté quand Jésus se rend semblable à sa Fiancée... Il était riche et il s'est fait pauvre pour unir sa pauvreté à la pauvreté de Marie du St-Sacrement... Quel mystère d'amour!..." (LT 109).

Thérèse va stimuler Marie et Céline à devenir compassion pour Jésus ressuscité qui est encore caché aujourd'hui et souffre de l'oubli de tant de personnes: "ah! ne gardons pas une seule goutte du vin que nous pouvons lui donner... alors, regardant autour de Lui il verra que nous venons pour lui aider!... Son visage était comme caché !... Céline, il l'est encore aujourd'hui, car qui est-ce qui comprend les larmes de Jésus ?..." (LT 108).

Il est significatif qu'à la fin de cette lettre, elle cite pour la première fois un texte de Jean de la Croix. En effet, ce maître spirituel va l'accompagner pour lui ouvrir les perspectives nécessaires à ce temps précis de son cheminement<sup>53</sup>. Qui dans son pauvre Carmel aurait pu vraiment l'aider? Le docteur de l'Église va lui permettre d'enraciner sa tension eschatologique en l'Agapè à l'aide de ses grands écrits mystiques<sup>54</sup>. En effet, le point de contact majeur entre la vie céleste et la vie terrestre se trouve

---

<sup>52</sup> P. MARIE-EUGÈNE DE L'E.-J. ocd, *Je veux voir Dieu*, Ed. du Carmel, Tarascon, 1956, p. 881.

<sup>53</sup> Pour une synthèse de l'influence sanjuaniste sur Thérèse: GAUCHER, Guy, *Jean et Thérèse, Flammes d'amour*, Cerf, Paris, 1996; P. MARIE-EUGÈNE, op. cit., p. 821-859.

<sup>54</sup> Thérèse va se nourrir principalement du Cantique Spirituel et de la Vive Flamme. On n'a aucune preuve qu'elle aurait lu la Montée du Carmel et la Nuit obscure. La partie ascétique sanjuaniste, de toute façon, lui était inutile à cause de son assimilation profonde de l'Imitation de Jésus-Christ. Cf. RENAULT, Emmanuel, ocd, *Présence de Saint Jean de la Croix dans la vie et les Écrits de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, VT, no 121, janvier 1991, p. 37-39.

dans l'acte d'aimer<sup>55</sup>: plus précisément, l'acte d'amour du Christ rédempteur qui unit le Ciel et la terre. Ainsi la spiritualité sanjuaniste va accélérer l'intégration personnelle de Thérèse dans la kénose par ce qui en constitue l'âme: l'amour. C'est de l'Agapè toujours plus ardent en son coeur que découlera toute l'authenticité chrétienne de sa théologie.

On voit son appropriation très personnelle de la doctrine sanjuaniste lors de sa retraite de profession du 28 août au 8 septembre 1890. Celle-ci se révèle être une rencontre mystique du Christ, personnalisé par sa Face, elle est vécue dans la nuit de la foi où l'amour devient de plus en plus absolu (LT 114).

Devant la montagne de l'Amour (LT 110), Thérèse emprunte à la suite de Jean de la Croix le chemin du "nada". Avec sa marque personnelle, la "Montée du Mont-Carmel" devient un souterrain obscur et sans consolation, qui semble permanent<sup>56</sup>, avec comme seul horizon "les yeux baissés de la face de mon Fiancé". Ce souterrain symbolise bien son oraison aride où la main de Jésus la soutient mystérieusement dans la foi et la conduit à l'union transformante de l'amour. Il annonce aussi prophétiquement son épreuve de la foi, alors que le Visage du Bien-Aimé ne jettera plus aucune clarté mais sollicitera de sa part la même confiance et la même générosité: "que mes ténèbres servent à les éclairer (les âmes)" (LT 112).

Une fois de plus, elle est fascinée par la beauté de Jésus dans sa kénose: "Il est si beau..., même quand Il se cache!" (LT 111). La nuit thérésienne possède une forte connotation christologique. A travers l'obscurité de la foi se dessine l'attitude filiale de Thérèse qui la configure de plus près au Christ: l'abandon. Tout y respire un climat trinitaire où chacun s'exprime ainsi: "je l'aime plus que moi" (LT 110). Elle vit des épousailles mystiques

---

<sup>55</sup> "Avec quel désir et quelle consolation je me suis répétée dès le commencement de ma vie religieuse ces autres paroles de N.P. St Jean de la Croix: «Il est de la plus haute importance que l'âme s'exerce beaucoup à l'Amour afin que, se consommant rapidement, elle ne s'arrête guère ici-bas mais arrive promptement à voir son Dieu face à face», (CJ 27.7.5; cf. 31.8.9)".

<sup>56</sup> "La distance par rapport à Jean de la Croix et surtout à la grande Thérèse est ici plus grande que jamais: là une étendue réelle, susceptible d'être indiquée, déjà parcourue; ici une marche indéfinie dans l'obscurité, souterraine, et ainsi sans orientation possible. Au lieu d'une montée qui satisfait, la simple marche droit devant soi, dont tout le sens reste livré à Dieu"; BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux*, op. cit., p. 325.

avec ce Christ caché et inconnu (LT 116; 120) dans une assimilation progressive des charmes secrets de sa passion (LT 115). Dans le secret réciproque de Thérèse et de Jésus, il y a une immense pudeur amoureuse face aux souffrances inexprimables, secrètes et sans nombre du Christ.

A la fin de sa retraite de profession, la lettre du 8 septembre (LT 117) et celle de l'invitation aux noces (LT 118) placent sa profession à la lumière eschatologique du Fils de l'homme revenant sur les nuées (Mc 14,62) où se consommeront les noces définitives et éternelles. Ce Christ de gloire qu'elle attend, est évoqué également comme caché dans ce monde: "Maintenant son visage est comme caché aux yeux des mortels, mais pour nous qui comprenons ses larmes en cette vallée d'exil, bientôt sa face resplendissante nous sera montrée dans la patrie et alors ce sera l'extase, l'union éternelle de gloire avec notre époux..." (LT 117). Thérèse n'apporte que la dot de l'Époux: la rédemption signifiée par l'enfance de Jésus et sa passion. Enfin, l'Humilité divine est élégamment illustrée dans une atmosphère de mariage idyllique entre un roi puissant et une simple bergère (LT 118).

Cette retraite marque l'entrée de Thérèse dans ce qu'on a appelé "Les années obscures" (septembre 1890-février 1893) et qui vont la préparer à recevoir des torrents de lumière. En ce temps d'enfouissement, l'exil se fait alors sentir dans toute sa pesanteur. C'est là pourtant que l'initiation à la détresse salvifique du Fils s'accélère: "Oh! qu'il est exil l'exil de la terre surtout à ces heures où tout semble nous abandonner... Mais c'est alors qu'il est précieux, c'est alors que luisent les jours du salut..." (LT 129)<sup>57</sup>.

Thérèse invoque souvent la souffrance de Jésus de Nazareth qui se prolonge dans le Ressuscité face à la fermeture des coeurs. "Lui, le Roi des rois, Il s'est humilié de telle sorte que son visage était caché et que personne ne le reconnaissait... et moi aussi je veux cacher mon visage, je veux que mon bien-aimé seul puisse le voir, qu'Il soit seul à compter mes larmes... que dans mon coeur au moins Il puisse reposer sa tête chérie et sente que là Il est connu et compris!..." (LT 137).

On peut clore cette tranche de vie sur la première poésie

---

<sup>57</sup> Exil qui comporte parfois un océan de souffrance et d'amour avec le Christ et devient ainsi promesse de fécondité pour le monde (LT 127; 132; 135).

thérésienne composée le 2 février 1893. Elle évoque clairement la kénose initiale du Christ.

“Mon Doux Jésus, sur le sein de ta Mère  
Tu m’apparais, tout rayonnant d’Amour.  
L’Amour, voilà l’ineffable mystère  
Qui t’exila du Céleste Séjour...” (PN 1,1).

Que Thérèse préfère le nom d’exil à kénose, personne ne s’en surprendra<sup>58</sup>, encore moins le fait que sa contemplation de l’Incarnation baigne littéralement dans l’Amour divin (cf LT 162). Celui-ci fait l’unité du poème et donne la raison profonde de la kénose, c’est-à-dire de l’exil de Jésus sur la triste terre. Thérèse ne voit pas d’autre motivation que celle de l’amour, et il en va de même pour la passion (1,4) et la kénose eucharistique (1,6). Typiquement thérésien est l’omniprésence de cet horizon de l’amour.

#### LA KÉNOSE COMME FRUIT DE LA MISÉRICORDE (FÉVRIER 1893-AVRIL 1896).

Les semences qui ont mûri secrètement durant l’hiver spirituel des cinq dernières années vont éclater de vie. Le priorat de Mère Agnès correspond à un temps d’épanouissement où Thérèse se met à voler “dans les voies de l’amour” (A 80v). Sa production littéraire accrue en est un signe.

##### *Le commencement du priorat de Mère Agnès (début février 1893)*

Ses lettres, de plus en plus imprégnées de l’Evangile, continuent d’exprimer un aspect fréquent de la kénose chez Thérèse, ou pour le moins une conséquence de celle-ci: le thème du Christ caché. La lettre du 20 février 1893, adressée à Mère Agnès (LT 140), souligne combien Dieu dans l’économie du salut aime à se communiquer voilé. Il accorde aussi à d’autres de se dissimuler en Lui.: “... «celui dont le visage était caché», Celui qui est

---

<sup>58</sup> La doctrine thérésienne associe parfois l’exil à l’incarnation: PN 1,1; 24,1; 30,1; LT 141; Ms B, 5v°; RP 2,1r°; RP 5,1r°; RP 6,2v°.

encore caché dans sa petite hostie blanche et qui ne se communique aux âmes que *voilé*, saura répandre sur la vie entière de l'*apôtre* bien-aimée de sa divine Face un voile mystérieux que Lui seul pourra pénétrer!...”

Même chose avec la parabole de la petite goutte de rosée qui doit se cacher dans la fleur des champs, Jésus, afin de le désaltérer (LT 141). Afin de bénéficier de la préférence christique pour la petitesse, Thérèse veut rester assez petite pour le suivre dans l'exil et la gloire<sup>59</sup>. Jésus est vraiment un trésor caché, et même enveloppé de ténèbres, que peu savent trouver car le monde cherche ce qui brille (LT 145). Pour le trouver il faut se cacher soi-même en Lui. “Pour trouver une chose cachée, il faut se cacher soi-même, notre vie doit donc être un mystère, il nous faut ressembler à Jésus, à Jésus dont le visage était cache...” (LT 145; cf. 165).

Si les paroles du Christ enflammaient les foules de Palestine, Il se taisait devant ses juges. Thérèse aime ce silence de Jésus qui lui révèle intuitivement un mystère d'humilité. Le Dieu caché est pareillement le Dieu mendiant: “Il se fait pauvre afin que nous puissions Lui faire la charité, Il nous tend la main comme un *mendiant* afin qu'au jour radieux du jugement, alors qu'il paraîtra dans sa gloire Il puisse nous faire entendre ces douces paroles: “Venez, les bénis de mon Père, car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger...” (LT 145)”. Ce Jésus mendiant manifeste la Vulnérabilité divine dans son rapport à la liberté réelle de l'homme<sup>60</sup>. En décidant de dépendre de la réponse humaine, Dieu s'engageait ainsi à la mendicité de l'amour de l'homme et s'exposait à la souffrance possible d'un refus. La possibilité d'une telle décision divine prend son fondement dans la Vie intime de Dieu où la “Vulnérabilité” des Personnes divines fait partie du mystère de l'amour<sup>61</sup>. On trouve ici un des aspects

---

<sup>59</sup> “Rester petite”, première apparition de ce qui sera une ligne de force de la spiritualité thérésienne. Autres références: RP 1,12v, RP 7, 5v; PN 11,3; 13,5; 31,4; 45,4; 54,6; LT 154; 242; C 3r; CJ 18.4.1; 6.8.8; 7.8.4.; 25.9.1.

<sup>60</sup> Jean-Miguel GARRIGUES développe ce thème de la Vulnérabilité divine qui se cristallise dans l'Agneau sans tache, symbole du Dessein éternel de Dieu qui adopte réellement notre liberté. La Vulnérabilité divine devient blessure suite au péché de l'homme, *Dieu sans idée du mal*, Criterion, 1982, p. 99-122.

<sup>61</sup> “L'amour signifie une unité qui n'absorbe pas l'autre, mais l'accepte justement et l'affirme dans son attente et l'institue seulement ainsi dans sa

les plus profonds de la dévotion thérésienne à la Sainte-Face.

Thérèse sait également que le Dieu caché ne l'est pas totalement. Plus Jésus se cache et plus Il est près d'elle (LT 149); qu'Il se laisse deviner (LT 147) que l'humilité du coeur permet même; de voir sa manifestation divine (LT 162), particulièrement en sa folie d'amour qui consiste à descendre des cieux pour venir chercher les pécheurs. Quel honneur alors de passer avec Lui pour fou aux yeux du monde (LT 169)!

Fin décembre 1893 et début janvier 1894, Thérèse nous livre une méditation sur "la mission de Jeanne d'Arc". On y trouve une autre motivation de la kénose: Dieu qui restaure sa création par l'humilité de son incarnation:

"C'est l'Éternel, le Verbe égal au Père  
Qui revêtant la pauvre humanité  
Régénéra son oeuvre tout entière  
Par sa profonde humilité" (RP 1,6v-7r).

Le thème de l'humilité traverse cette récréation et ne fera que s'accroître à la mesure de la transformation christique de Thérèse<sup>62</sup>. Cette disposition du coeur est celle qui attire Dieu en la Vierge-Marie et en Jeanne d'Arc (RP 1,12r)<sup>63</sup>. Elle permet de ressembler à Jésus (RP 1,12v) et jette les anges dans l'émerveillement. En effet, l'humilité de l'incarnation est un choix divin qui demeure aussi impénétrable pour eux que pour nous:

"Les Séraphins ne pouvaient croire  
Que Dieu si bas fût descendu  
Ils voulaient couronner de gloire  
Le grand Roi qu'ils avaient perdu  
Mais l'Enfant-Jésus dans les langes  
Plutôt que la grande clarté

---

vraie liberté. L'amour qui donne à l'autre non pas quelque chose, mais lui-même, signifie précisément dans cette auto-communication en même temps une distinction et une limitation de soi. L'amant doit se retirer lui-même, quand il ne s'agit pas pour lui de lui-même, mais de l'autre. Plus encore l'amant se laisse atteindre par l'autre, il devient carrement vulnérable dans son amour. Ainsi l'amour et la souffrance vont de pair"; KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, op. cit., p. 289.

<sup>62</sup> RP 7 PN 48, CJ 4.8.3; 12.8.3; 30.9.15; etc.

<sup>63</sup> Et donc en Thérèse qui s'identifie fortement à Jeanne d'Arc dans les deux récréations pieuses qu'elle lui consacre.

Plutôt que l'ardeur de ses anges  
A préféré l'humilité!..." (RP 1,12r-v).

Au seuil de la découverte de la petite voie, ou pour mieux dire la préparant, elle compose dans la première quinzaine d'octobre une autre récréation pieuse, dédiée cette fois-ci au mystère de Noël: "Les Anges à la crèche". Thérèse reprend le thème de la contemplation émerveillée des anges devant l'abaissement du Verbe, au point de les détourner même de la vision de Gloire (RP 2,1r-v). Ce sont eux qui s'expriment tout au long de cette méditation lyrique:

"Qui donc comprendra ce mystère  
Un Dieu se fait petit enfant?...  
Il vient s'exiler sur la terre  
Lui l'Éternel... Le Tout-Puissant!...  
Depuis que la vallée des larmes  
Possède le Roi des élus  
Pour moi les Cieux n'ont plus de charmes" (RP 2,1r-v).

Dans la scène 2, l'Ange de l'Enfant-Jésus découvre que la Sainte-Face apporte des charmes nouveaux à la beauté du Visage divin qui surpasse déjà la splendeur des cieux (RP 2, 2v). Si l'Ange de la Sainte-Face découvre l'Enfant qui se reflète sur le voile sanglant (RP 2,3r), de son côté l'Ange de l'Enfant-Jésus découvre avec stupeur la destinée du Serviteur souffrant d'Isaïe qui projette son ombre sur l'Enfant. Aussi étonnant est l'acquiescement de celui-ci à sa passion: "Ah ! laisse-moi t'emporter au Ciel puisque la terre ne t'offre que des douleurs... Je vois dans ton regard enfantin que la croix a plus de charmes pour toi que le trône éternel des Cieux... O Jésus!... je ne puis comprendre l'immense amour qui t'a fait descendre des cieux!... (*Il pleure*)" (RP 2,3r).

L'Ange de la Résurrection prophétise que le faible Enfant sera un jour puissant dans son Exaltation. La kénose qui s'achève dans la gloire s'exprime ici parfaitement:

"O Dieu caché sous les traits d'un Enfant!  
Je te vois rayonnant  
Et déjà triomphant!..." (RP 2,4v).

Dieu manifeste son amour en se faisant plus petit qu'un enfant dans l'eucharistie (RP 2,5r). Face à cet amour eucharistique de Dieu pour nous (RP 2,5v), l'Ange du Jugement vient proclamer la vengeance du jugement dernier. C'est alors que Jésus prend la parole pour la défense de chaque âme qui lui est un paradis (RP 2,6v). L'ange s'incline alors avec les autres devant la

Miséricorde de Jésus qui divinise tous ses élus et se sert des âmes fidèles pour se consoler (RP 2,8r)<sup>64</sup>.

La remarquable finale de la pièce exalte la petitesse humaine que le Verbe a assumée:

“Qu’il est grand le bonheur de l’humble créature  
Les séraphins voudraient, dans leurs ravissements  
Délaisser, ô Jésus! l’angélique nature  
Et devenir enfants!...” (RP 2,8v).

Les anges découvrent, émerveillés, toute la trame de l’histoire du salut qui passe par une mystérieuse petitesse<sup>65</sup>. Celle-ci s’ouvre aux hommes à travers le Verbe qui se fait enfant. Le privilège d’être associé à la petitesse du Verbe incarné n’est pas le seul que les anges admirent auprès des êtres humains; il y a aussi celui de souffrir pour le Christ<sup>66</sup>. L’admiration des anges pour ces privilèges humains peut illustrer de façon originale combien la souffrance et la petitesse du Christ permettent une participation plus grande à la Vie trinitaire que celle qui nous était offerte auparavant<sup>67</sup>.

En novembre 1894, Thérèse continue d’exprimer sa contemplation de la grandeur et de la petitesse à travers l’image de la bergère devenue reine par l’action du grand Roi Jésus (PN 10)<sup>68</sup>. Ces épousailles du Grand et du petit doivent se vivre dans la vé-

<sup>64</sup> Il faut se rendre compte du contraste saisissant du texte thérésien avec son époque de tendance janséniste qui insistait trop fortement sur la justice de Dieu. Thérèse associe avec audace justice et amour et revient aux perspectives de l’espérance chrétienne du Nouveau Testament; cf. DE MOURA, Philippe, *Approche de la notion de justice divine chez sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus*, V.T., janv 1991, p. 5-28. Balthasar s’appuie, entre autres, sur ce passage pour défendre le droit dans l’Eglise d’espérer pour tous: BALTHASAR, Hans Urs von, *Espérer pour Tous*, DDB, Paris, 1987, p. 91-94.

<sup>65</sup> Thérèse est bien consciente de sa petitesse contemplée par nos frères célestes quand elle s’adresse à son ange gardien: “Plus tu me vois humble et petite - Et plus ton front est radieux” (PN 46, 2).

<sup>66</sup> A 73r; PN 3,96; RP 2,3v; CJ 16.8.4.

<sup>67</sup> Balthasar se demande si Thérèse n’est pas allée trop loin en ce qui concerne cette supériorité de la souffrance sur l’existence angélique. Selon lui, elle dépendrait trop de sa conception première de la souffrance qui n’avait pas encore atteint la maturité d’abandon et d’indifférence de la dernière période de sa vie; *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 366-382. La question reste ouverte, mais sera-t-il jamais possible d’y répondre?

<sup>68</sup> Thème classique déjà évoqué dans la lettre du 27-29 juillet 1890 où Marie Guérin est invitée à perdre son petit rien dans le Tout de Jésus (LT 109).



rité du service, dans une recherche passionnée de la dernière place, tout comme l'a fait le Christ: "Il faudra toute votre vie — Vous cacher... Etre le dernier" (PN 10,6; cf. LT 243). Dernière place toujours liée à la petitesse qui charme l'Époux divin: "Il me faudra rester toujours petite — Pour mériter les regards de ses yeux" (PN 11, 3).

Le mois de décembre suivant, Thérèse met la même doctrine dans la bouche de la Vierge-Marie: il faut rester petite afin de demeurer sous son voile où vit Jésus (PN 13,4-5). Suit encore l'évocation de la passion et de la kénose secrètes du Fils:

"Le monde méconnaît les charmes  
Du Roi qui s'exile des Cieux  
Bien souvent, tu verras des larmes  
Briller en ses doux petits yeux" (PN 13,9).  
Tout cela, vécu dans la faiblesse de l'Incarnation:  
"Le Dieu dont la toute-puissance  
Arrête le flot qui mugit  
Empruntant les traits de l'enfance  
Veut devenir faible et petit.  
La Parole incréée du Père  
Qui pour toi s'exile ici-bas  
Mon doux Agneau, ton petit Frère  
Marie, ne te parlera pas!..." (PN 13,11-12).

Ce paradoxe de la Parole de Dieu qui se tait et se donne, Thérèse l'a vécu longtemps dans ses oraisons arides où le Christ l'instruisait dans le secret. Tout culminera dans une participation au grand silence du Samedi Saint. Silence divin évocateur du mystère de l'Amour qui se donne humblement. Thérèse exhorte à l'imiter (PN 13,13).

### *La découverte de "la petite voie" (fin 1894-début 1895)*

Tout comme à Noël 1886, la découverte de "la petite voie" est pour Thérèse un véritable "kairos", qui va marquer dorénavant toute sa vie et sa doctrine. La thèse de doctorat de Conrad de Meester<sup>69</sup>, indispensable pour le sujets, a su le démontrer parfaitement. En effet, il ne faut pas oublier que l'intensité de sa

<sup>69</sup> DE MEESTER, Conrad ocd, *Dynamique de la confiance*, 2e édition revue et corrigée, Cerf, Paris, 1995.

mission ecclésiale correspond aux trois dernières années de sa vie durant lesquelles le Christ a revêtu avec acuité le mystère de sa kénose en elle. Toute recherche thérésienne devrait en tenir compte et valoriser cette période à nulle autre comparable dans la vie de la sainte de Lisieux.

En s'enfonçant existentiellement dans la kénose du Serviteur souffrant, elle rencontre par le fait même un Visage de Dieu plus authentique que celui véhiculé par son époque. Emportée à une vitesse toujours plus grande dans le courant de la Vie trinitaire, Thérèse en discerne le rapport prépondérant avec l'humanité: la Miséricorde. La main de Jésus l'a conduite solitaire dans un souterrain obscur; les bras de Jésus deviendront un ascenseur offert à tous.

Le moment de la découverte se situe entre l'arrivée du Carnet de Céline au Carmel en septembre 1894, et le début de l'année 1895<sup>70</sup>. Thérèse va en faire le récit dans le Manuscrit C en juin 1897 (C 2v-3r), où elle rapporte les éléments majeurs de sa trouvaille<sup>71</sup>. Un grand désir de sainteté l'a toujours habitée, en concomitance avec l'évidence de l'impossibilité d'y atteindre à cause de sa faiblesse. Cependant, influencée par Jean de la Croix, elle pose ce principe qui lui ouvre les portes de l'espérance: Dieu ne peut donner des désirs qu'il ne veut pas réaliser. Confiante de trouver la solution à son problème de faiblesse, elle cherche une voie nouvelle pour atteindre son but d'être sainte, c'est-à-dire de s'élever et de s'unir à Jésus.

Dans sa recherche amoureuse, Dieu vient l'illuminer par sa Parole<sup>72</sup>. Elle se reconnaît dans le TOUT PETIT des proverbes (Pr 9,4). Ce mot est mis beaucoup en relief par Thérèse<sup>73</sup>. Le texte d'Isaïe 66, 12-13 montre la miséricorde d'un Dieu maternel qui se penche sur ce petit enfant et le prend dans ses bras pour

<sup>70</sup> Ibid., p. 110-116.

<sup>71</sup> Ibid., p. 82-90.

<sup>72</sup> Sur le rapport de l'Écriture et de Thérèse, cf JERUMANIS, Pascal-Marie, *Un maître pour pénétrer dans la Parole de Dieu*, dans la publication de la rencontre théologique et spirituelle: *Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'amour*, Éditions du Carmel, Venasque, 1990, p. 33-58; *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Cerf/DDB, 1979, p. 9-41.

<sup>73</sup> Comme en Ms B 1r; PN 44; CSG p.38. Elle s'identifiera aussi à ce terme à partir de la lettre du 24 février 1895 (LT 175) en signant "Ta toute petite Soeur Thérèse de l'Enfant Jésus". Cf. LT 176; 178; 180; 186; 220; 225; 230.

l'unir à Lui. Ainsi peut-on définir la petite voie comme une acceptation pour l'être humain de sa petitesse, dans un acte de confiance en Dieu qui le prendra dans ses bras à travers l'ascenseur qu'est le Christ. Le fruit en sera le développement plénier de la grâce filiale (Ep 1,5).

Ce geste amoureux qui consiste à se pencher sur l'enfant indique bien l'inclination de la Miséricorde divine sur les hommes, les plus éloignés et misérables bénéficiant d'autant plus de ce mouvement du Coeur divin. En excluant toute misère humaine, il trouve une certaine correspondance dans l'épanchement trinitaire. "La même tendance incline le Père à s'épancher dans le Fils, puis le Père et le Fils dans le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit à retourner dans les deux Personnes dont il est le nexus (le lien)"<sup>74</sup>.

Sous l'action de l'Esprit (1 Co 2,10-12), Thérèse pénètre ainsi dans les profondeurs de Dieu pour découvrir les richesses de miséricorde enfermées dans le Coeur divin, véritable expérience charismatique de la Miséricorde divine qui se répercutera dans tout le peuple de Dieu. Tout sera maintenant lu à travers cette lumière du Dieu essentiellement Miséricorde: "A moi Il a donné sa Miséricorde infinie et c'est à travers elle que je contemple et adore les autres perfections Divines!..." (A 83v). C'est donc sous cet éclairage qu'elle contempera dorénavant la kénose de Dieu dans le monde.

### *La petitesse ontologique*

Face à cette Miséricorde qui veut se répandre sur l'humanité, il est révélé à Thérèse que la petitesse est précisément l'objet du désir divin<sup>75</sup>. Cette révélation engendre en elle le désir de devenir de plus en plus petite, dans un processus dynamique de tout l'être<sup>76</sup>, afin de répondre à l'attente de Dieu.

Entrer dans le mystère de la petitesse c'est adhérer aussi à la

<sup>74</sup> Se référant à S. Augustin, MOLINIÉ, op. cit., p. 232.

<sup>75</sup> Il est important de comprendre que les termes thérésiens ne sont pas chargés de la même intensité s'ils se situent avant ou après la découverte de la "petite voie". Ainsi, si la petitesse pouvait tout d'abord signifier humilité et faiblesse pour Thérèse, elle prend, après sa découverte, une connotation de confiance en la Miséricorde; DE MEESTER, op. cit., p. 203-227.

<sup>76</sup> Ibid., p. 89.

révélation de son identité profonde. Celle-ci est la différence radicale d'avec Dieu et est essentielle pour une relation réelle avec Lui. On peut parler de la petitesse comme d'une donnée anthropologique à deux facettes: la petitesse de la condition créée, suspendue à l'acte créateur, et celle de la nature humaine, faite à l'image de l'Amour trinitaire<sup>77</sup>. On peut laisser de côté pour le moment l'aspect du péché qui vient la qualifier, et que Thérèse aura à côtoyer dans son épreuve de la foi<sup>78</sup>.

Si la première facette est clairement établie en métaphysique chrétienne, la deuxième reste plus difficile à définir. Plus proche de la philosophie personnaliste, elle ouvre des perspectives très riches par son enracinement théologique. En effet, c'est l'analogie avec la Vie trinitaire qui lui donne toute sa profondeur, analogie qui consiste à rattacher la petitesse ontologique au mystère de l'amour. L'être aimant se fait petit et humble pour l'autre<sup>79</sup>: c'est la joie de découvrir l'autre toujours plus grand que soi parce qu'on aime l'autre plus que soi. Se faire petit par amour signifie s'en remettre à l'autre dans une dynamique de confiance et d'abandon.

Petitesse, ou humilité, ou pauvreté de l'amour<sup>80</sup> qui demeure indéfinissable quand elle se vit en Dieu. En effet, comment parler analogiquement de ce mouvement trinitaire où chaque Personne divine "s'humilie" amoureusement devant l'Autre pour lui laisser la préférence? La manière la moins grossière est de re-

---

<sup>77</sup> MOLINIÉ, op. cit., p. 180-181.226.231-232. L'auteur fait référence aussi au mystique vietnamien Marcel Van, de spiritualité thérésienne. Cf MARIE-MICHEL, *L'amour me connaît. Ecrits spirituels de Marcel Van*, Le Sarment-FAYARD, 1990, p. 190-195.

<sup>78</sup> Rappelons que la finitude naturelle et la misère spirituelle du péché doivent composer dans l'anthropologie thérésienne avec un véritable sens de la grandeur de l'homme dans son appel à la Vie divine. Cf. RIDEAU, Émile sj., *La théologie de Thérèse de Lisieux*, VT, no 59, Juillet 1975, p. 186-188.

<sup>79</sup> VARILLON, François, *L'humilité de Dieu*, Le Centurion, Paris, 1974. L'auteur développe ce thème en beauté et profondeur. Il invite à un approfondissement de la théologie: "L'humiliation du Christ n'est pas un avatar exceptionnel de la gloire. Elle manifeste dans le temps que l'humilité est au coeur de la gloire" (p. 59).

<sup>80</sup> Ces analogies sont toujours critiquables et à compléter. Par exemple, la Pauvreté divine est en même temps suprême Richesse. Néanmoins, elles sont indispensables pour présenter un Visage de Dieu plus authentique en pastorale. En ce qui concerne l'analogie de la pauvreté de l'amour, les oeuvres de Maurice Zundel sont à consulter pour leur profondeur. Entre autres: ZUNDEL Maurice, *Je parlerai à ton coeur*, Anne Sigier, 1990, p. 94-108.

garder le Fils qui a vécu cette "petitesse" dans une modalité créée. En entrant dans la petitesse humaine, il se sert de celle-ci pour exprimer son humilité et son émerveillement éternels: "...le Père est plus grand que moi" (Jn 14,28)<sup>81</sup>. Il la marque ainsi de son sceau trinitaire et la partage ensuite à l'humanité sauvée à travers la petitesse extrême de la rédemption. Entrer dans le mystère de la petitesse évangélique, c'est être transformé dans la petitesse transfigurée du Christ ressuscité, celle de l'Agneau immolé et glorieux de l'Apocalypse. Cette petitesse sera un rocher indispensable pour l'identité ultime de l'humanité glorifiée, prise dans le feu dévorant de l'Amour trinitaire.

Cette petitesse christique, le Père en est irrésistiblement séduit. Cette différence, Il s'en énamoure et Il vient "l'embrasser" pour l'emporter éternellement avec Lui. C'est ce que l'Esprit fait vivre à Thérèse: Il lui apprend combien Dieu chérit la différence qui permet à toute personne d'être à son image, en entrant ainsi dans une réelle communion interpersonnelle avec Lui.

De cette façon se manifeste la pédagogie paternelle de Dieu: faire entrer les hommes dans la petitesse du Christ pour qu'ils aiment comme Il aime. L'option de la petitesse devient ainsi le choix de l'amour trinitaire, le refus de l'autosuffisance, la décision que l'Autre est toujours le plus grand. Sans cette volonté déterminée, l'entrée dans l'Amour trinitaire devient impossible. Le Christ nous l'a clairement signifié dans son appel à redevenir comme des enfants (Mt 18,3).

La "petitesse" en Dieu, ou en celle qu'Il partage avec sa création, trouve son fondement dans la distinction trinitaire. En effet, la différence, condition de l'amour du fait qu'elle assure l'altérité, est infinie en Dieu et transcende toute différence créée. La réalité de la différence et de la communion dans l'amour est le grand trésor de la Trinité comme Union éternelle dans la différenciation des Personnes. C'est uniquement en celle-ci qu'est possible la création, l'Incarnation et la rédemption<sup>82</sup>. Même principe dans l'union hypostatique où le Verbe peut "différencier

---

<sup>81</sup> Selon l'interprétation traditionnelle c'est en tant qu'homme qu'il s'exprime. Toutefois, cette Parole peut donner une ouverture mystérieuse à ce qui se vit dans la Vie intra-trinitaire: émerveillement devant le mystère de l'Autre, toujours nouveau dans l'amour. Cf. BALTHASAR, Hans Urs von, *Si vous ne devenez comme cet enfant*, DDB, 1989, p. 54-56.

<sup>82</sup> C'est une grande intuition balthasarienne d'insister dans sa théologie sur la distinction intra-trinitaire qui projette une lumière sur tout le reste.

au maximum ce dont il s'approche par amour au maximum". Le Verbe veut sa propre humanité dans toute sa différence. Jamais homme n'a été plus "différent" que Jésus, plus différent des autres hommes, et en un sens vrai plus différent de Dieu en tant qu'homme"<sup>83</sup>.

Ainsi, l'unité de la personne humaine avec Dieu est dépendante de la différence vis-à-vis Lui<sup>84</sup>. Il existe une mystérieuse mise à distance dans la communion d'amour, qu'elle soit vécue sous le mode terrestre ou dans la Gloire<sup>85</sup>.

La différenciation très grande d'avec Dieu que Thérèse atteint par la vision de sa petitesse est gage d'une profonde union avec Lui. Trop inaperçue fut cette grâce d'union qui dépasse en qualité tout ce qu'elle avait pu vivre dans le passé!

### *Entrer dans l'enfance du Fils*

Par l'enfouissement dans l'intimité du Fils souffrant, Thérèse ouvre les yeux sur son essence filiale constituée d'abandon et de confiance. A travers la passion, elle en retrouve le coeur: l'enfance du Fils. En effet, c'est à la lumière de celle-ci qu'il faut savoir interpréter celle-là: "L'enfant est le sujet éternel, la passion

---

<sup>83</sup> SESBOÛE, *Jésus-Christ...*, op. cit., p. 150. L'articulation de l'unité et de la distinction des deux natures dans le Christ demeure un critère permanent pour l'anthropologie, l'ecclésiologie, l'acte de foi, la libération des hommes et le salut en Jésus-Christ, p. 195-206.

<sup>84</sup> La vie spirituelle peut être vue comme un processus croissant d'identité théologique qui permet une altérité véritable avec Dieu, composée d'humilité et d'amour, en vue d'une union d'amour définitive.

<sup>85</sup> "Celui qui s'éveille là, au plus intime de la substance, c'est le Maître, le Prince sublime et l'Empereur, qui n'est le Bien-Aimé que comme tel: son éveil ne soulève l'âme vers son Bien-Aimé, son Seigneur divin, d'une manière si inimaginable que parce qu'il l'enfonce en même temps dans l'abîme et d'abord à la distance absolue du néant. A présent seulement, nous pouvons comprendre pourquoi la désillusion à l'égard du monde, la distance absolue à laquelle la nuit tombante nous Initie et où elle nous enfouit, peut déjà être la gloire cachée de l'amour. La distance entre les Personne en Dieu au sein de l'unité d'essence est la condition indispensable de tout amour, de l'éternel comme du créé. Aussi n'est-ce pas seulement dans la nuit purificatrice, mais aussi dans celle qui est béatifiante qu'il est vrai de dire: "plus il (l'homme) se dégage des créatures, plus il en jouit et y trouve d'agrément.... (citation de Jean de la Croix)", BALTHASAR, Hans Urs von, *La Gloire et la Croix*, Tome II, Styles, Aubier, 1972, p. 42.

est un attribut temporel qui lui est surajouté: elle se comprend à partir de l'enfance et non pas l'inverse"<sup>86</sup>. Cela est évident quand on remonte à l'enfance éternelle du Fils qui se reçoit du Père au sein de la Trinité. "L'identité, dans l'enfant, de la docilité et de l'ingénuité est le parfait symbole du mystère trinitaire des rapports entre Jésus et son Père dans l'Esprit"<sup>87</sup>. La Naissance filiale, sans commencement et sans fin, est entrée dans le temps par l'Incarnation afin de redonner l'enfance à l'humanité pécheresse<sup>88</sup>. L'origine éternelle de cette confiance filiale rend tout possible: la kénose et la Rédemption qui vont à leur tour favoriser l'abandon de Jésus dans les mains du Père. Tout culmine dans son enfance suprême d'accueil et de don de soi à travers la Passion et la Résurrection. Ici se trouve le fondement théologique le plus solide de la petite voie.

Ainsi devient-il évident que l'identité retrouvée de Thérèse, par la reconnaissance de la petitesse évangélique, ne peut se vivre indépendamment de la confiance filiale. En effet, la participation à la petitesse de l'humanité du Verbe est indissociable de son élan filial envers le Père.

#### *Le Manuscrit A (1895)*

Thérèse commence à rédiger le Manuscrit A en 1895 sur l'ordre de Mère Agnès. Cet ouvrage a été composé par elle à la lumière de cette expérience de la Miséricorde qu'elle vient de faire. Tout au long du récit, elle veut la chanter (A 2r; 3v; 4r; 84v). La kénose divine baigne maintenant pour elle dans cette lumière.

L'ouverture du Manuscrit se fait précisément sur ce mystère de la Miséricorde qui s'abaisse. On y trouve une réponse de Thérèse à une question qu'elle portait depuis longtemps en elle:

---

<sup>86</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *Actualité de Lisieux*, dans Thérèse de Lisieux - Conférences du Centenaire 1873-1973, Institut Catholique de Paris, mai 1973. p. 118.

<sup>87</sup> Ibid., p. 118.

<sup>88</sup> HENNAUX, Jean-Marie, op. cit., p. 41-51. Il cite à propos Balthasar (*De l'intégration*): "Le Verbe éternel du Père a, une fois, été un enfant - et pour cette raison même, il est toujours demeuré enfant: il est devenu un enfant d'homme parce qu'il n'avait jamais été et ne sera jamais autre chose que l'enfant éternel du Père, et parce qu'il fut un jour enfant des hommes, il peut toujours révéler son enfance éternelle sous une forme humaine", p. 43.

le pourquoi de l'inégalité des grâces que Dieu accorde à ses créatures. En effet, quelle différence entre les saints et ceux qui n'ont jamais entendu le nom du Christ!

C'est dans l'humble nature qu'elle trouve une réponse à cet agir divin, si mystérieux pour nous. La diversité et l'inégalité des fleurs n'enlèvent rien à la valeur de chacune et sont nécessaires à la beauté de l'ensemble. Ainsi, tout concourt au bien de chacun et à ses besoins particuliers. Dans cette optique, la sainteté consiste à être ce qu'Il veut que l'on soit: qu'on soit une petite ou une grande fleur, cela est acquiescement à la petitesse, en définitive (A 2v). Thérèse se considère parmi les petites fleurs, miséricordieusement cultivée qu'elle est, par le divin Jardinier. Les plus petites fleurs sont, à ses yeux, objets de la Miséricorde de Dieu qui, en s'abaissant plus profondément jusqu'à elles, montre sa grandeur. Il se plaît à se manifester discrètement au coeur des plus pauvres. Caché dans un coeur qui ne le connaît que par la loi naturelle ou incapable de le connaître par la raison<sup>89</sup>, son Royaume d'humanité et d'amour y est pourtant bien présent.

"J'ai compris encore que l'amour de Notre-Seigneur se révèle aussi bien dans l'âme la plus simple qui ne résiste en rien à sa grâce que dans l'âme la plus sublime; en effet *le propre de l'amour étant de s'abaisser*, si toutes les âmes ressemblaient à celles des Saints docteurs qui ont illuminé l'Eglise par la clarté de leur doctrine, il semble que le bon Dieu *ne descendrait pas assez bas* en venant jusqu'à leur coeur; mais Il a créé l'enfant qui ne sait rien et ne fait entendre que de faibles cris, Il a créé le pauvre sauvage n'ayant pour se conduire que la loi naturelle et c'est jusqu'à leurs coeurs *qu'Il daigne s'abaisser*, ce sont là ses fleurs des champs dont la simplicité Le ravit... En descendant ainsi le Bon Dieu montre sa grandeur infinie" (Ms A 2v-3r)<sup>90</sup>.

On trouve le même "anonymat de Dieu" dans la parabole du père qui exerce sa miséricorde prévenante dans le secret, "sans être vu de personne" (Ms A 38v). Cette profonde théologie de Thérèse pourrait être digne de faire partie de la déclaration de Vatican II sur le dialogue avec les religions non-chrétiennes. Quelle ouverture en comparaison des conceptions qui avaient cours à la fin du XIXe siècle!

<sup>89</sup> Thérèse insiste aussi sur la gratuité du Royaume pour les petits enfants morts en bas âge; ils illustrent si bien sa petite voie. Cf. PN 44.

<sup>90</sup> Le texte est souligné par nous.



La célèbre formule thérésienne “le propre de l’amour est de s’abaisser” laisse soupçonner qu’elle contient davantage qu’une simple affirmation sur l’agir économique de la Trinité dans le monde.

### *Vers l'Acte d'Offrande*

Le 21 janvier 1895 est donnée la récréation pieuse “Jeanne d’Arc accomplissant sa mission”. C’est le fruit d’une lente élaboration entreprise en 1894, à la fin de laquelle Thérèse s’identifie à l’héroïne de France et prophétise sans le savoir son propre destin. Comme Jeanne, elle est cette petite enfant en qui Dieu fait des merveilles (RP 3,12v), et qui entrera seule dans la passion du Christ (RP 3,17r-18v,21r). “Oh! que je suis consolée en voyant que mon agonie ressemble à celle de mon Sauveur... Cependant je ne sens pas sa divine Présence...” (RP 3,18r).

Destinées à mourir jeunes en partageant l’abandon du Sauveur sur la Croix (RP 3,18r), soutenues par le Dieu caché de l’Eucharistie (RP 3,18v,21r), c’est à la lumière de l’espérance eschatologique que Jeanne et Thérèse vont trouver le réconfort (RP 3, 19r-20v). La Jeanne de la fin du drame est bien la Thérèse qui accepte courageusement de mourir d’amour pour le Bien-Aimé:

“Seigneur, pour votre amour, j’accepte le martyre  
Je ne redoute plus ni la mort ni le feu  
C’est vers vous, ô Jésus ! que mon âme soupire...  
Mourir pour votre amour, je ne veux rien de plus”  
(RP 3, 20v-21r).

Enfin, le triomphe de Jeanne au Ciel et surtout sa compassion céleste pour la France enchaînée annoncent la mission posthume de Thérèse et l’ouragan de gloire qui en découlera (RP 3, 23r-25v).

La poésie “Vivre d’amour” écrite le 17 février 1895 est l’une des plus riches en théologie: la Trinité (PN 17,1-2), le Ressuscité caché dans l’hostie (3), la Rédemption (4), la miséricorde (6-7.11), la vie théologale (8-9), l’Église (10), la gratuité de l’amour (5.12), la mort d’amour (14-15).

Thérèse vogue à pleines voiles dans la voie de la confiance et de l’amour. Elle entre dans le mode d’aimer trinitaire qui est pure gratuité: “Vivre d’amour, c’est donner sans mesure... J’ai tout

donné... Je n'ai plus rien que ma seule richesse, Vivre d'amour"<sup>91</sup> (PN 17, 5): pauvreté de l'Amour où la seule richesse c'est l'Autre. Toute cette poésie en est traversée et culmine précisément dans la plus grande gratuité sur la terre: la mort d'amour.

La lettre du 24 février 1895 manifeste pareillement un grand équilibre théologique: suivre le Christ dans son agonie dans la célébration de la Résurrection de l'Époux toujours vivant (LT 175).

*L'Acte d'Offrande à l'Amour miséricordieux (9-11 juin 1895)*

Après avoir pénétré dans le secret de la petitesse christique qui ravit la Trinité, Thérèse entre de plain-pied dans un autre mystère christologique: la communion à la souffrance de Dieu face au refus de son amour. "Et seul le Christ est capable d'offrir à son Père une telle consolation, parce que seul Il comprend Sa blessure, Il la partage en tant que Fils éternel"<sup>92</sup>. L'unique offrande efficace à l'Amour miséricordieux est bien celle de Jésus à la Croix où Il adjoint Celle de l'Église symbolisée parfaitement en Marie. Thérèse l'a bien compris, sa donation se vit par les mains de Marie et au nom de Jésus (Pri 6). Elle se laisse entraîner dans l'oblation du Verbe incarné en faveur de ceux qui refusent la Miséricorde divine (A 84r)<sup>93</sup>. Située dans sa vérité filiale, elle s'adresse surtout au Père dans le Fils en attente d'une effusion d'amour de l'Esprit. C'est dans cette perspective christologique, celle du Christ en elle, qu'il faut relire en profondeur l'Acte d'offrande qu'elle fait spontanément le 9 juin 1895.

On y retrouve toute l'évolution spirituelle thérésienne déjà esquissée: la doctrine de la "petite voie" avec son grand désir de sainteté, son impuissance acceptée et l'espérance totale en Dieu; l'Amour divin qu'elle a découvert plus profondément et qu'elle

---

<sup>91</sup> La gratuité de l'amour fait partie des thèmes thérésiens: LT 142, Pri 6; CSG p. 62; CJ 9.5.3.; 6.8.4.

<sup>92</sup> MOLINIÉ, op. cit., p. 123.

<sup>93</sup> En ce qui concerne le lien entre l'Acte d'offrande et le sacrifice spirituel du sacerdoce baptismal: RIDEAU, Emile, s.j., *L'Acte d'offrande de Sainte Thérèse. Pour dissiper un malentendu*, VT, Janvier 1976, no 61, p. 12-13; LAFRANCE, Jean, *Le sacrifice spirituel et l'acte d'offrande à l'amour*, VT, juillet 1969, no 35, p. 105- 114.

nomme pour la première fois dans ses écrits "Amour Miséricordieux"; finalement, la croissance de son amour apostolique. Ayant reçu la Miséricorde, la candidate à l'holocauste amoureux s'offre pour consoler Dieu à son tour, entraînant dans cette offrande une multitude de frères et soeurs.

Un fait remarquable est son désir d'union à la kénose glorifiée du Ressuscité où se vit l'offrande salvifique par excellence (He 7,25; 9,24): "C'est avec joie que vous contemplez au dernier jour portant le sceptre de la Croix; puisque vous (avez) daigné me donner en partage cette Croix si précieuse, j'espère au Ciel vous ressembler et voir briller sur mon corps glorifié les sacrés stigmates de votre Passion..." (Pri 6). C'est ainsi que la théologie thérésienne comprend clairement l'eschatologie en termes christologiques et qu'elle situe dans la gloire la kénose historique du Fils.

À cette offrande à l'Amour, Dieu répond de façon fulgurante. La nouvelle Épouse du Cantique des Cantiques est submergée par l'Esprit dans un feu mystique qui la consume et la renouvelle (A 84r). Depuis ce jour, elle fait tout par amour (CJ 8.8.2). Le moment fort de cette blessure d'amour se situe au début d'un chemin de croix au mois de juin 1895 (CJ 7.7.2), lieu hautement symbolique car c'est uniquement de la Croix que se déverse le Feu de la Miséricorde. La dimension pneumatique de l'Acte d'Offrande se révèle ici dans toute sa force.

En parenté doctrinale avec l'Acte d'Offrande<sup>94</sup>, Thérèse compose une poésie qui l'explicite à sa façon, le 21 juin suivant<sup>95</sup> (PN 23). Thérèse se reconnaît en Marie-Madeleine, dans sa recherche ardente et amoureuse du Bien-Aimé (12). Cependant, constante de l'histoire du salut, c'est Dieu qui a l'initiative et vient la rencontrer dans sa kénose amoureuse de Ressuscité: "Son Dieu vint aussi, voilant sa lumière - Marie ne pouvait le vaincre en amour!" (2).

Dans une sorte d'autobiographie spirituelle, Thérèse souligne qu'Il lui montra "d'abord sa Face bénie", ce qui correspond à ses premières années au Carmel; puis Il murmura son nom, c'est-à-dire qu'Il lui révéla son identité profonde, selon la théolo-

<sup>94</sup> Particulièrement les 2 dernières strophes de la poésie.

<sup>95</sup> Cette date paraît plus probable que celle d'octobre; cf. *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. 1372.

gie biblique. En effet, c'est lors de la découverte de la "petite voie" que son nom nouveau sera prononcé par le Christ: la toute petite perdue dans Sa Miséricorde, ce qui aura pour conséquence de lui rendre "la paix, le bonheur".

Dans la 3<sup>e</sup> strophe, elle fait un parallèle avec sa propre recherche, au temps de sa jeunesse, alors qu'elle n'avait pu rencontrer son Bien-Aimé dans la nature<sup>96</sup>. Elle avait besoin d'une "révélation" de Dieu, à la fois humaine et spirituelle, d'un "Dieu prenant ma nature - Devenant mon frère et pouvant souffrir!" (4). Cette humanité du Christ, elle veut s'y perdre sans retour (5-8) et démontre ainsi son christocentrisme spirituel, carmélitain et féminin, qui n'a d'égal que celui de Thérèse d'Avila.

Cette poésie "Au Sacré-Coeur de Jésus" démontre une grande justesse théologique en percevant le Coeur de Jésus en lien avec sa gloire actuelle. L'Amour Miséricordieux à qui l'on se consacre dans l'Acte d'Offrande est le même que celui qui sort du Coeur du Ressuscité. C'est de Lui uniquement que jaillit l'Esprit pour nous (Jn 7, 37-39).

#### VERS LA CONFIGURATION FINALE AU CHRIST (juin 95-avril 96)

Le temps de lumière et de maturité se poursuit dans la vie spirituelle de Thérèse. Les références à la kénose y demeurent constantes. Dans la récréation pieuse du 29 juillet 1895, "Jésus à Béthanie" (RP 4), elle met dans la bouche du Christ cette affirmation étonnante:

"Vous comprenez le grand mystère  
Qui m'a fait descendre en ces lieux  
Oui, la vie cachée m'est plus chère  
Que toute la gloire des Cieux..." (RP 4, 4r).

Si l'humilité de la vie cachée est plus désirable que les Cieux, n'est-ce pas parce qu'elle exprime plus adéquatement l'Essence divine? Deux semaines plus tard, les yeux de la foi illuminés par l'expérience de la Miséricorde, Thérèse continue de percer les secrets de la kénose qui révèle l'Amour:

---

<sup>96</sup> Parallélisme avec le Cantique Spirituel de Jean de la Croix.

“Oh! je veux pour te consoler  
 Vivre ignorée sur cette terre!...  
 Ta beauté que tu sais voiler  
 Me découvre tout son mystère” (PN 20,2; cf. 20,5).

La méditation de la vie de Jésus en sa poésie du 21 octobre 1895, “Jésus mon Bien-Aimé, rappelle-toi” (PN 24), contient une mention de la kénose initiale du Christ où s’ajoute maintenant une note sotériologique:

“Rappelle-toi de la gloire du Père  
 Rappelle-toi des divines splendeurs  
 Que tu quittas t’exilant sur la terre  
 Pour racheter tous les pauvres pécheurs  
 O Jésus! t’abaissant vers la Vierge-Marie  
 Tu voilas ta grandeur et ta gloire infinie  
 Ah! du sein maternel Qui fut ton second Ciel  
 Rappelle-toi” (PN 24,1; cf B 5v).

Autre motivation de la kénose divine: le bonheur d’être dans les bras de Marie. “Rappelle-toi que les bras de Marie - Tu préféreras à ton trône royal” (St 4)<sup>97</sup>. Le poème rappelle aussi l’état kénotique du Christ: Jésus aime être oublié, caché, au point de paraître ignorant (7); étranger sur la terre, Il est pauvre (8); voyageur fatigué du chemin, Il demande à boire (10); doux et humble, Il méprise la gloire humaine (19). Sa vraie gloire est cachée dans la kénose. “Qu’il fût le Fils de Dieu, nul ne voulait le croire - Car elle était cachée son ineffable gloire...” (23). Cependant, Thérèse Le reconnaît là où nul ne Le reconnaît.

“Rappelle-toi que ton divin Visage  
 Parmi les tiens fut toujours inconnu  
 Mais tu laissas pour moi ta douce image  
 Et tu le sais, je t’ai bien reconnu...  
 Oui je te reconnais, toute voilée de larmes  
 Face de l’Eternel, je découvre tes charmes” (24).

Dans la même logique d’humilité et d’amour, Thérèse préfère vivre dans la foi que de voir Jésus sur la terre (27). Grâce à cette même foi, elle Le discerne caché dans le pain eucharistique (28).

---

<sup>97</sup> Quelques motivations thérésienne de la kénose divine: l’amour divin (PN 1); la Vierge Marie (PN 24,4); notre amour (RP 5); notre salut (RP 1, 6v-7r; RP 6; PN 24,1). L’âme de la kénose ou de la participation à celle-ci demeure toujours l’amour.

Dès son entrée au Carmel, Thérèse a été fascinée par le Dieu mendiant de notre amour<sup>98</sup>. Ne recevant qu'indifférence en ce monde, Il vient demander amour et consolation aux carmélites de Lisieux en ce Noël 1895, dans une mise en scène théâtrale où chaque carmélite reçoit une strophe poétique exprimant le désir de l'Enfant-Jésus (RP 5). A cette occasion, s'ajoute une précision de théologie traditionnelle à la doctrine thérésienne sur la kénose: fondamentalement elle est pure gratuité car Dieu n'a pas besoin de nous.

"Celui qui nourrit les élus  
De sa Sainte et Divine Essence  
S'est fait pour vous l'Enfant-Jésus  
Il réclame votre assistance.  
Au Ciel son bonheur est parfait  
Mais il est pauvre sur la terre...

"Je descends du Ciel

Car mon Lait d'amour, c'est toi-même." (RP 5, 1v).

Paradoxe de l'Incarnation où le Dieu qui donne tout se fait dépendant de notre amour. Cela suppose que dans le bonheur parfait de la Trinité est incluse cette capacité ontologique d'entrer dans une relation de pauvre face à nous. Voilà bien l'intuition de Thérèse, tout au long de ses écrits:

"Un Dieu pour vous s'est fait mortel

Oh ! mystère touchant

Celui qui vous mendie

C'est le Verbe éternel!..." (RP 5, 1r; cf. 3r).

Un mois plus tard environ, le paradoxe de l'Incarnation continue d'être chanté dans la récréation pieuse "La fuite en Egypte" (RP 6, 1r) par la bouche de Joseph et de Marie. L'état kénitique de Jésus se manifeste aux yeux de Thérèse par sa fuite devant Hérode. "Je le sais, une seule de ses paroles enfantines suffirait, s'Il le voulait, pour exterminer tous ses ennemis, cependant il préfère s'enfuir devant un faible mortel, car Il est le Prince de la paix..." (2v), et le Roi de l'humilité!

Une fois de plus dans les écrits thérésiens, le monde méconnaît la présence du Dieu caché (1r-2v.7r.10v); seuls les pauvres, les petits et les pécheurs le reconnaissent (1r.7v-8r.11r). La méconnaissance va jusqu'au rejet, sans néanmoins entraver l'oeuvre

<sup>98</sup> Cf. LT 57; 96; 145; 172; 191; RP 5; PN 36,5.

de la Rédemption. "S'Il est rejeté par les siens dans son propre héritage, cela ne l'empêchera pas de donner sa vie pour les pauvres pécheurs qui méconnaissent le temps de sa visite..." (2v).

En effet, la découverte que fait Thérèse en 1895 de la Miséricorde et de la confiance totale en cette Miséricorde (10r) éclate dans cette oeuvre théâtrale qui en manifeste les conséquences concrètes. La sainte de Lisieux l'illustre par l'exil vers l'Égypte de la Sainte Famille qui, chemin faisant, évangélise une bande de voleurs. Une telle équipe d'évangélisation chez les païens ne peut que porter fruit! Susanna se convertit à la suite de la guérison de son fils, le futur bon larron<sup>99</sup>. Son mari et les brigands, eux, sont touchés au coeur. Notons que Thérèse fait preuve d'un sens pastoral des plus réalistes en n'ignorant pas les problèmes sociaux qu'engendre la pauvreté<sup>100</sup> (6r) et surtout en évitant d'en faire des convertis parfaits. Malgré le fait qu'ils continueront leurs méfaits, ils seront sauvés quand même par la Miséricorde qui tient compte de leur "seconde nature" (10r).

Thérèse met dans la bouche de la Vierge-Marie, s'adressant à Susanna, un lien direct entre la kénose du Christ et la guérison eschatologique de l'homme dont le miracle n'est qu'un signe (10r): "Je sais que Jésus est venu sur la terre afin de guérir votre fils, en prenant sur Lui sa langueur et son infirmité. Il est maintenant fugitif, semblable au voyageur n'ayant pour reposer sa tête pas même une pierre qui soit à lui, car les Juifs ne reconnaissent pas leur roi!... Plus tard, ils Le considéreront comme un lépreux, et son visage sera caché pour eux... Mais aussi, votre enfant sera revêtu des charmes que mon Fils aura perdus pour lui... Il prendra place avec Lui dans son Royaume éternel" (7r).

Cette venue de Dieu dans la faiblesse de l'enfance n'explique pas la souffrance des innocents. Joseph le déclare: "Je ne puis sonder la profondeur des pensées Divines et je les adore sans le comprendre" (8v). Marie renchérit en affirmant que la Miséri-

---

<sup>99</sup> Le bon larron est un saint typique de la "petite voie": pauvreté acceptée, espérance totale et Miséricorde divine qui le purifie en un instant. "Jésus mourra pour donner la vie à Dimas et celui-ci entrera le même jour que le Fils de Dieu dans son royaume Céleste" (RP 6, 1 Or).

<sup>100</sup> L'Église n'a pas tiré toutes les conséquences pratiques du choix du Christ de vivre sa kénose comme un pauvre de Galilée, victime des structures de péché. Cf. LECUIL, J., s.j., *Jésus, Fils de Dieu, fait homme de la misère*, Nouvelle Revue Théologique, 118, 1996, p. 67-85.

corde tirera le bien de toutes choses et que le Christ est venu pour une oeuvre principalement spirituelle et eschatologique: "... son royaume n'est pas de ce monde; s'Il a quitté le brillant palais des Cieux, ce n'est pas afin de conquérir un empire terrestre; ce qu'Il désire, ce qu'Il vient chercher sur la terre, ce sont des amis, des frères, pour les amener avec Lui dans son royaume Céleste" (9r)

#### ENTRER DANS LA KÉNOSE FINALE (AVRIL 1896-SEPTEMBRE 1897).

En s'offrant à la Miséricorde, Thérèse est entrée un peu plus intensément dans le mystère de la Rédemption. Elle se situe dans une position mariale entre le Christ s'offrant dans l'Esprit et le monde en partie fermé à sa Miséricorde. Comme Dieu, elle demeure impuissante devant l'unique ennemi du salut universel: le non orgueilleux de la liberté humaine à la grâce divine. Dans la logique ultime de son Acte d'offrande à la Miséricorde<sup>101</sup>, elle doit entrer de l'intérieur dans le "non" de la liberté créée pour y libérer l'amour. Seul le Christ peut l'entraîner dans cette déchéance de la liberté pécheresse qu'Il a visitée durant sa Passion.

Si auparavant Thérèse méditait davantage de "l'extérieur" la kénose douloureuse du Christ, maintenant sa perspective va radicalement changer. Après une longue préparation de la part du Christ et de l'Esprit, elle pénètre dans la grâce désirée où elle atteindra la plénitude de sa maturité spirituelle. Comme peu acceptent de le faire, elle entre dans le saint des saints de la passion: la kénose ultime du Christ, la profondeur inexprimable de sa souffrance.

De cette façon, Thérèse se situera toujours plus "ailleurs" fa-

---

<sup>101</sup> MOLINIÉ voit 2 niveaux de profondeur dans l'Acte d'Offrande: le premier niveau qui est de consoler le Coeur blessé de Dieu, et le deuxième, plus généreux et moins accessible, celui de communier au calice de la douleur divine face au péché; op. cit., p. 204-207.216-223. "On ne peut donc pas se livrer à l'Amour sans accepter de souffrir avec lui, si peu que ce soit... ce qui est déjà compatir avec le Christ en Croix. Mais on peut aller plus ou moins loin dans cette attitude" p. 205. Thérèse est allée le plus loin possible dans cette disposition.



ce à nous<sup>102</sup>. Le son de sa voix parvient maintenant de beaucoup plus loin: c'est du "lieu" rédempteur qu'elle nous dit l'Humilité divine. Elle possède maintenant une autorité incontestable dans l'Église, car seuls ceux qui ont "souffert" Dieu dans le mystère rédempteur se trouvent les mieux placés pour parler théologie. La théopathie de Thérèse est bien grâce de fécondité pour l'Église et se situe au-dessus de toutes spéculations.

Chose certaine, la théopathie thérésienne est fondamentalement celle du Christ en elle. Malheureusement, jusqu'ici, il y a trop peu de lectures christologiques de son expérience spirituelle<sup>103</sup>. La place nous manquerait pour en dégager toute la richesse. Du moins, après une brève présentation de cette "épreuve de la foi", quelques pistes seront évoquées.

### *L'entrée dans les ténèbres spirituelles (temps pascal 1896)*

Après la veillée du Jeudi saint, Thérèse vit sa première hémoptysie due à la tuberculose. Le Vendredi saint au matin, elle constate la chose dans une grande joie spirituelle, celle d'aller retrouver l'Époux divin. En décrivant l'événement en juin 1897 (C 4v-7r), elle prend la peine de signaler combien sa foi était vive et claire avant que ne s'abatte sur elle, pendant les "jours si joyeux du temps pascal" (C 5v), cette mystérieuse épreuve de la foi qui se poursuivra jusqu'à sa mort<sup>104</sup>. Elle avoue elle-même l'impossibilité de comprendre son épreuve<sup>105</sup>, se faisant très discrète sur ce choc existentiel, "je craindrais de blasphémer" (C 7r). Toutefois, il existe quelques bribes d'information sur ce sombre tunnel.

<sup>102</sup> Cet ailleurs de la Passion est aussi le lieu de la gloire: "Oui, c'est bien cela! Je ne suis plus, en effet, comme dans mon enfance, accessible à toute douleur; je suis comme ressuscitée, je ne suis plus au lieu où l'on me croit..." (CJ 29.5).

<sup>103</sup> Heureuse exception: le livre de GUILLET, Louis ocd, *Gethsémani, Ste Thérèse: l'amour crucifié*, Mame/Office Central de Lisieux, 1980. À l'aide d'études exégétiques sérieuses, l'épreuve thérésienne est interprétée à la lumière de la souffrance du Christ dans sa Passion, sans négliger l'apport des écrits spirituels de Jean de la Croix et Thérèse d'Avila. Les similitudes des deux expériences prennent alors un relief saisissant.

<sup>104</sup> Pour une approche rigoureuse de la question: RENAULT, Emmanuel, *L'épreuve de la foi*, Cerf-DDB, Paris, 1974.

<sup>105</sup> CJ 21/26.5.10; 3.7.3; 11.7.1.

Il semble qu'un aspect de l'épreuve<sup>106</sup> comportait des doutes sur l'existence du Ciel<sup>107</sup> et le fait d'être aimée de Dieu<sup>108</sup>; doutes qu'elle subissait sans y adhérer<sup>109</sup>. A l'oeil averti, il est clair que ce nouveau Job<sup>110</sup> est éprouvé au niveau des vertus théologiques, précisément dans ce qui lui tient le plus à coeur, c'est-à-dire la possession éternelle de Dieu, afin de saper la confiance qui est une composante essentielle de "la petite voie". Cet ultime test de la doctrine d'abandon de Thérèse<sup>111</sup> se vit dans une rencontre tourmentée avec les ténèbres lucifériennes: "... il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des pécheurs, me disent en se moquant de moi: « - Tu rêves la lumière, une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession *éternelle* du Créateur de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'entourent! 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»" (C 6v).

Ce texte a été très souvent cité pour montrer combien Thérèse a vécu par avance notre siècle matérialiste et sécularisé, influencé qu'il est par tous les philosophes du soupçon<sup>112</sup>. Ces ténèbres humaines de l'incroyance qui s'annonce dans la chrétienté vont toucher une grande masse de la population d'Europe. La souffrance de ce refus de la foi se répercutera en Dieu, qui l'a assumée dans la Passion du Christ, drame divin qui devient par le fait même ecclésial. A cause de la solidarité du Corps Mystique,

<sup>106</sup> RENAULT, *L'épreuve...*, op.cit., p. 35-44.

<sup>107</sup> "C'est sur le ciel que tout porte" (CJ 3.7.3; cf. B 5r; C 6r-v).

<sup>108</sup> PO, 67v, article 977, CJ 30.9.

<sup>109</sup> "Il ne s'agit pas, chez Thérèse, d'un affadissement créé par des doutes, mais d'un exhaussement de tout son être par un combat spirituel inouï" SIX, Jean-François, *Lumière de la Nuit, les 18 derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Seuil, Paris, 1995, p. 45. Ce livre apporte du nouveau dans la recherche thérésienne, probablement aussi par la critique qu'il suscitera. L'épreuve de la foi est vue avec justesse dans la dramatique de l'Évangile de Jean (p. 36-50) et comme rencontre avec le silence de Dieu du Samedi saint (p. 238-245). Il est cependant regrettable qu'une polémique virulente contre Mère Agnès traverse tout le livre. Nous ne partageons pas cette critique excessive contre elle et certains "thérésiens".

<sup>110</sup> CJ 7.7.3; 5.8.8.

<sup>111</sup> RENAULT, *L'épreuve...* op.cit., p. 79-100.

<sup>112</sup> Sur la connivence et le désaccord de Thérèse avec le monde moderne: RIDEAU, Émile, *Sainte Thérèse de Lisieux et le monde moderne*, VT, avril 1980, no 78, p. 85-93.

ces ténèbres qui narguent la Lumière rejoignent la jeune épouse du Christ pour la faire entrer dans le combat eschatologique de l'Église. L'épreuve thérésienne s'insère "dans la grande épreuve du Christ, continuée dans l'Église et en chaque chrétien, s'achevant dans un enfantement cosmique (Rm 8, 18-25). L'affliction de l'épreuve prend son sens dans la lutte eschatologique"<sup>113</sup>. Thérèse l'a bien perçu, comme le démontre sa référence à l'affrontement de la Lumière et des ténèbres du Prologue de l'Évangile de Jean (C 5v-6r; cf. Jn 1,5.9-11).

Quel peut bien être le contenu de ce "néant" qu'on lui propose? Il n'a pas la signification habituelle que donne Thérèse de sa pauvreté face à Dieu. En effet, au cours de cette période, une prise de conscience nouvelle du rien de son existence s'impose à elle. "Cette hypothèse est fondée sur le fait que c'est seulement à partir d'avril 1896 qu'elle reprend l'idée de néant pour se l'appliquer en la personnalisant"<sup>114</sup>. C'est une grâce donnée par l'Esprit qui va dans le sens de la petitesse découverte à travers sa "petite voie" mais à un niveau beaucoup plus profond et ontologique. "Pour moi, je n'ai que des lumières pour voir mon petit néant. Cela me fait plus de bien que des lumières sur la foi" (CJ 13.8)<sup>115</sup>.

Par contre, le "néant" du texte évoqué ci-dessus (C 6v) est une "contemplation" beaucoup plus redoutable. C'est la "nuit du néant" constituée par l'angoisse et le désespoir de ceux qui se ferment à la lumière de la foi. Étant donné que la nature de l'homme est essentiellement relationnelle, — et elle ne l'est qu'à un degré infime en comparaison de la Nature divine —, il suffit de faire le choix de s'auto-suffire pour tomber dans le néant d'une absurdité dramatique, dans un abîme dévastateur dont il est impossible de prendre conscience sur la terre. Le Christ seul l'a mesuré dans sa Passion quand Dieu l'a fait "péché pour nous" (2Co 5,21). C'est encore Lui qui permettra à Thérèse de le mesurer à son tour, quoique très partiellement, en la faisant entrer en contact, de façon nécessairement étrange et incohérente (CJ 3.7.3), avec cet orgueil désespéré et absurde qui résulte de cet enfermement sur soi.

Il n'est donc pas anodin que Thérèse entre en contact avec

---

<sup>113</sup> CORBON, Jean, *Épreuve/Tentation*, Vocabulaire de Théologie Biblique, Cerf, Paris, 1981, no 376.

<sup>114</sup> RENAULT, *L'épreuve...*, op. cit., p. 87.

<sup>115</sup> Cf. C 2r; 4rv; 16v, PN 50; LT 197.

l'essence du péché qui culmine dans l'orgueil de la raison. Cela peut également indiquer une piste de compréhension de la passion du Christ: c'est bien de cet ennemi mortel dont Il a le plus souffert. L'inexprimable de cet abîme où Thérèse pénètre provient non seulement de l'horreur de ces ténèbres mais aussi de Celui qui les a souffertes avec acuité. Rien d'étonnant si Thérèse s'enfonce dans une solitude toujours plus grande, celle même de l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. Bien plus, elle communie à son expérience de dérélliction<sup>116</sup> qui fait pâlir les souffrances de l'enfer. Dans cette connaissance terrifiante du péché, elle le transforme avec Lui en amour.

La réalité de la petitesse ontologique et du néant du péché convergent vers une synthèse indépassable dans le Crucifié. Dieu seul avait la liberté de prendre ce néant du péché à partir de la petitesse de l'Incarnation et de le transfigurer dans les Échanges trinitaires.

Soulignons encore une fois, combien la réponse existentielle de Thérèse dans son épreuve suggère comment le Christ lui-même a vécu sa Passion: par la résistance héroïque de sa foi-confiance face à des adversaires acharnés<sup>117</sup> "Je crois avoir fait plus d'actes de foi depuis un an que pendant toute ma vie" (C 7r). Tout cela culmine dans la participation progressive de Thérèse à l'abandon christique au Père: "Cette parole de Job: «Quand même Dieu me tuerait j'espérerais encore en lui», m'a ravie dès mon enfance. Mais j'ai été longtemps avant de m'établir à ce degré d'abandon. Maintenant j'y suis; le bon Dieu m'y a mise, il m'a prise dans ses bras et m'a posée là..." (CJ 7.7.3).

Située entre l'abîme de la vie et celui de la mort, la guerrière de Dieu reçoit la force divine dans ce combat spirituel des plus hauts états mystiques et peut ainsi s'écrier: "Seigneur vous me comblez de joie par tout ce que vous faites" (C 7r). En effet, Dieu ne lui a envoyé cette épreuve qu'au moment où elle avait la force de la supporter, et encore avec des instants de répit (C 7v).

---

<sup>116</sup> GUILLET, op. cit., p. 116-126. "Ce qui rendait l'agonie de Jésus cruelle, n'était-ce pas avant tout l'abandon par le Père? Thérèse aurait-elle en vérité éprouvé quelque chose de l'agonie de Jésus, si elle n'avait pas connu — dans une mesure moindre, certes — le même abandon?" p. 126.

<sup>117</sup> Sur la réponse existentielle de Thérèse dans cette épreuve: RENAULT, *L'épreuve...*, op. cit., p. 44-56 OUELLETTE, Fernand, *Je serai l'amour, trajets avec Thérèse de Lisieux*, Fides, 1996, p. 309-341. Tout le livre dénote une profondeur remarquable dans l'approche spirituelle de la vie de Thérèse.

Tout cela démontre l'aspect surnaturel de cette épreuve qui est de l'ordre de la Rédemption conduite par l'Esprit. Authentique ministère de délivrance qui provient de l'Esprit en "vue du bien commun" (1Col2, 7)<sup>118</sup>. Celui-ci laissera toujours à Thérèse la volonté de croire et d'aimer, jusqu'au témoignage suprême de la mort d'amour<sup>119</sup>.

Thérèse s'assoit, comme le Christ dans sa Passion, à la table des pécheurs et aussi à celle du Père (CJ 6.7.4). Comme Moïse, elle demeurera écartelée entre sa solidarité avec Dieu et celle avec ses frères. Solidarité déchirante avec les ténèbres de ses frères, et qui compose avec un regard de foi qui s'obstine à "fixer l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi" (B 5r). Terminé pour elle son statut de juste qui la distinguait des pécheurs! A la suite de la pro-existence du Christ<sup>120</sup>, elle se solidarise vraiment avec les brebis égarées<sup>121</sup>. "Mais Seigneur, votre enfant l'a comprise votre divine lumière, elle vous demande pardon pour ses frères, elle accepte de manger aussi longtemps que vous le voudrez le pain de la douleur et ne veut point se lever de cette table remplie d'amertume où mangent les pauvres pécheurs avant le jour que vous avez marqué... Ayez pitié de nous Seigneur, car nous sommes de pauvres pécheurs!..." (C 6r).

Ce cri d'intercession montre la profondeur d'humilité où elle est parvenue en juin 1897. Face au péché de l'humanité, le repentir universel du Ressuscité, à travers son Corps Mystique, est

<sup>118</sup> DANIEL-ANGE, *Les blessures que guérit l'amour*, Pneumathèque, Paris, 1979, p. 102-105. Le livre contient de riches intuitions et présente Thérèse comme un maître spirituel du renouveau charismatique catholique.

<sup>119</sup> Dans ses ténèbres, elle bénéficie de l'action secrète du Ressuscité qui lui procure abandon et paix, à travers l'amour; cf. GUILLET, op. cit., p. 127-159. Plongée dans la souffrance indicible du Christ, elle l'est aussi mystérieusement dans sa gloire: "Notre Seigneur au Jardin des Oliviers jouissait de toutes les délices de la Trinité, et pourtant son agonie n'en était pas moins cruelle. C'est un mystère, mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même" (CJ 6.7.4).

<sup>120</sup> "Ainsi Jésus est dans sa vie et dans sa mort l'homme pour les autres. Cet être-pour-les-autres constitue son essence la plus profonde, car c'est en cela qu'il est l'amour de Dieu devenu personne pour les hommes", KASPER, *Jésus...* op. cit., p. 180.

<sup>121</sup> Une des façons les plus riches d'étudier le thème de la Rédemption chez Thérèse, c'est de l'aborder sous l'angle de la solidarité. En ce qui concerne le point de vue théologique: SESBOÛÉ, Bernard, *Jésus-Christ l'unique médiateur*, Coll. Jésus et Jésus-Christ, Desclée, Tome 1, p. 357-377.

le lot de tous les vrais mystiques d'Orient ou d'Occident<sup>122</sup>. Celui qui intercède toujours en notre faveur (He 7,25) a commencé à dissoudre ce mystère d'iniquité de l'intérieur, à travers la pénitence de la Croix comme confession des péchés du genre humain<sup>123</sup>.

### *La nuit corédemptrice de Thérèse*

Il est vrai que cette épreuve de la foi a été source de purification personnelle pour Thérèse<sup>124</sup>; de son désir du Ciel<sup>125</sup>, de celui de mourir jeune et de sa façon de vivre la charité fraternelle. Néanmoins, elle est avant tout participation gratuite et féconde au mystère pascal du Christ dans sa dimension missionnaire universelle.

Voilà bien l'une des originalités de la nuit thérésienne par rapport à celle décrite par Jean de la Croix<sup>126</sup>. Si l'on accepte le

---

<sup>122</sup> Le repentir selon l'Esprit qui libère l'homme est une donnée typiquement chrétienne, comme l'atteste toute la tradition monastique. La véritable connaissance de son péché vient de l'Esprit qui plonge simultanément dans la rencontre avec Dieu. Pour une approche spirituelle et monastique de la conversion comme dévoilement du péché et de la grâce: LOUF, André, *Au gré de sa grâce*, DDB, Paris, 1989, p. 14-23.87-95.

<sup>123</sup> Cette idée d'une confession des fautes au nom de toute l'humanité sur la Croix, avec l'absolution de la Résurrection, se trouve originalement exprimée chez Adrienne Von Speyr: BALTHASAR, Hans Urs von, *Adrienne Von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des Editions/Ed. Paulines. 1978, p. 215.

<sup>124</sup> En ce qui concerne cette purification personnelle, RENAULT, *L'épreuve de la foi...*, op. cit., p. 60-69; OUELLETTE, op. cit., p. 324-325.

<sup>125</sup> L'épreuve enlève toute "satisfaction naturelle dans le désir que j'avais du Ciel" (C 7v).

<sup>126</sup> Le père Gregorio de Jesús Crucificado dans son article: *Les nuits sanjuanistes vécues par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* in Supplément de la Vie spirituelle, t. XV, 63 (1962), p. 611-643, n'a pas su éviter le piège de vouloir encadrer de façon trop rigide et chronologique la vie de Thérèse dans le schéma des nuits sanjuanistes. Cela crée un appauvrissement et un malaise. Est-il possible d'affirmer que la nuit des sens s'est effectuée surtout au début de sa vie religieuse, en passant sous silence la possibilité de grâces d'union antérieures? Associer la maladie de son père à la nuit des sens sans évoquer une certaine nuit de l'esprit que suggère aussi cette épreuve, cela ne va-t-il pas dans un sens réducteur? Identifier simplement l'épreuve de la foi à la nuit de l'esprit sanjuaniste c'est faire fi de l'originalité thérésienne irréductible par rapport à la description de la nuit du grand docteur mystique. Du

principe que le mystique demeure dans une solidarité profonde avec les hommes et les femmes de son temps, sa nuit se colore de la problématique de son époque ecclésiale, illustrant un aspect de la solidarité plénière du Christ souffrant à travers l'espace-temps. Par exemple, Jean de la Croix a vécu à un moment de chrétienté, où Dieu tenait encore une place dans une civilisation qui avait la foi. Par contre, Thérèse affronte l'athéisme naissant, et cela affecte sa nuit d'une façon originale<sup>127</sup>.

La nuit des sens et de l'esprit est toujours un événement ecclésial et christologique, donc de portée universelle et rédemptrice, vérité théologique qui n'a pas toujours été perçue par les mystiques, aux prises avec leur subjectivité souffrante. De fait, tout chrétien digne de ce nom doit s'attendre à une expérience de participation à la nuit du Christ, car "Dieu ne peut être trouvé sur aucune autre voie que celle de la mort et de la résurrection de son Fils. L'esprit doit mourir dans la chair, afin que la chair ressuscite en esprit"<sup>128</sup>.

L'expérience de la nuit du Christ est la forme de toute nuit mystique authentiquement chrétienne, y compris la nuit sanjuaniste<sup>129</sup>, laquelle propose aussi comme modèle le Christ anéanti

---

moins, le mérite de cette identification est de conférer une réelle profondeur à cette épreuve mystique et de relever les similitudes certaines avec la nuit sanjuaniste.

<sup>127</sup> SIX, J.-F., *Thérèse et les incroyants*, dans Thérèse de Lisieux - Conférences du Centenaire 1873-1973, Institut Catholique de Paris, mai 1973. p. 156-157.

<sup>128</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *La prière contemplative*, Fayard, 1971, p. 259.

<sup>129</sup> Pour une lecture trinitaire et christologique de la nuit sanjuaniste: AMUNARRIZ, Antxon, *Dios en la noche. Lectura de la noche oscura de san Juan de la Cruz*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma, 1991. L'absence apparente du Christ dans le livre de la "*Nuit obscure*" peut poser problème. On l'explique par les tendances juives et païennes qui demeurent à purifier en tout chrétien et le tempérament trop immédiat de Jean de la Croix; cf. MOREL, Georges, *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix*, Tome II, Aubier, 1960, p. 194-212. A la transcendance de l'expérience du Christ face à la nôtre, Lucien-Marie, dans une position toujours riche et nuancée, ajoute la raison de la purification extrême du mystique où l'expérience subjective ne peut évoquer le sens christique; cf. LUCIEN-MARIE, ocd, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de Jean de la Croix*, Cerf, 1968, p. 248-258. La position de Amunarriz est la plus sûre; elle affirme que la "*Nuit obscure*" présuppose la doctrine de la *Montée* où la référence christologique est clairement affirmée. Déjà le livre de la "*Nuit*" comporte des allusions au chemin du Christ (I NO 6,7; 7,4, 11,4) et à la Sagesse (II NO 5,1-2); cf. AMUNARRIZ, op. cit.,

sur la croix en sa partie sensitive et spirituelle, réconciliant ainsi le genre humain avec Dieu<sup>130</sup>. Le spirituel n'a pas d'autre chemin que cet anéantissement du Christ: "Et lorsqu'il sera réduit à rien — ce qui sera dans l'extrême humilité — alors l'union spirituelle sera faite entre l'âme et Dieu, ce qui est le plus grand et plus haut état où l'on puisse parvenir en cette vie"<sup>131</sup>.

Bien que certainement analogue à la nuit sanjuaniste, l'épreuve de la foi thérésienne se situe plutôt dans la ligne de la nuit mariale au pied de la croix, c'est-à-dire moins à fin personnelle et davantage orientée vers la rédemption universelle où se manifeste la libéralité de la Vie trinitaire<sup>132</sup>. Toutefois, cette expérience christique et pascalle ne peut jamais être définie totalement par les catégories classiques utilisées en spiritualité. La liberté divine prend parfois plaisir à agencer une vie spirituelle dans une logique de corédemption qui défie toute spéculation humaine. En effet, l'équivoque est facile face à l'action originale de l'Esprit dans la vie de la sainte de Lisieux. Elle fait s'écarter si souvent des sentiers battus, dans son ascension vertigineuse vers Dieu!

Néanmoins, à titre d'opinion personnelle et en s'inspirant de la grille de lecture des maîtres espagnols du Carmel, il apparaît difficile de situer le mariage spirituel avant la fin de 1894 et l'année lumineuse de 1895, alors que la croissance spirituelle de Thérèse atteint une stabilité évidente dans l'Agapè<sup>133</sup>. A partir de ce moment, rien n'interdit l'existence de cette grâce d'union

---

p. 169. En faisant nôtre la position d'Amunarriz, nous ajoutons qu'il faut comprendre la référence vétérotestamentaire de la "*Nuit obscure*" dans l'optique de l'Ancien Testament perçu comme une prophétie de la Passion intérieure du Christ, en particulier dans le livre de Job. Le mystique participe à cette souffrance indicible du Christ où Dieu semble s'effacer.

<sup>130</sup> JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Mont-Carmel*, livre II, chapitre 7, traduction de Cyprien, *Oeuvres complètes*, DDB, 1967, p. 144.

<sup>131</sup> Ibid., p. 144.

<sup>132</sup> Même opinion chez STINISSEN, Wilfrid, ocd, *Le sens rédempteur de la nuit*, Vie Consacrée, 1991, no 4, p. 231-233.

<sup>133</sup> P. MARIE-EUGENE, op. cit., p. 967-1023. L'auteur précise même le moment de l'union transformante: au cours de la blessure d'amour de juin 1895 (CJ 7.7.2), p. 977-978. Même chose pour MOLINIÉ pour qui la consécration à l'Amour miséricordieux marque la date du mariage spirituel, op. cit., p. 102-103. Louis GUILLET place nettement l'épreuve de la foi après le mariage spirituel dans son livre synthèse: *Voyez quel amour Dieu nous donne...*, Mame, Paris, 1978, p. 263-340.



transformante<sup>134</sup>. Le fait de dire que Thérèse se trouvait dans la grâce du mariage spirituel lors de son épreuve de la foi suscite des approfondissements à la doctrine sanjuaniste de "l'après-mariage spirituel". En effet, Jean de la Croix, dans les descriptions si célestes de son livre "La vive flamme d'amour", évoque admirablement les plus hauts états de la vie mystique comme croissance dynamique et continuelle dans l'Agapè, y compris après l'union transformante. Thérèse oriente ce dynamisme vers une participation plus grande à l'insondable souffrance christique<sup>135</sup>. Après une union nuptiale très haute avec le Christ, elle meurt "finalement dans le sentiment de l'abandon de Dieu: cela pourrait même être une forme de l'union la plus haute avec le Seigneur, dont la nuit des sens et de l'esprit fut la conclusion de son existence terrestre"<sup>136</sup>. En ce sens, la sainte de Lisieux va plus loin dans son christocentrisme, au niveau du moins de l'énonciation explicite<sup>137</sup>, et ouvre des horizons sur "l'après-maria-

---

<sup>134</sup> On a déjà évoqué la découverte de "la petite voie" comme grâce de différenciation et gage d'une union des plus hautes avec Dieu; cf. "La petitesse ontologique".

<sup>135</sup> En ce sens nous nous éloignons de l'optique balthasarienne qui voit la nuit de Thérèse comme très limitée par son "auto-canonisation": BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 409-428. Ce livre, qui demeure un des plus riches au niveau théologique, comporte cependant l'erreur de penser que Thérèse n'a pas eu suffisamment conscience de son péché. Il interprète de façon trop ignatienne la purification du moi chez elle. Balthasar manqua de sources historiques sûres et fut influencé par Adrienne Speyr. Pour une critique complète de sa position voir DE MEESTER, C., op. cit., p. 387-396.

<sup>136</sup> BALTHASAR, *La prière contemplative*, op. cit., p. 260.

<sup>137</sup> Sans la développer, Jean de la Croix avait déjà ouvert cette perspective des souffrances corédemptrices possibles après le mariage spirituel: "Toutefois, de temps en temps et dans quelques cas, Dieu fait cette exception de laisser l'âme souffrir et pâtir afin qu'elle mérite davantage et devienne plus ardente en amour, ou dans un autre but, comme il le fit pour la Vierge sa Mère, pour saint Paul et pour d'autres, mais, de par sa nature, l'état de mariage ne comporte pas cette souffrance", CSB 20,10, op. cit., p. 403. Le saint lui-même le vécut dans les derniers temps de sa vie: RODRIGUEZ, José Vincente, *Dieu parle dans la nuit*, Médiaspaul, 1991, p. 349-369; lire spécialement la lettre du 19 août 1591. De même, Thérèse d'Avila a vécu une Passion après son mariage spirituel. Son enseignement ouvre la même perspective: "Sa Majesté ne peut nous accorder une plus grande faveur que de nous faire vivre dans l'imitation de la vie de son Fils tant aimé, j'ai donc la certitude que ces faveurs tendent à fortifier notre faiblesse, comme je l'ai parfois dit ici, afin que nous sachions, à son exemple, beaucoup souffrir" (7D 4,4; cf. 7D 4,5-6.12; 7D 3,6; C 23,6-7); traduction Marcelle Auclair, DDB, Bibliothèque Européenne, 1964.

ge spirituel” peu esquissés en théologie mystique<sup>138</sup>. Le sommet de la mystique, c’est bien la mort d’amour avec le Christ où se manifeste au plus haut point la gloire de l’Amour divin.

Nous laisserons de côté maintenant cette épreuve de la foi<sup>139</sup>, afin de continuer notre survol des écrits thérésiens qui traitent de la kénose au sens large. Dorénavant, ces textes prennent une signification inégalée en raison de cette expérience christique et de l’intensité théologale qui accompagne cette épreuve surnaturelle hors du commun. Des profondeurs de ces ténèbres sotériologiques, des jets de lumière ont été donnés pour l’enseignement de l’Église.

*“Le Triomphe de l’Humilité” (21 juin 1896)*

Dans la poésie du 31 mai 1896, “Le cantique de soeur Marie de la Trinité”, Thérèse chante encore sa réponse d’amour face à la kénose et à la souffrance du Christ (PN 31, 1). Avec l’aide du Crucifié-Ressuscité (2), elle veut souffrir, mourir, se cacher, s’abaisser pour lui (1-4.6).

Cependant, c’est avec le “Triomphe de l’Humilité”, qu’on peut ressaisir un aspect de son épreuve de la foi: celui de son combat spirituel avec l’essence du péché. En effet, Lucifer représente une analogie parfaite avec ce que Thérèse devra combattre jusqu’à sa mort, le péché d’orgueil comme antithèse de la Vie trinitaire. Il devient ainsi son ennemi mortel, à l’image de Jésus s’opposant à la dialectique pharisaïque<sup>140</sup>. Aux prises avec l’orgueil, elle va faire ressortir vigoureusement son antidote, l’humilité.

---

<sup>138</sup> Il est évident que beaucoup de saints ont communié à une telle grâce. De plus, il faut rappeler que leur expérience est beaucoup plus riche que ce qu’ils en ont dit. En ce qui concerne Thérèse, on possède une documentation exceptionnelle sur la dernière période de sa vie qui permet d’accéder à son expérience de façon unique.

<sup>139</sup> Nombreuses sont les allusions à celle-ci: PN 30; 31; 32; 45; 50; 54; B 2r; B 5r; C 11r; C 31r; DE, PO et PA. L’épreuve de Thérèse sera intermittente, entre avril et septembre 1896, et deviendra beaucoup plus opaque en 1897; cf. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. 1279.

<sup>140</sup> Parallèle saisissant entre les deux dans ce combat contre l’orgueil: BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...* op. cit., p. 281-300, MOLINIÉ, op. cit., p. 142-149.186-190.

Dans une mise en scène humoristique, Thérèse annonce une vérité par la bouche de Lucifer lui-même: l'orgueil s'infiltré dans les communautés religieuses (RP 7, 3v), affectant même la virginité et la pauvreté (4v), au point de peser plus lourd que la vertu des vierges (5r)! Heureusement pour l'Église, l'humilité de la Vierge-Marie est plus forte que toutes les déficiences de ses membres et elle remporte la victoire sur Lucifer (5r). A la suite de Marie, "pratiquer l'humilité... voilà (les) armes, (le) bouclier" des carmélites (5r).

De plus, cette pièce théâtrale annonce prophétiquement, sur fond d'apocalypse, le combat de Thérèse contre les puissances du mal et le soutien efficace que lui procurera la Vierge-Marie. Les Derniers Entretiens en laissent soupçonner quelque chose<sup>141</sup>.

Cette humilité victorieuse et mariale proclamée dans la récréation pieuse, est au fond une composante de l'obéissance filiale du Christ, l'unique rempart contre les puissances infernales. Neuf mois plus tard, Thérèse signale, dans la poésie "Mes Armes" (PN 48), qu'effectivement elle s'est revêtue de cette cuirasse dans le combat contre l'ennemi.

#### *Manuscrit B (8-13 septembre 1896)*

Devant ce chef-d'oeuvre qu'est le Manuscrit B et son complément indissociable, la lettre du 17 septembre (LT 197), nous ne nous arrêterons que pour signaler quelques points importants, relatifs au sujet traité.

Thérèse accède à l'horizon illimité de la charité universelle à travers sa corédemption existentielle avec le Christ. La communion aux désirs christiques de glorification du Père, ne peut que faire éclater une vie humaine. Dans l'Amour brûlant du Ressuscité, ses désirs touchent à l'infini (B 2v), deviennent pour elle un martyre (3r), la poussent à une audace inconnue (4r). "La petite Thérèse ne désire donc rien de moins qu'une action semblable à l'action divine elle-même. La "mission" qu'elle veut est celle qui correspond au dessein total de Dieu à travers toute l'histoire du

---

<sup>141</sup> CJ 25.8.6; 11.9.5; Notes préparatoires au Procès Apostolique, témoignage de Mère Agnès, Son épreuve contre la foi, cf. B 5v.

salut”<sup>142</sup>. Sous cette pression théologale, la multiplicité des désirs lui fait trouver une synthèse légitime dans l’activité universelle de l’Amour (2v-3r).

A travers la méditation de la Parole, l’Esprit lui fait découvrir encore plus profondément sa personnalité théologale<sup>143</sup> et sa mission ecclésiale. Là se trouve la révélation extrême de sa subjectivité, qui va de pair avec l’objectivité de la Rédemption universelle où elle est projetée<sup>144</sup>. Le voile de son épreuve de la foi se lève un peu: elle, la toute petite dans le Christ souffrant, se découvre non plus seulement sur les genoux de Dieu, mais au coeur de l’Église, c’est-à-dire au Coeur même du Ressuscité dans sa modalité ecclésiale où l’Esprit est donné pour tous. Elle passe d’une attitude plus passive et réceptive de l’Amour miséricordieux de “la petite voie” à une activité qui propulse cet Amour, par le Christ ressuscité, aux confins les plus reculés de l’Église. Plus profondément, elle spire Dieu en Dieu<sup>145</sup>, à travers le Corps ecclésial du Christ. Emportée dans cet élan christique et pneumatique, elle participe davantage à l’Essence divine, à l’Amour sans limites de temps et d’espace (3v) qui constitue les secrets du Ciel (1v).

Cet approfondissement de la réalité ecclésiale lui vient grâce à son épreuve de la foi: elle y a découvert la solidarité du Corps Mystique pour ses membres souffrants et menacés (1Co 12,24-27). De plus, ceci ne pouvait se produire sans qu’elle bénéficie du

---

<sup>142</sup> HENNAUX, op. cit., p. 106.

<sup>143</sup> Balthasar a développé cette dimension d’une personnalité théologique qui provient de la mission du Christ. C’est un des apports les plus riches de la théologie balthasarienne à la compréhension de Thérèse. La personnalité du Christ “n’absorbe pas en elle les sujets individuels, elle les comble “d’en-haut” (Ep 4.10ss) de personnalité et de mission accomplissant l’existence. Or cette personnalité et cette mission pensées pour chacun et appropriées à chacun sont toujours une forme gracieuse de la participation à la mission universelle et unique de Jésus et par là aussi à sa personnalité comme Fils; théologiquement, on ne devient pas une personne autrement qu’en devenant — avec tous les élus à cette vocation — frère du “Premier-né” (Rm 8,29); BALTHASAR, Hans Urs von, *La Dramatique divine*, Tome II, Vol. 27, Culture et Vérité, 1988, p. 199.

<sup>144</sup> En effet, le “pour moi” de la spiritualité carmélitaine conduit immanquablement au “pour tous” de la Rédemption. Cf. LETHEL, François-Marie, *Théologie de l’Amour de Jésus*, Edition du Carmel, Venasque, 1996, p. 179-181.

<sup>145</sup> JEAN DE LA CROIX, *Cantique Spirituel B 39*, 3-6, traduction de Françoise Aptel, Marie-Agnès Haussiètte et Jean-Pierre Thibaut, Cerf, Paris, 1995.

réconfort des membres ecclésiaux déjà glorifiés. S'adressant aux "habitants du Ciel", Thérèse demande avec audace le "double amour et esprit", c'est-à-dire de rajouter leur amour et leur esprit à son propre amour et à son propre esprit (4r). "Cette concentration de tous les esprits de l'Eglise dans l'esprit de Thérèse n'est autre chose que le pendant nécessaire de l'effusion de son esprit propre sur tous les esprits des saints... Le résultat est un communisme parfait de tous les liens, de toutes les grâces et de toutes les propriétés, avec une sauvegarde parfaite des personnes et des missions individuelles"<sup>146</sup>. Ici s'esquisse une admirable théologie de la communion des saints comme reflet de la périchorèse trinitaire dans le Corps ecclésial<sup>147</sup>. Dans la gloire, existe la mutuelle sollicitude des membres du Corps (1Co 12,24-25), en laquelle se trouve cette "kénose amoureuse" où chacun s'abaisse pour laisser à l'autre toute la place.

La descente au coeur de l'Eglise n'est pas sans lien avec un dépouillement personnel. C'est dans la foulée de l'école sanjuaniste que Thérèse entre dans la petitesse et qu'elle y trouve la présence de l'Esprit du Christ qui la soulève jusqu'au Père: "Comme Madeleine se baissant toujours auprès du tombeau vide finit par trouver ce qu'elle cherchait, ainsi, m'abaissant jusque dans les profondeurs de mon néant je m'élevai si haut que je pus atteindre mon but..." (3r-v). En effet, c'est en adhérant à l'impuissance de son "néant" que le miracle de la totalité de l'Amour peut survenir en elle.

Néanmoins, c'est toujours Dieu qui descend le premier dans le "tombeau vide". Il s'abaissera avec d'autant plus de joie que la personne est imparfaite (3v), comme des parents riches qui s'abaissent à la faiblesse de leurs petits "qu'ils chérissent autant qu'eux-mêmes" (4r). Oui, pour que l'Amour soit pleinement satisfait, il faut qu'Il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant et qu'il transforme en feu ce néant..." (3v). Voilà donc l'explication du contentement de l'Abaissement divin: c'est pour une transformation radicale dans ce "feu" qui est synonyme de l'Amour divin consumant<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 236.

<sup>147</sup> La richesse de la théologie thérésienne de la communion des saints déborde cet article. Soulignons quelques textes: A 35r-v; 41r; 44r; B 2r-v, 5r-v; LT 148; 182; 226; 254; 263; CJ 11.7.4; 15.7.5; etc. Cf. GAUCHER, *La passion...* op. cit., p. 182-191; BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 232-242

<sup>148</sup> Tout comme dans la doctrine sanjuaniste, Thérèse rattache le sym-

Laissant pressentir la joie qu'a ce Feu divin de se donner "ad intra", Thérèse se fait plus explicite sur le but de l'abaissement divin "ad extra" (1r; 5v; LT 197) qui s'appuie et se fonde sur le mystère pascal et kénotique<sup>149</sup>. Ce mouvement se prolonge dans l'eucharistie et introduit dans les Relations trinitaires: "O Verbe Divin, c'est toi l'Aigle adoré que j'aime et qui m'*attire*, c'est toi qui t'élançant vers la terre d'exil as voulu souffrir et mourir afin d'*attirer* les âmes jusqu'au sein de l'Éternel Foyer de la Trinité Bienheureuse, c'est toi qui remontant vers l'inaccessible Lumière qui sera désormais ton séjour, c'est toi qui restes encore dans la vallée des larmes, caché sous l'apparence d'une blanche hostie..." (5v).

### *Hiver et printemps 1896-1897*

L'Esprit continue d'illuminer l'esprit de Thérèse afin de lui faire apprécier tout ce qui s'apparente de près ou de loin à l'Humilité divine. Elle se réjouit pour le Père Roulland, missionnaire qui peut imiter à sa façon la kénose du Christ. "...notre unique désir est de ressembler à notre Adorable Maître que le monde n'a pas voulu reconnaître parce qu'Il s'est anéanti, prenant la forme et la nature d'esclave. O mon Frère! que vous êtes heureux de suivre de si près l'exemple de Jésus... En songeant que vous avez revêtu le costume chinois, je pense naturellement au Sauveur se revêtant de notre pauvre humanité et devenant semblable à l'un de nous afin de racheter nos âmes pour l'éternité" (LT 201).

Elle admire aussi l'humilité de Mère Agnès (LT 203), et lui

---

bole du feu à l'Amour consumant et transformant: A 84r-v; C 36r-v; LT 89; 143; 189; 225; 226; 242; PN 22,12; 24,17; 26,9; 30,3; 31,6; 45,7 en lien avec le mystère de Jésus: A 38v; C 36r; LT 143; PN 17,10; PN 20,6; 28,1 et de l'Esprit: PN 17,2. Ce Feu de l'Amour trinitaire préserve toujours la distinction des personnes (C 36r).

<sup>149</sup> "La mission du Verbe enclôt toute chose dans le cercle de sa descente et de sa remontée. Mais ce qui fait que le cercle est mobile et que l'humanité tout entière est entraînée par le mouvement du Verbe et attirée jusqu'au sein de l'éternel Foyer, c'est que la croix est son centre apparemment immobile... c'est là, dans la croix, que se tient le secret de l'envol, le secret du mouvement, le secret de la mission et de l'amour. Et ce secret nous est donné, en tous points de l'espace et du temps, dans la blanche hostie", HENNAUX, op. cit., p. 108-109.

rappelle que le Christ a été un objet de mépris, pour l'aider à supporter la fin de son priorat (LT 216). A soeur Geneviève, elle signale l'abaissement sotériologique du Christ qu'elle condense dans une formule célèbre: "... mais ne crains pas, plus tu seras pauvre, plus Jésus t'aimera, Il ira loin, bien loin pour te chercher, si parfois tu t'égares un peu" (LT 211). A l'abbé Bellière, elle évoque la faiblesse victorieuse de Jésus à Gethsémani (LT 213) et le Dieu qui montre sa puissance en se servant de presque rien (LT 220).

La dernière Récréation Pieuse thérésienne "Saint Stanislas Kostka", présentée le 8 février 1897, rappelle encore le bouleversement des valeurs évangéliques: ce qui brille aux yeux du monde n'a pas de privilèges particuliers auprès de Dieu (RP 8, 1r). Suivant l'exemple de leur Sauveur, saint François Borgia et saint Stanislas Kostka ne revendiquent pas l'honneur qui leur est dû en raison de leur grande noblesse, mais par amour ils se mettent au rang des serviteurs du Christ (1r-v.4r).

Au mois de mai, Thérèse s'identifie de nouveau à Jeanne d'Arc qui pâtit seule dans sa prison. Ce symbole lui permet d'exprimer son épreuve de la foi et sa souffrance avec le Christ (PN 50). Tout aussi impressionnante est sa poésie "Une Rose effeuillée", une des plus belles de Thérèse, qui illustre ses sentiments spirituels profonds au moment d'entrer dans les derniers mois de sa maladie.

"La rose en son éclat peut embellir ta fête  
 Aimable Enfant,  
 Mais la rose effeuillée, simplement on la jette  
 Au gré du vent.  
 Une rose effeuillée sans recherche se donne  
 Pour n'être plus.  
 Comme elle avec bonheur à toi je m'abandonne  
 Petit Jésus (3).  
 L'on marche sans regret sur des feuilles de rose  
 Et ces débris  
 Sont un simple ornement que sans art on dispose  
 Je l'ai compris.  
 Jésus, pour ton amour j'ai prodigué ma vie  
 Mon avenir  
 Aux regards des mortels rose à jamais flétrie  
 Je dois mourir!..." (PN 51, 3-4).

Don de soi sans recherche d'elle-même: "Mourir en se dissolvant au fil des jours, telle une "rose" qui "s'effeuille", dans l'o-

blativité la plus absolue”<sup>150</sup>, dislocation amoureuse de l’être dans la souffrance du Bien-Aimé. L’attitude mystique extrême du “pour n’être plus” thérésien ne signifie nullement un anéantissement du “je”. Elle désigne plutôt la petitesse ontologique qui devient évangélique quand elle s’abaisse amoureusement dans son “néant” pour que l’Autre soit tout en soi.

*“Pourquoi je t’aime, ô Marie!” (mai 1897)*

Thérèse veut chanter ce qu’elle connaît de la Vierge Marie à travers sa dernière grande poésie. Dans une grande lumière contemplative, elle discerne sa propre expérience spirituelle dans celle de Marie: sa virginité (PN 54, 3-4), l’humilité qui attire la divinité (3-4), la présence de la Trinité en elle (5), le goût de la charité (7), son parcours par la voie commune (6.17).

Cependant, leur proximité se révèle surtout par leur attitude similaire dans l’épreuve. Qui peut mieux la comprendre que celle qui a été jusqu’aux extrêmes limites dans le partage de la kénose du Christ<sup>151</sup>? En vérité, Marie a connu la souffrance, tout comme Thérèse (2.12-14.16.23). Par une volonté expresse du Christ, la Mère de Dieu suit son Fils dans la nuit et l’angoisse, devenant ainsi un exemple pour ceux qui cherchent Dieu dans la nuit de la foi (15-16). Elle est si aimable dans son partage de la kénose du Christ, de Bethléem jusqu’au pied de la Croix (9-10.23)! Et elle ne s’approprie même pas son titre de Mère de Jésus (20-21).

“Tu nous aimes, Marie, comme Jésus nous aime

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

*Aimer c’est tout donner et se donner moi-même*

Tu voulus le prouver en restant notre appui” (PN 54, 22).

Ces quelques mots expriment la kénose (au sens impropre) vécue par Marie en notre faveur. Marie vit un sentiment d’abandon face à Jésus, comme Celui-ci le vit avec son Père. C’est une communion d’amour réciproque entre Jésus et Marie, scellée dans la dérélition rédemptrice. A remarquer que la parole cèle-

<sup>150</sup> THÉRÈSE DE LISIEUX, *Oeuvres Complètes*, op. cit., p. 1395.

<sup>151</sup> “Au pied de la Croix, Marie participe par la foi au mystère de ce dépouillement. C’est là, sans doute, la “kénose” de la foi la plus profonde dans l’histoire de l’humanité” JEAN-PAUL II, *Redemptoris Mater*, no 18, Fides, 1987.



bre "Aimer c'est tout donner et se donner soi-même" fait bien ressortir le climat trinitaire vécu dans cette dérélition mystique.

Tant de similitudes entre Marie et Thérèse ne peuvent venir que d'une communion à la même expérience christique. C'est par ce chemin que Thérèse va s'approcher de la vie spirituelle authentique de Marie. Ce qui lui permet de transcender la piètre théologie mariale de son temps en rejoignant la simplicité de l'Évangile.

*Manuscrit C (juin 1897)*

Aux portes de l'éternité (LT 244), à cause de la maladie mortelle qui rongera tous ses poumons<sup>152</sup>, Thérèse comprend toujours plus les secrets révélés aux tout-petits (LT 247; C 4r). Sa connaturalité croissante avec le mystère de la croix, vécu dans sa chair et son âme, nous donne ses derniers éclairages existentiels.

A la lumière de la kénose, elle ne cherche pas ce qui paraît grand aux yeux du monde mais plutôt la dernière place (C 36v), là où se trouve le Christ. Elle se met à rêver d'aller plus loin encore dans sa participation au mouvement kénotique: "Voilà pourquoi je rêve un monastère où je serais inconnue, où j'aurais à souffrir la pauvreté, le manque d'affection, enfin l'exil du cœur" (G 10r). Cependant, c'est l'abandon filial qui la guide, valeur christologique par excellence (10v). Le même élan de dépouillement pour l'Aimé l'attire aussi à vivre radicalement la pauvreté évangélique, c'est-à-dire une désappropriation effective et affective de tous ses biens (15v-19v). A l'image de la kénose du Fils qui ne revendiqua pas ses droits de Personne divine en notre faveur, Thérèse propose la même folie d'amour: "Abandonner son manteau c'est, il me semble, renoncer à ses derniers droits, c'est se considérer comme la servante, l'esclave des autres" (16v).

Malgré l'obscurcissement de sa foi depuis Pâques 1896, paradoxalement celle-ci grandit énormément, au point que Thérèse discerne la présence cachée de Jésus dans la prieure (11r) ou dans les soeurs les plus antipathiques, comme soeur Thérèse de Saint-Augustin avec son caractère insupportable (14r). Même chose, à l'égard des infirmités morales et chroniques des autres

---

<sup>152</sup> En ce qui concerne les derniers mois de sa vie et les progrès de la tuberculose: GAUCHER, Guy, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB, 1972.

soeurs: ce sont des occasions de pratiquer la vraie charité qui réjouit Jésus (28r-v). En effet, si l'humilité lui devient de plus en plus vitale<sup>153</sup>, c'est en lien avec une redécouverte de la charité qui cherche à se conformer à la vie de Jésus.

De cette façon, elle recoit sa récompense du Père qui voit dans le secret et accomplit la parole de l'Évangile où Jésus s'identifie aux plus pauvres: "Ce que vous ferez au plus petit des miens, c'est à moi qui vous l'aurez fait" (29r). Thérèse accède ainsi à ce mystère de foi: le Christ présent dans le pauvre<sup>154</sup>. Après avoir longuement médité la kénose eucharistique, elle contemple maintenant celle du Ressuscité dans le pauvre, du Glorieux par excellence dans le plus petit et le plus faible en ce monde.

Par cette foi grandissante, le précepte de la charité de l'Évangile (11v) lui devient lumineux. Recevant une clarté profonde sur la manière d'aimer si miséricordieuse de Jésus avec ses apôtres, elle voit qu'elle doit le faire pareillement avec tous (12r). Bien consciente de son incapacité naturelle à le faire (12v; 18v), elle demande à Jésus d'aimer lui-même à travers elle. "Oui je le sens, lorsque je suis charitable, c'est Jésus seul qui agit en moi; plus je suis unie à Lui, plus aussi j'aime toutes mes soeurs" (12v). Ainsi Thérèse relie la vertu théologale de charité à sa source constante, Jésus ressuscité. C'est en Lui qu'elle pénètre "les mystérieuses profondeurs de la charité; si elle pouvait exprimer ce qu'elle comprend, vous entendriez une mélodie du Ciel..." (18v). Cette mélodie n'est autre que la joie d'aimer sous le mode trinitaire, la joie divine de la désappropriation de soi. En effet, la charité vécue entre personnes humaines est bien ce qui ressemble le plus à la communion réciproque des Personnes divines. Thérèse y trouve un bonheur qui dépasse toutes les fêtes mondaines et les joies de la terre (29v-30r).

Au seuil de sa Passion finale, Thérèse livre son testament spirituel en s'appropriant celui de la dernière Cène de Jésus, à

---

<sup>153</sup> "Oui, il suffit de s'humilier, de supporter avec douceur ses imperfections" (LT 243).

<sup>154</sup> Cette présence de Jésus dans le pauvre, qui peut transformer nos coeurs, a été mis en valeur par Jean Vanier. Il apporte une réponse prophétique à notre temps: à l'appel de Jésus, vivre un chemin d'humilité profonde et de solidarité avec les plus petits. C'est la spiritualité kénotique par excellence avant le Retour du Christ. Cf. VANIER, Jean, *La spiritualité de l'Arche*, Novalis/Bayard Editions-Centurion, 1995.

l'heure du grand sacrifice (34r-35v, cf. Jn 17, 4-24)<sup>155</sup>. A la lumière de cette prière sacerdotale et filiale, tout prend sens pour elle: sa mission déjà accomplie et sa remise confiante pour son achèvement. Le paradoxe continue: elle anticipe sa gloire comme le Christ, tout en s'élançant à la dernière place comme le publicain (36v). Intuitivement, Thérèse rejoint le texte le plus hautement trinitaire du Nouveau Testament. Ce germe de la théologie trinitaire n'est pas à proprement parler "une doctrine sur Dieu, mais la doxologie, la glorification eschatologique de Dieu... La doctrine de la Trinité a son sens dans l'unité tendue entre la doxologie et la sotériologie"<sup>156</sup>.

En résumé, la "toute petite" se retrouve au coeur du Christ mort et ressuscité. Là, elle devient "lieu" de communion d'Amour trinitaire qui intègre toute contemplation et toute action chrétiennes (34r-36v). En effet, "Thérèse parvient à une attitude qu'on ne peut plus caractériser ni par la notion de contemplation, ni par celle d'action; elle se trouve au-delà des deux dans une loi unique de l'amour duquel procèdent aussi bien réception que fécondité, aussi bien Marie que Marthe. Ce point d'unité est la suprême découverte qui fut accordée à Thérèse; c'est par sa description que se termine le manuscrit C"<sup>157</sup>.

### *Les derniers écrits de Thérèse*

Thérèse termine son oeuvre poétique, comme sa vie d'ailleurs, par un cri d'amour à Celui qui s'abaisse jusqu'à elle. Cri d'émerveillement pour ce Dieu qui la précède dans l'humilité de l'eucharistie:

---

<sup>155</sup> La lecture théologique et johannique de la passion devient une clé pour relire toutes les passions chrétiennes, cf GAUCHER, *La passion...*, op. cit., p. 210-213.

<sup>156</sup> KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, op. cit., p. 439.

<sup>157</sup> BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 227. La vision thérésienne chasse tout reste de néo-platonisme de la contemplation chrétienne. La supériorité de la contemplation sur l'action n'est que dans sa fécondité ecclésiale plus profonde. Toute action chrétienne est "menée au-dessus d'elle-même dans un acte central de contemplation qui, non pas alternant, mais simultanément à l'action, doit être la source constamment jaillissante de toutes les actions extérieures", *ibid.*, p. 226.

“Toi qui connais ma petitesse extrême  
 Tu ne crains pas de t’abaisser vers moi!

Viens en mon coeur, ô blanche Hostie que j’aime...” (Ps 8).

Très riche d’enseignement est sa prière du 16 juillet, “Prière pour obtenir l’humilité” (Pri 20). “O Jésus! lorsque vous étiez Voyageur sur la terre vous avez dit: «Apprenez de moi que je mis doux et humble de coeur et vous trouverez le repos de vos âmes»”. Cette phrase d’Evangile, trois fois répétée dans cette prière, a été un réconfort pour Thérèse, au cours de sa maladie (CJ. 15.5.3). Elle contemple la kénose dans le lavement des pieds: “O Puissant Monarque des Cieux, oui mon âme trouve le repos en vous voyant revêtu de la forme et de la nature d’esclave, vous abaisser jusqu’à laver les pieds à vos apôtres”. Invitée à faire comme le Christ (Jn 13, 15-17), elle renonce à ses droits face à ses soeurs et choisit délibérément la dernière place.

La soumission de Jésus dans la sainte Famille et durant la passion se prolonge dans la kénose eucharistique: en effet, le Ressuscité, le Seigneur de tout ce qui existe, se soumet dans la liturgie eucharistique à la parole du prêtre, que celui-ci soit bon ou mauvais.

On trouve également dans cette prière des perspectives sur l’authentique humilité qui se conjugue avec la grandeur de la vocation filiale. “Je le sais, ô mon Dieu vous abaissez l’âme orgueilleuse mais à celle qui s’humilie vous donnez une éternité de gloire, je veux donc me mettre au dernier rang, partager vos humiliations afin «d’avoir part avec vous» dans le royaume des Cieux”. Fidèle à sa “petite voie”, Thérèse ne compte que sur Dieu pour obtenir la grâce tant désirée de l’humilité<sup>158</sup>.

Tels sont les sentiments spirituels qui habitaient l’âme de Thérèse. Par analogie, nous pouvons penser qu’ils étaient présents dans le Coeur du Christ. En effet, l’Humilité fulgurante de Dieu contemplée comme nul autre par le Christ, Lui a fait opter pour la dernière place, celle du Serviteur souffrant de notre rédemption.

---

<sup>158</sup> On sait combien l’humilité est une question de vie ou de mort pour la vie spirituelle. Tous les auteurs spirituels l’ont dit de concert. Thérèse demande ici “l’humilité fervente”, fruit de l’action de l’Esprit dans la personne. Celle-ci se distingue de “l’humilité raisonnable”, beaucoup moins profonde car uniquement fruit de nos efforts, aidés de la grâce; cf. P. MARIE-EUGÈNE, op. cit., p. 346-349.

La dernière prière thérésienne (Pri 21) contient elle aussi une attitude d'humilité, celle qui consiste à s'effacer amoureusement devant l'autre: "O Marie, si j'étais la Reine du Ciel et que vous soyez Thérèse, je voudrais être Thérèse afin que vous soyez la Reine du Ciel!.....".

Sa dernière lettre du 25 août renvoie encore au mystère de la kénose qui fonde notre confiance en Dieu: "Je ne puis craindre un Dieu qui s'est fait pour moi si petit... je l'aime!... car Il n'est qu'amour et miséricorde..." (LT 266). La course de géant de Noël s'achève ici où tout est repris de l'événement de Bethléem, mais dans un relief thérésien: petitesse et miséricorde. Ce Dieu d'amour et de miséricorde, en se faisant petit, suscite la réponse d'amour de Thérèse. En fait écho sa dernière parole, qui résume tout l'élan existentiel de sa vie: "Mon Dieu... je vous aime!".

### *Les derniers mois de Thérèse: vers la consommation finale*

Nous ne choisirons que deux thèmes de la période finale de la vie thérésienne afin de ne pas surcharger la cueillette déjà abondante de cet article. Signalons que les "Derniers Entretiens" demeurent un témoin important des ultimes moments de la vie de Thérèse. Même s'ils n'ont pas l'autorité du "corpus thérésien", — dont ils relèvent —, ils demeurent précieux pour la connaissance de la sainte de Lisieux<sup>159</sup>.

Fondamental est le désir thérésien de faire du bien après sa mort<sup>160</sup>. En effet, l'impact vocationnel du Manuscrit B n'a pas éteint son désir missionnaire; au contraire, celui-ci s'amplifiera en ce mois de juillet 1897<sup>161</sup>. L'amoureuse inconditionnelle de Jésus garde l'espoir que ses désirs se réaliseront dans une mission céleste d'évangélisation jusqu'à la Parousie. Dieu lui donnera raison avec "l'ouragan de gloire" qui suivra sa mort.

---

<sup>159</sup> En ce qui concerne la critique des "Derniers Entretiens": *SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, Derniers entretiens avec ses soeurs*, Nouvelle Edition du Centenaire, Deuxième édition revue et corrigée, Cerf/DDB, p. 1992, p. 103-129.

<sup>160</sup> Sur ce désir audacieux: GAUCHER, Guy, *La passion...*, op. cit., p. 167-191.

<sup>161</sup> Exprimé d'abord dans la récréation pieuse "Saint Stanislas Kostka" (RP 8,6r) ce désir la suivra jusqu'à sa mort: LT 220; 221; 254; CJ 17.7, dans la même veine, son désir de revenir sur la terre: DEG, juillet, 4; 12.7.1; CJ 9.7.2; 2.8.5.

On s'émerveille de cette maturation spirituelle quand on la compare à son désir du paradis de ses premières années au Carmel. Sa conception antérieure de la félicité éternelle, comme toute vision humaine, était tout à fait inférieure à la Réalité divine, toujours transcendante. Sous la pression de la charité, elle accède davantage à la dilatation de l'espérance qui pointe vers l'Indicible. L'eschatologie thérésienne, méditée avec Arminjon, aiguillonnée par Jean de la Croix, trouve maintenant sa plénitude grâce à une plus grande expérience connaturelle avec l'Essence divine. Tout provient de sa transformation christologique intensive à travers son épreuve de la foi. En effet, si elle vit une désappropriation de sa vision personnelle du Ciel en faveur de l'amour des autres, c'est qu'elle trouve la béatitude plus que jamais dans la souffrance salvifique partagée avec le Christ. Elle a fait son nid dans la Rédemption et ne veut plus en sortir, car c'est là, dans les profondeurs de la souffrance christique, qu'elle communie à l'Essence divine de façon unique. En effet, la Gloire de l'Amour ne se donne en plénitude que dans les profondes cavernes du Christ<sup>162</sup>.

L'Amour divin qui s'affine de plus en plus en elle, lui fait découvrir les lois de l'eschatologie présentes en cet Amour même, d'où chez Thérèse une vision révolutionnaire de la béatitude où les lois de l'amour seront plus riches encore que dans la béatitude vue de façon classique et statique<sup>163</sup>. "Elle sait déjà exactement tout ce qu'elle accomplira là-haut et de là-haut sur le monde. Elle construit l'essence de sa béatitude éternelle en partant des vérités de l'amour qui vit en elle"<sup>164</sup>. Ainsi sa mission personnelle et sa nouvelle conception du Ciel se conjuguent opportunément. Par là, Thérèse rejoint la vision néotestamentaire qui conçoit l'au-delà de façon dynamique, et toujours en lien avec l'histoire du salut qui se continue jusqu'à la parousie<sup>165</sup>. Elle se

---

<sup>162</sup> JEAN DE LA CROIX, *Cantique Spirituel B* 37, 3-5, op. cit., p. 513-515. Tout à l'honneur de Thérèse, il affirme que peu de personnes désirent entrer dans l'épaisseur de la croix, ce qui demeure pourtant la condition indispensable pour entrer dans une connaissance plus profonde de l'Essence divine à travers l'Incarnation. cf. CSB 36, 12-13.

<sup>163</sup> BALTHASAR, Thérèse de Lisieux..., op. cit., p. 73-76.

<sup>164</sup> Ibid., p. 74.

<sup>165</sup> HENNAUX, op. cit., p. 109-115. L'auteur permet de bien camper la vie contemplative dans un dynamisme biblique: "Si cette vie contemplative s'explique elle-même comme anticipation du Royaume eschatologique et céles-

rallie également à la vision patristique et médiévale qui voit la béatitude en relation avec les membres du Christ encore à sauver<sup>166</sup>. La sainte de Lisieux entre dans une perception des réalités dernières vécues sous l'angle de la miséricorde: elle pressent que sa béatitude est compromise tant qu'un membre du Christ continue à souffrir<sup>167</sup>. Au fond, elle communie à la Miséricorde divine, qui dans la gloire est attirée kénotiquement vers la misère humaine<sup>168</sup>.

Le partage de l'Agapè christique et trinitaire lui permet de communier, de façon analogique, au pressentiment de Jésus face à la mission posthume gigantesque qui l'attendait comme Ressuscité. La mort de Jésus, loin de lui faire quitter ce monde,

---

te, mais que le ciel est considéré avant tout comme une "contemplation de l'Essence divine" et non comme une communion à l'Acte cessant d'Amour créateur et sauveur de Dieu, elle ne pourra pas vraiment se reconnaître en même temps comme essentiellement missionnaire, engagée dans le travail de l'Eglise et présente au monde" (p. 114).

<sup>166</sup> BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux...*, op. cit., p. 76-82.

<sup>167</sup> "Mon Frère, vous voyez que si je quitte déjà le champ de bataille, ce n'est pas avec le désir égoïste de me reposer, la pensée de la béatitude éternelle fait à peine tressaillir mon coeur, depuis longtemps la souffrance est devenue mon Ciel ici-bas et j'ai vraiment du mal à concevoir comment je pourrai m'acclimater dans un Pays où la joie règne sans aucun mélange de tristesse. Il faudra que Jésus transforme mon âme et lui donne la capacité de jouir, autrement je ne pourrai supporter les délices éternelles. Ce qui m'attire vers la Patrie des Cieux, c'est l'appel du Seigneur, c'est l'espoir de l'aimer enfin comme je l'ai tant désiré et la pensée que je pourrai le faire aimer d'une multitude d'âmes qui le béniront éternellement" (LT 254; cf. LT 220; LT 258; RP 8,6r). Ce bonheur sans souffrance était conçu avec une grille philosophique trop étanche au donné révélé. Dieu n'est pas une plénitude de bonheur hermétique aux souffrances humaines. Ce Dieu a une "blessure" de miséricorde à laquelle Thérèse participera, au Ciel (LT 263).

<sup>168</sup> Le concept de l'impassibilité en Dieu a été beaucoup remis en question au XXe. Le problème réside dans le fait qu'il ne faut jamais durcir ou absolutiser une philosophie en théologie, aussi légitime soit-elle, face à la transcendance du Mystère. La théologie n'a pas toujours eu assez de réserve et de pudeur face à cette mystérieuse souffrance d'amour en Dieu, analogique certes, mais bien réelle. "S'il est vrai que l'être de Dieu n'est soumis à aucun changement au sens d'un progrès ou d'une dégradation, la révélation chrétienne nous montre que Dieu est au-delà de l'opposition simple entre l'immutabilité et ce type de changement. Sa liberté absolue et gracieuse lui permet d'assumer en vérité, tout en restant lui-même, une relation d'unité toute nouvelle avec l'homme: sa liberté vit donc une certaine forme de changement"; SESBOUE, *Jésus-Christ...*, op. cit., p. 128.

le fait y venir définitivement comme Kyrios<sup>169</sup>. Ainsi, elle désire faire comme le Christ qui passe son Ciel à faire du bien sur la terre jusqu'à sa parousie. Ou pour mieux dire, le Christ lui accorde de communier à son travail de Ressuscité qui conduit la création à son point oméga. Elle-même reprend les paroles du Christ (Jn 16, 5-7.22) pour se les appliquer: "Il est de votre intérêt que je m'en aille... je vous reverrai..." (LT 258).

Exaucée au-delà de toute compréhension humaine, la sainte de Lisieux fut consommée dans la mort d'amour tant désirée<sup>170</sup>. Morte dans une terrible agonie et reçue dans la gloire qui venait à elle définitivement. Cette mort glorieuse est la synthèse de son grand désir du Ciel et du souhait sans cesse croissant qu'elle portait de souffrir avec le Christ pour les autres<sup>171</sup>.

Sa conception renouvelée de la mort d'amour<sup>172</sup>, elle la vit en consonance avec celle du Christ dans l'histoire du salut, complétant avec pertinence la doctrine sanjuaniste de la mort d'amour extatique. Mourir d'amour comme le Christ, en Lui et par Lui, c'est rejoindre le coeur de toute l'histoire du salut dans le mystère pascal. La croix glorieuse de l'Évangile de Jean a été son partage: glorification de l'Amour trinitaire dans cette vie donnée et consommée jusqu'au bout. Don définitif au Père et aux hommes où l'agonie et la souffrance font atteindre à la plus grande pureté et à la plus grande intensité dans l'amour<sup>173</sup>. Comme cel-

<sup>169</sup> Jn 14,1-3.18.20.23.28; 16,22; Mt 28,20; Ep 1,20-23; 4,10; Coll 19; etc.

<sup>170</sup> Sur son désir du martyre et de la mort d'amour: GAUCHER, *La passion...*, op. cit., p. 48-67.200-204; GUILLET, op. cit., p. 160-173. Cf. PN 18,52; Pri 6; PN 24,26; 31,6, LT 242; C 7v.8r; LT 255; DE. Plus spécialement sur le martyre d'amour: Pri 6; PN 29, 12; 31,6; 33,4; LT 182; 224.

<sup>171</sup> MOLINIÉ, op. cit., p. 134-135.

<sup>172</sup> Dénué de l'attrait du merveilleux que connaissait son époque, son désir est de s'identifier réellement à la mort si pauvre de Jésus sur la croix: C.J. 4.6.1; 4.7.2; 6.7.4; 14.7.4; 15.7.1; 5.8.4; 11.8.5; 15.8.1.

<sup>173</sup> Selon le témoignage de Soeur Geneviève, le jour de sa mort, l'agonie de Thérèse ressembla à celle de Jésus. Vers 15 heures, appuyée sur ses deux soeurs, les bras en croix, "elle nous rappelait l'image frappante de Jésus en croix et cette coïncidence me parut pleine de mystères..." (PO 404r). "Peu après, l'agonie commença, ressemblant elle aussi par ses angoisses et ses douleurs, à celle de Jésus... Ces plaintes, toutes empreintes d'une parfaite conformité à la volonté de Dieu, étaient déchirantes. Comme pour Jésus, Dieu paraissait l'avoir abandonnée..." (PA, 792-793).



le du Christ, toute sa vie se récapitule dans le don de soi total de la Passion et l'accueil du Père dans la Résurrection.

Si Thérèse a tant désiré la mort d'amour, c'est qu'elle a intuitivement compris que cette mort est vraiment l'ultime configuration à la Trinité ici-bas à travers le Christ. En disparaissant dans la Passion du Fils, elle communie aux Échanges trinitaires qui se trouvent au coeur de la Rédemption. Ainsi, le martyr est un symbole par excellence de l'Amour divin où Dieu se donne et s'exprime comme Il le fait dans sa Vie intra-trinitaire.

## II. CONCLUSION

La découverte thérésienne de la kénose s'est effectuée à l'image du peuple d'Israël qui a rencontré son Dieu à travers ses actes de salut. En effet, le Dieu-Enfant de Noël 1886 visite Thérèse dans la faiblesse de sa névrose pour lui communiquer sa force invincible qui fleurira en amour apostolique. Secourue dans sa fragilité, elle peut comprendre alors la faiblesse du Dieu crucifié par nos libertés. Elle sait que la gratuité salvifique de sa libération prend source dans la passion du Fils qui lui ouvre les chemins de l'espérance eschatologique.

L'Agapè brûle le coeur pauvre de Thérèse et l'entraîne vers le mouvement kénotique qui libère de soi en faveur de l'Aimé. Le Carmel devient alors le lieu de choix pour vivre cette aliénation de soi dans l'amour, au service de la Rédemption. Peu après, la maladie de son père lui fera faire un pas décisif dans l'approfondissement de l'union au Dieu vulnérable et caché qui se donne à travers la Face de Jésus et vient mendier notre amour. De cette façon, la participation à la kénose de l'amour devient radicalement christocentrique. Son enfouissement dans les "cavernes mystérieuses" du Serviteur souffrant la fait déboucher peu à peu sur l'origine de cette folie d'amour qu'est la kénose: la Miséricorde divine. Celle-ci se penche amoureusement sur la petitesse de l'homme, l'entraînant dans les profondeurs de la Vie divine.

C'est ainsi que la sagesse mystique thérésienne découvre la petitesse ontologique et évangélique, véritable porte d'entrée des Échanges trinitaires. En effet, l'altérité de l'homme en sa petitesse constitue la différence essentielle pour une communion vraie avec Dieu. La petitesse évangélique, qui se vit toujours dans l'abandon filial du Fils, peut également être comprise en rapport

avec le mystère même de l'Amour trinitaire où Chacun se fait "petit" afin que l'Autre soit "toujours plus grand" en soi. Tout se fonde dans l'enfance éternelle du Fils qui se reçoit sans cesse du Père dans l'émerveillement et qui, vécue dans la modalité créée de l'Incarnation, fait nôtre en nous la filiation divine adoptive. En adhérant ainsi avec confiance au mystère de son "néant", Thérèse entre dans un processus accéléré de différenciation et d'union qui se vit en plénitude dans la simplicité de l'Essence divine.

Réconciliée avec sa fragilité, elle s'offre sans réserve à cet Amour trinitaire qui l'entraîne dans son mouvement d'abaissement et d'exaltation en faveur du salut du monde. L'Agapè divin saisit alors définitivement tout son être. Toutefois, s'offrir à l'Amour, c'est également s'offrir à sa souffrance face au refus de l'homme. L'Agapè ne peut s'incarner en ce monde que comme disponibilité à la Rédemption. Ce "Thabor de la Miséricorde" la prépare donc à entrer dans la Passion corédemptrice; cette expérience existentielle lui permettra de recevoir les plus hautes lumières sur la Vie intra-trinitaire.

Le chemin qu'elle emprunte est celui d'une configuration totale au Fils abandonné du Père pour notre salut. En effet, l'épreuve de la foi la fait pénétrer dans une théopathie inexprimable. La petitesse christique se colore alors du néant du péché. A travers cet orgueil si redoutable, une kénose ultime se dévoile pour Jésus et pour Thérèse. C'est pour eux le temps d'une solidarité extrême avec les pécheurs, solidarité qui contient le sens véritable de toutes nuits spirituelles chrétiennes. De cette mission la plus grande qui soit, la Rédemption du monde, découle la personnalité théologique plénière de Jésus, et de Thérèse en Lui.

Par la communion à la souffrance christique, l'Amour divin se dilate en Thérèse avec son absolutité. L'Agapè se présente ainsi comme l'unique loi de l'eschatologie. L'intériorité de la Rédemption s'accompagne également d'une effusion d'amour apostolique sans précédent. Par là, Thérèse communie à l'atmosphère de la dernière Cène de Jésus alors qu'Il percevait son éternité au service des hommes, dans une kénose amoureuse en leur faveur, dévoré qu'Il était par le salut de tous. La prière sacerdotale (Jn 17) qu'elle fait sienne devient un haut lieu de sa doctrine trinitaire implicite et existentielle, doxologique et sotériologique. Ainsi, à ce moment de sa vie, tout reflète le désintéressement des Personnes divines, pure générosité dans le don de soi pour l'autre.

Le désir thérésien de passer son Ciel à faire du bien sur la terre lui vient de l'Esprit du Christ et demeure indissociable de la spiritualité chrétienne la plus primitive et fondamentale: celle du martyr. La mort d'amour, déjà glorieuse, focalise l'élan thérésien, comme l'Heure johannique pour Jésus. Les écrits thérésiens se taisent alors; les témoins, pleins de respect, prennent la relève, en assistant à cette mort mystique d'amour, identification plénière au Crucifié, sacrement de la Vie trinitaire en ce monde.

Dans le cheminement thérésien; on peut remarquer un processus croissant — fruit de l'action divine — de révélation de l'identité théologique de Thérèse, suivi d'élan missionnaires. Ce processus s'insère dans la structure naturelle de la personne, qui est constituée d'unicité et d'ouverture à l'autre. Soulignons parmi les plus grandes grâces thérésiennes, la conversion de Noël 1886, suivie de l'effusion apostolique de juillet 1887; la découverte de la "petite voie" qui se prolonge dans l'offrande à l'Amour miséricordieux en faveur de l'Église, l'épreuve de la foi qui suscite une grande ardeur missionnaire; enfin, sa mort d'amour d'où découlera une Pentecôte de gloire pour le Corps ecclésial. Ces moments mystiques d'identité et de donation de soi suivent un chemin analogue à celui de Jésus de Nazareth. Sous l'action de l'Esprit, la kénose de Jésus s'est approfondie en proportion de sa mission universelle, comme en témoigne l'apogée de sa vie en la croix glorieuse. Sûrement, la mystique thérésienne ne peut se comprendre qu'à la lumière de la mystique de Jésus de Nazareth qui est particulièrement kénotique<sup>174</sup>.

Ce que Thérèse a révélé de la Trinité immanente lui provient du rôle extraordinaire qu'elle a joué dans la mission économique du Fils dans le monde. En effet, le drame de la rédemption contient les Échanges trinitaires les plus profonds qui puissent exister en ce monde. Nulle part ailleurs, la théologie trinitaire n'est aussi sûre. Les dernières confidences thérésiennes y prennent une autorité plus grande et peuvent se résumer, en ce qui concerne notre sujet, en deux mots: humilité et charité. Ces deux réalités en disent plus sur l'Essence divine que toutes les connaissances du monde. Leurs concepts doivent être cependant entrevus dans un sens beaucoup plus large et plus riche qu'ils

---

<sup>174</sup> L'article a peu abordé, ce qui mériterait d'être fait, l'enracinement de la spiritualité thérésienne dans l'Écriture sous l'angle de la kénose.

ne le sont habituellement. L'humilité d'accueillir l'autre "comme plus grand que soi", et la charité de se donner à lui totalement, sont deux facettes d'une unique Réalité vécue par les Personnes divines. Depuis longtemps précédée par les auteurs spirituels, la théologie se retrouve donc dans l'obligation de scruter ces concepts afin de présenter un visage de Dieu plus adapté à son Etre simple d'Amour et d'Humilité. Il est vrai que l'analogie de l'humilité n'est pas aussi plénière que celle de l'amour; toutefois, elle lui demeure indissociable sous peine de de la défigurer. Sans jamais pouvoir la définir pleinement, nous pouvons toutefois affirmer que l'Humilité est constitutive de l'Essence trinitaire, de la profondeur de son Etre relationnel, dans une proportion qui nous jettera dans l'adoration pour l'éternité. La découverte si laborieuse et si fragile de la transcendance de Dieu dans l'histoire est loin d'être achevée lorsqu'elle rencontre l'Humilité divine!

L'humilité du Christ en sa kénose ouvre à la théologie des perspectives insoupçonnées, qu'il ne lui est plus permis de fermer. Très perspicace est la vision d'une kénose du Christ qui trouve sa possibilité dans la Vie même de Dieu; plus audacieux encore est de la définir. "Nous ne saurons jamais exprimer la profondeur abyssale de l'autodonation du Père, qui, dans une éternelle "supra-kénose", se "destitue" de tout ce qu'il est et peut devenir pour produire un Dieu consubstantiel, le Fils. Tout ce qui est pensable et imaginable pour Dieu est d'avance inclus et dépassé dans cette destitution de soi qui constitue la personne du Père et à la fois celle du Fils et de l'Esprit. Dieu comme "souffre" (Eckhart: Un-Grund) de l'Amour absolu contient d'avance, éternellement, toutes les modalités d'amour, de compassion, même de "séparation" motivée par l'amour et fondée dans la distinction infinie des hypostases, modalités qui pourront se manifester au cours d'une histoire de salut avec l'humanité pécheresse"<sup>175</sup>. Cette "Supra-Kénose" est une facette de la Communion trinitaire: c'est un joyeux renoncement à soi pour que l'Autre existe en soi. Mais il ne faut pas durcir l'analogie de ce renoncement, appliquée au divin. Car le renoncement divin est simultanément vécu dans une plénitude d'être où l'on se reçoit émerveillé de l'Autre; il fait partie de la béatitude d'exister dans l'amour. *En*

---

<sup>175</sup> BALTHASAR, Hans Urs von, *Pâques le mystère*, Cerf, Paris, 1981, p. 10. Préface de cette nouvelle édition de ce qui avait été publié auparavant dans la collection *Mysterium Salutis*, édition française, tome 12, Cerf, 1972.

*bref, la kénose du Christ est une autodonation divine à l'humanité, en prolongement de la Supra-Kénose intra-trinitaire. Elle est révélation et don de celle-ci.*

De l'enseignement thérésien nous pouvons dégager une donnée plus originale, ce que nous appellerions la "kénose du Ressuscité", en continuité avec celle du chapitre deux de l'épître aux Philippiens<sup>176</sup>. Actuellement, le Ressuscité ne revendique pas les droits qui Lui reviennent comme Alpha et Oméga du cosmos. Il souffre secrètement dans l'Eglise, Il pleure notre indifférence, vivant un sommet kénotique dans l'eucharistie et dans le pauvre. La vie de Thérèse est un hymne d'amour qui entoure cette kénose du Serviteur glorieux et encore souffrant. On doit cependant distinguer dans cette "kénose du Ressuscité", d'une part, la dimension temporaire qui se terminera par la glorification définitive de l'humanité et du cosmos et, d'autre part, l'état kénotique du Crucifié qui demeure éternisé par la Résurrection.

Le parcours des écrits thérésiens conduit à la conclusion évidente que la kénose divine se révèle un des fondements théologiques de la doctrine thérésienne. A travers l'enseignement profondément biblique de ce nouveau docteur, c'est toute l'histoire du salut qui est mise en lumière à travers cet aspect primordial. *La théologie thérésienne s'inscrit dans le courant théologique qui réclame une référence à l'Écriture plus radicale en ce qui concerne la kénose et la question de la souffrance de Dieu.*

Cette théologie féminine explicite l'affirmation de l'Écriture "Dieu est Amour", par un principe herméneutique qui relève de la vie: "C'est un mystère (le Christ), mais je vous assure que j'en comprends quelque chose par ce que j'éprouve moi-même" (CJ 6.7.4). Seul l'humilité existentielle des saints, c'est-à-dire leur authentique renoncement à soi en faveur de l'autre, permet de comprendre l'Humilité de Dieu. Thérèse rappelle ainsi pertinemment les limites de la théologie. De plus, elle apporte des repères sûrs pour une approche christologique qui a le souci de ne pas réduire le donné révélé en ce qui concerne la compréhension de Jésus de Nazareth. De son côté, la christologie de-

---

<sup>176</sup> Analogie qui a ses limites. La kénose concerne l'humanité non gloriifiée du Christ, tandis que cette "kenose dans une hypsose totale" concerne le rapport de son humanité ressuscitée avec le genre humain et le cosmos à glorifier. Cependant l'attitude d'humilité est la même dans les deux cas et manifeste la constance de l'Humilité divine dans l'histoire du salut.

meure la grande clé d'interprétation de la sainte de Lisieux. En effet, seul le Christ universalise les valeurs de l'expérience thérésienne.

Si l'Église se doit à la théologie apophatique et laudative face au Dieu "toujours plus grand que tout ce qui peut être pensé", elle a également l'obligation de proclamer le mystère. Dans son pèlerinage terrestre, elle peut paraphraser avec le "Poverello": l'Humilité de Dieu n'est pas aimée, et encore moins connue! L'Église du Christ sait aussi tout autant que l'Humilité divine restera toujours à connaître dans la gloire. Émerveillée devant l'Abîme divin, l'Épouse ressuscitée du Christ s'exclamera alors, à la manière thérésienne: "O mon Dieu, vous avez dépassé mon attente et moi je veux chanter vos miséricordes" (C 3r)!