Archives de sciences sociales des religions

158 | Avril-juin
Varia

Écriture spirituelle et histoire

Claude Langlois, lecteur de Thérèse de Lisieux

Spiritual writing and history. Claude Langlois reader of Therese de Lisieux

Escritura espiritual e historia. Claude Langlois lector de Thérèse de Lisieux

Guillaume Cuchet

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/assr/23872
DOI : 10.4000/assr.23872
ISSN : 1777-5825

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 juillet 2012
Pagination : 221-235
ISBN : 978-2-7132-2329-7
ISSN : 0335-5985

Référence électronique
Guillaume Cuchet, « Écriture spirituelle et histoire », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 158 | Avril-juin, mis en ligne le 02 janvier 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/assr/23872 ; DOI : 10.4000/assr.23872

© Archives de sciences sociales des religions

Guillaume Cuchet

Écriture spirituelle et histoire. Claude Langlois, lecteur de Thérèse de Lisieux

En 1996, Claude Langlois a publié dans les *Archives de sciences sociales des religions* une « note critique » élogieuse sur le livre de Jacques Maître, *Thérèse de Lisieux. L'orpheline de la Bérésina* (Langlois, 1996). L'ouvrage, rédigé par un auteur qui venait au départ d'une sociologie du baptême et du clergé, se présentait comme un « essai de psychanalyse sociohistorique » et prenait place à l'intérieur d'un ensemble de travaux sur la mystique féminine au tournant des XIXe et XXe siècles. Quinze ans plus tard, le même Langlois, qui avoue sans fard une « fascination sans aveuglement » pour son héroïne (Langlois, 2002, *Le poème de septembre* : 17), a publié pas moins de huit livres sur le sujet, dont une édition critique du manuscrit « A » particulièrement érudite, représentant pas moins de 2 500 pages, et rien ne dit que ce soit tout à fait terminé. Il semble bien cependant que l'on approche du terme ou, du moins, qu'un cycle dans le cycle se soit achevé avec les dernières publications de 2011. C'est sur ces études thérésiennes de Langlois, qui s'étalent sur une durée exceptionnellement longue au regard de ses habitudes antérieures, que l'on voudrait revenir ici, non seulement parce que Thérèse de Lisieux est une figure centrale de l'histoire du catholicisme contemporain, mais aussi parce qu'elles posent des questions et des problèmes méthodologiques importants sur les rapports entre expérience spirituelle, écriture et histoire. En 1999, au seuil de sa décennie thérésienne, Langlois écrivait à propos des « champs délaissés » de l'histoire religieuse ces lignes dans lesquelles on peut voir, rétrospectivement, une sorte d'annonce de son entreprise : « [il est] compréhensible que lorsque l'on touche à l'extrême singularité affrontée à l'extrême altérité, à la confrontation du sujet avec la divinité (Seul/Seule avec Dieu) – je veux parler de la mystique – l'approche historienne se fasse plus rare. L'on peut citer pourtant Bremond, mais justement son *Histoire littéraire du sentiment religieux* – produit à sa manière de la crise moderniste – est demeurée sans suite ; puis Michel de Certeau, mais sa *Fable mystique* est d'une certaine manière un discours de la méthode pour une histoire infaisable. Là où celle-ci s'édifie pourtant, elle est le fait le plus souvent de spécialistes de l'histoire des textes. Nous, historiens, avons renoncé le plus souvent à nous y aventurer, prenant la mesure de nos limites comme de nos centres d'intérêt. » (Langlois, 2000 : 768).

ARCHIVES DE SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS 158 (avril-juin 2012), p. 221-235

Une entreprise déconcertante

On peut commencer par un premier constat, qui est assez net, même si la chose n'a pas tellement filtré dans les comptes rendus académiques : le fait que ces études thérésiennes ont déconcerté un certain nombre de collègues et lecteurs habituels de Langlois, qui ne savent pas très bien qu'en penser ni par quel bout les prendre. D'où une réception dans les milieux universitaires, somme toute, relativement limitée [1]. Et il faut reconnaître que l'entreprise a effectivement quelque chose de déconcertant, ne serait-ce que parce qu'elle correspond à un objet difficilement identifiable dans l'historiographie spécialisée comme dans l'historiographie générale, à mi-chemin entre histoire, histoire littéraire et exégèse. On commencera donc – et Langlois voudra bien nous faire l'amitié de ne pas s'en offusquer – par énumérer ces motifs d'interrogation ou de perplexité.

Premièrement : le côté apparemment interminable d'un projet qui, de relances en ouvertures, a pris des proportions considérables, au point qu'on finit par ne plus très bien en voir le bout. D'aucuns penseront peut-être qu'il faut savoir terminer un commentaire, comme on termine une grève ou une psychanalyse ! Car la question se pose de savoir s'il n'y a pas en l'espèce une disproportion entre l'importance du commentaire savant et celle d'une œuvre qui s'en trouve hissée de fait, fût-ce simplement par méthode, au niveau de celles d'un Jean de la Croix, d'une Thérèse d'Avila ou d'une Simone Weil ? Langlois ne serait-il pas au fond quelque peu victime de sa fascination pour son héroïne, plus aveuglée qu'il ne le pense, comme pourrait le donner à croire le ton assez personnel de ces ouvrages [2], par ailleurs si techniques et érudits ?

Deuxièmement et sans doute plus au fond des choses : la problématique générale. À la fin de son compte rendu de l'ouvrage de Maître, Langlois écrivait : « Resterait à savoir l'usage qui est fait de cette modernité au féminin dans un catholicisme intransigeant à son apogée. Resterait à s'interroger sur la manière, dont avec Thérèse et quelques autres, l'institution, durant la crise moderniste et pendant son prolongement au lendemain de la guerre, a joué d'une manière certaine les spirituels contre les intellectuels. » (Langlois, 1996 : 50). On aurait pu penser à ce moment-là que, considérant qu'on avait à peu près épuisé l'étude du *cas* Thérèse de Lisieux, de sa personne et de son œuvre, il s'intéresserait davantage au *phénomène* qui en avait résulté, notamment à la publication posthume de l'*Histoire d'une âme* (1898) et ses instrumentalisations par l'institution ecclésiale [3]. Or telle n'a pas été l'orientation dominante de ses recherches. « J'ai

1. À signaler cependant la table ronde organisée conjointement par le Centre d'anthropologie religieuse européenne (CARE) et le Groupe de recherches interdisciplinaires sur la littérature (GRIL) de l'EHESS le 1er juin 2010.

2. Il évoque ainsi dans son dernier livre sa « *fidélité* à celle qui est, depuis près de quinze ans, ma raison d'écrire et un peu d'être » (Langlois, 2011, *La conversion de Noël* : 22).

3. Il est vrai que c'est en partie le terrain d'une de ses élèves, Antoinette Guise, dont la thèse est à paraître prochainement aux Éditions du Cerf.

voulu, écrit-il, comprendre ce que disait Thérèse. J'ai pris au sérieux seulement son texte, tout son texte, rien que son texte. Expliquer Thérèse par Thérèse » (Langlois, 2002, *Le poème de septembre* : 17), comme l'avait fait l'abbé Combes avant lui, ce spécialiste de Gerson et de la mystique médiévale, du CNRS, qui a fait entrer les études thérésiennes dans la voie « scientifique » au lendemain de la Seconde Guerre mondiale (Langlois, 1998 : 133-160). Il s'est donc attaché presque exclusivement à l'étude de son expérience spirituelle, jusque dans ses aspects présumés les plus « indicibles » ou les plus « essentiels » (pour reprendre un vocabulaire qui n'est pas rare sous sa plume), en la coupant largement de son environnement. De cette Thérèse « hors sol », si l'on peut dire, il s'agissait de dire à son tour, mais avec les moyens de l'historien cette fois, et non plus du psychanalyste (encore que dans les premiers ouvrages, l'influence de Maître se fasse encore sentir), la *vérité subjective*. Or on pouvait se demander, dans la mesure où il existait déjà une historiographie spécialisée considérable et généralement de qualité, bien faite pour décourager toute « analyse profane », s'il y avait des marges de progression suffisantes dans cette direction pour justifier un tel effort. N'était-ce pas plutôt du côté de la réception de son œuvre, de son instrumentalisation ou des rapports entre sa pensée et l'histoire de la spiritualité du XIXe siècle que les gains eussent été plus assurés ?

Troisièmement : la méthodologie de l'entreprise, ou ce qu'il appelle le « retour aux textes thérésiens », c'est-à-dire l'inscription dans un type d'historiographie – l'histoire des textes – qui, si elle peut se prévaloir d'antécédents illustres à l'École pratique des hautes études (de Jean Orcibal à Jacques Le Brun) et constitue une sorte de passage obligé de l'histoire de la spiritualité, n'est pas très familière aux historiens et historiennes de formation classique. De là ces longues enquêtes philologiques, extrêmement minutieuses, qui contrastent avec les habitudes d'un milieu qui traitent rarement les « sources » comme des « textes » et qui a davantage l'habitude de passer directement de la forme au fond, sans trop s'arrêter à la première, sinon au titre des exigences minimales de la critique interne.

Pour toutes ces raisons – interrogations sur une disproportion éventuelle entre l'ampleur de l'investissement savant et l'importance de l'œuvre, enfermement volontaire dans une quête quasi exclusive de la vérité subjective de l'auteur, approche philologique et littéraire de l'objet –, les études thérésiennes de Langlois me semblent avoir dérouté une partie de son public habituel.

Le cycle thérésien de Claude Langlois

Pourtant, à bien y regarder, on voit assez clairement comment elles s'inscrivent dans la continuité d'une œuvre qui a emprunté des chemins multiples et sur laquelle une récente table ronde, organisée en février 2011 à l'Université de Charleston en Caroline du Sud par Timothy Tackett et Donald Sutherland, a tenté de faire le point.

Il faut repartir ici de son compte rendu de Maître. On a vu qu'il n'avait pas suivi la piste dont on aurait pu penser à première vue qu'elle aurait été pour lui la plus naturelle : celle de la réinscription de Thérèse de Lisieux dans l'histoire de la spiritualité du XIXe siècle ou de ses instrumentalisations par l'institution ecclésiale. Mais si l'on relit son compte rendu, on s'aperçoit qu'il y avait déjà en germe dans certaines critiques plus ou moins explicites de la perspective de Maître la piste qui a finalement été la sienne. Il montrait en effet que si la grille de Maître, inspirée par les travaux du grand psychanalyste anglais Winnicott (Winnicott, 2000 : 205-216) et ceux de Ginette Raimbault sur les enfants face à la mort (Raimbault, 1975), éclairait de façon nouvelle les « détresses primordiales » de la petite Thérèse Martin et ses rémanences dans son œuvre, elle peinait à rendre compte de ce qu'elle avait *fait*, spirituellement parlant, de ses problèmes psychologiques, et plus spécifiquement des parties « doctrinales » de ses écrits, toutes choses dont on pouvait penser malgré tout qu'elles constituaient sa véritable originalité (Langlois, 1996 : 49). Que Thérèse de Lisieux « revienne de loin » sur le plan psychologique et qu'elle ait fait preuve dans son enfance d'une capacité de rebond ou de « résilience » remarquable est une chose – sur laquelle Jean-François Six au demeurant, dans une perspective différente, avait déjà insisté (Six, 1971) –, mais qu'elle en ait fait ce qu'elle en a fait en est largement une autre, et, peut-on penser, de plus grande conséquence. Autrement dit, restait entier après Maître le problème de sa *créativité* ou de sa *productivité* spirituelle (Goujon, 2009).

On peut repérer au moins trois filiations possibles entre les études thérésiennes de Langlois et le reste de son travail.

La première réside dans la postérité du *Catholicisme au féminin* (Langlois, 1984 et 1997), notamment dans le souci fréquent qu'il a eu depuis d'équilibrer ou de compléter sa perspective première, totalisante et quantitative (200 000 novices entre 1800 et 1880, 450 congrégations), par des études de cas, qui fassent davantage droit (puisqu'on lui en avait fait parfois le reproche) aux motivations personnelles de ces femmes, de Jeanne Jugan (Langlois, 1981) à Anne-Marie Javouhey (Langlois, 1995) en passant par Jeanne-Antide Thouret (Langlois, 1995). Il est à noter que son bel article de 1981 sur Jeanne Jugan, la fondatrice des Petites sœurs des pauvres, était déjà centré sur le problème de la créativité religieuse féminine (en l'occurrence dans le domaine institutionnel). La nouveauté avec Thérèse de Lisieux est qu'il s'agit d'une contemplative (un monde que l'on connaît beaucoup moins bien que celui des « sœurs » actives) et d'une figure de premier plan du monde catholique. Son cas présentait par ailleurs l'avantage non négligeable de fournir au chercheur un dossier déjà solidement établi sur le plan scientifique par les éditeurs de la *Nouvelle édition du centenaire* (la fameuse « NEC » publiée en 1992), et les outils de travail qui l'accompagnent, comme la très utile *Concordance générale*.

La deuxième tient à son projet d'enquête sur le désir féminin de sacerdoce. Il paraît avoir plus ou moins tourné court, mais il a tout de même donné lieu à la publication d'un texte sur Jeanne-Antide Thouret, fondatrice de la Charité de Besançon en 1799 (Langlois, 1995), et surtout de son premier essai thérésien (Langlois, 2000). Il prend place dans le cadre d'une réflexion plus générale sur la féminisation du catholicisme à l'époque contemporaine : ses fidèles, ses « permanents », ses pratiques et les formes de sa piété. On pouvait se demander si elle ne s'était pas traduite également par l'émergence de « discours d'émancipation », nécessairement cryptés, qui auraient pu prendre la voie de la mystique, de la spiritualité ou de la littérature de piété, tous secteurs *a priori* plus ouverts aux femmes que celui de la théologie. Langlois a dit sur ce point sa dette à l'égard de la thèse de René Laurentin sur le thème du sacerdoce marial et de la figure de la Vierge-Prêtre, dont le propos était tout autre, mais qui a le premier attiré l'attention sur cette vaste littérature oubliée, pleine d'équivoques prometteuses du point de vue théologique pour une réflexion de ce genre, notamment entre 1870 et 1914 (Laurentin, 1952 : 387-624). La perspective militante n'est pas absente du propos – comme du *Crime d'Onan* dans un autre domaine (Langlois, 2005) – et elle a suscité quelques réserves (Michelin, 2003). Langlois reconnaît d'ailleurs volontiers quelques « modestes impertinences » en la matière, même si la question n'est pas d'une actualité très vive en France en raison du caractère relativement marginal du courant féministe catholique, à la différence des États-Unis où l'écho semble avoir été plus important (Lösel, 2008). Il a laissé entendre à plusieurs reprises, par exemple, que la proclamation du doctorat de Thérèse de Lisieux en 1997 était destinée dans l'esprit du magistère romain à contrebalancer son refus persistant d'ordonner des femmes, à la différence de l'Église anglicane (Langlois, 2002, *Le désir de sacerdoce de Thérèse de Lisieux* : 12).

La troisième filiation est liée à ses travaux sur ce qu'il appelle la « production textuelle catholique », qu'elle soit de type magistérielle, comme dans son étude, peu connue, sur le Syllabus, dans laquelle il s'était déjà essayé au « reformatage » des textes (Langlois, 1998), ou théologique, dans le cas du *Traité de la Rédemption* de l'abbé Bergier à la fin du XVIIIe siècle (Langlois, 2002) et, en théologie morale, des prises de position de Mgr Bouvier, évêque du Mans, face à la limitation des naissances et au problème de l'« onanisme conjugal » au XIXe siècle (Langlois, 2005).

Une hypothèse centrale : Thérèse de Lisieux écrivain

Son hypothèse centrale est que Thérèse de Lisieux était un véritable écrivain et qu'elle était consciente de l'être, au sens où elle aimait écrire, qu'elle a beaucoup écrit – qu'on en juge par le volume de la « NEC », surtout dans un laps de temps aussi court – et qu'elle avait pour cela un réel talent. Langlois la tient pour l'un des grands écrivains spirituels de la modernité, voire, pour certains de

ses textes comme le manuscrit « B », de la littérature tout court. Rares étaient jusqu'à présent les spécialistes qui s'étaient penchés sur cet aspect de son œuvre – Marcel Moré avait esquissé en 1953 un pas dans cette direction (Moré, 1953) [4] – et, *a fortiori*, qui en avaient fait leur porte d'entrée principale dans le dossier. Tout au plus peut-on signaler le travail de Joseph Courtès dans les années 1968-1970, inspiré par la linguistique de Greimas, dont le style « structuraliste », devenu envahissant au fil des articles, a plutôt mal vieilli (Courtès, 1968-1970). On n'entrera pas ici dans une discussion des mérites littéraires de Thérèse de Lisieux, dont il est à craindre qu'elle relève surtout, en dernière analyse, des goûts et des couleurs. L'important réside dans le projet de Langlois de « reconstituer l'histoire d'une écriture » (Langlois, 2011, *La conversion de Noël* : 18) et, par là, de donner à lire ou à relire ces textes bien connus (d'où les nombreuses citations) à travers le processus même de leur rédaction.

Cette hypothèse, qui était aussi de sa part une sorte de pari méthodologique (Langlois, 2010), était d'abord une façon de prendre acte du fait que la bataille de l'authenticité des textes thérésiens, qui a dominé l'historiographie spécialisée pendant longtemps, est bel et bien terminée, même si elle se poursuit de façon plus ou moins résiduelle autour du problème des *Derniers entretiens*, dont Jean-François Six, qui poursuit de sa vindicte mère Agnès de Jésus jusque dans la tombe, considère qu'ils relèvent plus du « corpus agnésien » que du « corpus thérésien » (Six, 1995). Langlois a été amené dans un de ses essais à confirmer la fiabilité globale du « carnet jaune », qui constitue la base des *Derniers entretiens*, et donc à conforter sur ce point les positions officielles (Langlois, 2000). Mais son propos n'est pas là. Il s'agit plutôt pour lui, semble-t-il, de profiter de l'existence d'un corpus scientifiquement bien établi pour faire franchir à l'historicisation de la figure de Thérèse de Lisieux un pas supplémentaire.

L'hypothèse revient ensuite à se démarquer de la vision naïve, qui a longtemps prévalu, d'une Thérèse de Lisieux écrivant sur ordre et produisant ses grands textes « comme les pommiers de sa Normandie produisent leurs pommes, régulièrement et sans y penser » (Langlois, 2009, *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux* : 117-118). Cette image tronquée d'une « œuvre sans écrivain », maintenue par les éditeurs de la « NEC » en dépit des évidences, lors même que leur appareil critique montrait suffisamment la sophistication de cette écriture, aurait été fabriquée selon lui en vue du procès de canonisation, dont la perspective s'est ouverte publiquement dès 1906. Il s'est même risqué à émettre l'hypothèse qu'on avait pu vouloir faire disparaître les documents préparatoires à la rédaction de ses grands textes, contrairement aux poésies et aux pièces de théâtre, pour ôter de son dossier un élément qui aurait pu se révéler compromettant (*ibid.* : 99).

4. Il était sensible au « blocage des paragraphes » dans l'*Histoire d'une âme* qui faussait à ses yeux le sens du propos de Thérèse (52).

Elle consiste enfin à se démarquer des lectures théologiques de cette œuvre. Il est sur ce point l'héritier de l'abbé Combes qui, au lendemain de la guerre, mettait déjà en garde contre l'abus des classifications théologiques en histoire de la spiritualité, qui avaient l'inconvénient selon lui d'empêcher de voir la nouveauté d'une pensée en la ramenant trop vite à des schémas ou des catégories homologués. En l'occurrence, chez Combes, il s'agissait surtout d'éviter qu'on ne rabatte trop vite la pensée de Thérèse de Lisieux sur celle de Jean de la Croix, dont elle était une fervente lectrice, peut-être dès 1892. L'historiographie spécialisée se divise en gros entre commentateurs de la doctrine et biographes. Langlois est plus proche des seconds que des premiers, mais il n'est pas non plus un biographe très classique puisque non seulement il n'a pas donné jusqu'à présent de biographie en bonne et due forme, mais qu'il a laissé entendre à plusieurs reprises qu'il la jugeait difficile à écrire, voire impossible, compte tenu de l'état de la documentation (ce qui pourra paraître tout de même excessif).

Quoi qu'il en soit, cette approche littéraire du corpus thérésien lui a permis de mettre en évidence plusieurs points importants. On s'était déjà avisé de ce que les fameux « manuscrits autobiographiques », publiés pour la première fois en fac-similé en 1956, ne formaient pas un tout homogène. Mais l'originalité de Langlois est qu'il les a étudiés à part, comme des documents indépendants, ce qui lui a permis de montrer qu'ils relevaient de genres littéraires différents et que leur rassemblement correspondait tout au plus à une commodité éditoriale. Il a proposé de les distinguer et de les rebaptiser (l'avenir dira si les nouvelles appellations parviennent à supplanter les anciennes) : le manuscrit « A » est devenu « autobiographie de Thérèse de Lisieux » (désormais considérée comme la seule véritable), le manuscrit « B », « poème de septembre » et le manuscrit « C », « Lettres à ma Mère bien-aimée » (Mère Marie de Gonzague, sa prieure au Carmel). Je me permets d'insister sur l'importance du *poème de septembre* dans lequel l'auteur révèle, au terme d'une démonstration exemplaire, l'existence d'un « poème inconnu » *caché* dans le manuscrit « B » : il s'agit là véritablement d'un très beau livre sur un très beau texte, à mon avis le plus saisissant de la série.

Toute une part du travail de Langlois relève par ailleurs d'une réflexion plus classique sur l'autobiographie, même s'il considère que seul le manuscrit « A » en est une à proprement parler, inspirée notamment par les travaux de Philippe Lejeune (Lejeune, 1975). Dans son dernier livre, il s'interroge sur la possibilité de sortir du « récit » pour retrouver le terrain de l'« histoire » – l'histoire « réelle » de Thérèse ou celle de son temps – et des sources complémentaires qui permettraient de mener à bien cet indispensable travail de vérification (Langlois, 2011, *La conversion de Noël*). L'autobiographie est « évocation, reconstruction et imagination » (*ibid.* : 23) et elle est traversée en permanence par des interférences entre le temps de l'écriture et l'évocation du passé. Impossible dans ces conditions de déduire « naïvement » la Thérèse de l'histoire de celle qui se donne à lire dans un récit qui tient à la fois de l'autobiographie et de l'auto-hagiographie. Il a prêté

une attention très minutieuse au temps dont elle disposait au couvent pour rédiger ses grands textes (jamais plus d'une heure ou deux par jour) et aux « unités d'écriture » correspondantes, ainsi qu'à ses sources et souvenirs, au point d'être en mesure, ou presque, à tout moment, d'écrire une véritable « histoire en partie double » de Thérèse. Il montre notamment l'importance des lettres de sa mère Zélie qu'elle lit en vue de la rédaction de son autobiographie et qui lui révèlent la singularité de sa petite enfance à Alençon, avant la mort de sa mère, un aspect de son existence qui lui avait échappé jusqu'alors. « [U]ne fois qu'elle a lu les lettres de sa mère, que sait-elle de plus ? Qu'il y a eu un *avant* à l'avant. Que, pour le dire avec ses mots, [...] avant son enfance *douloureuse*, elle a eu une "petite enfance" *heureuse*. » (*ibid.* : 49). Cette Thérèse « proustienne », qui retrouve le temps béni de sa petite enfance dans les lettres de sa mère défunte et modifie en conséquence le récit de sa vie d'avant le carmel, n'est pas sans charme ni intérêt du point de vue du fonctionnement de l'autobiographie comme de l'interprétation qu'elle donne ensuite de sa « conversion de Noël » 1886.

Plus largement, dans *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux*, comme dans les deux essais sur *La rivalité amoureuse* et *La conversion de Noël* qui entretiennent avec elle un « rapport d'élucidation » (*ibid.* : 15), il montre à quel point son expérience spirituelle de juin 1895, connue sous le nom de « découverte de l'amour miséricordieux » (le terme même de « miséricorde » est rare sous sa plume auparavant), survenue au milieu de la rédaction, a rejailli sur l'ensemble du texte et l'a transformé en profondeur. C'est dans ce contexte que surgit la figure de Marie-Madeleine – le « problème de Marie-Madeleine » disait déjà Hans Urs von Balthasar (Balthasar, 1973 : 412) – et qu'elle interprète la « grâce » de Noël 1886 (la sortie de l'enfance, c'est-à-dire au départ un événement surtout psychologique) comme une « conversion », qui ne laisse pas que d'être assez paradoxale chez cette enfant à la foi vive qui a grandi dans un milieu catholique provincial très fervent. « Ce que la jeune moniale avait décidé de faire, en choisissant de rédiger son autobiographie, c'était une lecture *gracieuse* de sa vie, marquée notamment par l'intervention des agents célestes, Marie, les petits anges, ou l'Enfant Jésus, la nuit de Noël. Ce qu'elle présente plus tard, dans la lumière de la révélation de juin, c'est une lecture théologique vigoureuse et ferme de sa vie : dans cette nouvelle perspective, la grâce de Noël est conversion, au même titre que sa vocation carmélitaine s'inscrit dans un plus ample dessein divin. » (Langlois, 2011, *La conversion de Noël* : 192). Ce choc en retour d'une expérience actuelle sur la remémoration des événements de l'enfance et de l'adolescence a donc donné au texte une densité que rien ne laissait vraiment prévoir au départ.

Dernier point important : le caractère double ou duel de son écriture – mi-narrative, mi-poétique – et le rôle que joue cette dualité dans sa productivité spirituelle d'auteur. Quand elle bute sur une difficulté spirituelle, qui lui paraît difficilement compatible avec l'idée qu'elle se fait de Dieu, comme le problème

des conditions du salut des incroyants en pays chrétien d'après la théologie classique ou les limites de la spiritualité réparatrice dans laquelle elle baigne, elle change de registre. Le passage à la poésie (dans le cas du « poème de septembre ») ou à la prière (dans celui de « l'acte d'offrande à l'amour miséricordieux ») lui permet de passer outre, non pas sous une forme conceptuelle, qui aurait pu paraître inappropriée pour une moniale (même si elle connaît sa théologie), mais sous une forme « théologale », comme vœu et désir. Le passage à l'écriture, dans cette optique, fonctionne comme une sorte de passage à la limite qui lui permet de dépasser et de subvertir, sans trop en avoir l'air, la culture religieuse de son temps.

La « Thérèse de Langlois »

L'apport de Langlois à l'historiographie thérésienne ne se limite pas à ces « découvertes » littéraires, même si elles sont importantes dans la mesure où, en l'absence de tout nouvel apport documentaire, le progrès dans l'intelligence historique du personnage ne pouvait venir que d'une meilleure lecture des sources disponibles. Son ambition est bien de révéler, avec les moyens de l'historien, une « Thérèse inconnue », de ses dévots ou de ses spécialistes (qui sont parfois les mêmes), différente de la Thérèse conventionnelle. Il est vrai qu'elle n'est pas toujours facile à identifier parce qu'il n'a pas livré de travail de synthèse et parce qu'en associant essais sur des points précis et commentaires de ses grands textes, il laisse parfois le lecteur sur une impression d'éclatement du personnage, à charge pour lui de reconstituer l'ensemble. Il reste qu'au fil des ouvrages on voit bien se dessiner, par touches successives, le portrait de la « Thérèse de Langlois » : radicale, pathétique et subversive, aux prises avec l'infini de désirs qu'elle a tendance à prendre pour des réalités et, à partir de Pâques 1896, la perspective de sa mort imminente.

On ne s'attardera pas ici sur les différents aspects de cette Thérèse que Langlois a exhumée à travers ses textes. On laissera aux spécialistes le soin de dire si le portrait leur paraît convaincant ou mériterait d'être retouché sur tel ou tel point. Qu'il suffise de mentionner la Thérèse anticléricale qui voulait devenir prêtre pour célébrer la messe et qui ne s'apaise que tardivement en décidant que sa vocation sera de prier pour le sacerdoce défaillant et par sa rencontre avec son « frère » Roulland (Langlois, 2002 : *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*) ; la Thérèse spirite ou paraspirite qui voulait « revenir sur terre », non pas vraiment pour « faire aimer l'amour » ou « faire du bien sur la terre », comme le voudraient des « slogans » thérésiens bien connus qui sont des interpolations, mais pour rester dans le monde des vivants, plus prosaïquement, et par inappétence pour la béatitude céleste (Langlois, 2000) ; la Thérèse prise dans sa rivalité mystique avec la figure de Marie-Madeleine, tentée de plaider la supériorité de « l'âme aimante » sur « l'âme repentante », des saints « préservés » sur

les saints « repentis », du fils aîné sur le cadet dans la parabole du Fils prodigue (Langlois, 2009 : *La rivalité amoureuse*) ; ou encore la Thérèse bouleversante du « poème de septembre » qui avouait, à quelques mois de sa mort, préférer le désir du Ciel au Ciel lui-même, la foi à la vision béatifique, ne pas voir plutôt que voir, si voir c'était partir et peut-être prendre le risque d'être fixé dans le « mauvais sens » sur des réalités ultimes devenues problématiques.

Mais l'un des traits les plus distinctifs de la « Thérèse de Langlois » par rapport à ses devancières est son insistance sur l'importance de la révélation, à Pâques 1896, de sa tuberculose, quand surviennent ses premières hémoptysies, et donc de sa mort imminente. Avec beaucoup de force, il remet au centre de cette existence brève cette réalité brutale et banale à la fois, dans les couvents du XIXe siècle (Arnold, 1984 : 287-312), que constituait le fait pour une jeune femme intensément vivante d'avoir à mourir prématurément. Il montre que cette révélation, même si l'auteur n'en a pas eu conscience, a probablement joué un rôle décisif dans le déclenchement de sa fameuse « épreuve de la foi » dans laquelle elle a passé la fin de sa vie (en gros le fait que tout en continuant à croire en Dieu, elle avait cessé de croire au Ciel, sinon de façon tout à fait volontariste, par pur acte de foi). Le sujet a fait couler beaucoup d'encre parmi les spécialistes, entre ceux qui globalement considèrent qu'il s'agit d'une « nuit mystique » classique, comme on en connaît dans la tradition du Carmel, qui emprunte tout au plus au XIXe siècle son langage, et ceux qui y voient peu ou prou l'expression, ou au moins la réfraction dans son expérience spirituelle, d'une forme d'incroyance moderne. Langlois, qui serait sans doute plus favorable à la seconde hypothèse (avec des nuances) qu'à la première, fait avancer sensiblement ici la réflexion : « N'est-ce pas en effet la révélation de sa mort prochaine qui entraîne un immédiat bouleversement de son horizon spirituel et cause son entrée dans les ténèbres ? Thérèse a conscience de la conjonction de ces deux événements, mais non du lien qui unit l'un à l'autre. C'est en effet l'inéluctabilité de sa fin ou, si l'on préfère, la présence de la mort, maintenant tangible en quelque sorte qui produit la perte de ses repères spirituels antérieurs. » (Langlois, 2007, *Lettres à ma Mère bien aimée* : 244-245).

L'histoire contemporaine d'une âme

Michel de Certeau, qui exerce dans ces recherches thérésiennes de Langlois une influence diffuse importante, notamment à travers la notion de « rupture instauratrice », alors qu'il n'était pas du tout une référence de Maître, a proposé du ou de la mystique (le sexe ne fait pas grand-chose à l'affaire) une définition qui correspond assez bien au cas de Thérèse de Lisieux. Est mystique, disait-il, celui qui va chercher dans le champ clos d'une expérience particulière une « avance sur la théologie de son temps » (Certeau, 1987 : 56). Si l'on veut bien laisser de côté, comme l'a fait Langlois lui-même, la question de savoir si Thérèse

de Lisieux était ou non une mystique, ou une antimystique (« celle qui ne voulait pas voir » ?), ces recherches illustrent bien la manière dont peut se dérouler un processus de ce genre. Elles montrent, en substance, comment une expérience spirituelle qui a trouvé les moyens d'expression adéquats à son intensité et à sa nouveauté peut devenir une spiritualité et, peut-être demain, moyennant conceptualisation, une théologie [5].

Thérèse de Lisieux était-elle pour autant « en avance » sur la théologie de son temps ? Question complexe, qu'on ne prétend pas trancher ici et qui supposerait au préalable qu'on soit bien sûr de savoir ce qu'était exactement cette théologie, qui a de fortes chances en outre, dans un catholicisme contrasté, d'avoir été plurielle (Cuchet, 2010). Là-dessus les spécialistes du XIXe siècle sont loin d'être tous d'accord et trop de pièces manquent encore au dossier pour qu'on puisse être très affirmatif. Une partie d'entre eux, derrière Gérard Cholvy (1984) et Ralph Gibson (1989), pensent qu'on est passé « du Dieu terrible au Dieu d'amour » entre 1830 et 1860 *grosso modo*, à la faveur du renouvellement des générations sacerdotales, de la romanisation du clergé, des leçons tirées de l'échec apparent des missions de la Restauration, d'un certain affinement général des sensibilités, etc., et que ne se seraient plus posés ensuite que des problèmes de *diffusion* de cette modernité. D'autres, comme Claude Savart et peut-être Langlois lui-même, estiment qu'il faut attendre la fin du siècle pour assister à un tournant vraiment décisif, avec des gens comme Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld, Charles Péguy, les conversions d'intellectuels (Gugelot, 1998), et que dans la période antérieure on assisterait tout au plus à une « dégénérescence de la pastorale de la peur » (Savart, 1985 : 508), dont le rigorisme persistant était plus ou moins compensé par la multiplication des dévotions particulières. Selon que l'on se place dans l'une ou l'autre de ces hypothèses, qui ne sont pas incompatibles, la place et le rôle de Thérèse de Lisieux apparaîtront de façon assez différente.

Mais on voudrait surtout souligner ici le rôle que peuvent jouer les auteurs spirituels ou les mystiques dans ce type d'évolution. Il ne fait pas de doute que Thérèse de Lisieux était, à bien des égards, en avance sur la théologie qui avait cours dans son milieu, notamment celle qui sous-tendait la spiritualité victimale en vogue dans les couvents. Son idée que la justice de Dieu était une *modalité* de sa miséricorde, et non pas, comme on le pensait généralement au XIXe siècle, une exigence concurrente, de force égale, voire supérieure (au début du siècle), correspondait dans son contexte à un véritable coup de force théologique. Elle apporte ici une réponse à ce qui a été l'une des grandes inquiétudes spirituelles de son siècle, qui l'avait lui-même hérité de la fin de l'Ancien Régime (que l'on pense par exemple à la réflexion d'un abbé Bergier, au début des années 1780, sur la miséricorde divine).

5. On connaît la définition célèbre que donnait en 1937 Marie-Dominique Chenu de la théologie dans un texte qui lui valut quelques ennuis : « une spiritualité qui a trouvé les moyens rationnels adéquats à son expression » (Chenu, 1985 : 148-149).

Mais en même temps, le succès extraordinaire de *L'histoire d'une âme* (1898) incite à poser le problème autrement. Il montre que ses contemporains se sont largement reconnus en elle et dans l'image de Dieu qu'elle leur présentait, même si l'on fait la part des travestissements de sa pensée induits par les quelque 7 000 retouches de ses manuscrits originaux. Tout se passe donc – du moins est-ce une hypothèse que l'on peut avancer – comme si elle avait fait aboutir à l'intérieur du catholicisme, sous une forme plus inoffensive en apparence que ne l'aurait été un discours proprement théologique, les aspirations spirituelles de son siècle, qui s'étaient plutôt exprimées jusqu'alors dans les doctrines hétérodoxes (« Hors la charité point de salut » disaient les spirites du Second Empire) ou à travers la multiplication des dévotions. Elle serait donc à la fois « en avance » sur la théologie explicite de son temps, en tout cas celle de son milieu, et « en phase » avec sa théologie implicite, latente dans les dévotions à la mode de l'« âge sulpicien de la religion » (Cuchet, 2009). Le mystique, de ce point de vue, ce serait non seulement celui dont l'« âme » a une « histoire », ce qui n'est déjà pas si courant, mais une histoire « contemporaine », et qui fait remonter ainsi à la surface, en même temps qu'il lui donne droit de cité, l'inconscient théologique de l'époque.

Guillaume CUCHET
Université Lille 3 / Institut universitaire de France
guillaume.cuchet@univ-lille3.fr

Bibliographie

Arnold Odile, 1984, *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au* XIX*e siècle*, Paris, Le Seuil.

Balthasar Hans Urs von, 1973, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Éditions Paulines.

Certeau Michel, 1987, *La faiblesse de croire*, Paris, Le Seuil.

Chenu Marie-Dominique, 1985, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Le Cerf.

Cholvy Gérard, 1984, « "Du dieu terrible au dieu d'amour" : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIXe siècle », *in Transmettre la foi :* XVI*e*-XX*e siècles, t. I : Pastorale et prédication en France*, Paris, p. 141-154.

Combes André, 1948, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, Vrin, coll. « Études de théologie et d'histoire de la spiritualité », 2e édition revue.

Courtès Joseph, 1968, « Les citations bibliques dans la Correspondance de Thérèse de Lisieux », Revue d'ascétique et de mystique, t. 44, nº 173, p. 63-85.

–, 1968, « Les citations scripturaires dans les Manuscrits autobiographiques de Thérèse de Lisieux », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 44, nº 174, p. 217-231.

–, 1969, « La thématique du manuscrit "B" de Thérèse de Lisieux », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 45, nº 177, p. 79-92.

–, 1969, « Essai d'analyse fonctionnelle du manuscrit "B" de Thérèse de Lisieux », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 45, nº 179, p. 283-310.

–, 1970, « La spiritualité des Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de Lisieux comme système de représentations mythiques », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 46, nº 182, p. 183-218.

–, 1970, « Le “Dire” dans les manuscrits autobiographiques de Thérèse de Lisieux », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 46, nº 184, p. 411-428.

Cuchet Guillaume, 2009, « La littérature de piété au XIXe siècle. Le tournant sulpicien des années 1850 », *in* Parmentier Isabelle, *Livres, éducation et religion dans l'espace franco-belge, XVe-XIXe siècles*, Presses universitaires de Namur, p. 129-136.

–, 2010, « Une révolution théologique oubliée. Le triomphe de la thèse du grand nombre des élus dans le discours catholique du XIXe siècle », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, nº 41, p. 131-148.

Gibson Ralph, 1989, « De la prédication de la peur à la vision d'un Dieu d'amour : la prédication en Périgord au XVIIe-XIXe siècles », *in Le Jugement, le Ciel et l'Enfer dans l'histoire du christianisme*, Actes de la Douzième Rencontre d'histoire religieuse tenue à Fontevraud les 14 et 15 octobre 1988, Angers, Presses Universitaires, p. 153-167.

Goujon Patrick, 2009, « Les éditions critiques des manuscrits de Thérèse de Lisieux par Claude Langlois : essai de “poétique spirituelle” », *Recherches de science religieuse*, 97/3, p. 439-445.

Gugelot Frédéric, 1998, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, Paris, CNRS Éditions.

Langlois Claude, 1981, « Je suis Jeanne Jugan. Dépendance sociale, condition féminine et fondation religieuse », *Archives de sciences sociales des religions*, 52/1, p. 21-35.

–, 1984, Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle, Paris, Le Cerf.

–, 1995, « Jeanne-Antide Thouret ou l'impossible sacerdoce », *in* Krumenacker Yves, *Religieux et religieuses pendant la Révolution (1770-1820)*, Lyon, Profac, t. 2, p. 207-234.

–, 1995, « Anne-Marie Javouhey au miroir de sa correspondance », *Mémoire Spiritaine*, nº 2, p. 128-142.

–, 1996, « La Thérèse de Maître », *Archives de Sciences sociales des Religions*, nº 96, p. 41-50.

–, 1997, « Le catholicisme au féminin revisité », *in* Corbin Alain, Lalouette Jacqueline, Riot-Sarcey Michèle, *Femmes dans la cité 1815-1871*, Grâne, Créaphis, p. 139-149.

–, 1998, « L'abbé Combes (1899-1969), théologien et historien de Thérèse », *in* Baudry Joseph, *Thérèse et ses théologiens*, Versailles, Éditions Saint-Paul / Venasque, Éditions du Carmel, p. 133-160.

–, 1998, « Lire le Syllabus », *in* Dierkens Alain, *L'intelligence européenne en mutation 1850-1875. Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Problèmes de l'histoire des religions », p. 85-104.

–, 2000, « Les champs délaissés », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 86, nº 217, juillet-décembre, p. 757-769.

–, 2000, *Les dernières paroles de Thérèse de Lisieux, aimer, être aimée et revenir sur la terre*, Paris, Éditions Salvator, coll. « Pierres d'angle ».

–, 2002, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, suivi de *Les trois vies de Thérèse au carmel*, Paris, Éditions Salvator, coll. « Pierres d'angle ».

–, 2002, *Le poème de septembre, lecture du Manuscrit B de Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, coll. « Écritures thérésiennes » 1.

–, 2002, « Démographie céleste et révolution théologique chez Nicolas-Sylvestre Bergier », *Dix-huitième siècle*, nº 34, p. 267-276.

–, 2005, *Le crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances (1816-1930)*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « L'âne d'or ».

–, 2007, *Lettres à ma Mère bien aimée. Juin 1897. Lecture du manuscrit C de Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, coll. « Écritures thérésiennes » 2.

–, 2009, *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux. Édition critique du Manuscrit A (1895)*, Paris, Le Cerf, coll. « Écritures thérésiennes » 3.

–, 2009, *Thérèse de Lisieux et Marie-Madeleine. La rivalité amoureuse*, Paris, Jérôme Millon.

–, 2010, « Textes thérésiens entre exégèse et histoire », document de travail à diffusion restreinte en vue de la table ronde du CARE/GRIL du 1er juin 2010.

–, 2011, *Thérèse de Lisieux. Lectures vagabondes*, Paris, Le Cerf, coll. « Écritures thérésiennes » 4.

–, 2011, *Du récit à l'histoire. Thérèse de Lisieux : la conversion de Noël*, Paris, Jérôme Millon.

Laurentin René, 1952, *Maria ecclesia sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris, Nouvelles Éditions Latines.

Lejeune Philippe, 1996 (1re édition 1975), *Le pacte autobiographique*, Paris, Le Seuil, coll. « Point essais ».

Lösel Steffen, 2008, « Prayer, Pain and Priestly Privilege: Claude Langlois's New Perspective on Thérèse de Lisieux », *in The Journal of Religion*, 88, p. 273-306.

Michelin Étienne, 2003, compte rendu du Désir de sacerdoce de Thérèse de Lisieux, *Vie thérésienne*, 171, p. 45-53.

Moré Marcel, 1953, « La table des pécheurs », *Dieu vivant*, 24/2, p. 15-99.

Raimbault Ginette, 1975, *L'enfant et la mort : des enfants malades parlent de la mort. Problèmes de la clinique du deuil*, Toulouse, Éditions Privat.

Savart Claude, 1985, *Les catholiques en France au* XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux, Paris, Éditions Beauchesne.

Six Jean-François, 1971, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux. Névrose et sainteté*, Paris, Le Seuil.

–, 1995, *Lumière de la nuit. Les 18 derniers mois de Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Seuil.

Winnicott Donald W., 2000, « La crainte de l'effondrement », *in La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Gallimard, 2000, coll. « Connaissance de l'Inconscient », p. 205-216.

Écriture spirituelle et histoire. Claude Langlois, lecteur de Thérèse de Lisieux

Les recherches de Claude Langlois sur Thérèse de Lisieux ont donné lieu, en une quinzaine d'années, à la publication de pas moins de huit ouvrages, représentant près de 2 500 pages. Ils ont déconcerté ses lecteurs habituels par leur volume, leur problématique et leur genre mal identifié, entre histoire, histoire littéraire et exégèse. Son hypothèse centrale est que Thérèse de Lisieux était un véritable écrivain et qu'elle était consciente de l'être. À partir de là, il invite à lire autrement ses grands textes à travers le processus même de leur écriture patiemment reconstitué. Il en ressort le portrait d'une tout autre Thérèse de Lisieux que celle de l'imagerie traditionnelle, radicale, pathétique et subversive, aux prises avec l'infini de ses désirs et la perspective de sa mort imminente. Cette reconstruction pose la question de savoir jusqu'où l'historien peut aller, avec ses moyens propres, dans l'exploration des aspects les plus subjectifs de l'expérience spirituelle.

Mots-clés : Thérèse de Lisieux, Claude Langlois, Écriture spirituelle, autobiographie, psychanalyse.

Spiritual writing and history. Claude Langlois reader of Therese de Lisieux

Claude Langlois' research into Therese de Lisieux have given rise, within fifteen years, to the publication of non less than eight books representing nearly 2500 pages. They puzzled the usual readers by their bulk, their issue and their ill-identified kind between history, literary history and exegesis. His central assumption is that Therese de Lisieux really is a writer and that she was aware of it. From that, he suggests to read her main texts, known as manuscript "A" "B" "C", differently, throughout the very process of their writing, patiently restored. Out of it, comes the portrait of Thérèse de Lisieux totally different from the traditionnal given image, radical, pathetic and subversive, wrestling with the infinity of her desires and the prospect of her impending death. More widely, Langlois' work makes one wonder how far an historian can go, with his specific ways, into exploration of the most subjective aspects of spiritual experiment.

Key words: Therese de Lisieux, Claude Langlois, spiritual writing, autobiography, psychoanalisis.

Escritura espiritual e historia. Claude Langlois lector de Thérèse de Lisieux

La búsquedas de Claude Langlois sobre Thérèse de Lisieux resultaron en quince años, en la publicación de ocho obras, que representan casi 2500 paginas. Desconcertaron a sus lectores habituales por su volumen, su problematica y su genero mal identificado, entre historia, historia de la literatura y exégesis. Si hipótesis central es que Thérèse de Lisieux era une verdadera escritora y que tenia la conciencia de serlo. A partir de eso, Langlois invita a leer sus textos mas importantes con une mirada diferente, a travers del proceso de su escritura en si misma, reconstituida con pacienca. Resulta de este trabajo un retrato de una Thérèse de Lisieux totalmente diferente de su imagen tradicional: radical, patética y subversiva, luchanda contre el infinito de sus deseos y la perspectiva de su muerte inminente. Mas allá, el trabajo de Langlois abre la cuestión de hasta donde el histórico puede ir, con sus medios proprios, en la exploracion de los aspectos mas subjetivos de la experiencia espiritual.

Palabras clave: Thérèse de Lisieux, Claude Langlois, escritura espiritual, autobiografía, psicoanálisis.