

## Questions à Claude Langlois

Regards d'un moderniste sur les « textes thérésiens »

*Questions to Claude Langlois: an Early Modernity Historian's View of "Theresian Texts". Followed by Claude Langlois: Thérèse, the Return to History*

*Preguntas a Claude Langlois: miradas de un modernista sobre los "textos teresianos". Seguido de Claude Langlois, Teresa o el retorno de la historia*

François Trémolières

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23863>

DOI : 10.4000/assr.23863

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

Pagination : 203-211

ISBN : 978-2-7132-2329-7

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

François Trémolières, « Questions à Claude Langlois », *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/23863> ; DOI : 10.4000/assr.23863

---

François Trémolières

## Questions à Claude Langlois

### Regards d'un moderniste sur les « textes thérésiens »<sup>1</sup>

J'ai mentionné ailleurs<sup>2</sup> la boutade de Jean Laporte à propos de Henri Bremond :

Histoire ? Pas du tout.  
Littéraire ? Sans aucun doute.  
Sentiment ? Ça, oui.  
Religieux ? Peut-être.

Par contraste, de l'*opus thesianum* de Claude Langlois il semble qu'il faille dire :

Histoire ? Ça oui.  
Sentiment ? Pas du tout...

Bremond, dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours* (consacrée en réalité, il faut le rappeler, au seul XVII<sup>e</sup> siècle), n'évoque, sauf erreur, qu'à une seule occasion la future sainte de Lisieux<sup>3</sup> – dans le tome II, rédigé vers 1914. Il s'agit, au début du chapitre sur Mme Acarie, personnage considérable en son temps, mais alors « un peu oubliée », de souligner les variations de la renommée<sup>4</sup> :

---

1. Le présent texte est la transcription de notre contribution à la journée d'études du 1<sup>er</sup> juin 2010 : *Expérience religieuse, expérience littéraire*, organisée par le Centre d'anthropologie religieuse européenne et le Groupe de recherches interdisciplinaires sur l'histoire du littéraire (CRH/CNRS-EHESS).

2. « Situation de Henri Bremond », in Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de Religion jusqu'à nos jours* (11 tomes, 1916-1933), nouvelle édition augmentée et accompagnée d'études critiques (5 volumes), Grenoble, Jérôme Millon, 2006, vol. 4, p. 803.

3. Thérèse Martin (1873-1897) pour l'état civil, en religion Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, dite Thérèse de Lisieux ; désignée dans les pages qui suivent sous la forme abrégée de son seul prénom, « Thérèse ».

4. *Histoire littéraire...*, t. II, p. 194 (nouvelle édition, vol. 1, p. 563). Auparavant Bremond avait consacré à Thérèse une part de son étude « La légende dorée », publiée par la *Revue du clergé français* en 1904 et reprise dans *L'inquiétude religieuse*, t. II, 1909 ; Claude Langlois s'est récemment intéressé à ce texte, voir « Premières rencontres : Henri Bremond, Dom Marion... et Thérèse (1904-1911) », in *Vie thérésienne*, n° 204, 2011/4, p. 47-59.

Qui nous expliquera l'histoire posthume des saints ? Un vaste courant de dévotion se porte aujourd'hui vers la tombe d'une jeune carmélite, morte d'hier, que presque personne n'a connue de son vivant et dont la béatification paraît bien probable. Les catholiques du XXI<sup>e</sup> siècle se rappelleront-ils encore le nom de la sainte Thérèse de l'Enfant Jésus ?

Non seulement ils se le rappellent, mais force est d'admettre que la « jeune carmélite » a pris beaucoup de place dans le siècle. Canonisée en 1925, elle a été faite docteur de l'Église par Jean-Paul II, en 1997 (lettre apostolique *Divini Amoris Scientia*). On a célébré en 2010 le centenaire du début de son procès de canonisation (1910). Elle a suscité une abondante bibliographie, à commencer par la publication de ses écrits qui doit beaucoup, comme le rappelle Claude Langlois, au savant abbé Combes – et lui-même a publié déjà huit volumes sur Thérèse de Lisieux (dont trois relèvent plus ou moins d'un travail d'édition).

Il est permis d'entendre dans cette question de Bremond, peut-être un brin ironique, l'aurore de la perplexité du « moderniste » (entendons ici : l'historien des Temps modernes) que Claude Langlois prévient dès la première page de son essai<sup>5</sup>, lorsqu'il se demande si « l'étrangeté » de son projet ne tient pas à ce que « le temps savant de la mystique existe (...), mais délimité par une irrémédiable clôture, placée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle », un temps qui « se duplique par celui de son histoire, autour de Bremond, au début du XX<sup>e</sup> siècle » – et je me sens doublement concerné par cette adresse, en tant que dix-septiémiste et éditeur de Bremond. Je ne peux pas ne pas remarquer que ce temps du début XX<sup>e</sup> siècle, le temps de Bremond, est aussi celui de Thérèse, et Claude Langlois lui-même nous invite (j'y reviendrai) à nous demander s'il ne s'agit pas là de plus que d'un hasard.

Cette perplexité se redouble rapidement de celle de l'historien, j'entends cette fois le contemporain, qui peut s'étonner de ce que Claude Langlois, inscrit comme il le rappelle dans « la perspective classique de l'histoire du catholicisme, marquée par une monographie diocésaine [le diocèse de Vannes au XIX<sup>e</sup> siècle, objet de sa thèse de 3<sup>e</sup> cycle en 1974] et par une approche quantitative d'un fait plus global [les congrégations féminines, la thèse de 1982 sur *Le catholicisme au féminin*] » ait privilégié, plutôt que le fait historiquement massif de cette *présence* thérésienne dans le siècle, une dimension qui comparativement lui paraîtra quasi microscopique : celle de l'écriture thérésienne, de son statut d'écrivain, et non pas du point de vue de la réception, qui passe par la construction d'un objet éditorial devenu à grand succès, mais bien plutôt du point de vue de sa genèse, qui implique au contraire un travail philologique de déconstruction de cet objet.

---

5. Dans le document de travail remis aux participants de la journée d'études signalée *supra*, qui a servi de base à la contribution de Claude Langlois au présent numéro des ASSR : « Textes thérésiens entre exégèse et histoire ». Les chiffres entre crochets renvoient aux folios de ce document, quand il diffère du texte publié. L'intégralité du document de travail est disponible sur le site de la Revue : <http://assr.revues.org>

Inversement, la démarche est habituelle à l'historien de la spiritualité « moderne », qui sait qu'il travaille essentiellement sur des textes (Claude Langlois signale d'ailleurs en passant, dans ce même document [19], comment sa démarche s'est trouvée infléchie par son entrée à l'École pratique des hautes études, en 1993, et sa rencontre avec Jacques Le Brun, représentant de « la tradition de l'histoire des textes »). Mais c'est alors la perplexité première qui revient (celle du « moderniste »), qu'on pourrait traduire en un double enjeu : d'une part, l'intérêt propre de l'œuvre thérésienne ; d'autre part, son importance du point de vue moins de l'histoire religieuse que spécifiquement de l'histoire de la spiritualité (ou de la mystique) – entendue au fond comme un segment d'histoire intellectuelle. On pourrait nouer ces deux enjeux par la question du lien spiritualité / littérature / doctrine, et donc, dans le cas de Thérèse, la question du rapport de son auto-bio-graphie (écriture de soi, écriture de sa propre vie, puisque c'est d'après Claude Langlois ce qui fait l'unité de son projet d'écrivain) avec la théologie, ou le théologique.

Une autobiographie peut-elle être une hagiographie, c'est-à-dire : qu'est-ce qui peut autoriser un sujet à écrire de soi-même qu'il est un saint, à écrire sa vie comme vie sainte ? On devine le possible scandale, ce que Jean de la Croix appelait « orgueil spirituel » (je rappellerais volontiers un autre passage de l'*Histoire littéraire...* où l'on observe ce même télescopage entre temps de l'histoire et temps du présent que tout à l'heure pour Mme Acarie et Thérèse de Lisieux, cette fois pour Vincent de Paul et Charles Péguy – et où affleure ce problème, appelons-le moral, d'une *conscience de soi* du saint, conscience de sa propre sainteté : « Il dit assez, trop peut-être, qu'il n'était qu'un paysan <sup>6</sup> »). La construction de l'*hagiographie* de Thérèse, à marche forcée dans les années 1910-1915, passe par la négation de sa volonté d'écrivain : les écrits de Thérèse versés au dossier du procès de canonisation annulent doublement cette volonté, donnés comme le produit d'une part de l'obéissance et d'autre part de l'inspiration, donc d'une double passivité considérée comme la marque ici de leur sainteté (d'une action de la grâce).

Claude Langlois explique [22-23] quelle fut son entrée dans l'univers thérésien. Il s'agissait de documenter ce qu'il avait pu observer dans son travail « classique » d'historien comme « désir féminin de sacerdoce », désir qui ne pouvait être aperçu, pour l'essentiel, que par des textes, avec la question plus générale du rapport entre « histoire des textes » et « histoire proprement dite » [19], ou encore question de la possibilité d'une « histoire des affects » [13], ou enfin, plus localement [14], la possibilité d'une « histoire d'elle là où on ne dispose que du seul témoignage de l'intéressée ». Or, une bonne part du *corpus theresianum* en la matière consistait en ce que la (jeune) tradition thérésienne appelle ses « paroles », autrement dit les propos non pas transcrits par elle-même, mais recueillis par les

---

6. T. III, p. 124 (nouvelle édition, vol. 1, p. 1051).

sœurs. D'où un premier problème, celui de leur authenticité – ce qui vient d'être dit du procès hagiographique entraînant un très fort soupçon à ce sujet, exprimé notamment par Jean-François Six (tenant, dirais-je pour paraphraser Claude Langlois, d'une « hagiographie renouvelée »). Claude Langlois découvre là une sorte de zone intermédiaire, où Thérèse, sommée en quelque sorte, dans ce qu'elle sait être les dernières semaines de sa vie, de produire ce qu'il appelle joliment des « reliques verbales », se trouve participer consciemment – serait-ce à son corps défendant – à ce qu'elle devine être le processus de sa propre canonisation. Le résultat de l'enquête historique (à savoir que ces reliques sont un mixte d'authentique et d'inauthentique : il y a moyen de distinguer ce qui est l'énoncé thérésien véritable des interpolations, ajouts, modifications qu'il a subis), ce résultat donc est moins intéressant que la découverte dont il va être l'occasion : la différence de *statut* entre les « paroles » et les « écrits » :

[23] l'étude que j'ai menée ensuite sur les textes de Thérèse m'a montré que la nouveauté, dans la quête des dernières paroles, provenait moins de la contrainte imposée à Thérèse que de l'objet à produire, paroles et non plus textes. Car ses sœurs [rappelons que la supérieure du Carmel était la propre sœur de Thérèse et que c'est sur son ordre que Thérèse a entrepris d'écrire] – et aussi d'autres carmélites – avaient vite pris l'habitude de rançonner ainsi Thérèse [en d'autres termes, ces écrits étaient comme ses « paroles » l'objet d'une *demande*, participaient comme elles d'une « sorte de canonisation, spontanée et anticipée »]. Mais tant qu'il s'agissait de lui faire produire, à la demande, des textes nouveaux (*Récréations pieuses* ou *poésies*), la moniale « gardait la main ». Si l'on pouvait, en effet, concevoir une absence de solution de continuité entre la demande d'écrits et celle, ultime, de paroles, restait une différence absolue : Thérèse, pour ses écrits, était maîtresse de sa production ; pour ses paroles, ce qu'elle livrait d'elle lui échappait à cause de la contrainte qui lui était faite, immédiatement par le questionnement, ultérieurement par la manipulation et l'utilisation.

Ce qui revient à dire qu'il y a dans les écrits une *résistance* au procès de canonisation, résistance qui s'observe, paradoxalement, dans les torsions qu'on leur fera subir en les éditant. Alors se pose une question toute simple : quel est au juste l'enjeu du travail philologique, de ce que Claude Langlois appelle son « approche non orthodoxe » [22] ou encore [24] une « lecture non orthodoxe » de Thérèse ?

Claude Langlois s'étonne lui-même de la convergence de son point de vue avec... celui du premier « promoteur de la foi », Alexandre Verde (l'instructeur du procès de canonisation), en 1914. Il y revient par deux fois. Le travail du promoteur est en effet gêné par l'entreprise hagiographique parce qu'elle vient parasiter ce que pourraient lui apprendre les témoignages (par exemple, je suppose, sur la pureté de l'intention) : « L'historien ne dit pas autre chose, même s'il poursuit un autre but [15]. » La difficulté est en effet identique : la confusion entre le *vécu* et le *lu*. Pour le canoniste, c'est le soupçon jeté sur des témoignages qui peuvent être influencés par les textes imprimés ; mais aussi, plus grave, celui que j'évoquais de l'orgueil spirituel : le soupçon sur l'intention même de Thérèse, qui « a dédaigné d'obtenir la certification habituelle d'un clerc, directeur de sa

conscience » [30]. Pour l'historien, c'est la difficulté déjà relevée que « la conversion [de Thérèse] ne s'identifie que par le récit qu'elle en fait » [31]. Mais n'y aurait-il pas un effet en retour sur le théologique même ?

Pour la poser de manière un peu moins simple : quel est le rapport du travail d'historien à l'orthodoxie, au moins dans ce cas particulier de l'étude d'un écrivain mystique ? Je dis tout de suite que Claude Langlois n'évitait pas la question dans son texte, il y répondait même en partie [21] (il l'aborde notamment aussi, mais en quelque sorte en négatif, dans l'étude qu'il a consacrée à Mgr Combes<sup>7</sup>), mais je voudrais m'y arrêter un peu pour lui donner l'occasion de développer à son tour cette réponse.

Je le ferai en revenant à Bremond, c'est-à-dire par le détour d'une historiographie de la mystique « moderne ». Jacques Le Brun, dans la nouvelle édition de *Histoire littéraire...* (l'étude qu'il a consacrée dans cette édition<sup>8</sup> aux t. VII et VIII, *La métaphysique des saints*, publiés en 1928, où il aborde aussi le dernier volume, *Procès des mystiques*, posthume), souligne en quoi cette œuvre, incontestablement pionnière, a manqué (mais non pas ignoré) certains travaux qui lui étaient contemporains, sans doute par une limite que l'on pourrait dire cléricale à son entreprise, à sa culture (« effet d'une formation, poids d'un milieu, importance des relations personnelles ») : en particulier ceux d'Henri Delacroix et de Jean Baruzi. Le point commun à ces deux auteurs (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* en 1909 ; *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* en 1924 – l'ouvrage de Baruzi ayant en outre l'intérêt de nous confronter directement à la tradition carme, celle à laquelle appartient Thérèse) c'est selon Jacques Le Brun de produire « des analyses rigoureuses reposant sur la littéralité des textes », « une extrême rigueur dans l'analyse du langage mystique et dans les conséquences philosophiques » que l'on peut en tirer. Les « problèmes fondamentaux » que pose le *Jean de la Croix* de Baruzi, poursuit Jacques Le Brun, sont pourtant ceux que Bremond « depuis toujours essayait, sans vraiment y parvenir », et pas seulement dans son œuvre d'historien (il mentionne *Prière et poésie*), « de définir : quelle métaphysique est implicite en l'expérience religieuse, ou quelle métaphysique induit-elle ? Quel est le rapport entre cette expérience, l'écriture (et dans le cas de Jean de la Croix, la poésie, mais aussi dans le cas de Surin et de bien d'autres) et la théorie ? »

La question que je poserai à Claude Langlois sera donc la suivante : reconnaît-il, dans cette formulation de Jacques Le Brun, un enjeu plus large, qui serait celui de la mystique – de son autonomisation aux Temps modernes ? Ici nous

---

7. Dans *Thérèse et ses théologiens*, dir. Joseph Beaudry ocd, Toulouse, 1997, étude reprise comme chapitre VIII de *Lectures vagabondes...* : « L'abbé Combes, théologien et historien de Thérèse ».

8. « Henri Bremond et la "métaphysique des saints" », in *Histoire littéraire...*, nouvelle édition, vol. 3, ici p. 25-27.

rejoignons la *doxa* à laquelle je faisais allusion pour commencer : les « modernistes » considèrent en effet le XVII<sup>e</sup> siècle comme le temps d'une affirmation de la mystique (comme l'a fait remarquer Michel de Certeau le terme, d'adjectif, devient substantif), mais c'est une affirmation paradoxale, car en elle se défait ce que les médiévistes ont pu qualifier d'unité organique de la théologie. En s'autonomisant, la mystique se sépare de la spéculative, de la dogmatique, de la scolastique. Et l'histoire du triomphe de la mystique est inséparablement celle de son déclin, de son échec : dans les termes bremondien, l'histoire de « l'invasion », celle du « procès ». Ou, comme l'a montré récemment Sophie Houdard<sup>9</sup>, celle du soupçon.

On sait que, historiquement, cela s'est conclu, avec la querelle du quiétisme, par un arrêt, « crépuscule », de la mystique dans l'espace catholique. Peut-on interpréter l'avènement de Thérèse comme résurgence de la mystique et si oui, comme il semble bien, quel enjeu, historiquement, à cette résurgence ?

Claude Langlois apporte un indice que je l'invite là encore à développer, lorsqu'il inscrit cet avènement ou ce « moment Thérèse » dans « l'horizon incontournable du modernisme » – au sens non pas des historiens modernistes, bien entendu, mais de la *crise moderniste*, contemporaine en effet des débuts du culte thérésien (*Pascendi*, 1907 – je signale en passant que Bremond s'est trouvé acteur de cette crise, précisément sur la question de l'*hagiographie* : quelle écriture « moderne » de la vie d'une sainte, en l'occurrence Jeanne de Chantal<sup>10</sup> ?), crise dont il écrit qu'elle « génère, pour faire bref, un déplacement de l'intellectuel (Loisy) au spirituel (Thérèse) »<sup>11</sup>. Dans le schéma très sommaire que je viens d'esquisser, la crise moderniste, soit le défi des « sciences religieuses » (celles constituées sur le modèle des sciences exactes, sans subordination à la théologie ni même à une métaphysique) aux « sciences sacrées », défi d'une nouvelle intelligibilité, d'une nouvelle épistémologie, crise de la théologie comme science, appelait du magistère une réponse – qu'on lit le plus souvent comme simplement répressive (et, sur le plan intellectuel, réactionnaire ou au moins conservatrice, avec la domination du thomisme), mais qui a aussi son versant « positif », avec l'effort d'élaboration d'une théologie ascétique et mystique, la proclamation de Jean de la Croix comme « docteur mystique » en 1926<sup>12</sup> – et la reconnaissance en Thérèse, selon l'expression de Pie XI lors de la messe de canonisation, en 1925, comme « maîtresse de doctrine ».

---

9. *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Belles Lettres, 2008.

10. Sa *Sainte Chantal* est mise à l'Index en 1913, et l'étude du dossier conservé aux Archives du Saint-Office confirme qu'il s'agit bien du grief de modernisme.

11. Claude Langlois n'a pas repris ce point dans la version publiée ici de son texte ; il renvoyait à l'inédit de Loisy alors à paraître et auquel il a donné un avant-propos : *La crise de la foi dans le temps présent (1897-1898)*, éd. François Laplanche, avec des études de Rosanna Ciappa, F. Laplanche et Christoph Theobald, Turnhout, Brepols, 2010.

12. Le dernier point de la *Positio* (p. 92-93 de la version déposée à la Congrégation des rites) invoque « une raison spéciale de déclarer aujourd'hui ce grand saint Docteur de l'Église :

L'historien s'autorise-t-il une interprétation de la lettre apostolique de Jean-Paul II qui proclame à son tour Thérèse de Lisieux docteur de l'Église ? Comment va-t-il lire en particulier la section 7, sur « l'éminente doctrine » thérésienne <sup>13</sup> ? Je cite des extraits de ce passage, dans la traduction officielle du Vatican <sup>14</sup> :

À partir de l'étude attentive des écrits de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et en fonction du rayonnement qu'ils ont eu dans l'Église, on peut relever les aspects saillants de l'« éminente doctrine » qui constitue l'élément essentiel sur lequel est fondée l'attribution du titre de Docteur de l'Église.

Avant tout, on constate la présence d'un charisme particulier de sagesse. Cette jeune carmélite, en effet, sans formation théologique spéciale, mais éclairée par la lumière de l'Évangile, se sent instruite par le Maître divin qui, comme elle le dit, est « le Docteur des docteurs » (Ms A, 83 v<sup>o</sup>), chez qui elle puise les « enseignements divins » (Ms B, 1 r<sup>o</sup>). Elle éprouve en elle-même l'accomplissement des paroles de l'Écriture : « “Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi”. [...] “La miséricorde est accordée aux petits” » (Ms B, 1 v<sup>o</sup> ; cf. Pr 9,4 ; Sg 6,6) ; et elle se sait instruite dans la science de l'amour, cachée aux sages et aux savants, que le divin Maître a bien voulu lui révéler, comme aux petits (cf. Ms A, 49 r<sup>o</sup> ; Lc 10, 21-22).

(...) Son enseignement n'est pas seulement conforme à l'Écriture et à la foi catholique, mais il excelle [*eminet*] par la profondeur et la sagesse synthétique où il est parvenu. Sa doctrine est à la fois une confession de la foi de l'Église, une expérience du mystère chrétien et une voie vers la sainteté. Faisant preuve de maturité, Thérèse donne une synthèse de la spiritualité chrétienne ; elle unit la théologie et la vie spirituelle, elle s'exprime avec vigueur et autorité, avec une grande capacité de persuasion et de communication, ainsi que le montrent la réception et la diffusion de son message dans le Peuple de Dieu.

L'enseignement de Thérèse exprime avec cohérence et intègre dans un ensemble harmonieux les dogmes de la foi chrétienne considérés comme doctrine de vérité et expérience de vie. (...) Dans les écrits de Thérèse de Lisieux, sans doute ne trouvons-nous pas, comme chez d'autres Docteurs, une présentation scientifiquement organisée des choses de Dieu, mais nous pouvons y découvrir un témoignage éclairé de la foi qui, en accueillant d'un amour confiant la condescendance miséricordieuse de Dieu et le salut dans le Christ, révèle le mystère et la sainteté de l'Église.

(...) Nous pouvons appliquer à Thérèse de Lisieux ce que dit mon prédécesseur Paul VI d'une autre sainte jeune, Docteur de l'Église, Catherine de Sienne : « Ce qui frappe

---

c'est qu'il importe de donner une direction sûre à ce qu'on peut appeler le mouvement mystique contemporain (...) le mettre en garde contre le sentimentalisme des modernistes, qui tend à confondre l'ordre de la grâce avec celui de la nature, et même nos facultés supérieures avec la sensibilité (...). Saint Jean de la Croix affirme au contraire dans les termes les plus expressifs la distinction absolue de l'ordre de la nature et de celui de la grâce inaccessible aux forces naturelles de l'homme (...). Il n'insiste pas moins sur ce qui fait la supériorité de l'intelligence éclairée par la foi et de la volonté animée par la charité sur la sensibilité », etc.

13. Et qui suit une section 6 d'orientation quasi philologique, prenant acte de la publication des Manuscrits autobiographiques A, B et C depuis la parution de *Histoire d'une âme*. On peut noter toute une évolution au XX<sup>e</sup> siècle (et déjà au XIX<sup>e</sup> avec François de Sales), qui promeut des docteurs « modernes » et des spirituels, dont comme on sait « la grande Thérèse », Thérèse d'Avila.

14. Disponible sur internet : [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_letters/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19101997\\_divini-amoris\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_19101997_divini-amoris_fr.html)



plus que tout dans la sainte, c'est la sagesse infuse, c'est-à-dire l'assimilation brillante, profonde et exaltante des vérités divines et des mystères de la foi [...] : une assimilation, certes favorisée par des dons naturels exceptionnels, mais évidemment prodigieuse, due à un charisme de sagesse de l'Esprit Saint » (AAS 62, 1970, p. 675).

La question se retrouve aussi du côté de l'ego-histoire, lorsque Claude Langlois écrit avoir voulu « laisser de côté le discours dominant, de type théologique (la *petite voie* thérésienne comme doctrine) et [se] concentrer sur les modalités de la production textuelle de Thérèse de Lisieux, un auteur, méconnu comme tel ». Un tel « enfermement » n'en affecte pas moins, me semble-t-il, le théologique et d'ailleurs Claude Langlois poursuit : « j'ai appris à apprécier, plus encore, Thérèse, sa malignité, ses contradictions, ses jubilatons, sa vie menée comme par procuration ; j'ai respecté ses convictions, *ses manières de réinventer la grande théologie* [c'est moi qui souligne] », etc. Prenant « comme objet d'histoire la production textuelle » il découvre « l'inventivité spirituelle ». Et il se décrit lui-même abandonn[ant], même provisoirement, le rassurant travail sur des *sources* par quoi l'historien montre son savoir-faire, comme professionnel du passé, pour se lancer dans une plus aventureuse enquête sur des *textes*, sans être littéraire, sinon par emprunt, ni philosophe, sinon par proximité, ni surtout théologien, sinon par nécessité.

De ces extraits du « document de travail » [21] on pourrait rapprocher une note de son édition du manuscrit C, où Claude Langlois inscrit sa démarche dans une évolution plus générale de l'histoire religieuse en France, comme « retour à l'histoire de la théologie et de la spiritualité à partir de l'intérêt porté aux intellectuels et de la réappropriation des catégories longtemps délaissées comme “sainteté”, “conversion” ou “mystique”<sup>15</sup> ». Et je relèverai, pour conclure, ce qui y était dit dès la première page : *Hisser, par méthode, Thérèse de Lisieux à côté de Thérèse d'Avila*. Qu'entendre ici par *méthode* ? Et quel enseignement tirer au bout du compte de cette *mise à niveau* de Thérèse de Lisieux par rapport à Thérèse d'Avila ?

François TRÉMOLIÈRES  
 Université de Paris Ouest Nanterre-La Défense  
 francois.tremolieres@u-paris10.fr

---

15. *Lettres à ma Mère bien-aimée...*, n° 3, p. 9.

## **Questions à Claude Langlois : regards d'un moderniste sur les « textes thérésiens ». Suivi de Claude Langlois, Thérèse ou le retour à l'histoire**

*En constituant un corpus theresianium, Claude Langlois a pris au sérieux Thérèse écrivain. Pour un historien de la spiritualité moderne, le défi est double : ne semble-t-il pas entendu que le « temps savant de la mystique » se clôt à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, avec la condamnation du quiétisme ? et que conclure de la coïncidence entre l'émergence très rapide du culte thérésien et celle de la mystique comme objet d'histoire (Bremond), dans un contexte fortement marqué par le soupçon de « modernisme » ? Dans sa réponse, Claude Langlois montre comment son travail sur les textes, historisant Thérèse, recoupe en effet les points en débat pour sa canonisation : sur le lien entre littérature et sainteté, écriture de soi et construction hagiographique ; sur la parenté ou non de sa spiritualité avec le quiétisme.*

*Mots-clés : biographie, catholicisme, Langlois (Claude), mystique, Thérèse de l'Enfant Jésus.*

## **Questions to Claude Langlois: an Early Modernity Historian's View of "Theresian Texts". Followed by Claude Langlois : Thérèse, the Return to History**

*When he was building his corpus theresianium, Claude Langlois took Therese seriously as a writer. As an historian of Early Modern Europe, I met a twin challenge: is it not acknowledged that the "scholar time of the mysticism" is finishing at the end of the 17<sup>th</sup> century, with the condemnation of the quietism? And what conclusion can we draw from the coincidence between the very quick emergence of the theresian worship and the rising of the mysticism as an historical study (Bremond) at the time of the Catholic Modernist Crisis? In his answer, Claude Langlois, studying Therese's writing through a historical point of view, finds himself in the same conflict the Church had during Therese's canonization: was her spirituality linked to the quietism? How could literature meet sanctity, and autobiography hagiography?*

*Key words: Biography, Catholicism, Langlois (Claude), mysticism, Therese of the Child Jesus.*

## **Preguntas a Claude Langlois: miradas de un modernista sobre los "textos teresianos". Seguido de Claude Langlois, Teresa o el retorno de la historia**

*Constituyendo un corpus teresianum, Claude Langlois se tomó en serio a Teresa escritora. Para un historiador de la espiritualidad moderna, el desafío es doble: ¿no parece acaso claro que el "tiempo erudito de la mística" se cierra a fines del siglo XVII con la condena al quietismo? ¿Y qué decir de la coincidencia entre la rápida emergencia del culto teresiano y el surgimiento de la mística como objeto de historia (Bremond), en un contexto fuertemente marcado por la sospecha de "modernismo"? En su respuesta, Claude Langlois muestra cómo su trabajo sobre los textos, historizando a Teresa, recorta en efecto los puntos en debate para su canonización: el lazo entre literatura y santidad, escritura de sí y construcción hagiográfica, y el parentesco o no de su espiritualidad con el quietismo.*

*Palabras clave: biografía, catolicismo, Langlois (Claude), mística, Teresa del Niño Jesús.*

