

«Le mysticisme à l'état pur» (Bergson) Images des ténèbres chez Thérèse de Lisieux

Le mysticisme complet est action.¹

Cette phrase, tirée des *Deux sources de la morale et de la religion*, suffit à discréderiter les propos attribués à Jeanne Bergson selon lesquels Thérèse de Lisieux aurait été la mystique préférée de son père². «Qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse [comment ne pas lire ici: d'Avila?], une sainte Catherine de Sienne, un saint François, une Jeanne d'Arc, et tant d'autres»³. Non seulement Thérèse de l'Enfant Jésus n'a pas conduit d'armée ni fondé de communauté, mais surtout elle s'est vue elle-même «trop petite pour faire de grandes choses»⁴, et est allée jusqu'à affirmer: «Jésus ne demande pas de grandes actions»⁵. Par là, elle ressemble plus à ces mystiques orientaux qui, selon Bergson, n'ont «pas cru à l'efficacité de l'action humaine»⁶, qu'à Jeanne d'Arc.

¹ Henri BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, PUF, 2008, p. 240.

² Voir René LAURENTIN, *Thérèse de Lisieux. Mythes et réalité*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 37: «La fille de Bergson, Jeanne Bergson, que j'ai souvent rencontrée avant sa mort, m'a souvent affirmé que la mystique préférée de son père n'était pas la grande Thérèse espagnole, mais sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Quand Jeanne Bergson était petite, son père lui commentait la rencontre de Thérèse Martin avec le Pape, et il soulignait, devant sa fille, les qualités de caractère que révélait cette audace», m'écrit R. Pichard (4 septembre 1972), à qui j'écrivais pour préciser ce qu'il m'avait dit à ce sujet, il y a plus de vingt ans».

³ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 241. Voir p. 266: «Les grands mystiques, qui sont les seuls dont nous nous occupions, ont généralement été des hommes ou des femmes d'action». L'idée selon laquelle les grands mystiques sont des hommes d'action est présente très tôt dans la pensée de Bergson. Voir en particulier «La Guerre et la littérature de demain» (1915), dans *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 1154: «les grands mystiques, ceux qui furent de grands hommes d'action».

⁴ Ms B, 5v^o (toutes les références thérésiennes renvoient à l'édition des *Oeuvres complètes de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf – Desclée de Brouwer, 2004).

⁵ Ms B, 1v^o.

⁶ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 240.

Alors que les mystiques complets, tout occupés à agir, ne voient même pas les obstacles, Thérèse contemple son impuissance. Au mieux, elle fait partie de ces mystiques incomplets, dont Bergson oppose l'attitude contemplative aux «activités surabondantes»⁷ des grands mystiques.

Comment se présente exactement cette contemplation dont il est question chez Bergson? Il s'agit d'une connaissance non intellectuelle de Dieu. C'est «un effort pour aller chercher, par-delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante»⁸. Si le mysticisme complet, lui, est ce contact même, alors la contemplation se trouve sur son chemin. Pourtant, Bergson ne fait jamais de la contemplation une connaissance positive. C'est un effort pour aller chercher le contact, mais précisément le contact ne se donne pas dans une connaissance, c'est-à-dire dans une saisie de la chose sur le modèle de la vision, comprenant une extériorité entre sujet connaissant et objet connu. C'est pourquoi l'âme qui en reste à la contemplation est «détachée de la vie humaine mais n'atteignant pas la vie divine, suspendue entre deux activités dans le vertige du néant»⁹. De là, on le comprend, la fascination de la mystique orientale, et en particulier de la mystique bouddhiste¹⁰, pour le néant. Car cette mystique, aspirant au dépassement de la connaissance *intellectuelle* sans comprendre la nécessité d'aller jusqu'au dépassement de la *connaissance*, n'accomplit finalement qu'un geste *négatif*. Celui-ci lui restant inaperçu, elle confond le néant de connaissance dans lequel elle est plongée avec une connaissance positive supérieure de l'essence du monde comme néant. Comme le mysticisme grec, elle est un mysticisme «incomplet» qui «ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine»¹¹. C'est là que, pour Bergson, gît la différence cruciale avec les grands mystiques chrétiens, et le Christ en premier lieu, mais aussi François d'Assise, Thérèse d'Avila ou Jeanne d'Arc. Ceux-ci sont des mystiques «complets» parce que, loin d'en rester à la seule

⁷ *Ibid.*, p. 241.

⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁹ *Ibid.*, p. 238.

¹⁰ Telle du moins que Bergson la comprend, suivant une appréciation répandue à l'époque. L'influence est en grande partie celle de la lecture Schopenhauerienne du bouddhisme. Voir *Ibid.*, p. 237, et la note 67 de l'édition critique.

¹¹ *Ibid.*, p. 234.

*vision de Dieu, ils vont jusqu'au contact avec l'effort créateur qu'il est, jusqu'à devenir eux-mêmes de grands créateurs*¹².

Notons une double implication de cette insuffisance de la contemplation:

- D'abord, pour ce qui concerne les modes de connaissance sensibles de la réalité transcendante: «extases, visions, ravissements»¹³. Ni les visions, présentations sensibles du divin, ni les extases, sentiments de la présence de Dieu, encore moins les ravissements, troubles nerveux, n'ont de valeur intrinsèquement positive. Ils ne témoignent jamais que d'une expérience négative, celle du bouleversement des facultés de l'individu: ils peuvent donc être aussi bien la marque de la folie que de la transformation mystique¹⁴.
- Ensuite, pour ce qui concerne la connaissance par «révélation». Soulignons que Bergson n'a pas seulement en vue les révélations en général, mais aussi bien *la révélation*, celle «qui a une date», qu'il prétend pouvoir exclure du mysticisme «à l'état pur». Cela est cohérent du point de vue de la théorie bergsonienne du mysticisme comme contact. Car la révélation, soutenue par la foi, est une vision, au sens le plus large du terme c'est-à-dire non pas seulement sensible. Une vision au sens d'une saisie de la chose depuis l'extérieur, dans l'espace pourrait-on dire:

*Maintenant les visions sont loin: la divinité ne saurait se manifester du dehors à une âme désormais remplie d'elle*¹⁵.

¹² Pour une exposition détaillée de la philosophie bergsonienne de la mystique, on pourra se reporter à Henri GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1961), Paris, Vrin, 1999.

¹³ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 242.

¹⁴ *Ibid.*, p. 243: «L'image est le plus souvent hallucination pure, comme l'émotion n'est qu'agitation vaine. Mais l'une et l'autre peuvent exprimer que le bouleversement est un réarrangement systématique en vue d'un équilibre supérieur». Dans ce cas, l'image est symbolique de ce qui se passe dans l'âme, l'extase est l'émotion correspondante à l'état d'attente de l'âme et les ravissements sont les troubles nerveux qui peuvent accompagner de tels bouleversements. Signalons qu'extases et ravissements sont distingués par Janet, l'extase étant pour lui une interruption complète de l'action conservant la conscience qui disparaîtrait dans le ravisement. Il semble que Bergson conserve le souvenir de ces distinctions en semblant faire du ravisement un état purement nerveux, c'est-à-dire non nécessairement accompagné de conscience, quand l'extase est d'abord un sentiment. Voir Pierre JANET, *De l'an-goisse à l'extase*, I (1926), Paris, Société Pierre Janet et laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne, 1975, I, 2, p. 40.

¹⁵ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 246.

Que le mysticisme complet ne soit pas essentiellement contemplation, mais action, est d'une importance décisive: c'est seulement à cette condition qu'il peut être intégré à la philosophie. Car celle-ci ne saurait s'appuyer ni sur les manifestations les plus excentriques, extases ou visions, toujours suspectes, du mysticisme, ni, en tant que philosophie, sur ses fondements révélés¹⁶. Seul un mysticisme pour lequel la contemplation – sensible autant que spirituelle – serait inessentielle serait donc susceptible d'une appropriation par la philosophie:

Il suffirait de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques par lesquelles il s'exprime, pour en faire un auxiliaire puissant de la recherche philosophique¹⁷.

À l'appui de son propos, et comme pour justifier de l'intérieur du mysticisme la possibilité de son intégration à la philosophie, Bergson souligne que les «grands mystiques» s'accordent sur la nécessité de dépasser les visions¹⁸. C'est sans doute avec raison, et le psychanalyste Antoine Vergote fait d'ailleurs, lui aussi, de la liberté critique à l'égard des visions un trait distinctif de l'hallucination mystique. Toutefois, A. Vergote remarque également que cette liberté est conditionnée par la prééminence d'une autre instance:

Lorsque les images émergent dans la chambre obscure ou que les paroles s'énoncent, l'intelligence de la foi en demeure juge¹⁹.

La révélation, en d'autres termes, est pour lui garante de la validité des visions. Bergson va beaucoup plus loin, jusqu'à expurger le mysticisme non seulement des visions, mais même des allégories et des formules théologiques c'est-à-dire au fond du matériel révélé. La foi, pour Bergson, au sens de la croyance positive aux faits énoncés par la révélation, cette foi n'est pas essentielle au mysticisme à l'état pur. Alors se pose une question: un tel mysticisme, pour lequel la foi devient finalement accessoire, est-il autre chose qu'une construction

¹⁶ *Ibid.*, p. 265-266: «(...) il [le mysticisme] resterait nécessairement à l'écart de la philosophie, car celle-ci laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte».

¹⁷ *Ibid.*, p. 266.

¹⁸ *Ibid.*, p. 242. Bergson ne cite pas Jean de la Croix, dont il n'aime pas beaucoup l'intellectualisme, mais dont pourtant la méfiance à l'égard des visions sensibles et spirituelles est nette. Voir en particulier *Montée du Carmel*, II, 11 et II, 22.

¹⁹ Antoine VERGOTE, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978, p. 242.

philosophique abstraite, et peut-il décrire une expérience mystique effective, chrétienne qui plus est, comme Bergson le prétend? Camille de Belloy, reprenant une intuition d'Étienne Gilson, a souligné cette difficulté dans un article récent²⁰. Il y pointe l'écueil dans lequel Bergson serait tombé écrivant *Les deux sources*: la dénaturation du mysticisme plutôt que sa véritable épuration. Désireux, en effet, de purifier le mysticisme jusqu'à le débarrasser de la théologie et même de la foi, Bergson aurait cessé d'être attentif à l'expérience mystique telle qu'elle se donnait et plaqué sur elle un modèle préconstruit. Si bien qu'il aurait pris dans sa dernière œuvre, et selon l'expression de Gilson reprise par Camille de Belloy, «la réalité à contre-fil»²¹.

On ne peut toutefois s'en tenir à cette évaluation qu'en oubliant Thérèse de Lisieux²², qui constitue bien une attestation empirique de ce que Bergson considère comme «le mysticisme à l'état pur». Elle prétend, en effet, vivre l'union intime de sa volonté avec celle de Dieu, accompagnée d'une disparition non seulement des visions sensibles, des extases et des ravissements, mais même de toute vision de Dieu, y compris celle de la foi. Elle occupe donc une position tout à fait ambivalente vis-à-vis du bergsonisme: si elle n'est assurément pas du côté de la mystique active, puisqu'elle refuse l'action, et refuse que l'action puisse constituer l'essence de son union à Dieu, elle est en même temps l'illustration d'une mystique épurée de toute vision, même spirituelle ou théologique, de Dieu. Attestation paradoxale, donc, de la possibilité du mysticisme à l'état pur, puisque le dépassement des visions ne mène pas du tout là où Bergson dit qu'il mène, à savoir, au-delà des discours²³, dans «les plus vastes entreprises»²⁴.

Reste que la mystique thérésienne apparaît particulièrement apte à l'intégration philosophique telle que Bergson la conçoit – c'est-à-dire épurée de toute foi – puisque c'est de l'intérieur de son expérience même qu'a lieu cette épuration, et non par une intervention extérieure

²⁰ Camille de BELLOY, «Le philosophe et la théologie», dans G. WATERLOT (éd.), *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008, p. 303-319.

²¹ Étienne GILSON, *Le philosophe et la théologie* (1960), Paris, Vrin, 2005, p. 149.

²² Et bien que Bergson, comme nous l'avons noté en commençant, n'ait sans doute pas connu précisément les écrits de la carmélite.

²³ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 247: «ce n'est plus par de simples discours qu'il la propagera».

²⁴ *Ibid.*, p. 246.

du philosophe qui risquerait de manquer la spécificité de son objet. En ce sens, la considération de l'expérience thérésienne permettrait de dépasser les problèmes posés par ce qui apparaît à Bergson comme l'apport majeur de son dernier livre, l'introduction d'une nouvelle méthode en philosophie, qui permette de faire de la mystique «un auxiliaire puissant de la recherche philosophique»²⁵ et ainsi d'étendre considérablement la portée de l'investigation philosophique. D'où l'importance de cette question: que reste-t-il, au-delà des visions de Dieu, chez Thérèse de l'Enfant Jésus? A quoi ressemble ce «mysticisme à l'état pur», lorsqu'il n'est pas la construction du philosophe mais se donne dans une expérience? Se conforme-t-il au modèle bergsonien de l'élan de création, et en quel sens?

Il reste, et c'est ce qui va nourrir notre réflexion, des images. Des images, pour reprendre l'expression de Thérèse, des ténèbres. Des images, autrement dit, au-delà de toute vision, puisqu'on ne voit rien dans les ténèbres. Toute la difficulté est là.

N'allons pas trop vite, et voyons d'abord si l'histoire de Thérèse est bien celle d'une épuration de l'expérience mystique au sens où Bergson l'entend.

«JE N'AI JAMAIS DÉSIRÉ DE VISIONS»²⁶

L'itinéraire spirituel de Thérèse possède de grandes ressemblances avec celui décrit par Bergson dans les pages consacrées au développement de l'âme mystique:

Elle s'arrête, comme si elle écoutait une voix qui l'appelle. Puis elle se laisse porter, droit en avant. Elle n'aperçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit²⁷.

²⁵ Pour un exposé de la doctrine bergsonienne sur ce point ainsi que les problèmes qu'elle pose, on se rapportera à Ghislain WATERLOT, «Le Mysticisme, un auxiliaire puissant de la recherche philosophique?», dans G. WATERLOT (éd.), Paris, PUF, 2008, p. 249-277. Nous nous permettons également de renvoyer à notre ouvrage à paraître: *Bergson. Mystique et philosophie*, Paris, PUF, coll «Philosophies», 2010.

²⁶ CJ, 5.8.4.

²⁷ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 243-244.

Thérèse connaît très tôt de telles expériences. Elle fait remonter sa première vision, vision prophétique de la maladie de son père, à ses sept ans²⁸. A dix ans, elle est guérie d'une maladie nerveuse lors d'une vision du sourire de la Vierge²⁹. Surtout, elle vit une véritable extase lors de sa première communion:

Il n'y eut pas de demandes, pas de luttes, de sacrifices, depuis long-temps, Jésus et la pauvre petite Thérèse s'étaient regardés et s'étaient compris... Ce jour-là ce n'était plus un regard, mais une fusion, ils n'étaient plus deux, Thérèse avait disparu, comme la goutte d'eau qui se perd au sein de l'océan³⁰.

L'appel, donc, par le regard ici plus que par la voix, puis l'absorption en Dieu. Continuons de lire Bergson:

Mais pour combien de temps? Une imperceptible inquiétude, qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme son ombre. (...) Dieu est présent et la joie est sans bornes. Mais si l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, quelque chose d'elle reste en dehors, c'est la volonté³¹.

C'est, pour Thérèse, «la terrible maladie des scrupules»³², qui commence juste avant sa deuxième communion et qui ne prend fin qu'au Noël 1886. Or, que se passe-t-il en cette nuit de Noël 1886? Bergson:

Maintenant c'est Dieu qui agit par elle, en elle: l'union est totale, et par conséquent définitive³³.

Et Thérèse:

En un instant l'ouvrage que je n'avais pu faire en 10 ans [retrouver la force d'âme de mon enfance], Jésus le fit se contentant de ma bonne volonté qui ne me fit jamais défaut. Comme ses apôtres je pouvais lui dire: «Seigneur, j'ai péché toute la nuit sans rien prendre.» Plus miséricordieux encore pour moi qu'il ne le fut pour ses apôtres, Jésus prit lui-même le filet, le jeta et le retira rempli de poissons... (...) Je sentis en un mot la charité entrer dans mon cœur, le besoin de m'oublier pour faire plaisir et depuis lors je fus heureuse³⁴.

²⁸ Ms A, 19v°.

²⁹ Ms A, 30 r°.

³⁰ Ms A, 34 r°.

³¹ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 244.

³² Ms A, 39 r°: «Ce fut pendant ma retraite de seconde Communion que je me vis assaillie par la terrible maladie des scrupules».

³³ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 245.

³⁴ Ms A, 45 v°.

Il y a bien, à ce moment, comme dans la description de Bergson, un tournant vers la volonté. Il ne s'agit plus pour Thérèse de voir Dieu ou de le sentir à l'extérieur, mais de pratiquer la charité, et cela n'est possible que parce que Dieu agit *en elle*. La preuve en est qu'une expérience similaire à celle de sa première communion, mais vécue en juillet 1889³⁵, est évacuée de l'autobiographie. Or on sait désormais, grâce à Claude Langlois³⁶, que Thérèse écrit son autobiographie dans une perspective largement hagiographique. En d'autres termes, qu'elle sélectionne les événements de sa vie selon l'idée qu'elle se fait de ce que doit être le développement de la vie d'une *sainte*. Il est donc tout à fait clair, sinon que Thérèse a effectivement cessé d'avoir des visions après sa conversion de Noël 1886, du moins qu'elle considère en 1895 que la sainteté à laquelle elle veut atteindre suppose l'abandon de ces visions. L'heure d'après la conversion n'est plus aux ravissements, mais à la «*Bonne volonté*» qui, ici, signifie précisément l'abandon de toute volonté propre. Dans cette mesure, et nous y reviendrons, la volonté dont il s'agit n'est pas la même que chez Bergson: de grandes actions il n'est pas question, mais seulement de s'oublier à Dieu. Et néanmoins, du point de vue du rapport aux visions, la proximité est frappante avec le modèle bergsonien. Parlant des épreuves que sont pour elle les souffrances causées par la maladie de son père, et qui lui donnent l'occasion de s'humilier, Thérèse déclare:

*Je ne les donnerais pas pour toutes les extases et les révélations des Saints*³⁷.

Notons qu'il s'agit ici des révélations au sens large. Si Thérèse suit bien le processus d'épuration bergsonien, elle ne fait pas preuve, à ce stade, d'originalité. Elle disqualifie seulement, au profit de la conformation de sa volonté à celle de Dieu, les visions sensibles et spirituelles. Il ne s'agit pas encore d'abandonner la connaissance donnée par la révélation «qui a une date», ce que Bergson appelle la foi. Ce troisième palier est pourtant franchi par Thérèse. Dans le manuscrit C, surtout, mais déjà dans le manuscrit B, rédigé en septembre 1896, qui évoque de manière transparente la nuit dans laquelle elle se trouve

³⁵ CJ, 11.7.2.

³⁶ Claude LANGLOIS, *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux. Édition critique du manuscrit A (1895)*, Paris, Cerf, 2009, «Biographie, autobiographie et hagiographie», p. 155-201.

³⁷ Ms A, 73 r°.

depuis Pâques et qui ne la quittera plus. Dans des textes publics de la période, aussi, et même dès 1895 et l'écriture du manuscrit A, lorsqu'elle reprend l'image de la petite balle³⁸ pour évoquer l'éloignement de Dieu lors du voyage à Rome.

Et là, en même temps que sa proximité avec le modèle bergsonien, se fait sentir toute la distance qui en sépare Thérèse.

Proximité, car l'image de la petite balle vise précisément à exprimer la substitution de la volonté divine à celle de la créature et le devenir instrument de celle-ci³⁹, en même temps que l'absence de toute vision, sensible, spirituelle, mais aussi fondée sur la croyance en la révélation, de Dieu par sa créature:

Au fond du cœur je sentais une grande paix, puisque j'avais fait absolument tout ce qui était en mon pouvoir de faire pour répondre à ce que le Bon Dieu demandait de moi, mais cette paix était au fond et l'amer-tume remplissait mon âme, car Jésus se taisait. Il semblait absent, rien ne me révélait sa présence⁴⁰.

L'union des volontés est donc faite, et les épreuves de Thérèse postérieures à Noël 1886 n'ont rien à voir avec la «nuit obscure» décrite par Bergson et qu'il faut plutôt lier chez elle à sa «maladie des scrupules». Thérèse n'est pas une mystique incomplète au sens où elle se serait arrêtée non pas, comme les orientaux, à la contemplation, mais dans la nuit qui la suit. Elle a bien poussé au bout l'épuration bergsonienne, de la vision, sensible ou spirituelle, de toute connaissance, à la volonté:

Tout en n'ayant pas la jouissance de la foi, je tâche au moins d'en faire les œuvres. Je crois avoir fait plus d'actes de foi depuis un an que durant toute ma vie⁴¹.

Distance aussi, malgré tout, vis-à-vis du modèle bergsonien, car la volonté dont il est question n'est pas celle de poursuivre par de vastes

³⁸ Ms A, 64 r°,67 v°. L'image n'est pas de Thérèse mais est empruntée à un poème du Père Jean Léonard (1815-1895) que lui fait connaître sa sœur Pauline en 1890. Elle apparaît à ce moment plusieurs fois dans la correspondance, et que Thérèse se la réapproprie de manière décisive en 1895 lors de la rédaction du Ms A. Il est significatif qu'elle réapparaisse alors dans une lettre à Léonie (LT 176).

³⁹ Ms A, 64 r°: «Il n'a pas permis aux créatures de faire ce qu'elles voulaient, mais sa volonté à Lui... Depuis quelque temps je m'étais offerte à l'Enfant Jésus pour être son petit jouet ».

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ms C, 7 v°.

entreprises la création de Dieu, mais celle d'accepter la disparition de Dieu elle-même, disparition qui prend alors la figure de l'endormissement de l'Enfant Jésus, oubliant la balle avec laquelle il jouait:

J'ai plus désiré ne pas voir le bon Dieu et les saints et rester dans la nuit de la foi que d'autres désirent voir et comprendre⁴².

Les actes de foi n'ont rien à voir avec les actions des grands mystiques tels que vus par Bergson. La distance qui sépare Thérèse du modèle bergsonien devient donc la plus grande au moment même où elle paraît s'en rapprocher le plus, au moment où elle manifeste un mysticisme «à l'état pur, dégagé des visions, des allégories et des formules théologiques». Thérèse décrit, en effet, une expérience de l'aveuglement total, au sens d'une absence de toute vision sensible, de toute révélation spirituelle, mais aussi de la croyance en la révélation garantie par l'Église. Plus de visions, donc, ni de formules théologiques:

Non seulement je croyais d'après ce que j'entendais dire aux personnes plus savantes que moi, mais encore je sentais au fond de mon cœur des aspirations vers une région plus belle (...), mais tout à coup les brouillards qui m'environnent deviennent plus épais⁴³.

Plus d'allégories non plus, c'est-à-dire plus de métaphores convenues, strictement codées et renvoyant à un contenu théologique déterminé. Des images originales, propres à Thérèse ou à son environnement familial. La révélation n'est plus l'intermédiaire nécessaire à l'expression des sentiments et, lorsque la carmélite investit une image scripturaire ou inscrite dans la liturgie, comme celle de la Sainte Face, le sens qu'elle lui donne est indépendant de toute donnée révélée. Il n'est pas besoin de supposer que l'image de la Sainte Face soit véritablement celle du visage de Dieu pour saisir le sens de la *Consécration à la Sainte Face*⁴⁴. Thérèse, d'ailleurs, a mis trop de choses en doute pour avoir cru naïvement à une transmission du portrait jusqu'à elle.

Mais précisément, c'est là que la véritable difficulté se présente: d'où parle Thérèse, si la vérité de ces images ne lui est garantie par aucune révélation? Thérèse pousse au bout l'épuration bergsonienne et continue pourtant à décrire son expérience de l'union à Dieu. Mais

⁴² CJ, 11.8.5.

⁴³ Ms C, 6 v°.

⁴⁴ Voir le texte en annexe, p. 537-538.

justement, pour Bergson, dans le mysticisme nu, «la contemplation vient s'abîmer dans l'action»⁴⁵, autrement dit le mystique ne voit plus son union à Dieu. Thérèse elle-même, conforme en cela au modèle bergsonien, revendique son aveuglement. N'est-ce pas là une contradiction? Comment des images qui prétendent décrire la manière dont Thérèse ne voit pas Dieu, et l'inscription de cet aveuglement dans un dispositif d'union à Dieu, sont-elles possibles? Thérèse, en prétendant donner à voir l'absence de toute vision de Dieu, mais aussi l'inscription de cette absence dans une expérience d'union à Dieu, n'est-elle pas tout simplement inconséquente?

LES IMAGES DES TÉNÈBRES

C'est en examinant ces images elles-mêmes que nous pourrons envisager de répondre. Ces images qui, donc, sont doublement impossibles. Impossibles parce qu'elles sont des images des ténèbres⁴⁶ au sens où elles prétendent décrire la nuit de Thérèse, un aveuglement en somme: elles veulent faire voir le fait même de ne pas voir. Impossibles aussi parce qu'elles sont dites par une Thérèse aveugle, et qu'elles veulent pourtant montrer sa relation à Dieu dans l'aveuglement même.

Il ne peut évidemment être question d'analyser toutes ces images. Concentrons donc notre examen sur l'une d'entre elles, celle de la Sainte Face, développée essentiellement dans la prière pour la fête de la transfiguration d'août 1896, trois mois après le début de son épreuve contre la foi. C'est à partir d'elle que nous tâcherons de réinvestir certains aspects des autres images de ce type, et de comprendre leur statut. Il me semble, en effet, que cette image à la fois poétique et picturale, puisqu'il s'agit d'une prière écrite au verso d'une image matérielle de la Sainte Face de Tours, donne, malgré toute sa complexité, une des clefs les plus explicites de la compréhension du statut de l'imaginaire thérisien. Il n'est évidemment pas question de tout dire de ce texte, mais déjà d'essayer d'en dire quelque chose, ce qui n'est pas facile puisqu'il est tout à fait énigmatique.

⁴⁵ Henri BERGSON, *Les deux sources*, p. 234.

⁴⁶ Ms C, 7 r°: «Mère bien-aimée, l'image que j'ai voulu vous donner des ténèbres qui obscurcissent mon âme est aussi imparfaite qu'une ébauche comparée au modèle».

Il est visiblement organisé en fonction de l'image au verso de laquelle il est écrit. Le premier paragraphe prend pour objet le visage en totalité et annonce l'intention des sœurs signataires de la prière, novices accompagnées par Thérèse portant le nom «de la Sainte Face»: faire voir le visage de Jésus aux pécheurs pour le consoler de leur oubli. Puis les quatre paragraphes décrivent le dispositif par lequel la conversion des pécheurs et la consolation de Dieu deviennent possibles. Ils s'attachent chacun à une partie du visage, selon une structure en chiasme puisque les deuxième et cinquième paragraphes, qui décrivent les larmes et les yeux fermés du Christ se répondent comme se répondent les troisième et quatrième paragraphes, qui traitent respectivement de sa bouche et de ses oreilles.

Deux paragraphes consacrés à l'image, donc, et deux autres au son. Concernant l'image, la situation décrite est complexe. Le visage de Jésus n'est pas caché aux sœurs, mais son regard leur est «*voilé par ses larmes*». Or, le regard de Jésus est pour Thérèse ce par quoi il est possible d'établir une relation personnelle avec lui. Ici, c'est précisément avec ce qui empêche d'établir cette relation, les larmes, qu'il est possible d'acheter les âmes pécheresses, de faire voir Dieu. Le dernier paragraphe développe un paradoxe similaire: il n'est possible de charmer les «*Yeux divins*» qu'en se cachant, c'est-à-dire en restant invisible aux yeux des créatures. Autrement dit, il ne s'agit pas de faire voir quelque chose à Dieu, une grande action par exemple, mais de le charmer. Double invisibilité: celle du regard de Dieu pour les créatures, et celle des créatures consacrées pour les autres, et pour Dieu lui-même, charmé par l'invisible. Comment le charme opère-t-il exactement, qui caractérise la nature du rapport entre Dieu et les créatures? Les deux paragraphes centraux répondent, en établissant par le son le rapport direct entre Dieu et les sœurs qui ne passe pas par la vue. Jésus, d'abord, émet la «plainte amoureuse» qu'entendent les sœurs, qu'il est le seul à pouvoir apaiser en donnant son amour. Or, pour qu'il donne son amour, il faut le prier, c'est-à-dire chanter à ses oreilles «*les plus douces mélodies*»⁴⁷. Passage, donc, et c'est le point sur lequel il faut insister ici, du regard à la prière, qui est aussi un passage de la vision à l'audition.

⁴⁷ On comparera avec le début du Manuscrit C, 1 r°: «Ma Mère bien-aimée, vous m'avez témoigné le désir que j'achève avec vous de *Chanter les Miséricordes du Seigneur.*» (Nous soulignons)

Cela éclaire-t-il en quelque façon le statut des images dont il est question, et de l'image de la Sainte Face aux yeux voilés elle-même? Il est affirmé non seulement l'impossibilité de toute vision de Dieu, mais même la nécessité de cette impossibilité dans l'entreprise de rachat des âmes. N'est-ce pas là une réapparition du thème déjà présent dans l'image de la petite balle, et qui s'exprime parfaitement dans la description de l'oiseau privé de soleil du manuscrit B?

Il lui semble ne pas croire qu'il existe autre chose que les nuages qui l'enveloppent. C'est alors le moment de la joie parfaite pour le pauvre petit être faible. Quel bonheur pour lui de rester là quand même, de fixer l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi⁴⁸.

Du coup, l'idée de convertir en *montrant* Dieu n'a pas de sens, puisque c'est au contraire en acceptant de ne pas le voir qu'il est possible de le charmer et d'obtenir de lui la conversion. De nouveau, la question se pose, toujours plus dramatique: que fait donc Thérèse avec ses images, si elle ne peut prétendre montrer Dieu?

La réponse est donnée dans le passage de la vue au son⁴⁹, c'est-à-dire de la révélation au cantique, de la connaissance à la prière. Les images des ténèbres, images de l'expérience spirituelle de Thérèse, images de son union à Dieu dans l'absence de vision de Dieu, ne sont possibles que comme *prières*. C'est d'ailleurs très net dans tous les textes de Thérèse, dont aucun n'est véritablement dénué de portée liturgique. Les images sont aussi des prières. C'est même cela qui, dans le manuscrit C et comme le montre bien Claude Langlois, donne son sens à toute la description de la nuit de la foi, qui n'évite le blasphème qu'en se faisant prière non pas seulement pour les incroyants mais à leur place, avec eux, à leur table⁵⁰. L'aveu de Thérèse qui suit trouve une portée bien au-delà du manuscrit C:

Ma petite histoire, qui ressemblait à un conte de fée s'est tout à coup changée en prière⁵¹.

⁴⁸ Ms B, 5 r°.

⁴⁹ Un passage similaire s'observe dans *Le Triomphe de la charité* (RP 7).

⁵⁰ Claude Langlois insiste particulièrement sur l'importance, dans l'écriture de Thérèse, du passage à la prière. Voir Claude LANGLOIS, *Lettres à ma Mère bien-aimée, juin 1897. Lecture du Manuscrit C de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2007, p. 261: «Sa nouveauté radicale ici, sa modernité peut-être, sa singularité sans aucun doute, tient, à mon sens, dans sa capacité de dire aussi *je ne crois pas* en évitant le risque du blasphème; et encore, dans le rapt de son esprit aboutissant à la formulation de la prière qui lui donne la possibilité de prendre place, comme Jésus, à la table des pécheurs».

⁵¹ Ms C, 6 r°.

Si les images sont des prières, alors elles n'ont pas pour finalité la connaissance, et l'on comprend maintenant comment elles sont possibles. On comprend en fait pourquoi il n'y a pas à se demander comment sont possibles des images de l'aveuglement, d'une part, ni comment on peut montrer ce qu'on ne voit pas. Les images des ténèbres ne montrent rien parce qu'elles sont des prières, et les prières ne visent pas à connaître Dieu, mais à le charmer. Autrement dit, l'important n'est pas l'objet visé par les images, mais la manière dont elles le visent.

Cela a une conséquence tout à fait décisive, dont Thérèse est parfaitement consciente: il n'y a aucune correspondance entre le contenu des prières et la réalité:

Lorsque je chante le bonheur du Ciel, l'éternelle possession de Dieu, je n'en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que je veux croire⁵².

Reste à rendre ces chants charmants, ce qui est toute la vocation de Thérèse, et sans doute la signification profonde de la «petite voie»:

Jésus, à quoi te serviront mes fleurs et mes chants?... Ah! je le sais bien, cette pluie embaumée, ces pétales fragiles et sans aucune valeur, ces chants d'amour du plus petit des coeurs te charmeront, oui, ces riens te feront plaisir⁵³.

Quand Thérèse peint la perte consentie de sa foi, le rapport à Dieu au-delà de la croyance en Dieu, que ce soit dans l'image de la petite balle, de la Sainte Face ou du royaume embrumé, elle ne prétend donc pas montrer le rapport qui l'unit à Dieu, dont elle n'a aucune *connaissance*. Voilà bien des images qui ne montrent rien, très simplement parce qu'elles ne visent pas à montrer, mais à charmer. Elles ne montrent rien comme un rêve ne montre rien. Que toute la doctrine chrétienne soit pour elle un rêve, Thérèse l'affirme d'ailleurs explicitement, lorsqu'elle va le plus loin à propos de sa nuit, lorsqu'elle fait parler ses ténèbres:

Tu rêves la lumière, une patrie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession éternelle du Créateur et de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'environnent, avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant⁵⁴.

⁵² Ms C, 7 v°.

⁵³ Ms B, 4 v°.

⁵⁴ Ms C, 6 v°.

Le rêve, d'ailleurs, est déjà en 1895 le lieu du rapport privilégié de Dieu à sa créature, au-delà de la question de la croyance:

[Jésus] laissa tomber sa petite balle et s'endormit... Que fit-Il pendant son doux sommeil et que devint la petite balle abandonnée?... Jésus rêva qu'il s'amusait encore avec son jouet, le laissant et le prenant tour à tour, et puis qu'après l'avoir fait rouler bien loin Il le pressait sur son cœur⁵⁵.

Et le manuscrit B de trouver son point de départ dans un rêve de Thérèse, et l'oiseau thérésien fixant l'invisible lumière de s'endormir en «croyant toujours fixer son astre cheri»⁵⁶. L'idée, au fond, est celle qui se retrouve dans le deuxième paragraphe de la *Consécration*: le faux, qui semble nous éloigner de Dieu, est en fait ce qu'il nous faut utiliser pour la conversion des pécheurs, en tâchant de le rendre charmant. N'est-ce pas ce qu'exprime cette image des larmes/diamants voilant le regard de Jésus et permettant d'acheter les âmes? Les images de l'aveuglement, elles-mêmes, ne visent donc pas d'abord à faire voir l'aveuglement, mais sans doute plutôt à charmer avec ce paradoxe d'une vision de l'aveuglement lui-même: avec les images des ténèbres, c'est la nuit elle-même qui devient charmante, ou plutôt la tentative pour la chanter, à défaut de pouvoir effectivement la montrer.

Pour autant, il ne faudrait pas peindre Thérèse en esthète cynique. Certes, travailler le faux pour le rendre charmant, c'est mettre l'accent sur le travail esthétique des images plutôt que sur leur valeur de connaissance. Cela ne vaut pourtant pas négation de leur rapport à Dieu. Seulement, celui-ci passe dans l'apprehension esthétique elle-même, en tant qu'il s'agit d'une esthétique du charme. Le terme de charmes est tout à fait déterminé chez Thérèse. Il n'est pas identique au beau. Associé le plus souvent à l'enfance⁵⁷, il exprime l'amour chrétien lui-même, cet amour célébré dans la *Consécration*, en tant précisément qu'il n'est pas fondé sur des mérites, ni sur la puissance, mais sur la séduction propre à ce qui n'est ni puissant ni méritant, ce qui n'est, pour le monde, rien. Amour de Dieu pour ses créatures, amour des hommes pour un Dieu enfant, pauvre, finalement crucifié et dont la résurrection, tout en changeant le sens, n'enlève rien à

⁵⁵ Ms A, 64 r°-v°.

⁵⁶ Ms B, 5 r°.

⁵⁷ En particulier, dans le poème «À mes petits frères du Ciel» (PN 44), consacré aux Saints innocents.

sa petitesse. Travailler à charmer les âmes, c'est donc tout uniment prier Dieu et convertir les hommes. Convertir, parce que charmer une âme, c'est la rendre sensible à l'amour chrétien. Prier, parce que convertir une âme console Dieu et le charme. La circularité entre les deux est d'ailleurs complète: on ne peut prier Dieu qu'en le charmant par la conversion de pécheurs, mais la conversion de pécheurs n'est possible qu'en priant Dieu. D'où, peut-être, la structure symétrique du texte de la *Consécration*. Pour reprendre la phrase de Bergson: Dieu est amour, et il est objet d'amour. Mais l'amour dont il est question n'est pas l'élan d'action, c'est le charme.

On peut maintenant tenter une réponse à notre question: que reste-t-il, chez Thérèse de Lisieux, au-delà des visions? Il reste des images. Des images qui ne sont pas là pour faire voir quelque chose qui existerait tel qu'elles le montreraient, mais pour charmer. D'où la tendance de Thérèse à utiliser les images les plus originales, et les plus signifiantes pour ses contemporains, comme celle de l'ascenseur, mais aussi comme l'enfance elle-même, pour parler de sa voie. Car cette voie n'est que charme. Et l'idée d'une image de l'invisible, de l'aveuglement, par le vertige qu'elle induit⁵⁸, n'est pas le moyen le moins efficace de charmer. Un apport décisif de l'expérience mystique thérésienne est là: Dieu charme, au double sens de celui qui charme et de celui que l'on charme.

Comprendre ainsi les images des ténèbres utilisées par Thérèse, à partir de leur pouvoir de charmer plutôt que de leur caractère de représentation, permet aussi de mieux saisir le statut de l'écriture chez la sainte, et notamment d'échapper à l'alternative entre une version officielle⁵⁹, forgée par Mère Agnès et reprise par la plupart des commentateurs, selon laquelle «La Servante de Dieu se mit à l'œuvre par obéissance»⁶⁰ et transcrivit ses souvenirs au fil de la plume, parce que ses supérieures hiérarchiques lui en avaient fait la commande, et le soupçon de complaisance narcissique, qui semble avoir tôt pu faire argument contre la sainteté de Thérèse, et que la version officielle a

⁵⁸ Le charme est un vertige, si le vertige est une attirance pour le vide, puisqu'il est une attirance pour ce qui n'est rien.

⁵⁹ Jacques Maître souligne d'ailleurs que cette version inscrit Thérèse dans la tradition du Carmel, et notamment dans la suite de Thérèse d'Avila. Voir Jacques MAÎTRE, *L'Orpheline de la Bérésina*, Paris, Cerf, 1995, p. 118.

⁶⁰ PO (Procès de l'Ordinaire, 1910-1911), 157r.

précisément servi à repousser. Claude Langlois a fait la démonstration définitive de ce que les manuscrits, en particulier les deux premiers (A et B)⁶¹, étaient le fruit d'un important travail de composition et de plusieurs remaniements, le troisième et dernier manuscrit, sans doute rédigé pour la plus grande part au jour le jour⁶², ayant bénéficié de l'apprentissage du métier d'écrivain alors réalisé. En peignant la figure d'une Thérèse écrivain, il a également montré comment l'écriture était pour elle, et à plusieurs reprises, le moyen de se libérer des impasses tant psychologiques que théologiques qu'elle rencontrait. Comment, en d'autres termes, le travail d'écriture et l'expérience spirituelle de Thérèse étaient en réalité indissociables. En comprenant les images thérésiennes comme autant d'inventions visant à charmer, dans un mouvement de circulation, tant Dieu que les créatures, nous nous inscrivons dans cette même perspective qui refuse de dissocier l'expérience spirituelle de *l'écriture de cette expérience*. Non pas pour réduire la mystique à la littérature, mais pour émettre l'hypothèse que la spiritualité thérésienne ne découvre pas le contact avec Dieu dans une vision directe et ineffable, en amont du processus d'écriture, et qui ressemblerait à ce que Bergson appelle la contemplation, ni dans l'écriture comme *représentation* de l'action de Dieu, ni non plus dans la substitution de l'action à toute expression orale ou écrite. Elle la trouve bien plutôt dans l'efficacité charmeuse de l'écriture, et en particulier dans la recherche des images les plus efficaces de ce point de vue. En sorte que Thérèse, écrivant, n'écrit, fondamentalement, ni par obéissance ni par narcissisme, comme si l'écriture était accessoire par rapport à son expérience spirituelle, mais vit dans cette écriture l'un des lieux essentiels de son union à Dieu.

Si la contemplation est une vision directe de la nature de Dieu, la mystique thérésienne n'est donc assurément pas contemplative. Elle n'est pourtant pas active au sens de Bergson. L'union de la volonté de Thérèse à celle de Dieu n'a pas lieu dans l'action mais dans le charme. Autrement dit, si le modèle d'union bergsonien est un contact, et non une vision, l'union thérésienne, tout aussi intérieure et opposée à la vision, n'est pourtant pas non plus une unité de coïncidence, une

⁶¹ Claude LANGLOIS, *L'autobiographie de Thérèse de Lisieux. Édition critique du manuscrit A (1895)*, Paris, Cerf, 2009 et *Le poème de septembre. Lecture du Manuscrit B de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2002.

⁶² Claude LANGLOIS, *Lettres à ma Mère bien-aimée, juin 1897. Lecture du Manuscrit C de Thérèse de Lisieux*, Paris, Cerf, 2007.

unité tactile. C'est une unité qu'il faudrait dire, plutôt, musicale. Thérèse ne vient pas, comme le mystique bergsonien, au secours de Dieu dans son entreprise de création. Elle fait seulement apparaître son charme, en se faisant elle-même charmante, pour le charmer. Au-delà de la contemplation de Dieu, que l'on pourrait peut-être appeler plus proprement spéculation, c'est-à-dire au-delà de la connaissance de Dieu, il y a, chez Thérèse, la contemplation du charme de Dieu: il y a le charme divin plutôt que l'action divine. Il y a, plutôt que la réforme sociale, l'introduction du charme dans le monde. Il y a, plutôt qu'une grande puissance d'agir, une force du mystique à se faire écouter. C'est pourquoi l'histoire posthume de la carmélite est si passionnante⁶³. Or, précisément, chez Bergson la question de la diffusion du mysticisme est rabattue sur celle de sa capacité d'action. La considération de l'expérience thérésienne permet de mettre l'accent sur une dimension spécifique de cette diffusion, sur ce que le mystique n'apporte qu'à écouter, dans une attitude qu'il faut bien dire contemplative, si l'on accepte de dissocier la contemplation de toute visée cognitive. Au fond, l'intégration philosophique de l'expérience mystique propre à Thérèse de l'Enfant Jésus conduirait sans doute à l'écriture d'un livre d'esthétique. Bergson s'est concentré sur Thérèse d'Avila, François d'Assise et Jeanne d'Arc: il a écrit, après avoir hésité⁶⁴, une morale.

CH – 1211 Genève 4,
Rue De Candolle 5.

Anthony FENEUIL
Institut romand de systématique et d'éthique
Université de Genève

Résumé – Thérèse de l'Enfant Jésus offre un exemple de ce que Bergson appelle le mysticisme «à l'état pur», c'est-à-dire épuré de tout ce qui entoure l'expérience mystique sans la constituer essentiellement: visions, formules théologiques et même croyance en une révélation. Cet article interroge le statut de ce qu'il reste après cette épuration. Des images, images des ténèbres qui n'ont autre chose à montrer que l'aveuglement de la carmélite. En les examinant pour tâcher de dépasser le paradoxe, c'est toute la poétique

⁶³ Voir en particulier notre étude «Thérèse de Lisieux: nouvelle Jeanne d'Arc ou 'sainte des poilus'?», dans *La mystique face aux guerres mondiales*, D. DE COURCELLES et G. WATERLOT (dir.), Paris, PUF, 2010, p. 69-86.

⁶⁴ Voir Brigitte SITBON-PEILLON, «Les deux sources de la morale et de la religion suite de *L'Évolution créatrice ?* Genèse d'un choix philosophique: entre morale et esthétique», dans *Annales Bergsoniennes IV*, A. FAGOT-LARGEAULT et F. WORMS, Paris, PUF, 2008, p. 325-338.

thérésienne que nous sommes amenés à penser, poétique indissociable tant de la théologie de la «petite voie» que d'une pragmatique de l'écriture comme outil de conversion.

Summary – Teresa of Lisieux offers an example of what Bergson calls “pure mysticism”, that is to say divested of everything which surrounds mystical experience without constituting its essence: visions, theological formulae or even belief in a revelation. This article deals with the status of what is left after this purification. Images, images of darkness which show nothing but the blindness of the Carmelite. An examination of them, in order to go beyond the paradox, brings us to think out the whole of Teresa's poetics, poetics which are inseparable both from the theology of the “little way” and from the pragmatics of writing as a tool for conversion.

ANNEXE

Consécration à la Sainte Face [Pri 12]

Ô Face Adorable de Jésus! puisque vous avez daigné choisir particulièrement nos âmes pour vous donner à elles, nous venons les consacrer à vous.... Il nous semble, *ô Jésus*, vous entendre nous dire: «Ouvrez-moi mes sœurs, les épouses bien-aimées, car *ma Face* est couverte de rosée et *mes cheveux* des gouttes de la nuit.» Nos âmes comprennent votre langage *d'amour*, nous voulons essuyer votre *doux Visage* et vous consoler de l'oubli des méchants, à leurs yeux vous êtes encore comme caché, ils vous considèrent comme un objet de mépris.....

Ô Visage plus beau que les lys et les roses du printemps! vous n'êtes pas caché à nos yeux.... Les *Larmes* qui voilent votre *divin regard* nous apparaissent comme des *Diamants précieux* que nous voulons recueillir afin d'acheter avec leur valeur infinie *les âmes* de nos frères.

De votre *Bouche Adorée* nous avons entendu la *plainte amoureuse* comprenant que *la soif* qui vous consume est *une soif d'Amour*, nous voudrions pour vous *désaltérer* posséder un *Amour infini*.... *Époux Bien-Aimé* de nos âmes, si nous avions *l'amour* de tous les cœurs, tout cet *amour* serait à vous.... Eh bien! donnez-nous cet *amour* et venez vous désaltérer en vos petites épouses.....

Des âmes, Seigneur, il nous faut des âmes..... surtout des âmes d'apôtres et de martyrs afin que par elles nous *embrasions de votre*

Amour la multitude des pauvres pécheurs. Ô Face Adorable, nous saurons obtenir de vous cette grâce!.. oubliant notre exil sur le bord des fleuves de Babylone nous chanterons à vos Oreilles les plus douces mélodies; puisque vous êtes la vraie, l'unique Patrie de nos cœurs, nos cantiques ne seront pas chantés sur une terre étrangère.

Ô Face chérie de Jésus! en attendant le jour éternel où nous contemplerons votre Gloire infinie, notre unique désir est de charmer vos Yeux divins en cachant aussi notre visage afin qu'ici-bas, personne ne puisse nous reconnaître... votre Regard Voilé, voilà notre Ciel, ô Jésus!...

Signé:

Th. De l'Enf. Jésus et de la Ste Face — M. de la Trinité et de la Ste Face — G. de Ste Th. Marie de la Ste Face