UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

UNIVERSITE DE LORRAINE
Plate-forme de METZ

Ecole doctorale Fernand BRAUDEL
Centre de Recherche Ecritures (EA 3943)
Théologie

EXPERIENCE
DE LA BEAUTE TRINITAIRE
ET EXPERIENCE MUSICALE.

RELECTURE DE LA PRIERE
"*O MON DIEU TRINITE QUE J'ADORE*"
D'ELISABETH DE LA TRINITE (1880-1906)
A LA LUMIERE DE LA THEOLOGIE MYSTIQUE
DE LA "*LOUANGE DE GLOIRE*"

Thèse pour le Doctorat en Théologie Catholique
Présentée et soutenue par Emmanuel BOHLER

Directeur de recherche : Mme le Professeur Marie-Anne VANNIER

Membres du jury :
Jean-Frédéric CHEVALIER, Professeur à l'Université de Lorraine
Roland MINNERATH, Professeur émérite à L'Université de Strasbourg. Rapporteur
Nathalie NABERT, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Rapporteur
Jean-Pierre WAGNER, Professeur à l'Université de Strasbourg

Vendredi 28 août 2015

UNIVERSITE DE LORRAINE
Plate-forme de METZ

Ecole doctorale Fernand BRAUDEL
Centre de Recherche Ecritures (EA 3943)
Théologie

EXPERIENCE
DE LA BEAUTE TRINITAIRE
ET EXPERIENCE MUSICALE.

RELECTURE DE LA PRIERE
"*O MON DIEU TRINITE QUE J'ADORE*"
D'ELISABETH DE LA TRINITE (1880-1906)
A LA LUMIERE DE LA THEOLOGIE MYSTIQUE
DE LA "*LOUANGE DE GLOIRE*"

Thèse pour le Doctorat en Théologie Catholique
Présentée et soutenue par Emmanuel BOHLER

Directeur de recherche : Mme le Professeur Marie-Anne VANNIER

Membres du jury :
Jean-Frédéric CHEVALIER, Professeur à l'Université de Lorraine
Roland MINNERATH, Professeur émérite à L'Université de Strasbourg. Rapporteur
Nathalie NABERT, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Rapporteur
Jean-Pierre WAGNER, Professeur à l'Université de Strasbourg

Vendredi 28 août 2015

Je remercie chaleureusement

Madame Marie-Anne VANNIER pour son dévouement et sa disponibilité,

Le père Didier-Marie GOLAY OCD pour son aide précieuse
concernant l'élaboration de la bibliographie,

Le père Conrad DE MEESTER OCD pour son soutien,

Philippe et Lise pour les traductions et relectures,

Les sœurs du carmel de PLAPPEVILLE pour leur prière silencieuse

Et bien d'autres…

Je dédie ce travail

A ma famille,
Aux paroissiens et en particulier aux chantres-animateurs, choristes et musiciens,
Et plus spécialement au chœur liturgique des enfants
de la paroisse sainte Thérèse de Metz

Je dors, mais mon cœur veille…
C'est la voix de mon bien-aimé !
Il frappe !

LUI – Ouvre-moi,
ma sœur, mon amie, ma colombe, ma toute pure,
car ma tête est humide de rosée
et mes boucles, des gouttes de la nuit.

ELLE – J'ai ôté ma tunique :
devrais-je la remettre ?
J'ai lavé mes pieds :
devrais-je les salir ?

Mon bien-aimé a passé la main par la fente de la porte ;
mes entrailles ont frémi :
c'était lui !

Je me suis levée pour ouvrir à mon bien-aimé,
les mains ruisselantes de myrrhe.
Mes doigts répandaient cette myrrhe sur la barre du verrou.
J'ai ouvert à mon bien-aimé :
mon bien-aimé s'était détourné,
il avait disparu.

Quand il parlait, je rendais l'âme…
Je l'ai cherché : je ne l'ai pas trouvé.

Je l'appelai : il n'a pas répondu.

Livre du Cantique des Cantiques

(Ct 5, 2-6)

Introduction

« C'est pourquoi moi, Paul,
prisonnier du Christ à cause de vous, païens…
car vous avez appris, je pense,
comment Dieu m'a dispensé la grâce qu'il m'a confiée pour
vous, m'accordant par révélation la connaissance du Mystère,
tel que je viens de l'exposer en peu de mots… »

Ep 3, 1-3

Cet extrait de la Lettre de saint Paul aux Ephésiens pourrait tout à fait être appliqué à la vie et à la vocation d'Elisabeth de la Trinité, celle dont le pape Jean-Paul II au moment de sa béatification en novembre 1984, donna le titre de prophétique à son enseignement.

Elisabeth de la Trinité semble avoir été touchée par la Grâce d'une révélation divine. Elle a fait *l'expérience de la beauté de Dieu* tant elle était imprégnée d'une science peu commune pour son âge, à la fois profonde et totalement limpide comme le cristal, comme en témoigne ses écrits.

Pour elle, science de l'inhabitation trinitaire et science d'une théologie trinitaire ne sont pas le fruit d'une spéculation intellectuelle, mais d'une authentique expérience spirituelle : elle est une mystique, et ses écrits sont le reflet de cette réalité.

Puisque sa connaissance trinitaire n'est pas de l'ordre d'une spéculation, nous sommes en droit de nous demander de quelle nature a été cette *expérience de la beauté trinitaire* ? Est-ce de l'ordre d'une vision ? D'une expérience d'écoute ? De même est-ce une expérience unique et marquée dans le temps, à l'image d'une grâce ponctuelle ? Ou bien est-ce une expérience qui se déploie dans le temps tel un processus d'approfondissement ?

Notre thèse montrera que cette expérience de la beauté trinitaire est de l'ordre d'une expérience auditive. A travers ses écrits, et profondément marquée par le mystère de la Transfiguration, Elisabeth de la Trinité propose une mystique assez originale de l'expérience d'une « *écoute transformante* », dont nous tenterons de cerner les caractéristiques. C'est par l'écoute qu'elle fait l'expérience de la beauté, en particulier celle du Verbe. Puisque la dimension de l'écoute semble inhérente à sa mystique, comment se situe-t-elle par rapport à la musique qui fait partie intégrante de sa formation humaine ? Y a-t-il une influence réciproque ? Est-ce dans le cadre de l'exercice musical, dans la continuité d'une émotion musicale, qu'elle fait cette expérience de la beauté du Verbe ? Ou bien est-ce avec une âme de musicienne qu'elle fait cette expérience « *transformante* », mais hors cadre d'une pratique musicale ?

Notre thèse tentera de montrer que c'est avec une âme de musicienne qu'elle va exposer une relecture, prenant l'analogie musicale comme langage narratif. Nous essayerons de comprendre en quoi Elisabeth de la Trinité a vécu une expérience de type

« musical » de la beauté du Verbe, c'est-à-dire hors cadre d'une pratique musicale liturgique, mais dont l'analogie musicale en donne les clefs de compréhension. C'est à partir de son expérience musicale, reflet d'une tradition théologique de la musique que nous essayerons de mettre en lumière, qu'elle pourra relire cette expérience de la beauté du Verbe.

Enfin, nous verrons en quoi cette expérience de la beauté du Verbe et du mystère trinitaire, n'est pas liée à un temps déterminé, mais qu'elle est le fruit d'un mûrissement du mystère de sa vocation personnelle.

Avant de commencer nos recherches, attardons-nous à l'objet de notre étude : la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

1. La prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Les questionnements face à l'écrit d'une mystique

La prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », datée du 21 novembre 1904, demeure l'un des écrits le plus populaire de cette carmélite morte à 26 ans. Elle est également la prière trinitaire la plus connue au monde. Elle est vraiment considérée comme le signe de cette expérience mystique, vécue au moment du renouvellement de ses vœux de religieuse, véritable renouvellement de l'offrande d'elle-même.

Pourtant, cette prière est le fruit d'un processus, d'un chemin de discernement progressif, de maturation d'une vocation, tout en étant en outre le prélude à la dernière étape de sa vie où va se cristalliser l'essentiel de sa spiritualité : la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Cette prière sera l'objet de notre thèse afin d'en proposer une herméneutique s'enracinant plus largement dans une compréhension transversale de ses œuvres, mais surtout à la lumière de la doctrine de la « *Louange de gloire* » mise en lumière dans les écrits entre janvier 1905 et la fin de sa vie le 9 novembre 1906.

La problématique fondamentale de cette thèse sera de montrer que la connaissance qu'Elisabeth de la Trinité expose dans cette prière concernant le mystère trinitaire, bien

qu'étant apophatique, est résolument liée aux contingences de son histoire et de son cheminement spirituel, ainsi qu'à la Trinité qui s'est manifestée à elle, en la rendant participant de l'économie du salut à des moments précis que nous déterminerons au fur et à mesure de l'étude. C'est par l'expérience de la Trinité économique dans son histoire, que la carmélite accède à la connaissance trinitaire, tout en reconnaissant que cette dernière est bien au-delà des mots, et se rendant compte qu'un moment il faille consentir à ne plus rien savoir.

Les commentaires de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ne manquent pas, mais ils sont généralement à visée spirituelle, de piété ou d'édification. C'est le cas de l'analyse de Philippe Ferlay[1] ou de Jean Rémy[2] par exemple. Ces deux analyses sont des commentaires linéaires et progressifs de la prière, servant avant tout à l'édification des lecteurs, mais ne tentant pas une analyse critique en corrélation avec la pensée et les écrits d'Elisabeth de la Trinité (bien que Jean Rémy fasse des renvois à certains de ses textes pour illustrer son commentaire qui se veut avant tout et exclusivement spirituel). Ce fut le colloque organisé à Dijon les 18 et 19 novembre 2006 à l'occasion du centenaire de la mort de la carmélite, qui proposa un renouvellement singulier de la compréhension analytique de cette prière. Il y eut trois interventions remarquées et originales qui ont pu renouveler son approche.

Tout d'abord une analyse du Jean-Michel Grimaud[3], qui tente de montrer comment cette prière est le « *miroir de la Parole* », c'est-à-dire retrouver des occurrences bibliques et en particulier psalmodiques, au sein de la narration. L'avantage de cet ouvrage pour notre thèse est de montrer comment la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » s'inspire de la dramaturgie de certains psaumes, pour rendre compte des expressions narratives utilisées. L'auteur montre qu'au sein de la prière nous retrouvons des comparaisons stylistiques avec les psaumes 4, 7, 27, 30, 38, 104, et surtout le psaume 94[4]. Ce dernier est liturgiquement intéressant, car il est le premier des psaumes « *invitatoires* », celui que l'on chante pour « *entrer* » dans le premier office de la journée. Il représente cette « *entrée en psalmodie* », cette entrée dans la louange vocale comme authentique « *Sacrifice des*

[1] Ph. FERLAY, *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore*, Paris, Cerf, 1992
[2] J. REMY, *Elisabeth de la Trinité et la prière*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003
[3] J.-M. GRIMAUD, *Ô mon Dieu Trinité que j'adore, la prière d'Elisabeth, miroir de la Parole*, Actes colloque de Dijon 18-19 novembre 2006, Toulouse, Editions du carmel, 2007, p. 31-52
[4] *Ibid.* p. 40-41

lèvres », adressée au Dieu Père-Fils et Saint-Esprit. Si le psaume invitatoire semble coordonner de manière significative l'évolution narrative d'une partie de la prière, ne peut-on qualifier cette dernière « *d'entrée dans le mystère trinitaire* », comme si elle représentait un vrai processionnal, c'est-à-dire un chant d'entrée dans le mystère trinitaire ? Nous verrons au cours de cette thèse, comme la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est un chant d'amour en réponse à une « *visitation du Verbe* », et par Lui, à une « *visitation de la Trinité* » toute entière.

Ensuite le colloque proposait une étude structurelle et narrative faite par Pierre Auffret[5], utilisant une méthode d'analyse qu'il exploite au sein de l'exégèse moderne. Il s'agit d'une étude des plus pertinentes concernant l'organisation narrative et la structuration poétique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Cette étude nous servira au cours de notre propre recherche lorsque nous tenterons de comprendre l'émergence d'un style narratif qui est propre à Elisabeth de la Trinité. Elle confirmera de manière indirecte notre volonté de tenter de prouver qu'Elisabeth de la Trinité écrit ses textes comme on écrirait une partition de musique, surtout lorsqu'elle emprunte la symétrie concentrique[6]. En effet, son style personnel emprunte des formes musicales caractéristiques de l'époque à laquelle elle appartient, et dont elle était réputée pour l'interprétation au piano.

Enfin, une étude[7] comparative de la prière avec la *Dernière Retraite* (œuvre composée au cours du mois d'août 1906) faite par Christian Forster. L'auteur prend appui sur la recherche de Pierre Auffret, surtout concernant sa proposition de découpage structurel de la prière[8], fruit d'une étude approfondie de toutes les symétries (parallèle, chiasme, concentrique). Christian Forster a eu l'intuition, à partir de la proposition d'organisation structurelle de Pierre Auffret, de proposer une relecture de la prière à partir d'un des derniers écrits d'Elisabeth de la Trinité, à savoir sa *Dernière Retraite*, datant d'août 1906 (on pense les quinze derniers jours).

---

[5] P. AUFFRET, *Ô mon Dieu Trinité que j'adore, étude structurelle*, Actes colloque de Dijon 18-19 novembre 2006, Toulouse, Editions du carmel, 2007, p.53-83
[6] *Ibid.* p. 54
[7] C. FORSTER, *La prière d'Elisabeth de la Trinité et sa Dernière Retraite*, Actes colloque de Dijon 18-19 novembre 2006, Toulouse, Editions du carmel, 2007, p.85-96
[8] P. AUFFRET, *Ô mon Dieu Trinité que j'adore, étude structurelle, p. 80-82*

Il en arrive à cette conclusion :

> « Je pense avoir montré comment le cheminement, truffé de méditations bibliques, de cette longue retraite, recoupait l'intuition de sa prière à la Trinité. […] Il me semble que cette prière représente, dans son parcours mystique, comme l'épure de sa démarche toute entière. Partout ailleurs, à partir du moment où elle a exprimé cette prière, elle la commente, l'étoffe et l'éclaire de diverses méditations. Il resterait à le vérifier dans ses lettres et ses petits traités.[9] »

Nous allons appuyer notre démarche sur cette même conviction que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est l'épure de sa démarche toute entière. Nous allons suivre l'invitation de Christian Forster à vérifier cela dans les lettres et petits traités.

Pour ce faire, nous allons aller au-delà de sa démarche. L'auteur a pris appui sur la *Dernière Retraite* pour en arriver à dire que le contenu de la prière donne sens à la démarche toute entière de la carmélite. Pourtant, sa démarche intérieure se trouve exprimée dans le nom qui donne sens à sa vocation au-delà de son nom de religieuse : à savoir « *Louange de gloire* ». Nous pourrions alors nous poser cette question : la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ne serait-elle pas l'épure de la compréhension de l'expression vocationnelle de la « *Louange de gloire* » ? Or, il ne faut pas oublier qu'au début du mois d'août 1906, Elisabeth de la Trinité composa d'abord la retraite *Le Ciel dans la foi* où se concentre toute la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Elle compose cette retraite les quinze premiers jours d'août 1906, avant d'écrire les quinze derniers jours la *Dernière Retraite*. Or, notre thèse tentera de prouver que ce qui est déployé dans la *Dernière Retraite* est déjà exprimé dans *Le Ciel dans la foi,* et qu'il y a un lien étroit entre la péroraison de cette dernière et la première oraison de l'autre. La péroraison du *Ciel dans la foi* expose la vision synthétique de la « *Louange de gloire* », et donne sens à la première oraison de la *Dernière Retraite* et par conséquent à son élan général. C'est pourquoi nous allons tenter cette relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Bien que ces trois études soient incontournables et offrent des perspectives renouvelées quant à l'approche herméneutique de cette prière, il n'en demeure pas moins

[9] C. FORSTER, *La prière d'Elisabeth de la Trinité et sa Dernière Retraite*, p. 95-96

qu'elles n'offrent pas de mise en perspective avec la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Pourtant cette doctrine spirituelle, dont la narration utilise singulièrement et en parfaite correspondance avec sa personnalité l'analogie musicale, n'a pas suscité de rapprochements intellectuels, ni même d'étude comparative donnant lieu à une relecture a posteriori.

C'est pourquoi, tout en prenant appui sur les trois études émanant du colloque de Dijon, l'originalité de notre travail va reposer sur une prise de distance et une nouvelle étude comparative.

Prise de distance avec le travail de Pierre Auffret, car si sa technique d'analyse structurelle permet de comprendre avec pertinence et justesse l'ensemble des symétries au sein de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », est-ce pour autant que cette technique peut donner lieu à une meilleure interprétation ? La mise en lumière des mots et expressions qui rendent compte des symétries permet-elle de mieux en comprendre le sens et le choix ? Elisabeth de la Trinité écrit comme une musicienne, c'est-à-dire avec des « sons » qui composent des mots ou des expressions. L'analyse structurelle rend compte de ces « échos de sons » à travers les symétries, mais elle peut figer l'ensemble, faisant de la prière une sorte de construction arithmétique et géométrique. Pierre Auffret justifie avec force une proposition de découpage structurelle de la prière que nous ne remettrons pas en cause, mais que nous essayerons d'élargir au moment de notre relecture à la fois théologique et mystique de la prière. Derrière les mots de la prière se cache une authentique théologie mystique qui transcende la structure. C'est par le biais d'une autre porte que nous proposerons une herméneutique de la prière et essayant de retrouver cette théologie mystique qui lui est inhérente.

Nous allons proposer en outre une nouvelle étude comparative, en prenant appui sur le constat qu'il n'a encore jamais été tenté une relecture de cette prière avec la doctrine de la « *Louange de gloire* ». De même il n'existe que trop peu d'ouvrages[10], ni même d'études systématiques[11], qui présentent de manière synthétique et approfondie les caractéristiques de doctrine de la « *Louange de gloire* ». C'est pourquoi notre thèse va essayer de mettre en lumière d'une part l'ensemble de ces caractéristiques constituant

[10] Sauf de P.M. PHILIPPON, *La doctrine spirituelle d'Elisabeth de la Trinité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954

[11] Sauf un essai d'H.U VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris, Seuil, 1959. C'est d'ailleurs à partir de cet essai que nous appuierons notre argument fondamental que la doctrine de la « Louange de gloire » est le fruit d'un processus progressif de discernement, où la carmélite entre progressivement dans le mystère de son élection.

cette doctrine afin de permettre d'autre part, une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » qui lui est antérieure. Nous verrons pourquoi cette relecture a posteriori est défendable et surtout pertinente dans la cohérence interne des écrits d'Elisabeth de la Trinité.

En somme, nous allons essayer de montrer que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est un authentique prélude, véritable intonation à la doctrine de la « *Louange de gloire* », où Elisabeth de Trinité nous partage une *expérience* de type « nuptial » et « musical » du mystère trinitaire.

Il est vrai qu'Elisabeth de la Trinité développe, à travers ses écrits relatant son *expérience* spirituelle, une authentique *mystique*[12] *nuptiale*[13]. C'est pourquoi notre analyse, non seulement de la doctrine de la « *Louange de gloire* » mais de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », va se situer sous l'angle de la spiritualité nuptiale. D'ailleurs nous voulons inscrire notre thèse dans le sillon du travail de Dom Eugène Vandeur[14], qui en 1923 proposa un commentaire (l'ouvrage connu un tel succès qu'il fut souvent réédité) de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » sous l'angle du chant d'amour de la bien-aimée envers la Trinité. Il est le seul qui a tenté une analyse de cette prière sous l'angle de la spiritualité nuptiale, en la considérant comme un véritable *chant d'amour.*

Elisabeth de la Trinité est avant tout une mystique voulant devenir une authentique « *Epouse du Christ* », comme dans la visée de la tradition du carmel. Elle est une mystique passionnée, à l'image du cri de Marie-Madeleine au matin de Pâques, où devant le Ressuscité qu'elle n'avait pas encore reconnu car aveuglé par la douleur de la profanation d'une sépulture, elle s'écria d'une voix forte :

---

[12] DICTIONNAIRE DE LA VIE SPIRITUELLE, *Mystique chrétienne*, Paris, Cerf, 1983, p. 742-754
« Dans le christianisme le mystique est un croyant chrétien, c'est-à-dire qu'il tire ses références profondes et se règles de vie de l'économie historique du salut dont l'avènement définitif et décisif est représenté par Jésus de Nazareth. (…) C'est précisément en tant qu'homme que le mystique chrétien a le sens de l'alliance (…) Le mystique chrétien a le sens de l'importance relative – mais non moins réelle – de l'expérience qu'il vit (…) Enracinés dans l'objectivité chrétienne et alimentés par elle, l'itinéraire et l'expérience du mystique chrétien restent néanmoins marqués par une ineffabilité. »

[13] DICTIONNAIRE DE LA VIE SPIRITUELLE, *Mystique chrétienne*, Paris, Cerf, 1983, p. 744-746
« La mystique nuptiale vient au contraire d'une infrastructure plus typiquement biblique et chrétienne. C'est l'infrastructure de l'alliance et de la symbolique nuptiale qui l'exprime. La communion de l'homme avec Dieu est vue comme la communion de l'épouse et de l'époux : communion faite de disponibilité et de dévouement absolu dans laquelle un amour libre répond à l'initiative de l'amour souverain, qui crée dans la créature les conditions mêmes de la réponse. »

[14] DOM E. VANDEUR, *Ô mon Dieu Trinité que j'adore*, Couillet, Editions de Maredsous, Belgique, 1941

> « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai[15] »

Marie-Madeleine, dans ce jardin où a disparu le corps de son Seigneur, la voilà devenue comme la bien-aimée du *Cantique des Cantiques*, qui cherchait « *celui que son cœur aime* ». La passion de Marie-Madeleine devient ici la figure biblique qui peut correspondre le mieux à Elisabeth de la Trinité, cette « passionnée » de Dieu.

La passion et la sensibilité se sont façonnées en elle par son don extraordinaire de la musique, dont la virtuosité précoce et nationalement reconnue, lui faisait jouer les plus grands auteurs romantiques à travers Chopin et Listz. Si elle excellait dans l'interprétation des œuvres romantiques pour piano, elle ne peut qu'avoir une âme sensible et affectée avec une sorte de démesure. Malgré cette prometteuse carrière, eu égard à sa virtuosité mais surtout la précocité de sa maturité dans l'interprétation, sa flamme est réservée pour un autre lieu, que celui des mondanités et des applaudissements. Très tôt, elle s'est sentie appelée à rechercher Celui que son cœur aime, dans la solitude d'un carmel, celui de Dijon. Des études[16]récentes ont permis de penser qu'à travers quelques confidences de proches, cette quête amoureuse d'Elisabeth de la Trinité envers Dieu, se préparait déjà secrètement par la musique. Tout simplement, parce qu'elle ne jouit pas pour elle-même. Elle n'exploitait pas ses dons et sa maturité interprétative à des fins personnelles. Elle ne travestissait pas le génie des œuvres musicales uniquement pour sa gloire personnelle. Il est évident que pour les uns elle jouait pour la musique elle-même, et sa maturité précoce était telle qu'elle avait un juste positionnement éthique vis-à-vis de l'exercice de son art. Mais dans le secret de son cœur, c'était pour un autre spectateur qu'elle jouait. Elle jouait au piano, à l'image de Marie-Madeleine au matin de Pâques, pour Celui que son cœur aime ! On est en droit de penser qu'à travers l'expression musicale des pièces romantiques qu'elle chérissait, elle adressait secrètement à son Bien-Aimé, une « *Romance sans paroles* », dont le genre musical est tellement à la mode de son temps.

Façonnée par la liturgie, elle aimait ce rituel particulier du matin de Pâques propre au carmel, qui consistait à ce que les sœurs, revêtues de leur manteau et un cierge à la main,

---

[15] Jn 20, 15

[16] P. BARTHEZ, *Elisabeth Catez : une vraie musicienne*, In Elisabeth de la Trinité, l'aventure mystique, Toulouse, Editions du Carmel, 2006 p. 553-579.

venaient en procession dans le jardin du cloître pour chanter, et comme Marie-Madeleine, chercher Celui qu'elles aiment : l'Epoux bien-aimé, le Ressuscité. Cette manière simple et évocatrice n'est pas sans rappeler la procession de leurs vœux perpétuels, et de leur prise de voile où elles chantaient cet hymne *Veni sponsa Christi* ! (*Venez les épouses du Christ* !)

2. *« Venez ! »* ou la mystique d'un temps de l'Avent

Ce verbe conjugué à l'impératif : « *Venez* », est sans doute celui qui traduit le mieux ce désir, cette flamme intérieure, cet amour « nuptial » avec Dieu.

C'est à travers ce verbe que la carmélite exprime le mieux cette passion dévorante qui l'habite, mais dont elle sait qu'elle n'est que la réponse d'un Amour encore plus grand qui la précède ! C'est dans cet Amour qu'elle trouve la source pour purifier son amour passionné.

« *Venez !* » est à la fois source et sommet de sa vocation de carmélite. Source parce qu'elle veut s'offrir totalement et sans réserve à Dieu par la consécration de sa vie. Sommet parce que ce verbe devient sa prière, son appel, pour imiter Marie-Madeleine et rechercher, trouver Celui que son cœur aime.

« *Venez !* » devient un chant d'amour, afin qu'Elisabeth de la Trinité puisse vivre une authentique « visitation » du mystère divin. « Visitation du Fils », son Epoux bien-Aimé, mais avec lui, visitation de l'Esprit Saint et du Père. A travers ses écrits, sa mystique est une authentique rencontre avec Celui qui pour l'expérience de saint Augustin, était déjà là, alors qu'il ne le savait pas.

« *Venez !* » est d'ailleurs, comme l'a justement montré Pierre Auffret[17] le verbe qui est au cœur de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » : véritable chant d'amour de celle qui « *attend Celui qui vient* », à l'image des antiennes liturgiques « Ô » de l'avent[18], qui sont le chant propre de l'Eglise qui attend l'avènement de son Sauveur. Si

[17] P. AUFFRET, *Ô mon Dieu Trinité que j'adore, étude structurelle*, p. 82-84

[18] E. BOHLER, *Les titres christologiques dans les 7 antiennes « O » de l'avent*, In *Communio*, revue de théologie catholique internationale n°6-230 *La sainteté de l'Eglise*, Paris, Communio, Novembre-décembre 2013, p.85-92

le cœur de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est fondamentalement christologique, il n'en demeure pas moins l'expression d'une attente amoureuse envers Celui qui va venir la visiter. Et si la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » exprimait le mystère d'une visitation ?

Il existe une lettre qui nous permet de mieux comprendre comment la liturgie a façonné le visage de sa spiritualité. Il est avéré avec certitude que la liturgie est le lieu théologique qui a pu faire advenir le contenu de sa spiritualité à travers ses écrits à tel point que la dimension liturgique[19] structure sa pensée ainsi que les accents de sa spiritualité. Ensuite nous verrons elle propose une herméneutique originale concernant l'expérience liturgique vécue.

La *Lettre 250,* datée du 29 novembre 1905 et adressée à l'abbé Chevignard (soit un an après l'écriture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ») devient une formidable porte d'entrée pour notre thèse voulant proposer une herméneutique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière des caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Laissons à Elisabeth de la Trinité elle-même, le soin de nous guider dans cette recherche.

> « N'expérimentez-vous pas chaque jour la vérité de cette pensée : « *Vous n'êtes plus des hôtes ou des étrangers, mais vous êtes déjà de la Cité des saints et de la Maison de Dieu*[20] » ? Mais, pour vivre ainsi au-delà du voile, comme il faut être fermé à toutes choses d'en-bas ! Le Maître me presse de me séparer de tout ce qui n'est pas Lui – ce mot me dit tant de choses -, et c'est ainsi que le me prépare à la fête de l'Immaculée, anniversaire de ma prise d'habit.[21] »

En prenant appui sur la Lettre aux Ephésiens, dont nous comprendrons pourquoi elle est essentielle dans la compréhension de sa spiritualité, Elisabeth de la Trinité donne le ton d'une caractéristique surprenante : celle de la notion d'anticipation, de devenir. L'expression « *vous êtes déjà* » reviendra souvent dans ses écrits et nous verrons

[19] J. CASTELLANO, *La dimension liturgique de la spiritualité d'Elisabeth de la Trinité*, In Elisabeth de la Trinité l'aventure mystique, Toulouse, Editions du Carmel, 2006, p. 467-498
[20] Ep 2,19
[21] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, Paris, cerf, 2002, p.634

comment il est un élément structurant la narration de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », dont nous allons proposer une relecture herméneutique.

Ensuite, nous voyons en outre la dynamique d'un passage. Il y a un voile à traverser marquant deux réalités séparées : celle du monde terrestre, et celle du monde céleste. Il est important de noter que la notion de franchissement sera un élément narratif incontournable. Toute la spiritualité mystique de la carmélite va se jouer au sein de cette scène caractéristique du *Cantique des Cantiques*, où la bien-aimée entend le Bien-Aimé qui se trouve derrière une porte. Nous verrons comment les écrits d'Elisabeth de la Trinité s'enracineront dans cette dynamique pascale. Dans ce passage entre la terre et le Ciel. « L'entre-deux » devient un lieu théologique d'expérience mystique.

Enfin, nous voyons l'importance d'une fête liturgique, en l'occurrence la solennité de l'Immaculé Conception célébrée le 8 décembre. Au cours de ce travail, nous verrons pourquoi la contingence historique de cette fête est incontournable pour comprendre la portée de son expérience trinitaire. Mais Elisabeth de la Trinité expose comment elle se prépare intérieurement à vivre cette fête religieuse. Nous y trouvons une idée de purification et conformité à Jésus-Christ. C'est Lui, et Lui seul qui semble devenir l'unique point de fixation du regard.

Mais Elisabeth de la Trinité poursuit sa lettre ainsi :

> « Je vous demande, ce jour-là, une intention toute spéciale afin que le Christ, par l'effusion de son sang, me revête de cette pureté, de cette virginité qui permet à l'âme d'être irradiée de la clarté même de Dieu.[22] »

En plus d'une dynamique spirituelle de dessaisissement pour mieux fixer uniquement Jésus-Christ, Elisabeth de la Trinité propose une interprétation théologique de la fête de l'Immaculée Conception tout à fait surprenante. Pour comprendre cette narration, il faut en fait opérer une analyse comparative avec l'oraison liturgique de cette fête. Voici cette oraison d'après le formulaire liturgique du rituel qu'elle a connu :

> « O Dieu, qui par l'Immaculée Conception de la Vierge, avez préparé à votre Fils une Demeure digne de lui, la préservant de toute tâche en considération déjà de la mort de ce Fils, accordez-

[22] *Ibid.*

> nous par son intercession de pouvoir, pour nous aussi, parvenir jusqu'à vous. Par le même Jésus-Christ Notre-Seigneur.[23] »

A travers son récit, Elisabeth de la Trinité expose comme des « *harmoniques* » de la théologie sacramentelle de l'oraison de cette messe. Elle en propose en fait une herméneutique originale. Nous y retrouvons tous les éléments déjà évoqués. D'une part l'idée d'anticipation, de devenir, à l'image de la Vierge Marie qui est « *déjà* » associée à l'œuvre du Salut qui sera accompli par son Fils, au moment du mystère pascal. D'autre part, nous voyons bien comment la symbolique du vêtement devient pour Elisabeth de la Trinité le moyen narratif d'exposer sa participation au mystère pascal. Revêtir ce vêtement serait en fait revêtir le Salut. Or, n'est-ce pas une allusion métaphorique au baptême où, selon la formule liturgique, ceux qui ont été baptisés dans le Christ ont *revêtu le Christ* ?

Mais il y a dans l'oraison l'idée supplémentaire qu'en la Vierge Marie, Dieu se prépare une Demeure. Or nous verrons, au cours de cette thèse, comment Elisabeth de la Trinité sera profondément enracinée dans la mystique de son prénom de baptême (Elisabeth pouvant se traduire par Maison de Dieu), mais en plus dans la mystique de nom de religieuse, c'est-à-dire être « *Maison de la Trinité* ». Nous avons ici un argument pour saisir que le cheminement personnel d'Elisabeth de la Trinité, dans sa progression spirituelle, prend sa source et sa direction dans la liturgie.

Mais Elisabeth de la Trinité expose une originalité qu'il convient de souligner. Pour elle, son association à l'œuvre du Salut est manifeste par l'expression « *effusion de son sang* », faisant référence au mystère de la Croix. Mais elle y associe la symbolique du « *vêtement* ». Il y a une « *vêture* » qui prend dans ce cas la forme de la « *pureté* », de la « *virginité* ». Cette vêture devient elle-même un passage, puisqu'elle permet d'entrer dans la lumière de Dieu. L'expression irradiée n'en est que très expressive, jusqu'à l'excessif. Le vêtement devient presque ce qui permet de s'approcher encore plus près de la source d'une lumière irradiante, bref une véritable chaleur ! Un peu comme si cette « *vêture* » permettait de s'approcher d'un astre !

Nous voyons ici une complexification du langage nous montrant qu'Elisabeth de la Trinité dépasse le cadre liturgique pour exposer une herméneutique originale de cette

[23] G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et vespéral*, Bruges, Abbaye saint André, 1936, p. 1517

fête, dont les harmoniques bibliques semblent bien présentes. L'Ecriture Sainte prend une place résolument décisive dans son cheminement. Souvent elle est même la méditation par laquelle non seulement elle « *entend* » la voix de Dieu, mais aussi par laquelle elle expose et raconte sa doctrine à la manière d'un style parabolique. Se pose ici la question de son style narratif. Nous aurons l'occasion au cours de cette thèse d'analyser son style d'écriture et par le biais de l'analogie musicale, d'en proposer une technique d'analyse que nous utiliserons à profit pour certains de ses textes.

Nous voyons en outre apparaître tout un vocabulaire qu'il conviendra de clarifier : le vêtement, l'astre dans sa double dimension de lumière et de chaleur, la purification. Est-ce vraiment un lien avec la vêture au moment du baptême et de sa signification christologique? Est-ce un lien avec le mystère de l'Epiphanie ? Est-ce un lien avec le mystère de la Transfiguration ? Ce sont autant de questions auxquelles nous essayerons d'apporter une réponse.

Après cette interprétation singulière de la fête liturgique de l'Immaculée Conception, Elisabeth de la Trinité revient plus en profondeur sur le temps liturgique qui lui associé. Elle écrit :

> « Voici le saint temps de l'avent, il me semble que c'est tout spécialement le temps des âmes intérieures, de celles qui vivent sans cesse et à travers tout « *cachées en Dieu avec Jésus-Christ*[24] » au centre d'elles-mêmes. [25]»

Elisabeth de la Trinité va en fait approfondir ce qu'elle a exposé dans sa compréhension de l'oraison de la fête de l'Immaculée Conception. Nous avions pu remarquer que l'exemple de Marie, qui par l'œuvre de Dieu va devenir sa future « *Demeure* », devenait pour la carmélite le moyen d'approfondir la mystique de son nom de baptême et de profession religieuse. Or, elle utilise la symbolique du temps liturgique de l'avent pour approfondir cette notion de « *demeure intérieure* ». L'expression « *au centre d'elles-mêmes* » montre cette volonté de faire comprendre ce que peut signifier être la « Demeure de Dieu ». C'est un appel à l'intériorité. En fait, le verbe « *demeurer* » sera omniprésent dans son œuvre littéraire et nous aurons l'occasion de découvrir où et à quels moment il prend une place incontournable.

---

[24] Col 3, 3
[25] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.635

Nous pouvons constater un effet caractéristique concernant la spatialisation de sa mise en récit. Elle parle d'aller se cacher en Dieu, tout en exprimant que cela se passe en elle-même. Nous aurons très souvent cette problématique, où en allant au plus profond d'elle-même, elle se retrouve en même temps au cœur du mystère trinitaire qui est dans les cieux. Cette complexification de la spatialisation dans ses récits la conduira à mettre en place, de manière récurrente, l'expression le « *Ciel de l'âme* ». L'utilisation de l'oxymore dans cette formule permettra de rendre compte de cette singularité dans la mise en abyme du récit.

Enfin, nous voyons apparaître une technique d'écriture consistant à déployer des thèmes en les faisant évoluer pour en engendrer d'autres. C'est le cas ici, où la thématique mariale, lui permet maintenant d'exposer la notion de « *Demeurer* » et de préparer l'apparition de l'expression « *le Ciel de l'âme* ». Est-ce que cette technique est récurrente dans ses œuvres ? L'analyse de l'émergence de son style narratif tentera de répondre à cette question.

Cette dimension musicale au sein de ses écrits nous amène à considérer avec attention un fait constaté dans les œuvres d'Elisabeth de la Trinité : l'absence d'écrits sur sa pratique musicale. Elle ne s'épanche jamais sur sa pratique et son expérience musicale, ni lors de sa jeunesse, et par conséquent jamais au carmel. Comment se fait-il qu'une musicienne aussi douée, dont les talents d'interprétation sont unanimement reconnus comme d'une grande maturité et d'une grande sensibilité, ne parle jamais de musique. Est-ce par pudeur ? Nous avons précédemment évoqué le fait que la musique est avant tout l'antichambre où se prépare sa vie spirituelle et où mûrit sa vocation de carmélite. La musique devient l'écrin au sein duquel son âme se purifie et se façonne, pour se préparer à devenir une « *Louange de gloire* ».

Pour tenter de cerner sa psychologie, nous verrons dans cette thèse en quoi Elisabeth de la Trinité demeure une authentique musicienne jusqu'au bout, même si elle ne pratique plus la musique, en particulier le piano. Nous verrons en quoi son style narratif possède cette originalité d'être les écrits d'une musicienne. C'est en étant musicienne qu'elle écrit, influencée par les sons et les rythmes de mots, mais surtout par les formes musicales de son temps, en particulier la forme cyclique que nous analyserons. Ses écrits semblent fonctionner comme une partition musicale, où des thèmes sont exposés, repris, variés, développés.

Cependant, la doctrine de la « *Louange de gloire* » emprunte l'analogie musicale. Nous tenterons de comprendre ce que peut représenter cette analogie, et en quoi Elisabeth de Trinité expose son expérience spirituelle à travers le prisme de son âme de musicienne. Nous aurons l'occasion de présenter son brillant parcours musical. Nous verrons en quoi l'analogie musicale devient le moyen d'expression narratif, où à la lumière de son expérience musicale, elle va discerner et comprendre les motions spirituelles qu'elle a vécues. En somme, nous tenterons de montrer que l'emploi de l'analogie musicale pour mettre en récit la doctrine de la « *Louange de gloire* », est exclusivement un moyen narratif pour proposer une théologie mystique de type « musical », c'est-à-dire déconnectée de toute pratique musicale, mais où le souvenir de l'expérience et de la science musicale deviennent le moyen d'une relecture. L'analogie musicale devient alors la parabole d'une expérience mystique singulière, mais n'étant plus liée à une expérience musicale au sens pratique du terme. Autrement dit, son expérience mystique qui engendrera la doctrine de la « *Louange de gloire* » ne semble pas liée à la pratique de la musique instrumentale (piano dans sa jeunesse) ou vocale (chant communautaire de la vie conventuelle). C'est une théologie mystique de type « *musical* » mais n'étant pas liée à la médiation d'une expérience musicale que nous aurions à déterminer.

Cependant, nous verrons en quoi Elisabeth de la Trinité demeure malgré tout une authentique musicienne, mais arrivant à ce degré de détachement parce qu'ayant compris que la musique ne s'enferme pas, et ne demeure pas dans son expression et sa manifestation auditive et sensible, temporelle et éphémère. Elle a compris que la musique ne peut être enfermée dans sa pratique, et qu'il convient de la chercher ailleurs. La doctrine de la « *Louange de gloire* » semble être le témoin d'une expérience mystique singulière, vécue, relue et comprise par une musicienne, mais totalement déconnectée de la médiation d'une pratique musicale ou d'une expérience musicale déterminée.

Pourtant l'étude de Jean-Michel Grimaud sur la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » a montré combien elle est façonnée par le langage des psaumes[26], en particulier le *psaume invitatoire 94 (95)*. L'auteur montre que la carmélite cite 127 fois des extraits de psaumes au sein de son œuvre, ce qui représente la moitié des citations de l'Ancien Testament. Or ce ne peut être que la pratique communautaire du chant et de la cantillation des psaumes, qui ont pu façonner de cette manière son langage. Cet enracinement dans

[26] J.M. GRIMAUD, *Ô mon Dieu Trinité que j'adore, la prière d'Elisabeth, miroir de la Parole*, Actes colloque de Dijon 18-19 novembre 2006, Toulouse, Editions du carmel, 2007, p.32-36

l'écriture psalmique fonde bien l'idée que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est un chant, un poème psalmique en l'honneur de la Trinité. La dimension et l'influence de l'expérience musicale de la psalmodie dans l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité ne sont pas encore trop exploitées dans les études approfondies. C'est pourquoi cette thèse essayera de montrer comment la doctrine de la « *Louange de gloire* », prisme de notre proposition de relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », porte en elle une authentique expérience musicale et mystique issue de la pratique et de la prière des psaumes.

Si la place de la musique semble être liée à la pratique du chant des psaumes, est-ce que cela sera exprimé par Elisabeth de la Trinité ? Il se trouve que oui, car si nous continuons l'analyse progressif de la *Lettre 250*, nous trouvons ceci :

> « Dans l'attente du grand mystère j'aime approfondir ce beau psaume XVIII que nous disons souvent à matines, et surtout ces versets : « *Il a placé son pavillon dans le soleil de cet astre, semblable à un nouvel époux qui sort de sa couche, s'est élancé comme un géant pour parcourir sa carrière ; il est sorti de l'extrémité du ciel. Sa révolution s'est faite jusqu'à l'autre extrémité ; et nul ne se dérobe à sa chaleur.*[27]» Faisons le vide dans notre âme afin de Lui permettre de s'élancer en elle pour venir lui communiquer cette vie éternelle qui est la sienne ; le Père lui a donné pour cela « *puissance sur toute chair* » nous est-il dit dans l'évangile.[28] »

Ici la médiation du psaume devient caractéristique, attestant qu'Elisabeth de la Trinité se situe complètement dans le sillon de la tradition monastique où le psautier prend corps dans celui qui le chante et qui le prie. Le psaume devient non seulement le lieu d'une expérience musicale singulière, mais le lieu d'une expérience d'écoute. Paradoxalement, tout en vivant une expérience musicale par la pratique du chant (émission de sons), on vit conjointement une expérience d'audition.

Cette *Lettre 250* nous montre comment cela se vérifie. L'expérience musicale d'une cantillation assez monotone au carmel de Dijon de ce psaume, va lui permettre de vivre une expérience auditive où ce dernier va se fixer dans sa mémoire, et susciter en elle, un élan spirituel qui va dépasser le cadre de la cantillation. Le texte restant dans sa mémoire va être murmuré jusqu'à faire apparaître celui qui s'y cache : autrement dit

[27] Ps 18, 5-7
[28] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.635

Jésus-Christ. Il est extraordinaire de voir qu'Elisabeth de la Trinité parle exclusivement de lui, mais sans jamais le nommer. Il est comme caché derrière les images empruntées au psaume. La carmélite se situe par extension dans la longue tradition patristique où, à travers les images des psaumes, on essaye d'y trouver le visage de Jésus-Christ. Finalement le chant des psaumes devient à la fois le chant de la bien-aimée, mais en même temps le lieu où l'on peut trouver le Bien-Aimé qui s'y cache. Il est possible alors de voir comment Elisabeth de la Trinité semble concevoir la pratique du chant des psaumes à la lumière du *Cantique des Cantiques*.

D'ailleurs, il faut reconnaître que la citation du verset qu'elle a choisi est exactement dans la continuité thématique du *Cantique des Cantiques*. Cette citation permet en outre à la carmélite, d'exposer un élément central qui est de considérer le Christ comme un « *Astre* ». Elle nommera dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » le Christ comme un « *Astre aimé* ». A travers le psaume, la description qu'elle en fait est assez suggestive quant à cet amour quasi passionné. Nous essayerons de découvrir au cours de notre thèse, d'où peut provenir cette omniprésence de l'image de l'Astre pour évoquer le Christ ? Est-ce un lien biblique avec la fête de l'Epiphanie ? Est-ce un lien avec un autre mystique dont elle aurait été marquée ?

A cela s'ajoute le fait que ce psaume lui donne le moyen d'exprimer une idée assez transversale dans son œuvre, celle de l'Incarnation dans l'âme. La relecture herméneutique du psaume qu'elle propose est appliquée à cet élément caractéristique de la mystique rhénane et flamande. Cependant, elle perçoit le mystère de l'Incarnation du Verbe dans l'âme comme une « visitation », mais une visitation qui s'ouvre à la Trinité tout entière. Même si elle se concentre sur la personne du Fils dénommé comme un « Astre », il n'empêche qu'elle y parle du Père et de la puissance de l'Esprit Saint. Par le Fils, c'est la Trinité tout entière qui vient la visiter. Au cours de notre exposé nous essayerons de voir d'où peut provenir cette idée de « *visitation* » de la Trinité. Est-ce une influence de la mystique rhénane ou de la mystique flamande ? D'autant que cette « *visitation* » de la Trinité semble être comprise dans une dynamique nuptiale.

C'est pourquoi notre thèse essayera de montrer d'une part, que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie mystique, apophatique et nuptiale. D'autre part, nous montrerons que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est un chant d'amour en réponse à la « visitation » de la Trinité en son âme.

Nous voyons bien la complexité de l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité. En effet, c'est au sein de la pratique musicale de la cantillation des psaumes qu'elle se fixe dans le verset, l'ouvrant à la reconnaissance du Christ. Mais ce verset, va en plus rendre compte d'une théologie mystique découlant d'une expérience spirituelle qui dépasse largement le cadre de l'expérience du chant de psaumes. On est en droit de penser que sa théologie mystique porte en elle les « *vestiges* » d'une expérience musicale à travers le chant des psaumes. Si ses écrits portent autant d'occurrences psalmiques c'est bien la preuve qu'ils portent en eux les « *vestiges* », les « *empreintes* » lointaines d'une expérience musicale. Le chant des psaumes devient comme un écho lointain qui imprime discrètement ses écrits. C'est pour ce motif que nous essayerons de comprendre la doctrine de la *« Louange de gloire* » comme une théologie mystique de type « *musical* » portant en elle, à travers l'expression narrative de l'analogie musicale, les « *vestiges* » lointains d'une expérience musicale où Dieu s'est révélé, c'est-à-dire où il se fait entendre !

Si nous approfondissons le paradoxe de l'expérience musicale du chant des psaumes, à travers l'expression vocale de la louange, en même temps Dieu se fait entendre par la double médiation de l'Ecriture et de la voix. On loue Dieu par la parole des psaumes, tout en recevant de Lui à travers eux, son Verbe éternel. Or, il faut admettre que l'expérience spirituelle de l'écoute sera un élément caractéristique de l'enseignement spirituel d'Elisabeth de la Trinité. D'autant que la *Lettre 250* se poursuit ainsi :

> « Et puis dans le silence de l'oraison écoutons-le, il est le « *Principe*[29] », qui parle au-dedans de nous, et n'a-t-il pas dit : « *celui qui m'a envoyé est vrai et tout ce que j'ai entendu de Lui, moi je le dis.*[30] » Demandons-Lui de nous rendre vrais dans notre amour, c'est-à-dire faire de nous des êtres de sacrifice, car il me semble que le sacrifice n'est que l'amour mis en action : « *Il m'a aimé, Il s'est livré pour moi* [31]». J'aime cette pensée que la vie du prêtre (et de la carmélite) est un Avent qui prépare l'Incarnation dans les âmes.[32] »

Elisabeth de la Trinité est façonnée par la liturgie. Sa compréhension du temps liturgique de l'Avent qui conduit à l'avènement de la Nativité, l'aide à comprendre la mystique de l'Incarnation de Dieu dans l'âme. Mais nous voyons que cette Incarnation

[29] Jn 8,25
[30] Jn 8,26
[31] Ga 2,20
[32] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 635

du Verbe la conduit à vivre cette expérience de l'écoute, mais une écoute que l'on peut qualifier de « transformante ». Mais cette écoute du Verbe se comprend en outre comme une participation à la conversion trinitaire entre le Père et le Fils. En écoutant le Fils, Elisabeth de la Trinité peut alors entendre ce qui « *se chante au cœur de la Trinité* », pour reprendre son expression. Puisque Jésus-Christ est à la fois considéré comme un « *Astre* » et comme « *Verbe* », cela nous amène à affirmer l'importance du mystère de l'Epiphanie. Cette thèse tentera de montrer combien ce mystère a façonné la mystique d'Elisabeth de la Trinité, allant jusqu'à devenir la clef herméneutique centrale pour comprendre le paragraphe christologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Notre thèse montrera également comment, au sein de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », l'expérience auditive et transformante du Verbe conduit au cœur du mystère trinitaire, et comment cette même prière propose une herméneutique originale du mystère de la Transfiguration.

Il faut ajouter deux autres éléments récurrents dans son œuvre, et qui se retrouvent dans cette *Lettre 250* : la fondation dans l'amour, conduisant à l'offrande de soi. C'est ainsi que sera comprise cette « transformation » : l'amour de Dieu nous transformera afin que nous puissions nous offrir comme le Christ s'est offert. Autrement dit, Elisabeth de la Trinité propose que nous soyons transformés en un autre Christ dans la continuité de l'initiation chrétienne? Notre thèse montrera que les caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* » reposent sur cette double thématique de la fondation dans l'amour, mais une fondation qui conduira à une transformation christologique. Nous montrerons aussi comment cela va se retrouver dans les images métaphoriques du « *cristal* » et du « *reflet* », tous deux issus de la doctrine de la « *Louange de gloire* », mais également comment cela va influencer radicalement la narration et la compréhension de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Cependant, n'oublions pas que toute cette considération de l'écoute transformante repose sur les « *vestiges* » d'une pratique musicale du chant des psaumes. C'est au sein de la cantillation de l'Office Divin qu'elle y a trouvé ce verset de psaume. Or, est-ce qu'Elisabeth, à travers cette expérience centrale de l'écoute, ne confirmerait pas son appartenance à toute la tradition du monachisme occidental, qui dans le sillon de la Règle de saint Benoît, a fait de l'écoute un idéal de vie contemplative ? Mais il faut reconnaître en outre qu'il existe dans la tradition patristique, à travers saint Ambroise et saint Augustin, toute une théologie de la musique enracinée non seulement dans le chant de

psaumes, mais dans la mystique de l'écoute. N'est-ce pas saint Augustin qui, à travers son Traité sur la musique, le *De Musica*, proposa une des premières théologies mystiques et systématiques de la musique, ainsi qu'une phénoménologie de l'écoute qui aujourd'hui encore demeure inégalée ? Est-ce que la doctrine de la « *Louange de gloire* » d'Elisabeth de la Trinité ne ferait pas partie de l'héritage élargi de cette tradition augustinienne à partir de cette notion d'écoute transformante ? Notre thèse tentera d'apporter des éléments de réponse en faveur de cette hypothèse.

D'autant qu'Elisabeth de la Trinité termine cette Lettre 250, par une dernière considération musicale qu'il convient d'aborder :

> « David chante un psaume « *que le feu marchera devant le Seigneur*[33] ». Le feu n'est-ce pas l'amour ? Et n'est-ce pas aussi notre mission de préparer les voies du Seigneur par notre union à Celui que l'apôtre appelle un « *Feu consumant* [34]» ? A son contact notre âme deviendra comme une flamme d'amour se répandant dans tous les membres du Corps du Christ qui est l'Eglise[35] : alors nous consolerons le Cœur de notre Maître, et Il pourra dire en nous montrant au Père : « *Déjà je suis glorifié en eux* [36]». [37]»

Elisabeth de la Trinité fait allusion à un deuxième psaume, qui n'est pas sans évoquer la nuée lors du passage de la Mer Rouge. Après avoir parlé de Jésus-Christ, à la fois comme « *Astre* » et comme « *Verbe de Dieu* », Elisabeth de la Trinité parle de la personne de l'Esprit Saint. Nous voyons qu'elle associe à cette personne de la Trinité à la fois « *l'amour* » et le « *feu* ». Si, dans le passage précédent elle disait qu'il fallait s'enraciner dans l'amour, être transformé afin d'accueillir la visite de la Trinité, nous voyons que cette préparation est en lien étroit avec l'accueil de l'Esprit Saint. L'expression « *Feu consumant* » qui sera reprise dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est la plus singulière et la plus courante employée par Elisabeth de la Trinité pour parler de l'Esprit Saint.

Au sein de la *Lettre 250*, nous pouvons constater que cette « transformation » conduit à la mission, et à la diffusion de la Grâce, en étant associé à l'œuvre de la Rédemption. Cette évocation de l'Esprit Saint et de son ouverture à une dimension

---

[33] Ps 96, 3
[34] He 12,29 et Dt 4,24
[35] Col 1,24
[36] Jn 17,10
[37] ELISABETH DE LA TRINITE, Œuvres complètes, p. 635-636

ecclésiale développe à sa manière ce qui a été dit précédemment, et surtout nous permet de mieux comprendre comment notre carmélite conçoit cette « *transformation intérieure* », ainsi que la notion de « *s'offrir* ». C'est l'Esprit Saint qui nous transforme en un « *autre Christ* », et c'est lui qui nous permet de nous offrir avec et comme le Christ. Or cette double évocation de l'Esprit Saint est le signe qu'Elisabeth de la Trinité propose une solide pneumatologie enracinée dans la théologie sacramentelle de la confirmation, ainsi que dans la compréhension liturgique de la messe de la Vigile de la Pentecôte, selon le rite qu'elle a connu.

Notre thèse s'efforcera de montrer qu'Elisabeth de la Trinité, à la fois dans la doctrine de la « *Louange de gloire* » et dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », propose une pneumatologie originale, trouvant sa source dans une mystagogie liturgique du sacrement de la confirmation et de la messe de la vigile de la Pentecôte. Ainsi, nous pourrons montrer que la doctrine de la « *Louange de gloire* », en s'enracinant résolument dans l'héritage de la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse, propose une relecture nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne, dans leur cohérence interne et leur dynamique progressive, mettant en lumière de manière originale et subtilement cachée, le sacrement de la confirmation.

3. Mise en perspective:

Suite à toutes les questions suscitées depuis le début de notre introduction par le statut de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme texte d'une mystique et ces conséquences, ainsi que par l'étude approfondie de la *Lettre 250*, nous pouvons organiser la progression de cette thèse de la manière suivante :

Tout d'abord au sein de la première partie, après avoir présenté les éléments caractéristiques de sa vie ainsi que le contexte historique, politique et ecclésial au sein duquel elle a évolué, nous essayerons de mettre en évidence l'émergence de son style narratif. Nous verrons comment un style d'écriture de type musical se met en place, empruntant des formes musicales précises et datées, propres à son époque. En particulier

la construction en arche (crescendo/climax/decrescendo) et l'écriture empruntant la forme cyclique (une succession thématique où ces derniers s'engendrent les uns par rapport aux autres). Cette élaboration d'une analyse de type musical aura une implication décisive, surtout pour comprendre la doctrine de la « *Louange de gloire* » et tenter une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de cette dernière.

Ensuite la deuxième partie sera le nœud de la réflexion. Nous aborderons la cohérence interne des écrits de la carmélite et le processus interne de la maturation de sa vocation.

Pour cela on montrera d'une part comment Elisabeth de la Trinité entre progressivement dans le mystère de sa vocation, et comment la compréhension de son élection, fondée dans le mystère de son baptême, va la conduire à élaborer la doctrine de la « *Louange de gloire* ». D'autre part, nous verrons comment la progression chronologique de l'apparition du terme « *Louange de gloire* » (début janvier 1905) jusqu'à devenir une doctrine à part entière, dépassera le cadre de sa vocation.

Nous émettrons le postulat que cette prière serait peut-être un authentique « prélude » qui contiendrait en germe des éléments caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* », à l'image d'une symphonie romantique où le thème principal du premier mouvement n'est pas annoncé tout de suite, mais est introduit comme par un processus de dévoilement progressif. Plus nous comprendrons avec précision ce qu'est la doctrine de la « *Louange de gloire* », plus nous pourrons proposer une juste herméneutique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que l'adore* ».

En outre, nous analyserons l'élaboration de cette doctrine de la « *Louange de gloire* » à la fois comme cheminement intérieur pour la carmélite jusqu'à devenir une doctrine plus ecclésiale, mais aussi ancrée dans l'élan pastoral du pape saint Pie X, en particulier à travers sa première encyclique du 4 octobre 1903. Tout le programme et l'herméneutique des textes pauliniens proposés par le pape afin de « *Tout restaurer dans le Christ* », semblent être assumés par la carmélite, jusque dans la structuration des caractéristiques de doctrine de la « *Louange de gloire* ». Nous tenterons de prouver que c'est le pape saint Pie X à partir de son encyclique inaugurale, qui a mis indirectement Elisabeth de la Trinité sur le chemin de ces textes bibliques, et que c'est dans son élan apostolique que se situe l'originalité de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Enfin nous proposerons une analyse progressive de la retraite *Le Ciel dans la foi*, où se condense toute la doctrine de la « *Louange de gloire* », en adoptant le principe d'analyse de type musical, mis en lumière dans la première partie. C'est là que nous découvrirons qu'en prenant appui sur saint Jean de la Croix, mais surtout le mystique flamand Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité se situe dans l'héritage de la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse, en particulier l'héritage des *trois voies* contenues dans *la vie de Moïse* (Buisson ardent-nuée-Ténèbre). Cela nous amènera à poser cette hypothèse que nous essayerons de démontrer, à savoir que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une théologie mystique apophatique et nuptiale. L'approfondissement en lien avec les écrits de l'évêque cappadocien nous invitera à nous poser cette autre hypothèse selon laquelle, sous le prisme d'une herméneutique originale du *Cantique des Cantiques*, la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie mystique des sacrements de l'initiation dans leur cohérence et leur progression interne, à partir du trépied biblique Baptême-Tentation-Transfiguration

Pour terminer, nous arriverons à une troisième partie où prenant de la distance avec ce que nous avons découvert, nous montrerons en quoi la doctrine de la « *Louange de gloire* » propose une authentique *expérience de la beauté de Dieu* mais avant tout une *expérience de la beauté du Verbe.* Cela à travers le double prisme de la purification de la volonté et de la transformation intérieure.

Nous commencerons en prenant le temps de poser la question du fondement de l'analogie musicale comme moyen d'expression d'une réalité spirituelle authentique. Cependant pour mettre en perspective et élargir notre point de vue face à cette expérience de *la beauté du Verbe*, il sera nécessaire de convoquer d'autres auteurs qui ont eux-mêmes utilisé l'analogie musicale pour exprimer la double réalité d'ordre spirituel et théologal de la purification de la volonté et de la transformation intérieure. Cela nous permettra de voir si Elisabeth de la Trinité fait partie ou non d'une tradition mystique déterminée. Ainsi, pour approfondir les caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme l'expression d'une expérience de *la beauté du Verbe*, nous ferons appel à une étude comparative avec un extrait du *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales, ainsi qu'un extrait d'une *Lettre* de sainte Hildegarde de Bingen.

Enfin, si Elisabeth de la Trinité emprunte une écriture de type musical, c'est pour rendre compte d'une expérience spirituelle de type « *musical* ». C'est-à-dire qu'au-delà

de l'analogie musicale dans ses textes pour rendre compte d'une expérience spirituelle, il y aurait un lien indirect avec une fondation cachée reposant sur une théologie de la musique. C'est pourquoi nous convoquerons saint Augustin, d'une part pour la manière originale avec laquelle il propose une théologie de la musique dans les *Confessions* et le *De Musica*. Mais d'autre part à cause de la similitude avec laquelle il raconte son expérience musicale au moment de son baptême comme une authentique *expérience de beauté*, comparée à la manière presque contemporaine avec laquelle saint Grégoire de Nysse raconte la « *Visitation du Verbe* ». Nous tenterons de montrer que la densité de la théologie musicale de l'un justifie l'emploi narratif de l'analogie musicale pour l'autre, puisque tous deux ont fait une *expérience de la Beauté du Verbe*, telle que nous en avons cerné les caractéristiques propres.

Cependant, le cas de saint Augustin sera doublement pertinent pour notre thèse. D'une part à cause de l'expérience singulière de *la beauté du Verbe* au moment de son baptême où il va engendrer une solide théologie de la musique, non seulement à travers le *De Musica*, mais aussi à travers *les Confessions*. Or cette solide théologie de la musique sera reprise à la fin de sa vie dans le traité sur la Trinité, le *De Trinitate*. Nous pourrons mettre en lumière comment, partant de la cohérence interne de ces trois récits précédemment évoqués, saint Augustin à partir de l'analogie et de sa théologie de la musique, propose de penser l'accès à la connaissance du mystère trinitaire à travers le rapport Science/Sagesse compris dans une parfaite expérience mystique. Cette analyse augustinienne permettra de répondre à la problématique fondamentale de cette thèse : à travers la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », est-ce par le biais de l'expérience économique de la Trinité dans son histoire que la carmélite accède à la connaissance trinitaire ? La connaissance du mystère trinitaire serait-elle en lien avec sa propre histoire trinitaire ?

C'est à ce moment-là que nous proposerons une relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » grâce à l'éclairage terminologique de l'essai de Bruno Forte portant sur la *théologie narrative*. La narration de cette prière sera le signe qu'Elisabeth de la Trinité a un réel « *vécu trinitaire* », une « *histoire trinitaire* ». Nous ferons pour terminer une relecture mystique grâce aux caractéristiques de la « *Louange de gloire* », montrant que cette prière est bien un « *prélude* » à cette doctrine proposant une herméneutique originale du mystère de la Transfiguration

PREMIÈRE PARTIE

Election et vocation

La mystique des *empreintes* de Dieu

qui se révèlent dans l'histoire humaine

AVANT-PROPOS

Il faut admettre que les écrits de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité ont fasciné et intéressé de grands théologiens. Parmi eux, Hans Urs Von Balthasar, écrit un essai en 1952, publié chez Jakob Hegner à Cologne et à Olten, portant le titre *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle* ». Cet essai est encore à ce jour un ouvrage de référence et d'analyse, pour tenter de cerner une théologie mystique à partir de l'expérience spirituelle de la carmélite, ainsi que tenter de conjuguer le mystère qui associe le don de Grâce et de la Révélation, avec une expression théologique et dogmatique rationnelle et conceptuelle. Sans l'avouer vraiment, Hans Urs Von Balthasar met en relation la compréhension d'une expérience mystique en lien avec le don de la Révélation (impliquant le rapport aux Saintes Ecritures), et une démarche théologique raisonnée, un peu comme si l'expérience mystique était considérée comme un authentique lieu théologique.

Hans Urs Von Balthasar commence son essai par une partie portant le titre de « prédestination[38] ». Il bien reconnaître que le qualificatif de « prédestination » peut sembler très ambigu, à la limite de l'anachronisme, tant il fait appel à d'anciennes querelles théologiques ayant traversé l'histoire du christianisme, depuis les écrits pauliniens et leurs interprétations, jusqu'à nos jours.

Pourtant, malgré la difficulté de compréhension du choix du terme par le théologien suisse, notre réflexion voudrait se situer dans sa perspective. Il donne d'ailleurs lui-même une définition du terme, qui relève plus de la compréhension biblique et mystique de l'élection, que de la théologie spéculative.

[38] H.U.VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Evreux, Seuil, 1996, p.38-85.

Voici ce qu'il propose dans un premier temps :

> «… Tout ce qui est nécessaire pour l'instant de l'appel, de la pensée et de la mission centrale, a été amené de loin, soigneusement choisi, bien que l'intéressé n'en ait pas conscience. Les éléments, l'atmosphère qui soutient, les contours de la vision elle-même sont présents, reconnaissables pour qui regarde après coup, cachés au contraire à celui que l'éclair de l'inspiration doit toucher, peut-être surtout parce que d'autres - Maîtres, amis, livres, préjugés personnels-le détournent encore et l'empêchent de regarder dans la seule direction déterminante.[39] »

L'auteur conçoit la prédestination comme un chemin de discernement d'une vocation, d'un appel. L'expression « *instant de l'appel* » est conjuguée avec l'idée « *d'éclair de l'inspiration* » et de « *direction déterminante* ». Cette conception rend compte de tout le processus dynamique que représente le discernement d'un appel, jusqu'à cette expérience spirituelle qui conduira à l'engagement.

Rechercher l'appel et l'élection de Dieu dans un chemin de discernement d'une vocation serait justement la mise en œuvre du concept de *prédestination* dans cette brève pensée de Hans Urs Von Balthasar. Ainsi la *prédestination* n'est pas comprise comme une imposition venant de la part de Dieu, aliénant notre liberté, mais comme une quête intérieure, où l'homme se met en recherche d'une Parole qui va lui être adressée comme « *épiphanie* » de la Volonté divine. Il faut bien reconnaitre que l'expérience du discernement relève de cette expérience spirituelle où se conjuguent un appel de Dieu, où *s'exprime* une révélation nous concernant, ainsi qu'une recherche de notre part pour l'accomplir. L'appel de Dieu est premier, et l'accomplissement de sa volonté est notre réponse confirmée par l'Eglise. Cette recherche sera non seulement un authentique cheminement de maturation dans la foi, mais aussi une expérience d'Alliance entre Dieu et l'histoire des hommes où ce dernier se révèle. Le théologien suisse ira dans ce sens pour comprendre le sens de la mission spirituelle de la carmélite, et cela à partir de la cohérence profonde de ses écrits que l'on peut lire et accueillir comme la synthèse d'un itinéraire. A travers la cohérence de ses écrits, Elisabeth de la Trinité livre finalement le processus de cheminement qui fut le sien, la prise de conscience progressive de son élection, et comment petit à petit, elle se détermine pour y consentir et pour s'y donner en toute liberté.

---

[39] *Ibid.* p. 39

Ainsi, si à travers le mémorial de l'Histoire Sainte, le peuple peut apprendre à connaître Dieu qui s'y révèle d'une manière plus singulière, c'est à travers le mémorial de l'histoire personnelle de chacun que l'on pourra apprendre à connaître Dieu qui s'y révèle et qui laisse son *empreinte*.

Peut-on alors affirmer que la recherche intérieure d'une vocation conduira de surcroit à une expérience illuminative de l'intelligence, où l'homme pourra non seulement connaître sa destinée, mais connaître le Dieu qui s'y révèlera en transparence ?
Peut-on penser qu'il y a dans cette recherche un double don conféré à l'homme : non seulement de connaitre sa destinée, mais également de connaitre Dieu qui se communique ? Le Dieu éternel qui est transcendant peut-il être connu et se donner à travers l'immanence de toutes réalités de la vie humaine et ses contingences temporelles ?

A ces questions il convient d'ajouter que le théologien utilise, au sein de son essai, des allusions poétiques aux idées « *d'instant* » et « *d'éclair* » qui rendent compte de la *dimension évènementielle* de cette expérience caractéristique qu'est la motion spirituelle, révélant le projet de Dieu à l'égard de la personne qui est en recherche.

Cette instantanéité n'est-elle pas, de manière imparfaite dans son expression verbale, la meilleure définition de cette *rencontre* aussi inouïe que l'Incarnation du Verbe, entre une histoire humaine en devenir dans le temps, et la Volonté de Dieu qui transcende le temps ?

Si la préface du jour de la Nativité vient à proclamer en parlant du « *Verbe fait chair* »: « *…engendré avant le temps, il entre dans le cours du temps* », n'est-ce pas l'expression la plus adaptée pour ce moment où l'homme perçoit la Volonté éternelle de Dieu qui entre dans son histoire par un appel, une vocation ?
Tel est la singularité de toutes vocations, qui sont comme des *harmoniques* du mystère de l'Incarnation. Les conséquences de l'union hypostatique entre l'humanité et la divinité du Christ nous amènent à réfléchir sur la manière dont nous pensons la question de la vocation comme d'un *dialogue* entre un Dieu qui appelle et la personne qui cherche et qui tente d'y répondre en se déterminant. La conception du temps dans les écrits d'Elisabeth de la Trinité et leur cohérence à travers celle-ci, amène à les considérer comme les traces d'un authentique dialogue entre Dieu qui se révèle et les jalons de son histoire personnelle.

L'essai de Hans Urs Von Balthasar pose indirectement cette question relationnelle entre Dieu et l'histoire humaine, entre la Trinité et l'histoire.

Cependant, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est-elle une révélation pure, ou la connaissance de la Trinité, révélée à travers le prisme de l'histoire personnelle d'Elisabeth de la Trinité ? Cette prière ne serait-elle pas le reflet de cette quête intérieure de la carmélite, dont les évènements singuliers de son discernement y seraient inscrits ? Ou encore, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » pourrait-elle être contingente avec les évènements historiques de sa vocation, ou bien est-elle pur don de la Grâce ?

Ainsi, le but de cette première partie va tenter de cerner dans sa vie, le contexte historique, le style d'écriture. Mais également ce qui détermine son choix d'entrer au carmel ainsi que les éléments qui attestent et confirment qu'Elisabeth de la Trinité a bien été *choisie par Dieu*. Cette première partie tentera a postériori, de mettre en lumière les caractéristiques qui amenèrent la carmélite à faire une authentique expérience spirituelle, et qui rend compte d'une *théologie de la vocation*.

Nous essaierons dans les parties suivantes de montrer que ces éléments qui caractérisent le cheminement de sa vocation, et qui la déterminent dans son choix, sont comme « imprimés » dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Finalement, c'est à travers le prisme de l'histoire d'Elisabeth de la Trinité que nous pouvons entrevoir quelque chose du mystère trinitaire. A travers la narration de cette prière, nous tenterons de montrer que l'histoire de la bienheureuse devient comme un « *vestige* » où Dieu y a laissé une « *empreinte* » pour se faire connaître.

D'ailleurs Hans Urs Von Balthasar, dans la suite de son essai, proposera un élargissement de sa vision de la prédestination, en l'associant à ce que la théologie postconciliaire nomme la « *vocation baptismale* ». Il l'explique en ces termes :

> « … le croyant vit de l'élection éternelle qui, « *avant d'avoir posé les fondements du monde* », établit sa future création, et en Jésus-Christ sa prédestination à l'identité avec l'image du Fils, sa Rédemption par le sang du Christ, sa présence devant Dieu dans la pureté et la sainteté. Il vit en partant de là, il vit en tendant là aussi, en un cycle qui sourd dans l'éternité sans commencement du Dieu trinitaire et reflue vers elle, sans que son cheminement dans la temporalité le fasse sortir de cette élection qui fonde tout.[40]»

[40] *Ibid.* p. 49-50.

Il est clair que le concept de « prédestination » n'est pas à prendre dans la globalité de sa difficulté à cerner théologiquement. Ici il est à comprendre uniquement et exclusivement dans le contexte de son utilisation par le théologien suisse. Hans Urs Von Balthasar propose cette vision de la prédestination, comme une interprétation de la théologie de l'élection selon les écrits de saint Paul au sein de ses lettres aux Romains[41], aux Colossiens[42] et aux Ephésiens[43]. Mais aussi en fonction de la première lettre de saint Jean[44].

Nous aurons l'occasion dans les parties suivantes de voir dans quelle mesure Elisabeth de la Trinité est totalement enracinée dans ces récits bibliques, et comment ces derniers ont une influence sur son expérience mystique.

Sans la nommer explicitement, Hans Urs Von Balthasar semble montrer que l'élection d'Elisabeth de la Trinité, le discernement permanent de sa vocation de carmélite et sa mission spirituelle, ne sont rien d'autre que la singularité et l'accomplissement total de sa vocation baptismale : c'est au cœur même du mystère de la théologie du baptême, qu'elle entend progressivement l'appel pour sa mission spirituelle. A travers l'étude de son œuvre, Hans Urs Von Balthasar montre le lien intrinsèque entre le baptême et sa vocation personnelle. A sa suite, nous essayerons de montrer que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » manifeste ce lien entre baptême et vocation personnelle.

C'est dans ce double sillon que les deux premières parties de cette thèse vont trouver leur déploiement, et cette étude se voudra modestement un approfondissement de l'intuition de Hans Urs Von Balthasar.

---

[41] *Rom* 5,1.8,14-17.8,29
[42] *Col* 1,12.1, 26-27
[43] *Eph* 1, 4-10.2,4.3,4-19
[44] *1 Jn*, 1,3.3

CHAPITRE I

ELEMENTS BIOGRAPHIQUES GENERAUX

Ce chapitre nous permettra de montrer les étapes significatives de ce processus de cheminement, afin de voir comment évolue le projet vocationnel d'Elisabeth Catez.

Nous prendrons volontairement comme axe d'étude sa vie avant et après son entrée au carmel, cette dernière étant considérée comme la première étape significative dans un processus de détermination progressive. En effet, c'est au cœur de sa vie au carmel, qu'elle affinera encore plus ce à quoi Dieu l'a choisie : c'est-à-dire être « *Louange de Gloire* ».

La vie d'Elisabeth Catez, ou Elisabeth de la Trinité par son nom de profession religieuse, a été brève : vingt-six années d'existence dont seulement cinq au carmel de Dijon. Une courte vie, dont la rapidité n'altère pas l'extraordinaire contenu et la profondeur de son cheminement.

Elisabeth fut une jeune femme de son temps, mais bien loin de la « belle époque » et de son cortège de superficialité, elle a surtout été une jeune fille « de l'intériorité ». Elle aimait entretenir ce que, à la suite de sainte Catherine de Sienne, elle appelait la « cellule intérieure »[45], lieu privilégié de son expérience mystique, qui sera la clef de lecture pour comprendre son enseignement.

Mais comprendre cette intériorité, cette existence, tant celle de sa jeunesse que celle du carmel de Dijon, mérite un intérêt particulier. D'autant que l'histoire de ce dernier est assez mémorable puisqu'il bénéficie de la notoriété d'être un des premiers couvents de France, le troisième plus exactement, fondé par Anne de Jésus le 21 septembre 1605[46].

Mais qui est donc Elisabeth de la Trinité ? Qui est celle dont saint Jean-Paul II a dit que l'enseignement était « *prophétique*[47] », le 25 novembre 1984 lors du discours de béatification ?

---

[45] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* Paris, Cerf, 2002, p. 897.
[46] *Ibid.* p. 1073.
[47] *La documentation catholique,* n° 1887, 6 janvier 1985, p. 39.

1) Sa vie avant son entrée au carmel

Elisabeth Catez naît le 18 juillet 1880 dans un baraquement du camp militaire d'Avord. La naissance a été difficile, à tel point que les deux médecins pensaient qu'elle ne survivrait pas. Elle est très vite baptisée le 22 juillet 1880, jour de la fête de sainte Marie-Madeleine.

Il est bon de noter que le témoignage spirituel de cette sainte, et son expérience singulière à la fois de la Miséricorde divine et de son attachement à Jésus-Christ, la marquera tout au long de sa vie. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette dimension dans la suite de la thèse.

A. Ses origines familiales

Ses parents, Joseph Catez (né le 29 mai 1932) et Marie Rolland (née le 30 aout 1846), sont déjà bien avancés en âge quand ils se marient le 3 septembre 1879, en garnison à Lunel dans l'Hérault. Lors de la naissance d'Elisabeth, son père a 48 ans et sa mère 34 ans.

Son père est issu du milieu des ouvriers agricoles du Nord Pas de Calais. A l'âge de 21 ans, il s'engage comme volontaire dans l'Armée, et devient, grâce à son énergie et à sa persévérance, lieutenant en 1872, puis capitaine en 1875[48].

Sa mère a des racines méridionales et lorraines. Le grand-père d'Elisabeth, lui aussi militaire, est originaire de Pexiora, dans l'Aube. Sa grand-mère est de Lunéville. C'est d'ailleurs au sein de la garnison de Lunéville que les grands-parents se sont mariés. La mère d'Elisabeth est une femme douée et sensible, malheureusement son premier fiancé meurt pendant la guerre de 1870, lui laissant une profonde blessure. Elle s'applique à une vie profondément chrétienne, tout en ayant une tendance que l'on peut qualifier de néo-

[48] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 204.

janséniste[49]. Nous aurons l'occasion de cerner cette vision de christianisme et son influence sur la conception christologique d'Elisabeth de la Trinité.

Le 10 mai 1881, la famille Catez quitte Avord pour s'installer à la garnison d'Auxonne en Côte d'Or. Le tempérament d'Elisabeth y est assez fort, « *un vrai petit diable* » selon sa mère[50]. Le 1er novembre 1882, la famille déménage de nouveau afin de s'installer à Dijon. Notons que depuis le 9 mai de cette année, son grand-père paternel est venu vivre avec la famille Catez à la mort de son épouse. C'est à Dijon que va naître sa sœur Marguerite le 20 février 1883, surnommée *Guite*.

L'année 1887 est marquante pour Elisabeth, qui perd son grand-père le 24 janvier, mais surtout son père le 2 octobre, évènement tragique puisque c'est dans ses bras qu'il succombe à une crise cardiaque[51]. Ainsi, dès 1888, la famille Catez s'installe dans un milieu plus modeste non loin du Carmel, d'où Elisabeth peut voir le jardin.

Malgré cela, la famille ne se renferme pas sur elle-même. Au contraire, lors des grandes vacances Elisabeth voyage beaucoup, et c'est au cours de l'un de ses voyages en 1897, qu'elle confiera au chanoine Angles, curé de Saint Hilaire et ami de la famille, son projet précoce de devenir religieuse. La réaction de sa mère est tout de suite négative, et cela malgré la ténacité des propos de la jeune Elisabeth, qui n'a alors que sept ans[52].

B. La formation personnelle : musique et foi

La situation familiale particulière permet à Elisabeth de ne pas aller à l'école comme toutes les jeunes filles de son âge. Mais elle reçoit un enseignement privé pour les leçons de français et les rudiments de la culture. Cet enseignement peut être qualifié de « fantaisiste »[53] et pourrait justifier les lacunes de français que l'on peut trouver dans les écrits d'Elisabeth.

---

[49] *Ibid.*
[50] B.SESE, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité,* Paris, Desclée de Brouwer, 1993, p. 14.
[51] *Ibid.* p. 16.
[52] *Ibid.* p. 18.
[53] M.D. POINSENET, *Cette présence de Dieu en toi,* Paris Fribourg, Saint-Paul, 1969, p. 30.

En octobre 1888, Madame Catez inscrit ses deux enfants au conservatoire de Dijon. C'est la musique qui tient la première place au sein de cette enfance, mise en pratique par les cours au Conservatoire (cours commun et leçons particulières), et par de longues heures de pratique quotidienne. Nous aurons l'occasion au cours de cette première partie, de revenir plus en détail sur l'expérience musicale d'Elisabeth de la Trinité, qui est à la base de son expérience mystique du 21 novembre 1904, date à laquelle elle écrivit la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », objet de notre étude. Nous essayerons de montrer comment l'expérience mystique qu'elle fait de la Trinité, est une expérience musicale.

Elisabeth fait sa première Communion le 19 avril 1891, et reçoit le sacrement de confirmation le 8 juin de cette même année. Bien que la préparation à la confession ait provoqué un sentiment de peur, jusqu'à la rendre malade (témoignage du climat néo-janséniste de cette époque), c'est au cours de cet évènement que deux grâces particulières lui sont données. Tout d'abord, un christocentrisme eucharistique manifesté par une profonde conscience de la présence sacramentelle au sein de l'Eucharistie, ainsi qu'une conscience profonde de se savoir *« Demeure de Dieu »* (ce qui est d'ailleurs la traduction de son prénom).

Elle résume cela au sein d'une poésie écrite le 19 avril 1898[54] :

> « …En l'anniversaire de ce jour
> Où Jésus fit de moi sa Demeure,
> Où Dieu prit possession de mon cœur…
> Je n'aspirais qu'à donner ma vie
> Qu'à rendre un peu de son grand amour
> Au Bien-Aimé de l'Eucharistie
> Qui reposait en mon faible cœur,
> L'inondant de toutes ses faveurs ».

Mais la vie musicale permet de mettre en évidence quelques aspects de sa personnalité. Déjà, suite à sa solide formation de conservatoire couronnée par des diplômes de piano, de solfège et d'harmonie, elle obtient un premier prix de conservatoire le 24 juillet 1893. A treize ans, elle est capable d'exécuter les pièces les plus complexes de son temps et exigeant des qualités de virtuose (comme la deuxième rhapsodie de Listz).

[54] ELISABETH DE LA TRINITE, *Oeuvres complètes*, p. 958.

Mais aussi, elle possède une profonde maturité d'interprétation puisque son exécution de la ballade en sol mineur de Chopin a littéralement impressionné le public. Une amie d'enfance très proche, Françoise de Sourdon, surnommée « *Framboise* » raconte [55]:

> « …Parfois, dans nos goûters d'enfants, nous étions jusqu'à quarante trois petites filles. On lui disait : « Elisabeth mets-toi au piano ! » Et alors elle jouait, elle jouait du Chopin. Oh avec une âme, une sensibilité ! Ses auteurs préférés étaient Listz, Schumann, Chopin. Un jour, elle joua la ballade en sol mineur. « Ce soir- là, disait mon père, grand musicien, cette petite nous arracha des larmes ».

La presse de Dijon l'a d'ailleurs saluée, de même que la Société d'émulation[56]. On a écrit à son sujet :

> « …Mademoiselle Catez, premier prix de piano de la classe de M. Diétrich, a soulevé d'unanimes applaudissements après la « *capricio brillant*» de Mendelssohn. C'était avec plaisir de voir arriver au piano cette jeune enfant à peine âgée de treize ans et qui est déjà une pianiste distinguée possédant d'excellents doigts, une belle sonorité, un véritable sentiment musical. Un premier début comme celui-ci permet de fonder de belles et grandes espérances sur cet enfant[57] ».

Elle est si douée pour la musique qu'on l'invite souvent à prendre part à des concerts ou à des matinées musicales au sein des salons privés de la bourgeoisie dijonnaise[58]. En outre, le conservatoire de Dijon est le premier de province après celui de Paris. Très souvent ces deux villes jouaient de rivalité. Malgré cette notoriété publique qui aurait sans aucun doute ouvert Elisabeth Catez vers une brillante carrière de concertiste, un deuxième aspect se dessine. Même si elle prend part de manière active à cette vie mondaine et musicale, il n'en demeure pas moins que les gens commencent à percevoir que son idéal est ailleurs.

---

[55] B.SESE, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité,* p. 38.
[56] M.D.POINSENET, *Cette présence de Dieu en toi,* p. 36.
[57] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 210.
[58] B. SESE, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité,* p. 26.

C. Désir profond d'être carmélite et difficultés

C'est en juillet 1894, après avoir reçu le Corps du Christ, qu'Elisabeth décide de prononcer son vœu de virginité. Elle veut devenir « *épouse du Christ* », et pour cela, elle veut se lier à Lui par le vœu de virginité perpétuelle[59]. Cette décision montre sa volonté très forte. Sa personnalité est à la fois constituée de violents élans du cœur et de décisions implacables de la volonté. Lorsqu'elle s'engage, elle va jusqu'au bout des choses.

Durant cette même année 1894, elle se voit refuser le prix d'excellence qui devait lui être octroyé. Cette affaire a fait beaucoup de bruit à l'époque. Mais en son cœur le projet d'entrer au carmel continue à grandir, malgré le refus de sa mère.
En cette période mûrit en elle le désir d'oblation très contemplative comme en témoigne le Poème 43 :

« …Veille avec soin sur mon faible cœur…
…Qu'Il soit le Roi, le seul Appui,
L'Epoux enfin, le divin Ami,
Et que, le visitant à toute heure,
Il en fasse sa pure demeure…
…Aussi s'élève en lui ce désir :
Non pas mourir, mais longtemps souffrir,
Souffrir pour Dieu, Lui donner sa Vie
En priant pour de pauvres pécheurs[60] ».

Pendant le carême 1899, une grande mission paroissiale est prêchée par les pères Rédemptoristes à Dijon. Au cours de cette retraite, Elisabeth prie beaucoup pour son entrée au Carmel, pour le consentement de sa mère, de même que pour la conversion d'un pécheur. La retraite est d'une grande importance, car on y trouve déjà les éléments constitutifs de sa doctrine. Elle y confirme son désir d'être Epouse du Christ, de l'oblation complète en vue de l'intercession, d'être demeure de Dieu. Mais Elisabeth vit quand même une profonde douleur, tiraillée entre son désir profond d'entrer au carmel, et le refus de sa mère qu'elle aime tant. Cette dernière accepte, le 26 mars 1899 son entrée au Carmel mais pour sa majorité, soit en 1901. Cependant, cinq jours plus tard, elle lui propose le mariage avec un « beau parti », selon ses dires. A partir du 20 juin 1899, madame Catez autorise Elisabeth à se rendre régulièrement au Carmel. Elle y rencontre

[59] *Ibid.*, p. 33.
[60] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p. 954.

la mère prieure Mère Marie de Jésus auprès de laquelle elle est venue demander son admission.

A ce moment, Elisabeth réaffirme son christocentrisme, et son appartenance totale à Jésus-Christ, comme en témoigne cet extrait de son journal[61] :

> « …J'étais loin de m'attendre à cela. Mais comme je reste indifférente à cette séduisante proposition ! Ah, mon cœur n'est point libre, je l'ai donné au Roi des rois, je n'en puis plus disposer ».

Même si cette entrevue prometteuse ne permit pas à Elisabeth de faire changer le point de vue radical de sa mère, cette attente-lui donna l'envie de vivre déjà en elle cette vie du carmel, en développant cette idée de la « *cellule intérieure* ».

Cette expression de la « *cellule intérieure* » se trouve au sein de ses *notes intimes* le 23 janvier 1900[62]:

> « …Je t'offre la cellule de mon cœur, que ce soit ton petit Béthanie : viens t'y reposer, je t'aime tant…Je voudrais te consoler et je m'offre à toi comme victime, ô mon Maître, pour toi, avec toi ».

C'est au sein de ce corpus qu'appartient la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » dont nous proposerons une relecture à partir de la doctrine de la « Louange de gloire » que nous allons tenter de cerner à travers toutes ses caractéristiques.

Ce fut le premier juillet 1900 qu'apparaît pour la première fois le nom *d'Elisabeth de la Trinité* dans une lettre qu'Elisabeth Catez adresse à une autre postulante pour le Carmel[63]. C'est justement la rencontre avec le père Vallé, prieur des dominicains de Dijon, orateur très apprécié du carmel, qui va l'aider avant son entrée au noviciat à comprendre *l'inhabitation de Dieu* dans son âme, mystère qu'elle vivait déjà sans le savoir. Mais le père Vallé va aussi lui permettre de s'ouvrir à la compréhension trinitaire de l'inhabitation de Dieu en l'âme.

---

[61] *Ibid.* p. 871.
[62] *Ibid.* p. 897.
[63] *Ibid.* p. 262.

Durant cette période, Elisabeth témoigne de son désir, suivant la tradition du Carmel, d'une configuration totale au Christ, se joignant d'un zèle de prière pour les âmes. Elle l'écrit bien :

> « …Je demande à Jésus sa Croix. Cette Croix mon soutien, mon espérance… Ah par mon amour, mon attention, mes sacrifices, mes prières, je veux lui faire oublier ses douleurs. Je veux l'aimer pour tous ceux qui ne l'aiment pas, et je veux lui ramener toutes ces âmes qu'il a tant aimées[64] ».

Elisabeth reste également active dans sa paroisse Saint Michel à Dijon. Elle y est une jeune laïque bien engagée : patronage pour les enfants des ouvriers de la manufacture des tabacs (ouverture sociale), catéchèse des enfants qui se préparent à la première Communion, visite des parents, des malades, et participation au chœur de chants.

Avant son entrée au Carmel, une période d'aridité se fait sentir dans sa recherche de Dieu. Mais malgré ces dernières heures déchirantes, Elisabeth entre au Carmel de Dijon le 2 août 1901. Son désir de se donner est toujours aussi fort puisqu'elle écrit au chanoine Angles :

> « …Je sens que je suis toute sienne, que je ne garde rien, je me jette en ses bras comme un petit enfant[65] ».

Ce qui est stupéfiant, c'est qu'une sœur de la communauté écrit une phrase assez bouleversante à son sujet :

> « …Une postulante de trois jours mais qui aspire à la vie religieuse depuis l'âge de sept ans. Sœur Elisabeth de la Trinité, qui donnera une sainte car elle y a déjà des dispositions remarquables[66] ».

---

[64] *Ibid.* p. 814.
[65] *Ibid.* p. 338.
[66] *Ibid.* p. 344.

D. La rencontre avec sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face

Ces deux vies se chevauchent. En effet, sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte face meurt au Carmel de Lisieux en 1897. Durant cette période, Elisabeth vit dans l'attente de son entrée au Carmel de Dijon, elle a déjà fait son vœu de virginité perpétuelle depuis trois années. La réputation de la sainteté de la « *petite Thérèse* » va très vite, ce qui fait qu'Elisabeth de la Trinité a lu, dès les premières éditions, son recueil *L'histoire d'une âme*. C'est durant l'année 1899 qu'elle découvre cet ouvrage, dont elle garde un souvenir marquant, à la fois d'unité dans la pensée, mais de chemin quelque peu divergeant. Par exemple, d'après une étude[67] faite pour l'édition critique des œuvres complètes, au cours d'une lettre du 24 janvier 1900, Elisabeth écrit :

> « …Ah, si vous le vouliez, je serais prête à vivre en enfer pour que de ce gouffre infernal monte sans cesse vers vous la prière qui vous aime ».

A ce moment Elisabeth reprend une citation, où sainte Thérèse de l'Enfant Jésus écrivait :

> « …Alors je m'écriai que, de bon cœur, je consentirais à me voir plongée dans ce lieu de tourments et de blasphèmes, pour qu'il y fût aimé éternellement ».

Très souvent Elisabeth de la Trinité fait appel à ses grandes capacités auditives dues à sa formation musicale. Elle « entend », enregistre et incorpore les citations un peu à la manière des Pères de l'Eglise, qui citaient comme si cela faisait partie de leurs discours, sans aucune annonce. Elle a une grande capacité « d'appropriation » des citations.

Les « thèmes » qu'Elisabeth puise chez sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face sont ceux de « *l'offrande* » et de la « *victime*[68] ». Il est vrai que toutes les deux veulent vivre une vie profondément christocentrique. C'est bien leur point commun[69]. L'expression y est différente, l'une (Thérèse) utilisant le chemin de l'abandon, et l'autre (Elisabeth) celui de l'intériorisation.

---

[67] *Ibid.*, p. 881.
[68] J.LAFRANCE, *Un chemin de confiance Thérèse de Lisieux*, Paris, Mediaspaul, 1997, p.132-136.
[69] *Ibid.* p. 225.

En ce qui concerne leur mission, la différence est nette ; l'une qui fera du bien sur la terre, l'autre qui se plongera au cœur de la Trinité afin d'y attirer les âmes.

Malgré cela, toutes les deux ont voulu être « *épouse du Christ* » en s'offrant, et même si elles se ressemblent à l'intérieur de leur cheminement vers Dieu, les voies de Dieu ne sont pas identiques chez les deux carmélites[70].

Bien que les perspectives concernant les thématiques de l'*offrande* et de la *victime* ne soient pas les mêmes, au lieu de les opposer comme on ne l'a que trop souvent fait, il convient mieux de voir les liens d'unité et ensuite les éclairages différents qu'ils donnent d'une même réalité qu'est l'expérience christique.

Mais comment se passe sa vie au sein de ce carmel ?

2) Sa vie au carmel de Dijon

Il faut reconnaitre qu'Elisabeth de la Trinité a fait choix d'une vie de carmélite au sein d'un carmel au passé prestigieux. Le carmel de Dijon date du 21 septembre 1605. La fondatrice, mère Anne de Jésus, était compagne de sainte Thérèse d'Avila et fille spirituelle de saint Jean de la Croix. C'est d'ailleurs pour elle qu'il composa le *Cantique spirituel*. Un nouveau monastère fut construit en 1613. Mais les sœurs furent dispersées dans la vie publique par les lois révolutionnaires en 1790. Ce n'est qu'en 1866 que les carmélites reviennent à Dijon après un essai non fructueux à Strasbourg. Le 25 juillet 1868 commença l'édification du nouveau monastère, dont Elisabeth franchit la porte en 1901.

Dans ce carmel de la tradition déchaussée, la vie est stricte, rude et très austère, réglée d'une manière très précise. Il y a les horaires d'hiver (du 14 septembre au samedi saint) ainsi que les horaires d'été (de Pâques à la veille de l'Exaltation de la sainte Croix).

Ce qui peut frapper dans l'emploi du temps journalier, est le décalage des horaires avec la réalité de l'office[71] : chanter les laudes la veille au soir, toutes les petites heures

[70] *Ibid.* p.232.
[71] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 1071.

d'un seul coup à 6 heures du matin, allant en Carême jusqu'à réciter les vêpres à onze heures du matin. Les offices sont tous cantillés *recto tono*, en latin et avec les deux examens de conscience qui les précédent. Cela correspond à une durée de six heures et demie au sein de la chapelle qui n'est jamais chauffée.

Avec cela, la vie d'oraison y est vécue dans la tradition carmélitaine stricte des deux heures quotidiennes, sans compter les temps de « silence ». A ceci s'ajoute le temps de *lectio divina* qui est inclus avec la juste part du travail.

Les novices reçoivent deux temps d'enseignement par jour. Le matin pour la reprise d'oraison, l'après-midi pour l'approfondissement de la Règle et des Constitutions. C'est au noviciat qu'Elisabeth de la Trinité rencontrera Mère Germaine. A l'époque elle était maîtresse de novices, mais lorsqu'elle fut élue prieure, elle reçut un *indult* spécial pour conserver l'accompagnement des novices. Une profonde amitié spirituelle s'établit entre les deux religieuses.

L'usage du courrier est aussi strict, puisque l'on ne peut écrire qu'une fois par mois à sa famille proche, et une fois tous les trois mois aux autres personnes. Tout en sachant que le courrier est lu au départ comme à l'arrivée[72].

La visite au parloir est de la même rigueur : on ne peut recevoir qu'une fois par mois sa famille proche avec la *grille* ouverte (châssis de bois recouvert d'un voile noir qui se trouvait derrière une double grille en fer et en bois), une fois tous les trois mois les autres personnes, mais avec la grille fermée. Cette disposition de la grille était de rigueur dans la chapelle, et celle-ci n'était ouverte que pour la messe, la consécration, les adorations. Mais lorsque la grille était ouverte, toutes les fenêtres de chœur avaient à ce moment-là des volets fermés. Le seul moment où ces volets pouvaient être ouverts, étaient pour les prises d'habits ou pour les vœux solennels.

Voici l'extrême austérité de l'endroit où vécut Elisabeth pendant cinq années. Sa cellule est sans électricité, ni chauffage, ni eau courante. D'ailleurs, très rarement, elle évoque dans son courrier le froid en hiver, le givre à l'intérieur de la fenêtre, les difficultés pour écrire[73]. Mais voyons brièvement un peu plus en détail sa vie au sein de ce carmel.

---

[72] *Ibid.* p. 1072.
[73] *Ibid.* p. 344.

Voici quelques dates importantes qui serviront pour la suite de l'exposé et qui seront plus approfondies dans les différentes parties.

Tout d'abord, elle reçoit l'habit le 8 décembre 1901, solennité de l'Immaculée Conception. Elle fera profession le 11 janvier 1903, où l'Eglise célèbre l'Epiphanie. Sa prise de voile quant à elle, se fera 21 janvier de cette même année, fête de sainte Agnès, dont le récit du martyr compose la liturgie de la consécration des vierges et de la prise de voile. Le 21 novembre 1904 elle compose sa célèbre prière « *Ô mon Dieu trinité que j'adore* » au moment de renouvellement des promesses de sa profession.

Les premiers symptômes de la maladie d'Addison apparaissent courant mars 1905, ce qui lui vaut des exceptions en ce qui concerne la Règle. Elle entre à l'infirmerie en mars 1906 avec des crises assez graves, surtout celle du 8 avril 1906 où l'on croyait qu'elle allait mourir, de même que celle du 13 mai. Elle y compose des traités spirituels « *Le ciel dans la foi* », « *Grandeur de notre vocation* » et « *Dernière retraite* », ainsi qu'une « *Lettre posthume* » à l'intention de Mère Germaine. Elle est alitée complètement à partir du 30 octobre 1906. Elle communie une dernière fois le premier novembre et meurt le 9 de cette même année. Elle est inhumée le 12 novembre 1906.

Voilà une courte vie, une vie de carmélite très brève. Sans doute une vie « éclair » dont on ne peut être que stupéfait par l'éclat qu'elle produit. Elle a bien défini sa mission posthume :

> « …Il me semble que ma mission sera d'attirer les âmes en les aidant à sortir d'elles-mêmes pour adhérer à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans, qui permet à Dieu de s'imprimer en elle, de les transformer en Lui[74] ».

Comment comprendre les implications théologiques d'une telle vocation ? Ici, se joue un des nœuds théologiques de notre étude, et de la question fondamentale de notre thèse :

N'est-ce pas au cœur du mystère de sa propre vocation que la Trinité s'est révélée à elle ? N'est-ce pas au cœur de l'expérience de sa vocation, qu'Elisabeth de la Trinité a fait l'expérience du mystère trinitaire ?

[74] *Ibid.* p.344.

Cependant, les éléments biographiques généraux que nous venons d'exposer se déroulent au sein d'un contexte historique assez mouvementé, tant d'un point de vue politique qu'ecclésial. Il semble donc important de replacer ces éléments biographiques au sein du mouvement historique français entre la fin du XIXème siècle et le début du XXème siècle.

CHAPITRE II

CONTEXTE HISTORIQUE,

POLITIQUE ET ECCLESIAL

Après avoir étudié quelques éléments biographiques de la vie et de la personnalité d'Elisabeth Catez, à la fois avant et après son entrée au carmel, il convient d'élargir l'étude au contexte historique pour tenter de cerner quelques éléments qui nous permettront de comprendre l'évolution de son cheminement.

Si le chapitre précédent a tenté de montrer le cheminement de la personnalité d'Elisabeth Catez à travers sa propre histoire, ce chapitre aura pour objectif de replacer cette évolution au sein du contexte politique et ecclésiastique qui est le sien, durant sa courte vie. Si Elisabeth Catez meurt au début du XXème siècle, elle est confrontée à de sérieuses mutations, tant au niveau politique, qu'au niveau ecclésial. Ces mutations auraient-elles pu avoir une influence sur la maturation de sa vocation ?

La réflexion se fera en trois temps : tout d'abord, nous analyserons différentes lettres traduisant le contexte historique et ses conséquences sur la vie d'Elisabeth, puis nous approfondirons le contexte historique en France et brève analyse de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, enfin, nous tenterons de cerner un catholicisme contrasté en pleine mutation.

En effet, le contexte social, politique et religieux français était assez complexe : Elisabeth connut la douloureuse séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905, qui se produit dans un climat de suspicion, où le danger de l'expulsion était bien présent.

D'abord on s'attachera à regarder la manière dont elle vit, dont elle traduit ce climat tendu dans sa correspondance, puis le contexte historique en France d'une manière générale et son implication sur la conception même de l'Eglise.

1. Analyse de différentes lettres traduisant le contexte historique

Il est étonnant de constater qu'Elisabeth de la Trinité écrit très peu de lettres sur l'actualité. Il n'y a que deux lettres qui évoquent la situation si difficile de préparation de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'une du 27 avril 1903, parlant discrètement de

l'expulsion des congrégations suite à l'application rigoureuse de la loi du 2 juillet 1901 sur les associations par le gouvernement Combes, et deux autres datées du 14 juin 1903[75] et du 9 avril 1904[76], évoquant la fermeture obligatoire des chapelles aux visiteurs.

Ce qui est frappant est le contraste entre l'écriture plutôt sereine, et la gravité du moment historique. Dans ces trois lettres, les évènements qui se déroulent ne sont que suggérés. En effet dans la lettre du 27 avril 1903[77] elle dit :

> « Oui l'avenir est bien sombre et ne sentez-vous pas le besoin d'aimer beaucoup pour réparer, pour consoler ce Maître adoré… »

La période de l'expulsion et la manière dont elle en parle montre qu'elle se situe dans ce mouvement spirituel de « *réparation* », suggéré entre autres par la dévotion au Sacré-Cœur dont l'un des emblèmes est la basilique à Montmartre. Elle fait ainsi référence de manière discrète à tout ce courant qui, depuis les terribles évènements de la Commune en 1871, voulait prier pour le salut de la France et pour l'outrage faite par les républicains à Jésus-Christ.

Dans les deux autres lettres, elle ne fait que mention de la chapelle qui est fermée aux visiteurs, mais de manière discrète sans aucune mention à la Loi. Elle constate cela surtout lorsqu'elle dit :

> « Quoique notre chapelle soit fermée, nous avons pu avoir le Tombeau le Jeudi saint…[78] ».

Le Tombeau étant le reposoir solennel que les fidèles venaient vénérer du Jeudi Saint (au matin à cette époque) après la messe jusqu'au vendredi matin. Durant cette période les fidèles ne pouvaient s'y rendre. Malgré la gravité que suppose ce détail, il est mentionné dans une lettre très joyeuse et pleine d'allégresse pour ses tantes.

Ainsi, même si Elisabeth n'en parle pas beaucoup, la situation de l'Eglise et de son diocèse ne la laisse pas indifférente. C'est au cœur de cette tourmente qu'Elisabeth va écrire une lettre importante qui va décrire toute son action en faveur de l'Eglise. Elle l'exprime en ces termes :

---

[75] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 470-471.
[76] *Ibid.*p. 470-471.
[77] *Ibid.*p. 540.
[78] *Ibid*, p. 470-471

> « …Il y a deux mots qui pour moi résument toute sainteté, tout apostolat : « Union, Amour[79] ».

Ainsi une action en deux dimensions. La première est celle de l'union, on peut dire même de la communion avec les autres puisqu'elle écrit :

> « …Mon âme aime s'unir à la vôtre dans une même prière pour l'Eglise, pour le diocèse. »

La deuxième est celle de la communion au Christ dans l'amour surtout lorsqu'elle dit :

> « …Puisque Notre Seigneur demeure en nos âmes, sa prière est à nous et je voudrais y communier sans cesse,…, afin de pouvoir ensuite la communiquer aux âmes… Dans la mesure où nous aurons abondamment la vie divine nous pourrons la communiquer dans le grand corps de l'Eglise. »

Elle se sanctifie en vue de participer à la sanctification de l'Eglise.

Malgré cette lettre profonde, qui dénote par rapport au contexte douloureux de l'époque, il convient à présent de voir ce qui se passe à l'extérieur du carmel de Dijon, afin de bien se rendre compte du contexte politique et ecclésial dans lequel une telle lettre a pu être écrite.

2. Contexte historique en France et analyse de la séparation

Nous l'avons évoqué, le contexte de la France en cette fin de XIXe siècle est assez mouvementé, cependant, il diffère selon les régions. En effet, la situation qui va aboutir à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1905 va dépendre de la région où l'on se situe. Cela va également dépendre de la christianisation, ou bien de la déchristianisation de chacune de celles-ci.

[79] *Ibid.* p. 528.

Par conséquent, on s'attardera à observer ce qui se passe dans le diocèse de Dijon, et ce qui se passe de manière générale au sein du pays afin de mieux percevoir ce mouvement de séparation, et enfin de voir ce que cela va impliquer quant à la perception même de l'Eglise au sein de la hiérarchie.

A. Le contexte au sein du diocèse de Dijon

Durant la période où Elisabeth de la Trinité est au carmel, c'est-à-dire entre 1901 et 1906, le diocèse de Dijon est traversé par une grave crise provoquant une division entre le clergé et son évêque de l'époque, Monseigneur Le Nordez, républicain.

Cette crise se situe pendant l'action d'Emile Combes, anticlérical et ennemi de l'Eglise romaine[80]. Malgré la protection, il s'applique à fermer les écoles congréganistes fondées avant la loi de 1901 (Loi des associations de 1901 donnant un régime d'exception à celles qui, suite à l'intervention de Waldeck, peuvent être « autorisées » à exister[81]. Entre mars et juillet 1903, Emile Combes fait rejeter les demandes d'autorisation de 54 congrégations d'hommes, et de 81 congrégations de femmes[82]. Ces mesures entraînent de vives protestations[83]. Toutes ces congrégations sont dissoutes ou alors sont vouées à l'exil. Seuls les instituts missionnaires ne sont pas frappés. Cette lutte contre les congrégations va aboutir à la loi du 7 juillet 1904, leur interdisant l'enseignement[84]. Les congrégations enseignantes devront être supprimées, leurs noviciats dissous dans un délai de dix ans, sauf ceux qui forment le personnel des écoles françaises à l'étranger.

Le carmel de Dijon était lui aussi susceptible d'exil[85] et cela dès décembre 1901, à tel point qu'en mai 1903 suite à un voyage en Belgique, la prieure, Mère Germaine, trouva un refuge pour les carmélites à Noiseux, où une partie des meubles sera transférée[86].

---

[80] *Histoire du christianisme,* volume 11, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 527.
[81] *L'histoire*, numéro 135, juillet/août 1990, p. 77.
[82] *Histoire du christianisme,* volume 11,p.527.
[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*
[85] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p. 346 et 456.
[86] *Ibid*. p. 456.

Le 4 septembre 1904, Emile Combes mettait à son actif la fermeture de 13 904 établissements d'enseignement[87]. Cette montée des passions entraîna des relations de plus en plus tendues entre l'Eglise et l'Etat, mettant ainsi en cause le système concordataire.

Plusieurs incidents conduisirent à une rupture diplomatique avec le Saint-Siège.

Tout d'abord en avril 1904, la visite du président Emile Loubet au roi Emmanuel III, qui reconnaît le droit au royaume d'occuper une ville que le pape considère toujours comme partie intégrante de ses Etats. Mais aussi la convocation devant le Saint-Office de Monseigneur Le Nordez, accusé d'être franc-maçon. Celui-ci entretenait de médiocres relations avec son clergé et ses fidèles. La tension était telle que les séminaristes refusèrent d'être ordonnés par lui en février 1904, de même que des parents refusèrent d'envoyer leurs enfants à la cathédrale le 13 juin de cette même année pour recevoir la confirmation. Le secrétaire d'Etat demanda à l'évêque de venir se justifier, mais le gouvernement français lui ordonna d'y renoncer. En effet, ce dernier pouvait donner un avis en ce qui concerne la nomination des évêques, à tel point que le pape saint Pie X, qui voulait les nommer personnellement, avait dû, dans un esprit de conciliation, changer la formule de nomination des évêques[88]. Cette convocation souleva une tempête. Cela aboutit au fait que, le 30 juillet 1904, le chargé d'affaires de France annonçait au cardinal Merry-del-Val la volonté du gouvernement de mettre fin aux relations diplomatiques. Monseigneur Le Nordez présenta sa démission d'évêque de Dijon le 4 septembre 1904.

Cela ne représentait pas nécessairement la rupture, mais la pesée des forces désireuses d'achever l'œuvre de laïcisation. Avec l'évolution des radicaux, et la volonté des socialistes comme Jaurès, Emile Combes déposa un projet de loi de séparation le 10 novembre 1904[89]. Par conséquent, ce qui se passe au sein du diocèse de Dijon est bien le témoin de ce mouvement général de séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Elisabeth de la Trinité en vivant au carmel de Dijon, participe d'une certaine manière à ce mouvement historique, partageant à sa façon ces tensions. Ainsi, il convient à présent de mieux percevoir ce qu'a été cette séparation de l'Eglise et de l'Etat, et ce qu'elle a impliqué dans la conception même de l'Eglise.

---

[87] *Histoire du christianisme*, volume 11, p.528.
[88] *Ibid.* p.528.
[89] *Ibid.* p.528.

B. Evolution et perception générale du mouvement de séparation

Lorsque la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat fut promulguée en 1905, elle fut violemment critiquée à la fois par l'extrême gauche qui voulait en faire une machine à écraser l'Eglise, mais aussi par l'extrême droite qui dénonçait la persécution, de même que l'accomplissement du mouvement de sécularisation.

L'article premier assure la liberté de conscience ainsi que le libre exercice des cultes. L'article deux affirme la neutralité de l'Etat puisque la République ne reconnaît aucun culte.

Il est clair que le concordat de Napoléon Bonaparte en 1801 a eu pour but de relever l'Eglise, mais également de la contrôler étroitement. Le clergé est surveillé par des évêques que le pape ne peut instituer sans l'accord des autorités civiles.

Les républicains de 1848 ne sont pas anticléricaux, par contre la génération suivante qui arrive à l'âge du Second Empire (Ferry, Gambetta, Clemenceau) est marquée par le positivisme. Cette nouvelle génération a également été un témoin scandalisé de la collusion entre les évêques et Napoléon III, de même que de l'évolution du pontificat du bienheureux Pie IX. L'Ordre moral renforce l'antagonisme.

Pourtant, la République proclamée le 4 septembre 1870 n'est que nominale, dans l'attente d'une Restauration catholique et monarchique. L. Gambetta y désigne le cléricalisme comme l'allié de la contre-révolution[90]. L'épisode assez sombre de la Commune en 1871 est un bel exemple de tension entre les républicains et l'Ordre.

Le cas de l'affaire du Sacré-Cœur en est un bel exemple. Puisqu'en 1873 au nom de cent cinquante de leurs collègues, une cinquantaine de députés consacrèrent solennellement l'Assemblée au Sacré-Cœur, et quelques semaines plus tard s'ouvrait le débat sur la proposition tendant à donner la caution de la représentation nationale à la construction de la basilique du Vœu national[91]. L'association étroite du catholicisme au culte des grandeurs de la France chrétienne paraissait réaliser un consensus dépassant les options partisanes. Mais sur le moment, dans le contexte de la répression sanglante de la Commune et des projets de restauration, l'ambiguïté de la consécration d'une vision bien respectable, mais particulière de l'histoire nationale ne pouvait être évacuée. Ainsi au

[90] *L'histoire,* numéro 135, juillet/août 1990, p. 75.
[91] J. BENOIST, *Le Sacré-Cœur,* Paris, 1992, p.320-338.

cours des débats sur le Sacré-Cœur, tant du côté de Cordon, de Bertauld, que du pasteur de Pressensé, on perçoit les risques de confondre le renouveau religieux avec la restauration de l'ancien établissement ecclésiastique. Les catholiques, qui avaient tiré parti d'une conjoncture politique plus favorable, ont tenté d'étendre et de réorganiser à l'échelle nationale leurs œuvres et les nouvelles formes de piété, malgré les limites[92] que cela entraîne. L'ultramontanisme y est triomphant. On voit apparaitre un catholicisme de masse, encadré par une religion populaire où le culte marial grandissait et allait de pair avec le goût des miracles et des apparitions, ainsi que le culte envers les reliques.

Le suffrage universel de 1877-1879 permet aux républicains de conquérir la République. En 1880, ils expulsent les jésuites. Ils restituent à l'Etat l'exclusivité de la collation des grades universitaires le 18 mars 1880, alors que la liberté de l'enseignement supérieur datait de 1875 avec la création des Instituts Catholiques. Ils laïcisent le dimanche. En 1883, ils laïcisent l'école devenue obligatoire, son personnel, et l'espace dans lequel elle se trouve, permettant ainsi d'ôter les crucifix. En 1884, le divorce, aboli à la Restauration, est rétabli. Les cimetières sont laïcisés, ainsi que les prières publiques pour l'ouverture des sessions parlementaires supprimées. Au départ, Gambetta voulait la séparation, mais en 1877, en assumant l'héritage du gallicanisme, il préfère conserver ce « pouvoir » sur l'Eglise afin qu'elle reste nationale, tout cela contre l'ultramontanisme triomphant décrit précédemment.

C'est là que le rôle de l'école va jouer, afin de diffuser le progrès et la raison (héritage du positivisme), ce qui fera disparaître la superstition religieuse et ainsi provoquera la disparition de l'Eglise. Jules Ferry souhaite que l'instruction religieuse soit reléguée à la sphère privée, à la famille, et que l'instruction morale soit reléguée à l'école. Tout cela afin de « séparer », selon lui, ce qui a été trop longtemps confondu, le domaine des croyances et le domaine des connaissances.

Tout en conservant une Eglise établie, la République va créer un espace laïque obligeant chaque commune à édifier une maison d'école encadrant la nouvelle mairie, détrônant ainsi l'Eglise, d'une certaine manière. Toutefois, un enseignement privé va se mettre en place, la loi Falloux de 1850 étant toujours de vigueur.

[92] *Histoire du christianisme, volume 11*, p.514-515.

Sous le gouvernement de Jules Méline (1896-1898), un apaisement se produit : il rencontre la volonté de Léon XIII, soucieux de préserver l'institution tout en préconisant un « ralliement ». Pour lui, défendre l'Eglise c'est proposer une organisation dans le cadre de ces lois de la République. D'ailleurs, les clercs participent aisément aux manifestations patriotiques que suscite la République.

Cependant l'affaire Dreyfus va ranimer ce combat, puisqu'en 1898 les catholiques se rangent du côté des monarchistes dans le rang des antidreyfusards. Ils suivent le mouvement des conservateurs vers le nationalisme, en défendant les institutions établies. Avec l'Armée, les catholiques préfèrent servir la patrie plutôt que la République. C'est dans ce contexte d'agitation que Waldeck en 1899 résoudra cette affaire en graciant le capitaine Dreyfus, et en le réhabilitant en 1906. Il va désigner les congrégations comme responsables de cette agitation nationaliste qui menace la République.

Il est vrai que le concordat de 1801 ne parle pas des congrégations, ainsi celles-ci échappent au contrôle de l'Etat. Elles représentent dans l'Eglise une force indépendante considérable. Les réguliers sont passés de 35-40.000 en 1830 à 160.000 pendant cette même période[93]. Elles renforcent l'emprise cléricale. Elles animent les œuvres, les écoles, les hôpitaux qui sont le fer de lance de la modernité cléricale. Depuis 1871, elles développent une religiosité ultramontaine adaptée à l'ère naissante des masses populaires. Se développe aussi une presse catholique de large diffusion, des pèlerinages, des dévotions mariales.

C'est dans ce contexte qu'en 1901 est votée la loi fondant la liberté d'association, mais prévoyant un régime d'exception pour les congrégations. Les élections en 1902 mettent Emile Combes nouveau président du Conseil. C'est à ce moment que commence la lutte contre les congrégations conduisant en 1904 à l'interdiction d'enseignement. Il est vrai qu'Emile Combes ne souhaite pas de séparation, il reste gallican. C'est-à-dire une Eglise cantonnée au spirituel, rigoureusement surveillée par le pouvoir.

Emile Combes a le soutien des comités, des cercles républicains, des journaux comme *« la Dépêche du midi »*, et des loges maçonniques[94]. Cependant, des conflits s'installent autour des funérailles civiles, ce qui préfigure un contre-encadrement laïc qui

[93] *L'histoire,* numéro 135, juillet/août 1990, p.77.
[94] *Ibid.* p.78.

pourrait efficacement s'opposer à l'encadrement social dont dispose l'Eglise. Le général André, ministre de la guerre, utilise les loges maçonniques pour obtenir des renseignements sur la pratique religieuse. Cette « affaire des fiches » fait scandale et provoque la démission d'Emile Combes en 1905. On devient alors favorable à la séparation. Dès 1903 la chambre des députés avait élu une commission chargée d'étudier les projets de lois de séparation avec Briand. Ce dernier propose un projet « libéral » qui provoque les radicaux socialistes qui jugent cette loi insuffisamment offensive vis-à-vis de l'Eglise, eux qui voulaient briser *« le bloc romain »*[95] et confisquer les lieux de culte pour y organiser des fêtes civiques. Ils veulent *« émietter »* l'Eglise[96], bien que cela puisse avoir comme effet d'affaiblir l'Etat, qui s'est séculairement appuyé sur elle. La législation, selon Jean Jaurès, avec la gestion des biens de l'Eglise, vise à faire entrer celle-ci dans la loi.

La loi de séparation est votée le 3 juillet 1905. Se pose alors la douloureuse question des inventaires. Selon les régions, ils furent le lieu de graves problèmes, soutenus par l'Action Française et certains royalistes, prenant l'allure de véritables guerres civiles (prenons pour exemple les églises de sainte Clotilde ou de saint Pierre du Gros Caillou, où des émeutes éclatent entre les forces de l'ordre et les catholiques suite aux inventaires, à la limite de la guerre civile). D'autant qu'en février 1906, saint Pie X condamna la loi de séparation dans l'encyclique *Vehementer nos*[97].

Suite à ces évènements, Georges Clemenceau, alors ministre des cultes, décide de suspendre les inventaires le 16 mars 1906. En 1907, l'intransigeance de saint Pie X résigne le gouvernement à considérer que le curé est bien l'occupant de son église, même si celui-ci est occupant sans titre.

Ainsi, en 1905 la séparation met un terme à la sécularisation inaugurée par la Révolution Française. La laïcisation est achevée et l'Eglise est affaiblie. Les vocations religieuses se raréfient[98] et l'avenir matériel des prêtres dépend de la générosité des fidèles, avec l'apparition du denier du culte. Cela a pour conséquences de renforcer le pouvoir du Saint-Siège qui peut librement nommer les évêques, et augmenter la place des

---

[95] *Ibid.* p.77.
[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*
[98] *Ibid.* p. 78.

laïcs au sein de l'Eglise, afin de remplacer les congrégations. Mais ces laïcs se laissent souvent influencer par quelques intransigeants de l'Action Française, ligue née en 1898. Malgré cela, l'Eglise réussit à réorganiser son encadrement scolaire, de même que son influence sur les jeunes.

Elisabeth de la Trinité vit en plein cœur de ce bouleversement sociologique, et de tout ce *mouvement* de séparation. Elle est née au début de l'action des républicains, elle a grandi au cœur de cette action politique contre le catholicisme ultramontain et la puissance des congrégations, enfin elle mourra peu de temps après la querelle des inventaires. Face à ce contexte difficile, Elisabeth Catez semble être préservée, tant par ses origines familiaux que par sa vie de carmélite. Même aux heures les plus sombres du Carmel de Dijon qui est menacé, ses écrits ne parlent quasiment jamais de ces évènements. Elle ne semble pas très angoissée par ce qui se passe dans le monde. Elle est tout simplement détachée, comme une authentique carmélite.

Ainsi, au cœur de ce contexte historique tourmenté, la conception de l'Eglise peut en être bouleversée. Cet aspect mérite une analyse particulière.

3. Un catholicisme contrasté en pleine mutation

On peut distinguer deux manières d'appréhender l'analyse : d'une part ce que l'on peut apprendre de cet ultramontanisme triomphant après 1870-1880, d'autre part la conception directe de l'Eglise suivant ce contexte historique et géopolitique. Elisabeth de la Trinité semble se situer du côté des ultramontains.

Le catholicisme de la seconde moitié du XIXème siècle est marqué par de forts courants contrastés. La réponse des intellectuels et des écrivains catholiques de la génération d'Elisabeth de la Trinité, montre bien ce que pouvait être cet ultramontanisme triomphant, et surtout qu'elles pouvaient en être ses faiblesses. En effet, ce catholicisme démonstratif et triomphaliste ne se portait bien qu'en apparence. On peut constater une pratique dominicale masculine très faible surtout dans les régions peu pratiquantes : la

religion était en passe de devenir l'affaire des femmes et des enfants. Inversement, une accentuation est à souligner dans les régions à fortes pratiques religieuses[99]. Ainsi, un contraste apparaît au sein de la vitalité des diocèses. Cependant, un changement s'opère au sein des mentalités chrétiennes avec la reprise en main progressive des républicains. En effet, au prêtre pilier de la société établie, lecteur de « l'Univers » (journal d'influence sous le second Empire et au début de la troisième République), champion de la vérité et des droits de l'Eglise, se substitua un nouveau sacerdoce, dépouillant la méfiance envers les aspirations des contemporains, préférant s'occuper d'insertion sociale auprès des défavorisés que de politique. De même que le notable ou la dame d'œuvres firent place au « militant », instruit par les prêtres et coopérant avec eux[100].

Il est bon de noter que le dogme de l'Immaculée Conception de 1854, le syllabus du bienheureux Pie IX contenant la liste des erreurs à condamner, aggravèrent l'écart entre l'Eglise et les sociétés savantes du XIX siècle.

Un chef d'école littéraire comme Leconte de Lisle pouvait établir ce diagnostic :

> « Le catholicisme romain… n'a jamais exercé qu'une influence déplorable sur les intelligences et les mœurs. Il condamne la pensée, il anéantit la raison, il a perpétuellement combattu toutes les vérités successives acquises par la science[101] ».

Les intellectuels et écrivains catholiques comme Léon Bloy (1846-1917), Jules Barbey d'Aurevilly (1808-1889), Joris-Karl Huysmans (1848-1907), ou Louis Veuillot (1813-1883), sont souvent polémistes. Ce dernier, écrivain de talent dans le journal « L'Univers », va réagir par l'intransigeance, défenseur d'un catholicisme se réclamant de la théocratie médiévale, ce qui a eu une influence considérable. Mais ces polémistes ne s'attaquent pas seulement au positivisme, ils s'attaquent également à la fadeur de l'art sulpicien, à la médiocrité du clergé de cette période, attaque dont le pamphlet de Gustave Flaubert de 1877 s'intitulant *« un cœur simple »* en est un bel exemple. Aussi, Léon Bloy ne supporte pas ce qu'il appelle le « cloaque d'innocence » de la littérature catholique,

---

[99] G.CHOLVY, Y-M. HILAIRE, *Histoires religieuse de la France contemporaine*, Paris, Privat, 1985.
[100] *Histoire du christianisme, volume 11*, p. 518.
[101] *L'histoire*, numéro 135, juillet/août 1990, p.69.

qui résume la bêtise candide d'une religion complètement affadie par la « culture des séminaires ». Il ira jusqu'à dire :

> « …C'est la lèpre neigeuse du sentimentalisme religieux, l'éruption cutanée de l'interne purulence accumulée en une douzaine de génération putrides qui nous ont transmis leur farcin ![102] »

Pour Léon Bloy, si les catholiques sont persécutés, ils ne doivent s'en prendre qu'à eux-mêmes, lorsqu'il écrit :

> «…C'est le juste salaire de leurs trahisons, de leur lâcheté inqualifiable[103] »

A sa suite, Huysmans écrira de son coté à propos de l'expression de la dévotion mariale :

> « …C'est à Lourdes, une telle pléthore de bassesse, une telle hémorragie de mauvais goût, que, forcément, l'idée d'une intervention du Très-Bas s'impose[104] ».

Il est vrai que pour eux, il ne peut y avoir de modération chrétienne, un « juste milieu » chrétien. Le catholicisme libéral est l'adaptation, le compromis avec le monde, c'est-à-dire avec *l'Ange des ténèbres*. Leur modèle de société humaine est figé, dans un passé à jamais aboli, dans ce Moyen-Âge qui renvoie aux siècles sacrés, sans sentimentalité, avec de l'héroïsme, et débordant de foi. Citons le célèbre ouvrage de Charles de Montalembert (1801-1870) sur sainte Elisabeth de Hongrie (1207/1231), daté de 1876. Ce fut un ouvrage de grande influence, montrant le phénomène d'idéalisation du Moyen-âge, ridiculisé par les siècles précédents. Ce Moyen-Âge est certes parfois reconstruit, idéalisé et Léon Bloy ira jusqu'à écrire :

> « …Le Moyen-Age c'était une immense église comme on n'en verra plus jusqu'à ce que Dieu revienne sur la terre, un lieu de

[102] *Ibid* p.70.
[103] *Ibid.* p.70.
[104] *Ibid.* p.71.

> prières aussi vaste que tout l'occident et bâti sur dix siècles d'extases[105] ».

Ce catholicisme intransigeant n'est certes pas celui des « révoltés », il est accordé aux positions doctrinales de l'Eglise romaine. C'est avant tout une doctrine de défense, Même au sein de la question sociale, l'Eglise défend une théorie idéale.

Elisabeth de la Trinité vit donc au cœur de ce contexte ecclésial à la fois ultramontain triomphant dont elle est imprégnée, de ce changement de mentalité au sein de l'Eglise, mais aussi de toutes ses difficultés décrites par les catholiques eux-mêmes.

Cependant, se pose aussi la question de l'ecclésiologie de cette époque. Qu'est-ce que l'on apprend de la conception théologique de l'Eglise et de la place de l'institution ecclésiale face à une société qui se sécularise qui manière virulente ?

Le Concile de Trente n'a donné une ecclésiologie. Or, ce n'est qu'en 1854 que Carlo Passaglia, dans son traité *De ecclesia Christi*, donnait pour la première fois une place centrale au concept de « *corps mystique du Christ* » dans la définition de l'Eglise. A sa suite, Matthias-Joseph Scheeben exposait en 1865 le mystère de « l'Eglise Corps du Christ » dans son ouvrage *Les mystères du christianisme*[106]. Cependant cet ouvrage ne clarifiait pas encore assez le rapport entre la structure hiérarchique et le mystère du Corps de l'Eglise. Cependant il donne une heureuse direction, mais qui ne sera que trop peu suivi.

Au moment du concile Vatican I, le schéma sur l'Eglise, défini par Clémens Schrader (disciple et collaborateur de C. Passaglia) comme *« ... Ecclesia est corpus Christi mysticum »*, a été le seul à être discuté. Le schéma De ecclesia Christi du Père Kleugten, soumis au Concile Vatican I n'a pas pu être discuté à cause de son interruption. Malgré cet état de fait, en 1873, le sulpicien Brugère, après avoir décrit l'Eglise de l'extérieur, disait bien qu'il conviendrait de la considérer du dedans et dans son rapport avec le Christ[107]. Malgré les intentions des encycliques de Léon XIII, l'idée ne prenait pas tout son relief.

---

[105] *L'histoire*, numéro 135, juillet/août 1990, p.72.
[106] H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise,* Paris, Aubier, 1954, p. 78.
[107] *Ibid*, p. 79.

On peut penser que ce n'est qu'une affaire d'exposition, puisque la tendance générale était de présenter l'Eglise de manière métaphorique, au détriment de la réalité de la doctrine dont elle est porteuse. Cette tendance exprime un refus manifeste d'admettre que l'Esprit Saint fût lui-même l'âme de ce grand corps[108]. D'après l'analyse du Père Henri de Lubac, pour certains pères du Concile, cette vision défendue par C. Schrader était propre à favoriser une dangereuse « exubérance imaginative » dont la rigueur de doctrine pourrait faire défaut[109].

Il convient de noter qu'en même temps se pose une question sur la Grâce. On a essayé de dégager la conception de la Grâce d'un point de vue trop individualiste. Beaucoup de traités ont tenté de rendre compte de cela. On était ainsi amené à remettre au premier plan, avec quelques difficultés, l'idée d'une vie unique, d'un unique organisme de Grâce, d'une communion de tous avec tous dans le Christ. Ainsi, l'adjonction du vocable « *corps mystique du Christ* », compris dans un sens restrictif, permet de comprendre la dichotomie existante entre le juridisme d'un côté, et le mysticisme de l'autre : entre « Eglise juridique » et « Eglise de la charité », entre « société hiérarchique » et « communauté de grâces ».

Comment essayer de joindre ces deux grands thèmes doctrinaux étudiés de manières distinctes ? Ainsi la synthèse ecclésiologique se cherchait sans se trouver, sans tomber dans le piège de la fusion[110]. Peut-on dire d'une certaine manière que l'ecclésiologie tente « d'unifier » ce qui est visible (ou dimension sociale) avec ce qui est invisible (dimension spirituelle, « mystique ») ? Ce mouvement ecclésiologique est tout de même en synchronie avec les mouvements intellectuels du moment, puisqu'à cette même époque, en France en particulier, les conceptions politiques tentent de séparer et de mettre ce qui est « religieux » et « spirituel » dans la sphère du privé.

Ainsi Elisabeth de la Trinité a vécu dans ce contexte de recherche ecclésiologique essayant d'harmoniser la dimension visible et invisible de l'Eglise. Comme nous avons pu le voir, sa prière résolument christologique et christocentrée, au moment de l'expression d'une forme de persécution envers l'institution ecclésiale, rend compte de ce mouvement.

---

[108] *Ibid.* p. 81.
[109] *Ibid.* p. 82.
[110] *Ibid.* p. 83.

Il paraît évident de voir que ce climat de recherche théologique, où l'on essaie de redécouvrir ce que peut impliquer la doctrine du Corps mystique du Christ, correspond au changement d'attitude au sein du clergé et des fidèles qui a été décrit précédemment à partir de la seconde moitié du XIXe siècle.

Ainsi c'est au sein de ce contexte historique très contrasté et cette ecclésiologie en recherche qu'Elisabeth de la Trinité s'est déterminée. Notre étude va se poursuivre maintenant dans deux directions.

D'une part nous tenterons de faire ressortir l'expression de ce déterminisme par l'émergence d'un style narratif propre : nous essayerons d'analyser la manière d'écrire d'Elisabeth de la Trinité en fonction de son œuvre en général.

D'autre part, nous tenterons de cerner les moments clefs, où Elisabeth se détermina dans sa vocation de carmélite. Ces « *moments-clefs* » portent en eux non seulement la manière dont elle conçoit sa vocation, mais en plus les sous-bassement de sa pensée. Ces derniers nous serviront dans l'analyse approfondie de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

CHAPITRE III

EMERGENCE D’UN STYLE D’ECRITURE

Elisabeth de la Trinité est connue par ses écrits. Hans Urs Von Balthasar fut lui-même très surpris par la cohérence et le style de ses écrits. L'ensemble de ses textes forment véritablement une « *œuvre* » : la cohérence et l'unité de son style témoignent résolument de son cheminement intérieur. On ne peut appréhender la lecture et le commentaire de ses écrits, sans essayer de comprendre comment ils fonctionnent.

Elisabeth de la Trinité n'est pas un écrivain, elle n'a pas reçu de formation dans ce sens. En revanche, elle pratique la musique et demeure une authentique musicienne. C'est la rencontre entre ces deux modalités d'expression, l'écriture et la musique, qui fera advenir son style. Peut-on aller jusqu'à dire que son style d'écriture est de type musical ? C'est-à-dire que sa haute technicité et pratique musicale du piano a influencé sa manière de « composer » ses textes ?

Le but de ce chapître sera de montrer les influences réciproques entre les deux arts, entre la musique et l'écrit, pour tenter de comprendre comment au travers de ses récits, c'est une expérience musicale qui se prolonge. Même si l'austérité du carmel fait qu'elle ne pratique plus le piano, elle demeure une carmélite résolument musicienne.
Peut-on aller jusqu'à dire qu'elle fait de l'expérience musicale un lieu d'expérience spirituelle ? Et inversement peut-on dire que l'expérience spirituelle du carmel ressemble à une expérience musicale, mais au-delà de toutes contingences sonores ?
En tous cas, l'importance de la musique concourt à la détermination de sa vocation : c'est une musicienne qui entre au carmel.

Nous aborderons ces questions en quatre temps.
Tout d'abord, nous procéderons à une présentation synthétique du corpus dont nous disposons. Nous mettrons ensuite en lumière un aspect chronologique faisant apparaître son style narratif. Nous poursuivrons en tentant de cerner une analyse de type *musicale* pour ses écrits. Enfin nous appliquerons cette analyse à un corpus de textes essentiel dans son processus de détermination concernant son entrée au carmel.

Lorsque l'on considère l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité dans son ensemble, nous pouvons percevoir qu'il y a comme une cohérence interne due à une sorte de « progression » d'un recueil à l'autre. On peut toutefois distinguer, outre un lien d'unité entre les recueils, une « interaction » entre ces derniers. Des thèmes y sont communs, des

formules sont caractéristiques. Cette progression et cette interaction rendent compte de ce processus de cheminement, de détermination progressive vis-à-vis de sa vocation.

Elisabeth est avant tout musicienne et on peut considérer que cette formation initiale d'expression n'est pas sans conséquence sur l'expression écrite.

Mais de quels textes disposons-nous ? Et surtout à quel moment de son existence ont-ils été écrits ?

1. Présentation synthétique du corpus

Il y a tout d'abord *344 lettres* :

- 83 lettres sont dites « *de jeunesse* » parce qu'elles ont été écrites avant son entrée au carmel le 2 août 1901.
- 69 lettres ont été écrites entre son entrée au carmel et sa profession religieuse le 11 janvier 1903.
- 61 lettres ont été écrites à partir de sa profession religieuse, jusqu'au renouvellement de ses promesses où elle composa la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » le 21 novembre 1904.
- 52 lettres proviennent entre le renouvellement de ses promesses et son entrée définitive à l'infirmerie du carmel à cause de l'évolution de sa maladie en mars 1906.
- 79 lettres ont été rédigées en mars 1906 et sa mort survenue le 9 novembre de la même année.

Il est intéressant de noter que les premiers symptômes de la maladie apparaissent de manière visible en mars 1905. Or, c'est à partir de fin 1904 que l'on voit apparaître l'expression qui va cristalliser sa vocation : « *Louange de gloire* ». En somme, il est surprenant de se rendre compte que l'épreuve de la maladie semble devenir le creuset où se purifie et s'affine le mystère de sa vocation de carmélite. Au-delà de la vocation terrestre et temporelle au sein de l'Ordre du carmel, elle y découvre sa vocation, son

élection éternelle : elle a été choisie pour être « *Louange de gloire* ». C'est une *élection musicale* dans l'éternité. Or, fort est de constater que plus d'un tiers de sa correspondance a été écrite pendant l'épreuve de la maladie.

Cela va se confirmer, puisque c'est au sein de cette période à l'infirmerie qu'elle va écrire ses *4 traités spirituels* :

- *Ciel dans la foi* et *Dernière retraite*, composés en août 1906.
- *Grandeur de notre vocation* en septembre 1906.
- *Lettre posthume*, écrite pour Mère Germaine fin octobre 1906, avec la recommandation de ne l'ouvrir qu'après sa mort.

C'est au cœur de l'épreuve de la maladie que jaillissent ces traités spirituels dont la teneur en espérance, en confiance et en réconfort sont d'une éloquence extraordinaire. Comment un corps qui devient si vulnérable et fragile, un corps qui se dépossède progressivement de tout et surtout de sa force, peut faire jaillir une telle vie, une telle rigueur et une telle maturité ! Ces traités sont-ils déjà le signe d'une résurrection et d'une rédemption déjà à l'œuvre au cœur d'une destruction physique ?

A côté de cela, elle composa *123 poésies* qui s'échelonnent à travers son existence entre mai 1894 et octobre 1906.

Enfin, elle composa un *Journal* et *17 Notes intimes*. Le journal est écrit en 1899 et 1900, il y transcrit les enseignements qu'elle reçoit à travers des retraites et des prédications. Quant aux *Notes intimes*, elles sont écrites entre avril 1894 et juillet 1906 et représentent un journal spirituel. D'ailleurs la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » provient des *Notes intimes*. Ces deux écrits se complètent et expriment le ressenti intérieur d'Elisabeth, mais avec cette dimension cachée, réservée à l'intimité. C'est finalement lire de manière impudique et dévoiler au regard ce qui ne regarde qu'elle, dans son intimité avec Dieu. C'est au sein du *Journal* et de ses correspondances avec les *Notes intimes* que nous trouvons et que nous voyons apparaître l'émergence de son style narratif.

Attardons-nous à leur étude pour comprendre les caractéristiques originales de son style, ainsi que la cohérence qui y transparaît.

2. Aspect chronologique et style de la rédaction

On se limitera aux textes écrits avant son entrée au carmel de Dijon. Ils sont assez significatifs et permettront de mettre en valeur tous les thèmes qu'Elisabeth de la Trinité développe ensuite. Tout y semble comme en germe. Peut-on dire alors que ces textes d'avant son entrée au carmel possèdent en puissance ce qu'Elisabeth ne cesse de mettre en acte au cours de sa vie de carmélite ?

La question demeure, comme un élan initial d'écriture qui sera maintenu tout au long de sa courte vie. Ces textes seront pris à des moments particuliers de son parcours. Ils seront étudiés à la fois de manière diachronique et synchronique.

Les textes choisis sont tirés du « *Journal*»[111] et des « *Notes intimes* »[112]. Le journal est comme un cahier de bord, où Elisabeth de la Trinité explique ce qui se passe (compte rendu de sermons…). Elle y partage aussi la manière dont elle reçoit ces différents enseignements. Souvent, cela se traduit par des résolutions intérieures, des petites prières.

En revanche au sein des « *Notes intimes* », ce sont uniquement les oraisons jaculatoires qui peuvent naître au sein de son for intérieur. Il y a une correspondance transversale entre les textes du « *Journal* » et des « *Notes intimes* » due au calendrier et au contexte commun de leur rédaction.

En ce qui concerne le *journal*, six textes qui proviennent de la grande mission paroissiale du dimanche 4 mars 1899 au dimanche 2 avril 1899, en particulier des derniers jours, et de la retraite prêchée par le père Hoppenot du 23 janvier 1900 au samedi 27 janvier 1900. Pour les *notes intimes*, il y en a quatre provenant de cette même période. On peut cependant noter que ces deux ouvrages se complètent et permettent de voir

[111] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.811-889.
[112] *Ibid.* p. 893-916

comment Elisabeth intériorise les enseignements reçus et comment elle y répond par son engagement personnel. C'est à la fois le cheminement de sa pensée mais aussi de sa vie spirituelle. Pour cette approche, il convient de remettre sur une ligne du temps les différents textes des deux ouvrages de manière synchronique.

En fait les extraits choisis témoignent, par rapport à notre problématique, de la progression intérieure d'Elisabeth la déterminant à entrer au carmel. Les enseignements reçus, et les interprétations qu'elle en fait, sont le signe de cet « *éclair d'inspiration* » comme disait Hans Urs Von Balthasar, l'ouvrant à cet instant déterminant.

A. Vision synchronique des extraits

Il y a donc dix textes dont voici l'ordre chronologique :

- Texte A[113] : mercredi 29 mars 1899, du *Journal* (deux enseignements du matin).
- Texte B[114]: Jeudi 30 mars 1899, du *Journal* (enseignement du matin).
- Texte C[115] : *Note intime 4* du 16 novembre 1899.
- Texte D[116] : Mardi 23 janvier 1900, du *Journal*. (enseignement du soir)
- Texte E[117]: *Note intime 5* probablement du 23 janvier 1900.
- Texte F[118] : Mercredi 24 janvier 1900, du *Journal*.(deux enseignements)
- Texte G[119]: Jeudi 25 janvier 1900, du *Journal*. (enseignement du matin).
- Texte H[120] : Samedi 27 janvier 1900, du *Journal* (deux enseignements).
- Texte I[121] : *Note intime 6* du 27 janvier 1900.
- Texte J[122] : *Note intime 7* du 16 juillet 1900.

[113] Annexe 1.
[114] *Ibid.*
[115] *Ibid.*
[116] *Ibid.*
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*
[119] *Ibid.*
[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*
[122] *Ibid.*

B. Vers un style d'écriture en « *devenir* »

Avant d'entrer dans l'analyse de ces textes, faisons un arrêt sur image, en laissant Elisabeth de la Trinité nous guider pour comprendre ses écrits. C'est au cours de la *Dernière retraite* (août 1906) qu'elle définit le temps de cette manière :

> « … Le temps, qui est l'éternité commencée, mais toujours en progrès[123] ».

Cette définition est somme toute surprenante. Elle s'inscrit dans le premier jour de cette retraite et évoque le mystère même de l'Incarnation de Jésus-Christ à la fois Dieu (éternité) et homme (temporalité). Ce mystère étant décrit au cours de la liturgie au sein de la seconde préface de la Nativité :

> « …engendré avant le temps, Il entre dans le cours du temps[124] ».

Cette perception du temps est un élément clef pour comprendre et attester cette cohérence interne. En même temps, elle est en parfait écho avec la problématique exposée dans l'avant-propos à la suite de l'essai de Hans Urs Von Balthasar. La question cruciale du cheminement dans la vocation repose sur cette conception du temps. Aussi, cette définition du temps met en lumière cette dimension évoquée par les termes « en progrès », qui montre une vision dynamique, ce qui peut être mis en relation avec les idées de « devenir », de « mouvement ».

Ces deux notions ont été travaillées par le philosophe Henri Bergson[125] (1859/1941) dans l'ouvrage *L'évolution créatrice*[126]. D'ailleurs le concept de « devenir »

---

[123] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p. 153.

[124] P.JOUNEL, *Missel de la semaine,* Paris, Desclée de Brouwer, 1983, p. 634.

[125] La convocation d'Henri BERGSON peut surprendre, étant donné la méfiance qu'il engendrait dans le milieu catholique à l'époque de la vie d'Elisabeth de la Trinité. Cependant, sa convocation réside uniquement dans son approche phénoménologique du temps qui nous permettra de mieux comprendre le style narratif de la carmélite en perpétuel devenir. Cela permettra en outre de montrer, qu'au-delà des différents que le philosophe a rencontré avec le monde catholique, il a su rendre compte avec pertinence et penser le mouvement intelletuel et culturel de son temps, et surtout celui au sein duquel Elisabeth de la Trinité a vécu lorsqu'elle fréquentait les salons mondains de Dijon, avant son entrée au carmel.

[126] H.BERGSON, *Evolution créatrice,* Paris, Lacan, 1907. Pour notre étude, nous avons également pris appui sur la première édition critique de l'ouvrage, réalisée en 2007 à l'occasion du centenaire du *L'évolution créatrice* et éditée à Paris, par les Presses Universitaires de France (PUF) sous la direction de Frédéric Worms.

a été travaillé par le théologien suisse lorsqu'il a écrit un essai sur saint Grégoire de Nysse[127], bien qu'il se soit borné exclusivement au cadre grec, sans convoquer la pensée contemporaine. Il est donc pertinent pour nous, de consacrer une étude sur ces notions de « devenir » et de « mouvement ».

Il y développe le concept de *devenir*, de *mouvement*, de même que le concept « d'élan ». Au sein de cet ouvrage, il va décrire le phénomène *d'élan originel*, c'est-à-dire de cet *élan* passant d'une génération à l'autre au sein de la Création.

Pour décrire cela, Henri Bergson prend la comparaison de l'artiste peignant une toile. Cette dernière sera arbitrairement quadrillée pour ressembler à une mosaïque. Par conséquent, le geste de l'artiste en peignant sera *simple*, mais en même temps *complexe*, résultant de la somme des carreaux de la mosaïque. A ce niveau, on peut percevoir l'œuvre soit comme un assemblage de petits carreaux. (Ce que Bergson nomme la *vision mécaniste*) Soit comme un assemblage, mais en insistant davantage sur le plan de construction, sur l'organisation. (Ce que l'auteur appelle la *vision finaliste*.)

Or Henri Bergson montre que l'œuvre n'est pas un *assemblage*, puisqu'on la voit *simplement*. C'est là qu'intervient la notion de *mouvement* qui va plus loin que les simples visions mécaniste et finaliste, finalement trop restrictives. Cette notion de *mouvement* permet de donner une cohérence interne et une dynamique, un lien à ces deux visions.

Par conséquent, il est possible de percevoir l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité de cette manière. C'est-à-dire considérer l'ensemble des écrits comme une seule et unique œuvre, dont le *quadrillage* ne serait en fait que chaque narration particulière. Soit l'analyse de son œuvre se fait dans une *vision mécaniste* en ne s'intéressant qu'à chaque quadrillage (c'est-à-dire à chaque narration), soit l'analyse se fait dans une *vision finaliste* en s'attachant exclusivement à son plan.

Or, c'est justement le concept de *mouvement* qui permettrait d'aider à la compréhension de l'œuvre, de mieux saisir ce que peut être cet *élan originel* au sein des écrits, conduisant ainsi à une meilleure appréciation du *devenir* au sein des différentes narrations. La lecture continue montre bien chaque narration est autonome, mais avec des éléments communs, des idées qui se retrouvent, qui se développent. Il y a bien un *élan*, un *mouvement* interne au sein des narrations, qui conduit le lecteur à percevoir une

[127] H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchese, 1988.

certaine dynamique. Mais comment rendre compte de ce *mouvement* au sein de l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité ?

Ce détour philosophique, en plus de nous donner des clefs herméneutiques pour appréhender l'analyse des écrits d'Elisabeth de la Trinité, ne serait-il pas le moyen de justifier ce lien pertinent entre expression musicale et expression narrative, sous l'angle de la construction ?

C'est là que peut intervenir la formation initiale d'Elisabeth de la Trinité. Elle est une musicienne confirmée, et l'écriture musicale l'a imprégnée avant l'écriture graphique. N'y aurait-il pas une analyse de type *musical* a essayer de mettre en œuvre, en vue de comprendre ce *mouvement* ? Cela se justifie par sa formation culturelle et artistique.

3. Analyse textuelle de type *musical*

Tentons de comprendre comment fonctionne son style narratif en lien avec l'écriture musicale.

A. Ecriture symphonique *en arche*

En considérant arbitrairement l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité, et en particulier les écrits sélectionnés auparavant, comme une partition, on peut constater à plusieurs reprises qu'il existe comme un phénomène de *forme en arche*.

Or, la *forme en arche* est une construction musicale pour organiser une partition. L'organiste et musicologue Naji Hakim[128] définit la *forme en arche* en musique de deux manières : tout d'abord comme une pièce musicale construite en miroir autour d'un centre, mais aussi comme une pièce musicale en crescendo/decrescendo avec un *climax*.

[128] N. HAKIM, *Anthologie musicale pour l'analyse de la forme,* Paris, Marcel Combre, 1995, p. 17.

Le climax étant le moment où l'écriture musicale est à son paroxysme. Par comparaison, l'écriture d'Elisabeth peut adopter ce principe de construction, mais sans jamais le systématiser.

Prenons comme exemple, le premier mouvement de la première symphonie pour orgue de Louis Vierne (1870-1937) datant de 1899. Selon le commentaire de Bernard Gavoty[129], ce mouvement nommé « *prélude* », possède un thème assez ample. Celui-ci est exposé calmement. Ensuite s'enchaîne un développement selon une progression, amenant un fortissimo. Puis ce développement se poursuit par un retour à l'atmosphère initiale.

Avec les limites que cela comporte, on peut s'apercevoir que l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité est régie de manière similaire : c'est-à-dire qu'au cours de la rédaction des différents recueils, la lecture continue permet de mettre en évidence un mouvement de crescendo/decrescendo thématique.

Si l'on prend par exemple la série de narrations évoquées au début de cette partie, on peut voir que quelques *thèmes* apparaissent. Par exemple le thème de l'union à Dieu évoquée par cette formule écrite le 22 mars 1899 :

> « …Passons-les, mon Amour, dans la plus intime union, la plus douce familiarité[130] ».

Ce thème est repris, développé au cours des narrations suivantes.

A ce thème de l'union à Dieu s'ajoute la perspective de l'oraison. Elisabeth l'écrit le 23 janvier 1900 en ces termes :

> « Que je vive dans votre union intime, que rien, n'est-ce pas, rien ne puisse me distraire de vous, que ma vie soit une oraison continuelle[131] ».

Généralement cela conduit à une narration assez dense et complexe, que l'on peut appeler *climax*. Pour cette série de narrations, le *climax* se trouve à la *note intime*, où Elisabeth écrit ce même 23 janvier 1900 :

---

[129] B. GAVOTY, *Louis Vierne, la vie et l'œuvre,* Paris, Albin Michel, 1943, p.228.
[130] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes, Journal*, p.867
[131] *Ibid.* p. 880

> « …Ah, maintenant que tu viens chaque jour en mon cœur, que notre union soit encore plus intime. Que ma vie soit une oraison continuelle, un long acte d'amour. Que rien ne puisse me distraire de toi, ni les bruits ni les distractions, rien n'est-ce pas ?[132] »

Puis dans les narrations suivantes le thème se retrouve, mais discrètement. Par exemple, Elisabeth écrit le 16 juillet 1900 :

> « …O mon Bien-Aimé Jésus, c'est avec bonheur que je renouvelle mon vœu de chasteté qui semble m'unir encore plus intimement à toi[133] ».

Cette cohérence et cette synergie qui se dégagent dans l'étude diachronique des textes issus des *Notes intimes* et du *journal*, nous invitent à poser quelques conclusions.

D'une part, ce « *climax* » remarqué au sein de l'ensemble de textes serait la manifestation d'une expérience spirituelle décisive dans le cheminement de la vocation d'Elisabeth de la Trinité. Nous pourrions alors admettre qu'au moment où nous sommes en présence d'un texte semblant porter les caractéristiques d'un « *climax* », nous pourrions penser être en présence d'un moment décisif dans le cheminement intérieur d'Elisabeth de la Trinité. Nous pourrions alors suivre les traces et les évolutions de sa recherche intérieure. Si Elisabeth de la Trinité écrit ses textes dans une forme de construction en arche, alors le climax peut contenir cet « *éclair d'inspiration* », qui cristallise cette rencontre entre la volonté de Dieu et l'accueil consentant de la personne.

D'autre part, nous pourrons alors dans une même logique, considérer la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », comme la concrétisation d'un « *climax* », résultant de tout un processus de préparation, conduisant à cet « *éclair d'inspiration* », qui sera décisif pour Elisabeth dans sa compréhension même du mystère Trinitaire.

Mais peut-on considérer cette forme d'écriture en arche comme la seule caractéristique de son style d'écriture ?

Continuons d'affiner l'étude de cette série de textes issus des *Notes intimes* et du *Journal*, par un style d'écriture en *forme cyclique*.

---

[132] *Ibid.* p. 896
[133] *Ibid.* p.899.

B. Ecriture en *forme cyclique*

Revenons à l'exemple musical d'une pièce pour orgue contemporaine des textes étudiés. Il est à noter que le même Bernard Gavoty va commenter également la seconde symphonie pour orgue, datant de 1903, de Louis Vierne[134]. C'est à partir de ce moment que le musicien va adopter la forme cyclique, c'est-à-dire que tous les thèmes des différents mouvements découlent du thème du premier mouvement. Avec cette forme, nouveauté pour l'époque, chaque mouvement conserve son autonomie avec une filiation discrète. C'est une sorte d'unité dans la variété. D'une manière schématique, on peut percevoir ce lien entre la notion de *devenir* et l'œuvre musicale adoptant la *forme cyclique*.

En effet, *l'élan* proviendrait du thème initial. Le *devenir* de ce thème initial serait la progression des mouvements où les autres thèmes apparaissent au fur et à mesure. Peut-on alors avancer l'idée qu'il y a comme une sorte de *génération* des thèmes par rapport au thème initial au sein de ce discours musical, un peu comme au théâtre?

Malgré certaines limites, il en est de même pour l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité. Elle aborde au sein des narrations des thèmes précis. Mais au cours des narrations suivantes elle va y adjoindre d'autres thèmes. Par exemple, pour le thème de l'union à Dieu évoqué précédemment, Elisabeth y ajoute le thème de l'offrande à Dieu.

Cela est exprimé par ces termes datés du seize novembre 1899 :

> « …Victime d'holocauste. Oh fais-moi martyre de ton Amour, que ce martyr me fasse souffrir…C'est si bon de souffrir pour toi, avec toi. Chaque battement de mon cœur soit un cri de reconnaissance et d'amour[135] ».

Mais, à ce thème de l'union à Dieu, Elisabeth ajoute également celui de la *cellule intérieure*. On retrouve ce dernier exprimé en ces termes le 24 janvier 1900 :

> « …Que pendant ces jours bénis je vive dans une union plus complète avec vous, que je ne vive qu'en dedans, dans cette cellule

[134] B. GAVOTY, *Louis Vierne, la vie et l'œuvre,* p. 229.
[135] ELISABETH DE LATRINITE, *Œuvres complètes*, p.895

> intérieure que vous bâtissez en mon cœur, dans ce petit coin de moi-même où je vous vois, où je vous sens si bien[136] ».

Ces deux derniers thèmes de l'offrande et de la cellule intérieure se retrouvent au sein d'une même phrase datée du 23 janvier 1900.

Elisabeth écrit :

> «…Je t'offre la cellule de mon cœur, que ce soit ton petit Béthanie ; viens t'y reposer, je t'aime tant. Je voudrais te consoler et je m'offre à toi comme victime, ô Maître, pour toi, avec toi[137] ».

Ces adjonctions donnent à la fois une cohérence, mais aussi un moyen de compréhension et d'éclairage nouveau. Fort est de constater que nous retrouvons, dans ces deux citations, une caractéristique fondamentale de la spiritualité du Carmel déchaussé, présente en particulier chez sainte Thérèse d'Avila (1515-1582). Il s'agit de la notion mystique de « *vision sans images*[138] ». La grande réformatrice du carmel évoque cela dans son récit autobiographique, le *Livre de la vie*, décrivant ce qu'elle nomme la « 2ème conversion », daté du 29 juin 1559. Cette notion de la « vision sans images » sera fondamentale pour comprendre la place important de l'audition par rapport à la vision, au sein de la propre expérience mystique d'Elisabeth de la Trinité.

Si Elisabeth de la Trinité écrit selon le principe de *la forme en arche* et de *la forme cyclique*, il est possible de voir l'unité thématique, mais aussi son devenir et sa variété. Par conséquent, tous les contrastes apparents à la première lecture au sein des narrations, peuvent donner lieu à une compréhension d'unité, et à une herméneutique.

---

[136] *Ibid.* p. 882

[137] *Ibid.* p.897.

[138] THERESE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 197. « …Etant en oraison, un jour de la fête du glorieux saint Pierre, je vis auprès de moi, ou plutôt je sentis, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, il me semble, dis-je, voir auprès de moi Jésus-Christ. (…) Cependant, à la moindre parole que Notre Seigneur m'adressait pour me rassurer, je me trouvais, comme d'habitude, tranquille, consolée et libre de toute crainte**. Il me semblait que Jésus-Christ se tenait toujours à mon côté ; cependant, comme la vision était sans image, je ne voyais pas sous quelle forme**. »

C. Synthèse herméneutique

L'expérience sera de tenter l'application de cette technique d'analyse musicale aux différentes narrations proposées au début de cette partie, afin de voir ce que l'on peut comprendre de l'évolution de son cheminement. Pour cela, en reprenant les textes choisis, on va considérer chacun comme un *mouvement* propre. L'ensemble, la somme de ces *mouvements* constituant une *symphonie*. Le postulat de départ est que l'ensemble de cette *symphonie* adopte comme mode d'écriture la *forme en arche* et la *forme cyclique*.

Voici à présent le classement que l'on peut donner aux différentes narrations. Arbitrairement, on appellera « *deuxième partie* » l'ensemble des textes situés autour du *climax* (soit les textes D,E,F,G). Ce dernier étant *la Note intime 5*. Ce sont les textes où l'écriture est la plus complexe et la plus dense. La « *première partie* » sera l'ensemble des textes conduisant au *climax* (les textes A,B,C). Et la *« troisième partie »* est l'ensemble des textes après le *climax*. On se bornera à l'étude de cette deuxième partie, le « *climax* ».

4. Analyse de la *« deuxième partie », le « climax »* ou le *noyau central*

Ce noyau central est composé de quatre textes. Trois textes issus du recueil nommé « *Journal* » (textes D, F, G d'après la classification du début). Un texte issu du recueil nommé « *Notes intimes* » (texte E d'après la même classification initiale).

Les textes tirés du *Journal* sont des prises de notes d'une retraite prêchée par le Père Hoppenot, prêtre de la compagnie de Jésus. Celle-ci a eu lieu du mardi 23 janvier 1900 au samedi 27 janvier 1900. Il y a deux enseignements par journée.

Au début est écrite la formule :

« …retraite prêchée par le Père Hoppenot[139] ».

[139] *Ibid*. p.879

Puis, chaque texte se présente de la même manière. Nous y retrouvons la date, un résumé de la prédication en quelques points y sont mis (sauf pour le jeudi, le vendredi soir, le samedi matin), puis seulement ses écrits personnels. Les écrits d'Elisabeth sont, à ce moment-là, une sorte de prière qu'elle adresse à Dieu. Très souvent elle commence par :

« …Mon Dieu[140] »
« …O mon Dieu[141] ».

Le texte extrait des *Notes intimes* est différent, puisqu'il n'est adressé à personne. D'ailleurs ces textes formants le recueil sont les plus personnelles. Ils décrivent le mieux ce que peut être la vie intérieure d'Elisabeth. De même qu'ils permettent de mieux comprendre sa spiritualité.

C'est à ce moment que la technique d'analyse musicale décrite précédemment va être utile pour deux raisons. Tout d'abord montrer le *mouvement* qui existe au sein des textes de la retraite. Ce mouvement conduisant au *climax* qu'est la *Note intime 5*. Mais aussi la profonde unité rédactionnelle et l'*élan* commun qui existe le *Journal* et les *Notes intimes*.

A. Textes de la retraite de 1900

La lecture continue de ces trois textes permet de mettre en évidence trois thèmes. On y trouve le thème de l'union à Dieu, de l'offrande à Dieu, et de la cellule intérieure. Afin de mieux les mettre en évidence, l'application de l'analyse bergsonienne du mouvement semble pertinente. En effet, pour comprendre le *mouvement* qui existe au sein de cet ensemble de texte il suffit de l'analyser à la fois de manière *mécaniste*, c'est-à-dire en s'attardant à chaque texte en particulier. On peut comparer cela à une analyse narrative de type synchronique. Mais l'analyse peut se faire également de manière *finaliste*, en ne voyant uniquement que le mouvement d'ensemble, c'est-à-dire ses évolutions. On peut comparer cela à une analyse narrative de type diachronique.

[140] *Ibid.* p.881
[141] *Ibid.* p.883

Du point de vue diachronique (ou *finaliste*), il est clair que le thème de l'union à Dieu se retrouve à chaque fois. Excepté pour le mercredi 24 janvier 1900 au soir, de même que le jeudi matin. On y trouve cette expression « union intime » utilisée de différentes manières. Elisabeth dit le mardi 23 janvier 1900 :

> « …Que je vive de votre union intime[142] ».

Ou bien le mercredi 24 janvier 1900 Elisabeth écrit :

> « …Que pendant ces jours bénis je vive dans une union plus complète avec vous[143] ».

Le jeudi 25 au soir, Elisabeth marque :

> « …Quelle joie, mon Bien-Aimé, de m'unir à vous aussi souvent[144] ».

Par conséquent, ce thème de l'union à Dieu est un élément essentiel qui unifie cet ensemble de textes, qui lui donne une unité de sens.

A ce thème s'ajoute celui de *la cellule intérieure*.

On le retrouve uniquement au mardi et au mercredi matin où elle écrit :

> « …Que je ne vive qu'en dedans, dans cette cellule que vous bâtissez en mon cœur[145] ».

Ce n'est donc pas un thème majeur, bien qu'il situe le « cadre » où tout se passe. Enfin se trouve le thème de *l'offrande à Dieu*.

D'une certaine manière, on peut dire que ce thème est « harmonisé » de deux manières. C'est-à-dire *offrande à Dieu* de sa personne en tant que désirant devenir « épouse ». Puis *offrande à Dieu* pour les autres. Si d'un point de vue *finaliste* ce thème traverse l'ensemble de la retraite, d'un point de vue *mécaniste*, c'est son

---

[142] *Ibid.* p.880.
[143] *Ibid.* p.882.
[144] *Ibid.* p.884
[145] *Ibid.* p. 882

« harmonisation » qui donne une variété de compréhension. Par exemple elle dit mardi 23 janvier 1900 :

> «…C'est si bon de vous aimer et d'être à vous, je voudrais que toutes les âmes goûtent ce bonheur[146] ».

Ou bien au mercredi 24 janvier 1900 :

> « …tu savais que pour te rendre ton amour, pour te consoler, pour te gagner des âmes je serais prête à te donner mille fois ma vie[147] ».

Cela illustre bien cette dimension *d'offrande à Dieu* pour les autres.

Mais elle dit aussi le jeudi 25 janvier 1900 pour ce qui est de la dimension *d'offrande à Dieu* en tant qu'*épouse* :

> « …O mon Dieu, que je meure avec toi ! Que je meure en t'emportant dans mon cœur ! Ah ! Quand je paraîtrai devant toi, Mon Jésus, mon Epoux Bien-Aimé, que tu reconnaisses ton épouse, celle qui pour toi aura tout quitté[148] »

B. ***Note intime* 5 ou « *climax* »**

Il est vrai que la date de cette *Note intime* n'est pas fixe. Elle semble attribuée dans les environs du 23 janvier 1900[149]. Ce qui est curieux de voir, c'est qu'Elisabeth de la Trinité, au sein même de cette prière, semble faire une « mise en abyme ». Phénomène littéraire consistant, à partir d'une structure initiale, à reproduire celle-ci à l'intérieur même de la structure. Cette note intime, climax de cette retraite, adopte elle aussi la structure en arche. Cela peut se remarquer à cause d'expressions qui se croisent, et que l'on retrouve ensuite formant un miroir. Par exemple des expressions comme :

> « …O Jésus, mon Bien-Aimé, qu'il est doux de t'aimer…Que ma vie soit une oraison continuelle, un long acte d'amour…Mais ce

[146] *Ibid*. p. 880
[147] *Ibid.* p. 883.
[148] *Ibid.*p.883
[149]*Ibid*. p. 896, note 1.

> que j'aime par-dessus tout, c'est faire ta volonté…O Maître, pour toi, avec toi[150] ».

Puis on retrouve au sein du texte :

> « Je veux accomplir ta volonté… avec toi et pour toi… Oh, chaque battement de mon cœur est un acte d'amour. Mon Jésus, mon Dieu, qu'il est bon de t'aimer, d'être tienne tout entière[151] ».

Ainsi on peut voir cette structure en miroir. Certes, ce n'est pas un exercice de style ou une construction abstraite volontaire, l'approximation des répétitions le montre. Ce serait plutôt une manière d'écrire qui lui serait très personnelle.

Les thèmes abordés sont dans l'ordre d'apparition : *vie d'union, la cellule du cœur, l'offrande de soi à Dieu*. Nous y retrouvons ce lien avec l'acte d'offrande de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face. Ce lien entraîne une transformation intérieure en vue de la sainteté et un accroissement du christocentrisme.

Elle écrit en ces termes pour ce qui est de *la vie d'union*:

> « …Ah, maintenant que tu viens chaque jour en mon cœur, que notre union soit encore plus intime[152] ».

En ce qui concerne la *cellule du cœur*, elle dit :

> « …Je t'offre la cellule de mon cœur, que ce soit ton petit Béthanie ; viens t'y reposer, je t'aime tant[153] ».

Enfin pour ce qui est de *l'offrande de soi* à Dieu elle l'exprime par :

> « …Je voudrais te consoler et je m'offre à toi comme victime, ô mon Maître, pour toi, avec toi[154] ».

Mais cette *offrande* impliquant une transformation intérieure, elle l'exprime en disant :

---

[150] *Ibid.*p. 896.
[151] *Ibid.* p. 897.
[152] *Ibid.* p. 896.
[153] *Ibid.* p. 897.
[154] *Ibid.*

> « …Je veux accomplir parfaitement ta volonté, répondre toujours à ta grâce[155] ».

Cette transformation conduit à la sainteté, cette dernière comprise comme étant « image du Fils » puisqu'elle dit :

> « …Je désire être sainte avec toi et pour toi, mais je sens mon impuissance, oh sois ma sainteté[156] ».

Enfin, elle réaffirme son christocentrisme en disant :

> « …Maître, ce ne sont pas ces dons, ces consolations dont tu me combles, que je recherche ; c'est toi, ô toi seul ![157] ».

Cette analyse du « *climax* » que représente cette *Note intime 5* nous de penser la pertinence de quelques éléments.

D'une part se retrouve confirmée l'idée que l'écriture narrative atteste une expérience spirituelle décisive.

D'autre part, il est extraordinaire de voir que l'ensemble des thèmes qui sont condensés dans ce climax seront intégralement repris en 1906, lorsqu'Elisabeth de la Trinité aura compris que sa vocation est d'être « *louange de gloire* » ou « *laudem gloriae* ». L'essai de Hans Urs Von Balthasar montre comment *l'éclair d'inspiration* touche Elisabeth de la Trinité à ce moment où elle exprime verbalement sa vocation d'être « *louange de gloire* ». Mais l'étude de ces écrits à ce moment précis de son histoire, semble non seulement montrer que tout est en germe, mais que tout est résolument acté dès cette *Note intime 5*. On peut dire qu'en écrivant cette *Note intime 5* en 1900, elle écrit déjà dans le savoir, ou tout du moins sans en avoir conscience, ce qui sera déployé lorsque sa vocation lui sera totalement révélée et confirmée par la lettre aux Ephésiens[158] et la Lettre aux Romains[159]. A ce moment de l'année 1900, en écrivant la Notre intime 5, Elisabeth de la Trinité écrit déjà le mystère de sa vocation. Elle se prépare déjà, sans le savoir, à devenir « *Louange de gloire* ».

---

[155] *Ibid.*
[156] *Ibid.*
[157] *Ibid*.
[158] Eph 1, 4-6
[159] Rm 8, 29-30

C. <u>Confrontation des thèmes</u>

Il existe une similitude entre la retraite et la *Note intime 5*. Il semble évident cette *Note intime 5* est bien la synthèse de tous les thèmes qu'elle a évoqués au sein de la retraite. Non seulement tout y est, mais ce *climax* est à considérer comme une sorte de « *clef de voûte* » soutenant tout l'édifice scripturaire étudié, et par conséquent clef d'interprétation.

Le cheminement des thèmes est précis. On part de la *vie d'union,* pour aller par un chemin d'intériorisation, à la *cellule du cœur*. Lieu par excellence, sommet de cette vie d'union avec Le Christ et lieu de sa Présence. Mais c'est au sein de cette *cellule du cœur* qu'Elisabeth *s'offre* au Christ dans une *dimension victimale*. C'est là qu'elle est transformée en Lui, Lui le seul Saint. Elle enracine son christocentrisme en vue de devenir *épouse,* être tout à Lui.

A ce moment de notre réflexion, nous pouvons nous rendre compte à la fois de la manière originale de son écriture et sa cohérence rédactionnelle, mais aussi de toute cette terminologie qui dépend de sa formation. Le lien spirituel avec l'expérience et les écrits mystiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face y est ici confirmé.

Or, nous verrons dans la suite de notre réflexion combien les résultats de l'étude de ce *climax* qu'est la *Note intime 5*, conditionneront la narration, la logique rédactionnelle et terminologique de la prière « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore* ».

Mais revenons plus en détails sur ces deux retraites qu'Elisabeth a faites entre 1899 et 1900.

C'est là que nous pourrions encore mieux saisir son processus de détermination, et surtout sa manière de concevoir sa vocation de carmélite.

CHAPITRE IV

LES JALONS DE LA DETERMINATION D'UNE VOCATION

Le système d'écriture d'Elisabeth de la Trinité est un système *en devenir*, comme on l'a montré dans le chapitre précédent. Par conséquent, il est possible de penser que tous les *thèmes* qu'elle développera durant sa courte vie au carmel, sont comme *préparés* au sein de sa formation avant son entrée au Carmel en août 1901.

Un développement *unitaire* si l'idée est suivie ou approfondie, ou bien un développement en *contraste* si elle prend position autrement. Son tempérament exigeant, voire intransigeant à certains moments, ne laisse pas de doute quant à l'affirmation de ses positions.

C'est pour cette raison que l'étude de certains moments importants semble pertinente dans la mesure où ils montrent ce qu'Elisabeth va développer plus tard d'une manière si originale. Ses prises de position auront un impact plus que significatif sur l'émergence de sa vocation de carmélite.

Mais quelles sont ses sources ? La singularité de sa vocation et la compréhension qu'elle en perçoit se trouvent-elles déjà dans ses prises de position ? L'analyse de sa biographie nous a montré que la période 1899-1900 est charnière et décisive pour elle.

C'est pourquoi le chapitre va s'organiser en deux parties tenant compte de deux évènements significatifs avant son entrée au carmel : la mission paroissiale du Carême 1899 d'une part, et la retraite du Père Hoppenot s.j., en janvier 1900 d'autre part.

1. La mission paroissiale du Carême 1899 : prise de position face au néo-jansénisme

C'est au cours de cette mission, allant du 4 mars au 2 avril 1899, prêchée au sein de toute la ville de Dijon par les Rédemptoristes, qu'Elisabeth met vraiment à profit sa formation musicale.

En effet, pour toute la retraite, elle fonctionne de la même manière. Elle écoute le sermon (il y en a deux par jour) en essayant d'assister à tous. Une fois arrivée chez elle, elle retranscrit le plan et les idées sous forme de petit résumé avec une grande exactitude,

puis elle y écrit un texte personnel. Cette facilité de transcription écrite d'un exposé oral et le propre de sa solide formation musicale et de sa capacité de mémoire auditive.

Cette manière d'opérer témoigne de deux attitudes caractéristiques de sa part. Tout d'abord, elle *écoute* avec attention, en essayant de suivre, de comprendre le discours. Puis, en écrivant un texte personnel, elle montre comment elle *reçoit* cet enseignement *écouté*. Ce qui est intéressant, c'est cette capacité à exprimer un avis divergeant par rapport à l'enseignement reçu.

Ainsi l'analyse de cette *réception* va permettre de mieux comprendre comment elle se situe par rapport à son temps.

A. Théologie de la réparation

La position que l'on peut considérer comme la plus significative, c'est par rapport au néo-jansénisme dont elle est quelque peu issue par sa mère. Il est évident que le sentiment de culpabilité, d'horreur du péché, de peur de l'enfer, de la souffrance, y sont bien présents. Par exemple lorsqu'elle écrit le jeudi 9 mars 1899 après un sermon sur le péché:

> « …O Jésus, pardon, pardon pour mes offenses, pardon pour ces colères d'autrefois, pardon pour mon mauvais exemple, mon orgueil et pour toutes les fautes que je commets si souvent. Je le sais, il n'est pas une créature plus misérable que moi[160] ».

Arthur Rimbaud dira à propos des prêtres quelques années auparavant, en 1871, dans une poésie polémiste et très provocante s'intitulant « *Les premières communions*[161] » :

> « …Qui dira ces langueurs et ces pitiés immondes,
> Et ce qu'il lui viendra de haine, ô sales fous
> Dont le travail divin déforme encore les mondes,
> Quand la lèpre à la fin mangera ce corps doux ?… »

Ce propos très exagéré, dont le contenu est sans aucun doute à nuancer, montre d'une certaine manière ce que pouvait être, dans des cas extrêmes, l'empreinte de cet enseignement.

---

[160] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.828.
[161] A.RIMBAUD, *Poésies complètes*, Paris, Librairie Générale Française, 1998, p. 197.

Elisabeth de la Trinité, au lieu de répondre de la sorte par la provocation et la révolte, donnera une toute autre perspective en ouvrant *les voies de l'Amour de Dieu*. Présenter Dieu comme quelqu'un qui aime et qui veut sauver, qui veut faire « *demeure en nous* », plutôt que quelqu'un qui juge, se « *vengeant* » sur son Fils, le « *bouc émissaire* » des péchés de l'humanité, dont la contemplation des souffrances n'était là que pour accentuer la culpabilité.

Il est certain qu'Elisabeth est issue d'*une forme de théologie de la réparation*, qui, suite aux graves évènements historiques décrits précédemment, développe la dévotion au Sacré-Cœur en vue de « *réparer* » les outrages. On devait offrir des sacrifices en vue « *d'expier* » avec Jésus les outrages. Elisabeth reçoit cet enseignement au cours de cette mission et y adhère.

En effet, au sein de ses écrits, on peut constater que son désir de prier pour les autres se situe dans cette orientation vers la réparation. Elle veut prier pour les autres, mais pour la conversion des pécheurs et pour réparer les outrages. De même pour intercéder en faveurs des pécheurs. Cette théologie de la réparation comporte une christologie de la substitution, dans une dimension victimale. Il est important de noter ce contexte et cette vision christologique de la victime expiatoire, pour comprendre la christologie qui émane de la prière « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore* ». En ce sens, Elisabeth est parfaitement en phase avec la conception de son temps.

Tout d'abord, en ce qui concerne la réparation, perçue comme chemin de souffrance. Elisabeth l'affirme d'une manière surprenante. Par exemple, après le sermon du mercredi 15 mars 1899 sur « *le monde* », (dont elle ne fait pas de résumé car le jugeant non intéressant !), elle exprime sa volonté d'entrer dans ce mouvement de réparation, de « *co-rédemption* » (terme ambigu pouvant conduire à une grave erreur théologique puisque seul le Christ est rédempteur). Elle écrit :

> « …Ah, j'ai pleuré en demandant pardon à mon Jésus. Je Lui ai offert ma vie en réparation de tant d'injures qui Lui sont faites. Je Lui ai demandé la Croix, toujours la Croix : je ne puis vivre sans elle, qui adoucit un peu mon exil[162] ».

[162] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p. 841

Puis elle évoque la perspective de la réparation en vue du salut des âmes. Le lundi 6 mars 1899 après un sermon sur le thème « *créés à l'image de Dieu* » où on lui enseigne, que pour expier les péchés du monde, le Père a accepté comme un marché, l'Incarnation du Fils. Nous retrouvons ici une reformulation de la perspective anselmienne du salut comme *réparation*. De même, on lui présente comme une volonté divine la souffrance du Fils. Sur ce délicat sujet Elisabeth écrit :

> « …Des âmes, ô mon Dieu, il me faut des âmes, au prix de n'importe quelle souffrance, ma vie entière sera une expiation, je suis prête à tout souffrir, mais grâce, pitié pour le monde, au nom de Jésus mon divin Epoux, Jésus que je veux consoler[163] ».

Ou encore le 7 mars 1899 suite au sermon sur « *l'éternité* » elle écrit :

> « …Mon cœur brûle du désir de convertir des âmes…Mon Dieu, voyez les désirs ardents de mon cœur, envoyez-moi des souffrances, cela seul peut me faire supporter la vie[164] ».

En somme, il est bien important de noter que cet enracinement dans *la théologie de la réparation*, dans la prière pour la conversion lui ouvre une perspective « *communautaire* », une idée de « *communion* ». Bien sûr, dans un esprit particulier d'union aux souffrances du Christ. Peut-on aller jusqu'à dire qu'il s'agit d'une manière d'interpréter saint Paul, lorsqu'il dit aux Colossiens :

> « J'achève dans ma chair ce qu'il reste à souffrir à la passion du Christ pour son corps qui est l'Église[165] »

En tous cas, même s'il y a une ambigüité interprétative concernant cette citation paulinienne, il est indéniable qu'Elisabeth de la Trinité y montre une filiation. Nous verrons par la suite comment les enseignements de saint Paul seront influents sur son cheminement. Ici, sans le savoir encore, elle se détermine dans un courant d'inspiration paulinien. Nous aurons l'occasion, dans la suite de cette thèse, de revenir sur cette thématique.

---

[163] *Ibid.* p. 822
[164] *Ibid.* p. 825
[165] Col 1, 24.

B. Désir d'oblation

Après l'importance de cette *théologie de la réparation*, elle ouvre à la dimension *« oblative »*. Elle veut de plus en plus *« s'offrir »* à Dieu, pour le pardon des pécheurs, pour la conversion. Cette volonté de se donner va s'accentuer au cours de la mission surtout le 20 mars 1899 suite au sermon sur « *l'exemple de la vie religieuse*[166] ». Ce sermon est bien détaillé, et la simple prière qu'elle demande suffit pour montrer que le contenu y est important à ses yeux. Voici ce qu'elle note de l'enseignement :

> « …Il faut vivre dans le monde comme dans un cloître… Il est des âmes pures qui veulent expier les péchés du monde et qui s'offrent comme victimes pour le salut des âmes à l'exemple de Jésus qui les appelle… Les âmes enfin que Dieu a blessées de son amour et qui disent : « Mon Jésus a tant souffert pour moi, ah je veux Lui rendre amour pour amour, je veux tout Lui sacrifier afin de la consoler… ».

Cette citation permet de comprendre un des aspects de son désir d'entrer au carmel. Il n'y a pas que la question de la sanctification personnelle. Car malgré ce discours de réparation si *néo-janséniste* en apparence, un profond amour et de Dieu et de l'humanité la soutient. Cette dimension *oblative* aura un enracinement et une ouverture eucharistique vers la fin de la mission. Il est assez évident de constater que son oblation personnelle s'enracine dans le don même de Jésus-Christ sur la Croix. C'est justement le 31 mars 1899, jour du Vendredi Saint qu'elle exprime ce lien en disant :

> « …Durant toute ma vie, bon Maître, j'expierai pour ceux qui t'offensent. O mon Dieu, en union avec Jésus crucifié je m'offre comme victime. Je vous en conjure, laissez-vous toucher. Je vous fais le sacrifice de ma vie, donnez-moi cette âme pour laquelle je prie tant, donnez-la moi au prix de n'importe quelles souffrances…Je veux vivre avec toi, mourir avec toi, à l'exemple de mon Epoux Bien-Aimé, oui je veux vivre et mourir en crucifiée[167] ».

Elle veut *communier* au don même, au Sacrifice du Christ. Cette position est assez surprenante étant donné l'état de la pratique et de la compréhension eucharistique de cette période. On ne communie quasiment jamais, si ce n'est à Pâques.

---

[166] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 849.
[167] *Ibid.* p.872.

La veille, la prédication était sur l'eucharistie et ses notes sont surprenantes. En effet, elle parle de la grâce de la communion et de son attachement personnel. C'est au sein de cette communion eucharistique qu'elle commence à percevoir l'action des trois hypostases. Puis c'est dans l'élan eucharistique qu'elle enracine son oblation au Christ et son offrande en faveur des âmes.

Elle écrit justement ce jeudi 30 mars 1899 suite au premier sermon:

> «…O Jésus qui repose en mon cœur, Jésus ma Vie, mon Bien-Aimé, mon Amour, je viens te consoler en ce jour où tu m'as tant aimé…Quel moment idéal j'ai passé tout à l'heure avec toi…J'ai tant prié Dieu quand Tu reposais en mon cœur : j'ai dit à ce Père tout-puissant qu'Il ne pouvait rien me refuser en ton Nom[168] ».

Et suite au deuxième sermon elle écrit :

> « …O Dieu tout-puissant, je m'offre comme victime pour les péchés du monde, je m'offre avec Jésus mon Epoux, Jésus Holocauste suprême. Acceptez cette pauvre victime, apaisez votre courroux, pardonnez à cette pauvre âme[169] ».

Cette dernière citation montre bien l'impact du vocabulaire du Dieu tyran, du courroux divin qu'il faut apaiser.

Cependant, même s'il est issu du mouvement de la théologie de la réparation, elle se démarque en ouvrant un chemin très particulier et cela à des points précis.

Elle l'exprime très bien le vendredi 10 mars 1899 en réponse au sermon sur *« la mort* » qui est absolument effrayant, culpabilisant. Elle y ouvre comme un rayon de lumière et ce qu'elle dit est vraiment en contraste avec le résumé du sermon. Elle écrit :

> « …Mais Jésus, elle (l'âme) t'a tant aimé que tu ne peux la méconnaître. C'est ton épouse : qu'elle marche donc à ta suite, et, chantant le cantique des vierges, qu'elle s'enivre de ta présence[170] ».

Mais le moment le plus fort où elle affirme sa position divergente, c'est le lundi 13 mars 1899. Suite au sermon sur « *le jugement* » qui caricaturait Dieu comme un juge

---

[168] *Ibid.* p. 898.
[169] *Ibid.*,p. 870.
[170] *Ibid.* p. 830.

tyrannique, insistant tellement sur l'âme mauvaise que Jésus lui-même est présenté comme celui qui maudit, à ceci elle répond, pleine de confiance :

> « …Désormais, Jésus, la confiance l'emporte sur la crainte en mon cœur…Je vous dirai : « Maître je vous ai aimé, tant aimé, votre amour divin a remplacé tout autre amour en mon cœur…Vous m'aimez, vous ne pouvez-vous séparer de moi. Que nous allons être heureux : ne plus vous quitter, toujours chanter vos louanges[171] ».

C'est la confiance en la miséricorde. Ainsi, ces deux réponses opposées au discours des sermons, surtout en ces points si caractéristiques de cette époque, montrent ce détachement, cette ouverture, même si elle est bien de son temps.

En somme, même si elle se démarque de cette vision de la réparation, elle y enracine quand même un élan « *apostolique* ».

Apostolat de la prière pour les autres, de même qu'un élan du don d'elle-même, de *l'offrande* de sa personne à Dieu comme *« victime »*.

Ce sont ces deux caractéristiques qui lui donnent d'approfondir son intuition première d'être « *épouse du Christ* ».

C. Devenir « *épouse du Christ* »

Ce thème va prendre une grande ampleur surtout vers la fin de la mission lorsqu'approchent les fêtes pascales. Il y a trois textes qui permettent de mettre en évidence cette dimension.

Tout d'abord un texte résultant d'une consécration au Sacré-Cœur le vendredi 24 mars 1899. On y retrouve bien cet enracinement au sein de la réparation. Cependant, Elisabeth affirme ici aussi sa position qui s'écarte de la conception habituelle. En effet, sa volonté d'être épouse s'enracine certes en vue du pardon des péchés, mais surtout dans un amour passionné pour le Christ, dans le désir d'une union totale avec Lui. Elle dit :

---

[171] *Ibid.* p. 837.

> « …Ce Cœur de mon Epoux Bien-Aimé, comme je lui ai demandé pardon pour moi et pour les pauvres pécheurs. J'ai imploré grâce pour eux et j'ai aussi supplié Jésus de me donner sa Croix. Je veux la porter à sa suite, dans l'union la plus intime avec Lui ; je veux vivre avec Lui, je veux vivre à l'ombre de ce Cœur divin[172] ».

Ensuite, cette volonté de devenir *épouse du Christ* s'enracine dans un chemin de transformation intérieure. Son amour exclusif pour le Christ s'accentue davantage, et le fait de vouloir Lui devenir une épouse, lui fait demander ardemment cette grâce de la transformation en Lui. Elle dit au sein d'une longue prière d'action de grâce, le dimanche 26 mars 1899 :

> « …Ah, mon Jésus, il faut que ce soit toi qui m'appelles, toi qui me soutiennes, il faut que je te vois me tendant les bras au-dessus de ces bien-aimés (sa mère et sa sœur), pour que mon cœur ne se brise pas… ô mon Maître, je le sens, tu me veux et tu me donnes force et courage… Pendant ces deux années je vais faire plus d'efforts afin d'être une épouse moins indigne de toi, mon Bien-Aimé… Et maintenant, ô toi qui peux tout remplacer en mon cœur, brise, brûle arrache tout ce qui te déplaît en moi[173] ».

Notons au passage, que l'on trouve dans cette citation le phénomène d'écriture décrit dans la partie précédent.

En effet, la dernière phrase de la citation sera quasi textuellement reprise dans la *Note intime numéro 5* du 23 janvier 1900. Un autre passage où, reprenant cette terminologie comme une sorte de « leitmotiv », elle exprime encore plus fortement cette transformation en Christ :

> « …Plus que deux années, passons-les mon Amour, dans la plus intime union, la plus douce familiarité…Sois-là, mon Jésus, soutiens-moi…Brise ma volonté, abaisse mon orgueil, ô toi si humble de cœur, enfin façonne-le pour qu'il puisse être ta demeure aimée, pour que tu viennes t'y reposer, y converser avec moi dans une idéale union. Que ce pauvre cœur ne fasse plus qu'un avec ton Cœur divin, et pour cela brise, arrache, consume tout ce qui te déplaît[174] ».

---

[172] *Ibid.* p. 859.
[173] *Ibid.* p. 861.
[174] *Ibid.* p. 868.

Enfin, cet élan pour devenir *épouse du Christ* conduit à un amour exclusif, sans partage qui affirme son christocentrisme.

C'est justement dans cet amour exclusif dont elle se sait aimée, qu'elle veut aimer. C'est à ce point précis qu'elle se détache de plus en plus de la vision de souffrance dont elle est issue. L'espérance y germe, une lumière s'ouvre. C'est au lundi 27 mars 1899 dont les deux sermons traitent à la fois de « *l'amour de Dieu* » et de « *la piété* » qu'elle exprime son attachement au Christ allant jusqu'à l'appeler : « Mon amour » ! Elle dit par exemple :

> « …Mais je savais bien que tu me voulais mon Amour[175] ».

Ou bien lorsqu'elle écrit :

> « …Ah bientôt je serai toute à toi, je vivrai dans la solitude, seule avec toi, ne m'occupant que de toi, ne vivant qu'avec toi, ne conversant qu'avec toi. Je sais, je sens que tu aspires à ce jour où ta bien-aimée sera enfin toute à toi, mais elle, elle aussi l'attend avec impatience[176] ».

Ainsi, cette mission paroissiale permet à Elisabeth de la Trinité de mettre en place sa conception de *l'épouse du Christ*, dans une dynamique *oblative de réparation*, tout autant qu'*eucharistique*. Mais oblation en vue de l'apostolat en faveur des autres.

Or, toutes ces caractéristiques se retrouveront au sein de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », avec un point focal en ce qui concerne une vision christologique et oblative de la réparation.

Cependant n'y a-t-il pas d'autres caractéristiques ?

---

[175] *Ibid.* p. 863.
[176] *Ibid.* p. 864.

2. La retraite du père Hoppenot s.j. en janvier 1900 : vie d'union et vie de communion

Cette courte retraite, allant du mardi 23 janvier au samedi 27 janvier 1900, est d'une grande densité. Deux aspects se mettent en place, à savoir une vie d'union et une vie de communion. Pour comprendre cette retraite, il suffit de remettre en application l'analyse de type musical exposée auparavant, mais uniquement pour les textes de cette retraite. Si l'on considère cette retraite comme *une symphonie en neuf mouvements*, avec un *devenir* des thèmes comme pour le principe de *la forme cyclique*.

Quelques éléments apparaissent immédiatement. Il y a un thème, celui de *la vie d'union*. A celui-ci, un autre thème arrive à advenir, celui de *la vie de communion*. Mais il se trouve un motif particulier, un élément de transition, permettant, à partir du thème initial, de faire advenir le second. Ce n'est autre que *l'eucharistie*.

Elisabeth *harmonise* de manière complémentaire ce thème de la vie d'union et de la vie de communion. Pour comprendre, il convient d'aller plus en détail.

L'exposition du thème de la vie d'union se trouve au mardi 23 janvier 1900. Celui-ci n'est pas sans rappeler l'expérience de l'union mystique de saint Augustin. A cette période, Elisabeth sait qu'elle doit rester encore une année « dans le monde », ce qui fait que la demande de ce jour est curieuse. Elle demande la grâce de vivre déjà en carmélite au cœur du monde. Et pour cela, se pose la nécessité de la « cellule intérieure » afin de faire de sa vie une oraison continuelle, pour que son cœur ne soit plus qu'à Jésus-Christ.

Elle écrit par exemple :

> « …Puisque je ne puis rompre avec le monde et vivre dans votre solitude, ah du moins donnez-moi la solitude du cœur. Que je vive dans votre union intime, que rien, n'est-ce pas, rien ne puisse me distraire de vous, que ma vie soit oraison continuelle[177] ».

Elle perçoit de plus en plus cette Présence de Dieu, ce qui l'invite à vivre de plus en plus dans le « *saint recueillement intérieur* » comme dirait Maître ECKHART, bien qu'elle

[177] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 880.

n'ait jamais rien lu de lui. Comme pour saint Augustin au cours de ses *Confessions*, il y a une invitation à chercher Dieu en nous, plutôt qu'à l'extérieur. Elle dit par exemple :

> « …Il me reste une longue année à vivre dans le monde, que je la passe en faisant beaucoup de bien ! Bâtissez en moi la carmélite, car au-dedans je puis l'être et je veux l'être. Mon Dieu qu'il est doux de vous appartenir[178] ».

Cette citation montre comment Elisabeth répond à sa vocation en laissant Dieu agir le premier. Elle s'offre afin que Dieu puisse construire en elle son projet. Le thème de la vie de communion apparaît au vendredi 26 janvier 1900. Durant cette journée, son témoignage est important, puisqu'elle donne sa conception de la communion lors de l'eucharistie. Elle y montre également son désir de recevoir la communion tous les jours, ce qui n'est pas courant étant donné le contexte historique. Cet attachement à l'eucharistie est donc plus que significatif, voire constitutif de sa personnalité. Elle dit :

> « …O mon Jésus, je veux devenir tellement bonne que l'on puisse me permettre la Communion quotidienne. Alors, ô mon Dieu, je serai au comble de mes vœux[179] ».

Mais cette communion sacramentelle au Corps du Christ lui permet de comprendre, par analogie, la Présence de Dieu en elle. Pour cela, elle compare son cœur, la « *cellule de son cœur* », lieu de la vie d'union, comme une « *hostie* » afin que le Christ puisse y « *venir* » et y « *demeurer* ».

Elle écrit à ce propos:

> « …Ah, venez donc, venez chaque jour dans mon pauvre cœur, qu'il soit comme votre petite hostie, que vous ne le quittiez jamais, n'est-ce pas, mon Bien-Aimé[180] ».

L'eucharistie est justement ce motif permettant la venue du second thème.

Ce dernier est donné au jeudi 25 janvier 1900. Au départ, la prédication porte sur la confession. Elle saisit que ce sacrement est un rétablissement de la « *communion* » avec Dieu. Elle fait un lien direct entre « *union à Dieu* », en particulier avec le Fils, et

---

[178] *Ibid.* p. 880.
[179] *Ibid.* p. 886.
[180] *Ibid.* p. 886

« *communion* » avec Lui. Ce lien s'opère par le fait qu'elle met directement en rapport l'union avec Dieu, et la communion sacramentelle au Corps du Christ. Elle écrit pour cela :

> « …Quelle bonne confession j'ai faite…Mon cœur se fond de reconnaissance et d'amour…J'aurai maintenant le bonheur de communier régulièrement quatre fois par semaine. Quelle joie, mon Bien-Aimé, de m'unir à vous si souvent[181] ».

Cette union, cette communion au Fils par l'eucharistie, permet à Elisabeth de se tourner vers le Père et d'être par conséquent uni à Lui. Là aussi, notons déjà que toute cette progression se retrouvera exprimée au sein de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

A ceci s'ajoute le fait qu'il y a comme une dynamique qui s'instaure, surtout lorsqu'elle écrit :

> « …Que j'aimerais pouvoir m'adresser au Père… Je le sens, je n'ai point ce qu'il me faut… enfin mon Jésus est là pour me diriger et me conduire[182] ».

Enfin deux « *harmonisations* » complémentaires sur le thème de *l'union* et de *la communion* apparaissent.

L'une, sur le thème de l'union, se fait entendre dès le mercredi 24 janvier lorsqu'elle évoque ce « zèle des âmes », témoignant ainsi de son souci de conserver des liens avec les autres malgré la clôture. Elle l'exprime en écrivant :

> « Mon Dieu, aidez-moi, car je veux non seulement sauver mon âme, mais je désire vous en ramener d'autres aussi. Vous savez combien ce désir consume mon cœur, et je serais prêt à mourir mille fois pour vous gagner une seule âme[183] ».

Mais ce « zèle des âmes » s'enracine justement dans cette « union à Dieu » puisqu'elle écrit :

> « …Que pendant ces jours bénis je vive dans une union plus complète avec vous, que je ne vive qu'en dedans, dans cette cellule

---

[181] *Ibid.* p. 884
[182] *Ibid.*
[183] *Ibid.* p. 881.

> que vous bâtissez en mon cœur, dans ce petit coin de moi-même où je vous vois, où je vous sens si bien[184] ».

L'autre harmonisation, sur la vie de communion, est exprimée le samedi 27 janvier 1900 où elle dit clairement ce qu'implique, en son for intérieur, la communion sacramentelle au Corps du Christ, enracinant davantage son christocentrisme. C'est la communion sacramentelle qui lui permettra de devenir « *épouse* » et « *victime* ». Cette double dimension sera présente lorsqu'elle rédigera non seulement la prière *« Ô mon Dieu Trinité que j'adore »* mais en plus les écrits concernant l'expression « *Laudem gloriae* ».

En effet, elle écrit :

> « …Après avoir reçu Jésus dans mon cœur, comme j'étais heureuse, de quelle douces consolations Il m'a comblée…Je me suis donnée au bon Maître, je me suis abandonnée à Lui aussi mon désir le plus cher, je ne veux que ce qu'Il veut. Je suis sa victime, qu'Il fasse de moi ce qui Lui plaira, qu'Il me prenne à l'heure qu'Il voudra, je suis prête, j'attends[185] ».

Ici, comme en un *contre point thématique* (le contre point étant l'harmonisation d'un thème par un autre thème), elle *harmonise* la *vie de communion* par la *vie d'union*.

Bien sûr, cette manière d'aborder le texte n'en donne que quelques éclairages, et en aucune manière il faut croire qu'il est épuisé, ou que l'on a tout dit. Tout cela uniquement pour montrer la richesse, et finalement la cohérence interne de ces écrits.

En somme, que de richesses semblent se dérouler au sein de cette « *cellule intérieure* » ! Une vie d'union, profondément christocentrique, trouvant sa source et son sommet dans l'eucharistie et la communion. Mais aussi, une vie se tournant vers les autres. S'adjoignant à la notion d'épouse du Christ, l'oblation ouvrant à l'eucharistie et à l'apostolat, on peut y voir, comme un « grand prélude », tous les éléments thématiques dont Elisabeth se servira pour « jouer » ses grands thèmes au Carmel, et qu'elle développera durant sa courte vie de carmélite. Nous aurons l'occasion de déployer tout cela dans la troisième partie de cette thèse.

---

[184] *Ibid.* p. 882.
[185] *Ibid.* p. 886-887

CONCLUSION PARTIELLE

A partir d'un essai de Hans Urs Von Balthasar sur la mission spirituelle d'Elisabeth de la Trinité, nous avons essayé de projeter cette étude dans le sillon préparé par le théologien suisse. Après une analyse de son concept de prédestination, en lien avec le cheminement de vocation personnelle associé à la grâce baptismale, nous avons entrepris une étude approfondie du cheminement vocationnel d'Elisabeth de la Trinité.

La question fondamentale que pose cette thèse pour analyser au mieux la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est le statut de cette expérience mystique posé en ces termes : la connaissance trinitaire que propose cette prière est-elle pur don de la Grâce et d'une Révélation ? Ou bien est-elle liée aux contingences historiques de la carmélite. Autrement dit, la Trinité se donne-t-elle à comprendre directement, ou alors par la médiation de l'histoire de celle qui a bénéficié de cette expérience mystique ?

En effet, la vision théologique que propose Hans Urs Von Balthasar dans sa compréhension de la prédestination tente de conjuguer le mystère qui associe le don de Grâce et de la Révélation, avec une expression théologique et dogmatique rationnelle et conceptuelle. Le théologien met en relation la compréhension d'une expérience mystique en lien avec le don de la Révélation (impliquant le rapport aux Saintes Ecritures) et une démarche théologique.

C'est au sein de cette démarche théologique que nous avons entrepris une étude en quatre chapitres de la préparation de cette « prédestination » d'Elisabeth de la Trinité. Non seulement à partir d'éléments de sa biographie, du contexte politique et ecclésial de son temps, mais aussi de manière plus personnelle à travers ses écrits et la maturation de sa vocation. Ces quatre chapitres ont pu montrer la profonde cohérence interne et l'unité constante de la démarche. Mais en même temps la singularité de son style d'écriture marqué par sa formation musicale.

La cohérence de son cheminement est telle que l'étude comparative des textes qui se situent à l'époque charnière de sa décision d'entrer au carmel, avec les textes qui

expriment le mieux sa prise de conscience du projet de Dieu pour elle avec sa détermination de s'y engager, montre un lien étroit, complètement structuré et stable. Elisabeth écrit déjà avant d'entrée au carmel, ce qu'elle prendra conscience petit à petit à la fin de sa vie sur le sens de sa vocation, non seulement au Ciel, mais déjà sur la terre !

Son style d'écriture atteste et rend pertinent l'idée d'interprétation de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme un « *climax* » qui s'enracine dans un processus de cheminement à travers toute sa vie. La cohérence de son style d'écriture confirme que la prière n'est pas simplement un pur don de Dieu, mais qu'elle s'est préparée depuis longtemps à travers l'histoire de sa vocation.

Peut-on alors considérer l'objet de notre étude comme une cristallisation de l'expérience trinitaire d'Elisabeth, en fonction de la médiation de son histoire ? Cette prière ne nous montre-t-elle pas que c'est l'histoire même d'Elisabeth qui devient un lieu épiphanique du mystère trinitaire, et que c'est à travers elle que la Trinité se révèle en transparence et y imprime son *empreinte* ?

Il faut reconnaître que l'originalité et l'organisation de son style d'écriture, ainsi que son lien structurel avec la science et la construction d'un discours musical, invitent à approfondir cette donnée musicale. Si sa vocation est d'être louange, Elisabeth de la Trinité nous propose peut-être une mystique musicale dont il conviendrait de présenter à la fois l'originalité, mais en même temps l'enracinement dans la Tradition de l'Eglise. C'est-à-dire que son âme de musicienne demeure au sein de son expérience spirituelle. Ne pourrions-nous pas alors considérer la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme une expérience musicale de la Trinité, à l'image de saint Augustin ?

L'évêque d'Hippone propose à la fin de sa vie, dans le *De Trinitate*, une réflexion à partir de l'analogie musicale, un peu comme si c'était une expérience musicale de la Trinité qui lui donne l'élan de la réflexion de son traité.

Mais avant cela, nous avons pu constater l'importance de son cheminement de vocation. Or, le point culminant de ce chemin sera la doctrine de la « *Louange de gloire* » où elle expose non seulement l'approfondissement du mystère de son élection, mais en plus un enseignement universel. Nous allons essayer de montrer qu'il s'agit d'une authentique théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation.

DEUXIEME PARTIE

« Louange de gloire »

Théologie mystique nuptiale

des sacrements de l'initiation chrétienne

CHAPITRE I

LA DETERMINATION DE LA VOCATION D'ÊTRE « *LOUANGE DE GLOIRE* »

Ce chapitre va tenter de montrer les étapes significatives de ce cheminement, et de voir comment se dessine et se détermine le projet de la vocation d'Elisabeth Catez.

L'étude précédente sur l'émergence d'un style d'écriture nous a amené à considérer sa vie et son œuvre à travers le paradigme de la musique. Elle écrit ses textes avec une technique et des réflexes de musicienne, tributaire d'un environnement musical et pianistique qu'elle a interprété avec excellence, c'est-à-dire *« à l'oreille* » et avec des thèmes récurrents qui se transforment progressivement.

En prenant la comparaison avec l'écriture musicale de *la forme cyclique* dont elle est contemporaine, nous pouvons résolument penser que cette œuvre se caractérise par la notion du « devenir ». Malgré des redondances d'un écrit à l'autre, nous sommes en face d'un récit unique, en perpétuel devenir, en mutation progressive du champ lexical au sein duquel elle s'enracine. A travers ses écrits, Elisabeth de la Trinité « *raconte* » une histoire, la sienne, en nous laissant des traces de son cheminement spirituel.

Hans Urs Von Balthasar avait remarqué cela lorsqu'il écrit :

> « Il faut l'écouter elle-même sans l'interrompre trop vite ou craindre ses répétitions. Il faut se laisser porter par les vagues sur lesquelles elle nous conduit au large, sans se dire que l'on sait d'avance ce qu'elle a contemplé, surtout sans esprit de système à l'égard de ce thème de la prédestination que l'histoire a tant alourdi.[186] »

Nous voilà amenés à procéder à une clarification terminologique qui se trouve au sein même des écrits d'Elisabeth de la Trinité, à savoir l'idée de la « *prédestination* ». Le terme apparaît et devient récurrent au moment où Elisabeth de la Trinité souhaite devenir une « *Louange de gloire* ». C'est le surnom qu'elle associe à son nom de religieuse, allant jusqu'à le substituer. Il ne désigne en aucune manière tout le poids théologique de l'histoire et son interprétation lourde de conséquences, mais uniquement un emprunt à un extrait de la Lettre aux Ephésiens (Ep 1,5). Dans la bouche d'Elisabeth de la Trinité, par « *prédestination* » il faut uniquement comprendre l'appel et la vocation divine à devenir « *fils adoptif* ».

C'est dans cette vocation universelle liée au baptême que l'on peut comprendre le « *déterminisme* » de sa vocation. Par déterminisme nous entendons le moment où elle va consentir à la Volonté de Dieu, et répondre « *Me voici* » au mystère de son élection divine.

---

[186] H.U. VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Paris, Seuil, 1990, p.44

1. Devenir « *Louange de gloire* »

L'unité de son parcours peut se résumer ainsi. En 1888 elle confie pour la première fois au chanoine Angles sa vocation religieuse. Le discernement se poursuit jusqu'en 1894 où elle fait vœu privé de virginité perpétuelle, et entend son appel à entrer au carmel. Alors qu'elle est couronnée de gloire mondaine pour ses dons exceptionnels de musicienne, son cœur est déjà résolument ailleurs. Au début de l'année 1900, elle rencontre pour la première fois le Père Vallée o.p. dont la discussion sur le mystère de la Trinité la marque. A tel point que le 1er juillet 1900, elle signe pour la première fois de son futur nom de profession religieuse « *Elisabeth de la Trinité* », alors qu'elle ne rentrera au carmel qu'en août 1901. Elle veut, par sa vocation de carmélite, devenir une authentique « *Maison de la Trinité* » et cela se détermine avant même sa vie de carmélite.

Toute sa vocation se trouve exprimée dans son nom de profession religieuse. Elle garde son prénom de baptême puisqu'elle veut devenir une authentique « *Demeure* ». Sa vocation religieuse trouve vraiment dans le mystère de son baptême un sens et un accomplissement.

Mais elle veut devenir « *Demeure de la Trinité* » à tel point que le 14 juin 1901, elle exprime au chanoine Angles cette expérience spirituelle assez significative qui résume déjà par anticipation toute sa vocation :

> « Depuis dix jours je suis prise par la patte : j'ai eu un peu d'épanchement de synovie à un genou. Figurez-vous que je suis contente, je pense que c'est une attention de mon Bien-Aimé qui veut faire partager à sa petite fiancée la douleur de ses genoux divins sur le chemin du Calvaire ! Je suis privée de l'église, privée de la Sainte Communion, mais voyez-vous, le bon Dieu n'a pas besoin du Sacrement pour venir à moi, il me semble que je l'ai tout autant ; c'est si bon, cette présence de Dieu ! C'est là, tout au fond, dans le Ciel de mon âme, que j'aime le trouver puisqu'Il ne me quitte jamais. « *Dieu en moi, et moi en Lui* [187]», oh ! C'est ma vie ! […] Vous ai-je jamais dit mon nom au Carmel : « Marie-Elisabeth de la Trinité ». Il me semble que ce nom indique une vocation particulière, n'est-ce pas qu'il est beau ? J'aime tant ce mystère de la Trinité, c'est un abîme dans lequel je me perds ![188]

[187] Il s'agit de sa devise, confirmée par la lettre du 18 avril 1901 à Marguerite Gollot. Confirmée également par la *Note Intime 12* datée du 9 août 1901, qui est le questionnaire d'entrée au carmel de Dijon.
[188] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 2002, p. 312

Cette lettre est extraordinaire pour plusieurs raisons. D'une part parce qu'elle atteste le lien entre sa vocation baptismale et sa vocation religieuse. D'autre part, nous y voyons attesté le mystère trinitaire comme un mystère central, qui donne sens à sa vie. Nous y trouvons en outre, tout un vocabulaire qui sera repris dans la prière « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore* » datée du 21 novembre 1904, à savoir « Ciel de mon âme », « abîme dans lequel je me perds ».

Sa devise s'inspire de l'Evangile selon saint Jean au moment de la Prière Sacerdotale[189] au cours de la Sainte Cène. Nous y voyons apparaître progressivement toute une dimension eucharistique comprise à la fois comme mémorial d'une Présence, mais aussi comme mémorial d'une Rédemption. Elle possède déjà une telle conscience de la Présence de Dieu que l'absence du sacrement ne la gêne pas. Il y a déjà une allusion à la dimension rédemptrice par sa communion aux souffrances du Rédempteur. Cette dernière s'enracine dans la lignée de la théologie de la réparation que nous avons mise au jour dans la partie précédente.

Or, cette double dimension eucharistique n'est-elle pas ce qui va préparer Elisabeth de la Trinité à devenir « *Louange de gloire* » ?

Le 2 août 1901, Elisabeth de la Trinité entre au carmel, pour recevoir son habit le 8 décembre de la même année (solennité de l'Immaculée Conception de la Vierge Marie). Son parcours et son acceptation dans la communauté sont rapides et exceptionnels puisqu'en trois mois on y célèbre sa vêture. Le 11 janvier 1903, elle fait sa profession religieuse en la solennité de l'Epiphanie. Et le 21 janvier de la même année, en la fête de sainte Agnès, elle reçoit son voile.

Cependant, c'est après une retraite de huit jours pour se préparer à renouveler ses vœux de religieuse, que le 21 novembre 1904 (fête de la Présentation de Marie au Temple) elle écrit sa prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Or, il convient de remarquer qu'à partir de cette date, un changement va s'opérer, un approfondissement de sa vocation.

En effet, à partir de décembre 1904, l'expression « *Louange de gloire* » va commencer à apparaître régulièrement dans ses écrits, à tel point qu'à partir de 1905, et jusqu'à sa mort, très peu sont les écrits qui ne mentionnent pas cette expression, ou bien les deux textes de saint Paul qui lui sont associés. Cette expression « *Louange de gloire* »

[189] Jn 14, 11

se retrouve 62 fois dans les écrits à partir de décembre 1904 jusqu'en novembre 1906, et 37 fois dans sa traduction latine « *Laudem gloriae* ».

Peut-on considérer la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme une porte, un prélude qui nous permet de passer d'une réalité à une autre ? D'une carmélite qui voulait devenir « *Demeure* » ou « *Maison* » de la Trinité, on passe à une carmélite maintenant appelée à être « *Louange de gloire de la Sainte Trinité*[190] ». Nous ne pouvons passer sous silence le caractère dynamique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Dynamique parce qu'elle est un écrit qui se situe dans le cadre d'un renouvellement d'engagement. Ce n'est donc pas un écrit qui serait comme la péroraison d'une retraite, ou un point culminant d'achèvement. Au contraire, nous devons la considérer comme une prière qui ouvre un avenir, qui finalement n'est qu'un point de départ. Par analogie, il est possible d'appliquer au statut de cette prière dans le parcours d'Elisabeth de la Trinité, ce que le Concile Vatican II dira plus tard de la liturgie :

> « Toutefois, la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Eglise, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu[191].

En d'autres termes, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est à considérer comme le sommet de cette retraite qu'elle a vécue avant de renouveler ses engagements de religieuse. Mais en même temps la source d'où va découler l'orientation significative de sa vocation non seulement terrestre mais aussi céleste : devenir « *Louange de gloire* ».

Aussi, il va être nécessaire de prendre en considération toute la dimension de la « *Louange de gloire* » au sein des écrits d'Elisabeth de la Trinité, afin de proposer une relecture, une herméneutique de la prière.

De même, l'expression « *Louange de gloire* » ne serait-elle pas la verbalisation d'une expérience spirituelle déjà vécue, ou d'une intuition déjà présente ? Si la vocation spirituelle d'Elisabeth de la Trinité est d'être un « chant » en l'honneur de ce mystère, ne nous est-il pas permis de relire la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme les prémices d'une expérience musicale du mystère trinitaire ?

Tentons à présent de cerner toutes les contingences où se révèle l'expression « *Louange gloire* ».

---

[190] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 127
[191] CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium n°10*, Paris, Centurion, 1967

2. Les contingences d'une détermination

Puisqu'il est avéré qu'à partir des débuts de 1905 et jusqu'à sa mort, Elisabeth de la Trinité se détermine ouvertement dans sa vocation d'être « *Louange de gloire* », nous prendrons appui sur la réflexion de Hans Urs Von Balthasar, tout en la nuançant avec l'avancée des travaux de l'édition critique, pour tenter de savoir quelles sont les fondations d'une telle détermination. Le théologien suisse affirme que c'est au cours de décembre 1904 qu'Elisabeth de la Trinité se détermine résolument dans sa vocation[192]. Mais n'y aurait-il pas une maturation ? N'en a-t-elle pas déjà parlé auparavant ?

La question fondamentale est de savoir réellement à partir de quand nous voyons apparaître l'expression « *Louange de gloire* », non seulement dans les lettres, mais dans sa signature.

A. Un problème de datation

D'après les notes en bas de page, en prenant appui sur les études du Révérend Père Philippon o.p. qui publia en 1949 un livre s'intitulant *Ecrits spirituels*, Hans Urs Von Balthasar affirme que c'est pour Noël 1904 qu'Elisabeth de la Trinité évoque pour la première fois dans une lettre, les écrits pauliniens qui fondent sa vision de devenir « *Louange de gloire* ». Or le théologien suisse ne respecte pas les études du père Philippon. Tout simplement parce que dans les *Ecrits spirituels*,[193] le père Philippon parle d'une lettre adressée à madame Angles et qui daterait du 24 novembre 1904, soit trois jours après la rédaction de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Pour le père dominicain, cette lettre serait la première qui évoque de manière significative la vocation d'être « *Louange de gloire* ». Sans doute avec une erreur de publication, le théologien parle de Noël (c'est-à-dire du 24 décembre 1904). En tous cas, les deux hommes pensent que la prière «*Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est la charnière dans la détermination progressive d'Elisabeth de la Trinité, quant à sa vocation, et à l'apparition de l'expression « *Louange de gloire* ».

---

[192] H.U. VON BALTHASAR, *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, p. 41
[193] PHILIPPON, *Ecrits spirituels*, Paris, Seuil, 1949 réédité en 1996, p. 109-112

Or, ni l'un ni l'autre n'a raison, tout simplement parce que cette lettre ne date pas de 1904, mais de 1905. L'édition critique parle éventuellement du 26 novembre 1905[194]. Effectivement dans cette lettre, Elisabeth de la Trinité commente les récits pauliniens qui sont contingents à sa vocation de devenir « *Louange de gloire* ».

Alors la question demeure de savoir où se trouve la première apparition de l'expression « *Louange de gloire* » ? Où et quand Elisabeth de la Trinité a-t-elle été marquée par les écrits pauliniens (en particulier la lettre aux Ephésiens d'où est tirée cette expression) ?

Il se trouve que l'édition critique a mis en lumière deux documents dont la datation a posé problème pour notre question. Il y a une lettre et un poème.

La *lettre 191* est adressée à l'abbé Chevignard. Elle date du 25 janvier 1904 d'après les archives de cet ecclésiastique. Or une note en bas de page[195] de l'édition critique montre ce problème de datation causé par l'interprétation du Père Philippon. Ce dernier dans son ouvrage *Ecrits spirituels,* tout comme *La doctrine spirituelle d'Elisabeth de la Trinité*, a pensé qu'elle datait de 1905. Or l'étude graphologique a montré qu'elle est bien du 25 janvier 1904[196]. Elle est donc la première lettre qui condense l'attrait grandissant d'Elisabeth de la Trinité pour la Lettre aux Ephésiens. Cette lettre demeure le premier témoin de la maturation progressive de la carmélite, pour finalement se déterminer un an plus tard à être « *Louange de gloire* ».

A cela s'ajoute le *Poème 89*[197] dont on pense qu'il date du 15 juin 1904, tout simplement parce qu'il est considéré comme un cadeau fait à Mère Germaine pour sa fête. Dans ce poème, nous trouvons insérés de nombreux extraits de l'Epître aux Ephésiens qui fonde sa doctrine d'être « *Louange de gloire* ». Mais à ces allusions bibliques s'ajoute le mémorial d'un autre évènement, celui de la devise papale de saint Pie X, que notre carmélite semble avoir prise pour programme spirituel.

Lorsque nous consultons la concordance des mots d'Elisabeth de la Trinité, nous pouvons remarquer qu'en ce qui concerne l'expression « *Louange de gloire* », nous

[194] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 629-633. En particulier la *note 1* qui évoque le problème de datation de la lettre.
[195] *Ibid*. p. 527-529. *Note 1* qui pose le problème de la datation de la lettre.
[196] *Ibid.* p.529.
[197] *Ibid.* p. 1020-1021

voyons apparaître un phénomène singulier. Cette expression est radicalement présente à partir de décembre 1904, mais il y a deux textes isolés de ce bloc, qui correspondent à la *Lettre 191* et au *Poème 89*.

Ainsi, nous pouvons en arriver à cette conclusion : c'est bien à partir de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » qu'on la voit apparaître de manière définitive l'expression « *Louange de gloire* ». Cette prière joue le rôle d'un catalyseur permettant une sorte d'irruption spontanée de l'expression « *Louange de gloire* » dans ses écrits. Mais une telle irruption spontanée est-elle le fruit d'une révélation directe ou bien est-elle le fruit d'une contingence historique et d'une maturation progressive ?

Pour le père Philippon et, à sa suite Hans Urs Von Balthasar, nous pouvons penser que oui. Or d'après le témoignage de la *Lettre 216*[198] datant du 31 décembre 1904, on constate qu'Elisabeth de la Trinité a déjà complètement intégré l'enseignement de la Lettre aux Ephésiens. Ainsi, cette irruption spontanée s'est préparée en profondeur et dans un temps. A travers la *Lettre 191* et le *Poème 89* mentionnés auparavant, on peut y voir émerger le discernement progressif.

Par conséquent, il faut reconnaître que cette détermination semble être le fruit de deux contingences, tout autant différentes dans leur nature. Il y a d'une part une contingence historique précise : la devise papale de saint Pie X ainsi que la première encyclique de son pontificat le 4 octobre 1903, et d'autre part la contingence des deux écrits de saint Paul ; la lettre aux Ephésiens[199] et la Lettre aux Romains[200], qui l'ont profondément marquée dans sa *lectio divina*, selon le témoignage d'une lettre datant de décembre 1904.

Mais alors, tout comme pour le père Philippon et, à sa suite, Hans Urs Von Balthasar, la question se pose de savoir comment Elisabeth a pu être marquée autant par la Lettre aux Ephésiens ? Qui lui en a parlé ? Qui lui aurait conseillé la lecture pour qu'elle soit autant déterminante? Il n'y a aucune trace écrite de cette découverte. Nous ne pouvons que tenter de faire des suppositions à partir des deux documents que nous venons de mettre à part.

C'est pourquoi commençons par l'étude de la *Lettre 191*, puis du *Poème 89*, afin de voir si nous ne pouvons pas trouver des indices qui révèleraient une source commune.

---

[198] *Ibid.* p. 573-575
[199] Ep 1, 4-6
[200] Rm 8, 29-30

B. A travers la *Lettre 191*, les fondations pauliniennes

Cette lettre datée du 25 janvier 1904 est adressée à l'abbé Chevignard, qui est sur le point de recevoir l'ordination du sous-diaconat. Elle ne comporte pas moins de quatre références à la Lettre aux Ephésiens[201].

Tentons de reprendre ces quatre citations et de voir comment Elisabeth de la Trinité les interprète.

Elle commence ainsi :

> « Saint Paul dit : « *que nous ne sommes plus des hôtes ou des étrangers, mais que nous sommes de la Cité des saints et de la Maison de Dieu*[202] ». C'est là, en ce monde surnaturel et divin, que nous habitons déjà par la foi, que mon âme se sent tout près de la vôtre, sous l'étreinte du Dieu tout Amour ![203] »

Il est assez étonnant de voir que, dès janvier 1904, nous avons la clef pour comprendre l'expression « *Ciel de l'âme* ». C'est dans la réalité de cette expression qu'elle vit sa vocation baptismale d'être « *Maison de Dieu* ». La citation paulinienne incluse en *incipit* de la lettre, montre combien c'est à l'école de cette dernière qu'elle peut approfondir sa vocation d'être « *Maison de Dieu* ». Cependant nous voyons que le « *Ciel de l'âme* » est le lieu où se vit par anticipation non seulement la vie eschatologique, mais une unité ecclésiale. Dans le Ciel de son âme, Elisabeth de la Trinité vit déjà de la Vie éternelle, mais en même temps, elle se sent en proximité ecclésiale avec l'abbé Chevignard : c'est un lieu de communion. Mais cette anticipation eschatologique se vit dans la foi. Cette intuition va donner sens à l'un de ses derniers écrits spirituels datant d'août 1906, à savoir *Le Ciel dans la Foi*. Or, c'est dans cet écrit spirituel que nous aurons la plus belle définition de ce qu'est une « *Louange de gloire* ».

Dans la suite de la lettre, Elisabeth revient en arrière par rapport à la lettre aux Ephésiens. Elle demeure dans le chapitre 2, mais propose de méditer les versets précédents évoquant le mystère de la charité du Christ.

---

[201] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 527-529. Nous y retrouvons 4 extraits de la Lettre aux Ephésiens : Ep 2, 9 ; Ep 2,4 ; Ep 3, 14.16-19 ; Ep 4, 25.5, 30

[202] Ep 2, 9

[203] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 527

Elle écrit :

> « Sa charité, sa « *trop grande charité*[204] » pour employer encore le langage du grand apôtre, voilà ma vision sur la terre.[205] »

Elisabeth comprend que pour vivre cette anticipation de la vie eschatologique et une communion ecclésiale dans le « *Ciel de son âme* », il n'y a qu'une porte d'entrée : le mystère de la Charité du Christ. C'est par la charité du Christ qu'elle peut vivre dans la foi !

Elle va de nouveau prendre appui sur une autre citation de la lettre aux Ephésiens, mais dans un autre chapitre, pour mieux saisir ce que peut être le mystère de la Charité du Christ. Comme pour la première citation, elle sera citée textuellement et introduite dans son discours sans aucune forme de justification. Elle s'efface devant l'enseignement apostolique qui est complètement intégré :

> « Saint Paul dans ses magnifiques épîtres, ne prêche pas autre chose que ce mystère de la Charité du Christ ; aussi est-ce à lui que j'emprunte la parole pour vous adresser mes vœux : « *Que le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ vous accorde selon la richesse de sa gloire que vous soyez fortifié dans l'homme intérieur par son Esprit, que Jésus-Christ habite dans votre cœur par la foi, que vous soyez enraciné et fondé en la charité en sorte que vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, et connaître aussi la charité de Jésus-Christ qui surpasse toute science, afin que vous soyez rempli de la plénitude de Dieu.*[206] » (Eph. C. III).[207] »

Cette citation paulinienne, insérée comme telle dans la lettre, et comme faisant corps avec la pensée d'Elisabeth de la Trinité, est sans doute la clef pour comprendre la progression de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Pour saint Paul, le Père envoie l'Esprit pour fortifier la vie intérieure. Puis Jésus-Christ vient y faire sa demeure. De cette vie intérieure enracinée dans la charité du Christ par l'Esprit, on peut faire l'expérience de l'infini du mystère divin. Ainsi le chapitre trois de la Lettre aux Ephésiens

---

[204] Ep 2,4
[205] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 527
[206] Ep 3,14.16-19
[207] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 527-528

porte en lui une vision trinitaire qu'Elisabeth de la Trinité fera sienne, mais reformulée avec ses expressions, à savoir :

> « Ô feu consumant, Esprit d'amour, « *survenez en moi* », afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe : que je lui sois une humanité de surcroit en laquelle il renouvelle tout son Mystère. Et vous, ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature, « *couvez-la de votre ombre* »… Ô mes trois, mon Tout, ma Béatitude, Solitude infinie, Immensité où je me perds…[208] »

La progression narrative de la prière, dont les vocatifs « Ô » ne sont pas sans rappeler les célèbres antiennes « Ô » de l'Avent, semble correspondre à cette vision paulinienne de l'expérience trinitaire. Nous y retrouvons la logique du Père qui envoie l'Esprit pour que le Christ fasse sa demeure. De cette expérience, on s'ouvre à l'insondable du mystère divin. Ainsi, nous pouvons admettre que dès janvier 1904, Elisabeth est tellement enracinée dans la Lettre aux Ephésiens, que les éléments retenus vont structurer non seulement sa détermination d'être « *Louange de Gloire* », mais le fait que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est pleinement associée à ce processus. La prière s'insère de manière admirable dans les contingences historiques qui la déterminent pour fonder sa vocation.

Par conséquent la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est la première « *louange de gloire de la sainte Trinité* », premier « chant » jailli du cœur de la carmélite. Puisque la mystique de la « *Louange de gloire* » porte en elle toute une dimension musicale, nous pouvons admettre alors que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est une forme « d'expérience musicale » de la Trinité, dont il conviendra d'en définir l'enracinement et la compréhension. Nous ne pourrons interpréter au mieux cette prière qu'à la lumière d'une compréhension affinée de ce que signifie « *Louange de Gloire* » et de son lien avec une tradition mystique où l'analogie musicale a une importance capitale.

Pour terminer sa lettre, Elisabeth de la Trinité propose un lien exégétique entre une citation de la Prière Sacerdotale de Jésus-Christ selon saint Jean et une autre citation de la Lettre aux Ephésiens commune avec la première Lettre aux Corinthiens.

---

[208] *Ibid.* p.908

Elle la résume en ces termes :

> « […] « *Je me sanctifie pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés dans la vérité*[209] ». Cette parole de notre Maître adoré, faisons-la toute nôtre, oui sanctifions-nous pour les âmes et puisque *nous sommes tous les membres d'un seul corps*[210], dans la mesure où nous aurons abondamment la vie divine nous pourrons la communiquer dans le grand corps de l'Eglise.[211] »

Elisabeth de la Trinité propose une méditation assez singulière du mystère de l'Eucharistie. Si saint Jean n'évoque pas l'institution de la Cène en tant que telle, son discours nommé la *Prière Sacerdotale* est une méditation théologique sur le mystère de l'Eucharistie, en particulier sous l'angle de l'offrande sacerdotale. La citation paulinienne directement incluse dans son texte, se situe elle aussi dans un contexte eucharistique, mais sous un angle ecclésiologique. En somme, par ce lien intertextuel, Elisabeth de la Trinité pose un jalon essentiel pour comprendre sa vocation : elle veut s'offrir, mais s'offrir pour l'Eglise. Elle veut vivre à la fois une offrande, une consécration personnelle radicale et totale, mais en même temps résolument tournée vers un bien ecclésial et non individuel.

La citation de l'évangile selon saint Jean vient confirmer la dimension eucharistique de sa devise de carmélite *« Dieu en moi et moi en Lui* [212] ». Mais associée à la vision paulinienne, cette dimension eucharistique est en même temps ecclésiologique. Nous voyons apparaître, dès janvier 1904, le fondement à la fois eucharistique et ecclésiologique de l'expression « *Louange de gloire* », à la fois comme offrande totale d'elle-même, mais en même temps pour le bien de l'Eglise. D'autant que le 25 janvier 1904, Elisabeth de la Trinité ne cache pas qu'elle prie beaucoup pour l'Eglise diocésaine dont la division provoquée par Monseigneur Le Nordez cause de sérieuses querelles allant jusqu'à la future grève des séminaristes quelques semaines plus tard. C'est bien au cœur des contingences historiques douloureuses de l'époque que s'affine sa vocation.

En somme, cette *Lettre 191* nous permet de tirer quelques conclusions. Elisabeth de la Trinité fonde la compréhension de son expérience trinitaire dans la narration paulinienne de la Lettre aux Ephésiens. C'est grâce à l'Ecriture qu'elle pourra mieux comprendre le mystère trinitaire, et surtout rendre compte de son expérience mystique. Si

---

[209] Jn 17, 19
[210] Ep 4,25 et 5,30 ; Rm 12,4-5, 1 Co 12
[211] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 528
[212] Jn 14,11

les écrits pauliniens enracinent sa vocation d'être « *Louange de gloire* » dans une dynamique eucharistique d'offrande, ils donnent également la clef de lecture pour comprendre l'organisation de la narration de sa prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Cette *lettre 191* montre que l'on ne peut dissocier la compréhension de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » de la compréhension de la « *Louange de gloire* ».

Alors, est-ce que le *Poème 89*, nous donnerait de mieux comprendre comment se prépare et se détermine la vocation d'être « *Louange de gloire* », et par effet rétroactif, de mieux plonger dans la compréhension de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ?

C. A travers le *Poème 89*, tout restaurer dans le Christ

Le 4 octobre 1903 saint Pie X, tout juste élu pape le 14 septembre de la même année, proposa sa première encyclique. Elle sera publiée le 10 octobre 1903. Ce fut donc au sein de cette dernière qu'il donna à sa devise papale les accents programmatiques pour un pontificat qui sera complexe entre la montée virulente de la sécularisation, les tensions grandissantes entre les Etats, les crises internes de l'Eglise en matière de doctrine, entre autres exégétiques.

C'est au sein de l'année 1904, probablement aux environs de juin, qu'Elisabeth de la Trinité rédige un poème à l'intention de Mère Germaine pour sa fête le 15 juin, qui devait être chanté sur l'air « *Dieu de paix et d'amour* »[213].

Il faut reconnaître que le programme proposé par l'encyclique, en plus d'avoir une éblouissante visée spirituelle proposée par le pape, et qui lancera l'Eglise sur le chemin de la réforme liturgique et de la participation active des fidèles, n'en demeure pas moins politique. Politique à cause des problèmes des relations entre les Etats, et pour la France la question des Lois de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. L'encyclique du pape prend en considération ce mouvement difficile de la sécularisation. Or c'est dans ce contexte historique précis, au cœur même des tensions et de la peur d'une expulsion, qu'Elisabeth de la Trinité a vécu cet appel spirituel. La *Lettre 191* nous permis d'en prendre conscience.

Au cœur d'une contingence historique précise, dont le pontificat de saint Pie X en donnera des réponses vigoureuses, Elisabeth de la Trinité semble recevoir le programme d'un pontificat temporel comme un appel intérieur, dont la portée dépassera l'histoire. Si

[213] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.1021, note 1.

saint Pie X veut tout restaurer dans le Christ[214] face à la sécularisation et la montée des puissances armées, Elisabeth de la Trinité en fera un programme spirituel, qui va non seulement conditionner sa vocation spirituelle, mais au-delà du temps et de l'histoire, le rayonnement de son expérience spirituelle.

Cette poésie [215] a un rôle-charnière pour notre étude, car elle incarne la rencontre entre une contingence historique, précise et déterminée, et le mystère d'une vocation complètement associée au mystère même du baptême.

Nous allons commenter cette poésie paragraphe par paragraphe, en notant tout de suite que les sources pauliniennes de la Lettre aux Ephésiens qui sont incluses, sont les mêmes que ceux de la *Lettre 191*. Il en est de même pour la référence johannique de la Prière sacerdotale.

> « Mère, te souvient-il ? En sa belle encyclique
> Le Souverain Pontife exprimait un désir[216].
> Mon cœur l'a recueilli comme une fleur mystique,
> Et voici qu'aujourd'hui je voudrais te l'offrir
> Oui, je rêvais vraiment qu'en moi se réalise
> Le souhait si divin de notre doux pasteur,
> Et je l'avais pour pris sa grande devise :
> « *Tout restaurer en toi, mon Christ et mon Sauveur*[217]. »

---

[214] La devise papale de Pie X est « *Omnia instaurare in Christo* ». La traduction officielle en français, qu'utilisera Elisabeth de la Trinité dans le *poème 89*, est « *Tout restaurer dans le Christ* ». Or, il faut reconnaître que cette traduction, même officielle, n'est pas tout à fait exacte par rapport à la richesse sémantique du verbe *instaurare*. Dans le contexte de l'Epître aux Ephésiens, ce verbe désigne l'action de « rassembler », de « réunir » dans le Christ. Saint Paul expose uniquement une ecclésiologie ancrée dans une christologie de communion sans lien avec le mystère de la Croix. Or le verbe *instaurare* peut également se comprendre par l'action de « réparer ». Ainsi, le choix de la traduction du verbe *instaurare* peut induire une compréhension différente. Soit il s'agit de la dynamique de communion ecclésiale, soit il s'agit de la dynamique de la rédemption. La traduction française officielle qu'utilise Elisabeth de la Trinité, suggère une relecture rédemptrice et sacrificielle de l'Epître aux Ephésiens. Cette relecture centrée sur le mystère de la Croix découle de l'Evangile selon saint Jean : « *Lorsque je serai élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes* » (Jn 12,32). Dans cette perspective, c'est bien le mystère de la Rédemption qui conduit à la communion avec le Christ. Or l'insistance de la rédemption à travers le verbe « restaurer » n'est pas incohérente par rapport à l'étude que nous avons menée dans le chapitre précédent sur le catholicisme français de l'époque d'Elisabeth de la Trinité, où l'idée de réparation est très marquée. Pour bien des catholiques français de la fin du XIXème siècle et du début du XXème, le verbe « restaurer » a une forte connotation historique.

[215] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.1020-1021

[216] Pie X, *E supremi*, Editions Vaticane, octobre 1903 : « *…Mettant la main à l'œuvre, soutenu de la force divine, Nous déclarons que Notre but unique dans l'exercice du suprême Pontificat est de "tout restaurer dans le Christ" afin que "le Christ soit tout et en tout"* »
Consulté sur le site : http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html

[217] Ep 1,10

Cette strophe nous indique combien la première encyclique de saint Pie X a été déterminante pour elle. Déterminante parce qu'elle la considère comme une « fleur mystique » qu'elle offre à sa prieure. Or l'expression « fleur mystique » est employée dans la tradition carmélitaine pour qualifier ce qui est de l'ordre d'une grâce divine, une « fleur » accordée par Dieu à celui ou celle qui demande une grâce déterminante. L'expression « fleur mystique » est aussi une qualification de Marie dans les Heures de la Vierge. Formulée ainsi, cette strophe confirme qu'Elisabeth de la Trinité s'est déterminée dans son cheminement de vocation grâce au programme que contient l'encyclique papale, et qui se résume par le dernier vers. Or, le pape saint Pie X prend lui aussi appui sur la Lettre aux Ephésiens pour proposer un tel programme que l'on peut qualifier au-delà de la dimension politique, de sanctification pour l'Eglise et pour le monde.

L'encyclique a été publiée en octobre 1903. Nous pourrions alors peut-être faire cette hypothèse que le pape saint Pie X, grâce à son encyclique, a placé Elisabeth de la Trinité sur le chemin de l'enracinement dans la Lettre aux Ephésiens. La devise papale peut alors devenir sa devise spirituelle, accordée à sa vocation de carmélite. La strophe suivante pourrait-elle confirmer cette hypothèse ?

Ce programme si beau, dicté par la Sagesse,
Est celui de Dieu même en son éternité.
Saint Paul dans ses écrits le répète sans cesse,
C'est le « *trop grand amour*[218] », l'excès de charité.
Ecoutons-le parler, faisons silence,
O Mère, il vous dira le « *décret solennel*[219] » :
« *Pour que nous fussions purs et saints en sa présence*
Dieu nous élut en Lui d'un vouloir éternel[220] ».

Elisabeth de la Trinité affirme bien qu'en faisant sien le désir du pape, elle se place avant tout dans la source d'un tel désir, c'est à dire l'Epître aux Ephésiens de saint Paul. Cette deuxième strophe nous pousse vraiment à croire qu'Elisabeth de la Trinité a reçu par l'encyclique du pape l'intuition de s'enraciner davantage dans la Lettre aux Ephésiens. Elle comprend alors que par l'encyclique du pape, c'est Dieu lui-même qui lui a donné sa vocation profonde, d'autant que la citation incluse dans les deux derniers vers confirme que nous sommes dans une dynamique d'élection. En voulant offrir à sa

[218] Ep 2, 4
[219] Ep 1, 5
[220] Ep 1, 4

prieure cette « fleur mystique », Elisabeth de la Trinité commence à dévoiler le mystère de sa propre élection ! C'est par l'encyclique du pape qu'elle peut se déterminer dans sa vocation, car grâce à l'Epître aux Ephésiens, elle va trouver une confirmation et un enracinement scripturaire. Les extraits de l'Epître aux Ephésiens ont valeur d'autorité, puisqu'elle demande que l'on se taise pour le laisser parler. Finalement, c'est grâce à saint Pie X qu'elle s'enracine dans la Lettre aux Ephésiens. Le désir de sanctification de l'Eglise d'un pape saint, va trouver un écho déterminant de sanctification pour une religieuse. N'est-ce pas une forme de communion des saints ? Mais où va conduire cet enracinement paulinien ?

Mais nous avons péché, grande est notre misère.
Qu'allons-nous devenir si Dieu ne vient à nous ?
« *Riche en miséricorde*[221] », il reste notre Père,
La prière du Christ apaise son courroux,
« *Et pour faire éclater la gloire de sa grâce,*
Il nous justifia par la Rédemption[222] »
Désormais nous pourrons voir l'éclat de sa Face
Car il nous a nommés ses « *fils d'adoption*[223] ».

Cette strophe insère trois citations extraites de l'Epître aux Ephésiens. D'autant que la première a déjà été utilisée dans le *Lettre 191*. Cette fondation paulinienne permet à Elisabeth de la Trinité de retrouver l'expérience baptismale. Nous y avons les deux dimensions de la théologie baptismale, à savoir la dimension purgative de rédemption, et l'adoption filiale. Elisabeth de la Trinité initie un approfondissement du mystère de l'élection en correspondance avec le mystère du baptême. Baptême et vocation particulière sont intimement associés.

Avec justesse, Elisabeth de la Trinité montre que l'association baptême/vocation révèle la venue de Dieu en nous. C'est Dieu qui vient pour nous laver et nous sauver, mais en même temps pour nous appeler à être ses enfants d'adoption. C'est dans la grâce de son baptême qu'elle peut saisir l'appel que Dieu lui a fait, et au sein duquel elle essaye de se déterminer. La source de son chemin de sanctification et de vocation est intimement liée au mystère pascal, dont l'actualisation a été faite au moment de son baptême.

[221] Ep 2, 4
[222] Ep 1, 6-7
[223] Ep 1, 5 (mais aussi Rm 8, 15)

Quelque part, l'élan proposé par l'encyclique de saint Pie X met Elisabeth de la Trinité sur le chemin de l'Epître aux Ephésiens, ce dernier lui permet de revenir à la source de son baptême. Une contingence historique bien déterminée permet à la carmélite de rencontrer la Sainte Ecriture, qui elle-même fait œuvre de mémorial de l'économie du Salut.

Mais qu'en est-il du mystère de la Trinité ?

> Enfin, pour accomplir sa volonté suprême,
> « *Restaurons dans le Christ la terre et les Cieux*[224] ».
> Le Ciel, il est en nous, et l'Esprit Saint lui-même
> Veut le renouveler en l'ardeur de ses feux.
> Puis restaurons aussi le royaume de France,
> Offrons « *le sang du Juste*[225] », il est notre rançon
> Par Lui nous obtiendrons la paix, la délivrance
> Et Dieu prononcera le suprême pardon.

Dès le début de cette strophe, nous voyons combien Elisabeth de la Trinité atteste de manière indirecte que Dieu lui a parlé grâce à la médiation de l'encyclique du saint pape Pie X. L'ambiguïté de l'expression « *accomplir sa suprême volonté* » en est la clef ! Est-ce la volonté du pape à travers l'encyclique, ou bien est-ce la volonté de Dieu ? D'après les strophes précédentes, il semble clair que ce sont les deux ! Elisabeth de la Trinité livre que par la médiation du pape saint Pie X, elle comprend la volonté de Dieu pour elle, au travers d'une autre médiation, celle de la Sainte Ecriture et des écrits pauliniens.

Nous voyons inclue dans le deuxième vers, la citation de l'Epître aux Ephésiens qui fonde la dimension programmatique du pontificat de saint Pie X, à savoir Ep 1,10. Or, il faut reconnaître que le verset suivant (Ep 1,12) donne l'expression qui servira à Elisabeth de la Trinité de nommer sa vocation sur terre à partir de 1905 à savoir « *Louange de gloire* ». Pourtant le verset de la lettre aux Ephésiens ne parle pas de « *Louange de gloire* » mais de « *Louange de sa gloire* ».

Il est saisissant de voir comment la contingence historique de l'Eglise inspira à saint Pie X un programme pontifical trouvant sa source dans l'Epître aux Ephésiens (Ep 1,11), et dont le verset suivant (Ep 1,12) permettra à Elisabeth, non seulement de suivre la volonté pastorale du pape, mais en plus de comprendre le mystère de sa vocation.

---

[224] Ep 1, 11
[225] Mt 27,24

La suite de la poésie est encore plus révélatrice du travail de la Grâce de Dieu. Tout simplement parce qu'Elisabeth de la Trinité, après avoir cité saint Paul, va proposer une expression théologique de la Trinité économique, en parfaite cohérence avec la *Lettre 191*. Nous avions vu qu'en prenant appui sur la Lettre aux Ephésiens, Elisabeth de la Trinité reprend en la reformulant, la vision paulinienne de la Trinité économique. C'est-à-dire pour saint Paul, le Père envoie l'Esprit pour fortifier la vie intérieure. Puis Jésus-Christ vient y faire sa demeure, et de cette vie intérieure enracinée dans la charité du Christ par l'Esprit, on peut faire l'expérience de l'infini du mystère divin. Or, n'est-ce pas ce qu'Elisabeth de la Trinité exprime dans la suite de son poème ? Dans le Ciel de son âme, l'Esprit vient renouveler le Christ afin de tout restaurer en Lui. Finalement le verset paulinien de tout restaurer dans le Christ, devient pour Elisabeth de la Trinité, le moyen de faire une authentique expérience trinitaire ! C'est par la médiation de l'Ecriture, et en particulier saint Paul, qu'Elisabeth accède à la connaissance trinitaire. Mais cette même médiation de l'Ecriture est venue à elle par une contingence historique déterminée : celle d'une visée pastorale de l'Eglise voulue par un saint pape.

Nous sommes face à un point capital pour le positionnement théologique de notre approche de l'œuvre d'Elisabeth de la Trinité, c'est la contingence historique déterminée de l'Eglise à cette année 1903 qui aura permis à Elisabeth de la Trinité, grâce à la médiation d'un extrait de l'Ecriture, d'accéder progressivement à une authentique expérience trinitaire. Mais une expérience économique de la Trinité en lien avec le baptême qu'elle redécouvre par la même médiation. Se pose ici le problème théologique du rapport Trinité et Histoire.

Pouvons-nous encore aller plus loin dans la perception de la contingence historique ?

> « *Ô Père, c'est pour eux que je me sanctifie*[226] ».
> Tel est de Jésus-Christ le dernier le dernier chant d'amour.
> Recueillons sa prière, elle est source de vie,
> Et faisons-la monter jusqu'à Dieu nuit et jour.
> A l'heure décisive où tout doit disparaitre,
> Je voudrais répéter cet hymne de l'Epoux :
> « *Je vous ai fait aimer, je vous ai fait connaître,*
> *J'ai consommé votre œuvre, ô Dieu je viens à vous*[227] ».

[226] Jn 17,19
[227] Jn 17, 4.6.13

Ici, Elisabeth de la Trinité reprend une citation de l'évangile selon saint Jean qu'elle a déjà exposée dans la *Lettre 191*. Cet extrait johannique place Elisabeth de la Trinité en cohérence avec sa devise de carmélite. Mais cette devise se trouve affinée dans sa compréhension, car elle prend à son compte un vocabulaire musical et liturgique. Avec la strophe précédente qui confirmait une expérience trinitaire, la mention initiale du Père semble suggérer une association. Ainsi, au cœur de l'expérience trinitaire, Elisabeth semble y inclure la dimension musicale. Elle se place dans un chant qui s'exécute au cœur de la Trinité, mais une Trinité agissante, c'est-à-dire économique. Sans le dire explicitement, elle veut se faire « chant d'action de grâce », ou plutôt « cantique d'action de grâce » en référence à la dimension oblative et eucharistique de la citation johannique.

Elisabeth de la Trinité s'ouvre déjà à une visée musicale de son oblation, de l'offrande d'elle-même. Au cœur d'une expérience trinitaire économique, elle veut accomplir une « *offrande musicale* ». Or n'est-ce pas déjà, par anticipation, une compréhension de l'expression « *Louange de gloire* » ?

La médiation de l'Ecriture grâce à la volonté pastorale d'un saint pape, conduit Elisabeth a approfondir sa devise initiale de carmélite. C'est en approfondissant les éléments structurants de son cheminement qu'elle y découvre sa vocation. Elle était déjà là cachée, et par effet de catalyseur grâce à la Lettre aux Ephésiens, elle peut faire cette expérience d'ouverture des yeux et des oreilles. Au cœur même de sa devise et de son désir d'être carmélite depuis si longtemps, elle y voit enfin et elle y entend son appel à être « *Louange de gloire* ». Ainsi cette vocation s'enracine complètement dans la contingence historique. Elle comprend autrement ce qui était déjà là depuis le début.

C'est la contingence historique qui l'ouvre à trouver sa place de chantre au cœur de la Trinité ! Ce qui fait que l'expression « *Louange de gloire* » qui apparait complètement à partir de 1905, pose par elle-même la question du positionnement et du rapport théologique Trinité/Histoire.

En outre, si Elisabeth de la Trinité se sent la vocation d'être chantre au cœur de ce mystère, que va-t-elle « *chanter* » ? Nous est-il permis de penser que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est bien une « *louange* » qu'elle adresse à la gloire de la Trinité ? Et d'aller jusqu'à la considérer comme étant le fruit d'une expérience « *musicale* » de la Trinité ?

La progression de la poésie nous pousse à le penser, car c'est au sein une expérience de la Trinité économique que s'ouvre pour elle cette place d'être chantre au

cœur de ce mystère. Comme dans ce *Poème 89,* la manière dont elle parle de la Trinité est en parfaite correspondance avec la *Lettre 191,* où nous avions vu le lien entre la Lettre aux Ephésiens et la narration de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », il nous est permis de faire ce rapprochement et de considérer la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme un chant de louange qu'adresse Elisabeth à la gloire de la Trinité. Mais en même temps, comme étant le fruit d'une authentique expérience trinitaire.

Si au cours de ce début d'année 1904, Elisabeth de la Trinité manifeste déjà sa vocation d'être « *chantre* » dans la Trinité, alors en ce 21 novembre 1904, elle aurait été inspirée pour nous partager ce qui se chante en la Trinité ? Mais ce qu'elle aura entendu du chant au cœur de la Trinité ne sera-t-il pas lui aussi en lien avec les contingences de son histoire ? Comme si la Trinité se donnait à entendre à partir de son histoire. Comme si les contingences de son histoire devenaient les « *résonateurs* » du chant intérieur de la Trinité! Mais une question demeure, celle de savoir d'où vient cette vocation d'être chantre au cœur de la Trinité ?

Le reste du poème semble nous le faire découvrir.

> « *Il nous a transférés* » dit encore l'apôtre,
> « *Des ombres de la mort, au royaume éternel*[228] ».
> « *L'héritage des saints*[229] » est devenu tout nôtre,
> Et nous sommes déjà de « *la Cité du Ciel*[230] ».
> Telle est notre grandeur, telle est notre richesse
> Car « *nous sommes au Christ et le Christ est à Dieu*[231]».
> Pour son immense amour bénissons-le sans cesse,
> Chantons à sa louange un hymne glorieux.

C'est en prenant appui sur la Lettre aux Colossiens qu'Elisabeth de la Trinité montre que sa vocation d'être « *chant* », d'être « *Louange* » trouve sa source dans le mystère pascal. Mais l'association avec la Lettre aux Ephésiens par l'expression « *La Cité du Ciel* » amène à considérer le mystère pascal associé à la dimension baptismale. Nous avons ici la racine de la vocation d'être « *Louange de gloire* ». C'est dans le mystère pascal, actualisé par le sacrement du baptême, qu'est fondée la vocation d'Elisabeth de la Trinité. Cette fondation baptismale se trouve exprimée dans la première partie de cette dernière strophe.

---

[228] Col 1,13
[229] Col 1,12
[230] Ep 2,19
[231] 1 Co 3,23

Or, dans la deuxième partie, l'utilisation d'un extrait de la première Lettre aux Corinthiens nous amène à élargir la vision baptismale. La citation fait mention d'une incorporation au Christ et d'une offrande au Père par le Christ. Or cette double dimension d'incorporation et d'offrande n'est-elle pas un résumé des deux autres sacrements de l'initiation chrétienne, à savoir la Confirmation et l'Eucharistie ? L'intégration au Christ jusqu'à la consécration totale de la personne par l'onction et le don de l'Esprit sont le fruit de la confirmation. L'offrande totale de soi-même au Père par le Christ est le fruit de l'Eucharistie. Finalement c'est au cœur même de l'identité chrétienne révélée et manifestée par les trois sacrements de l'initiation qu'elle semble se fonder sa vocation de « *louange* ».

Les deux derniers vers de la poésie corroborent à cette interprétation. Nous voyons qu'elle situe sa vocation de « *louange* » dans l'Amour qui est au cœur de la relation entre les trois personnes de la Trinité. C'est parce qu'elle est enracinée dans l'Amour de Dieu, qu'elle peut devenir « *louange* ». Son désir de vivre une mystique de type « *musical* » est ici affirmé. D'une pianiste virtuose dans le milieu mondain de la bourgeoisie dijonnaise, elle va passer à une autre musique, celle qui se chante au cœur de la Trinité.

Ainsi, cette poésie à l'image de l'encyclique de saint Pie X, pourrait être considérée comme « programmatique », c'est-à-dire que nous voyons déjà tous les éléments qu'Elisabeth de la Trinité déploiera à partir de début de l'année 1905 et jusqu'à sa mort en novembre 1906. Elle prend à bras le corps l'appel du pape pour en proposer les soubassements qui donneront sens à sa vocation : « *devenir louange de gloire* ».

De même, il semble juste de considérer que c'est dans l'élan de l'appel papal qu'elle s'enracine dans la Lettre aux Ephésiens.

3. Synthèse

A ce niveau de l'étude, la *Lettre 191* et le *Poème 89* représentent deux socles d'une fondation, qui à partir du 21 novembre 1904 vont faire apparaître un édifice structuré et déterminé.

L'un et l'autre de ces écrits qui sont à part, par rapport à tous les autres textes parlant de la « *Louange de gloire* », et apparaissant à partir de décembre 1904, montrent que son enracinement dans la Lettre aux Ephésiens provient de l'appel du pape saint Pie à « *tout restaurer dans le Christ* ». Indirectement, c'est ce saint pape qui l'aide à se déterminer dans sa vocation. Une détermination liée aux contingences historiques précises de son époque : c'est à partir de l'histoire qu'elle découvre sa vocation terrestre mais aussi céleste. C'est au sein des contingences historiques, qu'elle s'ouvre à une dimension éternelle.

D'un point de vue théologique, ces deux écrits montrent qu'Elisabeth de la Trinité entre dans la connaissance trinitaire par deux médiations temporelles déterminées, d'une part la médiation des Saintes Ecritures (en l'occurrence saint Paul), d'autre part la méditation de sa propre expérience de la Trinité au sein de l'économie du Salut à travers les sacrements de l'initiation chrétienne.

La médiation de l'écrit paulinien l'ouvre à la redécouverte de son identité chrétienne et de sa relation intime avec le mystère trinitaire dans le cadre d'une expérience sacramentelle. Toute sa vision de la « *Louange de gloire* » semble, à partir des écrits pauliniens, reposer sur un sous-bassement théologique propre à la théologie des sacrements de l'initiation chrétienne, ces derniers étant la plus belle théophanie de la Trinité à l'œuvre dans le cœur d'un croyant. Il semble évident qu'Elisabeth de la Trinité pose la question théologique, à travers la progression de ses récits, du rapport entre histoire et Trinité économique dans l'actualisation du mystère pascal.

Mais également, les récits de la carmélite expriment une « *théologie narrative* », c'est-à-dire qui se raconte et qui ne spécule pas de manière abstraite. Au contraire, elle se raconte à partir de traces de l'action trinitaire dans l'histoire même de la carmélite.

Puisque l'action pastorale du pape saint Pie X, à travers sa première encyclique, a indirectement, mais résolument déterminé notre carmélite dans sa vocation de devenir

« *Louange de gloire* », nous allons maintenant approfondir comment Elisabeth expose sa doctrine de la « *Louange de gloire* ».

L'étude de la *Lettre 191* nous a permis de comprendre que c'est au sein du traité spirituel du *Ciel dans la Foi,* composé en août 1906, qu'elle expose de manière synthétique sa doctrine spirituelle. C'est en étudiant ce traité que nous pourrons dégager les « harmoniques » de cet enseignement.

Appuyé par l'étude du *Poème 89*, nous essayerons de voir comment cette doctrine est en écho avec l'élan pastoral du pape saint Pie X qui, à peine quelques semaines après sa première encyclique, proposa le 21 novembre 1903 le célèbre *Motu Proprio* concernant la réforme de la musique liturgique. Pour le saint pape, tout restaurer dans le Christ, commence par une réforme du chant liturgique afin que *les fidèles puissent prier avec de la Beauté*, conduisant également aux prémices de la réforme liturgique. Cette étude comparative aura pour objet de fonder une interprétation de la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une authentique mystique musicale, où se vit une double expérience synchronique : une « *expérience musicale de la Trinité* », ainsi qu'une expérience de la « *Beauté trinitaire* ».

Si la doctrine de la « *Louange de gloire* » semble, à partir des écrits pauliniens, reposer sur un sous-bassement théologique propre à la théologie des sacrements de l'initiation chrétienne. L'interprétation de cette doctrine, sous les deux angles de l'expérience musicale de la Trinité et de la Beauté trinitaire, nous amènera à voir si la carmélite ne se situe pas, de manière totalement inattendue et insoupçonnée, dans une « tradition mystique », où l'analogie musicale liée aux mêmes contingences des sacrements de l'initiation chrétienne, a servi de base pour élaborer une théologie, qui aujourd'hui encore pourrait nous aider à proposer une herméneutique dans le rapport Trinité économique et Histoire. Nous essayerons de mettre en rapport des textes d'Elisabeth de la Trinité exprimant au mieux toutes les facettes de la doctrine de la « *Louange de gloire* », avec des écrits d'autres mystiques antérieurs dont l'utilisation de l'analogie musicale est capitale pour rendre compte d'une expérience spirituelle.

Enfin, cette interprétation de la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une authentique théologie mystique, fruit d'une *expérience musicale de la Trinité* et d'une expérience de la *Beauté trinitaire*, nous permettra de proposer une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », sous les deux angles précédemment évoqués.

CHAPITRE II

EXPERIENCES

MYSTIQUES ET THEOLOGIQUES

POUR DEVENIR UNE

« *LOUANGE DE GLOIRE* »

Ce chapitre va tenter de mettre en lumière toutes les caractéristiques de la « *Louange de gloire* » à partir du traité spirituel *Le Ciel dans la foi*, mais également de les mettre en résonnance avec d'autres écrits essentiels.

Dans le chapitre précédent, l'étude de la *Lettre 191* nous a amené à considérer l'importance de ce premier traité spirituel. Mais dans un premier temps nous allons en faire une présentation historique et narrative. Puis nous essayerons de mettre en lumière les sources spirituelles qui l'inspirent dans la composition de son texte. Ensuite nous en ferons une présentation générale et organique, pour en arriver à la péroraison de ce traité qui exprime toutes les caractéristiques de la « *Louange de Gloire* », que nous mettrons en perspective avec d'autres écrits.

1. Historique et mise en récit

Le traité spirituel *Le Ciel dans la Foi* date de début août 1906. C'est le premier des quatre traités qu'elle rédigera durant les trois derniers mois de sa vie.

A l'origine, Elisabeth de la Trinité a voulu faire une « surprise[232] » à sa sœur Guite en écrivant un récit qui demeure et qui contient une nourriture solide et spirituelle, pour quelqu'un qui vit dans le siècle.

Ce récit prend la forme d'une retraite de dix jours, comme font les carmélites, avec deux temps d'enseignement par jour. Ces temps d'enseignement ou de méditation portent le nom d'« *oraisons* ». Elisabeth de la Trinité explique elle-même le but de cette retraite en écrivant pour la deuxième oraison du huitième jour :

> « Pendant cette retraite dont le but est de nous rendre plus conforme à notre Maître adoré, plus que cela, de nous fonder si bien en Lui que nous puissions dire : « *Je ne vis plus, c'est Lui qui vit en moi, et ce que j'ai de vie en ce corps de mort, je l'ai en la foi du Fils de Dieu, qui m'a aimé et s'est livré pour moi*[233] », oh ! Etudions ce Modèle divin : sa connaissance, nous dit l'apôtre est si « *transcendante*[234] ». [235]»

[232] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.90
[233] Ga 2,20
[234] Ph 3,8
[235] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.117

Elisabeth de la Trinité reprend un des thèmes récurrents qui l'ont marquée pour confirmer sa vocation de carmélite, à savoir l'union à Dieu. Au sein de la première partie, lorsque nous avons étudié l'émergence de style littéraire en lien avec une analogie musicale, nous avions pu nous rendre compte que cette thématique était bien un « *climax*[236] ». Au sein de ce dernier nous y trouvons l'expression narrative où se condense tout ce qui est constitutif de sa vocation de carmélite. Nous voyons l'unité dans le cheminement d'Elisabeth de la Trinité, car *Le Ciel dans le Foi* vient donner un éclairage approfondi, un sens confirmé à tous les éléments qui ont déterminé son entrée au carmel, à travers les deux retraites que nous avons étudiées dans la première partie.

Ici l'union à Dieu passe par une médiation christologique, c'est-à-dire une médiation qui sera une authentique « *transformation* » en Lui. Appuyé par l'enseignement scripturaire de l'apôtre saint Paul, *devenir un autre Christ* est le chemin qui conduit à l'union avec Dieu.

Puisque c'est le denier jour et dans la dernière oraison de cette « *retraite* » qu'Elisabeth de la Trinité expose les caractéristiques de la « *Louange de Gloire* », alors il nous est permis de dire d'emblée que le projet d'être « *Louange de gloire* » est un projet de transformation christologique. Une « harmonisation » à la fois christologique et divine. Le but de cette retraite est de « s'accorder » au sens musical du terme avec le Christ, pour s'accorder ensuite avec Dieu.

D'après l'étude de Conrad De Meester dans l'édition critique, *Le Ciel dans la Foi* semble avoir été écrit durant les quinze premiers jours d'août 1906. On pense qu'elle a mis dix jours pour l'écrire, c'est-à-dire qu'elle l'a écrit comme si elle-même faisait une retraite. Puis, à partir du 16 août, elle commença la rédaction de la *Dernière Retraite*. Y aurait-il un lien de pensée avec la doctrine de la « *Louange de gloire* » ?

Il faut dire qu'Elisabeth de la Trinité confia le carnet où elle inscrivit les oraisons à sa prieure Mère Germaine, en lui recommandant de le donner à sa sœur Guite en souvenir après sa mort. Chose que fera la Mère prieure en janvier 1907. S'ajoute qu'Elisabeth de la Trinité n'a pas donné de titre à cette retraite. Il a été trouvé a posteriori à partir de l'écrit

---

[236] N. HAKIM, *Anthologie musicale pour l'analyse de la forme,* Paris, Marcel Combre, 1995, p. 17. Le *climax* en musicologie, et en particulier dans l'écriture en forme d'arche dans les mouvements symphoniques, est le point culminant d'un crescendo/decrescendo.

lui-même. Conrad De Meester montre comment au sein de huit lettres[237] on peut justifier que ce titre est le plus respectueux de la démarche d'Elisabeth de la Trinité. Si elle affirme avoir trouvé le Ciel sur la terre, ce dernier est caché par le voile de la foi. D'ailleurs notre étude de la *Lettre 191*, qui ne fait pas partie des huit lettres proposées par Conrad De Meester, confirme la même intuition.

Le Ciel dans la Foi devient pour la carmélite l'expression générique pour rendre compte de ce qui se passe dans *Le Ciel de son âme* et du « chant » que l'on peut y entendre.

Toujours selon Conrad De Meester, *le Ciel dans le Foi* est un écrit qui ne peut se comprendre sans la dimension musicale[238] qui lui est inhérente. En effet, ce récit ne possède pas tant une structure méthodologique et spéculative, qu'une construction symphonique du thème de l'union à Dieu. A l'image de la forme cyclique[239], ce thème de l'union à Dieu se développe, évolue, engendre d'autres thématiques, puis permet de créer des liens intertextuels avec des récits bibliques et mystiques. Ce thème de l'union à Dieu est en perpétuel devenir jusqu'à la synthèse proposée dans la dernière oraison où est exposée la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Ainsi, à l'image d'une corde frappée qui fait entendre progressivement les harmoniques qui composent le son, la doctrine de la « *Louange de gloire* » peut être considérée comme une harmonique de l'union à Dieu.

Puisque le principe de la forme cyclique consiste à ce que les thèmes s'engendrent les uns les autres, dans un principe de devenir et d'unité, il peut être utile pour comprendre l'organisation interne du discours. Lorsqu'un compositeur écrit une symphonie en plusieurs mouvements, adoptant la forme cyclique en général, il y a un thème initial développé dans le premier mouvement. Puis les autres mouvements vont développer d'autres thèmes issus du thème initial par principe d'engendrement et de mutation. Enfin le dernier mouvement va proposer une synthèse du thème initial, de tous les thèmes qui

---

[237] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.97. Conrad De Meester donne cette liste de huit lettres confirmant la justification du titre *Le Ciel dans la Foi* : L 122, L133, L 143, L 152, L 162, L 165, L 169, L 274.

[238] *Ibid.* p.91

[239] N. HAKIM, *Anthologie musicale pour l'analyse de la forme,* Paris, Marcel Combre, 1995. En musicologie, la forme cyclique est un procédé d'écriture dont César Franck (1822-1890) en est le premier utilisateur. Elle sera reprise en particulier chez les organistes du mouvement post-romantique et symphonique. Le principe de composition consiste à ce que les thèmes exposés s'engendrent les uns les autres dans un principe de devenir.

ont été engendrés, et cela dans un mouvement d'unité générale. Ce principe d'écriture fonctionne parfaitement pour le récit *Le Ciel dans la Foi*.

Elisabeth donne le « ton », le thème initial dès la première oraison (il s'agit du thème de la retraite, à savoir l'union à Dieu par l'union au Fils).

Elle l'expose ainsi :

> « « *Père je veux que là où je suis, ceux que vous m'avez donnés y soient avec moi, afin qu'ils contemplent la gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la Création du monde*[240] » Telle est la dernière volonté du Christ […] Il veut que là où il est, nous y soyons aussi, non seulement durant l'éternité, mais déjà dans le temps qui est l'éternité commencée, mais toujours en progrès.[241] »

C'est dans le contexte de la Prière Sacerdotale au sein de l'Evangile selon saint Jean, donc dans une fondation eucharistique, qu'Elisabeth de la Trinité évoque l'union christologique conduisant à l'union à Dieu. Elle avait déjà introduit cette citation dans le *Poème 89*, considéré comme un poème programmatique, dans l'élan du pape saint Pie X. C'est donc une incorporation au Corps Mystique du Christ qui est à la base de son union à Dieu. Nous avions déjà vu que la conception du temps qu'elle développe trouve un écho avec la *philosophie du devenir* mise en lumière chez Bergson[242]. Sa définition du temps, propre à son époque, va se retrouver dans l'écriture musicale de son temps. D'où l'idée d'une construction narrative en « imitation » avec l'écriture musicale de la forme cyclique.

De ce thème initial vont suivre d'autres thèmes, qui comme le dernier mouvement d'une symphonie adoptant la forme cyclique, seront complètement synthétisés dans la dernière oraison. Toute la doctrine de la « *Louange de gloire* » sera comme cette synthèse des thèmes engendrés par le thème initial.

D'ailleurs toute la doctrine se trouvera elle-même résumée dans les derniers mots de cette retraite, où Elisabeth de la Trinité mettra ce point d'orgue :

> « Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu […] elle chante toujours, elle adore toujours, elle est pour ainsi dire toute passée

[240] Jn 17,24
[241] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.99
[242] H.BERGSON, *Evolution créatrice*, Paris, Lacan, 1907

> dans la louange et dans l'amour, dans la passion de la gloire de son Dieu. Dans le Ciel de notre âme, soyons louanges de gloire de la Sainte Trinité […] Un jour le voile tombera, nous serons introduites dans les parvis éternels, et là, nous chanterons au sein de l'Amour infini. Et Dieu nous donnera « *le nom promis au vainqueur* [243]». Quel sera-t-il ? *Laudem gloriae*[244]. [245]»

De l'union au Christ tant recherchée dès le début, elle passera vers les Portes de la Vie éternelle. Le cantique de l'Apocalypse parle du chant de l'éternité, alors la référence à la Lettre aux Ephésiens rappelle son baptême. Nous avons ici toute sa vie chrétienne résumée derrière la louange. Mais une vie chrétienne perçue comme un pèlerinage vers les parvis du Ciel, comme une propédeutique de la Vie éternelle.

A l'image du Christ qui passe de son monde à son Père, ce texte peut devenir lui aussi l'expression d'un passage, d'une Pâque pour Elisabeth de la Trinité, entre sa vie terrestre et sa vie auprès du Père. A la fois testament spirituel, mais acte de foi en la vie et la louange éternelle alors que la maladie tant avancée va la conduire à la mort.

A l'image de sainte Agnès dont le récit du martyr imprègne totalement la liturgie de la prise de voile, c'est en chantant qu'elle s'avance vers sa mort terrestre, mais qui n'est que passage vers la louange éternelle qu'elle a déjà commencée ici-bas.

Si *Le Ciel dans la Foi* semble adopter un système d'écriture similaire à la forme cyclique, puisque nous en avons vu le premier et le dernier mouvement, tentons de comprendre les mouvements intermédiaires et la progression organique de ce récit. Nous verrons alors comment les thèmes s'engendrent les uns les autres, pour passer de l'incorporation au Corps Mystique du Christ à la louange éternelle au cœur même de la Trinité.

---

[243] Ap 2,17
[244] Ep 1,12
[245] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 127

2. Présentation organique de la retraite *Le ciel dans la foi*

Le récit de la retraite *Le ciel dans la foi* se compose de deux oraisons par jour. Dans un premier temps, nous prendrons le temps de parcourir chacune des vingt oraisons constituant les dix-neuf premiers mouvements de cette symphonie.

Puis dans un deuxième temps nous tenterons de voir s'il y a ce lien et cette récapitulation entre ces mouvements et le dernier où Elisabeth de la Trinité expose ce qu'est une « *Louange de gloire* ».

A. Analyse diachronique des premières oraisons

D'une manière systématique, chaque oraison commence par une citation biblique. L'intonation se fait par la Sainte Ecriture. Puis chaque oraison s'organise en deux temps : un temps d'approfondissement de l'Ecriture, et un temps de conséquence pratique, c'est-à-dire une sorte d'exhortation. Voici en détail, les dix-neuf oraisons.

1) Première oraison[246] ou*« Demeure de la Trinité »*

Elle commence avec la citation johannique[247] exploitée dans la *Lettre 191* et le *Poème 89*. Le traité se situe d'emblée dans la parfaite continuité du programme de sa vocation. Ce récit est presque une sorte de narration, d'autobiographie spirituelle rendant compte du cœur de sa vocation. Elle entonne le thème général de la retraite qui est cette union à Dieu tant désirée, par une union avec le Fils et en transformation en Lui. La retraite sera donc une recherche perpétuelle du lieu où demeure cachée la Trinité. Mais nous ne pourrons trouver le Dieu caché qu'avec la médiation du Christ. Elisabeth de la Trinité montre que nous ne pouvons connaître et voir le mystère du Dieu caché sans l'unique secours du mystère même de l'Incarnation, où Dieu lui-même se donne à voir et à comprendre. Si nous trouvons où demeure le Fils, alors nous aurons trouvé la porte pour

[246] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 99-100
[247] Jn 17,24

accéder au mystère trinitaire. Pour Elisabeth de la Trinité, telle est la Volonté de Dieu que de faire alliance avec sa créature. Elle décrit ce mouvement par ces mots :

> « Il importe donc de savoir où nous devons vivre avec Lui pour réaliser son rêve divin. Le lieu où est caché le Fils de Dieu, c'est le sein du Père, ou l'essence divine, invisible à tout regard mortel, inaccessible à toute intelligence humaine, ce qui fait dire à Isaïe : « *Vous êtes vraiment un Dieu qui se cache*[248] ». Et pourtant sa volonté c'est que nous soyons fixés en lui, que nous demeurions où il demeure, dans l'unité d'amour, que nous soyons pour ainsi dire comme l'ombre de Lui-même.[249] »

Avec cette description du mouvement général de la retraite, Elisabeth de la Trinité exprime avec sincérité au sein de quelle tradition spirituelle elle se situe. D'une part, parce qu'il sera cité un grand nombre de fois dans ce récit, nous y avons l'influence de saint Jean de la Croix avec le *Cantique spirituel*, mais également la *Nuit obscure*. D'autre part, en prenant appui sur Isaïe elle parle d'un Dieu caché, inaccessible à la vue et à la compréhension, mettant ainsi le croyant dans les ténèbres. C'est-à-dire ténèbres de la vue, car Dieu ne peut se voir. Ténèbres de l'intelligence, car Dieu serait au-delà de toutes les images et représentations conceptuelles que nous pourrions en faire. Mais paradoxalement, le croyant doit être en même temps sous le rayonnement de Dieu, puisqu'il doit devenir l'ombre de ce dernier.

Ainsi, nous sommes en présence d'une description reformulée de l'une des premières théologies mystiques de l'histoire du christianisme, à savoir celle de saint Grégoire de Nysse, qui fut le premier à exprimer l'idée de la « *ténèbre lumineuse* ». Cette théologie mystique qui a pour caractéristique d'être une « théologie négative » dite apophatique, parce que reposant sur l'idée que Dieu sera toujours au-delà de la vision et de la compréhension et que l'on ne peut rien dire de ce qu'il est, est le fondement patristique de la doctrine spirituelle du Carmel. La voie du « rien » pour accéder au tout. Que ce soit sainte Thérèse d'Avila ou saint Jean de la Croix, tous deux emprunteront cette voie de la théologie négative. Il ne faut pas s'y méprendre, car ce n'est pas parce que l'on ne peut rien dire sur Dieu, que cela nous empêche de dire quelque chose de la vérité le concernant. L'idée de théologie négative n'empêche pas le discours théologique, mais il lui donne un vocabulaire, et une construction narrative singulière : nous ne serons pas

[248] Is 45,15
[249] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 99

dans une spéculation abstraite de type démonstrative, mais dans une narration de rencontre, à l'image de tous les textes bibliques de Nouveau Testament qui racontent la rencontre entre le Ressuscité et les disciples avant son Ascension. Toutes les rencontres avec le Ressuscité portent en germe l'idée de cette théologie négative, car on voit sans voir et au moment où les yeux s'ouvrent, Jésus disparaît du regard. On comprend sans comprendre, et au moment où les disciples comprennent, Jésus disparaît. Le cas du récit des pèlerins d'Emmaüs en est le plus bel exemple. Les disciples sont dans la ténèbre, pourtant la Lumière du ressuscité est devant eux. Au moment où leurs yeux s'ouvrent pour voir la Lumière, cette dernière disparaît, et ils replongent dans une sorte de ténèbre.

La représentation paradoxale de la « *ténèbre lumineuse* » est suffisamment éloquente pour exprimer cela. Autant nous sommes dans la ténèbre, parce que Dieu est au-delà de la vision et de la compréhension grâce à nos images et concepts, autant nous sommes dans la lumière, c'est-à-dire dans la contemplation et l'illumination de l'intelligence, au-delà de toutes intelligences humaines. Par analogie c'est comme regarder le soleil en face, nous ne pourrons jamais voir la forme qu'il possède parce qu'il y a trop de lumière, et en même temps, l'excès de lumière nous donne le sentiment d'être comme dans le noir.

En tous cas, dès la première oraison, Elisabeth de la Trinité montre qu'elle prend appui sur une théologie négative. Son récit à travers cette retraite, appartient résolument à l'héritage de la théologie mystique issue du Pseudo-Denys l'Aréopagite. La preuve en est qu'Elisabeth de la Trinité va citer très souvent un écrivain mystique Jean Ruysbroeck (1293-1381). Or cet auteur mystique, grande figure de la mystique flamande, aura tenté à travers l'ensemble de ses propres écrits, de se situer dans le courant intellectuel et spirituel du Pseudo-Denys l'Aréopagite, considéré comme sa source principale d'inspiration. D'ailleurs, c'est de lui qu'Elisabeth emprunte l'expression à peine transformée de « *l'ombre de lui-même*[250] ». Grâce à l'abondance de citations de Ruysbroeck contenues dans le récit, Elisabeth de la Trinité montre qu'elle se situe sans s'en rendre compte,

[250]*Ibid.* p. 99. La note 4 montre que l'expression provient de Ru 81.
Toutes les références à l'œuvre de Ruysbroeck que nous indiquerons dans ce chapitre, sont mentionnées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique. Notre travail reposera sur ces références. Elles correspondent à l'ouvrage de Ruysbroeck que possédait Elisabeth de la Trinité au carmel de Dijon, à savoir *Rusbroek l'Admirable (œuvres choisis),* petite anthologie de textes choisis et publiés par Ernest HELLO en 1869 et réédités à plusieurs reprises. La version en possession au carmel de Dijon et utilisée par Elisabeth de la Trinité dans *Le Ciel dans la foi* date de la réédition en 1902.

puisqu'elle ne veut pas écrire cette retraite pour faire école, dans la tradition de la théologie mystique héritée du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Pour reprendre l'analyse de cette première oraison, si Elisabeth entonne le thème central de cette symphonie, à savoir la transformation christologique pour être uni à Dieu, le deuxième thème qui est engendré, n'est autre que celui de la Trinité, mais une Trinité qui se révèle au moment du baptême. La deuxième partie de l'oraison, traite justement de ce thème de la Trinité, perçu comme une Demeure. C'est dans la Trinité même nommée comme « Demeure », que se vit cette union. Or, au cours de la deuxième partie, Elisabeth reprend aussi des citations de la lettre aux Ephésiens[251] condensées dans la Lettre 191. Dès la première oraison, nous sommes au cœur de sa vocation baptismale : celle d'être « *Demeure de la Trinité* ». Nous sommes en présence d'une évocation faite à partir de l'association de son prénom de baptême et de son vocable de religieuse. Si l'union totale à Dieu est de demeurer dans la Trinité, alors la transformation christologique nécessaire à cette union coïncidera avec le baptême. Finalement, cette première oraison propose une vision théologique du baptême. Elisabeth de la Trinité nous fait entrer dans le mystère du baptême, qui nous incorpore au Corps mystique du Christ, et où la Trinité se manifeste par notre participation entière à l'économie du Salut.

Il faut ajouter que nous pouvons trouver au sein de l'emploi du terme « demeure » appliqué à la Trinité, nous trouvons un écho au développement augustinien de cette idée. Car dans son commentaire de l'Evangile selon saint Jean, en particulier Jn 14,17, l'évêque d'Hippone dit ceci :

> « Mais pour ne pas croire que le Père et le Fils seuls doivent, sans le Saint-Esprit, établir leur demeure en ceux qui les aiment, qu'on se rappelle ce qui a été dit plus haut du Saint-Esprit: « *Le monde ne peut le recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point. Mais pour vous, vous le connaîtrez, parce qu'il restera avec vous et qu'il sera en vous*[252]». Le Saint-Esprit est donc avec le Père et le Fils, pour établir sa demeure dans les saints; il reste dans leur intérieur, comme Dieu dans son temple. Le Dieu Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, viennent à nous, quand nous allons à eux: ils viennent en nous en nous secourant, et nous allons à eux en leur obéissant; ils viennent en nous en nous éclairant, et nous allons à eux en profitant de leurs lumières; ils viennent en nous en nous

[251] Ep 2, 6-7 et Ep 2,19
[252] Jn 14,17

> remplissant, et nous allons à eux en les recevant; par là nous les voyons non pas extérieurement, mais d'une manière intérieure, et leur demeure en nous est, non point passagère, mais éternelle.[253]"

Même si saint Augustin évoque l'idée de devenir « Demeure de la Trinité », fondée sur une interprétation pneumatologique du discours de Jésus à l'issue de Cène et du lavement des pieds, Elisabeth de la Trinité n'est pas encore dans cette perspective. En revanche, la visée augustinienne montre que l'amour va précéder la venue de la Trinité. L'amour ouvre Augustin à un certain discours pneumatologique, conduisant à la description de cette transformation issue de la rencontre entre la Trinité et ceux qui l'aiment. A ce niveau de la progression narrative de la retraite, elle demeure encore christocentrique, mais peut-être que, enracinée dans l'amour, Elisabeth de la Trinité proposera un enseignement pneumatologique qui rendra compte d'une transformation.

En revanche nous pouvons dire avec certitude que ce récit d'Elisabeth de la Trinité propose une fascinante rencontre entre une théologie mystique héritée par Ruysbroek de la tradition de saint Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys l'Aréopagite, un enracinement augustinien, et une forme de théologie sacramentaire.

Pouvons-nous considérer cet écrit comme une *théologie mystique des sacrements*, en l'occurrence du baptême ?

2) Deuxième oraison[254] ou « *Demeurer* »

Elle poursuit en toute logique d'un devenir, par une méditation sur le verbe « *Demeurer* ». On peut dire qu'Elisabeth de la Trinité isole une cellule musicale du chant précédent (celui concernant la Trinité) pour approfondir ce que peut signifier le verbe « *Demeurer* ». Elle continue de prendre appui sur l'Evangile selon saint Jean[255], dont l'allusion n'est autre qu'une partie de la Prière Sacerdotale concernant le discours sur la vigne et les sarments. Elisabeth de la Trinité continue de méditer à partir des figures bibliques de l'eucharistie pour faire un pas de plus sur cette transformation christologique. C'est par la volonté de demeurer en Christ que l'on se transforme en Lui.

---

[253] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Traités sur l'Evangile de saint Jean 76,4*, in *Œuvres complètes*, Vol X-XI, Trad. M.POUJALAT-Abbé RAULT, Bar-Le-Duc, 1864
Consulté sur le site : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/jean/tr71-80/tr76.htm
[254] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 100-101
[255] Jn 15,4

La deuxième partie de l'oraison, quant à elle, manifeste une grande originalité. Elisabeth de la Trinité indique la route à suivre pour « demeurer » dans le Christ. C'est précisément un chemin d'intériorisation. On « demeure » dans le Christ, dans la mesure où nous descendons là où il a établi sa « Demeure », à savoir notre âme. C'est donc en nous que l'on demeure dans le Christ et par conséquent, c'est en nous que l'on est transformé en Lui. C'est en nous que l'on demeure dans la Trinité entière. Cette deuxième oraison exprime à sa manière une harmonique de la mystique de l'Incarnation de Dieu dans l'âme, empruntée à Ruysbroeck qu'elle cite[256].

3) Troisième oraison[257] ou « *descendre en nous* »

En parfaite harmonie avec l'oraison précédente, Elisabeth de la Trinité entonne un nouveau chant portant un emprunt à l'évangile selon saint Luc[258], où le Royaume de Dieu est « en nous ». Elisabeth de la Trinité aime beaucoup ce verset mais n'hésite pas à le transformer légèrement, car dans le récit biblique le Royaume de Dieu est « au milieu de vous » et non « en vous ». Cette modification narrative exprime cette actualisation des récits bibliques au sein de son expérience spirituelle. Elle y approfondit la thématique de la « Demeure » précédemment évoquée, mais à la lumière d'un héritage propre à la mystique rhénane de l'incarnation de Dieu dans l'âme, qu'elle connaît grâce à Ruysbroeck[259] qu'elle cite à nouveau.

Dans la deuxième partie de l'oraison, un autre lien thématique est attesté par une meilleure explication du mouvement d'intériorisation. Que signifie « descendre en nous » ? La carmélite montre que le chemin d'intériorisation est un chemin d'illumination de l'intelligence, mais une illumination fondée elle-même dans l'Amour de Dieu. Nous connaitrons dans la mesure où nous plongeons dans l'Amour divin. Il semble évident que pour Elisabeth de la Trinité, on ne peut dissocier connaissance et amour. L'un ne va pas sans l'autre et c'est là que nous sommes transformés. Or n'est-ce pas tout simplement une harmonique de la théologie du baptême ? Car au moment du baptême, la théophanie de

[256] Ru 52 et Ru 40, d'après les références citées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.
[257] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 101-102
[258] Lc 17,21
[259] Ru 2, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.

la Trinité ne révèle-t-elle pas que l'amour demeure en celui qui a reçu le baptême ? C'est le cas pour le Christ qui reçoit en lui l'amour de son Père, mais c'est également le cas pour chaque baptisé. Aussi Elisabeth de la Trinité, fondant dès le départ son récit dans le sacrement du baptême, nous avons ici une continuité parfaite. Cette oraison est en lien avec l'expression théologique contenue dans les récits bibliques du baptême. Mais Elisabeth de la Trinité laisse déjà entrevoir l'idée d'une « purification » dans l'amour, qui sera source de connaissance. Finalement, c'est dans l'économie même du Salut, là où se manifeste l'Amour rédempteur de Dieu, que l'on peut apprendre à le connaître ! Elisabeth semble touchée par la Trinité économique, en particulier au moment du baptême.

4) Quatrième oraison[260] ou « *plonger dans l'Amour qui purifie* »

Elisabeth de la Trinité cite l'appel de Jésus-Christ à Zachée[261] pour créer une harmonie avec ce qui précède. Elle insiste donc sur le désir du Maître de venir établir sa demeure chez nous, autrement dit en nous. Se trouve confirmée une interprétation des textes bibliques à la lumière de l'héritage de la mystique flamande, grâce aux écrits du mystique Jean Ruysbroeck qu'Elisabeth de la Trinité cite à nouveau[262].

La deuxième partie de l'oraison est intéressante, car elle est à la fois en lien avec ce qui précède, puisqu'elle parle de l'amour de Dieu, mais elle va engendrer une nouvelle thématique celle d'un Amour qui purifie. Cette oraison montre que Dieu vient établir sa demeure en nous, mais il y a la nécessité d'une œuvre de purification, comme « prélude ».

Or n'est-ce pas déjà la confirmation d'un lien que nous pouvons établir avec Augustin et l'extrait du *Traité 76* de l'Evangile selon saint Jean que nous avons cité dans l'analyse de l'oraison 2? L'extrait de l'évêque d'Hippone montrait que l'amour précède la venue de Dieu. Reste à savoir si, de l'amour qui précède, Elisabeth de la Trinité va proposer un enseignement pneumatologique.

N'est-ce pas également une harmonique de la théologie du baptême ? L'œuvre divine accomplie par Dieu au moment du baptême n'est-elle pas une œuvre purgative, une purification du péché des origines ? Le péché des origines est une désobéissance

[260] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 102-103
[261] Lc 19,5
[262] Ru 3-5 et Ru 118, d'après les références citées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.

d'Adam à la Volonté de Dieu. La dimension purgative du baptême nous introduit dans un chemin d'obéissance à la Volonté de Dieu. Appuyée par des écrits de Ruysbroeck[263], force est de constater qu'au sein de cette oraison, Elisabeth de la Trinité montre que la première chose qui est appelée à être purifiée c'est précisément la volonté. Elisabeth de la Trinité montre que l'amour de Dieu nous purifie afin que nous ne cherchions que Lui et sa Volonté. L'amour de Dieu nous purifie et nous libère de notre volonté propre.

5) Cinquième oraison[264] ou « *l'Amour comme prélude au désir de communion* »

Elisabeth de la Trinité commence chacune des deux parties de cette oraison par une citation[265] de l'Evangile de Jean. Toutes les deux sont extraites de la Prière Sacerdotale. La citation johannique qui introduit est une magnifique synthèse de ce qui a été chanté jusqu'ici. Car la progression narrative est précise : primat de l'amour humain envers Dieu, qui entraîne à la fidélité à sa Volonté exprimée par sa Parole. En échange primat de l'amour de Dieu envers sa créature, qui entraîne sa venue en l'homme pour y bâtir sa demeure. A partir de cette oraison, nous pouvons admettre qu'Elisabeth de la Trinité propose une mystique nuptiale, fondée sur une union d'amour, une communion d'amour dans un mouvement réciproque entre Dieu et sa créature. Or cette conception d'union nuptiale, fondée essentiellement sur un amour source d'union, n'est-elle pas à la racine de la théologie mystique de Grégoire de Nysse ?

A travers la citation johannique, nous avons l'exposé d'un admirable échange, d'un dialogue entre Dieu et l'homme fondé résolument dans l'amour. Elisabeth de la Trinité y ajoute une citation du *Cantique des Cantiques*[266] pour approfondir cet amour fondateur, dont l'allusion à la symbolique de l'eau pour le qualifier de plus fort que la mort, n'est pas sans évoquer le baptême ; d'autant que dans la deuxième partie de l'oraison, elle parle de « franchissement » et de « passage » pour parler de la progression de l'homme dans la communion avec Dieu. Ici l'amour devient l'élan initiateur d'un désir de communion qui va s'exprimer par un désir de conversion. Le désir de conversion sera

[263] Ru 157-159
[264] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 103-104
[265] Jn 14,23 et Jn 14,31
[266] Ct 8, 6-7

cette transformation pour ne rechercher que la volonté de Dieu, considérée par Elisabeth de la Trinité comme un « pain quotidien ». D'ailleurs en prenant appui sur le *Cantique Spirituel*[267] de saint Jean de la Croix, qui est l'une des sources majeures de ce récit après l'Ecriture et le mystique flamand Ruysbroeck[268], Elisabeth de la Trinité écrit :

> « La propriété de l'amour est de ne jamais se rechercher, de ne rien se réserver, mais de donner tout à celui qu'il aime[269] »

Le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix, tout comme les écrits de Ruysbroeck, font partis de l'héritage de la théologie mystique apophatique, initiée par Grégoire de Nysse. Ainsi en citant et en assimilant les deux auteurs dans une réécriture herméneutique, il nous est permis d'établir un lien organique entre les écrits d'Elisabeth de la Trinité et la mystique de Grégoire de Nysse. Est-ce un lien convergent ou divergent ? Est-ce un lien avec une dimension nuptiale de la théologie mystique ? En outre, l'accent eucharistique dans la recherche exclusive de la volonté de Dieu n'est pas sans évoquer la théologie biblique du baptême à travers les évangiles synoptiques, et de sa conséquence à travers les trois tentations au désert. Si Jésus-Christ lors de son baptême manifeste le primat de l'amour de Dieu, ce même amour l'entraîne au désert sur un triple chemin d'obéissance à la Parole de Dieu : comme première et exclusive nourriture, comme remède contre la vanité, comme remède contre l'idolâtrie. Ainsi, en parfaite harmonie avec la théologie biblique du baptême, Elisabeth de la Trinité exprime dans cette oraison que ce chemin de conversion sera un chemin d'apprentissage de l'obéissance, au sens d'une écoute consentie à la Parole de Dieu. Elle confirme que l'amour précède le désir de communion et l'élan de conversion : c'est vraiment lui qui est fondateur. Or ce processus associant baptême et désir d'union nuptiale dans l'amour, est décrit par saint Grégoire de Nysse dans le commentaire de *La vie de Moïse*, surtout lorsqu'il commente l'épisode du *Buisson ardent*, où par le baptême, nous sommes plongés dans l'amour.

---

[267] CS 306-308, CS 313, CS 314, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.
[268] Ru 9, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.
[269] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 104

6) Sixième oraison[270] ou « *mort à soi-même et transformation* »

Au sein de cette oraison, Elisabeth de la Trinité va proposer un nouveau thème découlant des précédents. Le principe de l'écriture selon la forme cyclique semble ici se confirmer où les thèmes s'engendrent les uns par rapport aux autres. Ce nouveau thème est celui du renoncement (autrement dit de « *la mort à soi-même* »). Puisque dans l'oraison précédente, Elisabeth de la Trinité parle d'un chemin de conversion pour ne rechercher et ne faire plus qu'un avec la volonté de Dieu, cette nouvelle oraison expose la clef pour vivre un tel idéal : la mort à soi-même.

Pour ce faire, dans les deux parties de l'oraison, elle va entonner ce nouveau thème à partir de deux citations de l'apôtre saint Paul[271]. Dans la première partie de l'oraison, Elisabeth de la Trinité montre qu'il faut radicalement se mettre sur un chemin de mort, un chemin de renoncement. Or n'est-ce pas directement lié, non seulement à la théologie biblique du baptême selon les Evangiles synoptiques, à travers l'épisode de la tentation au désert ? Le Christ nous apprend à renoncer dans cet épisode singulier et fondateur de sa mission prophétique. Mais également, n'oublions pas que le sacrement du baptême présuppose pour celui qui va être baptisé un renoncement public, un rejet. Celui qui va recevoir le baptême va en même temps s'engager sur un chemin de renoncement, mettant ainsi sa volonté à rejeter le péché lorsqu'il sera tenté. La renonciation avant le baptême est profondément dynamique et engageante pour lutter contre la concupiscence. Même si le sacrement du baptême nous fait mourir au péché pour renaître à la vie divine, ce passage ne sera pas ponctuel dans le temps d'une célébration. Mais il sera déployé à travers toute la vie terrestre du baptisé jusqu'à sa propre Pâque éternelle, lorsqu'il passera de ce monde qui passe, à la Vie éternelle. A travers cette première partie de l'oraison, le thème de la « *mort à soi-même* » est une parfaite harmonique de la théologie baptismale. Mourir à soi-même et à sa volonté propre c'est vivre concrètement les exigences de la vie baptismale. Finalement, tout en assumant le langage propre à une mystique traditionnelle dans l'héritage du Carmel et appuyée par les écrits de Ruysbroeck[272], Elisabeth de la Trinité en dégage les harmoniques lointaines mais réelles avec le baptême. Mais est-ce seulement le baptême ou l'ensemble des sacrements de l'initiation ?

---

[270] *Ibid.* p. 104-105
[271] Col 3,3 et 1 Co 15,31
[272] Ru 117, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.

La deuxième partie de l'oraison est importante, car c'est la première fois que l'on y trouve incluses des citations implicites de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Ces inclusions confirment d'une part la fondation baptismale de la prière, d'autre part elles confirment que cette thématique de la mort à soi-même est centrale non seulement pour comprendre ce qu'est la doctrine de la « *Louange de gloire* », mais en même temps pour proposer une juste interprétation de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». D'autant qu'Elisabeth de la Trinité se fonde sur un écrit de Ruysbroeck. Cet auteur sera pertinent pour mettre en perspective la doctrine de la « *Louange de gloire* », et la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Nous aurons l'occasion de revenir sur cette source dans la suite de ce chapitre. En tous cas dans cette deuxième partie d'oraison, Elisabeth souhaite « mourir » et « renoncer » mais comme elle sent son impuissance, elle désire être transformée en Christ, afin qu'Il puisse opérer en elle son œuvre de Salut. C'est le Christ qui va, non seulement l'aider à mourir à elle-même, mais à « *renaître d'En-Haut* ».

Nous touchons ici une des originalités et des singularités de la proposition spirituelle d'Elisabeth de la Trinité. Elle associe la visée spirituelle de « la mort à soi-même » avec la « transformation en Christ », non plus dans un principe de continuité ! La plupart du temps, c'est la mort à soi-même qui permet en conséquence d'être transformé en Christ. Or ici, Elisabeth de la Trinité ne semble pas se situer dans ce principe de conséquence mais dans un principe de simultanéité. C'est-à-dire qu'il est nécessaire pour elle d'être transformée en Christ afin de pouvoir vraiment mourir à elle-même ! C'est Lui et Lui seul qui peut la mener sur ce chemin de renoncement. Elle écrit :

> « Je me renonce plus chaque jour afin qu'en moi le Christ grandisse et soit exalté ; je réside toute petite au fond de ma pauvreté […] je m'aperçois incapable de progrès, de persévérance […] je me prosterne dans ma misère, reconnaissant ma détresse, je l'étale devant la miséricorde de mon Maitre[273] […] Je mets la joie de mon âme dans tout ce qui peut l'immoler, me détruire, m'abaisser car je veux faire la place à mon Maître […] Je ne veux plus vivre de ma propre vie, mais être transformée en Jésus-Christ […] et que le Père en se penchant vers moi puisse reconnaître l'image du Fils bien-aimé [274]».

[273] Ru 1-2, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique
[274] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 104-105

Elle s'appuie sur deux textes de saint Paul[275] pour fonder une telle vision de simultanéité, dont les accents sont profondément eucharistiques. Puisqu'elle peine à cause de sa faiblesse sur le chemin du renoncement c'est la Miséricorde de Dieu qui va l'aider à avancer. La Miséricorde de Dieu semble ici précéder l'aboutissement du chemin de conversion. L'amour pardonnant de Dieu aide à la conversion.

Ainsi, si Elisabeth de la Trinité souhaite être transformée en Christ, c'est vraiment pour que ce dernier puisse non seulement l'aider à renaître, mais aussi à mourir. En somme, cette transformation dans le Christ est en lien complet avec le mystère pascal. En elle, le Christ va revivre l'intégralité du mystère du Salut, c'est-à-dire mourir et vivre ! Elisabeth de la Trinité semble comprendre la visée mystique du « renoncement à soi » à la lumière du mystère pascal.

C'est le Christ qui va l'aider à mourir, c'est le Christ qui va l'aider à renaître d'en haut. Autrement dit, nous sommes résolument dans une perspective baptismale où, dans son cheminement spirituel de renoncement à elle-même, Elisabeth va continuer de vivre l'œuvre de son baptême, où le Christ lui-même l'a fait passer par sa mort et sa résurrection, vers son Père. C'est le Christ qui, par sa mort, va l'aider à mourir à elle-même. C'est le Christ qui, par sa résurrection, va la faire revivre avec Lui.

La transformation en Christ de notre carmélite et sa relation avec le Père, est également comprise dans la théologie du baptême selon les Evangiles synoptiques. En effet, au moment du baptême, le Père voit et reconnait Jésus comme son Fils bien-aimé. Aussi, Elisabeth de la Trinité souhaite vraiment, dans le même élan, que le Père reconnaisse en elle son Fils bien-aimé.

Toute cette oraison semble manifester le souhait d'Elisabeth de la Trinité de devenir un « *autre Christ* », un « *alter christus* ». Or, est-ce uniquement en lien avec la théologie du baptême ou les figures eucharistiques empruntées à l'apôtre Paul ? Ou bien est-ce en lien avec le sacrement de la confirmation ?

C'est le sacrement de la confirmation qui porte en lui tout cette dynamique de transformation progressive pour devenir un « autre Christ »[276]. D'harmoniques en lien avec le baptême, Elisabeth de la Trinité semble s'ouvrir à présent aux harmoniques de la confirmation dans la cohérence interne des sacrements de l'initiation chrétienne. Dans l'élan de son baptême, elle semble maintenant associer sa progression spirituelle comme

[275] Ga 2,20 et Rm 8,29

[276] Expression utilisée dans le rituel de l'initiation chrétienne des adultes, au moment de conférer le sacrement de la confirmation.

une continuité du sacrement de la confirmation. Si le baptême l'a incorporée au Corps mystique du Christ dans l'amour même de la Trinité, c'est la confirmation qui va continuer cette œuvre en la transformant en un « autre Christ ». Cette transformation progressive en un « autre Christ » sera la voie vers la communion parfaite avec Dieu.

Pourtant, tout ce qu'Elisabeth de la Trinité exprime à travers la progression narrative de ses oraisons est une anticipation presque prophétique du contenu théologique que proposera la réforme liturgique du Concile Vatican II, à travers le rituel de l'initiation chrétienne des adultes. Surtout lors de la confirmation, lorsqu'il est dit au cours de la veillée pascale pour mettre en lumière le lien organique et unifié des trois sacrements de l'initiation :

> « Amis, vous voilà néophytes. N. et N. vous êtes nés à la vie nouvelle ; Vous êtes devenus membres du Corps du Christ et de son peuple sacerdotal.
> Maintenant, accueillez l'Esprit Saint qui a été répandu au milieu de nous. Le jour de la Pentecôte, il a été envoyé par le Seigneur sur les Apôtres. Depuis, et jusqu'à aujourd'hui, il a été donné aux baptisés par ces mêmes Apôtres et leurs successeurs.
> **Recevez donc la force du Saint-Esprit promise par le Christ. Elle vous rendra plus semblables au Christ**. Vous deviendrez de réels témoins de sa mort et de sa Résurrection,
> Et vous serez des membres vivants de l'Eglise. Ainsi grandira le Corps du Christ dans la foi et la charité[277] »

Elisabeth de la Trinité ne pouvait pas connaître un tel rituel et encore moins, une telle vision théologique et christologique de ce sacrement à travers la révision du rite proposé par l'Eglise. Elle a été confirmée le 8 juin 1891 en l'église Notre Dame de Dijon. A son époque, le rituel de la confirmation[278] se faisait lors de la réception de l'évêque. On y *invoquait* l'Esprit Saint[279], puis une prière que l'évêque récitait pendant *l'imposition*

---

[277] R.I.C.A., *Sacrement de la Confirmation*, Paris, Desclée/Mame, 1997

[278] A.G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière, Introduction à la liturgie, La confirmation*, Paris, Desclée, 1961, p.551-563

[279] G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et vespéral, La confirmation*, Bruges (Belgique), Abbaye saint-André, 1936, p. [11-12]. On invoquait l'Esprit Saint par le chant du *Veni Creator*. La prière d'invocation à l'Esprit Saint dit ceci : « *Que l'Esprit Saint descende en vous, et que la vertu du Très-Haut vous garde de tout péché.* ». Cette conception du don de l'Esprit-Saint associé à la rémission des péchés résulte de l'Evangile selon saint Jean (Jn 20,19-31), où le soir de Pâques, Jésus répand l'Esprit-Saint sur les apôtres, leur confiant le ministère de la rémission des péchés.

des mains[280]. Ensuite venait le temps de *l'onction*[281] avec le saint Chrême et une *prière de conclusion*[282]. L'ensemble de ce rituel, et surtout des prières de l'évêque, ne rendaient pas compte de cette transformation christologique. On y insiste plus sur les dons de l'Esprit, et avant tout sur l'enracinement dans le mystère de la Croix et le mystère de la Rédemption. Les dons de l'Esprit associent le confirmé à la rémission des péchés, et deviennent une force pour lutter contre la tentation aux péchés. Même l'oraison de conclusion ne parle pas de la dynamique missionnaire propre à la Pentecôte, mais se

---

[280] *Ibid.* p. [13]. La structure de cette épiclèse est tripartie. La première concerne le souvenir du baptême et de la rémission des péchés. On invoque l'Esprit pour continuer cette œuvre de purification : « *Dieu Tout-puissant et éternel, qui avez daigné régénérer par l'eau et l'Esprit Saint vos serviteurs ici présents, et qui leur avait accordé la rémission de leurs péchés, envoyez du haut du ciel l'Auteur des sept Dons, votre Esprit-Saint Consolateur.* ». Puis vient l'énumération des six dons, et comme une litanie on répond « *amen* » après chaque don groupé par deux. Pour finir, la dernière partie commence par l'annonce du dernier don de l'Esprit, et associe au mystère de la Croix en disant : « *Remplissez-les de l'Esprit de votre crainte et marquez-les du Signe de la Croix de Christ pour la vie éternelle. Par le même Jésus-Christ votre Fils…*». Cette vision théologique confirme l'enracinement dans l'évangile selon saint Jean, puisque huit jours la Pâques c'est par la vue des marques de la crucifixion que Thomas est confirmé dans la foi pascale. La crucifixion est la source de la rémission des péchés et de la prochaine effusion de l'Esprit.

[281] *Ibid.* p. [14]. La formule d'onction avec le Saint-Chrême n'en demeure pas moins étonnante puisque l'on ne parle plus de l'Esprit Saint, mais uniquement de la Croix et du Saint-Chrême. La formule rituelle de la confirmation dit : « *N., Je vous marque du signe de la Croix et je vous confirme par le Chrême du Salut, au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit. Amen* ». Cette formule est très proche de celle de l'onction post-bapstimale puisque cette dernière dit : « *Que le Dieu Tout-puissant, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, qui vous a fait renaître par l'eau et par le Saint-Esprit, et qui vous a accordé la rémission de vos péchés, vous marque lui-même de l'onction du Chrême de Salut par le même Jésus-Christ Notre Seigneur…* » Il y a une réelle insistance sur l'onction qui associe à la source du mystère de la Rédemption, d'où provient l'effusion de l'Esprit selon l'Evangile de saint Jean. Nous ne sommes pas dans une compréhension lucanienne du Don de l'Esprit, et encore moins dans la logique de la Pentecôte, mais plus dans la pneumatologie johannique.

[282] *Ibid.* p. [14-15]. La dernière oraison est très ambiguë quant à sa compréhension. Elle parle du don de l'Esprit répandu sur les apôtres, mais est-ce une Pentecôte johannique ou lucanienne ? Elle dit : « *O Dieu qui avez donné le Saint-Esprit à vos apôtres et qui avez voulu que, par eux et leurs successeurs, il fût transmis aux autres fidèles, regardez avec bonté notre humble ministère, et faites que le même Esprit vienne dans les cœurs de ceux dont nous avons marqué le front du saint Chrême et du signe de la Croix. Faites que ce même Esprit habite dans les cœurs et en fasse le Temple de sa gloire. Vous qui avec le Père et le même Esprit Saint, vivez et régnez dans les siècles des siècles. Amen.* ». La première partie de l'oraison parle d'un don de l'Esprit aux apôtres pour ce que dernier puisse être transmis par leur ministère. Est-ce une Pentecôte Lucanienne ou johannique ? La Pentecôte lucanienne est comprise dans la perspective de l'ouverture des lèvres pour la prédication et l'annonce de la foi en tant que témoin du Christ. Certes le mystère du Salut sera annoncé, mais le don de l'Esprit sera associé à la démarche d'annoncer. Or, la Pentecôte johannique est le ministère de la rémission des péchés confié aux apôtres, c'est-à-dire la mission d'actualiser le mystère du Salut et non de l'annoncer par la prédication. La Pentecôte lucanienne insiste sur *l'annonce* du Salut, la Pentecôte johannique sur *la célébration* du Salut. Or l'oraison dite par l'évêque demande que l'Esprit vienne en ceux qui ont reçu le signe de la Croix par l'empreinte indélébile du Saint-Chrême. Le don de l'Esprit étant ici étroitement lié à l'œuvre du mystère de la Croix, montre implicitement que nous sommes bien dans une Pentecôte johannique et non lucanienne. La confirmation est comprise comme l'actualisation de l'œuvre du Salut qui conférera la dynamique de la construction intérieur du « *Temple de sa Gloire* ». L'idée d'être « *Temple de l'Esprit* » implique cette œuvre de Salut actualisée en vue d'une sanctification totale. Ici, le ministère de l'évêque en tant que successeur des apôtres au moment de la confirmation, semble se rapprocher du soir de Pâques selon l'Evangile de saint Jean.

concentre sur l'œuvre intérieure de l'Esprit-Saint. Une œuvre de purification qui construit en celui qui l'a reçu, le « Temple de sa Gloire ».

Il semble évident que la vision théologique que proposait le sacrement de la confirmation à l'époque d'Elisabeth de la Trinité et jusqu'à la réforme du Concile Vatican II, est une Pentecôte johannique. C'est-à-dire que le ministère apostolique et des successeurs est de conférer un Esprit de purification et de rédemption (Don de l'Esprit pour la rémission des péchés), avant d'être une perspective missionnaire de l'annonce comme dans la Pentecôte lucanienne. La vision pneumatologique en lien avec la purification intérieure que propose Elisabeth de la Trinité rend compte de cette théologie de la confirmation que proposait le rituel de ce sacrement à son époque. Mais l'ajout de l'action de l'Esprit Saint qui est donnée pour être transformé en un « autre Christ » est la preuve de son originalité quasi prophétique.

Puisque tout est fondé dans un Amour, non seulement de « purification » mais de « transformation intérieure », nous avons là une preuve qu'Elisabeth de la Trinité propose un enseignement fondé sur la compréhension de saint Augustin que nous avions évoquée au sens de la deuxième oraison. L'évêque d'Hippone dans son *Traité 76* sur l'Evangile de saint Jean avait montré que l'amour précède la venue de la Trinité, et qu'en établissant sa Demeure par le don de l'Esprit afin que vienne le Père et le Fils, elle opère une œuvre de transformation.

Mais n'y a-t-il qu'au sein du rituel du sacrement de la confirmation que l'on peut trouver la racine d'une telle pneumatologie ? Nous pourrions regarder la théologie sacramentelle provenant de la liturgie propre à la fête de la Pentecôte. Car il faut reconnaître que, comme pour sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, les religieuses recevaient une formation liturgique grâce au célèbre ouvrage de Dom Prosper Guéranger s'intitulant « *L'année liturgique*[283] » dont le nombre impressionnant de réédition atteste le succès. C'est le troisième tome consacré au temps pascal qui propose les commentaires liturgiques concernant la Pentecôte. Un détail attire notre attention concernant la célébration de la vigile. En effet, tout comme la vigile pascale se célébrait le samedi matin au lieu de la nuit entre le samedi et le dimanche, la vigile de la pentecôte se célébrait également le samedi matin. Au cours de cette dernière, on faisait mémoire de cette pratique apparue au IVème siècle[284] qui consistait à donner l'ensemble des

[283] P.GUERANGER, *L'année liturgique, le temps pascal*, Tome III, 12ème édition, Paris, Houdin, 1902
[284] A.G. MARTIMORT, *Eglise en prière*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 713

sacrements de l'initiation chrétienne à ceux qui n'avaient pu les recevoir durant la nuit pascale. Cette célébration de la vigile de Pentecôte avait pris pour modèle celle de la vigile pascale, avec un corpus de prophéties (où s'enchainait un psaume ou un trait ainsi qu'une oraison spécifique), une liturgie autour de la fontaine baptismale, une liturgie eucharistique. La liste la plus antique des lectures était celle de la veillée pascale, mais au cours des siècles (jusqu'au VIII) un autre corpus plus au moins variable se mit en place afin de mettre en valeur le don de l'Esprit Saint. Ce corpus de lectures et d'oraisons qu'a connu Elisabeth de la Trinité, est cette synthèse entre l'héritage de l'antique vigile pascale et des textes nouveaux concernant l'Esprit Saint. Ce corpus d'oraisons peut attirer notre attention, car autant durant la vigile pascale, elles se concentrent sur le baptême et le mystère pascal, autant durant la vigile de la Pentecôte, elles évoquent l'action de l'Esprit Saint en lien avec le baptême. Avec les oraisons de la vigile pascale, les oraisons de la vigile de la Pentecôte constituent un ensemble unifié pour nous aider à mieux comprendre la théologie des sacrements de l'initiation et surtout du lien entre baptême et confirmation. Les oraisons de la vigile de la Pentecôte (en particulier ceux de la messe) peuvent nous être d'un précieux secours pour comprendre le sacrement de la confirmation !

Elisabeth de la Trinité a célébré avec ses sœurs au carmel cette vigile de la Pentecôte le samedi matin. Essayons de commenter quelques oraisons et de voir comment les écrits d'Elisabeth de la Trinité entrent en écho avec elles.

Commençons tout d'abord par l'oraison liée à la cinquième prophétie. En voici la traduction :

> « O Dieu, qui par la bouche des prophètes nous avez prescrit de laisser les biens temporels et de tendre avec empressement aux biens éternels, donnez à vos serviteurs, nous qui savons ce que vous avez commandé, la force de l'accomplir sous votre céleste inspiration[285] »

Cette oraison est intéressante car elle atteste que par la médiation des Saintes Ecritures, Dieu fait connaître sa volonté. L'accueil de l'Esprit Saint permet à la fois cette illumination de l'intelligence pour savoir reconnaître, au-delà de la Sainte Ecriture, la volonté de Dieu, mais en même temps, il donne la force pour accomplir cette volonté.

[285] G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et vesperal*, Bruges, Abbaye saint André, 1936, p. 1189.

Cette double vocation du don de l'Esprit se retrouve dans l'oraison qui achève le chant de procession vers la fontaine baptismale, où il est dit :

> « Accordez, Dieu Tout-Puissant, à nous qui célébrons la solennité du jour où fut donné l'Esprit-Saint, qu'enflammés de célestes désirs, nous ayons soif de la source de la vie. Par Notre Seigneur Jésus-Christ…[286] »

Le langage de l'oraison montre que la soif de l'Esprit Saint, considérée comme une « *source de la vie* », est à la fois la recherche du don de Dieu, mais en même temps la recherche de sa volonté. A travers le don de l'Esprit, c'est la source même de la connaissance de sa volonté, et en même ce qui nous embrase dans le désir de l'accomplir. Ces deux oraisons attestent le lien entre don de l'Esprit Saint et la volonté de Dieu. Cela rejoint de manière concrète le récit d'Elisabeth de la Trinité, où voulant ne rechercher que la volonté de Dieu, elle doit s'enraciner dans l'Amour. Nous voyons comment elle passe de la compréhension du don de l'Amour divin au don de l'Esprit Saint.

Les oraisons de la messe (en particulier la collecte, la secrète et la post communion) sont encore plus explicites en ce qui concerne le lien entre baptême et confirmation, entre purification de la volonté et transformation intérieure. Commençons par l'oraison de la collecte qui dit :

> « Faites, nous vous en supplions, Dieu tout-puissant, que la splendeur de votre clarté brille sur nous, et que l'éclat de votre lumière confirme par l'illumination de l'Esprit-Saint, les cœurs de ceux que votre grâce a fait renaître. Par Notre Seigneur…[287] »

Cette oraison permet de saisir le lien entre baptême et confirmation. Il s'agit d'une authentique expérience d'illumination, allant jusqu'à une expérience de Transfiguration. Tout le champ lexical biblique y est convoqué : la confirmation est une véritable transfiguration où le confirmé est totalement illuminé dans le don de la Grâce baptismale. Le don de l'Esprit nous permet d'être placés sous le soleil d'un « *Astre* », sous la lumière de Dieu. Celui qui est confirmé semble devenir le spectateur privilégié de la Transfiguration où devant ces yeux apparaît celui qui est éclatant de lumière, et le don de l'Esprit Saint devient le moyen par lequel nous devenons le lieu de cette Epiphanie !

---

[286] *Ibid.*
[287] *Ibid,* p. 1190

Mais cette l'illumination va conférer quelle grâce pour le confirmé ? L'oraison de la secrète le dit en ces termes :

> « Sanctifiez, Seigneur, les dons que vous avez offerts ; et purifiez nos cœurs par l'illumination de l'Esprit-Saint. Par Notre Seigneur…[288] »

Ce don total de l'Esprit Saint conduit le confirmé sur le chemin de la purification du cœur. Si le don total de l'Esprit Saint par la confirmation, consacre d'une certaine manière le confirmé, c'est afin que s'accomplisse en lui l'œuvre d'une Rédemption ! C'est sa participation au mystère pascal qui se manifeste. L'Esprit illumine autant qu'il purifie. C'est bien un Esprit qui vivifie autant qu'il purifie, pour reprendre la formule propre à l'Evangile selon saint Jean[289]. Nous pouvons faire ce rapprochement par rapport à ce que nous avons pu découvrir au cours de ce commentaire progressif de la retraite *Le Ciel dans la foi*. Par son désir ardent d'être enracinée dans l'Amour divin, afin de purifier sa volonté pour mourir à elle-même et ne rechercher que la Volonté de Dieu, Elisabeth de la Trinité montre qu'elle vit de manière singulière et quotidienne cette « Pentecôte » que représente sa confirmation. C'est parce qu'elle essaye de vivre le mieux possible ce sacrement à caractère, qu'elle peut l'exprimer ainsi et proposer ce cheminement intérieur. Mais Elisabeth de la Trinité associe à la recherche exclusive de la Volonté de Dieu par la purification de sa volonté, un désir de transformation intérieure. Or, il faut reconnaître que la prière de post-communion de la vigile de la Pentecôte dit ceci :

> « Seigneur, que l'effusion du Saint-Esprit purifie nos cœurs et les féconde en les pénétrant de sa rosée. Par Notre Seigneur…[290] »

Nous retrouvons dans cette oraison la double dynamique d'une purification et d'une transformation. On parle bien de l'Esprit Saint dans cette capacité de purifier et de féconder. Ce lien mystérique entre le don de l'Esprit Saint et la purification des cœurs provient de l'interprétation que Jésus fait de sa mort prochaine sur la Croix au sein de l'Evangile selon saint Jean, au moment d'un pèlerinage au Temple de Jérusalem. On retrouve cette citation dans l'antienne de communion de la messe de la vigile de Pentecôte puisqu'elle dit :

---

[288] *Ibid.* p.1193
[289] Jn 6,63
[290] G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et vesperal*, p. 1193.

> « Le dernier jour de la fête, Jésus disait : Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein. *Il dit cela de l'Esprit Saint que devaient recevoir ceux qui croyaient en lui*, alléluia, alléluia.[291] »

Cette citation de l'Evangile de Jean nous montre comment se fonde le lien entre Dieu, l'Esprit-Saint et le mystère de la Rédemption accomplit sur la Croix. Si l'Esprit Saint purifie c'est parce qu'il est associé au mystère de la Croix, et que du côté ouvert de Jésus-Christ, à travers le signe du sang et de l'eau, nous avons déjà le don de l'Esprit Saint. Peut-on aller jusqu'à dire que le mystère de la Croix est déjà l'anticipation du don de l'Esprit-Saint ? En tous cas c'est la pneumatologie johannique qui nous permet de saisir ce lien entre effusion de l'Esprit Saint et association au mystère de la Rédemption.

L'oraison de post communion parle du don de l'Esprit comme un don qui féconde comme la rosée. Cette allusion poétique provient du Livre d'Isaïe[292] lorsqu'il parle de la prochaine venue du Messie : on attend celui qui doit venir. Cette idée de l'Esprit qui féconde la terre, n'est pas sans évoquer le signe de la conception virginale de Marie annoncée par le même prophète Isaïe[293]. Cette allusion poétique place donc le don de l'Esprit Saint en lien avec l'avènement du Christ qui s'accomplit pour celui qui reçoit un tel don. La venue de l'Esprit Saint prépare la venue du Christ dans l'âme. N'est-ce pas une manière de parler de cette « *transformation en Christ* » ?

En tous cas, ce parcours de théologie sacramentelle à partir des oraisons de la messe de la vigile de la Pentecôte semble montrer que la progression narrative des écrits d'Elisabeth de la Trinité concernant *le Ciel dans la foi*, repose sur cette pneumatologie exprimée dans son site liturgique. Lorsque voulant s'enraciner dans l'Amour divin pour purifier sa volonté et ne rechercher que celle de Dieu, mais aussi être transformée en Christ, Elisabeth de la Trinité semble vivre de manière plénière les grâces de sa confirmation et du don de l'Esprit. S'enraciner dans l'Amour c'est recevoir le don de l'Esprit Saint. Or jusqu'à présent Elisabeth de la Trinité n'a pas encore parlé de l'Esprit Saint. Nos découvertes par rapport à la pneumatologie exprimée dans son site liturgique

[291] *Ibid.* En référence à Jn 7,37-39
[292] Is 55,10
[293] Is 7,14

auront-elles des échos dans la suite de la retraite *Le Ciel dans la foi* ? Aussi ne serait-ce pas le moment pour Elisabeth de la Trinité d'évoquer la place du Saint-Esprit ?

7) Septième oraison[294] ou « *l'Esprit du purification* »

Dans cette oraison, en parfaite cohérence, Elisabeth de la Trinité va reprendre les trois thèmes précédemment évoqués à savoir l'amour, la purification et le renoncement. Mais de ces trois thèmes va apparaitre le thème de l'Esprit Saint. En prenant appui sur le Lettre aux Hébreux[295] qui à cette époque était considérée comme étant de l'apôtre saint Paul, ainsi que sur le Livre du Deutéronome[296], elle va parler du Saint-Esprit à travers la métaphore du « feu consumant ». Cette métaphore est riche parce que non seulement elle peut correspondre à l'amour, mais en même temps à la purification et à la transformation. La première phrase à elle seule, synthétise tout le parcours, dénotant une construction solide de la structure de la narration contrairement à ce que pense Conrad De Meester[297]. Elle écrit :

> « « *Deus ignis consumens* » Notre Dieu, écrivait saint Paul, est un Feu consumant, c'est-à-dire un « feu d'amour » qui détruit, qui transforme en lui-même tout ce qu'il touche.[298] »

La construction de cette oraison est en parfaite correspondance avec la dynamique précédente puisque la première partie va parler de l'Esprit d'Amour. C'est emprunté aux écrits de Ruysbroeck[299], qu'Elisabeth de la Trinité parle de l'Esprit Saint comme d'un « *embrasement* », la conduisant à lui donner le vocable de « *consumant* ». Quant à la deuxième partie, elle parle de l'action du Saint-Esprit comme force pour aider au renoncement et à mourir à soi-même.

Dans l'une et l'autre partie de cette oraison, Elisabeth de la Trinité montre comment l'action de l'Esprit permet de nous transformer en Christ, et comment grâce à

---

[294] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 105-106
[295] He 12,29
[296] Dt 4, 24
[297] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 91
[298] *Ibid.* p. 105
[299] Ru 72, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.

l'Esprit le Père peut voir le Fils en nous. Si Elisabeth de la Trinité invite à l'intériorité c'est pour plonger dans l'Esprit, grâce à qui les deux autres personnes de la Trinité peuvent advenir. Grâce à l'Esprit, le Christ peut s'incarner en nous et renouveler tout son mystère, en particulier le mystère pascal. Grâce à l'Esprit, nous pouvons suivre le Christ dans le renoncement à nous-mêmes, pour s'offrir totalement au Père.

Par conséquent, le Saint-Esprit devient pour Elisabeth la force qui lui permet non seulement d'entrer mais de vivre au cœur même de la Trinité. Mais il faut reconnaitre que cette expérience de l'Esprit Saint, appuyée sur les récits de Ruysbroeck[300], expose une conception en parfaite synchronie avec une expérience de Beauté. C'est grâce au Saint-Esprit que l'on peut faire cette expérience de *la Beauté de la Trinité*, et ainsi passer des choses sensibles vers la contemplation et la connaissance de Dieu dans l'amour. Or il s'agit de la notion « *d'épectase* » ou de « *ténèbre lumineuse* » pour saint Grégoire de Nysse (331/341-394). Mais également, comme nous l'avons vu avec le *Traité 76* de saint Augustin sur l'évangile de saint Jean, où le Saint-Esprit permet une transformation intérieure de celui qui accueille un tel mystère.

Elle écrit à propos du Saint-Esprit:

> « Elles entrent en Lui par la foi vive, et là, simples, paisibles, elles sont emportées par Lui au-dessus des choses, des goûts sensibles, dans la ténèbre sacrée et transformées en l'image divine [301]»

En prenant appui sur un écrit de Ruysbroeck, elle convoque sans le savoir une tradition spirituelle des Pères de l'Eglise qu'elle ne connait absolument pas, dont saint Grégoire de Nysse en est le défenseur et dont saint Augustin en exprime des similitudes.

Le concept de *l'épectase*, c'est-à-dire la notion dynamique de « *ténèbre lumineuse* », provient d'un commentaire de saint Grégoire de Nysse sur l'épisode du Buisson Ardent, au sein de son ouvrage *Contemplation sur la vie de Moïse* et dans ses *Homélies sur le Cantique des cantiques*. Jean Danéliou proposa un essai[302] encore d'actualité, sur la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse. Pour ce dernier, il y a trois voies pour accéder à Dieu comme une figure du retour de l'âme vers Dieu. Elles

[300] Ru 72-73, Ru 144-145, Ru 147, d'après les références citées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique
[301] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 106
[302] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944

suivent l'itinéraire de Moïse sur l'ascension du Mont Sinaï : le buisson ardent, la nuée, la ténèbre[303].

Si nous sommes tentés de considérer cette retraite *Le Ciel dans la Foi* comme une théologie mystique, il est nécessaire de faire une analyse de cet essai du théologien français qui propose une herméneutique de l'œuvre de saint Grégoire de Nysse, surtout de la notion *d'épectase*. En fait, il s'agit d'une quête perpétuelle : nous sommes illuminés par la connaissance de Dieu, mais en même temps on la cherche toujours. Nous sommes illuminés par la connaissance de Dieu, tout en étant dans les ténèbres de l'ignorance, ce qui engendre un mouvement perpétuel de recherche de Dieu. Saint Grégoire de Nysse définit ce concept de *l'épectase* en ces termes :

> « L'homme qui désire voir Dieu voit celui qu'il recherche dans le fait même de toujours le suivre ; la contemplation de sa face, c'est la marche sans répit vers Lui, qui est réussie si on marche à la suite du Verbe. [304]»

Jean Daniélou montrait avec force comment cette notion d'épectase, de « *ténèbre lumineuse* », aura une influence déterminante sur le christianisme et sur les mystiques chrétiens. Pour le théologien français, il expose comment la formulation de Grégoire de Nysse provient elle-même d'un de ses Maîtres et amis, le juif helléniste Philon.

A ce propos, il écrit ceci :

> « Quel sens à la ténèbre chez Philon ? Il semble bien que ce soit davantage exposé philosophique en langage allégorique qu'expérience mystique. « *Le commentaire relatif à la nuée, écrit H.-Ch. Puech, montre que l'allégorisme philonien repose, non sur une expérience, mais sur une spéculation dogmatique dominée par l'affirmation très nette de l'incompréhensibilité de l'essence divine qui demeure transcendante à toute créature finie et changeante*[305] »
> […] mais aucun auteur ne lui a donné plus de place que Grégoire de Nysse. C'est de lui, ainsi que le prouvent des dépendances littérales, que le pseudo-Denys en héritera. Et par le pseudo-Denys, toute la mystique ultérieure jusqu'à saint Jean de la Croix sera enrichie de ce thème.

---

[303]*Ibid.* p. 201-202
[304]GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, Migne, coll. « *Pères dans la foi* », 2008 p. 246
[305] H.CH. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseud-Denys*, Et. Carm. 1938, p.47

> […] C'est qu'en effet, si Grégoire n'a pas inventé ce thème, son influence propre, comme pour les autres symboles, l'ivresse sobre par exemple, a été de le transposer de l'ordre abstrait à l'expression d'expériences mystiques concrètes, de lui donner un sens psychologique : « *Si l'on veut trouver quelques chose de plus proche du contenu concret de la Nuit Obscure de saint Jean de la Croix, il faut chercher du côté de Grégoire de Nysse, chez qui la poursuite amoureuse et désespérée de l'objet infini est dépeinte avec un accent et une émotion qui donnent l'impression du vécu*[306] ». [307]»

L'analyse de Jean Daniélou nous permet de mieux comprendre et fonder la tradition spirituelle de l'expérience d'Elisabeth de la Trinité. A travers le prisme de Ruysbroeck et de saint Jean de la Croix, notre carmélite s'enracine résolument dans l'expérience mystique que raconte saint Grégoire de Nysse. Est-ce que la doctrine de la « *Louange de gloire* » porte en elle l'expérience de la « *ténèbre lumineuse* » ? Jean Daniélou lui donne cette définition :

> « C'est la radicale transcendance de Dieu à l'égard de toute nature, de toute possibilité de l'intelligence. Dieu à cet égard est vraiment environné par « *l'incompréhensibilité* », comme par une « *ténèbre* ». Mais cette ténèbre, selon une formule que nous trouvons ici pour la première fois et que reprendra Denys, est une ténèbre « *lumineuse* » : c'est une réalité souverainement positive que l'homme naturel ne connaît pas, parce que ses yeux ne sont pas faits pour elle, mais où Dieu peut l'introduire mystérieusement. […] La « *ténèbre* » marquait cette rupture avec le domaine ordinaire de la connaissance. La foi commence à nous entrevoir le mode propre de cette relation qui s'établit dans la ténèbre, entre Dieu et l'âme. Il n'y a plus ici de saisie intellectuelle. Mais il y a tout autre chose : il y a une relation existante. C'est le sens de cette « *habitation* » à laquelle tend la foi, qui est la « chambre » intérieure du cœur. C'est là le domaine mystérieux où, au-delà de tout concept, dans une union d'amour s'établit un contact entre Dieu et l'âme. Nous comprendrons mieux alors le sens de la ténèbre et les raisons pour lesquelles l'âme est si longue à s'y accoutumer. Elle voudrait toujours revenir à ses modes familiers de connaître, à ses « *trésors* ». La pédagogie divine lui fait comprendre peu à peu qu'elle doit se déposséder de tout cela, que c'est dans la foi pure qu'on peut toucher mystérieusement celui qui reste toujours « *caché dans la ténèbre* ». […] Reste que cette « ténèbre » et c'est son second aspect, n'est pas seulement ténèbre

[306] *Ibid.* p.53
[307] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 202-203

> parce qu'elle se situe dans un domaine inaccessible à la connaissance ordinaire, mais parce que l'expérience y est toujours infime par rapport à l'objet. C'est ce dernier aspect que développe Grégoire : « *Si tu me reçois et me fais habiter en toi, tu auras pour récompense la rosée dont ma tête est couverte et les gouttes de la nuit dont sont trempées les boucles de mes cheveux* [308]».[309] »

Par rapport à la thématique d'Elisabeth de la Trinité concernant l'Esprit qui purifie, l'exposé de Jean Daniélou sur la « *ténèbre lumineuse* » peut nous éclairer. Il dit ceci en poursuivant sa réflexion :

> « La ténèbre désigne le caractère négatif de la vie mystique, sa transcendance par rapport à la pensée. Mais à cet aspect correspond une réalité positive : la vie mystique est le domaine de l'union et de l'amour. C'est le grand titre de Grégoire de Nysse que de l'avoir clairement déterminé, alors qu'Origène mettait la contemplation et de la science au sommet de l'ascension spirituelle. Le commentaire de saint Bernard sur le Cantique est l'écho direct du sien. […] Dans divers textes d'ailleurs nous voyons associer l'idée de l'union d'amour au vocabulaire mystérique ou au thème de la ténèbre qui nous ont paru caractériser la troisième voie. Ainsi pour le premier : « *Lorsque l'Esprit-Saint a purifié le cœur de son attache aux apparences – c'est la seconde voie (*celle de la nuée)- *alors, par le Cantique des Cantiques, il initie l'esprit des arcanes divines : l'affabulation est une cérémonie nuptiale, le sens profond de l'union de l'âme humaine avec la divinité*[310] » […] Quant au rapport avec la ténèbre, nous le trouvons plus loin : « *L'âme, parvenue au sommet de ce qu'elle espère et se croyant désormais unie à son Bien-Aimé, appelle « lit » la participation de l'obscurité : par le nom de nuit, elle désigne la contemplation des choses invisibles, à l'imitation de Moïse qui fut dans la ténèbre où était Dieu*[311] » […] Le degré supérieur de la vie spirituelle est donc une vie d'amour, qui produit une union avec Dieu.[312] »

Or cette vie dans l'amour pour produire une union avec Dieu n'est-elle pas non seulement le but de la rédaction de cette retraite, tout en étant le sens caché du déploiement narratif ? Pour s'unir à Dieu, Elisabeth de la Trinité a tout fondé dans

---

[308] *Ibid.* p.207
[309] *Ibid.* p.206-207
[310] *Ibid.* p.211. Jean Daniélou y donne la référence selon les sources manuscrites.
[311] *Ibid.* p.212. Jean Daniélou y donne la référence selon les sources manuscrites.
[312] *Ibid.* p.211-212

l'amour, dont la première épiphanie est celle du baptême. Puis vient cette oraison qui parle de l'Esprit Saint qui purifie.

Or, relue à la lumière de l'enseignement de Grégoire de Nysse contenu dans le commentaire de *La Vie de Moïse*, cette oraison d'Elisabeth de la Trinité propose une *expérience de la nuée*. C'est-à-dire une expérience purificatrice de l'Esprit. Or n'est-ce pas de la nuée qu'au moment de la Transfiguration, la voix du Père se fait entendre, désignant Jésus comme son Fils bien-Aimé et invitant à l'écouter ?

Si la retraite commence avec le mémento du Baptême, nous sommes maintenant dans le mystère de la Transfiguration qui lui est associé. Or, pour Grégoire de Nysse, *l'expérience de la nuée* est ce qui lui permet de parler indirectement du sacrement de la confirmation. Ainsi, en montrant que dans l'amour la purification dans l'Esprit conduit à la dimension nuptiale de l'union à Dieu, Grégoire de Nysse nous montre que cette dernière nous ouvre à une compréhension nuptiale de l'eucharistie.

Puisque nous avons un lien qui justifie qu'Elisabeth de la Trinité semble parler du sacrement de la confirmation, nous pouvons nous poser cette question : est-ce que le récit d'Elisabeth de la Trinité va conduire à une relecture nuptiale de l'union à Dieu, en lien avec l'eucharistie ?

En tous cas, en appelant le Saint-Esprit « *Feu consumant* » avec les références implicites au Livre du Deutéronome, Elisabeth de la Trinité se place dans cet héritage patristique. Son récit est en parfaite harmonie avec la théologie mystique propre à Grégoire de Nysse. Compte tenu de sa formation, nous pouvons dire que cela se passe à son insu, et qu'elle se positionne dans un héritage patristique qui la dépasse, mais dont elle se reconnaît absolument vu le nombre de citations de Ruysbroeck et de saint Jean de la Croix.

Les mots de Ruysbroeck résonnent dans l'expérience spirituelle d'Elisabeth de la Trinité comme étant les siens. Or le mystique flamand se situe directement dans la tradition mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, et indirectement dans la tradition spirituelle de saint Grégoire de Nysse et de tout ce mouvement du christianisme qui a voulu opérer une rencontre entre la culture grecque et un réinvestissement de la philosophie de Platon d'un côté, et le christianisme de l'autre.

Nous pouvons en déduire qu'indirectement, comme par effet d'harmoniques lointaines, Elisabeth de la Trinité s'enracine dans cette branche du christianisme associant

culture biblique et tradition helléniste. Même si elle ne peut le démontrer, ces sources en sont un argument indirect.

L'originalité d'Elisabeth de la Trinité repose sur le fait de fonder son christocentrisme par rapport à l'action de l'Esprit Saint. L'objectif de ce récit est une union à Dieu passant par un christocentrisme radical. Or, pour faire advenir ce christocentrisme fondamental, elle a recours à une pneumatologie assurée, ce qui n'est pas commun pour son époque. La manière dont elle parle de l'Esprit Saint place Elisabeth de la Trinité dans une dynamique totale. Mais une dynamique la conduisant à faire une expérience de la *Beauté trinitaire* à cause de la compréhension nuptiale de l'expérience mystique.

Dans l'héritage du christianisme lié au néoplatonisme, *une expérience de Beauté* se place dans une contemplation de cette dernière, au-delà de sa manifestation sensible. La Beauté ne sera jamais réduite à l'œuvre d'art. Selon le *Banquet* de Platon et de la manière dont Plotin continua l'enseignement, on accède à la beauté par un « faire artistique » et une purification éthique. L'expérience de la Beauté est au-delà des sens, et relève de la contemplation, d'une métaphysique.

Sans faire œuvre de philosophie ou de théologie au sens strict du terme, Elisabeth de la Trinité montre comment elle vit une authentique expérience mystique dans l'authentique tradition de Grégoire de Nysse. L'action de l'Esprit conduit au cœur du mystère trinitaire, puisqu'elle écrit :

> « …Elles entrent en Lui par la foi vive […] Elles sont emportés par Lui au-dessus des choses […] Elles vivent, selon l'expression de saint Jean, en « *société* » avec les Trois adorables Personnes, leur vie est « commune », et c'est « *là la vie contemplative* » ; cette *contemplation conduit à la possession*. [313]»

Par l'action de l'Esprit, Elisabeth de la Trinité est plongée au cœur de la vie trinitaire, mais cette expérience, à cause de la progression terminologique empruntée à Ruysbroeck, propose une expérience de la Beauté trinitaire ! La mystique du renoncement et de la mort à soi-même conduit Elisabeth à faire une expérience de la Beauté de la Trinité. Par le mouvement de la foi, elle passe des choses sensibles et terrestres (en particulier sa volonté propre) à la contemplation et à la possession du mystère trinitaire.

[313] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 106

Elisabeth de la Trinité propose une expérience esthétique de la Trinité, où grâce au mouvement et au don de l'Esprit on accède, au-delà de l'expérience sensible, à la connaissance et à la vision du mystère trinitaire.

Son discours sur le Saint-Esprit place Elisabeth en parfaite harmonie avec la musicienne qu'elle demeure dans l'âme. Rechercher uniquement la volonté de Dieu l'amène à vivre une expérience de la Beauté de la Trinité, pouvons-nous aller jusqu'à dire qu'elle fait, dans ce même mouvement, une expérience musicale de la Trinité ?

8) Huitième oraison[314] ou « *l'Esprit d'amour et l'offrande de soi* »

Elisabeth de la Trinité poursuit son chant, et va faire émerger un autre thème qui va « naître » du thème de l'Amour et de l'Esprit saint : l'offrande de soi. Pour Elisabeth de la Trinité l'offrande de soi va advenir de la transformation christologique de l'attitude de « mourir à soi ». Du renoncement Elisabeth de la Trinité conçoit l'offrande d'elle-même, enracinée dans l'Amour, et fruit de sa transformation intérieure en Christ.

Dans les deux parties de cette oraison, Elisabeth est de nouveau en parfaite cohérence avec tout ce qui a précédé. Puisque tout doit être fondé dans l'Amour, le premier don qu'apporte le Saint-Esprit afin que nous puissions devenir un « autre Christ » contemplé par Père, c'est l'Amour même qui règne au cœur de la Trinité. Dans la théologie biblique du baptême à travers les évangiles synoptiques, c'est le don de l'Esprit qui permet d'entendre la voix du Père reconnaissant et révélant le Fils comme son enfant « bien-aimé », et dans le même amour demandant aux disciples de l'écouter. C'est l'œuvre de l'Esprit Saint de nous associer à l'Amour trinitaire, de nous révéler la reconnaissance du Père à notre égard, parce qu'il voit en nous l'image de son Fils « bien-aimé », mais aussi de nous envoyer au désert pour être purifié.

[314] *Ibid.* p. 106-107

Or, toute la première partie de l'oraison concours à exprimer cette visée théologique, puisqu'Elisabeth en prenant appui sur l'évangile de Luc[315] écrit :

> « C'est le Maître lui-même qui vient nous exprimer son désir de voir brûler le feu d'amour […] Nous ne pouvons rien Lui donner, ni satisfaire son unique désir qui est de révéler la dignité de notre âme.[316] »

Quant à la deuxième partie, nous y trouvons une perception très fine de la vie à l'intérieur de la Trinité, grâce à la perspective de l'offrande. Elisabeth de la Trinité procède à une sorte de mutation où les expressions « mourir à soi », « renoncement », disparaissent pour faire place à l'offrande. Apprendre à s'offrir par amour pourrait être la réponse de l'homme face au don de l'Amour par l'Esprit. Puisque le don de l'Amour est le signe d'une participation à la vie trinitaire, et comme Elisabeth de la Trinité parle de l'offrande, on peut en déduire que pour elle, les trois Personnes divines s'offrent mutuellement, elles ne sont qu'offrande. La perspective de l'offrande de soi-même dans l'amour devient comme un remède aux faiblesses qu'Elisabeth de la Trinité avait pour « mourir à elle-même ».

A ce propos elle écrit, en se fondant sur le Cantique Spirituel de saint Jean de la Croix:

> « Mais pour arriver à cet amour l'âme doit s'être auparavant livrée tout entière, sa volonté doit être doucement perdue en celle de Dieu, afin que ses inclinations, ses facultés ne se meuvent plus que dans cet amour et pour cet amour.[317] »

Il est donc évident que c'est l'œuvre de l'Esprit Saint que d'apprendre à se donner totalement dans l'amour. Sans s'en rendre compte, ni même par volonté, Elisabeth de la Trinité nous propose une vision dynamique de l'Amour trinitaire. Il se révèle de manière visible et historique par l'offrande totale du Fils à son Père, et nous y sommes associés par l'Esprit. Aussi, c'est le don de l'Amour de Dieu par l'Esprit Saint qui nous aide à nous élever pour aimer comme Dieu aime au cœur de la Trinité : c'est-à-dire à l'image de l'offrande totale du Fils à son Père.

---

[315] Lc 12,49
[316] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 106
[317] *Ibid.* p. 107

La cohérence est parfaite avec ce qui précède. Elle fondait son récit dans l'amour, un amour qui purifie, un amour pour « mourir à soi-même ». Ici, sa vision concernant l'Esprit Saint permet d'actualiser et de vivre une telle fondation. Le don de l'Esprit nous purifie dans l'amour afin de nous transformer en un « *autre Christ* ». Le don de l'Esprit nous associe en outre à nous offrir comme le Christ s'est offert à son Père. Cette offrande devient une authentique école de renoncement à nous-même. Et dans l'un et l'autre cas, par l'Esprit c'est le Christ qui nous forme, qui s'imprime en nous. L'Esprit Saint est alors comparable à un sceau qui imprime en nous le Christ crucifié par amour.

Si les oraisons précédentes nous ont amenés à comprendre comment Elisabeth expose dans son projet spirituel un lien organique entre baptême et confirmation, cette dernière oraison nous invite à comprendre un autre lien organique entre confirmation et eucharistie.

Si, pour être en communion avec Dieu, il faut devenir un « autre Christ » grâce au don de l'Esprit, c'est dans l'acte d'offrande que nous pouvons le vivre.

A ce niveau de l'étude, nous pourrions alors nous poser ces questions. Est-ce que les oraisons suivantes auront une connotation eucharistique ? Si oui, le projet spirituel d'Elisabeth de la Trinité ne pourrait-il pas nous donner à comprendre de manière singulière l'unité et la progression des trois sacrements de l'initiation chrétienne au sein d'une expérience de la *Beauté trinitaire*? Est-ce que la doctrine de la « *Louange de gloire* » aurait un lien avec une compréhension des sacrements de l'initiation ?

9) Neuvième oraison[318] ou « *climax eucharistique / Banquet céleste* »

Il faut reconnaître que d'un point de vue narratif, la neuvième et la dixième oraisons sont en rupture radicale, puisque l'une et l'autre ne sont qu'en une seule partie, contrairement à toutes les précédentes.

[318] *Ibid.* p. 107-108

Puisqu'elles sont écrites d'un seul mouvement, ne pourrions-nous pas les considérer comme un *climax*[319] au sein de ce récit ? Nous avions déjà envisagé cette analyse dans la première partie concernant la retraite prêchée par l'abbé Hoppenot. Appliqué au texte *Le Ciel dans la Foi*, les quatre premiers jours proposeraient une sorte de *crescendo* conduisant à un point culminant le cinquième jour. Puis les quatre autres jours proposeraient comme un *decrescendo* conduisant à la dernière journée où, comme dans une péroraison, Elisabeth de la Trinité proposera sa doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Or l'une et l'autre de ces deux oraisons sont entonnées à partir du Livre de l'Apocalypse[320] concernant la venue du Dieu et le Banquet céleste pour la première oraison, puis l'extrait du discours sur le Pain de Vie selon l'Evangile selon saint Jean pour la deuxième[321]. Le choix des textes bibliques corroborent l'idée d'une méditation eucharistique. Or, le premier jour, Elisabeth a fondé son projet de récit spirituel sur le mystère du baptême, et en son climax elle propose une méditation sur le mystère eucharistique. Cela semblerait confirmer la progression du récit en lien implicite avec les trois sacrements de l'initiation chrétienne.

Si la première oraison commence par une citation de l'Apocalypse, son environnement métaphorique n'en est pas moins riche. Déjà, elle se situe dans la compréhension nuptiale de la relation entre l'homme et Dieu. Ce dernier venant frapper à la porte, n'est pas sans rappeler l'épisode célèbre des Vierges sages et des Vierges folles[322] qui attendent à la porte l'Epoux qui doit venir. Ces vierges doivent participer au Banquet nuptial. Elisabeth de la Trinité se situe donc en parfaite harmonie avec la mystique nuptiale du carmel, où chaque carmélite a pour vocation d'être l'épouse du *Bien-Aimé*. Cette mystique nuptiale se trouve confirmée par l'emprunt d'un texte de Ruysbroeck[323].

Ensuite l'idée que Dieu lui-même vienne descendre pour frapper à la porte de sa créature n'est pas sans rappeler le début de ce texte. Elisabeth montrait que c'est Dieu le

---

[319] N. HAKIM, *Anthologie musicale pour l'analyse de la forme,* Paris, Marcel Combre, 1995. Le *climax* en musicologie, et en particulier dans l'écriture en forme d'arche des mouvements de symphonies, est le point culminant vers le milieu d'un mouvement musical de crescendo/decrescendo.
[320] Ap 3,20
[321] Jn 6,56
[322] Mt 25,1-13
[323] Ru 64-65, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique

premier qui avait l'initiative de la rencontre, que c'est Lui qui descend le premier. Ainsi, en réponse à la venue de Dieu, la créature est invitée à descendre au plus profond d'elle-même pour y rejoindre celui qui est descendu. Il y a parfaite harmonie entre la venue de Dieu et l'intériorisation.

Puis, vient le moment de *l'écoute* de l'appel du *Bien-Aimé*. Il semble évident qu'Elisabeth se situe dans cette attitude spirituelle de l'écoute, à l'image de l'invitation biblique, non seulement du Livre du Deutéronome[324] constituant la pierre angulaire de la spiritualité de l'Ancienne Alliance, mais également du Livre des Psaumes[325], sans oublier l'appel du Père lors de la théophanie de la Transfiguration de Jésus-Christ[326] dont les accents sont en parfaite harmonie avec la théophanie du Baptême[327].

De cette *écoute* vont s'ouvrir les portes, pour que Dieu fasse sa demeure parmi nous. Cette Alliance va se conclure par un Repas. D'un Dieu considéré comme un *étranger*, il va devenir un *invité*, un *hôte* accueilli.

Le choix de ce texte de l'Apocalypse résume à lui seul toutes les expériences eucharistiques des disciples après l'évènement de la Résurrection. A chaque rencontre, le Ressuscité est devenu comme un étranger que personne ne reconnait avec ses yeux. Mais c'est le partage des Ecritures pour donner sens qui leur dilate le cœur pour qu'il reste chez eux. La fraction du pain devient le signe de l'ouverture des yeux. C'est le cas pour les disciples d'Emmaüs[328] et lorsqu'ils reviennent à Jérusalem auprès des apôtres[329] d'après saint Luc. Mais également chez saint Jean avec la dernière apparition aux disciples[330].

Finalement, à travers le choix de la citation biblique, Elisabeth de la Trinité va exposer son expérience de rencontre avec le Fils, comme une expérience pascale authentique. Cette oraison va raconter comment, en conformité avec les Ecritures, Elisabeth de la Trinité fait l'expérience d'une Alliance avec le Fils comprise dans une dimension sponsale.

---

[324] Dt 6,4-6
[325] Ps 84
[326] Mc 9,2-10 ; Mt 17,1-19 ; Lc 9,28-36
[327] Mc 1,1-15 ; Mt 3,13-17 ; Lc 3,21-22
[328] Lc 24,13-53
[329] Lc 24,36-53
[330] Jn 21,15-23

L'attestation qu'elle rencontre le Fils en conformité avec les Ecritures se trouve ainsi exprimée :

> « *Heureuses les oreilles de l'âme* assez éveillée, assez recueillie *pour entendre cette voix du Verbe de Dieu, heureux aussi les yeux*[331] de cette âme qui sous la lumière de la foi vive et profonde peut assister à l'arrivée du Maître en son sanctuaire intime[332] ».

Elisabeth de la Trinité montre dans ce *climax* que la nécessité du recueillement et de l'intériorisation repose sur une authentique mystique biblique de l'écoute. Elle sera « *Louange de gloire* », c'est-à-dire chant d'action de grâce envers la Trinité, en réponse à l'écoute d'une autre musique, celle qui se chante dans le mystère trinitaire, et qui peut se faire entendre grâce à l'Incarnation du Verbe de Dieu. C'est bien le Verbe de Dieu, qui par son Incarnation dans l'histoire, peut permettre aux hommes d'entendre la voix éternelle du Père.

Elisabeth de la Trinité expose, de manière appliquée à son expérience spirituelle, toute la mystique de la Transfiguration en écho avec celle du baptême. Mais ici, en insérant dans son récit une citation de l'Evangile selon saint Mathieu où Jésus rend grâce pour les oreilles qui entendent et les yeux qui voient l'avènement de son Règne, Elisabeth montre que cette parole de l'Ecriture devient actuelle : elle entend et elle voit l'avènement du Règne, à l'image de Pierre, Jacques et Jean qui ont été témoins de la Transfiguration. Car *l'écoute* s'accompagne d'une *vision* où se joue une véritable procession : celle du Verbe de Dieu qui, en s'incarnant, descend du Sanctuaire éternel de sa divinité pour venir dans le sanctuaire intime de la créature. C'est une manière toute musicale et toute liturgique d'exposer le mystère de l'Incarnation de Dieu dans l'âme, comme avènement de son Règne, comme expérience de la Transfiguration.

Or cette expérience de Transfiguration, n'est pas non plus sans évoquer la manière dont Grégoire de Nysse fonde ce qu'il nomme une *théologie mystique*. Pour lui, la connaissance mystique est une expérience de présence et une expérience d'écoute.

---

[331] Mt 13,16
[332] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 107-108

Dans son essai Jean Daniélou dit à ce sujet :

> « Après avoir montré l'impuissance de l'esprit humain à connaître Dieu, il montre qu'une seule voie est ouverte par la parole du Christ promettant la vision de Dieu à ceux qui ont le cœur pur : « *Nous devons comprendre cette parole en ce sens, que ce n'est pas ceux qui savent quelque chose de Dieu qui sont bienheureux, mais ceux qui le possèdent en eux… Ce n'est pas en effet une vision face à face que Dieu me parait proposer à celui qui a purifié l'œil de son âme, mais le sens profond de la parole est sans doute ce que le Seigneur a déclaré ouvertement ailleurs : le Royaume de Dieu est au-dedans de nous*[333] ». Il nous apprend que celui qui a purifié son propre cœur de toutes les créatures, voit dans sa propre beauté l'image de la nature divine.[334] »

Si Grégoire de Nysse montre que seule la Parole de Jésus-Christ peut conduire à la vision Béatifique, il faudra s'y attacher comme seule source pour voir Dieu. Or, n'est-ce pas ce qu'exprime Elisabeth de la Trinité avec son style d'écriture ? L'écoute attentive du Bien-Aimé deviendra la seule voie possible.

Ainsi, ce *climax* prouve de manière éloquente qu'Elisabeth de la Trinité fait une *expérience musicale (par l'écoute) et liturgique (par le mystère de la Transfiguration) de la Trinité* grâce à la médiation de la rencontre avec le Fils considéré comme l'*Epoux*. En rencontrant le Fils, elle va comme jadis avec la mystérieuse rencontre d'Abraham et des trois voyageurs étrangers[335], rencontrer la Trinité entière.

En prenant appui sur Ruysbroeck[336], elle va montrer, en outre, que cette rencontre avec le Ressuscité est une authentique expérience de *Beauté trinitaire*. Elle montre quelle contemple la Beauté éternelle de Dieu comme une expérience de Béatitude dans le temps. Elle va raconter de manière simple comment cette rencontre est un éternel présent, où dans le maintenant de son histoire se joue un mouvement perpétuel. Elle écrit :

> « Le Christ vient avec ses trésors, mais tel est le mystère des rapidités divines qu'il arrive continuellement, toujours pour la première fois comme si jamais Il n'était venu ; car son arrivée indépendante du temps, consiste dans un éternel « maintenant »

[333] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 221. L'auteur indique en note, la référence des sources de Grégoire de Nysse qu'il cite.
[334] *Ibid.* p. 221-222
[335] Gn 18,1-8
[336] Ru 64-65, d'après la référence citée par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.

> […] Les délices qu'Il apporte sont infinies, puisqu'elles sont lui-même[337] ».

Dans cette expérience de rencontre, elle ne fait que transposer dans sa propre histoire toute la question du rapport au temps qui se joue dans le mystère de la Nativité, tout comme dans le mystère de la Transfiguration. Il suffit pour cela de penser à une Préface liturgique du temps de Noël pour s'en rendre compte, où pour parler de la rencontre entre le temps et l'éternité il est dit ceci :

> « Dans le mystère de la Nativité, celui qui par nature est invisible se rend visible à nos yeux ; engendré avant le temps, il entre dans le cours du temps. Faisant renaître en lui la création déchue, il restaure toute chose et remet l'homme égaré sur le chemin du Royaume [338]»

Or la question à la fois théologique et philosophique du temps, n'est-elle pas un des points centraux de la mystique rhénane et flamande ? Par les abondantes citations de Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité s'enracine dans cette tradition spirituelle. Ainsi la carmélite raconte son expérience spirituelle, à la fois auditive et contemplative, en parfaite harmonie avec l'enjeu théologique du mystère de l'Incarnation : l'inouï de la rencontre entre le temps et l'éternité.

Cependant la Préface montre que cette rencontre inouïe a un sens, c'est-à-dire en lien avec le mystère de la Rédemption. Il faut reconnaitre que pour la carmélite, cette rencontre entre l'éternité et son présent, se situe dans un projet de « *transformation en Christ* ». Cette rencontre est dans la même dynamique que celle de la rédemption.

Il faut ajouter que la narration d'Elisabeth de la Trinité concernant cette expérience de rencontre entre le temps et l'éternité, n'est pas sans évoquer l'une des plus célèbres méditations sur le temps que proposa saint Augustin dans les *Confessions*. Surtout lorsqu'il écrit :

> « D'ailleurs, ce n'est point par le temps que tu précèdes les temps, autrement, tu ne serais pas avant tous les temps. Mais tu précèdes tous les temps passés du haut de ton éternité toujours présente ; tu es au-dessus de tous les temps à venir, parce qu'ils sont à venir, et

[337] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 108
[338] P. JOUNEL, *Missel de semaine*/*Préface de la Nativité II*, Paris, Desclée, 1973, p.592

> qu'à peine seront-ils venus, qu'ils seront passés ; " pour toi tu es toujours le même, et tes années ne s'évanouissent point. " (*Psaume* CI.) Tes années ne vont ni ne viennent ; nos années, au contraire, vont et viennent, et pour que toutes se succèdent les unes aux autres. Toutes tes années sont immobiles, parce qu'elles existent toutes à la fois ; les unes ne sont pas poussées par les autres parce qu'elles ne passent pas ; au lieu que les nôtres ne seront toutes accomplies que lorsqu'elles ne seront plus. Tes années ne sont qu'un jour, et ton jour n'est pas une suite de jours ; il est aujourd'hui, et ton aujourd'hui ne cède point la place à un lendemain ; car il ne succède pas à la veille. Ton aujourd'hui, c'est l'éternité ; voilà pourquoi tu as engendré un Fils coéternel à toi, celui à qui tu as dit : " Je t'ai engendré aujourd'hui. " (*Psaume* II.) Tu as fait tous les temps, et tu es avant tous les temps, et il n'y avait point de temps quand le temps n'était pas encore.[339] »

Il y a un autre texte de saint Augustin qui évoque le même mystère. Il est contenu dans le *De Trinitate*, au livre XIV :

> « Parmi les choses temporelles dont nous avons parlé et qui font l'objet de la science, il en est qui sont susceptibles d'être connues avant qu'on ne les connaisse; comme, par exemple, les choses sensibles qui existent en réalité avant qu'on en ait connaissance; ou encore celles qui sont connues par l'histoire. Il en est d'autres qui commencent dans le moment même, comme quand, par exemple, un objet visible qui n'existait pas du tout, surgit tout à coup devant nos yeux, et n'est évidemment pas antérieur à la connaissance que nous en avons; ou encore quand un son se fait entendre, et commence et finit en même temps que l'audition de celui qui l'écoute. Mais les unes et les autres, soit antérieures à la connaissance, soit simultanées, engendrent leur connaissance et n'en sont point engendrées. Et quand une fois connues et renfermées dans la mémoire, elles sont revues, qui ne voit que ce classement dans la mémoire est antérieur à la vision résultant du souvenir et à la réunion des deux, formée par la volonté ? Mais dans l'âme il n'en est pas ainsi : l'âme n'est pas accidentelle pour elle-même, comme si elle était telle par elle-même et qu'il lui vînt d'ailleurs une autre elle-même qu'elle n'était pas d'abord, ou du moins comme si, sans venir du dehors, il lui naissait dans elle-même qu'elle était, une autre elle-même qu'elle n'était pas, par exemple, comme la foi qui n'était pas dans l'âme, et naît dans l'âme qui était déjà âme auparavant ; ou comme quand, postérieurement à la connaissance qu'elle a d'elle-même, elle se voit, par le souvenir, établie en quelque sorte dans sa propre mémoire, comme si elle n'y eût pas été avant de s'y connaître, bien que certainement

[339] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions, Livre IX, chapitre XIII*, trad. Péronne et Ecalle remaniée par P. Pellerin, Paris, Nathan, 1998.

> depuis qu'elle a commencé d'être, elle n'ait jamais cessé de se souvenir d'elle-même, de se comprendre et de s'aimer, ainsi que nous l'avons déjà fait voir. Par conséquent lorsqu'elle se tourne vers elle-même par la connaissance, il se forme une trinité où déjà on peut découvrir le verbe : car il est formé de la pensée, et la volonté les unit l'un à l'autre. C'est donc là surtout qu'il faut reconnaître l'image que nous cherchons. [340]»

A son insu, par l'expression un « *éternel maintenant* », il est légitime de se demander si Elisabeth de la Trinité ne semblerait pas se situer dans cette compréhension augustinienne de la notion de « *mémorial* ». Les études ont montré que l'emploi de l'expression « maintenant » est lié au mystique flamand Ruysbroeck, mais Elisabeth de la Trinité ne va-t-elle pas plus loin que lui ?

L'idée d'un « *maintenant en devenir* », d'un « *éternel maintenant* », n'est pas dans les écrits de Ruysbroeck. Elisabeth fait œuvre d'originalité dans sa compréhension de la relation temps/éternité. L'idée d'un « maintenant en devenir », deviendrait presque l'expression la plus simple pour caractériser la notion de « mémorial », d'anamnèse au sens liturgique du terme ; ou dans le présent sont convoqués le passé et le futur.

La notion théologique contemporaine de mémorial, tout comme la notion liturgique d'anamnèse, repose sur la vision augustinienne du temps. Même en philosophie, Paul Ricoeur dans sa trilogie *Temps et récit*[341], part de la réflexion augustinienne du temps. La narration d'Elisabeth de la Trinité concernant son expérience mystique dans son rapport temps/éternité, la rend totalement contemporaine.

Si sa formation profane et carmélitaine ne l'a peut-être pas amené à fréquenter régulièrement les écrits de saint Augustin, elle semble s'inscrire dans son héritage. Mais par quel biais ? Peut-être l'angle musical. N'oublions pas que la réflexion d'Augustin sur le temps, n'est pas sans lien avec sa propre expérience musicale, qui l'a conduit, non seulement à rédiger un traité sur la musique au moment de son baptême en 387, mais en plus à la fin de sa vie à penser l'accès à la connaissance Trinitaire dans son traité sur le Trinité.

---

[340] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate, Livre XIV, chap. X*, Trad. M. Devoile, Bar-Le-Duc, 1868. Consulté sur le site :
http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre14.htm#_Toc512851102

[341] P.RICOEUR, *Temps et récit, L'intrigue et le récit historique (I), la configuration dans le récit de fiction (II), Le temps raconté (III*), Paris, Seuil, 1983-1984-1985

La description narrative de cette oraison d'Elisabeth de la Trinité est en parfaite synchronie avec *une expérience de la beauté divine*. Parce qu'elle parle bien d'une expérience sensible de l'amour, affective et effective par l'ouïe et la vue, qui génère en elle une béatitude. Elle fait l'expérience sensible de l'amour pour la conduire à la Béatitude qui est la contemplation de l'amour éternel dans le cœur de la Trinité. Mais en même temps, cette dernière se situe au-delà de toutes contingences temporelles et spatiales, au-delà de l'expérience sensible et de l'expérience de l'intelligence. Il serait mal à propos de parler d'expérience « métaphysique », mais en tous cas elle se situe au-delà du physique.

Or *l'expérience de la beauté* dans la culture grecque fait vivre ce passage entre l'expérience sensible et contingente, vers une expérience de contemplation au-delà de toutes contingences. *L'expérience de la beauté* est cette dynamique de passage entre les choses sensibles et terrestres, vers les choses éternelles et célestes. Elisabeth de la Trinité, comme enracinée dans cette tradition, se concentre bien sur cette dynamique de *passage* entre une audition et une vision qui dépasse l'audible et la vue humaine, entre le temps et l'éternité vers une contemplation. Au moment où Dieu descend pour entrer au plus profond d'elle-même, elle sort d'elle-même pour vivre une ascension et plonger dans le mystère divin. C'est cela *l'expérience de la beauté de Dieu*, beauté qui se rend visible mais demeure toujours invisible, expérience d'une authentique Béatitude.

L'expérience des Béatitudes relève d'une *expérience de la beauté de Dieu* et que l'enseignement des Béatitudes dans l'Evangile est comparable aux paroles de vie, c'est-à-dire qu'en les écoutant et en les accomplissant nous passons des choses terrestres à la contemplation des choses célestes. L'enseignement des Béatitudes devient le creuset de notre ascension vers Dieu. Pour le cas d'Elisabeth de la Trinité, il s'agit d'une admirable rencontre, d'un admirable échange pour rendre les figures eucharistiques.

Elle écrit à ce sujet:

> « La capacité de l'âme, dilatée par l'arrivée du Maître, semble sortir d'elle-même pour passer à travers les murs dans l'immensité de Celui qui arrive.[342] »

[342] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 108

Mais est-ce que cette *expérience de la beauté de Dieu*, va conduire Elisabeth de la Trinité à une transformation ? Est-ce que la rencontre avec le Ressuscité sera source d'une transformation en Lui ?

10) Dixième oraison[343] ou « *climax eucharistique/Sainte Cène* »

A travers cette oraison, nous avons sans doute la pointe ultime de cette retraite, où, après avoir décrit la « procession » d'arrivée de Dieu, Elisabeth de la Trinité en décrit son action concrète.

Cette oraison est aussi un *climax* eucharistique, puisqu'elle l'entonne avec une citation[344] de l'Evangile selon saint Jean extraite du discours sur le Pain de vie. Située dans la continuité de l'oraison précédente, le lieu où Dieu frappe à la porte pour faire sa demeure, n'est autre que le moment de la communion eucharistique. Associé à l'oraison précédente, le mystère de l'eucharistie est présenté comme une authentique théophanie de l'amour divin, mais un amour qui donne lieu à une purification et à une transformation. Dans ce *climax* eucharistique, tous les thèmes chantés et entonnés auparavant sont convoqués et demeurent au cœur de la narration. Cette oraison pourrait porter le titre de « *symphonie de l'Amour divin* », dont la communion eucharistique serait la plus belle figure et la source d'inspiration.

Voici les différentes interprétations que notre carmélite fait de la communion eucharistique, en prenant appui sur les écrits de Ruysbroeck[345].

La première consiste à dire qu'à travers le pain eucharistique nous avons le signe d'un Don total, d'une parfaite *agapè* ! Elle dit à ce sujet :

> « Le premier signe de l'amour c'est que Jésus nous a donné sa chair à manger, son sang à boire. Le propre de l'amour est de toujours donner et toujours recevoir. […] Tout ce qu'Il a, tout ce qu'Il est, Il le donne [346]»

[343] *Ibid.* p. 108-109
[344] Jn 6,56
[345] Ru 64-65, d'après les références citées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique
[346] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 108

Cette citation montre que, sans s'en rendre compte Elisabeth de la Trinité expose les conceptions de l'amour propres à l'héritage grec (*Eros-Philia-Agapè*). Elle montre comment l'eucharistie est une parfaite *Agapè*, parce que manifestant un perpétuel mouvement de donation/réception. Or ce mouvement n'est-il pas le propre de toute dimension nuptiale ? L'eucharistie serait alors la manifestation de ce mouvement perpétuel qui fonde la relation entre Dieu et sa créature dans une dimension sponsale.

Puis cet Amour divin qui nous est donné va faire œuvre en nous de purification éthique. Cet Amour divin va nous rendre pur, puisqu'elle écrit :

> « Il sait que nous sommes pauvres, mais Il n'en tient aucun compte et ne nous fait grâce de rien. Il se fait en nous son pain Lui-même, brûlant d'abord, dans son amour, vices, fautes et péchés. [347]»

Elisabeth de la Trinité atteste que l'œuvre de purification est un pur don de la Grâce et de l'Amour divin. C'est bien l'Amour divin reçu qui nous purifie. C'est l'Amour divin parce qu'il est d'abord Don total qui nous permet de nous donner à notre tour. C'est l'Amour divin qui purifie notre humanité marquée par le péché, pour transformer notre amour humain en *agapè*.

Ensuite, en citant à nouveau Ruysbroeck[348], Elisabeth de la Trinité montre qu'au moment de la communion eucharistique, c'est d'abord le Christ lui-même qui vient nous « *consommer* ». L'Amour de Dieu non seulement nous purifie, mais nous consacre pour devenir nourriture. Notre capacité d'aimer devient pure *agapè*. C'est parce que nous sommes devenus nourriture, que nous pouvons nous transformer en Christ.

Elle dit à ce sujet:

> « Puis, quand il nous voit purs, Il arrive béant comme un vautour qui va tout dévorer. Il veut consumer notre vie, pour la changer en la sienne, la nôtre pleine de vices, la sienne pleine de grâce et de gloire, toute préparée pour nous, si seulement nous nous renonçons. [349]»

Elisabeth de la Trinité montre alors que la pleine transformation en Christ repose dans le renoncement à nous-même, pour ne plus rechercher que la volonté de Dieu. Nous

---

[347] *Ibid.* p.109
[348] Ru 151-154, d'après les références citées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique
[349] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 109

sommes alors complètement enracinés, purifiés dans le don premier de l'Amour de Dieu, au moment où notre vie ne devient qu'un oui perpétuel à la Volonté de Dieu. Or l'obstacle de la volonté propre ne serait-elle pas ce qui nous empêche d'aimer dans le don total de soi ? Un amour captatif par dérèglement narcissique des sens, c'est-à-dire l'*Eros*, n'est-il pas pris au piège d'une volonté propre désordonnée? Un amour sincère qui n'entre pas dans la dynamique du don total, c'est-à-dire la *Philia*, n'est-il pas pris au piège lui aussi d'une volonté propre mal éclairée ? En somme, c'est l'Amour de Dieu qui non seulement nous purifie, mais nous rend capable de nous offrir et de nous donner entièrement. C'est l'Amour de Dieu qui peut purifier notre *Eros* (ou notre *Philia*) pour les transformer en *Agapè* !

Tout ce que vient d'être découvert dans ce climax eucharistique ne fait que confirmer la relation profonde qui unit l'écrit d'Elisabeth de la Trinité avec les écrits de Grégoire de Nysse, surtout en ce qui concerne le rapport *Eros/Agapè*. Tout en sachant que la carmélite n'a jamais lu les écrits de Grégoire de Nysse, mais qu'elle s'inscrit dans son héritage par les écrits de Ruysbroeck et de saint Jean de la Croix qu'elle a assimilé dans son œuvre.

Appuyée sur Ruysbroeck, cette herméneutique implicite du rapport *Eros-Agape*, confirmée et ré-exprimée par Elisabeth de la Trinité dans un principe d'unité par la purification et l'élévation, n'en demeure pas moins très contemporaine. Surtout lorsque l'on pense que dans les années 1930-1936, le théologien luthérien suédois Anders Nygren, alors évêque de Lund, a publié un livre important[350] au sein duquel il séparait les deux notions, entraînant une séparation nette allant jusqu'à l'opposition antinomique irréversible entre les deux formes de l'amour.

Or la première encyclique du pape émérite Benoît XVI, qui le 25 décembre 2005, en prenant appui sur un commentaire personnel du *Cantique des Cantiques*, proposa une herméneutique unitaire entre *Eros* et *Agapè*, dont les conséquences anthropologiques sont pertinentes quant à la capacité de l'homme de convertir sa capacité d'aimer. Il montre au contraire que l'*Agapè*, loin de s'opposer à l'*Eros*, vient au contraire le purifier de tout repli narcissique, pour l'aider à mûrir et lui permettre de se réaliser.

[350] A. NYGREN, *Eros et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. trad. P. JUNDT, introduction de L. LUCIANI-ZIDANE, préf. M. GOGUEL, Le Cerf, 2009, 3 vol.

Le pape émérite disait ceci :

> « Comment devons-nous nous représenter concrètement ce chemin de montée et de purification? Comment doit être vécu l'amour, pour que se réalise pleinement sa promesse humaine et divine ? Nous pouvons trouver une première indication importante dans le *Cantique des Cantiques*, un des livres de l'Ancien Testament bien connu des mystiques. Selon l'interprétation qui prévaut aujourd'hui, les poèmes contenus dans ce livre sont à l'origine des chants d'amour, peut-être prévus pour une fête de noces juives où ils devaient exalter l'amour conjugal. Dans ce contexte, le fait que l'on trouve, dans ce livre, deux mots différents pour parler de l'«amour» est très instructif. Nous avons tout d'abord le mot «*dodim*», un pluriel qui exprime l'amour encore incertain, dans une situation de recherche indéterminée. Ce mot est ensuite remplacé par le mot «*ahabà*» qui, dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, est rendu par le mot de même consonance «*agapè*», lequel, comme nous l'avons vu, devint l'expression caractéristique de la conception biblique de l'amour. En opposition à l'amour indéterminé et encore en recherche, ce terme exprime l'expérience de l'amour, qui devient alors une véritable découverte de l'autre, dépassant donc le caractère égoïste qui dominait clairement auparavant. L'amour devient maintenant soin de l'autre et pour l'autre. Il ne se cherche plus lui-même – l'immersion dans l'ivresse du bonheur – il cherche au contraire le bien de l'être aimé : il devient renoncement, il est prêt au sacrifice, il le recherche même. Cela fait partie des développements de l'amour vers des degrés plus élevés, vers ses purifications profondes, de l'amour qui cherche maintenant son caractère définitif, et cela en un double sens : dans le sens d'un caractère exclusif – «cette personne seulement» – et dans le sens d'un «pour toujours». L'amour comprend la totalité de l'existence dans toutes ses dimensions, y compris celle du temps. Il ne pourrait en être autrement, puisque sa promesse vise à faire du définitif : l'amour vise à l'éternité.[351] »

En somme, le pape émérite réhabilitait l'*Eros* en l'assumant dans l'*Agapè*. Dans le salut apporté par le Christ et surtout le mystère de son Incarnation Rédemptrice, il y a une réciprocité entre l'*Eros* qui donne chair à l'*Agapè* et l'*Agapé* qui vient transformer l'*Eros* en gratuité. C'est dans une compréhension nuptiale de cette question où se rencontre philosophie et théologie que le pape émérite fondait cette réciprocité permettant la purification de l'*Eros* vers l'*Agapè*. Encore aujourd'hui, nous ne mesurons pas une telle révolution anthropologique.

[351] BENOIT XVI, *Deus caritas est*, Paris, Bayard, 2006, p.24-25

Il écrit ceci :

> « Dans le débat philosophique et théologique, ces distinctions ont souvent été radicalisées jusqu'à les mettre en opposition entre elles : l'amour descendant, oblatif, précisément *l'agapè,* serait typiquement chrétien*;* à l'inverse, la culture non chrétienne, surtout la culture grecque, serait caractérisée par l'amour ascendant, possessif et sensuel, c'est-à-dire par l'*eros*.Si on voulait pousser à l'extrême cette antithèse, l'essence du christianisme serait alors coupée des relations vitales et fondamentales de l'existence humaine et constituerait un monde en soi, à considérer peut-être comme admirable mais fortement détaché de la complexité de l'existence humaine. En réalité, *eros* et *agapè* – amour ascendant et amour descendant – ne se laissent jamais séparer complètement l'un de l'autre. Plus ces deux formes d'amour, même dans des dimensions différentes, trouvent leur juste unité dans l'unique réalité de l'amour, plus se réalise la véritable nature de l'amour en général. Même si, initialement, l'*eros* est surtout sensuel, ascendant – fascination pour la grande promesse de bonheur –, lorsqu'il s'approche ensuite de l'autre, il se posera toujours moins de questions sur lui-même, il cherchera toujours plus le bonheur de l'autre, il se préoccupera toujours plus de l'autre, il se donnera et il désirera «être pour» l'autre. C'est ainsi que le moment de l'*agapè* s'insère en lui ; sinon l'*eros* déchoit et perd aussi sa nature même. D'autre part, l'homme ne peut pas non plus vivre exclusivement dans l'amour oblatif, descendant. Il ne peut pas toujours seulement donner, il doit aussi recevoir. Celui qui veut donner de l'amour doit lui aussi le recevoir comme un don. L'homme peut assurément, comme nous le dit le Seigneur, devenir source d'où sortent des fleuves d'eau vive (cf. *Jn* 7, 37-38). Mais pour devenir une telle source, il doit lui-même boire toujours à nouveau à la source première et originaire qui est Jésus Christ, du cœur transpercé duquel jaillit l'amour de Dieu (cf. *Jn* 19, 34). [352]»

Le pape émérite Benoît XVI propose alors une interprétation de cette question philosophique et théologique en lien avec une tradition mystique nuptiale. C'est dans l'amour de Dieu que l'amour humain peut se purifier et s'élever.

Jean Daniélou, près de soixante avant la réhabilitation officielle de cette question théologique et philosophique sur le rapport *Eros/Agapè* par le magistère de l'Eglise, tentait lui aussi de s'opposer à ce qu'il considèrait comme une mauvaise interprétation de

[352] *Ibid.* p. 26-27

Nygren. Il reproche à ce dernier d'avoir soutenu que les Pères de l'Eglise, en particulier Grégoire de Nysse avaient déformé la notion de l'*agapè* évangélique et lui avaient substitué l'*éros* platonicien. A sa manière, dans son essai sur Grégoire de Nysse, Jean Danéliou va prouver le contraire.

Son raisonnement s'opère en deux temps. D'une part une clarification du terme *agapè* dans l'Ancien, comme dans le Nouveau Testament, d'autre part, comment se situe la pensée de Grégoire de Nysse.

Le terme *Agapè*, étranger au grec classique, se trouve une seule fois dans l'Ancien Testament, au sein du Cantique des Cantiques pour désigner l'amour humain entre le bien-aimé et la bien-aimée. Dans le Nouveau Testament, l'*Agapè* désigne presque exclusivement l'amour de Dieu pour les créatures et l'amour des hommes entre eux. Ce n'est en aucune manière l'amour de l'homme envers Dieu. Ainsi le mystère de l'Incarnation exprime cette « descente de Dieu », cette manifestation de son amour descendant pour les hommes. Ainsi, en sens chrétien, l'*Agapè* est l'inverse de l'*Eros* puisque ce dernier exprime une « ascension » de l'intérieur vers l'extérieur.

Lorsque Grégoire de Nysse utilise le terme *Agapè*, il ne désigne pas l'ordre de la charité chrétienne, mais une doctrine philosophique de l'amour où se fonde un « lien », une « union » entre celui qui aime et celui qui est aimé. C'est résolument une vision nuptiale.

Il y a une définition dynamique de l'*Agapè* dans ce qu'elle rélève d'une « union nuptiale » possible avec Dieu, parce qu'il y a eu une « antichambre nuptiale », une purification nécessaire. Jean Daniélou dit :

> « L'emploi ordinaire du mot chez lui, en effet, c'est celui d'un amour de complaisance qui entraîne une fusion. […] Cette union est possible quand l'âme est purifiée de ses souillures, car seul ce qui est pur s'unit à ce qui est pur : *« Lorsque l'âme, devenue simple, unifiée et réellement semblable à Dieu, trouve le bien vraiment simple et immatériel, elle adhère et se mêle à ce réellement aimable et désirable par l'activité vivante de la charité, se transformant en ce qu'elle appréhende et découvre toujours*[353] ». […] **Nous avons sur le plan philosophique l'idée qui sera celle du *Cantique* sur le plan mystique : l'âme qui est purifiée (par le Verbe) de tout ce qui est souillure et imperfection, qui est ainsi divinisée, peut**

[353] J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, p. 214. L'auteur indique en note les sources manuscrites de la citation de Grégoire de Nysse.

> **s'unir à Dieu, qui est la pureté même. C'est pourquoi l'union vient au terme des purifications** : « *Lorsque (le Saint-Esprit) a purifié le cœur de son attache aux apparences… Alors le Cantique des Cantiques, nous enseigne l'union de l'âme au divin* [354]». […] Nous voyons que la participation est la communication que Dieu fait à l'âme de sa vie divine : **aimant Dieu, nous nous transformons en lui par la participation qu'il nous octroie de sa nature. L'amour n'est pas la conséquence mais la cause de la participation et de l'union.** […] Tous ces traits nous permettent de voir ce qu'est l'*Agapè* chez Grégoire. Ce n'est pas la *Caritas* de l'Evangile ; mais ce n'est pas non plus, comme le veut Nygren, l'*Eros* de Platon revêtu d'un nom chrétien. **C'est l'amour en tant qu'il est principe d'unité entre l'aimant et l'aimé**. En ce sens, il correspond exactement à ce que Grégoire décrit dans la troisième voie de la vie spirituelle. Il veut définir, hors des voies de l'intelligence, une union d'amour entre Dieu et l'âme. […] **C'est le verbe qui élève l'âme par le baptême, puis par les grâces successives à cet état d'amitié où elle recouvre la parrhésie et qui correspond aux formes supérieures de la vie spirituelle**. Grégoire écrit : « *La vie de la nature divine est Agapè, puisque le Beau est aimable à tous point de vue à ceux qui le connaissent. Or le divin se connait. Aussi la gnose se change en amour… En voyant la Beauté inexprimable de l'Epoux, l'âme est blessée de la flèche incorporelle et brûlante de l'amour. On appelle ainsi, en effet, l'excès de charité*[355]. » […] Nous pouvons résumer ainsi cette doctrine de l'amour : l'âme parvenue à la maturité spirituelle participe avec une certaine plénitude à la vie divine ; or comme ce qui est de même nature s'attire, l'âme est attirée par Dieu avec une force irrésistible ; elle a soif de s'unir à Lui ; elle adhère à Lui : l'expression de cette attirance est l'amour qui porte le nom général d'*Agapè*, dont les formes les plus brûlantes s'appellent *Eros*. Cet amour correspond à une certaine connaturalité, sans quoi il n'existerait pas : cette connaturalité suppose que l'âme déjà transformée en Dieu est parvenue à l'état de fiancé et d'ami… Le Cantique décrit les étapes qui précèdent l'union, c'est-à-dire les fiançailles où la fiancée se pare en vue du mariage. [356]»

Il est extraordinaire de voir qu'à travers la description de l'emploi terminologique de rapport Agapè/Eros dans l'œuvre de Grégoire de Nysse, nous touchons à la racine même de l'expérience mystique de Sainte Thérèse d'Avila et de la Transverbération : la même expérience d'Amour que connut Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face. A travers cette expérience mystique fondatrice de celle qui réforma la Carmel, et qui influença la vie d'Elisabeth de la Trinité, nous avons un lien de filiation attesté.

---

[354] *Ibid.* L'auteur indique en note les sources manuscrites de la citation de Grégoire de Nysse.
[355] *Ibid*. p. 217-218
[356] *Ibid.* p. 213-219

Ainsi, dans cette tradition de l'expérience mystique et nuptiale de l'Amour divin, nous pouvons fonder la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme la doctrine d'un « chant d'amour de la fiancée blessée par la beauté de l'Epoux », qui se prépare à l'union mystique avec lui par la purification, œuvre de l'Esprit-Saint. N'oublions pas que cette doctrine est écrite alors qu'Elisabeth de la Trinité se prépare à mourir, à rencontrer l'Epoux.

Or, la conception décrite par Elisabeth de la Trinité dans *Le ciel dans la Foi* est en parfaite harmonie avec une mystique de type nuptial décrite par Jean Daniélou à partir des écrits de Grégoire de Nysse sur le rapport *Agapè/Eros,* surtout en lien étroit avec l'analogie concernant le rapport Réception/donation au moment de l'échange des consentements. En effet, la formule liturgique rappelle que nous « *recevons* » l'autre pour nous « *donner* » en réponse[357]. Ici, Elisabeth de la Trinité montre combien son expérience spirituelle est véritablement une mystique nuptiale. La communion eucharistique devient le lieu de rencontre entre la « *réception* » de l'Amour divin qui n'est que Don total, et sa « *réponse* » comme offrande d'elle-même. Or, c'est l'Amour même de Dieu qui la prend, qui la prépare à se donner entièrement en la purifiant non seulement de ses vices, mais avant tout de sa volonté propre.

En somme, Dieu se donne à nous afin que nous puissions, en le recevant, nous donner à Lui. Cette médiation et cette compréhension du mystère eucharistique nous proposent en un clin d'œil une synthèse admirable des trois sacrements de l'initiation chrétienne sous l'angle de l'Amour divin. Le projet mystique d'Elisabeth de la Trinité de vivre une union avec le Dieu-Trinité par le Fils, propose un éclairage saisissant sur la cohérence transversale des trois sacrements où se révèle l'Amour de Dieu en acte ! C'est l'Amour de Dieu en acte qui devient ici Epiphanie de la Trinité entière, où l'amour humain est radicalement transformé!

Cela rejoint de manière étonnante une célèbre expression de saint Augustin :

« …Tu vois la Trinité quand tu vois la charité[358]

[357] RITUEL DU MARIAGE, *Echange des consentements*/2ème formule, Paris, Mame, 2005. « *Moi, N je te reçois N. comme époux et je serai ton épouse. Je promets de t'aimer fidèlement dans le bonheur et dans les épreuves tout au long de notre vie.* »

[358] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate, VIII, 8, 12* : CCL 50,287, Bibliothèque augustinienne 16, Paris (1955), p.65

Pour vivre ce projet mystique, la carmélite nous aide à vivre plus en profondeur chacun des trois sacrements de l'initiation chrétienne.

Il y a une progression en trois temps. Tout d'abord une fondation baptismale comme expérience lumineuse de l'amour. Puis cette fondation baptismale nous incorpore au Corps mystique du Christ et nous fait vivre une authentique théophanie trinitaire. Cela conduit à un *climax* eucharistique où par le Fils se vit une « consommation nuptiale» entre la Trinité et nous, dans une offrande réciproque. Mais entre les deux, il y a la narration singulière concernant le Saint-Esprit pour fonder cette purification et cette transformation en Christ. Dans l'amour nous sommes purifiés et transformés : purification de notre vie éthique et transformation intérieure. Mais cette transformation par le don de l'Esprit se vit en outre dans la mystique biblique de « *l'écoute* », en lien avec une expérience de Transfiguration. Grâce au don de l'Esprit nous pouvons « *écouter* » le Christ et être transformé en Lui.

Concernant cette expérience de *Transfiguration* et d'écoute, n'est-ce pas une manière belle, simple et profonde de rendre compte du sacrement de la confirmation ? N'est-il pas ce sacrement où par le don total de l'Esprit nous devenons un autre Christ ? C'est en se donnant à nous dans l'Esprit, que le Christ peut nous transformer en Lui, dans la mesure où nous l'*écoutons*. D'ailleurs Elisabeth de la Trinité ne dit-elle pas cela en écrivant :

> « Quand nous recevons le Christ avec le dévouement intérieur, son sang plein de chaleur et de gloire coule dans nos veines, et le feu prend au fond de nous, et la ressemblance de ses vertus nous vient, et il vit en nous et nous vivons en Lui.[359] »

Nous voyons ici combien l'eucharistie et la communion eucharistique ne sont pas uniquement un « sommet », mais elles deviennent également une « source », dynamique de purification et transformation. Communier au Christ nous envoie sur le chemin de la purification éthique. Communier au Christ nous envoie sur le chemin d'une plus grande transformation en Lui. L'allusion au feu qui prend au fond de nous, au moment de la communion, n'est pas sans évoquer cette transformation par l'Esprit décrite

[359] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 109

précédemment. Or cette dernière n'était-elle pas un moyen implicite de parler de la confirmation ? Cela ne rappelle-t-il pas que la communion eucharistique ne fait que nous remettre dans la dynamique même de notre confirmation où, par la force de l'Esprit, nous témoignons une vie chrétienne authentique par la purification de nos mœurs à l'évangile, et où nous vivons davantage comme des « autres Christ » par une communion spirituelle plus intense?

Finalement, de *l'incorporation* au Corps du Christ par le baptême, nous *devenons* un « *autre Christ* » par la confirmation dans l'Esprit comme expérience de *Transfiguration*, pour avec le Christ et par Lui, *s'offrir* au Père dans le mystère eucharistique compris comme un authentique *Banquet nuptial*.

Or, cette vision transversale des trois sacrements de l'initiation chrétienne, ne serait-elle pas contenue en filigrane dans la progression de cette retraite entre le premier et le cinquième jour ? Cette même progression ne serait-elle pas en correspondance avec la progression des trois voies dont parle saint Grégoire de Nysse à travers *La vie de Moïse* ?

Dans l'épisode du *Buisson ardent* il parle de l'expérience fondatrice, comme d'un baptême. Dans l'épisode de la *Nuée* il expose une expérience de Transfiguration et d'écoute propre à évoquer le sacrement de la confirmation, où se joue une purification par l'Esprit Saint. Enfin dans l'épisode de la *Ténèbre* se joue une expérience d'union nuptiale, dont les accents eucharistiques sont manifestes.

D'autant que la dernière phrase de cette oraison empruntée à Jean de Ruysbroeck[360] précise:

> « Nous entraînons Jésus et Jésus nous entraîne en Lui. Alors emportés au-dessus de nous dans l'intérieur de l'amour, visant Dieu, nous allons au-devant de Lui, au-devant de son Esprit, qui est son amour, et cet amour nous brûle, nous consume et nous attire dans l'unité où nous attend la Béatitude. [361]»

Elisabeth de la Trinité, en plus de nous proposer une authentique théologie mystique selon une tradition de Grégoire de Nysse, du Pseudo-Denys l'Aréopagite et des

[360] Ru 151-154, d'après les références citées par Conrad DE MEESTER dans l'édition critique.
[361] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 109

mystiques flamands à travers Jean Ruysbroeck, nous propose de manière assez discrète, une originale théologie mystique des sacrements de l'initiation chrétienne compris comme « *sacrements de la rencontre* ».

A l'image de *La vie de Moïse* de Grégoire de Nysse, à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* » d'Elisabeth de la Trinité, nous avons en fait une synthèse de la cohérence transversale et progressive de ces trois sacrements et de ce qu'ils révèlent de l'Alliance nuptiale entre Dieu et les hommes.

B. Etude de la deuxième partie de la retraite *Le Ciel dans la foi*

Nous avons étudié la moitié de la retraite, et à travers les deux dernières oraisons, le *climax*. A l'image d'un mouvement musical de crescendo/decrescendo, la suite de cette retraite, comme par effet de miroir, va reprendre les éléments précédemment évoqués.

La deuxième partie va reprendre le même mouvement, mais en amplifiant les thèmes, sans pour autant les faire évoluer. Aussi, il ne nous apparaît donc pas nécessaire de les étudier en détail, car la plupart de thèmes vont se retrouver dans un même mouvement, conduisant à la dernière oraison, où Elisabeth de la Trinité expose sa doctrine de la « *Louange de Gloire* ». Comme une vague, il a bien un mouvement de « va et vient ».

Si dans la première partie les thèmes vont conduire au climax eucharistique, dans la deuxième partie ces mêmes thèmes vont conduire à la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Cette organisation structurelle nous pousse d'emblée à considérer la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une authentique théologie mystique dans la pure tradition de Grégoire de Nysse. Théologie mystique des sacrements de l'initiation, dans ce qu'ils ont de plus dynamique dans la rencontre sponsale entre Dieu et sa créature. Rencontre qui actualise le mystère pascal. En somme, la doctrine de la « *Louange de gloire* » semble montrer une rencontre entre une théologie mystique héritière de la tradition Nysséenne, et une théologie sacramentaire transversale des trois sacrements de l'initiation.

En revanche, dans la deuxième partie, toujours en prenant appui sur les écrits de Jean de Ruysbroeck, Elisabeth de la trinité commente plus souvent, pour ne pas dire systématiquement, le corpus paulinien de la *Lettre 191* et du *Poème 89*. De ce corpus Elisabeth de la Trinité a trouvé la racine de la confirmation de sa vocation à devenir « *Louange de Gloire* ». Confirmation qui se manifeste de manière systématique à partir de janvier 1905 et jusqu'à sa mort. Cependant, nous voyons bien qu'il y a un passage. En prenant appui sur les écrits bibliques qui donnent sens à sa vocation d'être « *Louange de gloire* », son récit ne sera pas qu'un simple témoignage autobiographique. Son récit devient un authentique enseignement pour les autres.

Pouvons-nous alors penser que la doctrine de la « *Louange de gloire* » prend appui sur une interprétation approfondie des écrits pauliniens afin de proposer une théologie mystique des sacrements de l'initiation dans leur cohérence transversale ?

Voici en résumé la progression thématique des autres oraisons dont les sous-titres sont tout à fait personnels. On pourra se rendre compte de l'effet d'amplification et de parallélisme du mouvement continu des dix premières oraisons.

Onzième oraison[362] ou « *s'approcher de Dieu par la foi* ». Si la première partie se concentre sur l'Amour de Dieu, cette deuxième partie nous oriente vers la porte de la Foi.

La douzième oraison[363] ou « *s'approcher de Dieu par la vertu* ». Elisabeth reprend l'idée de la purification, comme expérience de la Beauté de Dieu.

La treizième oraison[364] ou « *Création à l'image de la Trinité* ». Elle synthétise toute la dynamique de fondation baptismale de la première partie.

La quatorzième oraison[365] ou « *Vocation à la sainteté de la Trinité* ». C'est dans le mystère du baptême qu'elle trouve la source de sa propre vocation.

La quinzième oraison[366] ou « *Vocation baptismale pour tout restaurer dans le Christ* ». Nous voyons ici clairement le lien entre toute la première partie, et l'élan qu'elle reçut le programme apostolique du pape saint Pie X, contenu de sa première encyclique datant du 3 octobre 1903. Cette oraison montre toute la dynamique et la cohérence interne

[362] *Ibid*. p. 110-111
[363] *Ibid*. p. 111-112
[364] *Ibid*. p. 112-114
[365] *Ibid*. p. 114-115
[366] *Ibid*. p. 115-117

dans ses écrits depuis le début de l'année 1904 d'où proviennent la *Lettre 191* et le *Poème 89*, et ce traité écrit au soir de sa vie.

La seizième oraison[367] ou « *Transformation en Christ pour ne rechercher que la Volonté de Dieu* ». Nous retrouvons ici le nœud et la question fondamentale propre à la purification et à la transformation en Jésus-Christ. Pour être purifié et pour être transformé, l'Amour de Dieu doit nous convertir à ne rechercher que la volonté de Dieu et à renoncer à notre volonté propre. Il s'agit de la question centrale de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

La dix-septième oraison[368] ou « *Vocation de filiation adoptive* ». Elisabeth de la Trinité, toujours en prenant appui sur le corpus paulinien hérité de la *Lettre 191* et du *Poème 89*, évoque à nouveau la question de la théologie baptismale. La doctrine de la « *Louange de gloire* » est en lien avec le mystère de l'adoption divine.

La dix-huitième oraison[369], ou « *la purification dans l'amour* », reprend l'une des originalités de cet écrit d'Elisabeth de la Trinité, en lien avec une vision pneumatologique renouvelée.

La dix-neuvième[370] oraison, ou « *Méditation mariale comme prélude à la Louange de gloire* », est une oraison solide, où prenant appui sur l'expérience musicale de la Vierge Marie dans l'expérience spirituelle de l'Annonciation et de la Visitation, elle prépare la dernière oraison où sera exposé, comme en péroraison, son enseignement sur la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Cette méditation mariale à partir de la dimension musicale s'ouvre sur une interprétation trinitaire de la Visitation. Cela confirme l'idée qu'Elisabeth de la Trinité fait une expérience musicale du mystère trinitaire.

Enfin, dans un parallélisme avec la première partie, si la dixième oraison est une médiation eucharistique d'un Dieu qui se donne pour nous apprendre à donner, alors la vingtième oraison sera la réponse envers un tel don. Dans la doctrine de la « Louange de gloire ». Elisabeth se donne parce qu'elle a reçu. Elle peut chanter les louanges de la Trinité, parce qu'elle a d'abord tout reçu de la Trinité : elle l'a écoutée. A l'image d'une symphonie concertante, c'est la Trinité qui s'est donnée à entendre en premier, qui a manifesté un chant d'amour. C'est elle qui a « accordé » Elisabeth afin qu'elle puisse

[367] *Ibid*. p. 117-118
[368] *Ibid*. p. 118-121
[369] *Ibid*. p. 121-123
[370] *Ibid*. p. 123-124

répondre de manière harmonieuse à un tel chant. De l'écoute attentive d'un Dieu qui se révèle par son Amour, Elisabeth de la Trinité en réponse devient « *louange de gloire* ».

La doctrine de la « *Louange de gloire* » est l'icône d'une mystique d'un chant nuptial, entre la bien-aimée qui répond à son Bien-Aimé, en se donnant totalement à Lui.

Peut-on aller jusqu'à dire qu'au-delà de l'enseignement de la « *Louange de gloire* » se cache une authentique théologie mystique que l'on peut qualifier de « nuptiale » ? Cette doctrine, ne serait-elle pas une relecture nuptiale des sacrements de l'initiation ?

C. Mise en parallèle avec la dernière oraison[371]

La dernière oraison va être le cœur de notre étude, car c'est elle qui condense toute la doctrine spirituelle de la « *Louange de gloire* » et la met en perspective.

Pour la comprendre dans son organisation, reprenons la comparaison avec l'écriture musicale en forme cyclique, appliqué aux mouvements d'une symphonie. Cette forme d'écriture possède en elle le principe d'un *devenir*, c'est-à-dire qu'il y a un thème principal énoncé dès le début du premier mouvement, d'où vont découler, par principe d'engendrement, les autres thèmes qui seront développés séparément dans les mouvements suivants. C'est ainsi que le dernier mouvement va tenter de rassembler, non seulement le thème principal, mais l'ensemble des thèmes qui ont découlé de lui. C'est pourquoi nous allons essayer de voir si cette dernière oraison fonctionne comme un dernier mouvement de symphonie ayant adopté la forme cyclique comme principe d'écriture.

La dernière oraison commence comme les autres par une citation de l'Ecriture. En l'occurrence il s'agit de la Lettre aux Ephésiens[372], qui non seulement porte en elle l'expression « *Louange de sa gloire* », mais qui en outre est le thème signal provenant de l'enseignement de saint Pie X. C'est de cette même citation que le pape décida de « *tout restaurer dans le Christ* ».

[371] *Ibid*. p. 125-127
[372] Ep 1, 11-12

Par l'exposition de cette citation, Elisabeth est à la racine de sa vocation tout en étant dans la même thématique qu'au début de la retraite : il s'agit du mystère de son élection d'être « *Demeure* » de la Trinité, d'être « *Louange de gloire de la Trinité* ». Il discerne à travers cette citation paulinienne que la Volonté de Dieu, non seulement pour elle-même mais pour toutes personnes, est de devenir « *Louange de gloire* ». D'emblée cette doctrine ne sera pas un récit autobiographique de sa propre vocation, mais un enseignement dont la portée dépasse le partage de son expérience personnelle. Elle va prendre une posture pour enseigner une doctrine que tout baptisés pourra prendre à son compte.

Cet élargissement pour tous sera exprimé ainsi :

> « Comment réaliser ce grand rêve du Cœur de notre Dieu, ce vouloir immuable sur nos âmes ? Comment, en un mot, répondre à notre vocation et devenir parfaites « *Louanges de gloire de la Très Sainte Trinité* » ?[373]

Le fait de mettre au pluriel le mot âme et employer « notre » en parlant de la vocation, montre que la doctrine de la « *Louange de gloire* » ne concerne pas uniquement le cheminement d'Elisabeth, mais qu'au sens biblique, il est prophétique. C'est-à-dire qu'il possède un caractère « ecclésial » où toutes les personnes ont pour vocation d'être « *Louange de gloire* ».

Elisabeth de la Trinité va adopter une structure en miroir, c'est-à-dire que la dernière partie de l'oraison peut se diviser en trois parties.

La première partie concerne le rapport entre « *Ciel de son âme* » et le *Ciel*. Le « *Ciel de son âme* » est justement le miroir où se reflète la vie du *Ciel*. Dans cette première partie, Elisabeth propose comme une synthèse de tout le parcours développé dans les dix premières oraisons. C'est-à-dire une relecture nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne dans leur cohérence transversale, et leur conséquence anthropologique quant à la purification de l'amour humain. Il est alors clairement avéré que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est en lien avec une théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation. Ce qui rendrait à l'enseignement son caractère ecclésial, pour ne pas dire universel.

[373] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 125

La troisième partie, comme en miroir, fonctionne de la même manière que la première partie, mais de manière inversée. On commence par ce qui se passe au *Ciel*, pour évoquer ce qui se passe dans le « *Ciel de son âme* ». Puis, pour terminer par une sorte de glorification de la vie au *Ciel* : il y a une mise en abyme de la structure.

Quant à la deuxième partie, elle se divise en quatre paragraphes, proposant quatre caractéristiques singulières de ce qu'est une « *Louange de gloire* », et en développant chacune d'elle de manière conséquente et approfondie.

Mais, avant d'entrer plus en profondeur dans cette dernière oraison que compose *Le Ciel dans la Foi*, prenons un peu de recul quant aux sources d'inspiration qu'Elisabeth de la Trinité utilise pour composer ce récit.

3. Les sources scripturaires et spirituelles

La lecture continue du premier mouvement de cette retraite nous a permis de mettre en lumière non seulement un foisonnement de textes bibliques, qui ont été déterminants pour sa propre histoire dans la prise de conscience de son élection, mais aussi deux auteurs mystiques précis : Jean Ruysbroeck et saint Jean de la Croix.

A. Saint Jean de la Croix (1542-1591)

Il n'est pas surprenant de voir apparaître des écrits de saint Jean de la Croix pour une carmélite. Elle cite abondamment et exclusivement le *Cantique Spirituel*[374], qui est un chant d'amour racontant la vocation chrétienne, c'est-à-dire un chant d'amour entre

[374] JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 341-527

l'âme et l'Epoux. Le texte est une incantation lyrique de l'homme qui se sait habité par Dieu, ainsi que le chant de Dieu à l'intérieur même de l'âme[375].

C'est une symphonie d'amour, mais une symphonie d'amour d'autant plus forte qu'elle a été composée alors que saint Jean de la Croix était incarcéré à Tolède par des frères en religion hostiles à la réforme. C'est dans un cachot immonde où, à peine nourri, maltraité et malade, saint Jean de la Croix composa ces pages éblouissantes et brûlantes d'amour qui traduisent une expérience mystique sublime.

Par ces nombreuses références, la doctrine de la « *Louange de gloire* » repose sur la même visée d'un chant racontant la vocation chrétienne. C'est-à-dire d'être un chant d'action de grâce entre l'âme et la Trinité, à partir d'une théologie mystique des sacrements de l'initiation chrétienne.

Dans la pure tradition de la théologie mystique des Pères de l'Eglise, et en particulier celle de Grégoire de Nysse, il prend appui sur le *Cantique de Cantiques* afin de composer son propre *Cantique Spirituel*. Jean Daniélou avait mis en lumière l'influence très grande qui existe entre Grégoire de Nysse et saint Jean de la Croix, via le Pseudo-Denys l'Aréopagite. Cette dimension d'une mystique nuptiale se retrouvera dans la doctrine de la « *Louange de gloire* », compte tenu du lien indirect avec Grégoire de Nysse que nous avons pu mettre en lumière au sein de la progression narrative du récit. Cependant, ce n'est pas tant avec saint Jean de la Croix que nous avons pu mettre en lumière la fondation nysséenne de la doctrine de la « *Louange de gloire* », mais d'un autre mystique.

B. Jean Ruysbroeck (1293-1381)

Le cas de Jean Ruysbroeck est un peu plus complexe à cerner. Il mérite d'autant plus notre attention, qu'il est bien plus cité que le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix.

Les citations utilisées Elisabeth de la Trinité correspondent à l'ouvrage de Ruysbroeck que possédait le carmel de Dijon, à savoir *Rusbrock l'Admirable*[376] *(œuvres*

[375] *Ibid.* p. 330
[376] *Rusbrock l'Admirable, Œuvres choisies*, Trad. Ernest Hello, Paris, Perrin et Cie, nouvelle édition 1902, LXIV et 253 p.

choisis). Il s'agit d'une petite anthologie de textes choisis et publiés par Ernest Helloen 1869 et réédités à plusieurs reprises. La dernière réédition date de 1902, et tout en étant conforme à la version de 1869, arriva au carmel de Dijon. Mère Germaine demanda elle-même à la mère d'Elisabeth de la Trinité courant 1906 de pouvoir faire parvenir ce recueil. La prieure voulait satisfaire à la demande de la carmélite malade. Elle voulait tant avoir cette anthologie pour en faire son « livre de chevet[377] » au sens le plus strict, tant elle était conquise par les écrits mystiques de ce flamand.

Elisabeth de la Trinité semble attester qu'elle connaissait des extraits depuis longtemps. Les hypothèses[378] demeurent quant à savoir si elle n'avait pas lu des œuvres de Jean Ruysbroeck avant d'entrer au carmel. Cependant, rien ne le prouve dans ses écrits.

Pour accéder aux écrits de Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité ne possède que les traductions d'Ernest Hello. L'auteur mystique flamand voulait écrire en langue vulgaire, dans le dialecte néerlandais de la région de Brabançon, afin que tous les chrétiens ordinaires puissent le lire. Or, pour le traduire, Ernest Hello ne connaissait pas, ce que l'on nomme le « moyen néerlandais ». Pour traduire l'œuvre de Ruysbroeck, il est obligé d'avoir recours à la traduction latine de Surius, publiée près de deux siècles après les écrits. Malgré la séparation des siècles cette traduction latine est fidèle, et d'une étonnante précision par rapport au texte original. Ainsi, c'est par la traduction d'une œuvre latine, elle-même traduite du moyen néerlandais, qu'Elisabeth de la Trinité accède aux écrits de Jean Ruysbroeck. Tout en sachant que Surius lui-même a traduit des œuvres qu'il pensait être de Jean Ruysbroeck[379], et que par conséquent Ernest Hello traduisit comme étant de lui. Mais cette question n'affecte pas les citations incluses dans *Le ciel dans la foi*.

---

[377] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 729-730

[378] A. LOUF, *Elisabeth de la Trinité et Ruusbroec*, In *Elisabeth de la Trinité et l'aventure mystique*, Recherches carmélitaines, Editons du Carmel, Toulouse, 2006, p.54. La note 3 parle d'une remarque de Paul Verdeyen, spécialiste de Jean Ruysbroec, suggérant la possibilité d'une influence du mystique flamand dans le choix de porter le nom d'Elisabeth de la Trinité, tant ce mystère est central dans la théologie mystique de Ruysbroec.

[379] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvre complètes,* p. 81, note 16. Surius attribue le *Livre des 12 vertus* à Ruysbroec, alors que la critique textuelle a montré qu'il s'agit d'une œuvre de son disciple Godfried Van Wevel (+1396) qui s'inspirait de son maître.

Il est nécessaire pour nous, à ce niveau de l'étude, de prendre en considération le fait que s'il nous est permis de nommer la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une authentique théologie mystique, c'est par sa filiation nommée et insérée avec les œuvres de Jean Ruysbroeck. Or la mystique flamande est un courant particulier et singulier.

1) La mystique flamande et ses caractéristiques

Le XIVe siècle verra l'apogée d'un mouvement, avec deux branches distinctes.

Dans le milieu rhénan nous voyons apparaître le mouvement spéculatif appelé la mystique rhénane. Elle se situe dans la vallée du Rhin et utilise une langue le *Moyen Haut allemand*. Elle est connue avec des hautes personnalités comme Maître Eckhart, Henri Suso et Jean Tauler.

A côté de ce mouvement spéculatif, la figure de Jean Ruysbroeck, quasi contemporain de Maître Eckhart, incarne une deuxième tendance de ce mouvement spirituel. La mystique flamande se concentre plus sur une vision « affective » que « spéculative ». D'ailleurs le mouvement flamand sera à la racine au XVe siècle de la *Devotio Moderna* qui voulait se différencier de toutes constructions intellectuelles mais aussi toutes expressions se rapprochant à des phénomènes surnaturels. Le mouvement « affectif » voudra vraiment assurer une parfaite harmonie entre la vie intérieure et la vie extérieure, entre vie spirituelle profonde et vie sociale vécue chrétiennement. La mystique flamande ne veut pas tomber dans l'excès de spéculation intellectuelle, ni même dans ce que l'on qualifierait aujourd'hui de tendance ésotérique enclin aux manifestations surnaturelles.

Il est clair qu'entre le mouvement « affectif » (celui du flamand Ruysbroeck) et le mouvement « spéculatif » (celui de Maître Eckhart), malgré des divergences de taille, il y a un point commun : celui de la rencontre entre la Révélation et sa mise en relation avec l'expérience vécue. La tendance spéculative insiste sur le détachement assez radical vis-à-vis du sensible. Or dans la tendance affective, on prendra davantage appui sur une tradition philosophique de l'exemplarisme, c'est-à-dire consistant à voir dans chaque réalité physique le symbole d'une réalité métaphysique. Cette approche philosophique provient d'un héritage de saint Augustin que nous retrouvons non seulement dans les

Confessions, mais dans son traité sur la musique (le *De Musica)* ainsi que dans la traité sur la Trinité (le *De Trinitate*). Pour le mouvement « affectif » dont est issu Jean Ruysbroeck, on part de la réalité humaine sensible où le mystère trinitaire a laissé une empreinte. Puis de cette empreinte, on s'élève en progression vers une vie d'union avec la Trinité.

La mystique affective prend appui sur une vision sponsale et christocentrique, où l'union avec Dieu est comprise à partir du modèle du mariage. Dans ce modèle l'Epoux qu'est Jésus-Christ va conduire l'âme considérée comme son épouse dans le secret du mystère trinitaire. Il faut reconnaître que les textes issus de la mystique affective portent régulièrement la trace d'un contexte liturgique et sacramentel. On peut le comprendre aisément, car ce cadre qui va lui permettre de ne tomber, ni dans les excès spéculatifs, ni dans les excès de manifestations de types surnaturelles.

Les écrits mystiques de Ruysbroeck rendent compte de ces caractéristiques de la mystique affective qui s'est développée dans le milieu flamand. Or, il faut bien reconnaître que cela correspond assez bien au tempérament d'Elisabeth de la Trinité. Elle n'est pas une spéculative mais une musicienne. Ces écrits portent les traces de la vie liturgique et sacramentelle de son temps et de sa vie de carmélite. Comme nous l'avons vu dans l'analyse précédente du *Ciel dans la Foi*, ses écrits proposent une mystique sponsale et christocentrique. Reste maintenant à cerner les influences du mystique flamand sur la vision d'Elisabeth de la Trinité qui se dégage à travers son récit.

2) Les influences de Ruysbroec dans la vision d'Elisabeth de la Trinité

Au sein du récit *Le ciel dans la Foi*, Elisabeth de la Trinité cite de Jean Ruysbroeck des extraits provenant essentiellement de deux ouvrages, à savoir *Les Noces spirituelles* et *La Pierre brillante*. L'un et l'autre de ces ouvrages montrent comment le mystique flamand propose une vision nuptiale et affective de l'Incarnation de Dieu dans l'âme, et non un exposé plutôt spéculatif comme pour les mystiques rhénans.

C'est au sein d'une *Note Intime*[380], rédigée probablement en juillet 1906, qu'Elisabeth de la Trinité expose de manière synthétique la vision nuptiale de l'Incarnation de Dieu dans l'âme selon Jean Ruysbroeck. Il nous paraît nécessaire de la commenter :

> «… « *La terre est pleine de désolation, disait le prophète, parce que nul ne réfléchit en son cœur*[381] ». Quelle est cette désolation ? Sinon l'âme, quand, ne rentrant pas en elle-même où Dieu habite, elle ne trouve plus la source jaillissante. Les saints ont su faire ce mouvement interne et quelle profondeur ! Aussi la terre de leur âme était-elle sans cesse rafraîchie par les *eaux vives*, par le contact de l'amour infini : ils vivaient dans l'Esprit Saint au plus profond d'eux-mêmes ; au fond de l'abîme se produisit le *choc divin*.[382] »

Elisabeth de la Trinité résume les trois thématiques caractéristiques de l'œuvre de Ruysbroeck, à savoir l'appel à la vie intérieure pour retrouver les *sources d'eaux vives*. Ensuite la thématique de l'amour divin et du rôle de l'Esprit saint. Enfin la dimension nuptiale entre l'aimant qu'est Dieu et l'aimé qu'est sa créature, portant le vocable de « *choc divin* ». Il faut bien admettre que dès juillet 1906, nous avons un résumé de la progression de la retraite *Le Ciel dans la Foi*, entre le premier et le cinquième jour. Au sein des dix premières oraisons, Elisabeth de la Trinité proposera ce même cheminement : fondation baptismale, appel à l'intériorité pour tout fonder dans l'amour, purification et transformation dans l'Esprit Saint par l'écoute du Fils, union mystique nuptiale et « consommation eucharistique » dans le mystère trinitaire. Cela prouve la construction et la structuration solide qu'Elisabeth de la Trinité confère à son récit, en parfaite synchronie avec l'œuvre de Ruysbroeck.

Cette vision synthétique proposée de cette manière par Elisabeth de la Trinité ne montre-t-elle pas que l'auteur flamande réinvestit l'héritage de Grégoire de Nysse au sein de *la Vie de Moïse* en particulier avec la présentation des trois voies, et en propose une relecture centrée sur la thématique de l'Incarnation de Dieu dans l'âme ? Ensuite ne montre-t-elle pas que, grâce à Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité entre sans le savoir vraiment dans la tradition de saint Grégoire de Nysse?

---

[380] *Ibid.* p. 915-916
[381] Jr 12,11
[382] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 915

Cela peut se trouver confirmé par la même *Note Intime 17*, puisqu'elle va développer les trois thèmes propres à Ruysbroeck en leur proposant une définition plus précise.

Premièrement, concernant le chemin de l'intériorité dans l'abime pour y retrouver les *eaux vives*, elle écrit :

> « Notre âme reçoit sans cesse l'impression de la lumière divine de son exemplaire éternel qui resplendit au fond d'elle-même et lui permet de se plonger, de s'abimer dans l'essence divine où elle trouve déjà sa béatitude éternelle.[383] »

Les *eaux vives* sont ici comprises en lien étroit avec « l'image de Dieu » qui s'est imprimée en nous par une illumination. Dans l'amour, Dieu vient vers nous pour que, par sa lumière, il s'imprime en nous. Cette narration rend presque compte de l'invention de la photographie, où la lumière imprime une image sur un papier. Ainsi comme pour une photographie, la lumière divine imprime en notre âme l'image de Dieu. Cela évoque toute la force métaphorique propre au baptême, en particulier le « caractère » qu'il imprime. Dans le mystère de l'amour divin, le baptême imprime de manière indélébile l'image de Dieu en nous. C'est pourquoi, la vie chrétienne perçue comme une Alliance avec Dieu, devra vivre cette dynamique entre un Dieu qui a déjà imprimé sa marque en nous, et un Dieu qui revient sans cesse nous visiter, jusqu'à une union nuptiale définitive. C'est pourquoi Ruysbroeck, et à sa suite Elisabeth de la Trinité, parle de manière étonnante de cette réalité inhérente à la dynamique baptismale en ces termes :

> « Quand Dieu arrive, c'est que déjà Il était présent : là où Il arrive, c'est là qu'Il était […] quand il vient en nous, c'est que déjà nous étions en Lui, car il ne sort jamais de lui-même ; il se passe donc ce phénomène : c'est Dieu au fond de nous, qui reçoit Dieu venant à nous. Un saint[384] résumait cette vie intime en un mystère de *Visitation* [385]»

Nous voyons bien une caractéristique propre à la mystique rhénane et flamande, à savoir cette vision christocentrique de l'Incarnation de Dieu dans l'âme. L'originalité flamande repose dans cette interprétation en écho avec le mystère de la Visitation. Mais un lien existe entre les écrits de Ruysbroeck et les écrits mystiques de saint Grégoire de

---

[383] *Ibid.*
[384] Elisabeth de la Trinité fait mention de Ruysbroeck lui-même qu'elle cite dans cette *Note Intime 17*.
[385] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 915

Nysse. Cela se trouve confirmé par la manière dont le mystique flamand parle de cette « *source jaillissante* », de ces « *eaux vives* ». Voici ce que Ruysbroec écrit dans *Les Noces spirituelles* concernant les trois « fleuves », les trois « eaux vives » qui constituent cette « source jaillissante » :

> « Grâce au premier fleuve, qui est une lumière simple, la mémoire est élevée au-delà des suggestions des sens, et est rendue stable dans l'unité de l'esprit. Grâce au deuxième fleuve, qui est une clarté infuse, l'intelligence et la raison sont éclairées pour connaitre, avec discernement, toute sorte de modes dans les vertus, dans les occupations et dans les mystères des Ecritures. Grâce au troisième fleuve, qui est une ardeur insufflée, la volonté supérieure s'enflamme en amour silencieux, et est comblée de grande richesse.[386] »

Il est stupéfiant de voir, qu'à travers la description de ces trois fleuves, Jean Ruysbroeck arrive à synthétiser de manière simple et compréhensible les trois voies que propose saint Grégoire de Nysse. Le premier fleuve suggère l'expérience du *Buisson ardent*. Le deuxième fleuve, l'expérience de *la Nuée*. Enfin le dernier l'expérience de *la Ténèbre*.

Le premier fleuve décrit la fondation baptismale et l'illumination pour vivre une ascension. Mais une ascension qui part de l'expérience sensible.

Le deuxième fleuve décrit l'expérience de Transfiguration par la mystique biblique de l'écoute de la sainte Ecriture, autrement dit du Verbe de Dieu. Mais nous sommes bien dans l'expérience de la Nuée propre à saint Grégoire de Nysse puisque Jean Ruysbroeck parle d'une « clarté infuse ». Ce deuxième fleuve conduit à une purification extérieure, et à une authentique conversion. Ici s'exprime le lien entre vie intérieure et vie morale.

Quant au troisième fleuve, il exprime toute la mystique nuptiale de l'expérience de *la Ténèbre*, propre à Grégoire de Nysse. C'est une expérience d'union avec Dieu, fondée dans l'amour réciproque. Mais tout comme nous l'avons vu pour Grégoire de Nysse, Jean Ruysbroeck exprime à sa manière le rapport *Agapè/Eros*. Ici Dieu a un désir de l'homme puisqu'il lui communique une « ardeur insufflée ». C'est l'Esprit Saint, un Esprit créateur au sens artistique en lien avec la Genèse qui deviendra le signe de cet amour. Mais en

---

[386] A. LOUF, *Elisabeth de la Trinité et Ruusbroec*, In *Elisabeth de la Trinité et l'aventure mystique*, p.59. L'auteur de l'article propose dans la *note 14* la référence à l'ouvrage de Jean Ruysbroeck. Il mentionne que cet extrait n'a pas été traduit par Ernest Hello. Par conséquent, Elisabeth de la Trinité n'a pu l'avoir lu, ce qui renforce la capacité extraordinaire d'Elisabeth de la Trinité d'entrer dans l'intelligence d'une pensée.

réponse, l'amour humain envers Dieu va « s'enflammer », va grandir. Mais il va grandir en silence puisque cet amour doit être « silencieux », comme s'il était dans la nuit. C'est l'amour des profondeurs où le désir ardent d'aimer est purifié par sa capacité de ne pas se dire, ni de s'exprimer en acte. Nous sommes vraiment dans une attraction réciproque faite de fascination. L'amour humain va grandir parce qu'il se sera laissé aimer par l'amour divin. Il sera transformé en lui. Or cette conception du progrès dans l'amour, tout comme cette « transfiguration de l'*Eros* » par l'union avec Dieu comme *Agapè*, ne sont-ils pas la vision de saint Grégoire de Nysse et ses conséquences anthropologiques que nous avons évoqué auparavant?

Ici nous avons une preuve assez tangible que Jean Ruysbroeck se situe en parfaite harmonie avec l'enseignement de Grégoire de Nysse. Une compréhension tellement synthétique que nous voyons en trois phrases la progression et la cohérence des trois voies proposées par Grégoire de Nysse. Il est possible que, par Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité se rapproche sans le savoir, de Grégoire de Nysse.

En parlant de cette triple « source jaillissante » dont l'allusion poétique au baptême est assez évidente, Jean Ruysbroeck montre déjà le lien avec le mystère de la Transfiguration, et le mystère de la Noce mystique. Qu'en est-il pour la suite ?

Deuxièmement, concernant l'étape de purification et de transformation par le Fils dans l'Esprit Saint, la carmélite écrit ceci dans la *Note Intime 17*:

> « Le Seigneur, disait-il[387], considérant la Demeure et le repos qu'il s'est faits à Lui-même au fond de nous, considérant l'unité d'esprit opéré par sa grâce et notre ressemblance avec notre type, a résolu de visiter continuellement cette unité superbe, ouvrage de ses mains, et de l'illustrer sans interruption par l'attouchement sublime de son Verbe et par l'épanchement de son amour. Car Il tient à ses délices, Il veut habiter l'esprit touché d'amour, quand Il a créé en nous sa ressemblance, Il veut visiter cette image, l'enrichir de dons merveilleux et nous ouvrir la route des vertus plus grandes qui conduisent à une image plus éclairée.[388] »

Inspirée par Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité montre combien la venue de Dieu en nous, l'union avec Lui est une œuvre de création. On pourrait dire un parachèvement

[387] Elisabeth de la Trinité parle ici de Jean Ruysbroec.
[388] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 915-916

d'une œuvre de création commencée depuis le baptême où, pour la première fois, Dieu a créé sa ressemblance. La mention des « attouchements » du Verbe correspond à cette mystique biblique de l'écoute. Ainsi, par l'écoute du Verbe, l'œuvre de création se poursuit et entraîne une œuvre de purification éthique (exprimée par « route des vertus ») et une œuvre de transformation pour rendre l'image de Dieu encore plus parfaite, jusqu'à une ressemblance totale dans la lumière (exprimée par « une image plus éclairée »). Il y a une transformation et une purification qui se fait par une autre illumination. Dans une expérience mystique de la lumière et de l'écoute du Verbe propre à la Transfiguration, se place une purification et une transformation en une image encore plus purifiée et plus ressemblante avec la source qu'est Dieu. Or n'est-ce pas une manière originale de reformuler *l'expérience de la nuée* propre à saint Grégoire de Nysse dans *La vie de Moïse* ? En effet Elisabeth montre que l'expérience de la lumière divine est une œuvre d'élévation par la pratique des vertus et de transformation intérieure par Celui qui nous illumine. Mais cette expérience est encore de l'ordre du clair/obscur, car il s'agit d'un processus dynamique de progrès. Nous sommes dans une démarche qui n'est en aucune manière spéculative ou de l'ordre de la connaissance rationnelle, mais résolument d'une connaissance cordiale. Nous retrouvons ici une caractéristique de la mystique flamande qui est d'associer vie intérieure profonde, et vie extérieure par la pratique des vertus. L'approfondissement de l'un s'accompagne toujours de l'exercice de l'autre. Elisabeth de la Trinité montre que c'est par amour et dans l'amour que Dieu continue son œuvre de création.

Au sein de la *Note Intime 17*, Elisabeth de la Trinité ne va pas trop développer l'idée du « *choc divin* », qui sera la description de la Noce mystique entre Dieu et sa créature. Au contraire, elle va développer *l'expérience de la nuée*, comme si cette dernière était ce qui la marque le plus, bien qu'il y ait une visée qui va conduire à l'union mystique. Elle se concentre sur la notion de la Naissance de Dieu dans l'âme, ou d'Incarnation de Dieu dans l'âme, comparable à une harmonique de l'*expérience de la Nuée* selon Grégoire de Nysse. Elle écrit pour terminer :

> « La volonté du Christ est que parmi les actes les plus pratiques et les plus multipliants, nous rendions visite continuellement à notre Image divine. Car à chaque moment de sa durée, dans tous les

points qu'embrasse le mot « *maintenant* », Dieu naît en nous, et l'Esprit procède, armé de tous ses trésors. [389]»

Or, cette fin de la *Note Intime 17*, nous permet de comprendre et de mettre en perspective ce qui a été dit lors des deux dernières oraisons de la retraite *Le ciel dans la Foi*. En effet, les deux oraisons du cinquième jour (surtout la neuvième oraison) composent ce que nous avons appelé le « *climax eucharistique* ». Or c'est au cours de ce climax qu'Elisabeth de la Trinité évoque en termes poétiques la Procession de la Trinité, afin que s'opère le mystère de l'Incarnation de Dieu dans l'âme.

Or, dans cette *Note Intime17*, nous avons toute la description de la conception originale du temps à partir d'une herméneutique de la notion de « *Maintenant* », c'est-à-dire l'éternité comprise comme un « *présent en devenir* ». Ce qui semble fasciner Elisabeth de la Trinité, c'est cette procession, cette « entrée » de Dieu dans l'âme pour vivre cette « Incarnation ». Elisabeth de la Trinité exprime clairement que Dieu vient en l'âme et que, selon l'expression propre à Ruysbroeck, « *l'Esprit procède, armé de tous ses trésors* ».

Pourtant, en relisant cette expression à la lumière du commentaire d'Elisabeth de la Trinité au sein de la neuvième oraison, cette procession de l'Esprit n'est plus l'œuvre de purification éthique, mais une transformation totale conduisant à l'oblation. L'action de l'Esprit est ici totale consécration dans une dynamique oblative. Cette « *Procession* » de Dieu vers l'âme va conduire à l'union mystique nuptiale entre Dieu et sa créature.

Nous avons ici la touche singulière propre à la mystique flamande en comparaison à la mystique rhénane. D'une part parce que l'Incarnation de Dieu dans l'âme est comprise comme le prélude ultime de l'union mystique. On pourrait dire qu'il s'agit de la procession du Bien-Aimé, et de la bien-aimée préparée et purifiée, vers le lieu de la Noce mystique. D'autre part, parce que l'Incarnation de Dieu dans l'âme n'est pas le fruit d'une démarche spéculative de détachement du sensible, mais résolument amoureuse dont la dimension sensible est purifiée par la pratique des vertus. En somme, la compréhension mystique de l'Incarnation de Dieu dans l'âme devient le prélude à *l'expérience de la ténèbre* et de l'union mystique au-delà de toutes contingences intellectuelles, de connaissances et de sensibilité, selon Grégoire de Nysse.

[389] *Ibid.* p. 916

Nous voyons comment Ruysbroeck propose une herméneutique nuptiale de l'Incarnation de Dieu dans l'âme. Mais cet axe focal engendre une relecture complète de ce qui est à l'origine de la théologie mystique, à savoir l'œuvre de saint Grégoire de Nysse, et du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Nous retrouvons les trois voies propre à saint Grégoire de Nysse, mais complètement relues et reconfigurées à la lumière du prisme focal de l'Incarnation de Dieu dans l'âme.

Ainsi, nous pouvons comprendre pourquoi Elisabeth de la Trinité semble fascinée par ce mystère qui reconfigure l'expérience du *Buisson ardent*, de *la Nuée* et de *la Ténèbre*. D'autant que le mystère de l'Incarnation de Dieu dans l'âme serait comme un passage entre une expérience de *la Nuée* et une expérience de *la Ténèbre*.

Mais que penser de l'expression « *choc divin* » pour Ruysbroeck, dont Elisabeth ne semble pas donner d'écho dans sa *Note Intime* ? Est-ce une manière de rendre compte et de reformuler *l'expérience de la Ténèbre* propre à saint Grégoire de Nysse ? Et puis, Elisabeth de la Trinité ne prendrait-elle pas du recul par rapport aux écrits de Ruysbroeck ?

3) Distanciation avec l'œuvre de Jean Ruysbroeck

Au sein de la retraite *Le Ciel dans la Foi*, Elisabeth de la Trinité emprunte souvent à Ruysbroeck des expressions issues des *Noces spirituelles*. Nous avons déjà pu voir comment, en proposant une définition de la triple « *source jaillissante* », Jean Ruysbroeck propose une vision synthétique des trois voies de saint Grégoire de Nysse. Mais qu'en est-il de ce qu'il nomme le « choc divin » et dont Elisabeth de la Trinité ne semble pas reprendre la terminologie.

Rappelons que la triple thématique propre au mystique flamand repose sur les trois voies de Grégoire de Nysse, et que par conséquent le « *choc divin* » est de l'ordre de l'expérience de *la Ténèbre*.

La traduction que propose Ernest Hello concernant la définition du « *choc divin* » est extrêmement libre[390] vis-à-vis du texte original d'après les études critiques, mais c'est elle qu'Elisabeth de la Trinité a lu.

[390] A. LOUF, *Elisabeth de la Trinité et Ruusbroec*, In *Elisabeth de la Trinité et l'aventure mystique*, p.60. La traduction d'Ernest Hello est faite à partir du texte latin de Surius. L'auteur de l'article propose à titre comparatif, une version plus littérale à partir de la traduction faite par Surius.

Aussi nous allons la prendre pour notre analyse :

> « Les chocs de l'amour mettent en présence deux esprits : l'esprit de Dieu et le nôtre. C'est alors que la lutte s'engage. Notre esprit s'incline comme on fait quand on va plonger ; il vise à Dieu et veut l'atteindre. Le mouvement d'amour a eu comme complice l'acte secret du Dieu visé. **Or le choc se fait dans la profondeur : la blessure que reçoivent les combattants est d'une intimité épouvantable**. Les deux combattants se lancent des éclairs qui embrasent leur force ardente, et **l'ardeur de leur combat augmente l'avidité de leur amour. Ils se fondent tous les deux**. L'esprit de Dieu donne, le nôtre rend ; la force de l'amour naît de ce mouvement double. Ce flux et ce reflux font rejaillir sur elles-mêmes les sources de l'amour. **Ainsi le contact de Dieu et la fureur de notre désir réunissent quelque part une simplicité. L'esprit occupé et possédé par l'amour, arrive, par d'incroyables oublis, à ne plus se souvenir que de son possesseur**. **L'esprit brûle**, et quand il a plongé dans l'abîme de celui qui touche, voyant son désir et son avidité surpassés par sa situation, il assiste à sa propre défaillance. Réunissant ses forces dans un effort suprême, **il trouve dans la profondeur de son activité la force de se changer lui-même en amour** ; alors le sanctuaire intime de son essence créée, où commence et finit son activité terrestre, est dans sa main ; il domine le monde multiple de ses vertus et de ses puissances.[391] »

Cette description, même si la traduction demeure assez libre, est en extraordinaire synchronie avec l'expérience de la « transfiguration de l'Eros » au sein de l'union mystique décrite par saint Grégoire de Nysse dans la voie de *la Ténèbre*. L'étude faite par Jean Daniélou que nous avons commentée précédemment nous a montré ce que peut représenter cette « blessure d'amour » qu'est l'union mystique de type nuptiale. « Blessure d'amour » qu'ont connue Sainte Thérèse d'Avila et Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face. Dans cette union d'amour « transfigurante », dans cette *Agapè* entre Dieu et sa créature, l'*Eros* ainsi transfiguré devient l'expression la plus forte et la plus ardente de cette rencontre tant désirée.

Mais cet ardent désir d'aimer Dieu se trouve initié par le contact avec l'amour divin lorsque ce dernier vient à notre rencontre. Il se fait alors une quête réciproque, un combat provoqué par un excès d'amour à la fois de Dieu pour sa créature, à la fois de la créature envers Dieu suite au contact avec l'amour de Dieu. Jean Ruysbroeck arrive à

[391] *Rusbrock l'Admirable, Œuvres choisies*, Trad. Ernest Hello, Paris, Perrin et Cie, nouvelle édition 1902, p. 40-41

décrire ce que saint Grégoire de Nysse nomme le « progrès » dans l'amour, c'est-à-dire une expérience de l'amour de Dieu qui conduit à l'infini. Pour Ruysbroeck, cette transformation intérieure dans l'amour aura des répercussions sur la manière de vivre à l'extérieur. Autrement dit, la transformation sera complète.

Mais paradoxalement, cela se passe dans l'intimité la plus profonde et dans l'oubli. Ainsi Jean Ruysbroeck arrive à décrire le paradoxe de la « *Ténèbre lumineuse* ». C'est-à-dire que tout se passe dans la nuit. Nuit des sens parce que tout se passe dans l'intimité la plus profonde. Nuit de la connaissance et de l'intelligence parce que l'on oublie tout pour ne fixer que l'Être aimé. Cette fascination de l'Être aimé conduisant au désir ardent d'être uni à Lui, est le fruit de cet abandon, de cette dépossession, de cette *Ténèbre*. La suggestion de la *Ténèbre* par la notion d'intimité et d'oubli par Jean Ruysbroeck, devient alors l'image de cette « transfiguration de l'Eros » dont parle saint Grégoire de Nysse, où le désir captatif et possédant inhérent à la nature humaine se transfigure en désir ardent, dépossédé de toutes convoitises possibles. Jean Ruysbroeck utilise l'expression néerlandaise « *Orewoet*[392] » qui se traduit par « fougue ardente » pour décrire cette fascination totale, fruit d'un amour dépossédé de tout. Elisabeth de la Trinité parlera souvent dans ses écrits de cette « fascination » allant jusqu'à demander à Dieu d'être fasciné. C'est justement le cas dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Ainsi l'expérience de *la Ténèbre* devient le creuset où se purifie le désir d'aimer.

Ainsi, la définition du « choc divin » par Ruysbroeck pourrait être une synthèse de la mystique de la troisième voie de saint Grégoire de Nysse, celle de *la Ténèbre lumineuse*.

Même si elle reprendra l'expression de fascination provenant du néerlandais « *Orewoet* », il faut reconnaître qu'Elisabeth de la Trinité ne reprendra pas du tout l'expression du « choc divin », surtout dans la retraite *Le ciel dans la Foi*. C'est là que nous pouvons voir comme Elisabeth de la Trinité prend un certain recul vis-à-vis de l'œuvre de Ruysbroeck, à travers sa capacité de reformulation. Mais la question que mérite d'être posée est la suivante : est-ce que le recul critique de la carmélite se fera en faveur d'une séparation, ou au contraire d'une perception plus accrue de l'enseignement de saint Grégoire de Nysse qui est sous-jacent aux écrits de Jean Ruysbroeck?

---

[392] A. LOUF, *Elisabeth de la Trinité et Ruusbroec*, In *Elisabeth de la Trinité et l'aventure mystique*, p.60.

Toute cette description de la mystique flamande de Ruysbroeck repose sur un équilibre entre le caractère intérieur et le caractère extérieur, entre l'expérience mystique et la pratique de la vertu. Cette mystique s'associe donc d'une sagesse pratique, afin de lutter contre les faux mysticismes et préserver toute personne de l'illusion d'un progrès spirituel s'il ne s'accompagne d'une pratique des vertus vers la perfection.

Il faut reconnaître que la première distance avec l'œuvre de Ruysbroeck à travers les *Noces spirituelles* et *La Pierre brillante*, sera cette concentration vers la vie intérieure. Si Elisabeth de la Trinité cite le mystique flamand c'est en vue de faire grandir la vie intérieure. Son propos n'est pas équilibré en faveur d'une pratique des vertus. Bien sûr, en parlant de la purification dans l'Esprit-Saint, elle parlera de la purification extérieure pour une vie plus vertueuse, mais plus pour rendre compte du progrès intérieur dans l'amour.

Même dans la *Note Intime 17* que nous avons étudiée précédemment, elle omet le balancement entre pratique extérieure des vertus et jouissance intérieure pour ne se concentrer que sur cette dernière[393].

Au sein de la retraite *Le Ciel dans le Foi*, on peut remarquer qu'elle fait au moins deux fois la même divergence vis-à-vis des écrits de Ruysbroeck : elle ne retient que ce qui touche au domaine de la vie intérieure en omettant l'équilibre avec une sagesse pratique.

C'est le cas pour les oraisons concernant le deuxième jour. Elle prend une distance vis-à-vis de *La Pierre brillante* qu'elle cite. Elisabeth de la Trinité évoque la question de la purification de la volonté propre afin de « s'harmoniser » avec la Volonté de Dieu. Mais en citant la *Pierre brillante*[394], elle arrête la citation de Ruysbroeck qui parle de la pratique de la vérité et de la justice. Pour le mystique flamand, la purification intérieure de la volonté pour l'harmoniser avec la Volonté de Dieu, comparée à la purification de l'or dans le creuset, s'accompagne d'une purification extérieure de la volonté à travers la

[393] *Ibid.* p.63. L'auteur de l'article souligne que lorsqu'Elisabeth de la Trinité cite Ruysbroec en écrivant dans la *Note Intime 17* : « *La volonté du Christ est que nous habitions dans cette unité essentielle, là où il est.* », elle ne cite pas la phrase suivante qui en donne une autre portée. Ruysbroec y ajoute : «*La volonté du Christ est qu'enrichis des trésors et des magnificences célestes, nous demeurions avec lui, dans la plénitude l'activité*. ». Si la génération du Verbe de Dieu s'opère au plus profonde, Ruysbroec nomme la ressemblance comme la pratique des vertus. L'Incarnation de Dieu dans l'âme qui y imprime son Image, s'accompagne d'une meilleure pratique des vertus afin d'être « ressemblant » à cette même Image.
[394] *Ibid.* p.65

pratique des vertus, surtout celle de la justice. Elisabeth se concentre sur la dimension intérieure et spirituelle.

C'est encore le cas pour les oraisons du quatrième jour[395]. En citant *Les Noces spirituelles*, Elisabeth de la Trinité opère un glissement sémantique car elle transforme le mot « embrassement » en « embrasement ». Pour Ruysbroeck, il s'agit de l'embrassement dans l'amour. Or cette transformation en embrasement dans l'amour ne fait que, d'une part mieux cerner l'action de l'Esprit Saint qui est de consumer ; d'autre part, il correspond mieux à l'idée de cette ardeur pour vivre en union avec Dieu, de la « fougue ardente ». Par cette faute d'orthographe, volontaire ou peut être inconsciente, Elisabeth de la Trinité s'éloigne de la terminologie de Jean Ruysbroeck, mais paradoxalement se rapproche de la définition qu'en propose le mystique flamand, ainsi que de *l'expérience de la Ténèbre* selon saint Grégoire de Nysse.

Pour ce même quatrième jour, nous voyons comment elle passe d'une citation de Ruysbroeck[396] parlant de dévouement de l'âme pour se détacher de sa volonté propre, à une interprétation mettant l'accent avant tout sur le fait de plonger dans l'amour divin qui brûle en elle. Le détachement et la dimension ascétique sont ici transfigurés en « brasier d'amour », en « brasier ardent » pour reprendre l'expression de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face. Elisabeth de la Trinité, en prenant distance avec les écrits de Ruysbroeck, se concentre non seulement sur la dimension intérieure, mais sur l'expérience « excessive » de l'Amour divin. Cette prise de distance ne fait que renforcer le lien avec l'expérience de *la Ténèbre* chez saint Grégoire de Nysse.

Enfin, toujours pour ce même quatrième jour, Elisabeth de la Trinité ira jusqu'à faire un contresens[397] avec les écrits de Jean Ruysbroeck. Lorsque le mystique flamand parle de « vie commune », il faut entendre l'équilibre systématique entre vie active et vie contemplative. Or dans l'emploi que fait Elisabeth de la Trinité de cette expression, elle perçoit avant tout la perception spirituelle, c'est-à-dire une vie d'union avec la Trinité. Là aussi, la carmélite se détourne du sens que Ruysbroeck confère à ses expressions, pour mieux s'enraciner dans la visée mystique de l'union à Dieu. Elisabeth est comme fascinée par la vie d'union avec la Trinité, ce qui peut se comprendre, compte tenu du phénomène

[395] *Ibid.*
[396] *Ibid.* p.66.
[397] *Ibid.*

de distanciation avec les œuvres de Ruysbroeck pour mieux mettre en lumière l'expérience ardente et excessive de l'amour divin.

Nous pouvons en conclure qu'Elisabeth de la Trinité prend une distanciation vis-à-vis de l'œuvre de Jean Ruysbroeck et un certain recul terminologique. Mais ces deux phénomènes conjugués font apparaître un rapprochement « expérimental » avec la source patristique qui semble être le fondement des écrits du mystique flamand, à savoir les trois voies de saint Grégoire de Nysse.

Nous avons pu voir que Jean Ruysbroeck semble proposer, à travers les récits que cite Elisabeth de la Trinité, une relecture des *trois voies* de saint Grégoire de Nysse à travers le prisme de l'Incarnation de Dieu dans l'âme. Une relecture dont l'axe principal sera cet équilibre permanent entre vie spirituelle et pratique des vertus.

Même si Elisabeth de la Trinité s'enracine parfaitement dans cet héritage à travers sa fascination du mystère de l'Incarnation de Dieu dans l'âme, elle prend une distance terminologique avec les écrits du mystique flamand. Une distanciation qui tendra à rompra l'axe principal voulant proposer une équilibre permanent entre vie spirituelle et pratique des vertus. Cette distanciation fera que la carmélite se concentrera avant tout sur la dimension intérieure, sur l'expérience de l'excès d'Amour divin. Sa distanciation mettant en lumière la dimension nuptiale de l'expérience de l'Amour divin dans son ardeur et son désir, fera que la carmélite se rapproche plus de l'authenticité de l'expérience mystique contenue dans les *trois voies* de saint Grégoire de Nysse. En prenant appui sur Jean Ruysbroeck et en prenant distance avec lui, Elisabeth se rapproche sans le savoir des écrits de saint Grégoire de Nysse.

Ainsi, la doctrine de la « *Louange de Gloire* » semblerait être une théologie mystique et nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne, résolument enracinée dans la théologie mystique des *trois voies* de saint Grégoire de Nysse.

CHAPITRE III

LES CARACTERISTIQUES MYSTIQUES ET THEOLOGIQUES D'UNE « *LOUANGE DE GLOIRE* »

Ce chapitre va proposer une analyse complète de la dernière oraison de la retraite *Le ciel dans la Foi*.

Cela se fera à la lumière de notre étude précédente, qui nous a permis de montrer qu'en citant *Le Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix, mais surtout les *Noces Spirituelles* et la *Pierre brillante* du mystique flamand Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité se rapproche de la théologie mystique contenue au sein des *trois voies* de saint Grégoire de Nysse.

L'enracinement et la distanciation vis-à-vis de Jean Ruysbroeck atteste ce rapprochement avec cette mystique nuptiale proposée par l'évêque de Nysse. Puisqu'à travers la doctrine des *trois voies* exposées dans *La vie de Moïse*, saint Grégoire de Nysse propose une théologie mystique des trois sacrements de l'initiation chrétienne conduisant à une ascension, une union nuptiale avec Dieu, nous allons essayer de voir dans quelle mesure, la doctrine de la « *Louange de gloire* » est en correspondance avec elle, mais offrant cette originalité d'être une mystique nuptiale de type « *musical* ».

1. Clarification terminologique. Pourquoi est-ce une théologie mystique ?

Si nous voulons montrer en quoi la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie « mystique » il convient de voir si l'écrit d'Elisabeth de la Trinité exprime cette caractéristique qu'est la dimension apophatique.

Cette dernière est essentielle, car saint Grégoire de Nysse nous montre, dans la troisième voie que la notion d'épectase ou de « *ténèbre lumineuse* » nécessite de concevoir l'union à Dieu au-delà de toutes contingences, qu'elles soient d'ordre sensible, intellectuel et imagé, de la foi. Ainsi la question fondamentale est de savoir si cette doctrine porte en elle, ou bien expose cette dimension apophatique.

De prime à bord, il faut reconnaitre que la carmélite, en décrivant ce qu'est une « Louange de gloire », est trop dans l'affirmative : « Une louange de gloire c'est.. ». Elle le reprend au moins quatre fois dans la dernière oraison.

Pourtant, nous avons pu voir que la construction narrative de cette retraite *Le Ciel dans la Foi*, fonctionne en deux vagues successives.

Une première vague que représentent les dix oraisons des cinq premiers jours. Cette première vague conduit à ce que nous avons appelé un « *climax* ». C'est cette première vague qui nous a permis de comprendre l'enracinement avec la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse à travers les *trois voies* (*Buisson ardent- Nuée-Ténèbre lumineuse*). Ces dernières se retrouvant bien cachées à travers la progression des oraisons : où de la fondation baptismale, on s'enracine dans l'amour (*Buisson ardent*) pour vivre une « transfiguration » grâce à l'écoute du Verbe et à la purification par l'Esprit (*Nuée*). Cette purification nous élève à une transformation en un « autre Christ », nous permettant de vivre une union nuptiale scellée dans un excès d'Amour divin (*Ténèbre lumineuse*), où l'on s'offre à Dieu le Père, par le Fils dans l'Esprit-Saint.

Nous savons qu'à travers ces *trois voies*, saint Grégoire de Nysse propose une mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne. *Buisson ardent*/Baptême ; *Nuée/*Confirmation ; *Ténèbre lumineuse*/Eucharistie. Cette même proposition semble se retrouver discrètement suggérée dans les écrits d'Elisabeth de la Trinité au sein des dix première oraisons.

Or, la deuxième vague fonctionne sur le même principe conduisant à un autre climax qu'est l'exposition synthétique de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Puisque l'expression de la « Ténèbre lumineuse » porte en elle la vision apophatique de saint Grégoire de Nysse, compte tenu de la symétrie de mouvement, la doctrine de la « *Louange de gloire* » serait-elle l'enseignement apophatique d'Elisabeth de la Trinité ? Il est difficile d'y répondre tout de suite, puisque l'expression est trop déterminée pour rendre compte de l'abandon total de toutes contingences sensibles, de raison, de foi.

En fait, la certitude qu'Elisabeth expose une théologie mystique, au sens plénier du terme, est exprimée ailleurs. En effet, Conrad De Meester, dans l'introduction à la retraite *Le Ciel dans la foi*, rappelle qu'Elisabeth de la Trinité a rédigé dans un même élan et une même dynamique *Le ciel dans la Foi* et *Dernière retraite*[398].

Le Ciel dans la foi a été écrit dans la première moitié du mois d'août 1906, et la *Dernière retraite* a été commencée le 16 août 1906. Lorsqu'Elisabeth de la Trinité a

[398] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 95

terminé une œuvre, elle commençait l'autre. Or, il faut reconnaître que la *Dernière retraite* va fonctionner de la même manière structurelle pour organiser le récit. A savoir Elisabeth de la Trinité va composer deux vagues. La première vague va conduire à un « climax » qui correspondra à la moitié de la retraite (dans ce cas le huitième jour puisque la retraite est faite pour seize jours). L'élan de la première vague va être le même que pour *Le ciel dans la foi*, à savoir un mouvement d'intériorisation qui va conduire à une union sponsale avec la Trinité entière.

Toutes ces similitudes nous poussent à considérer la *Dernière retraite* comme une « suite » de l'autre retraite *Le Ciel dans la foi*. Si c'est une suite au sens musical du terme, alors en continuité avec le principe d'écriture issu de la forme cyclique, en bonne musicienne, la première oraison de la *Dernière retraite* va faire un rappel thématique du final du *Ciel dans la foi*. De cette intonation en forme de rappel, va peut-être faire naître une autre thématique propre à la *Dernière retraite* ou tout du moins, une intention différente.

Or, c'est exactement ce qui se passe dans la première oraison de la *Dernière retraite*. Elisabeth de la Trinité y fait un rappel thématique de la « *Louange de gloire* », mais dont l'intonation n'aura pas la même visée que dans la dernière oraison de la retraite *Le ciel dans la foi*. Ainsi l'étude de ce numéro un de *Dernière retraite* nous donnera d'encore mieux mettre en perspective la doctrine de la « *Louange de gloire* » exposée dans *Le ciel dans la foi*.

Voici ce qu'elle écrit :

> « « *Nescivi*[399] *» Je n'ai plus rien su*. Voilà ce que chante l'épouse des cantiques après avoir été introduite dans le « cellier intérieur ». Il me semble que ce doit être aussi le refrain d'une louange de gloire en ce premier jour de retraite où le Maître l'a fait pénétrer au fond de l'abîme sans fond, pour lui apprendre à remplir l'office qui sera le sien durant l'éternité et auquel elle doit déjà s'exercer dans le temps, qui est l'éternité commencée, mais toujours en progrès.[400] »

Cet extrait de la première oraison de la *Dernière retraite* est tout simplement admirable de construction. Elisabeth de la Trinité donne le ton en empruntant une citation

[399] Ct 6,11
[400] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.153

biblique du Cantique des Cantiques. Cette citation présuppose, par l'emploi du passé composé, l'attitude spirituelle d'une expérience du rien qui dure encore. Depuis un certain temps elle ne sait rien de plus, et l'emploi du passé composé montre qu'elle est totalement dépossédée de toutes connaissances. C'est un abandon.

Cette citation donne le ton d'une mystique apophatique. Mais cette mystique est « chantée » depuis un moment précis : celle de l'entrée dans le cellier. Autrement dit, depuis que la bien-aimée est entrée dans le cellier, elle ne sait rien de plus, elle ne sait plus, elle est au-delà de la connaissance qu'elle avait découverte et dont elle a été dépossédée : elle est dans la ténèbre. Son entrée dans le cellier est une entrée dans la nuit des sens et la nuit de l'intelligence. Cette description de l'entrée dans la ténèbre où l'on abandonne l'illumination de l'intelligence correspond au passage entre *l'expérience de la nuée* et *l'expérience de la Ténèbre*. Expérience que l'on retrouve en particulier dans le *Cantique spirituel* et la *Nuit obscure* de saint Jean de la Croix, et dont la racine patristique provient de saint Grégoire de Nysse. Finalement cette bien-aimée chante dans la nuit. Elle chante qu'elle ne sait plus : c'est un nocturne au sens à la fois musical et liturgique.

L'expression d'Elisabeth de la Trinité est à la fois profonde et originale car c'est le chant qui est apophatique ! Elle est dans une action de grâce parce qu'elle ne sait plus. C'est une action de grâce puisqu'Elisabeth de la Trinité fait allusion à l'expression « *Louange de gloire* ». Nous avons maintenant un lien avec *Le ciel dans la foi*, en particulier la dernière oraison de cette retraite. Cela montre qu'elle est la bien-aimée ! Elle chante une action de grâce depuis qu'elle ne sait plus. Elle est une « *Louange de gloire* » depuis qu'elle a quitté l'expérience de *la Nuée* pour passer dans l'expérience de *la Ténèbre lumineuse* qui caractérise toute théologie apophatique. L'expression « *le fond de l'abîme sans fond* » est inspirée de Jean Ruysbroeck et correspond à ce mouvement d'intériorisation. Elle a fait cette expérience de *Ténèbre* au plus profonde d'elle-même.

Or, nous savons que, dans la vision de saint Grégoire de Nysse, l'expérience apophatique de la *Ténèbre lumineuse* est ce qui caractérise l'union mystique et nuptiale entre Dieu et sa créature, après ce que cette dernière s'est préparée par la purification. Ainsi, ce « nocturne » au sens musical, est un authentique *Chant de Noces* entre Dieu et la carmélite, entre le Bien-Aimé (Jésus-Christ) et la bien-aimée. Nous savons que dans la dixième oraison de la retraite *Le ciel dans la foi*, Elisabeth de la Trinité décrit ce qu'est cette union mystique nuptiale.

Nous avons ici un argument implicite, montrant que la doctrine de la « *Louange de Gloire* » est bien une théologie mystique parce qu'elle porte, bien cachée, une dimension apophatique.

Elle est apophatique parce qu'elle est une mystique musicale, un « nocturne » que la bien-aimée chante à son Bien-Aimé dans *la Ténèbre* parce qu'elle ne sait plus et qu'elle s'abandonne. Elle est une mystique musicale parce qu'elle est un *Chant nuptial* entonné pour rendre grâce parce que Dieu a scellé une union mystique avec sa bien-aimée qui s'était préparée par la purification.

Ce « nocturne nuptial » est entonné par la bien-aimée au plus profond d'elle-même. Finalement c'est le Bien-Aimé qui est venu en elle pour y sceller cette union mystique. La chambre nuptiale est en elle. Et ce « nocturne nuptial » entonné au plus profond d'elle-même, devient l'anticipation du Cantique céleste. Elisabeth de la Trinité anticipe le chant qu'elle exécutera au Ciel, car telle est sa vocation de demeurer musicienne. Mais cette vocation musicale a eu besoin d'une purification. Car elle passe de l'exécution musicale devant un public, « sous les projecteurs » pourrait-on dire dans le langage actuel, à une expression musicale faite dans la ténèbre, et en s'abandonnant totalement.

La terminologie de « nocturne nuptial » mérite que l'on s'y attarde, parce qu'il manifeste, dans le cas précis de la carmélite, une spécificité singulière de la mystique carmélitaine.

En effet, l'expérience mystique apophatique culmine dans la « vision béatifique ». Or, utiliser le terme musicologique désignant le « nocturne », c'est-à-dire une romance amoureuse chantée la nuit, implique une survalorisation de l'audition au détriment de la vision. Il est évident que pour Elisabeth de la Trinité l'audition et le chant caractérisent cette expérience mystique. Mais alors, que devient la vision ?

Le choix du terme « nocturne » se comprend et se défend au sein même de ce que l'on nomme la « *vision sans images*[401] ». Cette singularité est le propre de la mystique carmélitaine où l'expérience de communion, d'union à Dieu, se vit dans la nuit, mais en

[401] THERESE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1995, p. 197. « …Etant en oraison, un jour de la fête du glorieux saint Pierre, je vis auprès de moi, ou plutôt je sentis, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme, il me semble, dis-je, voir auprès de moi Jésus-Christ. (…) Cependant, à la moindre parole que Notre Seigneur m'adressait pour me rassurer, je me trouvais, comme d'habitude, tranquille, consolée et libre de toute crainte**. Il me semblait que Jésus-Christ se tenait toujours à mon côté ; cependant, comme la vision était sans image, je ne voyais pas sous quelle forme**. »

étant certain de « voir ». Le concept mystique de *vision sans images* permet de rendre compte, par effet rétroactif, de la notion de *ténèbre lumineuse* propre à l'*épectase* de saint Grégoire de Nysse. Il s'agit de tenir les oxymores : nous sommes éclairés mais dans la nuit, nous voyons comme en plein jour mais nous sommes plongés dans le noir par excès de lumière. Selon la *Ténèbre lumineuse*, la vision béatifique est tellement lumineuse, qu'elle finit par rendre aveugle ceux qui contemplent Dieu, à l'image de ceux qui ne voient plus rien en voulant regarder le soleil. L'aveuglement est tel que l'on se croirait plongé dans une nuit obscure. Or, le concept mystique de *vision sans images* permet de dire autrement, dans une autre contextualisation, cette réalité de la mystique apophatique.

Pour l'un c'est dans l'excès de lumière, pour l'autre c'est dans la nuit. En effet, si la *Ténèbre lumineuse* aveugle par excès de lumière, la *vision sans images* nous place dans un vis-à-vis avec une présence, dans une nuit obscure. Nous ne sommes pas aveuglés par un excès de lumière, mais nous sommes plongés dans le noir et nous *sentons* une présence.

Or, la *vision sans images* synthétise l'unique rencontre entre le bien-aimé et la bien-aimé du Cantique des cantiques[402] : C'est dans la nuit, à travers la porte de la chambre nuptial, que la bien-aimé sentait la présence du bien-aimé : elle était sûr de sa présence et le voyait mais images ! Cette fondation au sein du récit biblique du Cantique des cantiques permet de rendre compte, tout comme le récit de Moïse pour saint Grégoire de Nysse, de cette expérience de la *Ténèbre lumineuse*. Le « nocturne » peut alors désigner ce chant, cette audition dans la nuit. Ce chant vis-à-vis de celui que l'on voit sans images, parce qu'en étant certain qu'il est présent.

C'est pourquoi le terme de « *nocturne* » peut rendre compte à la fois de la dimension apophatique au sein de l'expérience mystique d'Elisabeth de la Trinité. Mais en même temps, rendre compte de la double spécificité de la spiritualité du Carmel à la suite de sainte Thérèse d'Avila : la « *vision sans images* » ainsi que la relecture nuptiale de l'expérience mystique.

Finalement, le terme « nocturne » peut désigner de manière poétique ces trois réalités qui font de la spiritualité d'Elisabeth de la Trinité une mystique apophatique et nuptiale.

[402] Ct 5, 2-6

Mais ce « nocturne nuptial », expression apophatique d'une mystique musicale, demeure bien le fruit d'une progression, d'un cheminement, d'une élévation.

Elisabeth de la Trinité poursuit :

> « … Je ne sais plus rien, je ne veux plus rien savoir, sinon « *le connaître, Lui, la communion à ses souffrances, la conformité à sa mort*[403] ». « *Ceux que Dieu a connus en sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conforme à l'image de son divin Fils*[404] », le Crucifié par amour[405]. »

Elisabeth de la Trinité revient sur l'intonation mais en modifie la conjugaison. L'emploi du passé composé a montré qu'elle ne savait plus rien depuis son entrée dans ce qu'elle nomme le cellier, c'est-à-dire la « chambre nuptiale » pour reprendre le vocabulaire biblique du mariage mystique. Mais elle ajoute en plus qu'elle ne sait plus rien, et au présent et au futur. C'est un mémorial de l'expérience apophatique, vécue à tous les temps passé/présent/et futur.

Cette expérience apophatique va conduire à une union mystique avec l'Epoux qui est Jésus-Christ. Mais elle prend appui sur deux Lettres de saint Paul (aux Philippiens et aux Romains) pour le décrire. La carmélite montre implicitement qu'elle connaît l'Epoux par la médiation des Ecritures. Mais la juxtaposition n'en est pas moins théologique et associe la connaissance de Jésus-Christ avec le mystère pascal. En effet, la Lettre aux Philippiens évoque la dimension de la Passion du Christ à travers sa mort rédemptrice. Quant à la Lettre aux Romains, elle évoque une dimension de la résurrection, associée au sacrement du baptême, d'autant que l'expression « Crucifié par amour » est propre à Elisabeth de la Trinité. Nous la retrouvons en particulier dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Pourtant l'expression « crucifié » pour désigner Jésus, est utilisée surtout dans les récits de la Résurrection selon les quatre Evangiles. Lorsque l'ange du tombeau désigne Jésus-Christ, on parle du « Crucifié ».

Ainsi pour Elisabeth de la Trinité, la connaissance de Jésus-Christ est intimement liée au mystère pascal, non seulement dans une configuration biblique, mais en plus sacramentaire. Le mystère pascal s'actualise par le baptême, dont la citation paulinienne demeure celle qui enracina Elisabeth de la Trinité dans sa vocation d'être « *Louange de*

---

[403] Ph 3,10
[404] Rm 8,29
[405] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.153

gloire ». Le choix des textes bibliques n'est pas anodin mais il est le fruit de l'expérience spirituelle d'Elisabeth de la Trinité à travers sa *Lectio Divina*. Elle connaît Jésus-Christ et le rencontre par le prisme du mystère pascal, en se mettant à l'écoute attentive de la Sainte Ecriture.

Ce choix biblique permet d'associer à la dimension apophatique de cette mystique musicale, une ouverture sacramentaire avec une théologie baptismale actualisant le mystère pascal. Or, ce lien thématique montre qu'implicitement Elisabeth de la Trinité suggère une théologie mystique du baptême. La citation paulinienne faisant référence au baptême, n'en suggère pas moins la question mystique de la « transformation en Christ ». En somme, Elisabeth de la Trinité veut demeurer dans *la Ténèbre* afin d'être totalement avec le Christ, de ne plus sentir que sa Présence, d'être uniquement « fascinée » par Lui oubliant tout le reste. Cette vision apophatique de la « fascination » conduit à une union totale avec l'Epoux en faisant une expérience saisissante et ardente de sa Présence : il n'y a plus que Lui !

Pour terminer Elisabeth de la Trinité écrit ceci :

> « Quand je serai toute identifiée à cet Exemplaire divin, toute passée en Lui, et Lui en moi, alors je remplirai ma vocation éternelle : celle pour laquelle Dieu m'a « *élue en Lui*[406] » « *in principio* », celle que je poursuivrai « *in aeternum* », alors que plongée au sein de ma Trinité, je serai l'incessante louange de sa gloire, « *Laudem gloriae ejus*[407] ». [408]»

Cette partie extraite de la première oraison de la *Dernière retraite* évoque la question qui est concomitante à l'union nuptiale avec le Christ, celle de la « transformation en Lui ». Elisabeth de la Trinité confère une dynamique pascale à cette transformation : elle dit bien que c'est un « passage ». Elle devra passer en Lui, comme on franchit le seuil d'une porte. Mais ce sera également le passage de Lui en elle. Bref c'est une heureuse rencontre, une heureuse Alliance, qui se passe à la porte de l'âme.

Nous voyons en outre une logique sacramentaire : si le baptême imprime en nous l'Image de Dieu cette dernière devient, selon l'expression empruntée à Jean Ruysbroeck, un « Exemplaire ». Aussi, il conviendra de se laisser conformer à cette « Image », de lui

---

[406] Ep 1,4
[407] Ep 1,12
[408] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvre complètes*, p.153

ressembler, de l'imiter. Cette transformation en Christ, n'est autre que la conséquence logique du baptême.

Mais en même temps, cette « transformation » sera comme un prélude pour franchir un autre seuil, celui de la Porte du Ciel. Ainsi cette « transformation » sera comprise comme une purification, c'est-à-dire être lavé des péchés pour mieux retrouver la splendeur première du baptême. Or cette « transformation en Christ » comprise comme œuvre de purification et de « ressemblance totale »avec l'image imprimée lors du baptême, n'est-elle pas l'œuvre de la confirmation, surtout avec la compréhension de ce sacrement à travers le rituel qu'a connu Elisabeth de la Trinité et que nous avons étudié ? En tous cas, cette citation confirme la partie de la retraite *Le Ciel dans la foi*, où Elisabeth parle de l'action purificatrice de l'Esprit Saint.

C'est pourquoi cette purification, cette préparation, cette transformation sera le prélude du jaillissement de « l'action de grâce vocale » de la bien-aimée, lorsqu'elle aura franchi la Porte du Ciel. Cette purification pourrait être l'antichambre où se prépare la bien-aimée, où elle se « revêt » du vêtement nuptial qu'est le Christ lui-même, en attendant d'aller chanter le « nocturne nuptial » décrit au début et vivre un autre baptême, celui d'être plongée dans la Trinité. A travers cette description, nous retrouvons toute la mystique de *la deuxième voie*, c'est-à-dire celle de *la Nuée* de saint Grégoire de Nysse.

En somme, tout cette première partie de l'oraison introductive de la *Dernière retraite* ne fait que confirmer que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est bien une théologie mystique. La dimension apophatique y est bien présente.

Mais surtout nous retrouvons toute la dynamique décrite tout au long des cinq premiers jours de la retraite *Le ciel dans la foi*. A savoir, la fondation baptismale, la purification et la transformation en Christ, l'union mystique nuptiale. Nous y retrouvons le condensé des *trois voies* de saint Grégoire de Nysse dans *La vie de Moïse*.

Pour l'instant la « *Louange de gloire* », le « nocturne nuptial » n'est entonné qu'au moment de l'union mystique entre le Bien-Aimé et la bien-aimée. La mystique musicale d'Elisabeth semble être associée à l'expérience apophatique de la Ténèbre, pour reprendre le langage de saint Grégoire de Nysse.

Mais cette mystique musicale n'est-elle pas également associée à tout le processus, à tout le cheminement d'élévation que propose saint Grégoire de Nysse ? Le

chant de la bien-aimée n'est-il qu'un « nocturne nuptial » ? Ou bien est-il également un chant baptismal, un chant de purification et de transformation ?

Pour cela, attardons-nous maintenant sur l'étude approfondie et continue de la dernière oraison du *Ciel dans la foi*. Comme nous avions pu le voir, la structuration narrative de l'oraison offrant la doctrine de la « *Louange de gloire* » est précise. Elle se compose d'une introduction, d'une première évocation du « *Ciel* », de quatre définitions circonstanciées, enfin d'une deuxième évocation du « *Ciel* » dans la vie bienheureuse. Etudions chacune de ces parties.

2. L'introduction. Analyse du numéro 41.

Elisabeth de la Trinité commence tout de suite par citer l'apôtre saint Paul, avec le verset fondateur[409] provenant de la Lettre aux Ephésiens, qui depuis janvier 1904, enracine sa vocation. Au sein de l'étude de la *Lettre 191* et du *Poème 89* nous avons pu nous rendre compte que ce verset a marqué Elisabeth de la Trinité depuis la première encyclique du pape saint Pie X datant du 3 octobre 1903, où la devise papale « *Tout restaurer dans le Christ* » est devenue son propre programme de vie spirituelle.

Cette devise, elle-même fondée dans la Lettre aux Ephésiens, pose la question de l'intérêt de la carmélite pour cette dernière. Est-ce par la médiation de l'encyclique du pape saint Pie X qu'Elisabeth de la Trinité se fixa dans la lecture méditée de ce verset de la lettre aux Ephésiens allant jusqu'à devenir systématique à partir de janvier 1905 ? Etant donné que ce sont la *Lettre 191* et le *Poème 89*, qui tout en parlant de la devise papale, sont les premiers signes écrits de son intérêt pour cet écrit paulinien en particulier, il nous est permis de faire cette supposition. A moins que ce ne soient des versets qui l'ont déjà marqué, et dont la médiation de l'encyclique papale aura fait l'effet d'un catalyseur, confirmant des motions spirituelles qu'elle n'osait encore dire.

En tous cas, il est évident que l'encyclique du pape saint Pie X au sein de laquelle il expose sa devise programmatique, vrai programme de réforme spirituelle, devient un moment clef pour comprendre l'intérêt d'Elisabeth pour ces quelques versets pauliniens.

[409] Ep 1,11-12

A cela, il convient d'ajouter qu'au sein de ce numéro 41 que nous étudions, la carmélite expose de manière très simple le principe de la médiation des Saintes Ecritures. A travers la lecture d'un écrit biblique composé par un auteur déterminé, c'est Dieu qui parle dans le présent de celui qui le médite. Elle dit :

> « C'est saint Paul qui parle ainsi, saint Paul instruit par Dieu lui-même. Comment réaliser ce grand rêve du Cœur de notre Dieu, ce vouloir immuable sur nos âmes ? Comment, en un mot, répondre à notre vocation et devenir parfaites « *Louanges de gloire* » de la Très Sainte Trinité ?[410] »

Tout en montrant le principe de la médiation des Ecritures pour entendre la voix du Dieu vivant, qui est « *en conversation avec son peuple* », Elisabeth de la Trinité nous dit quelque chose, non seulement de sa vocation, mais de ce que représente l'expression « *Louange de gloire* ».

A travers le verset de la Lettre aux Ephésiens, nous avons la confirmation qu'il aura été la médiation par laquelle Elisabeth a pu entrer dans le mystère de son élection. Grâce à lui, elle a pu entendre et comprendre la Volonté de Dieu. Mais une Volonté divine qui semble ne pas lui être seulement adressée, à titre personnel. En utilisant un pluriel (nos, notre), le lecteur est pleinement associé, comme si Elisabeth de la Trinité allait même devenir « médiatrice » pour lui, afin de l'aider à prendre conscience de sa propre vocation, et de prendre un chemin pour y répondre. Ainsi, Elisabeth de la Trinité montre dès le début que la doctrine de la « *Louange de gloire* » ne sera pas seulement l'expression narrative de sa propre vocation individuelle, mais qu'elle aura une portée ecclésiale, qui révèlera une Volonté divine commune.

Elisabeth de la Trinité est précise : c'est la réponse à la vocation qui aura comme conséquence de devenir « *Louange de gloire* ». Autrement dit qu'est-ce qu'une « *Louange de gloire* » si ce n'est le chant considéré ici comme épiphanie de la réponse de toutes personnes face aux appels de Dieu. Or l'acte même de discerner la Volonté de Dieu, et d'y répondre avec générosité et liberté, est le bien de toute l'Eglise. Tout baptisé est appelé à discerner la Volonté de Dieu et à y répondre avec générosité et liberté.

---

[410] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 125

Cette précision concernant la « *Louange de gloire* » montre la dimension ecclésiale de sa doctrine. C'est à ce titre qu'elle ne sera pas uniquement le fruit de son cheminement personnel. Ainsi formulé, nous avons la certitude que l'enseignement d'Elisabeth de la Trinité aura pour vocation d'être « médiation », pour aider tout baptisé sur le chemin d'un discernement à entrer dans le mystère de l'élection, et de proposer des jalons pour y répondre.

Mais ce sera une réponse chantée. D'emblée la réponse à l'appel de Dieu est une action de grâce et non l'expression d'une contrainte face à la volonté propre. La réponse à l'élection divine devient ici chant d'action de grâce, et par conséquent, source de joie parfaite.

A cela ajoutons que cette doctrine s'enracine tout de suite dans le mystère trinitaire. Le mystère de l'élection prend sa source dans le mystère de trinitaire, et notre réponse d'action de grâce est elle-même destinée à la Trinité. Ce qui prouve bien que la carmélite a saisi que la source de l'appel et de l'élection est la Trinité elle-même, et la réponse à cet appel relève de la dynamique baptismale. C'est le mystère même du baptême qui nous place dans cette double dynamique d'écoute et de réponse.

Ainsi entonnée, la « *Louange de gloire* » est une parfaite épiphanie baptismale, faisant entendre les harmoniques de ce mystère.

3. Première évocation du « *Ciel* ». Analyse du numéro 42

La « *Louange de gloire* » est tout de suite associée à une musique céleste, une authentique doxologie en l'honneur de la Trinité. Elisabeth de la Trinité commence d'emblée en écrivant :

> « « *Au Ciel* », chaque âme est une louange de gloire au Père, au Verbe, à l'Esprit Saint…[411] »

[411] *Ibid.*

Nous y trouvons la confirmation de la dimension universelle de l'enseignement de la carmélite. C'est bien chaque chrétien, qui est appelé à devenir une « doxologie » envers le mystère trinitaire. Mais qu'est-ce qu'une doxologie si ce n'est une « parole de gloire » ?

Ainsi, la « *Louange de gloire* » sera une parfaite harmonique d'une doxologie. Si en liturgie, la doxologie a pour vocation musicale de clôturer une prière (en particulier eucharistique) ou le chant d'un psaume, en utilisant cette même comparaison, devenir « *Louange de gloire* » c'est devenir une authentique doxologie pour clôturer notre pèlerinage terrestre, au moment d'accéder à la Vie éternelle.

Mais cette doxologie est fondée de manière particulière. Elisabeth de la Trinité poursuit en écrivant :

> « […] parce que chaque âme est fixée dans le pur amour, et *ne vit plus de sa vie propre, mais de la vie de Dieu*[412]. Alors, *elle le connaît, dit saint Paul, comme elle est connue de Lui*[413], en d'autres termes son entendement est l'entendement de Dieu, sa volonté la Volonté de Dieu, son amour l'Amour même de Dieu.[414] »

Ici Elisabeth de la Trinité fonde cette doxologie dans la vision apophatique propre à l'enseignement de saint Grégoire de Nysse, en citant le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix, où la reprise de l'enseignement paulinien de la Lettre aux Galates est manifeste. L'expression « fixé dans l'amour » relève justement de cette dimension apophatique qui ne recherche que l'amour, en se dépossédant de tout, en étant dans la « ténèbre » de l'entendement, de la volonté, de la connaissance. La compréhension de la « *Louange de gloire* » est en parfaite harmonie avec les textes fondateurs de la mystique du Carmel, qui eux-mêmes s'enracinent dans la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse dans *l'expérience de la Ténèbre*.

Cette doxologie est également « nocturne » parce que dans *la ténèbre* de la connaissance, de l'entendement et de la volonté. Mais ce sera une doxologie de *ténèbre lumineuse* parce que fixée dans l'Amour de Dieu, la seule source de lumière. Nous sommes face à une doxologie comparable au clair/obscur de Georges De La Tour où la source de lumière est souvent cachée dans la ténèbre. C'est dans la *ténèbre* de la

---

[412] Ga 2,20. Cette expression empruntée à saint Paul, est reprise par saint Jean de la Croix dans son Cantique Spirituel. C'est d'ailleurs ce dernier qui cite Elisabeth de la Trinité.
[413] 1 Co 13,12
[414] *Ibid.*

connaissance, de l'entendement, de la volonté que se cache la *lumière* que peut alors fixer notre regard, dépossédé de toutes autres sources de distraction, et qui est l'amour *d'un Dieu qui se cache*[415].

Il est à noter en outre qu'entre la définition de la « *Louange de gloire* » comme doxologie trinitaire et cette vision apophatique, il y a l'adverbe « *alors* ». Il y a bien une conséquence directe : c'est parce que nous serons « *passés* » vers la Vie éternelle, que nous pourrons vivre cette dimension apophatique de la « *Louange de gloire* ».

On peut dire que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est en parfaite harmonie avec la troisième voie de saint Grégoire de Nysse.

Mais cette fondation dans l'amour n'a-t-elle pas déjà été exposée au cours de la retraite ? Dans la première vague que composent les cinq premiers jours de la retraite nous avons pu voir qu'après avoir enraciné la progression dans le mystère trinitaire et le baptême, Elisabeth de la Trinité parle tout de suite après de la nécessité de tout fonder dans l'amour. Cette fondation dans l'amour va engendrer un processus de purification et de transformation. Ne pouvons-nous pas penser que ce numéro 42 semble proposer un résumé synthétique de la première vague que compose cette retraite et que nous avons étudié précédemment ?

Mais Elisabeth de la Trinité fait un pas de plus puisqu'elle écrit :

> « C'est en réalité l'Esprit d'amour et de force qui transforme l'âme, car lui ayant été donné pour *suppléer à ce qui manque*[416], comme dit encore saint Paul, Il opère en elle cette glorieuse transformation.[417] »

Toujours enracinée dans le *Cantique Spirituel* de saint Jean de la Croix dont elle cite un passage, Elisabeth de la Trinité décrit de manière synthétique la deuxième voie propre à saint Grégoire de Nysse, c'est-à-dire *l'expérience de la Nuée*. Comme le rappelait Jean Daniélou, cette deuxième voie est caractérisée par un processus de purification par l'Esprit où la bien-aimée se prépare à vivre l'union mystique nuptiale avec le Bien-Aimé au sein de *l'expérience de la Ténèbre*.

Là aussi, nous suivons la progression de la retraite, parce qu'après avoir consacré des oraisons à la fondation dans l'amour, Elisabeth de la Trinité proposa un enseignement

---

[415] Is 45,15
[416] Rm 8,26
[417] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p. 125

pneumatologique en lien avec cette purification et cette transformation. Nous avions pu y souligner, dans notre étude, la nouveauté et l'originalité pour son époque.

En dernier lieu, Elisabeth écrit ceci :

> « Saint Jean de la Croix affirme que « *peu s'en faut que l'âme livrée à l'amour, par la vertu de l'Esprit Saint ne s'élève jusqu'au degré dont nous venons de parler, dès ici-bas*[418] ». [419]»

Cette citation est précise, et mérite qu'on s'y attarde un peu plus longuement.

D'une part parce que Jean de la Croix y parle de l'Union mystique nuptiale, propre à l'expérience apophatique de la Ténèbre. Le degré dont Elisabeth parle, en prenant appui sur l'écrit mystique de Saint Jean de la Croix n'est autre que cette notion d'épectase ou de « *Ténèbre lumineuse* » propre à saint Grégoire de Nysse. Cette union mystique nuptiale, scellée et consommée dans l'amour n'est pas sans rappeler le climax eucharistique que nous avions découvert dans les oraisons du cinquième jour. A travers Jean de la Croix, Elisabeth de la Trinité parle d'être « livrée à l'amour », ce qui témoigne d'un don total, d'une oblation entière, d'une purification d'un amour captatif et égoïste en amour qui n'est que don. Cette expression « livrée à l'amour » rend compte de la « transfiguration de l'Eros » suggérée par saint Grégoire de Nysse lorsqu'il parle du rapport Agapè/Eros au sein de cette vie d'union mystique avec Dieu, dans un amour ardent. En somme, ce numéro 42 est un résumé synthétique de tout le déploiement structurel des oraisons des cinq premiers jours de la retraite, à savoir fondation baptismale et enracinement dans l'amour, purification dans l'Esprit et transformation en Christ, enfin union mystique nuptiale comprise en termes eucharistiques.

D'autre part, Saint Jean de la Croix expose l'idée d'une « anticipation ». C'est-à-dire que l'expérience mystique nuptiale de l'*épectase*, ou de la *Ténèbre lumineuse*, vécue au moment d'entrer dans la Vie éternelle, peut être anticipée dès ici-bas. Cette anticipation peut se faire grâce au don de l'Esprit Saint. C'est par ce don divin, que l'on peut anticiper cette doxologie.

---

[418] *Ibid.* Il y a la note 16, où Conrad De Meester montre qu'il s'agit d'un extrait condensé d'un long extrait du Cantique Spirituel (CS 408-409)
[419] *Ibid.*

Elisabeth de la Trinité conclut ce numéro 42 ainsi :

« Voilà ce que j'appelle une parfaite louange de gloire ![420] »

Ainsi, nous pouvons voir que la conception de ce que peut être une « *Louange de gloire* » n'est pas uniquement ce qui concerne la Vie éternelle, mais elle englobe un processus dynamique, structuré et progressif. Evidemment, la « *Louange de gloire* » est le chant propre d'une doxologie éternelle, au moment de la vie bienheureuse, là où se consommera de manière définitive les Noces mystiques avec Dieu.

Mais cette doxologie peut déjà être anticipée sur la terre. Nous pouvons déjà avoir des prémices de cette doxologie nuptiale, parfait « *nocturne* » de la bien-aimée envers son Bien-Aimé.

Nous pouvons anticiper cette doxologie, dans la préparation même à ces Noces. Durant la vie terrestre, nous pouvons en avoir un avant-goût.

L'avant-goût de cette musique céleste résidera dans l'intégralité de ce processus décrit par Elisabeth de la Trinité dans les cinq premiers jours de la retraite, et résumé dans ce numéro 42. L'avant-goût de cette doxologie céleste a commencé au moment du baptême. Elle se poursuivra dans l'œuvre de purification opérée par le Saint-Esprit, ainsi que dans l'œuvre de transformation progressive en Christ.

En somme, si la « *Louange de gloire* » est une doxologie pleinement associée à l'expérience apophatique de l'épectase, ou de la *Ténèbre lumineuse*, on pourra déjà y trouver un avant-goût dans les autres *voies*, pour reprendre les expressions de saint Grégoire de Nysse dont Elisabeth de la Trinité assume pleinement l'héritage, celle du *buisson ardent* (mémento du baptême et de l'enracinement dans l'amour) et celle de *la Nuée* (mémento de la purification par l'Esprit, vécue grâce à une expérience de Transfiguration par l'écoute du Verbe).

Finalement ainsi présentée, la doctrine de la « *Louange de gloire* » serait comparable à une parfaite initiation de type catéchuménal, où le cheminement de préparation fait déjà partie intégrante de la Grâce sacramentelle, reçue par anticipation. Les catéchumènes vivent déjà de la Grâce des sacrements de l'initiation. Ainsi, on peut déjà être « *Louange de gloire* » dès ici-bas, en vivant ce cheminement initiatique propre à la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse.

---

[420] *Ibid.*

Mais alors, comment cela peut-il se faire ? Comment peut-on anticiper ici-bas cette doxologie nuptiale?

Analysons maintenant les quatre caractéristiques plus précises que propose Elisabeth de la Trinité au sein du numéro 43.

Elisabeth va en fait reprendre ce qui précède en le déployant progressivement. Elle va parler de l'enracinement dans l'amour par la purification de la volonté. Ensuite elle va parler d'une part de la purification opérée par l'Esprit, et d'autre part de la « transformation en Christ », elle-même opérée par l'Esprit. Enfin, qu'elle est le signe qui montre que l'on anticipe cette doxologie éternelle.

4. Quatre définitions circonstanciées de la « *Louange de Gloire* »

La progression des quatre définitions va nous permettre de déployer l'intuition qu'à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* », Elisabeth de la Trinité propose ce que l'on pourrait qualifier de théologie mystique des sacrements de l'initiation chrétienne, dans leur cohérence transversale.

A. Fondation dans l'amour et purification de la volonté.

Elisabeth de la Trinité commence par une vision de l'amour et de sa fondation, dont les accents sont en totale harmonie avec le rapport *Agapè/Eros*, contenu dans l'enseignement de saint Grégoire de Nysse. Un amour qui n'a d'autre désir que l'ardeur d'aimer dans un don total. C'est le désir d'aimer pour aimer. Cette fondation dans l'amour synthétise les oraisons quatre, cinq et six. Elle écrit :

> « Une louange de gloire, c'est une âme qui demeure en Dieu, qui l'aime d'un amour pur et désintéressé, sans se rechercher dans la douceur de cet amour ; qui l'aime par-dessus tous ses dons et quand même elle n'aurait rien reçu de Lui, et qui désire du bien à l'Objet ainsi aimé.[421] »

[421] *Ibid.* p. 126

Le début de la citation est un résumé des oraisons du premier jour de la retraite (oraison un et deux), où Elisabeth de la Trinité évoquait le thème de la Demeure. Mais elle propose des degrés concernant l'amour dont les accents sont de l'ordre d'une vision apophatique.

Elisabeth de la Trinité avait exposé tout cela au sein des oraisons quatre, cinq et six. Nous assistons à une élévation, de purification des sens (oraison quatre) qui repose sur un désir d'aimer, un désir d'union avec Dieu (oraison cinq), conduisant à la mort à soi-même (oraison six).

Tout d'abord, comme pour l'oraison quatre, la carmélite fonde tout dans l'amour : elle part résolument d'une manifestation sensible. Le fait de vouloir un amour « *pur et désintéressé* » montre le degré de purification nécessaire de cette sensibilité. On ne peut aimer sans « purifier » notre capacité d'aimer. On touche l'ordre de la gratuité. On veut demeurer en Dieu dans l'amour. S'il y a désir de demeurer en Dieu, c'est parce qu'il y a le désir d'aimer sans intérêt, par « pur gratuité ». Mais cet amour ne doit pas être de la complaisance narcissique, puisque celui qui aime ne doit pas se rechercher dans l'être aimé. Cette distinction relève justement de la purification de l'*Eros*, cet amour captatif et narcissique.

Ensuite cet amour doit faire abstraction des dons, des charismes venant de Dieu. Elisabeth de la Trinité parlerait d'un amour qui ne saurait être justifié parce qu'il y aurait eu un don. L'amour se purifie dans la mesure où il ne repose pas exclusivement sur ce qui nous a été donné, mais uniquement sur l'aimé. On entre alors dans la logique d'un amour pour l'aimé, indépendamment de ce qu'il peut nous offrir.

Enfin le dernier degré c'est d'avoir le « désir du bien », c'est-à-dire un amour purifié dans la pratique des vertus, en particulier pour le bien et la justice. Nous entrons dans une authentique *praxis* des vertus.

Cette progression est surprenante car elle propose une purification ascendante, c'est-à-dire partant de plus profond pour s'élever vers le plus haut.

Purification intérieure de « l'aimant », dans ses intentions les plus profondes (purifié de la convoitise par intérêt ou alors par narcissisme), vers une purification des causes de sa relation extérieure avec « l'aimé » (purifiée de ce que la relation peut nous apporter, pour ne l'aimer que pour lui-même), conduisant à une pratique vertueuse envers lui.

Cette description de la fondation dans l'amour, nous ouvre à une authentique élévation en trois temps, vers un don total compris comme une dépossession absolue de toutes contingences relevant des manifestations diverses de la convoitise.

Pour une authentique *Agapè* au sens de saint Grégoire de Nysse, c'est-à-dire un désir ardent d'être uni à Dieu dans l'amour, il y a une purification progressive de l'*Eros* humain. Cette transformation d'un désir d'aimer humain (ascendant) par le don de l'Amour divin (descendant), est le propre des harmoniques de la théologie mystique de Grégoire de Nysse. Elisabeth de la Trinité, avec ses mots, se situe complètement dans cet héritage.

Cependant nous voyons qu'Elisabeth de la Trinité conserve de l'influence de Ruysbroeck un parfait équilibre entre une transformation intérieure du désir d'aimer, s'associant à une progression vers l'expression concrète de l'amour à travers la pratique des vertus.

A ce niveau on peut se poser une question, car Elisabeth parle de l'amour humain voulant s'élever vers l'Amour divin. Or, pour que cette élévation se fasse, il faut au préalable recevoir l'Amour divin, qui dans un désir d'aimer, nous poussera à purifier notre amour. La question se pose de savoir où se manifeste ce don de l'Amour divin. La réponse est donnée par la suite lorsque la carmélite écrit :

> « Or comment désirer et vouloir effectivement du bien à Dieu si ce n'est en accomplissant sa volonté, puisque cette volonté ordonne des choses pour sa plus grande gloire ? Donc cette âme doit s'y livrer pleinement, éperdument, jusqu'à ne plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut.[422] »

Elisabeth de la Trinité suit les premières oraisons de la retraite où, après avoir fondé son discours dans l'amour, elle parle de la purification de la volonté. C'est la thématique de la mort à soi-même exposée dans l'oraison six. Il est important de noter qu'Elisabeth part de la purification des sens, pour revenir en second lieu à la source et à l'origine: c'est-à-dire à la recherche de la volonté de Dieu. Or la volonté de Dieu devient dans ce cas précis un lieu convergent.

[422] *Ibid.* p.126

D'une part parce qu'elle est le « signe audible » qui manifeste le don de l'Amour divin pour nous. En effet, à travers la Volonté de Dieu se révèle un projet d'amour pour chaque créature. Nous entrons ici dans le mystère de l'élection à travers l'angle de l'Amour divin. Si Dieu nous a choisis, c'est parce qu'en premier lieu il nous donne son Amour. Si Dieu nous révèle sa Volonté, c'est pour mieux nous aimer et faire alliance avec nous de manière singulière. La mystique de l'élection devient le lieu épiphanique de l'Amour divin.

D'autre part, cette interprétation de la Volonté de Dieu par Elisabeth de la Trinité est en parfaite harmonie avec la théologie biblique du baptême. Que se passe-t-il au moment du baptême de Jésus, si ce n'est la théophanie de la Volonté de Dieu : par le don de l'Esprit, Jésus est révélé comme celui qui est Fils de Dieu, montrant qu'à travers Lui le Père a choisi toutes personnes pour participer à un tel mystère. La citation paulinienne que la carmélite signale au début de cette dernière oraison, ne fait que confirmer cela. Le baptême devient le lieu épiphanique où Dieu révèle sa volonté de faire de nous ses enfants d'adoption : nous avons été choisis et élus pour participer à une telle Grâce ! Or le récit biblique ajoute que cette théophanie de la volonté de Dieu se fonde dans l'amour. Nous sommes choisis pour être fils adoptifs de Dieu parce que, comme Jésus, il a mis en nous tout son amour. La volonté de Dieu devient en même temps don de l'Amour divin. Ainsi rechercher la volonté de Dieu c'est en même temps accueillir l'Amour divin qui en est l'origine.

En révélant sa volonté aux hommes, Dieu communique déjà l'Amour divin ! Et cette conception résolument baptismale qu'assume Elisabeth de la Trinité, invite à répondre à cet appel dans l'amour.

Rechercher la volonté de Dieu c'est devenir un mendiant d'amour. Répondre à la volonté de Dieu, c'est répondre à son Amour divin par notre amour humain. Cela nous amène à suivre le chemin de purification de notre amour, comme la carmélite le décrit au début du numéro.

Mais, à ce niveau, nous pourrions nous demander d'où lui provient cette dynamique baptismale de la purification de la volonté pour se conformer à la volonté divine. Nous avons une réponse dans la visée apostolique et spirituelle du pape saint Pie X. En effet, nous avons pu remarquer la place déterminante de l'encyclique dans la

maturation progressive de la carmélite en ce qui concerne sa vocation, et sa prise de conscience de la « *Louange de gloire* ». Sans être dit explicitement, ne serait-ce pas grâce à la médiation du pape saint Pie X, qu'Elisabeth de la Trinité aurait orienté la doctrine de la « *Louange de gloire* » sous cet angle de la purification de la volonté ?

Or, voici l'herméneutique de l'extrait de la Lettre aux Ephésiens que propose saint Pie X, d'où est tirée sa devise papale « *Omnia instaurare in Christo*[423] » :

> « Nous puisons courage en Celui qui nous conforte ; et mettant la main à l'oeuvre, soutenu de la force divine, Nous déclarons que Notre but unique dans l'exercice du suprême Pontificat est de "*tout restaurer dans le Christ*[424]" afin que "*le Christ soit tout et en tout*[425]". […] C'est pourquoi, si l'on Nous demande une devise traduisant le fond même de Notre âme, Nous ne donnerons jamais que celle-ci : Restaurer toutes choses dans le Christ. […]**D'où il suit que *tout restaurer dans le Christ* et ramener les hommes à l'obéissance divine sont une seule et même chose**. Et c'est pourquoi le but vers lequel doivent converger tous nos efforts, c'est de ramener le genre humain à l'empire du Christ. Cela fait, l'homme se trouvera, par là même, ramené à Dieu. Non pas, voulons-Nous dire, un Dieu inerte et insoucieux des choses humaines, comme les matérialistes l'ont forgé dans leurs folles rêveries, mais un Dieu vivant et vrai, en trois personnes dans l'unité de nature, auteur du monde, étendant à toute chose son infinie providence, enfin législateur très juste qui punit les coupables et assure aux vertus leur récompense. […] Vous voyez donc, Vénérables Frères, quelle oeuvre nous est confiée à Nous et à vous. Il s'agit de ramener les sociétés humaines, égarées loin de la sagesse du Christ, à l'obéissance de l'Eglise; l'Eglise, à son tour, les soumettra au Christ, et le Christ à Dieu. Que s'il Nous est donné, par la grâce divine, d'accomplir cette oeuvre, Nous aurons la joie de voir l'iniquité faire place à la justice, et Nous serons heureux d'entendre "*une grande voix disant du haut des cieux: Maintenant c'est le salut, et la vertu, et le royaume de notre Dieu et la puissance de son Christ*[426]". [427]»

---

[423] Ep 1,10.
[424]*Ibid.* Au sein de la note 209 nous avons pu constater les implications théologiques de la traduction en français du verbe *Instaurare*. Alors que l'Epître aux Ephésiens parle plus de la dynamique ecclésiale de rassembler et d'unifier, la traduction en français implique plus la notion de rédemption et de réparation.
[425] Col 3,11
[426]Ap 12,10
[427] PIE X, *Encyclique E Supremi*, 04 octobre 1903.
Consultée sur le site officiel du Vatican :
http://w2.vatican.va/content/piusx/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html

Nous voyons que la dynamique du projet pontifical est double par l'utilisation d'un extrait de la Lettre aux Ephésiens et de la Lettre aux Colossiens. D'ailleurs, ces deux citations seront par la suite les plus importantes dans les écrits d'Elisabeth de la Trinité. L'influence du pape, quant à son intérêt grandissant pour certains extraits de saint Paul, est ici plus que probable. Il y a bien pour le pape, une dynamique de restauration en Christ, et de transformation en Christ.

La restauration en Christ est bien comprise comme cette œuvre d'harmonisation à la Volonté divine. Nous y retrouvons ici toute la visée générale de la retraite *Le Ciel dans la Foi* : par le Christ vivre une union totale avec le mystère trinitaire.

Il est important de saisir, qu'en prenant appui sur une mystique du baptême ancrée dans une herméneutique biblique, Elisabeth de la Trinité nous invite à une mystique résolument apophatique !

Cette citation du pape Pie X, et son interprétation singulière de l'œuvre de saint Paul, ne fait que confirmer cette première caractéristique de la « *Louange de gloire* » selon Elisabeth de la Trinité. Il y a aura bien ce premier point d'ancrage à travers cette purification de la volonté.

Mais là où Elisabeth de la Trinité va plus loin que la visée du pape, c'est en ce qui concerne le lien entre baptême et purification de la volonté. En s'inscrivant dans la dynamique pastorale de saint Pie X, Elisabeth de la Trinité propose des harmoniques insoupçonnées de cette démarche d'obéissance.

En effet, au moment du baptême se révèle, pour chaque croyant, la Volonté de Dieu, le mystère d'une élection. Cette dernière devient le premier « signe » de l'Amour divin, car en nous appelant à être ses enfants d'adoption, Dieu met en nous son Amour divin. En d'autres termes, Dieu commence à établir sa « *Demeure en nous* ». Or, pour répondre à ce don de l'Amour divin, il est nécessaire pour le croyant d'entrer dans la voie de la purification de l'amour humain, afin d'aimer Celui qui nous a aimé le premier. Or cette réponse à la volonté de Dieu comme première épiphanie de l'Amour divin, nous invite à entrer dans la *Ténèbre* de la volonté propre. C'est dans le renoncement, dans la mort à soi-même que nous serons capables de répondre par amour, dans un abandon et une dépossession totale à un tel Amour !

On comprend alors pourquoi la recherche exclusive de la volonté de Dieu, oubliant toutes autres recherches personnelles, conduit à la Béatitude ! Elisabeth de la

Trinité ne « *veut plus rien savoir* », pour reprendre l'expression apophatique du *Cantique des Cantiques* cité au début de la *Dernière retraite*, que la volonté de Dieu, désirant oublier la sienne. La volonté de Dieu devient ce qui « fascine » Elisabeth de la Trinité, faisant naître en elle, le désir ardent d'être uni à Lui, pour reprendre l'analogie de saint Grégoire de Nysse.

Au moment du baptême, la première étape qui nous prépare à cette union mystique dans l'Amour, à cette communion nuptiale avec Dieu, sera ce « *Veni* » à sa volonté, c'est-à-dire un « *Me voici* ». Le terme dynamique de « *Me voici* » est bien plus fort qu'un « *oui* », car il imprime non seulement une réponse, mais un authentique abandon amoureux. D'ailleurs Elisabeth de la Trinité utilise des termes propres à la mystique nuptiale : la volonté de Dieu sera « éperdument » notre « désir ». Rechercher la volonté de Dieu sera une antichambre de l'union mystique nuptiale avec Lui.

Dans l'élan de l'encyclique programmatique du pape saint Pie X, Elisabeth de la Trinité montre que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une mystique musicale du sacrement du baptême, dans sa dynamique biblique avec le récit de la tentation. *Le chant d'action de grâce*, la « *louange céleste* » jaillit déjà et se fait entendre au moment du baptême !

Le chant jaillit parce que nous avons été choisis et Dieu nous a révélé le mystère de sa volonté. Par cette élection et cette Révélation, Dieu nous a déjà signifié le don de son Amour divin. La voix du Père au moment du baptême, lorsque les cieux s'ouvrent, peut alors être comprise comme le rideau du Ciel s'ouvrant, pour nous faire entendre son chant, un chant céleste. C'est dans le mystère du don de cet Amour, que nous pouvons déjà répondre, comme dans une symphonie, par notre *cantique d'action de grâce*. Mais cette action vocale manifestera en même temps notre désir ardent de nous oublier et de renoncer à notre volonté propre. Au moment du baptême, le chant est une *action de grâce amoureuse*, épiphanie de notre abandon !

A travers l'analogie du chant et de la « *Louange de gloire* », Elisabeth de la Trinité nous propose d'entrer dans une mystique de l'obéissance, comprise comme une réponse d'amour, au don de l'Amour divin à travers le mystère de notre élection baptismale. Cette réponse d'amour, cette obéissance correspondra justement à la purification des sens et à l'élévation progressive de l'amour, que la carmélite a décrit au début de ce numéro en trois phases (purification de l'intention profonde, purification de la cause d'une relation, pratique des vertus).

Si nous considérons le lien Baptême/Tentation au désert dans l'Ecriture comme une symphonie concertante, la voix du Père devient le *chant céleste* qui nous manifeste le don premier de l'Amour divin. Quant à la voix du Fils à Satan, elle devient *la réponse humaine et indirecte*, à cet Amour du Père. Jésus nous montre le chemin de l'obéissance et de la fidélité à cet Amour du Père, où lui-même y puise la source de son élection et le sens de sa mission. La Tentation au désert, au lieu de devenir un obstacle, devient le creuset où se purifie la réponse amoureuse de l'homme envers l'Amour divin. En répondant à Satan, Jésus manifeste son Amour envers le Père, et son désir amoureux d'obéir à sa volonté. Jésus nous montre qu'en déjouant une à une les trois tentations, l'amour humain se purifie progressivement et s'élève pour correspondre à l'Amour divin. Et comme le précise saint Grégoire de Nysse, dans l'union mystique nuptiale avec Dieu, l'homme ne peut aimer comme Dieu aime, il y a la nécessité de cette élévation de l'amour humain vers l'Amour divin.

Elisabeth de la Trinité propose trois marches dans cette élévation de l'amour, peut-être à l'image des trois tentations au désert. Même si nous n'avons aucun lien qui puisse prouver cela, la logique de son récit peut justifier que l'on puisse tenter le rapprochement. Même si Marc[428] ne mentionne pas en détail les trois tentations, selon Luc[429] ou Matthieu[430], elles sont identiques, même si elles ne sont pas dans le même ordre. Il y a la tentation de la transformation des pierres en pain, la tentation de mettre à l'épreuve Dieu, la tentation de l'idolâtrie devant Satan. C'est Luc[431] qui mentionne le fait que ces trois tentations correspondent à toutes les formes possibles. A travers la tentation des pierres transformées en pain, Jésus est tenté d'utiliser à des fins intéressées un pouvoir qui est le sien. Cette première tentation invite à purifier l'intention profonde du cœur. A travers la tentation de mettre à l'épreuve Dieu, Jésus est tenté d'utiliser à des fins intéressées sa relation privilégiée avec son Père. Cette deuxième tentation invite à purifier la relation. Enfin, à travers la tentation de l'idolâtrie, Jésus est tenté de poser un acte qui pervertit non seulement sa relation, mais qui pose un acte d'infidélité et de rupture envers Dieu lui-

[428] Mc 1,12-13
[429] Lc 4, 1-13
[430] Mt 4,1-11
[431] Lc 4,13 : « *Ayant ainsi épuisé toutes les formes de tentations, le diable s'éloigna de Jésus jusqu'au moment fixé.* ». *Traduction Officielle Liturgique de la Bible*, Paris, Mame, 2013, p. 2455

même. Cette troisième tentation est de l'ordre d'un vice vis-à-vis de l'objet aimé, où Dieu ne serait plus l'objet de notre amour. Or Elisabeth de la Trinité, à travers son récit concernant la purification de l'amour, n'exprime-t-elle pas à travers ses trois étapes, ce qui se joue tout simplement au sein des trois tentations évangéliques ?

Finalement Elisabeth de la Trinité, à partir de l'analogie musicale, montrera que nous sommes invités à nous « harmoniser » sur l'exemple même du Christ, qui n'a recherché que la volonté de son Père.

Même si l'évangile selon saint Jean ne raconte pas comme les autres synoptiques l'épisode commun du baptême de Jésus, il nous laisse un récit dont la portée théologique est la même puisqu'il est écrit d'après la *Traduction Officielle Liturgique de la Bible*:

> « Car je suis descendu du ciel pour faire non pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or, telle est la volonté de Celui qui m'a envoyé : que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour. Telle est la volonté de mon Père : que celui qui voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle ; et moi, je le ressusciterai au dernier jour[432]. »

Jésus nous laisse l'exemple d'un renoncement total à la volonté de son Père, il met sa joie et son amour dans cette unique recherche. Mais en même temps la volonté de Dieu se trouve exprimée dans le mystère de cette élection divine, où Dieu fera de nous ses enfants d'adoption, par notre participation au mystère pascal. En tous cas, à travers l'analogie musicale, Elisabeth de la Trinité semble souhaiter que nous nous harmonisions sur un tel exemple !

Cette première caractéristique de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie mystique, musicale et concertante, du sacrement du baptême en parfaite synchronie avec une herméneutique biblique du lien Baptême/Tentation au désert. Elisabeth de la Trinité nous montre que le lien intrinsèque entre le Baptême et la Tentation au désert, repose sur la volonté du Père. Dans l'un, il s'agira de sa manifestation audible, dans l'autre de son obéissance. Dans l'un elle sera le « signe » du don de l'Amour divin, dans l'autre elle engendrera une réponse d'amour comprise comme une purification des sens.

---

[432] Jn 6,38-40

Si la « *Louange de gloire* » recherche exclusivement la volonté du Père en abandonnant le reste, c'est pour revenir à la source du baptême où elle s'est manifestée comme don de l'Amour divin. Si la « *Louange de gloire* » a le désir de lui obéir et de lui conformer sa vie, c'est pour répondre à cet Amour divin, dans un chemin où la tentation deviendra le creuset où se purifie l'amour humain. La volonté de Dieu sera ce lieu théologique où se cristallisera le désir ardent de vivre en union avec Dieu.

Mais si la volonté de Dieu devient le signe audible du don de l'Amour divin, n'y aurait-il pas la manifestation d'une autre personne ?

B. La *lyre du Saint-Esprit* ou *le chantre de l'Amour*

Au cours de la retraite, Elisabeth de la Trinité commence à parler du Saint-Esprit dans les oraisons six et sept. C'est la fondation dans l'amour décrite au sein des oraisons quatre, cinq et six, qui l'amène à proposer une pneumatologie comprise comme une purification et une transformation, en lien avec la théologie sacramentelle de la messe de la vigile de la Pentecôte.

Dans la même logique, après avoir proposé une première caractéristique de la « *Louange de gloire* » en lien avec la thématique de l'Amour, elle va exposer le lien avec le Saint-Esprit.

Avant même de commenter son écrit, avec du recul, on peut y voir un lien cohérent avec l'herméneutique biblique suggérée à travers son récit mystique. Si le lien entre l'épisode du Baptême et de la Tentation au désert repose sur la volonté de Dieu, entendue dans l'un et éprouvée dans l'autre, dans l'un et l'autre cas c'est le Saint-Esprit qui joue un rôle essentiel. En effet, c'est par le don du Saint-Esprit au moment du baptême, descendant du ciel sous l'apparence d'une colombe, que la voix du Père se fait entendre pour y révéler sa volonté : fonder un peuple de fils dans l'amour. Mais c'est également poussé par l'Esprit Saint, que Jésus ira au désert pour y vivre la triple tentation.

Nous avons vu qu'Elisabeth de la Trinité propose une relecture nuptiale des épisodes du Baptême et de la Tentation au désert. Le chant du Bien-Aimé à travers le Baptême, où, par les Paroles de sa Volonté, il révèle son Amour et le donne. Puis vient la réponse indirecte de la bien-aimée, qui chante son amour envers le Bien-Aimé dans le

creuset de la tentation où se purifie cet amour, pour s'élever, être fidèle et à l'unisson avec le chant du Bien-Aimé. Est-ce qu'Elisabeth de la Trinité va continuer dans la même veine poétique, et la même relecture nuptiale ?

Concernant le lien entre une « *Louange de gloire* » et le Saint-Esprit, elle écrit :

> « Une louange de gloire c'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint, afin qu'Il en fasse sortir des harmonies divines…[433] »

Elisabeth de la Trinité propose une belle allusion poétique. La métaphore de devenir un instrument sous les « attouchements » de l'Esprit Saint est forte tout autant que belle. Elle résulte d'un total abandon à plusieurs niveaux. D'une part, il faut être en silence afin de pouvoir entendre, écouter et savourer ce que l'Esprit Saint nous proposera comme musique. D'autre part, il faut se laisser faire pour que nous puissions devenir cet instrument entre les doigts du Saint-Esprit. Rien que cette définition métaphorique de la « *Louange de gloire* » en lien avec le Saint-Esprit confirme la dimension apophatique : il faut être dans la ténèbre du bruit et de l'action, pour entendre tout en se laissant façonner. Enfin, si l'Esprit Saint est un musicien, il fera entendre des « harmonies divines ». Comment comprendre ce terme d'harmonie? Est-ce au sens d'une polyphonie avec ses règles d'écriture et d'intervalles entre les notes comme on le comprendrait aujourd'hui ? (c'est la notion de rapport d'intervalles qui est à la base de la notion d'accord). Est-ce un principe plus métaphysique de rapport de proportion comme dans la visée pythagoricienne (le rapport de proportion est à la base de la notion « d'harmonique » dans la compréhension mathématique du son) ? On ne peut en dire davantage.

En revanche, on peut souligner qu'au-delà de la dimension moderne en lien avec un système d'écriture établi, ou bien de la dimension de proportion par rapport à une analyse plus spéculative et abstraite relevant d'une mathématique, il y a une question portée par cette notion de « rapport » entre les éléments (soit d'intervalle, soit de proportion).

Qui dit « rapport » implique une forme de relation, et la notion « d'harmonisation » portera en elle cette dynamique de rapport conduisant à un équilibre

[433] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 126

ou alors à une tension appelant une résolution. Un équilibre dans les intervalles pour la musique écrite ou un équilibre dans les proportions pour la composition du son, dont l'exemple de la taille des cordes de la lyre est l'exemple le plus simple et le plus antique.

Il faut reconnaître que symboliquement l'image de la *Lyre* est plurielle. Déjà parce qu'elle évoque en organologie le plus vieil instrument connu de l'histoire qui est le *psalterion* dont la racine sémantique engendrera non seulement le terme et la notion musicale de « psalmodie », mais aussi le genre littéraire des psaumes qui est complètement associé à l'instrument. La *Lyre* évoque en mathématique et en métaphysique des nombres la notion d'harmoniques, associée à l'image de la corde. C'est dans son rapport de taille entre les cordes que l'on peut concevoir les échelles des sons. Et lorsqu'une corde est frappée pour y entendre un son, les harmoniques lointaines présentes dès le départ mais inaudibles, se font entendre progressivement. C'est une expérience fascinante en acoustique, surtout avec un piano, car la caisse de résonnance permet d'entendre ce phénomène. Une corde frappée peut faire entendre les harmoniques cachées et insoupçonnées. On peut alors penser qu'Elisabeth de la Trinité a fait cette expérience, comme tout pianiste le fait un jour ou l'autre. La corde frappée faisant entendre des harmoniques lointaines et cachées va devenir l'image pour comprendre, qu'à travers sa vie entière, elle peut être la médiation d'une Présence cachée, et permettre d'entendre la Voix du Dieu vivant.

La notion d'harmonique appliquée à une corde est très évocatrice de l'idée de *la musique céleste*. Ce n'est pas pour rien que la culture grecque considérait que la lyre était l'instrument des Dieux. L'instrument qui nous permet d'entendre la musique qui est cachée, qui est delà de la vie terrestre.

Enfin il faut reconnaitre que la culture biblique du psaume, de la psalmodie et du chant de la lyre, repose sur cette même notion. Le cas de David est le plus éloquent. Car il était chantre de Saül, et lorsqu'il lui jouait un morceau de Lyre pour lui, le roi faisait l'expérience de la motion de l'Esprit[434]. Lorsque David jouait de la lyre et chantait les psaumes, il faisait entendre les « harmoniques divines »[435] pour discerner la Volonté de Dieu, et rejeter tous chemins qui auraient conduit à une fidélité vis-à-vis de la Loi divine.

Enfin l'expression la *Lyre du Saint-Esprit* est le nom que l'on donnait au diacre syrien Saint Ephrem (306-373), originaire de Nisibe où il enseignait les fidèles pour les

[434] 1 Sm 16,23
[435] *Ibid.*

faire entrer dans l'intelligence du mystère divin, par les images poétiques, les poèmes et les hymnes liturgiques, qu'il chantait lui-même avec une lyre.

En somme, en employant cette métaphore, Elisabeth de la Trinité propose une mystique musicale fondée sur la mystique biblique des psaumes. Mais cette définition imagée et poétique n'en cache pas moins un double questionnement théologique : le principe de la médiation et la sacramentalité de la musique.

Commençons par la question théologique de la sacramentalité de la musique. Elle repose sur cette idée que la musique est médiation pour faire entendre ces harmonies divines. C'est saint Augustin qui, à travers le *De Musica* et les *Confessions,* est le premier des Pères de l'Eglise à proposer une théologie systématique de la sacramentalité de la musique. Cette question est indirecte, mais elle est nécessaire pour comprendre pourquoi Elisabeth de la Trinité emprunte l'analogie musicale pour faire saisir ce principe de la médiation.

Pour notre récit, c'est l'âme qui consent à devenir la médiation par laquelle les *harmonies divines* se feront entendre. C'est le soubassement de l'idée que la personne humaine peut devenir « sacrement », c'est-à-dire « signe de la Présence de Dieu ». Mais pour devenir ce « sacrement », pour être médiation l'âme doit être « de silence », mais c'est par rapport à quoi ? Nous pouvons alors penser que ce silence sera ce travail de purification de l'amour, pour être harmonisé à la volonté de Dieu. Dans la suite logique avec la première caractéristique, c'est dans la mesure où nous ferons un unisson avec la Volonté de Dieu, que nous serons parfaitement « en silence », pour qu'à travers nous, les harmonies divines se fassent entendre. C'est en étant harmonisé à la volonté de Dieu que nous pouvons devenir « instrument », c'est-à-dire « sacrement » qui permet de faire entendre les « harmonies divines ».

Ainsi, par effet de conséquence, toute désobéissance à la volonté de Dieu sera une faute d'harmonie, une dissonance. Le plus bel exemple biblique d'une « faute d'harmonie » c'est le péché d'Adam. Cette dissonance va produire une tension qui se résoudra par une résolution dans le mystère de la Rédemption par le Nouvel Adam qu'est Jésus-Christ.

Si nous poussons la force métaphorique, c'est l'Esprit saint, qui à travers lui nous fera entendre les « harmonies divines ». Si nous devons être une « âme de silence » en étant à l'unisson avec la volonté de Dieu, alors Elisabeth de la Trinité nous propose la

conception lucanienne des Cantiques dans son Evangile. Il est extraordinaire de voir que l'acte de chant inscrit dans l'Evangile selon saint Luc relève d'un positionnement théologique, reposant sur une certaine conception de la sacramentalité. En effet, chaque acte de chant dans l'Evangile selon saint Luc est le fruit de cette conception métaphorique suggérée par Elisabeth de la Trinité. Car c'est toujours en étant à « *l'unisson* » avec la volonté de Dieu, que grâce à l'action première de l'Esprit Saint, Marie[436], Zacharie[437] et Syméon[438] ont pu chanter leur *Cantique d'action de grâce* dans l'abandon. Ces trois Cantiques sont de véritables « *harmonies divines* », car ils dépassent très largement le cadre de leur expérience spirituelle, pour nous faire comprendre, chacun à leur manière, le mystère du Salut. Les trois Cantiques évangéliques deviennent comme des « portes » permettant d'entrer en procession dans l'intelligence du mystère du Salut. Mais surtout, ces trois Cantiques permettent de « révéler » le mystère de l'identité de Jésus. Grâce à eux nous pouvons découvrir qui il est selon les Ecritures ! L'acte de chant de vient ici« Epiphanie » du mystère du Fils de Dieu.

Est-ce qu'Elisabeth de la Trinité va dans ce même mouvement ? Si grâce à l'action de l'Esprit Saint, l'âme doit faire entendre les « harmonies divines » en étant à l'unisson avec la Volonté de Dieu, est-ce pour mieux nous faire découvrir l'identité du Fils de Dieu ? Elle écrit à la suite :

> « Elle sait que la souffrance est une corde qui produit de sons plus beaux encore, aussi elle aime la voir à son instrument afin de remuer plus délicieusement le Cœur de son Dieu.[439] »

Nous avons ici une relecture mystique et nuptiale du mystère de la Crucifixion. L'expression « *remuer plus délicieusement* » évoque la thématique de la blessure d'amour dont parle la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse dans la troisième voie, celle de la *Ténèbre Lumineuse*. Il y a un phénomène d'inversion, car dans la blessure d'amour racontée par saint Grégoire de Nysse, que vivront dans la Transverbération sainte Thérèse d'Avila et sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Saint Face, c'est Dieu qui blesse d'amour sa créature. Ici, c'est la créature qui blesse d'amour le Cœur de Dieu.

---

[436] Lc 1, 46-55
[437] Lc 1, 67-79
[438] Lc 2, 28-32
[439] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.126

Le chant de la bien-aimée est d'abord pour le Crucifié, et son chant sera comparable à une « blessure d'amour ». Ainsi, on peut suggérer qu'Elisabeth de la Trinité considère son chant comparable au geste de coup de lance le Vendredi Saint au moment de la mort de Jésus. En mourant, Jésus s'abandonne totalement dans l'Amour. Il est le « *blessé par Amour* », le « *transpercé par Amour* ». L'Amour divin qu'il porte aux hommes par son abaissement est compris comme une blessure. Ce chant est une authentique transfiguration de la souffrance, qui nous associe au mystère même de la Rédemption. Les premières « *harmonies divines* » que les âmes chanteront et feront entendre par l'action de l'Esprit Saint, sont les harmonies du mystère de la Croix. Le chant nous fera entrer dans l'intelligence du mystère pascal et du mystère du Salut par la mort de Jésus, comme la plus sublime théophanie de l'Amour. L'amour du Crucifié deviendra source de transfiguration de la souffrance de la bien-aimée, en chant d'amour envers le Bien-Aimé.

Cette conception du chant et de la musique sous la plume d'Elisabeth de la Trinité, fait entrer en outre dans une relecture nuptiale et amoureuse de la mort de Jésus sur la Croix. C'est là où toute la raison et les contingences humaines ne peuvent être que dans la Ténèbre. Mais c'est là, au cœur de cette *Ténèbre*, que brûle l'Amour de Dieu. Le mystère de la Croix est alors le lieu épiphanique de la *Ténèbre lumineuse*, le lieu où Dieu est blessé par Amour, et où nous sommes blessés d'amour avec lui. Ainsi, dans cette relecture nuptiale, les marques et les plaies du Crucifié deviennent pour les croyants, les signes visibles de sa blessure d'Amour ! Bref, l'Esprit Saint nous permet d'exprimer les harmonies divines de l'Amour et de faire de nous les chantres de l'Amour!

Cette deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* » montre combien Elisabeth de la Trinité propose une conception de la musique en lien avec le Saint-Esprit, et en parfaite harmonie avec la théologie du chant sous-jacente de l'Evangile selon saint Luc. Elle donne en outre une compréhension du principe de la médiation. On devient « médiateur », « sacrement » dans la mesure où nous sommes à l'unisson avec la Volonté de Dieu, et que par l'action de l'Esprit Saint, nous aidons à faire entrer dans l'intelligence du mystère de notre Salut et à participer au mystère pascal. L'intelligence du mystère du Salut est en lien avec une intelligence du mystère de la Croix. Or n'est-ce pas le lien mystique que propose l'Evangile de saint Jean[440] et que nous avons découvert en commentant les oraisons de la messe de la vigile de la Pentecôte ? Jésus annonce le

[440] Jn 7,37-39

mystère de la Croix en disant que les fleuves d'eau vive qui couleront de son sein seront la figure du don de l'Esprit Saint. Par le don de l'Esprit nous entrons dans l'intelligence du mystère de l'Amour divin, transfiguré sur la Croix. Nous sommes face à *l'expérience de la beauté de la Croix* !

Cette deuxième caractéristique permet de passer en même temps du baptême au mystère de la Croix, relu et interprété sous l'angle amoureux et nuptial. Par l'Esprit Saint, nous entrons dans une véritable *expérience du mystère de la Transfiguration*. Si la première caractéristique de la « *Louange de gloire* » est de se placer dans un processus de purification de l'amour en se conformant davantage à la Volonté de Dieu manifestée au baptême, alors la deuxième caractéristique nous plonge à sa source : par le don de l'Esprit, nous entrons dans le mystère de la Croix transfiguré.

Par cette deuxième caractéristique, Elisabeth de la Trinité propose une relecture du mystère de la Croix à la lumière de l'expérience pascale. Nous sommes alors dans *la mystique de la Croix Glorieuse*. D'ailleurs, l'interprétation faite par Elisabeth de la Trinité nous place au cœur du mystère de la purification. Nous sommes lavés par la blessure d'Amour du Crucifié. Nous sommes lavés par l'Amour et dans l'Amour divin. Il n'y a que le Don de l'Esprit Saint pour nous amener à croire à une telle œuvre d'Amour, à vivre une telle expérience de lumière, à annoncer un tel évènement ! C'est l'accomplissement parfait de Jn 7,37-39 !

Grâce à l'Esprit-Saint nous pouvons, devant le mystère de la Croix Glorieuse, être des chantres, et adresser à Dieu un Cantique, véritable *Hymne à l'Amour*. C'est ce qu'elle exprimera très simplement dans la *Lettre 269* datée de fin avril 1906 :

> « L'Esprit Saint te transformera en une lyre mystérieuse qui, dans le silence, sous sa touche divine, produira un magnifique cantique à l'Amour ; alors tu seras « *Louange de gloire* », ce que j'avais rêvé d'être sur la terre[441] ».

Nous voyons apparaitre un double lien organique très intéressant, entre la première et cette seconde caractéristique. Un lien biblique et un lien liturgique.

Le lien biblique provient de l'interprétation paulinienne de la crucifixion en lien avec l'obéissance.

[441] *Ibid.* p.673-674

Il s'agit de l'hymne contenue dans la Lettre aux Philippiens, où saint Paul chante:

> «… Il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort et la mort de la Croix.[442] »

Pour saint Paul, le mystère de la vocation et de l'élection, ainsi que celui de l'obéissance, sont intimement liés au mystère de la Croix où ils trouvent un accomplissement plénier. Or, à travers le deux caractéristiques que propose Elisabeth de la Trinité, pour définir ce qu'est une « *Louange de Gloire* », nous retrouvons cette même association. Celui qui dans l'amour, entre sur le chemin de l'obéissance, sera conduit au mystère de la Croix, où le modèle de l'obéissance à la Volonté de Dieu qu'est Jésus-Christ sera donné à la contemplation.

Le lien liturgique repose sur cette succession : Baptême-Tentation et maintenant Transfiguration-Croix Glorieuse. Or cette structure est celle-là même qui prépare les catéchumènes au temps de la purification (3ème- 4ème – 5ème dimanche de carême). En effet, selon le cycle antique des lectures pour le temps du carême[443], les évangiles des deux premiers dimanches de carême font entendre ce lien systématique Tentation-Transfiguration. Or les évangiles de la Tentation font toujours apparaître le lien avec le baptême.

Ainsi, la structure initiale qui prépare les catéchumènes depuis l'appel décisif par l'évêque où se manifeste la dimension de l'élection jusqu'au temps de la purification, propose cette dynamique Baptême-Tentation-Transfiguration.

La compréhension de la « *Louange de gloire* » propose une herméneutique de ce lien liturgique en écho avec le chemin catéchuménal. La Tentation se comprend comme ce chemin de purification dans l'amour pour obéir à la Volonté de Dieu qui s'est manifesté au moment du baptême. La Transfiguration associée au mystère de la Croix Glorieuse devient alors ce chant d'amour inspiré par L'Esprit envers le Crucifié par amour, modèle d'obéissance et source de notre purification et de notre Salut. Mais ce chant d'amour de la bien-aimée envers le Bien-Aimé, n'est-il pas promesse de transformation ?

---

[442] Ph 2,8

[443] LECTIONNAIRE DES DIMANCHES, *Dimanches de carême Année A*, Paris, Mame, 2014.
Le cycle des évangiles pour le carême de l'année A sont rythmés en fonction des étapes des catéchumènes. Nous pouvons y voir deux ensembles : l'ensemble Tentation-Transfiguration. L'ensemble Samaritaine-Aveugle Né-Résurrection de Lazare comme socle pour les scrutins où se vivent les trois exorcismes propres aux rites de la purification.

Ce questionnement devient de plus en plus pertinent lorsque l'on pense à la théologie sacramentelle de la confirmation. En prenant appui sur le commentaire du rituel de ce sacrement dont elle a bénéficié, nous avons pu constater l'association entre la marque avec le saint-chrême et la marque du signe de la Croix.

La formule d'invocation[444] au moment de l'imposition des mains le signifie clairement : on invoque l'Esprit-Saint aux sept dons pour qu'il marque du signe de la Croix le futur confirmé.

La formule de conclusion[445] quant à elle signifie clairement que le don de l'Esprit qui marque du signe de la Croix devient l'épiphanie d'une transformation, c'est-à-dire que le confirmé devient le Temple de gloire.

La confirmation deviendrait ici le signe de la consécration d'un Temple non pas fait de mains d'hommes, mais comme étant l'œuvre de Dieu. La confirmation serait presque l'image de la consécration d'une « *église intérieure* » où l'on rendrait un culte vocal à Dieu. Le don de l'Esprit-Saint, marquant du signe de la Croix le front du confirmé, devient l'image et l'accomplissement du Livre de l'Exode[446] où l'on devait marquer, avec le sang de l'agneau pascal, le linteau des portes des croyants. Ce signe délimitait un espace saint, un espace consacré par Dieu. Le signe de la Croix au moment de la confirmation, renvoie non seulement au Vendredi Saint avec le sacrifice rédempteur de Jésus-Christ considéré comme l'Agneau de Dieu, mais il renvoie à la Croix glorieuse, celle qui est exaltée et qui nous ouvre les Portes de la Jérusalem céleste.

La liturgie enseigne en outre que la fête de la Transfiguration[447], connue en Orient depuis le Ve siècle, est célébrée le 6 août soit symboliquement quarante jours avant la fête de la Croix glorieuse, ou Exaltation de la Sainte Croix[448] (14 septembre). On y fait mémoire de la dédicace de la basilique de la Résurrection, en 335 à Jérusalem. La date de la Transfiguration a été choisie après la date de la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix.

---

[444] G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et vespéral, La confirmation*, Bruges (Belgique), Abbaye Saint-André, 1936, p. [13]. « *...Envoyez-leur du haut du Ciel l'Auteur des sept dons, votre Esprit-Saint Consolateur. L'Esprit de Sagesse et d'Intelligence. L'Esprit de Conseil et de Force. L'Esprit de Science et de Piété. Remplissez-les de l'Esprit de Crainte et marquez-les du Signe de la Croix du Christ pour la vie éternelle.* »
[445] *Ibid.* p. [14-15]. « *O Dieu qui avez donné le Saint-Esprit à vos apôtres et qui avez voulu que, par eux et leurs successeurs, il fût transmis aux autres fidèles, regardez avec bonté notre humble ministère, et faites que le même Esprit vienne dans les cœurs de ceux dont nous avons marqué le front du saint Chrême et du signe de la Croix. Faites que ce même Esprit habite dans les cœurs et en fasse le Temple de sa gloire. Vous qui avec le Père et le même Esprit Saint, vivez et régnez dans les siècles des siècles. Amen*. »
[446] Ex 12, 2-11
[447] P. JOUNEL, *Missel de la semaine*, Paris, Desclée, 1983, p.1755-1756
[448] *Ibid.*, p.1824

Cette date du 14 septembre pour consacrer cette nouvelle basilique a été choisie en fonction du Livre du Lévitique[449]. En effet, ce Livre parle de « *La fête des Tentes* » où le quatorzième jour du septième mois on se souvient de la sortie d'Égypte et plus précisément les quarante années au cours desquelles les Hébreux vécurent dans le désert en route vers la Terre sainte, guidés par Moïse. Pendant tout ce temps-là, les Hébreux avaient habité dans des tentes ou des huttes. Au départ, il s'agissait d'une fête des récoltes qui semblait exister avant la libération d'Egypte. Mais petit à petit, elle est devenue l'occasion de faire mémoire exclusivement de cet épisode fondateur du peuple de la première Alliance. Cette même date fut choisie par Salomon pour procéder à la dédicace du Temple de Jérusalem[450].

Avec cette référence à la Dédicace du Temple de Jérusalem, nous comprenons comment interpréter et relire le mystère de la Croix : il devient l'épiphanie du Culte nouveau inauguré par le Christ, où comme dit une préface pour le temps pascal :

> « Quand il livre son corps sur la Croix, tous les sacrifices de l'Ancienne Alliance parviennent à leur achèvement ; et quand il s'offre pour notre salut, il est à lui seul l'autel, le prêtre et la victime.[451] »

Cette compréhension liturgique du mystère de la Croix associée au mystère de la Transfiguration, nous montre un lien et permet d'entrer dans une théologie du Sacerdoce du Christ. Ces deux fêtes attestent une relecture sacerdotale de l'évènement pascal. Nous savons que, dans les Evangiles, le récit de la Transfiguration annonce le mystère de la mort de Jésus, mais en même temps sa résurrection d'entre les morts. La Transfiguration annonce le mystère pascal. Cette relecture sacerdotale du mystère de la Croix permet de fonder la théologie du « *Sacrifice de louange* », autrement dit de cerner comment l'Eglise participe à telle fonction sacerdotale à la suite du Christ, non plus dans un temple de pierre, mais comme dit saint Jean, dans « *le Temple de son Corps*[452] ».

C'est ici que nous trouvons cette intuition théologique : le corps devient le lieu où se bâtit un « *Temple spirituel* », un « *Temple de sa gloire* » pour reprendre la formule liturgique de la confirmation.

---

[449] Lv 23,24-27
[450] I R 8, 1-64
[451] MISSEL ROMAIN, *Cinquième préface de Pâques*, Paris, Desclée, 1977, p.486
[452] Jn 2,21

Or ici, la liturgie de la confirmation qu'a connue Elisabeth de la Trinité, montre qu'il s'agit bien d'une mystique de la Transfiguration ! Nous avions déjà remarqué cela dans l'étude des oraisons de la messe de la vigile de la Pentecôte. C'est-à-dire que par le don de l'Esprit Saint, le confirmé est marqué du signe de la Croix, mais une Croix glorieuse.

Si, par la confirmation, notre corps devient le « Temple de la gloire » de Dieu, parce que marqué par l'Esprit-Saint du signe de la Croix, alors notre vocation est d'offrir dans ce « Temple nouveau » un « *Sacrifice de louange* », une action de grâce par les lèvres. Nous entrons ici dans la théologie du chant liturgique, et dans ce que l'on nomme à la suite du psaume 68 (69) le « *Sacrifice des lèvres* ».

C'est pourquoi par l'action de l'Esprit Saint, le chant d'amour de la bien-aimée envers le Bien-Aimé crucifié dont parle Elisabeth de la Trinité dans cette deuxième caractéristique, devient le « signe audible » de ce culte nouveau que l'on offre au Père par le Fils, dans le « Temple de gloire » qu'est devenue notre âme.

Si la confirmation est bien une transformation, comment s'opère-t-elle ?

C. Une transformation pour devenir « *sacrement* » du Christ

La *Lettre 269* citée auparavant montre combien la notion de « *Louange de gloire* » est en devenir. Elle date d'avril 1906, et la manière dont elle en parle atteste que tout est encore en chemin. Il y a une progression qui va conduire à cet enseignement que nous commentons.

Après avoir évoqué le chant d'amour envers le Crucifié grâce à l'action de l'Esprit Saint, Elisabeth de la Trinité montre comment ce chemin de purification de la volonté dans l'Amour divin va conduire à une transformation intérieure.

Nous pouvons constater une progression transversale entre les caractéristiques spécifiques de la « *Louange de gloire* » : dans l'Amour divin nous sommes purifiés. Dans l'Amour divin nous pouvons répondre par un chant d'amour envers le « *Crucifié par amour*[453] ». Dans l'Amour divin nous serons transformés.

[453] Expression d'Elisabeth de la Trinité, contenue dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Mais comment s'opère cette transformation, et quelles en sont les caractéristiques ?

Tout d'abord la structure narrative pour enseigner ce qu'est cette troisième caractéristique est elle-même une « *structure en arche* ». Elle commence par l'expression « Louange de gloire » et elle termine par cette même expression.

Il y aura ensuite un mouvement de « *vague* » comme pour la retraite, conduisant à un *climax*. Le mouvement part de la notion métaphorique de « réflecteur » et va aboutir au *climax* sur la notion de « cristal ». Si le *climax* est l'image du cristal, de part et d'autre, Elisabeth de la Trinité parlera indirectement de l'idée de médiation. C'est-à-dire que la « *Louange de gloire* » pourra refléter le mystère de Dieu, et en même temps lui permettre de se communiquer aux autres. Les images sont liées à la mystique de la lumière et confirment la visée de la Transfiguration mise en lumière à travers le chant dans la deuxième caractéristique.

Nous pourrions résumer ainsi cette mise en abyme structurelle :
« *Louange de gloire* » – Réflecteur – Cristal – Communiquer – « *Louange de gloire* »

Voyons maintenant, étape par étape.

Elisabeth de la Trinité commence ainsi :

> « Une louange de gloire, c'est une âme qui fixe Dieu dans la foi et la simplicité[454] »

Cette introduction confirme que nous sommes dans une mystique apophatique dans l'héritage de saint Grégoire de Nysse. Le terme « *fixer* » représente ce désir amoureux d'être uni à Dieu. Mais pour le vivre il faut être dans la ténèbre des sens, de l'intelligence et de la connaissance. L'idée de fixer implique, comme nous avions pu le voir dans la première caractéristique, ce désir d'être détaché de tout, pour que l'amour complètement purifié par l'Amour divin, ne se fixe que sur l'objet de l'amour. Nous avions pu voir comment Elisabeth de la Trinité conçoit ce détachement et cette purification de l'amour, partant de ce qu'il y a de plus profond en nous jusqu'à la pratique des vertus envers l'être aimé. Ici la carmélite, en bonne musicienne rappelle ce qu'elle a

[454] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*. p. 126

chanté de la « *Louange de gloire* ». Dans la suite logique, pour « fixer » Dieu, l'âme doit être dans la « *ténèbre* », mais cette dernière sera paradoxalement « *lumineuse* » puisque tout le reste du récit va parler de lumière. Cette introduction nous place dans une compréhension renouvelée de l'*épectase* de saint Grégoire de Nysse. Elisabeth de la Trinité montre qu'elle a fait une expérience de la *beauté de Dieu*. Saint Grégoire de Nysse montrait que l'expérience de la beauté de Dieu conduit à cette blessure d'amour qui nous transforme pour n'être fixé que dans l'amour de Dieu pour lui-même. C'est cette blessure qui nous détache de tout, qui nous fait entrer dans la ténèbre, où seule la lumière de l'Amour divin nous éclaire. Elle poursuit ainsi :

> « C'est un réflecteur de tout ce qu'Il est ; c'est comme un abîme sans fond dans lequel il peut s'écouler, s'épancher[455] »

Elisabeth de la Trinité reprend l'expression de « *l'abîme sans fond* ». Nous avions pu voir qu'elle est un emprunt à Jean Ruysbroeck. Cette image aux accents baptismaux permettait au mystique flamand de parler des *trois fleuves* qui y coulent. Selon Jean Ruysbroeck, les trois fleuves sont la synthèse des *trois voies* que propose saint Grégoire de Nysse. Le premier fleuve suggère l'expérience du *Buisson ardent*. Le deuxième fleuve, l'expérience de *la Nuée*. Enfin le dernier l'expérience de *la Ténèbre*. En citant Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité confirme que l'âme est ce lieu où se vivent les *trois voies* mystiques de l'évêque Cappadocien. Mais à cet enracinement baptismal en lien avec l'eau, la carmélite parle avant tout d'un autre signe baptismal, celui de la lumière. Elle introduit la notion de réflecteur.

Une « *Louange de gloire* » serait l'âme qui « *reflétera* » le mystère divin. Or, cette image est fortement christologique, car n'est-ce pas Jésus-Christ qui est l'icône parfaite du Père ? N'est-ce pas Lui, la plus parfaite « image du Dieu » ?

Il suffit pour cela de penser à cet extrait de l'Evangile selon saint Jean selon la *Traduction Officielle Liturgique de la Bible*:

> « Puisque vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père. Dès maintenant vous le connaissez, et vous l'avez vu. » Philippe lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père ; cela nous suffit. » Jésus lui répond : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me

[455] *Ibid.*

> connais pas, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire : "Montre-nous le Père" ? Tu ne crois donc pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi ! Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; le Père qui demeure en moi fait ses propres œuvres.[456] »

Nous sommes en présence d'une transformation totalement christologique. A travers l'image du réflecteur, Elisabeth de la Trinité reformule la finalité du sacrement de la confirmation, qui est devenir, par la plénitude du don de l'Esprit-Saint, un « *autre Christ* ». Mais à cela, la carmélite écrira cette chose surprenante :

> C'est aussi comme un cristal au travers duquel Il peut rayonner et contempler toutes ses perfections et sa propre splendeur[457] »

Tout comme la deuxième caractéristique, où Elisabeth de la Trinité a inversé le rôle de la blessure d'amour, elle propose une autre inversion : l'homme devient le « *miroir* » où Dieu lui-même peut se voir. D'habitude la mystique du miroir est appliquée uniquement pour les personnes, c'est-à-dire que les autres peuvent par notre médiation, voir « *l'image de Dieu* ». Or Ici, Elisabeth de la Trinité va beaucoup plus loin, puisque nous avons pour vocation d'être le miroir de Dieu, pour lui-même. A travers l'image du cristal, empruntée à Sainte Thérèse d'Avila, Elisabeth de la Trinité va plus loin. Nous avons une mystique extraordinaire du regard. Dans une relation de regard entre Dieu et sa créature, il peut se voir dans le cristal qu'est sa créature. En se penchant sur nous, Dieu peut voir son mystère.

Mais, comme l'idée du réflecteur est liée à une transformation christologique, nous pouvons dire qu'Elisabeth de la Trinité nous propose ceci : devenir un cristal, c'est devenir ce réflecteur et ainsi devenir le miroir du Christ. C'est être totalement transformé en Lui ! Ainsi, lorsque Dieu nous regarde, il voit l'image de son Fils dans le cristal que nous sommes.

---

[456] Jn 14,7-10

[457] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*.La Lettre 269 évoque cette image du cristal. Conrad de Meester propose dans la note 11 de cette lettre, l'origine de cette expression. Le principe du cristal est de renvoyer à grande pureté ce qu'il reçoit. Cette image est empruntée à saint Thérèse d'Avila, mais également à Saint Jean de la Croix lorsqu'il parle de l'âme transformée. Conrad De Meester note que cette comparaison revient souvent surtout lorsqu'elle expérimente la Beauté de Dieu

La « *Louange de gloire* » devient celui qui vit une mystique de la confirmation. Si la confirmation nous transforme en un « *autre Christ* » c'est pour que, dans la continuité de la mystique du baptême, au moment où le Père se penche vers nous, Il puisse y voir son Fils bien-aimé, grâce au don de l'Esprit ! La double image du réflecteur et du cristal utilisée par Elisabeth de la Trinité, amène à comprendre le lien transversal entre la confirmation et le baptême, dans la logique et la progression biblique selon saint Mathieu[458] et saint Marc[459].

A savoir, lorsque nous sommes lavés de nos péchés et que nous remontons de l'eau baptismale (tout comme le Christ remonte du Jourdain), nous recevons l'onction du Saint-Chrême (don descendant de l'Esprit sous la forme d'une colombe). Ce don de l'Esprit-Saint en plénitude nous transforme en un « *autre Christ* », pour qu'au moment où nous recevons ce don du ciel qui vient demeurer sur notre tête (lorsque l'Esprit descend, les cieux s'ouvrent et la voix du Père se fait entendre), le Père puisse voir en nous l'image de son Fils, et ainsi nous désigner comme ces « enfants d'adoption ».

Mais n'oublions pas que cette expérience de transformation, de lumière, se vit dans l'amour. Mais c'est avant tout une expérience apophatique de l'amour divin, car qu'est-ce qu'un cristal, si ce n'est la représentation de la pureté parfaite, fruit d'une longue purification.

Elisabeth de la Trinité termine cette troisième caractéristique en disant :

> « Une âme qui permet ainsi à l'Être divin de rassasier en elle son besoin de communiquer tout ce qu'il est et tout ce qu'il a, est en réalité la louange de gloire de tous ses dons. [460]»

Nous pouvons percevoir ici la dynamique missionnaire de l'image du cristal, et surtout du réflecteur. Cette transformation christologique va permettre à Dieu de se faire connaître. Plus nous serons transformés en Lui, plus Il pourra, à travers nous, se faire connaître. Non seulement nous devenons un « *autre Christ* », mais nous devenons un « sacrement de Dieu ». Si nous prenons cette définition du sacrement comme « *signe visible et efficace d'une réalité invisible* », alors on peut comprendre la force de cette

[458] Mt 3,13-17
[459] Mc 1,9-11
[460] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.126

dernière citation d'Elisabeth de la Trinité. Une louange de gloire devient un « *signe visible et efficace*» dans la mesure où elle est cristal et réflecteur. Mais elle devient signe d'une réalité invisible : le mystère de Dieu qui se communique. Nous voyons ici déployé le principe de la médiation appliqué à une formulation quasi sacramentelle.

Une question demeure quant à savoir d'où provient cette intuition de devenir « sacrement du Christ ». La réponse vient de notre étude initiale où nous avons pu voir comment Elisabeth de la Trinité a été marquée par l'encyclique programmatique du pape saint Pie X. Son action apostolique allait nourrir chez Elisabeth de la Trinité un élan spirituel et intérieur pour « *tout restaurer dans le Christ*[461] ». Or, dans cette encyclique datée du 4 octobre 1903, nous trouvons ceci :

> « Votre rôle, à vous, Vénérables Frères, sera de Nous seconder par votre sainteté, votre science, votre expérience, et surtout votre zèle pour la gloire de Dieu, "*ne visant à rien autre qu'à former en tous Jésus-Christ*[462]". Quels moyens convient-il d'employer pour atteindre un but si élevé ? Il semble superflu de les indiquer, tant ils se présentent d'eux-mêmes à l'esprit. Que vos premiers soins soient de former le Christ dans ceux qui, par le devoir de leur vocation, sont destinés à le former dans les autres. Nous voulons parler des prêtres, Vénérables Frères. Car tous ceux qui sont honorés du sacerdoce doivent savoir qu'ils ont, parmi les peuples avec lesquels Ils vivent, la même mission que Paul attestait avoir reçue quand il prononçait ces tendres paroles : "*Mes petits enfants, que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que le Christ se forme en vous*[463]". [464]»

Cette interprétation sacerdotale de la Lettre aux Ephésiens par la Lettre aux Galates permet au pape saint Pie X de montrer comment il conçoit cette « *transformation dans le Christ* ». Il parle avant tout des prêtres, mais il surprenant de voir comment Elisabeth de la Trinité, tout en proposant une mystique singulière, prend appui complètement sur cette herméneutique du pape écrite en ses termes :

---

[461] Ep 1,10
[462] Ga 4,19
[463] *Ibid.*
[464] PIE X, *Encyclique E Supremi*, Vatican, 4 octobre 1903.
Consulté sur le site officiel du Vatican :
http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html

> « Car tous ceux qui sont honorés du sacerdoce doivent savoir qu'ils ont, parmi les peuples avec lesquels Ils vivent, la même mission que Paul attestait avoir reçue quand il prononçait ces tendres paroles : "*Mes petits enfants, que j'engendre de nouveau jusqu'à ce que le Christ se forme en vous*[465]". Or, comment pourront-ils accomplir un tel devoir, s'ils ne sont d'abord eux-mêmes revêtus du Christ ? et revêtus jusqu'à pouvoir dire avec l'Apôtre : "*Je vis, non plus moi, mais le Christ vit en moi*[466]". "*Pour moi, le Christ est ma vie*[467]". Aussi, quoique tous les fidèles doivent aspirer à "*l'état d'homme parfait à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ*[468]", cette obligation appartient principalement à celui qui exerce le ministère sacerdotal. Il est appelé pour cela un autre Christ; non seulement parce qu'il participe au pouvoir de Jésus-Christ, mais parce qu'il doit imiter ses œuvres et par là reproduire en soi son image. S'il en est ainsi, Vénérables Frères, combien grande ne doit pas être votre sollicitude pour former le clergé à la sainteté ![469] »

Il semble évident que le pape propose une herméneutique des trois textes pauliniens en référence avec le baptême, dans une vision assez restrictive de la notion de Sacerdoce. Si le baptême nous confère cette dignité relative au Sacerdoce du Christ, est-ce uniquement le ministère ordonné qui y participe ? Il est vrai qu'à l'époque de saint Pie X, nous n'avions pas encore fait la distinction théologique entre « *sacerdoce commun des fidèles* » associé au baptême, et « *sacerdoce ministériel* » relevant du sacrement de l'Ordre. Tous les arguments avancés par saint Pie X, pour justifier cette transformation en un « *autre Christ* », prennent appui sur les caractéristiques du baptême. Nous voyons se dessiner un lien entre baptême et confirmation, dans cette capacité d'assumer une part de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ. Nous sommes transformés en lui, pour qu'Il puisse y accomplir son œuvre de Rédemption.

La manière dont Elisabeth de la Trinité prend appui de manière implicite sur cet enseignement, pour ne pas tomber dans la restriction liée au ministère ordonné, témoigne de la dimension prophétique de son enseignement.

Elle montre bien, à travers cette troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* », que cette « *transformation en Christ* », continue l'œuvre baptismale pour la rendre participant au Sacerdoce du Christ. Dans la continuité du baptême, elle a été

---

[465] Gal 4,19
[466] Gal 2,20
[467] Ph 1,21
[468] Ep 4,3
[469] PIE X, *Encyclique E Supremi*, Vatican, 04 octobre 1903
Consultée sur le site officiel du Vatican :
http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_04101903_e-supremi.html

marquée à la confirmation par le Saint-Esprit du signe de la Croix pour devenir le « *Temple de la Gloire* » où le Christ actualise son Sacerdoce. L'entraînant ainsi, à la suite du Christ à s'offrir comme dit saint Paul « *en sacrifice saint capable de plaire à Dieu*[470] ».

C'est pourquoi, toute la visée de la réforme spirituelle que souhaite le pape va trouver dans cette troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » un écho certain et appliqué. Pour reprendre les mots du pape à la suite de saint Paul, le Christ va *se former en nous*, dans la mesure où nous deviendrons un cristal, un réflecteur. Mais s'il se forme en nous, c'est pour nous rendre participant de son Sacerdoce. A travers ses écrits, Elisabeth de la Trinité va proposer une mystique qui tentera de répondre à l'élan du pape.

Lorsque nous avons étudié la première caractéristique de la « *Louange de gloire* » à travers l'idée de la « *purification de la Volonté* », nous avons pu voir qu'elle était déjà en lien avec l'interprétation que le pape saint Pie X proposait de la Lettre aux Ephésiens. Or maintenant, lorsqu'Elisabeth de la Trinité évoque la question de la « *transformation en Christ* », elle s'enracine dans la suite logique du discours papal. En effet, la citation est la suite de celle que nous avons donnée à la fin de l'étude sur la première caractéristique.

Autrement dit, toute la structuration de la « *Louange de gloire* » repose sur la structuration de l'encyclique du pape. En proposant une herméneutique de cette formule paulinienne « *Tout restaurer dans le Christ* », le pape saint Pie X propose d'une part de conformer notre volonté à la volonté divine, et d'autre part, éclairé par la Lettre aux Galates, que cette purification de la volonté permette au Christ de se former en nous. Saint Pie X associe en une seule et même logique la purification de la volonté et la transformation en Christ. Or n'est-ce pas l'organisation même de la retraite *Le ciel dans la foi* dans les cinq premiers jours, et celle des caractéristiques de la « *Louange de gloire* » dans la dernière oraison ?

Nous avons ici la preuve que c'est bien par la médiation du pape saint Pie X, que les écrits pauliniens ont pris une telle importance dans la vie et l'œuvre de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité.

Puisque cette troisième caractéristique nous amène à considérer cette transformation christologique, nous voyons qu'elle nous conduit à devenir « sacrement du Christ ». Elisabeth de la Trinité propose de manière prophétique la vision dynamique

[470] Rm 12,1

et missionnaire de la confirmation, c'est-à-dire celle d'une nouvelle Pentecôte qui envoie en mission pour annoncer.

Mais en même temps, en employant l'image du cristal et du réflecteur, elle nous propose une mystique originale de la confirmation, en lien transversal avec le mystère eucharistique. Associé à cette idée, celui qui reçoit la confirmation est déjà consacré dans l'Esprit pour devenir le « *sacrement du Christ* », à l'image du pain et du vin qui seront consacrés pour devenir le Corps et le Sang du Christ. Le mystère de la confirmation anticipe le mystère eucharistique, de même que le mystère eucharistique donne sens au mystère de la confirmation.

Si le sacrement de la confirmation est un mystère de « *transformation en un autre Christ* », il anticipe déjà la transformation des espèces dans le mystère eucharistique qui lui donne sens. Ce sacrement devient une « porte d'entrée » dans le mystère eucharistique.

En somme, cette troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » expose une mystique surprenante de la confirmation dans son lien avec le baptême et l'eucharistie. De manière très originale, Elisabeth de la Trinité en exploitant l'image du réflecteur puis du cristal arrive à rendre compte de la logique transversale des trois sacrements de l'initiation chrétienne, dans leur ordre et dans leur rapport.

Elle expose la continuité baptême-confirmation. Mais en même temps l'anticipation confirmation-eucharistie.

Toute cette théologie mystique de la confirmation suggérée à travers les images de réflecteur et de cristal repose sur une expérience apophatique de l'Amour divin, fruit de l'expérience de la beauté de Dieu, mais une expérience musicale.

L'expérience musicale est mentionnée par saint Pie X lui-même à la fin de l'exposition de son programme apostolique. Il dit :

> « Que s'il Nous est donné, par la grâce divine, d'accomplir cette œuvre, Nous aurons la joie de voir l'iniquité faire place à la justice, et Nous serons heureux d'entendre "*une grande voix disant du haut des cieux: Maintenant c'est le salut, et la vertu, et le royaume de notre Dieu et la puissance de son Christ*[471]". »

[471] Ap 12,10

Commentant sa devise de « *tout restaurer dans le Christ* » sous la double direction de la purification de la volonté et de la transformation en Christ, saint Pie X montre que le point culminant de cette réforme sera une authentique « *action de grâce* » vocale, empruntée à la liturgie de l'Apocalypse. Si l'œuvre de purification et de transformation est le fruit de l'expérience de la Beauté de Dieu, alors cette Beauté sera également musicale.

Elisabeth de la Trinité a toujours été très discrète sur la musique. Elle n'en parle que trop peu, pour ne pas dire presque jamais. Or, si elle emprunte l'analogie musicale c'est que cela lui vient aussi d'une médiation. Il est possible que l'analogie musicale empruntée par la carmélite soit cette suggestion papale. Si le pape se permet de prendre la dimension musicale comme signe de son désir de réforme spirituelle, alors une mystique de type musical peut s'en trouver justifiée.

Il est possible que ce soit par la médiation de saint Pie X, qu'Elisabeth de la Trinité nous propose cette mystique à la fois originale et prophétique, de l'expérience musicale de la Beauté de Dieu.

A cela s'ajoute que la deuxième et la troisième caractéristiques de la « *Louange de gloire* » proposent une solide pneumatologie. L'Esprit-Saint dans sa capacité de faire chanter en nous un chant d'amour envers le Crucifié, et de nous faire entrer dans l'intelligence du mystère de la Croix glorieuse, source de notre salut. C'est une expérience de la Beauté de la Croix. Mais en même temps l'Esprit Saint nous permet de vivre cette transformation christologique par la confirmation, comme continuité du baptême et anticipation de l'eucharistie.

Si l'expérience de la Beauté de Dieu nous aveugle et nous plonge dans la ténèbre, à travers le visage du Crucifié, elle nous permet d'être « blessé d'amour » et en réponse grâce à l'Esprit, de lui chanter notre propre chant d'amour.

L'expérience de la Beauté de Dieu devient par l'Esprit, cette force qui nous transforme en « sacrement du Christ », en un « autre Christ », seule Icône véritable de la Beauté de Dieu.

D. Une « *action de grâce perpétuelle* »

Dans un même principe de « va et vient », la quatrième caractéristique de la « *Louange de gloire* » porte sur le chant. Si la première et la troisième caractéristiques parlent de purification et de transformation, alors la deuxième et la quatrième caractéristiques parlent de chant.

On a tout d'abord évoqué le chant d'amour envers le Crucifié. Chant d'amour de la bien-aimée, ancré dans une mystique de la Transfiguration et de la Croix Glorieuse. Pour cette dernière caractéristique, Elisabeth de la Trinité se concentre sur l'idée de la « louange perpétuelle » : faire de toute notre vie et de ses contingences une action de grâce.

Elle dit pour cela :

> « Une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces.[472] »

Mais elle fait un pas de plus, car elle ne reste pas à une considération extérieure qui ne toucherait que le moral. Ce n'est pas une histoire de sensibilité, mais de témoignage. Elle poursuit en ces termes :

> « Chacun de ses actes, de ses mouvements, de ses aspirations, en même temps qu'ils l'enracinent plus profondément en l'amour, sont comme un écho du Sanctus éternel.[473]»

Elisabeth de la Trinité nous révèle que le témoignage entier de sa vie terrestre, devient un « signe visible et efficace d'une réalité invisible », à savoir la Vie éternelle dans sa dimension liturgique et cultuelle envers Dieu. Sa vie va devenir comme un « sacrement » de la Vie éternelle. En somme, c'est sa vie entière qui est transformée en une authentique « eucharistie », c'est-à-dire en « *Sacrifice de louange* ».

Nous pouvons remarquer un élément très subtil. Il s'agit de l'association entre « enracinement dans l'amour » et « écho du sanctus éternel ». Elle trouve son fondement dans la troisième caractéristique de la « Louange de gloire » et atteste la dimension d'une

---

[472] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.126
[473]*Ibid.*

mystique nuptiale, c'est-à-dire « enracinement dans l'amour » parce qu'elle sera réflectrice et cristal du mystère divin. La dimension missionnaire tout autant que spirituelle porte la dynamique expansive du témoignage. En devenant un « sacrement du Christ » sa vie sera davantage fondée dans l'amour. En outre, c'est en devenant un « sacrement du Christ », c'est-à-dire totalement transformée en Lui, qu'elle pourra donner à « entendre » ce qui se passe dans la vie béatifique. Cette fondation dans l'amour est en lien étroit avec la mystique nuptiale du Carmel.

Cette conception résolument eucharistique de la « *Louange de gloire* » repose sur le concept « d'anticipation ». A l'image de l'eucharistie qui est anticipation du *Repas de Noces de l'Agneau*, sa vie entière en tant que « sacrement du Christ » sera anticipation de la liturgie céleste. En étant transformée en un « autre Christ », elle s'ouvrira à la communion ecclésiale et, en particulier, à la communion des saints, dont l'expression « sanctus éternel » fait référence.

Cette liturgie céleste se résume à un seul chant : le sanctus. Il s'agit de l'emprunt du cantique liturgique entendu par Isaïe[474] lorsqu'il reçut sa vocation, dans une vision. En se concentrant uniquement sur cette donnée du Sanctus, Elisabeth de la Trinité fonde sa pensée dans la visée eschatologique biblique : c'est-à-dire la sainteté de Dieu qui est appelée à être partagée aux hommes. Elle conçoit cette liturgie céleste comme le don de la sainteté de Dieu pour constituer la communion des saints. N'est-ce pas une manière simple de dire que sa vie entière doit anticiper la vie béatifique, c'est-à-dire cette qu'elle partage déjà la communion des saints dès ici-bas sur la terre?

La mystique eucharistique que propose Elisabeth de la Trinité est une mystique d'anticipation, focalisée sur la sainteté de Dieu qui engendre la communion des saints. En devenant « sacrement du Christ » elle s'ouvre à la solidarité avec la communion des saints. Cette mystique eucharistique ouvre à une visée ecclésiologique.

Elle devient prophétique lorsqu'on pense à ce que dira près de soixante années plus tard, au moment du Concile Vatican II, la constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium*, datée du 21 novembre 1964 :

> « Car tout comme la communion entre les chrétiens de la terre nous approche de plus près du Christ, ainsi la communauté avec les saints nous unit au Christ de qui découlent, comme de leur source et de leur tête, toutes grâces et la vie du Peuple de Dieu lui-même

[474] Is 6,3

> […]C'est surtout dans la sainte liturgie que se réalise de la façon la plus haute notre union avec l'Église du ciel : là en effet, par les signes sacramentels s'exerce sur nous la vertu de l'Esprit Saint ; là nous proclamons, dans une joie commune, la louange de la divine Majesté ; tous, rachetés dans le sang du Christ, de toute tribu, langue, peuple ou nation (cf. *Ap* 5, 9) et rassemblés en l'unique Église, nous glorifions, dans un chant unanime de louange, le Dieu un en trois Personnes. La célébration du sacrifice eucharistique est le moyen suprême de notre union au culte de l'Église du ciel. [475]»

Nous voyons ici comment Elisabeth de la Trinité conçoit sa vie terrestre à la lumière du Sacrifice Eucharistique. Si ce dernier est le moyen de son union avec l'Eglise du Ciel alors, par analogie, si sa vie est un « *sacrement du Christ* », elle lui permettra d'anticiper sur communion.

Cette quatrième caractéristique, résolument musicale, associe confirmation-eucharistie- et vie eschatologique dans une ouverture ecclésiologique. Mais la musique est ici résolument fondée dans l'amour. La théologie mystique d'Elisabeth de la Trinité est fondée dans l'amour divin ; sa vision musicale est fondée dans l'amour. Alors comment ne pas penser à cette citation de saint Augustin extraite du sermon 336 pour la Dédicace d'une église. Il parle du Temple spirituel et de la musique en ces termes :

> « La fête qui réunit cette multitude est la dédicace d'une maison de prières. Ainsi, cette maison est pour nous une maison de prières, et nous sommes, nous, la maison de Dieu. Si nous sommes la maison de Dieu, c'est parce qu'en nous formant dans le siècle nous devons être dédiés à la fin du siècle; et si nous avons de la peine à bâtir, nous aurons de la joie quand viendra pour nous la dédicace. […]Croire, en effet, c'est en quelque sorte être tiré des forêts et des montagnes, comme le bois et la pierre; et s'instruire, être baptisé, se former à la vie chrétienne, c'est être comme taillé, dressé, poli entre les mains des ouvriers et des artisans. On ne devient toutefois la maison du Seigneur, qu'autant qu'on est uni par le ciment de la charité. […] Aussi, afin de pouvoir entrer et demeurer en nous comme dans un temple qu'il se bâtissait, le Seigneur Jésus disait-il: « Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres. Je vous donne un commandement nouveau ». Usés de vieillesse, vous n'étiez pas pour moi un sanctuaire, et vous restiez dans vos débris: afin de vous relever de vos ruines, aimez-vous les uns les autres. Votre charité doit donc considérer que, dans tout l'univers, cette demeure mystérieuse est encore en construction, ainsi qu'il a été prédit et promis. […] Le

[475] CONCILE VATICAN II, *Lumen Gentium, chap.7 n°50*, Paris, Mame, 1965

> chant est l'expression de l'amour; le cri du chantre sacré est la ferveur de l'amour divin.[476]»

A sa manière, en voulant être conforme à sa vocation baptismale d'être « *Demeure de la Trinité* », la carmélite y a découvert sa vocation d'être « *Louange de gloire* ». Si Sainte Thérèse d'Avila parlait du *Château intérieur*, on peut dire par continuité qu'Elisabeth de la Trinité parle de « *l'Eglise intérieure* ». Si le sacrement de la confirmation manifeste le devenir du corps de l'homme en tant que Temple saint dans le Seigneur, Elisabeth de la Trinité nous en propose une mystique toute originale pour en prendre conscience. Elle nous montre, à travers ses pages, comment peut se construire cette « *Eglise intérieure* » et ce qui s'y chante. On y chante et on y scelle un mystère d'Alliance entre Dieu et celui en qui il a fait bâtir son « *Eglise intérieure* ». C'est le lieu d'une expérience mystique nuptiale et d'échange de don réciproque entre Dieu et sa créature.

Toute cette théologie mystique des sacrements de l'initiation chrétienne dans leur dimension transversale se retrouve dans cette doctrine de la « *Louange de gloire* ». Nous avons pu voir comment ces quatre caractéristiques (purification de la volonté dans l'amour, chant d'amour au Crucifié, transformation en Christ, louange perpétuelle qui anticipe la vie du Ciel) ont un écho en chaque sacrement de l'initiation chrétienne, et comment Elisabeth de la Trinité nous en propose une vision cohérente et synthétique.

A la suite de son enseignement, les trois sacrements de l'initiation structurent et concourent à ce que cette « *Eglise intérieure* » puisse « prendre corps » en nous.

Au fond, dans la parfaite lignée de saint Augustin, elle nous montre comment bâtir cette « *Eglise intérieure* » fondée uniquement sur l'Amour divin, afin que l'on puisse y chanter et y adresser un culte, une louange spirituelle, celle de Jésus-Christ à son Père dans l'Esprit Saint.

---

[476] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon CCCXXXVI, Tome VI*, Trd. Abbé Raulx, Bar-Le-Duc, 1866 Consulté sur le site : http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/sermons2/solpan/336.htm

5. *Strette finale* de la symphonie de la « *Louange de gloire* »

Le numéro 44, qui constitue la fin de la retraite du *Ciel dans la foi*, est comparable à ce que l'on nomme une strette[477] en musicologie. C'est-à-dire que nous y retrouvons tous les thèmes qu'Elisabeth de la Trinité a développés et chantés au cours de cette retraite, où tout semble très concentré. Il est comparable aux deux oraisons du cinquième jour de la retraite, constituant une véritable péroraison. Ce numéro 44 pourrait se résumer par le titre « *l'Eglise intérieure* », ou alors « *l'Eglise de l'âme* », pour reprendre l'idée à sainte Thérèse d'Avila qui avait donné comme sous-titre au *Château intérieur :* « *les Demeures de l'âme* ».

Dès le début le ton de la louange vocale et de l'action de grâce perpétuelle est donné, puisqu'elle dit :

> « Au Ciel de la gloire les bienheureux n'ont « *de repos ni jour ni nuit, disant « Saint, Saint, Saint le Seigneur Tout-Puissant… Et se prosternant ils adorent Celui qui vit dans les siècles* [478]». [479]»

Elle se situe tout de suite dans la louange eschatologique propre au cantique de l'Agneau et de la foule des sauvés. Mais cette louange eschatologique du Livre de l'Apocalypse, n'est pas sans rappeler la vision d'Isaïe au moment de sa vocation[480] où l'acte vocal confessant la sainteté de Dieu est le propre de la vie des bienheureux.

Mais tout en étant au plus haut des cieux, évoquant la louange céleste et l'action de grâce perpétuelle, Elisabeth de la Trinité montre que ce « *chant des hauteurs* » se chante déjà au plus profond d'elle-même dans ce qu'elle nomme « *le ciel de son âme* ». Cette expression est inspirée de la notion d'abîme sans fond propre à Jean Ruysbroeck.

Elle reprend l'intuition de la deuxième caractéristique de la « Louange de gloire » à savoir que son chant est inspiré par le don du Saint-Esprit. C'est parce qu'elle est le Temple de l'Esprit Saint, qu'elle peut anticiper, au plus profond d'elle-même, la louange

---

[477] N. HAKIM, *Anthologie musicale pour l'analyse de la forme,* Paris, Marcel Combre, 1995. La *strette* en musicologie, et en particulier dans l'écriture de la fugue, est un procédé qui consiste à faire entendre de manière très rapprochée et successivement à toutes les voix en se superposant, tous les sujets et contre-sujets développés. Cela donne un sentiment d'accélération et d'apothéose.
[478] Ap 4,8-10
[479] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p. 126
[480] Is 6, 1-13

céleste. Ainsi, cette louange dans son âme est l'expression même de la notion biblique du « Sacrifice des lèvres ». Au plus profond de son âme, elle offre à Dieu, dans le Temple de son âme, le « *Sacrifice de louange* ». C'est pourquoi elle écrit :

> « Dans le ciel de son âme, la louange de gloire commence déjà son office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle.[481] »

Mais, pour rendre compte de la portée théologique de ce « *Sacrifice de louange* », de ce « *Sacrifice des lèvres* » qui se chante dans cette « *Eglise intérieure* », elle va en une seule phrase synthétiser les quatre caractéristiques de la « *Louange de gloire* », dans un élan organique extraordinaire. Elle commente :

> « Elle est pour ainsi dire, toute passée dans la louange et dans l'amour, dans la passion de la gloire de son Dieu.[482] »

Elisabeth de la Trinité montre la dynamique pascale, car l'âme est « passée ». Mais elle est passée dans le creuset de la louange et de l'amour. L'action de grâce vocale est ici, comme le disait saint Augustin, le propre de celui qui aime. C'est parce que l'on est « passé » dans l'Amour divin que l'on peut fonder l'action de grâce. Nous retrouvons ici la deuxième et la quatrième caractéristiques, à savoir le chant d'amour de la bien-aimée envers le Bien-Aimé crucifié et l'action de grâce perpétuelle de la louange eschatologique.

Mais Elisabeth de la Trinité ajoute que nous sommes « *passés dans la passion de la gloire* ». Cette expression porte en elle, non seulement une dynamique pascale par le verbe passer, mais, en plus, la fondation dans le mystère pascal lui-même. L'expression « *passion de la gloire* » ne pourrait-elle pas être un condensé qui associe à la fois la passion au sens strict (c'est-à-dire la mort de Jésus sur le Croix) et la gloire de la résurrection ? Or n'avons-nous pas vu, dans la première comme dans la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* », comment Elisabeth de la Trinité s'enracine dans le mystère pascal, à travers le mémento du baptême nous conduisant à la purification de notre volonté, et à travers la confirmation nous conduisant à une transformation dans le Christ ?

---

[481] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 127
[482] *Ibid.* p.127

La « *passion de la gloire* » ne pourrait-elle tout simplement évoquer l'association liturgique de la Transfiguration et de la Croix Glorieuse comme lieu théologique fondateur de la compréhension de l'expression eucharistique « *Sacrifice de louange* »? La « passion de la gloire » serait alors le lieu théologique où Elisabeth pourrait fonder son chant, son cantique d'amour envers le Crucifié. Pour Elisabeth de la Trinité, le chant est bien le lieu d'une expérience de Transfiguration !

Cette symphonie se termine par une image pascale. En effet, Elisabeth de la Trinité utilise l'idée d'un passage entre la vie terrestre et les parvis de la vie éternelle. Même si elle évoque l'idée du voile qui empêche encore la vue de contempler la réalité, elle peut déjà s'y associer par l'ouïe et le chant. Elle écrit à ce sujet :

> « Un jour le voile tombera, nous serons introduites au sein de l'Amour infini. Et Dieu nous donnera « *le nom nouveau promis au vainqueur*[483] ». Quel sera-t-il ? *Laudem Gloriae.* [484]»

Malgré le voile, elle entend déjà le chant du sanctus éternel. Elle entend le cantique des saints qui acclament la sainteté de Dieu. C'est par l'écoute de cette musique céleste des saints qu'elle peut accueillir cette expérience de la Beauté de Dieu et s'enraciner dans l'amour et la louange.

Le chant des saints dans le Livre de l'Apocalypse accompagne la procession de Celui qui prend possession de son Trône. Le chant des saints est entonné pour « *Celui qui vient* ». Le chant accompagne la vision et l'adoration des saints. Et à travers l'acclamation répétée du mot « Saint » ils ne font que rendre compte de ce qu'ils contemplent. Le chant est associé à une vision. C'est en « entendant » le chant de saints, que l'on peut alors « voir » Celui qui est le destinataire de leur louange, et qui en plus « vient ». Le chant des saints est en fait un authentique processionnal !

Puis, c'est en ayant entendu l'intonation de cette musique céleste des saints, qu'en réponse, elle va chanter son chant d'amour. Mais Elisabeth de la Trinité chante son cantique d'amour envers Celui qu'elle contemple, envers Celui qui vient la visiter. Au sein de la retraite nous avions pu voir comment, en prenant appui sur les écrits de

---

[483] Ap 2,17
[484] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvre complètes,* p.127

Ruysbroeck, elle raconte comment Dieu vient visiter son âme et y établir sa Demeure. Finalement, pour Elisabeth de la Trinité, chanter à Dieu c'est lui répondre parce qu'Il vient demeurer en nous ! Si les saints chantent au Ciel parce qu'ils contemplent Celui qui vient, alors les hommes peuvent s'associer à cette louange sur la terre pour Celui qui vient en eux, y faire sa Demeure.

Or d'après le Livre de l'Apocalypse, la vision de Dieu est comparable à « *une pierre de jaspe ou de cornaline*[485] » d'où jaillit de la lumière. Or n'a-t-elle pas pris l'image du cristal et du réflecteur pour parler de cette image de Dieu ? Finalement les images utilisées par Elisabeth de la Trinité semblent trouver leur source dans cette théophanie décrite par le Livre de l'Apocalypse.

Malgré une porte encore fermée, il y a un duo véritable entre le chant des saints et le chant de la terre, entre la musique céleste des saints et la musique de son âme. Que l'on soit au Ciel ou sur la terre, nous sommes à côté d'une porte dans l'attente de la venue de l'Epoux ! Cette image du duo à travers un voile, n'est-elle pas le moyen simple de confirmer la mystique nuptiale d'Elisabeth de la Trinité ?

Quelque part la fin de cet exposé sur la doctrine de la « *Louange de gloire* » est à l'image de la liturgie du dimanche des rameaux, où, selon le rite[486] qu'elle a connu, il était prévu qu'après la procession faite depuis le lieu où les rameaux ont été bénis, avant d'entrer à l'église un groupe de chantres entre dans l'édifice et ferme la porte, puis en duo avec l'assemblée placée à l'extérieur on chante l'hymne strophique « *gloria laus* ». Les chantres devant chanter les couplets à l'intérieur, et l'assemblée chanter le refrain[487].

C'est à l'issue de cette hymne que le diacre frappait la porte de l'église de trois coups avec la hampe de la croix. Puis, une fois les portes ouvertes, l'assemblée entrait dans l'église au chant du répons « *Ingrediente Domino*[488] ».

Les textes de l'hymne *gloria laus*, tout comme le répons *Ingrediente Domino*, évoquent déjà l'entrée triomphale du Christ-Ressuscité dans la Jérusalem céleste. Ici la liturgie de la procession et de l'entrée dans l'église au moment des rameaux, est une

---

[485] Ap 4,3

[486] G. LEFEBVRE, *Missel quotidien et vespéral, Bénédiction et procession des rameaux*, Bruges (Belgique), Abbaye Saint-André, 1936, p. 864-876.

[487] *Ibid.* p. 875. Traduction proposée du refrain : « *Gloire, louange et honneur soient à vous, Christ-Roi, Rédempteur, à qui la fleur de l'enfance chanta pieusement Hosanna.* »

[488] *Ibid.* p. 876. Traduction proposée du répons : « *Comme le Seigneur entrait dans la ville sainte, les enfants des hébreux annoncèrent par avance votre résurrection à la vie. Et tenant des rameaux de palmiers, ils criaient Hosanna au plus haut des cieux* ».

Transfiguration de l'entrée historique de Jésus à Jérusalem, qui donne déjà comprendre qu'il s'agit de l'entrée du Ressuscité au Ciel dans la gloire de son Père. La liturgie manifeste le lien entre Rameaux-Pâques-Ascension.

Mais Elisabeth de la Trinité, en concluant sa doctrine de la « *Louange de gloire* » prend conscience que cette liturgie se passe au sein de son « *Eglise intérieure* ». Même si elle parle de la Porte du Ciel, elle demeure tout de même dans le « *Ciel de son âme* ». C'est-à-dire qu'il y a une porte fermée entre elle et *Celui qui vient*. Elle est à l'intérieur, Lui à l'extérieur. Elle entend le chant des saints qui accompagnent *Celui qui vient* mais ne le voit pas. Elle répond au chant des saints, en attendant dans l'amour que les portes s'ouvrent. Non seulement celles de son « *Eglise intérieure* » pour accueillir *Celui qui vient la visiter* pour faire en elle sa Demeure (comme dans la neuvième oraison de la retraite), mais aussi celles du Ciel où Dieu lui a préparé une place dans sa Demeure (comme dans la dixième oraison).

Finalement la doctrine de la « *Louange de gloire* » permet de comprendre ce qui se passe en cette nuit, cette ténèbre où les vierges sages[489] attendent la venue de l'Epoux à côté de la porte. Le chant et la musique accèdent à ce désir amoureux, purifié par l'attente de l'Epoux, à cette expérience apophatique où le duo se fait dans la ténèbre et la non-vision totale, où l'obstacle d'une porte fermée empêche de savoir où il est mais n'empêche pas de lui dire déjà un amour et le désir de vivre en union avec Lui.

Ici, la musique se purifie de toutes tentatives de séduction, et devient une authentique expérience de transfiguration des sens, à l'image de la quête perpétuelle entre le bien-aimé et la bien-aimée du Cantique des Cantiques, où l'un et l'autre ne se disent en vérité leur amour qu'en consentant à le mettre dans la ténèbre, en consentant à l'abandonner, à ne plus rien savoir…

Cette dernière phrase de la retraite *Le Ciel dans la foi* et son image du duo entre la bien-aimée et le Bien-Aimé respectivement cachés à travers un voile, une porte, nous introduit déjà dans le premier mot de la *Dernière Retraite* qu'Elisabeth de la Trinité écrira dans la foulée du *Ciel dans la foi*: …« *Nescivi* »…

La musique ayant elle-même été le vecteur d'une ascension, arrive ici à n'avoir plus d'autre ambition que l'amour de l'aimé parce qu'elle a tout donné de ce qu'elle est,

[489] Mt 25, 1-13

consentant à tout abandonner et à ne plus rien savoir de plus, ne laissant que le désir d'aimer, détaché de toutes séductions, de toutes dominations et de toutes convoitises.

Cette symphonie de la « *Louange de gloire* » est bien une parfaite transposition musicale de la « *Ténèbre lumineuse* » de saint Grégoire de Nysse.

6. Synthèse

La doctrine de la *« Louange de gloire »* contenue au sein de la dernière oraison de la retraite Le Ciel dans la foi, est d'une grande complexité.

D'une part elle trouve sa source structurelle et l'originalité de son développement narratif au sein de l'herméneutique du pape saint Pie X, exposée dans sa première encyclique datée du 4 octobre 1903, faite à partir de citations de saint Paul qui deviendront, à partir de 1905, des citations récurrentes pour Elisabeth de la Trinité. La visée papale, tentant de rendre compte de son élan apostolique se divise ainsi. Le but est de « *tout restaurer dans la Christ* ». Pour ce faire il encourage deux chemins : celui de la purification de la volonté, puis celui de la transformation en Christ. Ces chemins conduiront à la « louange vocale » empruntée au Cantique du Livre de l'Apocalypse.

Il faut reconnaitre qu'Elisabeth de la Trinité sera fortement redevable de cet élan pastoral qui va générer en elle cet exposé spirituel, véritable théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne. En effet, la retraite *Le Ciel dans la foi* a pour but de fonder une union totale avec le mystère trinitaire à partir d'une solide expérience christologique. La finalité de cette retraite, véritable reformulation du programme papal, va cheminer dans le même mouvement et sera construite comme une symphonie adoptant le principe d'écriture de la forme cyclique.

Nous avions pu voir que cette retraite peut se diviser en deux vagues, ayant le même mouvement : de la fondation baptismale, on s'enracine dans l'amour afin que l'Esprit Saint puisse accomplir une œuvre de purification et de transformation, conduisant

à une union mystique nuptiale avec Dieu. La doctrine de la « *Louange de gloire* » étant exposée à la toute fin de la retraite est ici comprise, à partir de l'analogie musicale, comme cette consommation nuptiale avec Dieu, fondée dans le baptême, enracinée dans l'amour, purifiée (purification de la volonté) et transformée (transformation en un « *autre Christ* ») dans l'Esprit Saint. Cette logique interne manifeste la synthèse de toute la progression.

A plusieurs reprises, nous avons pu constater qu'Elisabeth de la Trinité prend des distances avec le fondement papal contenu dans sa première encyclique.

Même si elle cite Jean de la Croix, Elisabeth de la Trinité se fonde avant tout dans les écrits du mystique flamand Jean Ruysbroeck qui est le témoin privilégié du courant de la « *mystique affective* » de l'Incarnation de Dieu dans l'âme. Là aussi, tout en prenant ses distances avec Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité montre que grâce à lui, elle s'enracine complètement dans l'héritage de la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse, contenu dans *la Vie de Moïse*, où il décrit les trois voies. Or, à travers les trois voies (l'expérience du Buisson ardent, l'expérience de la Nuée, l'expérience de la Ténèbre lumineuse) dont l'explication est condensée dans le commentaire du Cantique des Cantiques, saint Grégoire de Nysse propose une théologie mystique des sacrements de l'initiation chrétienne. Compte tenu de son lien avec saint Grégoire de Nysse par Jean Ruysbroeck, nous avons essayé de voir comment la doctrine de la « *Louange de gloire* » rend compte de l'ensemble du processus progressif des trois voies contenus dans *la Vie de Moïse*.

La doctrine de la *Louange de gloire*, comme pour *la Vie de Moïse* de saint Grégoire de Nysse, propose de manière originale, une relecture transversale des trois sacrements de l'initiation chrétienne pouvant se résumer ainsi :

Fondation baptismale puis purification de la volonté dans l'amour pour correspondre à la Volonté de Dieu qui se révèle au moment du baptême.

Cela conduit à un chant d'amour envers le Crucifié, dans une totale expérience de Transfiguration, liée à la Croix glorieuse. Le chant nous fait entrer dans l'intelligence du mystère pascal.

Par l'Esprit nous sommes conduits à vivre cette transformation en « *un autre Christ* », comme une mystique de la confirmation inaugurant une « *Eglise intérieure* » où le culte spirituel et vocal qui y est rendu, est participation au Sacerdoce du Christ.

Cette transformation en un « *autre Christ* » nous amène à vivre la louange terrestre comme participation et anticipation de la louange éternelle. En lien avec la vision augustinienne du culte intérieur, nous entrons alors dans la compréhension nuptiale de l'expression étroitement liée à l'eucharistie : la notion de « *Sacrifice de Louange* ».

Cette progression : Baptême/fondation dans l'amour/purification de la volonté/transformation en Christ/ Sacrifice de louange, donne à comprendre comment la doctrine de la « *Louange de gloire* » propose une théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne. Théologie mystique parce que résolument apophatique, où s'expérimente une authentique transfiguration de l'expérience sensible grâce à une expérience de la Beauté de Dieu. Dans la lignée de saint Grégoire de Nysse et de saint Augustin, c'est *l'expérience de la beauté de Dieu* qui blesse d'amour pour purifier et transformer, ouvrant ainsi à une expérience musicale où la louange devient réponse à ce don.

Cela nous amène maintenant à élargir la doctrine de la Louange de gloire pour mieux l'utiliser comme pertinence de relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » dont nous avons vu qu'elle se situait à un moment charnière de la vie d'Elisabeth de la Trinité. Elle est l'expérience spirituelle servant de prélude à l'apparition de l'expression « *Louange de gloire* ». Mais cette prière est-elle le fruit d'une expérience de la Beauté de la Trinité ? Est-elle le fruit d'une expérience musicale de la Trinité ?

Pour ce faire, nous allons élargir la notion *d'expérience de la beauté de Dieu* sous la double perspective de la purification de la volonté et la transformation en Christ.

Nous allons en outre élargir la notion « *d'expérience musicale* » de la Trinité.

TROISIEME PARTIE

Expérience *musicale* de la *Beauté trinitaire*

CHAPITRE I

REEVALUATION CRITIQUE

DE L'ENSEIGNEMENT SUR

LA « *LOUANGE DE GLOIRE* »

Si toute la deuxième partie a été consacrée à l'étude de la doctrine de la « *Louange de gloire* » contenue au sein de la retraite *Le Ciel dans la Foi* (août 1906), c'est en vue de mieux proposer une clef de relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » (21 novembre 1904) qui lui est antérieure.

1. Réévaluation des découvertes de la deuxième partie

Nous avions pu constater combien cette prière est charnière dans la prise de conscience d'Elisabeth de la Trinité concernant le propre mystère de son élection. C'est résolument à partir de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » que l'on commence à voir apparaître dans ses écrits l'expression « *Louange de gloire* », avant de se généraliser au cours de l'année 1905 et jusqu'à devenir omniprésente jusqu'à sa mort.

Or, nous avons pu voir la cohérence interne de son style d'écriture. Il y a vraiment l'émergence d'un style propre dont la structuration narrative est tributaire de sa formation musicale exceptionnelle. Elle compose ses textes comme on composerait une symphonie dont les thèmes, le plus généralement, adoptent la forme cyclique. C'est à partir de ce paradigme que nous avons étudié des textes la concernant, en particulier *Le Ciel dans la foi*. Cette technique d'analyse empruntée au langage et à la science d'écriture musicale, nous aura permis de mettre en valeur des harmoniques insoupçonnées.

Mais c'est en prenant appui sur la cohérence interne de ses écrits tout au long de sa vie, que l'on peut proposer cette relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », avec un texte qui sera écrit plus tardivement. En effet, dans son cheminement personnel, nous partons du postulat que la doctrine de la « *Louange de gloire* » sera comme la péroraison de tout son cheminement depuis l'évènement spirituel qu'est la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », considérée à la fois comme une authentique expérience mystique et un prélude au mouvement. C'est donc bien à la lumière de cette doctrine que nous allons proposer cette relecture afin de voir si le contenu théologique de la prière ne serait pas déjà en parfaite harmonie avec la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

La prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ne serait-elle pas une expérience de la Beauté trinitaire ? Une expérience musicale de la Trinité ?

Aussi, il nous faut maintenant procéder à une réévaluation critique de la doctrine de la « *Louange de gloire* » afin de mieux en rendre compte. Plus nous entrerons dans sa compréhension, plus nous aurons de pertinence pour proposer une interprétation cohérente et organique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Rappelons que la doctrine de la « *Louange de gloire* » se trouve dans la dernière oraison de la retraite *Le ciel dans la foi*. Elle est bâtie comme une structure en arche, c'est-à-dire en trois parties, dont les deux premières se répondent. La deuxième étant la plus déployée.

La plus grande partie de la doctrine se trouve dans cette deuxième partie, où Elisabeth de la Trinité propose quatre caractéristiques. Ces dernières alternent entre une considération résolument musicale (chant d'amour au Crucifié et louange perpétuelle), et une considération beaucoup plus spirituelle (purification de la volonté dans l'amour et transformation en Christ pour devenir le cristal et le réflecteur de Dieu).

Nous avons pu découvrir que cette structuration de la présentation narrative de cette doctrine repose de manière implicite sur l'encyclique du pape saint Pie X datée du 4 octobre 1903. Nous avons pris conscience que cette dernière a permis à Elisabeth de la Trinité de se concentrer de manière progressive et obstinée dans la médiation de certains écrits de saint Paul, d'où provient l'expression « *Louange de gloire* ». C'est grâce à l'herméneutique paulinienne proposée par le pape saint Pie X, qu'Elisabeth de la Trinité semble s'enraciner autant dans les écrits pauliniens qui fondent sa doctrine de la « *Louange de gloire* ». Elle se situe complètement dans l'élan apostolique du pape saint Pie X, celui-là même qui fut l'initiateur le 22 novembre 1903 de tout un mouvement de réforme musicale.

L'ensemble de la doctrine de la « *Louange de gloire* » dépasse largement le cadre de l'expérience spirituelle d'Elisabeth de la Trinité, pour s'ouvrir à une dimension ecclésiale. Mais en plus, elle propose une authentique théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation. A partir de l'analogie du chant, en particulier du duo entre le chant de la bien-aimée et le chant du Bien-Aimé, elle entre dans l'intelligence de l'expérience mystique que proposent les trois sacrements de l'initiation chrétienne dans leur cohérence transversale.

C'est l'étude des oraisons des cinq premiers jours de cette retraite qui nous aura amenés à cette conclusion. Au cours des dix premières oraisons, Elisabeth de la Trinité, en revisitant les écrits de saint Jean de la Croix et surtout du mystique flamand Jean Ruysbroeck, s'enracine complètement dans une reconfiguration totale des *trois voies* que constituent le récit de *La Vie de Moïse* de saint Grégoire de Nysse, véritable manifeste d'une des premières théologies mystiques de l'histoire du christianisme. Elle emprunte à Ruysbroeck l'intuition de la « Visitation » de l'Epoux à sa bien-aimée pour reconfigurer l'expérience du *Buisson ardent*, de *la Nuée* et de la *Ténèbre lumineuse* propre à saint Grégoire de Nysse grâce à cette organisation : Fondation baptismale / Demeurer et descendre en nous / Plonger dans l'amour qui purifie, qui ouvre au désir de communion, qui permet la mort à soi-même / Expérience de l'Esprit d'amour qui purifie et qui transforme pour nous ouvrir au don de nous-même / Sommet de médiation eucharistique à travers l'image du Banquet céleste et de la Cène.

Toute cette fondation baptismale va conduire à ce chemin d'ascension, passant par la purification et la transformation, jusqu'au sommet de la Béatitude, c'est-à-dire la communion avec Dieu. C'est de cette manière qu'Elisabeth de la Trinité va résumer l'objet de sa retraite. Elle va montrer que, sans le savoir parce que n'ayant jamais rien lu de lui, elle emprunte le même chemin que saint Grégoire de Nysse. La doctrine de la « *Louange de gloire* » va reprendre le même mouvement : elle sera fondée dans le baptême, fondée dans l'amour pour vivre cette purification et cette transformation jusqu'à la louange perpétuelle dans cette communion nuptiale avec Dieu. Cette dimension baptismale est justement la différence entre Grégoire de Nysse et le Pseudo Denys l'Aréopagite.

Il semble, en outre, que cette structuration de la « *Louange de gloire* » repose sur une herméneutique biblique concrète, que l'on propose juste avant le temps de la purification pour les catéchumènes : à savoir le lien biblique Baptême-Tentation-Transfiguration. Le commentaire progressif que l'on peut faire de cette association nous donne à comprendre ce rapport entre « baptême », fondation dans l'amour pour « purifier » la volonté, et « transformation » en Christ par une expérience d'écoute de sa parole.

Il semble évident, même si la théologie mystique d'Elisabeth de la Trinité est résolument apophatique, qu'elle est marquée par l'expérience de la Transfiguration qui pour Grégoire de Nysse est l'expérience de *la Nuée*. Cette expérience lui permet de

proposer une originale pneumatologie pour rendre compte de l'élan de purification et de transformation.

Dans la confrontation entre le commentaire progressif des dix premières oraisons de la retraite *Le ciel dans la foi*, et la péroraison où nous trouvons l'exposé de la doctrine de la « *Louange de gloire* », il y a une extraordinaire similitude. Cependant nous avons constaté combien Elisabeth de la Trinité est marquée par cette idée de « *transformation en Christ* » grâce à l'action de l'Esprit Saint. Elle relit cette expérience comme une expérience de transfiguration.

Nous retrouvons cela conjointement dans les deux oraisons de la quatrième journée de la retraite, ainsi que dans la caractéristique de la « *Louange de gloire* » où elle prend appui sur l'image du cristal. Devenir pur cristal où se reflètent le Christ et le mystère trinitaire, afin de faire rayonner son image semble être un mystère discrètement fascinant pour elle. Elle prend conscience qu'elle est appelée à devenir le « *miroir de la Trinité* », et grâce à elle devenir la médiation par laquelle Dieu se communique aux autres.

Cette mystique de la transfiguration nous donne à penser le sacrement de la confirmation. En effet, à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* », Elisabeth de Trinité propose une théologie mystique des sacrements de l'initiation chrétienne. L'allusion au baptême est manifeste dans les premières oraisons (oraisons 1 et 2). L'Eucharistie comme union et consommation nuptiale est nettement exposée dans les dernières oraisons (oraisons 9 et 10). En revanche, ce qui touche au sacrement de la confirmation est plus discret. Nous avons pu constater que la carmélite propose une méditation s'appuyant indirectement sur le corpus biblique propre au carême en mémoire du parcours catéchuménal Baptême-Tentation-Transfiguration. Ainsi, ce qui touche la purification de la volonté (en particulier l'oraison 7 sur la mort à soi-même) concerne la dynamique baptismale, mais ouvre et conduit à la transformation en Christ, qui touche la confirmation. A travers l'angle de la purification de la volonté pour être en harmonie avec la Volonté de Dieu et transformée en un « autre Christ », se manifeste le lien dynamique baptême/confirmation

On peut alors considérer que les oraisons concernant l'action de l'Esprit Saint (oraisons 8 et 9) ainsi que la caractéristique du cristal concernant la « *Louange de gloire* », sont les deux exposés d'une mystique de la confirmation vécue comme une expérience de Transfiguration. Il nous serait possible alors de proposer une herméneutique de ce

passage biblique comme une image de la confirmation, dont la dynamique est cet « entre deux », entre le baptême et l'eucharistie. Finalement, de manière implicite, en étant fascinée par le mystère de la Transfiguration, Elisabeth de la Trinité en propose une interprétation pneumatologique, dont les conséquences peuvent nous aider à penser la théologie du sacrement de la confirmation, dans sa dynamique vers l'eucharistie. En effet, si cette expérience spirituelle de la Transfiguration permet cette transformation en Christ par l'écoute de sa Parole, cette dernière est une préparation à l'union mystique nuptiale avec Dieu. On peut prendre la comparaison avec l'image du psaume 44 où la fiancée se prépare en revêtant les vêtements de Noces. Dans le cas de la carmélite, ces vêtements sont Jésus-Christ lui-même. L'âme est considérée comme une fiancée qui se prépare aux Noces : après être purifiée elle est revêtue du Christ, dans la lumière et par l'Esprit, pour devenir un autre Christ, pur cristal reflétant son image. Ainsi elle est prête à être présentée à l'Epoux lorsqu'il viendra et que l'on ouvrira les *Portes* pour la conduire au *Palais du Roi.* Dans cette perspective nuptiale, nous aurions alors un lien dynamique entre la confirmation et l'eucharistie.

C'est à partir d'une herméneutique du psaume 44 (45) que nous pourrions élargir cette relecture nuptiale des sacrements de l'initiation dans leur cohérence transversale et dans leur dynamique.

2. Elargissement de la cohérence interne des sacrements de l'initiation à la lumière de la mystique nuptiale du psaume 44 (45)

Il semble évident, que le parcours proposé par la doctrine de la « *Louange de gloire* », repose de manière implicite sur une reconfiguration de la dynamique narrative du psaume 44 (45). Ce psaume est en parfaite cohérence avec l'ensemble des récits bibliques qui fondent une vision nuptiale de l'alliance entre Dieu et son peuple, surtout en pensant au *Cantique des Cantiques*. Même si Elisabeth de la Trinité ne cite pas explicitement ce psaume dans son catalogue de citations, l'organisation progressive en rend compte. Il nous est permis de convoquer ce psaume 44 (45), car Elisabeth de la

Trinité, au sein des oraisons 9 et 10, commentent en prenant appui sur Jean Ruysbroeck, un extrait du *Cantique des Cantiques*[490] qui est déployé dans le psaume.

Ce psaume 44 (45) est pertinent pour plusieurs raisons :

D'une part parce que nous retrouvons les trois étapes proposée par Elisabeth de la Trinité: purification – transformation – union mystique. Cette progression spirituelle étant celle de saint Grégoire de Nysse contenue dans *la vie de Moïse* à travers le *Buisson ardent, la nuée,* la *Ténèbre lumineuse*.

D'autre part, cette configuration psalmique nous donnerait d'affiner, non seulement la cohérence progressive des sacrements de l'initiation en écho avec la doctrine de la *« Louange de gloire* », mais une réappropriation de leur singularité.

A. Structuration du psaume

Le psaume 44 (45), dans la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), dans la Traduction de la Bible de Jérusalem (BJ) comme dans la Traduction Officielle Liturgique (TOLB), porte le sous-titre *d'Epithalame royal* au sein de. Le premier verset parle d'un poème et d'un chant d'amour.

Un chant d'amour se divisant en deux parties pour faire l'éloge d'un roi et d'une reine, tous deux se préparant à vivre leur noce. Il s'agit d'un processionnal vers la chambre nuptiale.

L'éloge du roi est composé des versets 2 à 10. On peut y distinguer trois sections bien définies qui rendent compte de sa beauté. Tout d'abord on fait l'éloge[491] de sa parole, signe de grâce et de bénédiction divine. Ensuite on fait l'éloge de son action vertueuse[492] en faveur de la vérité, de la justice et de la piété. Enfin, on fait l'éloge de son onction divine[493] et de son vêtement[494] dont les parfums sont signes de mort (Myrrhe) et de guérison (Aloès). Les derniers versets[495] évoquant le roi décrivent ce cortège musical où les harpes chantent son triomphe à la manière d'une épopée.

---

[490] Ct 5,2
[491] Ps 44,3
[492] Ps 44,4-8 (1)
[493] Ps 44,8
[494] Ps 44,9
[495] Ps 44,10

Quant à la reine, la description se fait également en trois temps. Tout d'abord on indique des éléments concernant sa physionomie[496] car elle doit *écouter, regarder* et se *prosterner* devant la beauté du roi. Ensuite on décrit en détail son cortège[497], sa beauté ainsi que son somptueux vêtement, son escorte. Enfin, comme pour le roi, on indique son entrée[498] dans le palais royal avec la musique et les chants.

Nous pouvons constater un parallélisme entre la présentation du roi et de la reine. Tous les deux ont une attitude précise, qui conduit à cette procession musicale vers le palais. Très souvent on a vu dans ce texte l'allégorie du Christ et de l'Eglise. Le Christ étant le roi, dont la parole est la Parole même de Dieu. Celui qui durant son ministère a accompli des œuvres en faveur de la vérité par sa prédication, de la justice par sa miséricorde, de la piété par son exemple. Enfin, il est celui qui est l'oint du Seigneur, surtout au moment du mystère pascal, où, par sa mort sur la croix et sa résurrection, il a guéri le monde du péché. Ainsi c'est le Christ qui s'avance vers la maison de son Père parmi les chants et la fêtes, comme dirait le psaume 46 (47) que l'on prend pour la fête de l'Ascension. A travers la description du roi, nous pouvons voir comme en résumé l'intégralité des mystères de la vie du Christ.

Quant à la reine, elle décrit l'Eglise qui se prépare à rencontrer son Epoux dans la Maison du Père. Elle a pour mission d'écouter, de regarder et de se prosterner devant la beauté de son Seigneur. Cette description de la reine n'est pas sans rappeler l'expérience de la Transfiguration, où les disciples écoutent, regardent et se prosternent devant la beauté de Jésus-Christ tout rayonnant de lumière. C'est dans le mystère de la Transfiguration que l'Eglise peut déjà se laisser transformer par la beauté de son Seigneur.

C'est à travers ces trois caractéristiques que l'on peut comprendre ce que peut désigner *une expérience de beauté*. Si l'Eglise a pour vocation d'*écouter* son Seigneur, il s'agit pour elle d'être attentive à sa Parole à travers la médiation des Saintes Ecritures. Si l'Eglise a pour vocation de *regarder* et de *se prosterner* devant la beauté de son Seigneur, il s'agit pour elle d'imiter sa pratique vertueuse et d'être consacrée par la même onction, c'est-à-dire en lien étroit avec le mystère pascal (en particulier le mystère de la Croix où s'accomplit au-delà de la mort du Christ, la guérison des péchés). Ainsi sur le chemin de sa préparation à l'union mystique avec l'Epoux, l'Eglise vit cette expérience de beauté à travers l'écoute attentive des Ecritures et la pratique des vertus, ainsi qu'à travers cette

[496] Ps 44,11-12
[497] Ps 44,13-15
[498] Ps 44,16

onction dont l'expression poétique se rapproche de la théologie sacramentelle de la confirmation selon le rite qu'a connu Elisabeth de la Trinité.

B. Conséquences

Cette brève étude du psaume 44 (45) montre combien la doctrine de la « *Louange de gloire* » est en parfaite harmonie avec cette poésie nuptiale. Le psaume 44 (45) expose des éléments qui deviendront la trame narrative des récits de la Transfiguration. Il nous serait permis de proposer une interprétation de ce récit évangélique à la lumière de la compréhension allégorique de ce psaume.

Ainsi, le récit de la Transfiguration pourrait porter en lui une compréhension du mystère de l'onction associé au mystère pascal. A travers le mystère de la Transfiguration se trouve déjà toute la compréhension de la consécration de l'Eglise, à la suite de son Seigneur. Le mystère de l'onction serait alors cette *expérience de beauté* où l'on se laisse consacrer par l'écoute et la vision de Jésus-Christ transfiguré. Le mystère de l'onction nous associe pleinement au mystère pascal. Il nous laisse une empreinte de la mort et la résurrection du Christ, où nous devenons un « autre Christ ».

Cette étude du psaume 44 (45) permet de mettre en perspective une compréhension nouvelle concernant Elisabeth de la Trinité. Si elle semble marquée par le mystère de la Transfiguration, c'est précisément parce que ce dernier lui permet de vivre cette authentique « préparation nuptiale » en conformité avec l'Ecriture. Mais en même temps ce mystère lui permet de proposer une herméneutique de l'onction comme une expérience de la *beauté de Dieu*. La doctrine de la « *Louange de gloire* » est donc un enseignement lié à une expérience : celle de *la beauté de Dieu* ! Expérience inaugurée par le baptême, continuée dans cette « préparation nuptiale », pour conduire à l'union mystique avec Dieu. Le lien transversal entre les sacrements de l'initiation chrétienne serait-il pas cette expérience de la *beauté de Dieu* ?

Cette « préparation nuptiale » condense cette purification et cette transformation que nous avons pu mettre en lumière dans notre analyse de la retraite *Le Ciel dans la foi*. Cela confirme non seulement le mouvement de rédaction de cette dernière, mais l'originalité de son enseignement pneumatologique dans *Le ciel dans la foi* aux oraisons

six et sept où elle parle de l'Esprit de purification et l'Esprit d'amour qui nous entraîne à nous faire offrande de nous-même.

Cependant, il est étonnant de voir que, sans avoir lu des œuvres de saint Grégoire de Nysse, Elisabeth de la Trinité en est encore très proche. En effet, la relecture nuptiale qu'elle propose du mystère de la Transfiguration comme expérience de *la beauté de Dieu*, se trouve explicitée dans la onzième Homélie[499] de saint Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques*. Lorsque l'évêque commente le verset du *Cantique des Cantiques*[500] qui raconte l'unique rencontre entre la bien-aimée et le bien-aimé à la porte de la chambre, il y condense sa théologie mystique des trois voies. Cela culmine dans la présentation d'une expérience de *la beauté de Dieu*. C'est d'ailleurs ce même verset qui sera commenté par Jean Ruysbroeck dans les *Noces Spirituelles*, et dont Elisabeth se servira pour composer les oraisons neuf et dix de la retraite *Le Ciel dans la foi*.

C. Expérience de la beauté de Dieu selon saint Grégoire de Nysse

Cette onzième homélie de saint Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques* est précieuse car elle permet de comprendre bien des éléments encore inconnus concernant certaines expressions d'Elisabeth de la Trinité.

Tout d'abord, lorsque nous considérons ces deux définitions du temps :

> « Durant l'éternité, mais déjà dans le temps qui est l'éternité commencée mais toujours en progrès[501] »
> « Le temps qui est l'éternité commencée, mais toujours en progrès[502] »

[499] GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Onzième homélie, Bruxelles, Lessius, 2008, p. 233-247
[500] Ct 5,2-8
[501] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.99
[502] *Ibid*. p. 153

Ces expressions très originales pour décrire le temps semblent s'appuyer, comme nous l'avons vu dans la partie précédente, sur une citation[503] de Jean Ruysbroeck qu'elle inscrit dans une oraison du cinquième jour de la retraite *Le Ciel dans la foi*. Elle transcrit :

> « Le Christ vient avec ses trésors, mais tel est le mystère de ses rapidités divines qu'Il arrive continuellement, toujours pour la première fois comme si jamais Il n'était venu ; car son arrivée indépendante du temps, consiste dans un éternel « *maintenant* » et un éternel désir renouvelle éternellement les joies de l'arrivée. [504]»

Nous pouvons constater que cette compréhension du temps dépend d'une expérience spirituelle de la venue de l'Epoux en son âme. Il s'agit d'un éternellement émerveillement, d'une expérience qui n'a ni début ni fin, mais est un perpétuel commencement. C'est l'expérience de la nouveauté de Dieu. Le « *maintenant* » d'une expérience spirituelle est cet émerveillement devenant quelqu'un que l'on n'a jamais fini de comprendre, ni de découvrir. Le « *maintenant* » ouvre à une expérience spatiale, c'est-à-dire une expérience de l'infini de Dieu. Or, grâce à la citation de Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité ne fait qu'exprimer un commentaire de saint Grégoire de Nysse, lorsqu'il commente l'arrivée de l'Epoux à la porte de la Bien-Aimée du *Cantique des Cantiques*. Il écrit :

> « Dans le passé, en effet, l'âme a connu le Verbe autant qu'elle a pu le saisir ; mais, comme ce qui n'est pas encore saisi dépasse à l'infini ce qui a été saisi, l'Epoux peut apparaître déjà bien des fois à l'âme, et néanmoins, par sa voix, il peut promettre d'apparaître à son épouse comme s'il ne s'était jamais encore trouvé devant ses yeux. […] Celui qui s'approchera d'une telle source admirera, certes, cette eau inépuisable jaillissant et se répandant à chaque instant. Cependant, il ne pourra prétendre avoir vu toute l'eau, car comment verrait-il celle qui est encore cachée dans le sein de la terre ? […] Ainsi en va-t-il de celui qui porte ses regards sur la divine et infinie Beauté : comme ce qu'il découvre à chaque instant se révèle plus extraordinaire et plus merveilleux, sans comparaison, que ce qu'il a pu saisir. [505]»

Il est étonnant de voir qu'à sa manière Jean Ruysbroeck décrit l'arrivée de l'Epoux dans l'âme à la manière de saint Grégoire de Nysse, avec cette conception du maintenant

---

[503] Ru 64
[504] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvre complètes*, p.108
[505] GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, p. 235-236

comme un perpétuel étonnement. En citant Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité s'enracine indirectement dans le commentaire de saint Grégoire de Nysse, et fonde ainsi la doctrine de « *Louange de gloire* » comme une *expérience de beauté*.

D'ailleurs, avec une aisance extraordinaire, Saint Grégoire de Nysse montre que sa doctrine des trois voies est une expérience de la beauté de Dieu. Tout en synthétisant ces trois voies, il expose comment elles rendent compte d'un cheminement initiatique. Il écrit ceci, en commentant la demande du bien-aimé à la bien-aimée afin qu'elle lui ouvre la porte, à la lumière de la doctrine des trois voies:

> « Pour le grand Moïse, la manifestation de Dieu a commencé par la lumière. Après cela, Dieu s'entretient avec lui à travers la nuée. Enfin, lorsque Moïse s'est élevé plus haut et qu'il est devenu plus parfait, il voit Dieu dans la ténèbre. Nous apprenons par-là ceci. La première séparation d'avec les conceptions fausses et erronées sur Dieu est le passage de l'obscurité à la lumière. Ensuite l'application plus soutenue aux choses cachées, conduisant l'âme par les choses visibles vers la nature invisible, est comme une nuée qui couvre d'ombre tout le visible, mais conduit et accoutume l'âme à tourner son regard vers ce qui est caché. Enfin l'âme qui chemine de la sorte vers les choses d'en haut, après avoir, autant qu'il est possible à la nature humaine, abandonné les choses d'en bas, pénètre dans le sanctuaire de la connaissance de Dieu enveloppée de toute part par la ténèbre divine. Là, comme tout ce qui est visible et compréhensible a été abandonné au dehors, il ne reste plus à la contemplation de l'âme que l'invisible et l'incompréhensible, et c'est précisément là qu'est Dieu […] Il fut un temps où l'épouse était noire, obscurcie qu'elle était par des doctrines ténébreuses, lorsque le soleil l'avait endommagée en desséchant par les tentations, la semence sans racine jetée sur les pierres […] Mais, lorsqu'elle se fut arrachée de son union avec le mal et qu'elle désira approcher sa bouche de la source de la lumière par le merveilleux baiser mystique, alors elle devint belle, ayant été rendue resplendissante par la lumière de la vérité et lavée de la noirceur de l'ignorance par le moyen de l'eau […] Après avoir traversé dans sa course, telle une cavale, et dans son vol, telle une colombe, la totalité du compréhensible et du visible, elle se repose d'abord, non sans un ardent désir, à l'ombre du pommier […] Et maintenant, elle est enveloppée par la nuit divine, dans laquelle l'Epoux survient mais n'apparaît pas. Car comment dans la nuit, ce qu'on ne voit pas pourrait-il apparaître ? Toutefois, il donne à l'âme une certaine perception de sa présence, en même temps qu'il échappe à une connaissance claire, caché qu'il est par l'invisibilité de sa nature.[506]»

[506] *Ibid.* p. 237-238

Nous voyons ici comment saint Grégoire de Nysse applique la doctrine des trois voies développée dans *La vie de Moïse* à la bien-aimée du *Cantique des Cantiques*. Nous avons une théologie mystique nuptiale. Mais nous voyons en outre comment cette expérience est d'ordre de la beauté de Dieu. Cette transformation poétique de la noirceur en beauté montre combien il y a une authentique œuvre de re-création. Cette œuvre divine est possible par le signe de l'eau et la lumière. L'eau qui lave de l'ignorance, et la lumière de la vérité qui fait resplendir son image sur la bien-aimée. Si c'est la beauté de la lumière de la vérité qui imprime son image sur la bien-aimée et la rend belle, alors nous sommes dans une expérience de Transfiguration. Mais en même temps, nous avons l'ensemble des éléments qui parlent du baptême. Ainsi décrite, *la première voie* de saint Grégoire de Nysse repose sur une mystique du baptême en lien avec la Transfiguration.

La *deuxième voie* quant à elle, utilise l'image de la colombe pour décrire cette ascension de la connaissance des choses visibles vers les choses invisibles. Cette deuxième voie est vraiment une Pâques de l'intelligence, où se manifeste le désir de connaitre, de comprendre. Il y a une authentique volonté de découvrir le sens caché des réalités visibles pour s'élever vers les réalités invisibles. Or l'emploi de l'image de la colombe n'est pas sans évoquer la plénitude du don de l'Esprit Saint, qui, selon les mots même de Jésus, doit conduire à la vérité tout entière. Si l'expression johannique montre qu'il y a un chemin pour accéder à la vérité, alors toute l'expression de saint Grégoire de Nysse, avec l'image de l'élévation de la colombe, parle de la dimension de la confirmation. Ici, cette mystique du deuxième sacrement de l'initiation serait vraiment cette plénitude de l'illumination de l'intelligence.

Cela amène à *la troisième voie*, celle de la *ténèbre*, où se concrétise la communion, l'union mystique avec l'Epoux. Ici, il est extraordinaire de voir que dans l'abandon à toute forme de parole et de persuasion verbale, on expérimente une présence dans l'absence de toutes contingences. Nous avons ici une compréhension mystique de l'eucharistie avec cette confession de foi en la Présence du Christ, qui selon l'expression de saint Thomas d'Aquin « supplée à nos sens défectueux ».

En somme, ces trois voies appliquées au commentaire du *Cantique des Cantiques* forment une authentique théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne. Elisabeth de la Trinité se situe complètement dans cette veine, bien que le mystère de la Transfiguration ne soit pas chez elle lié à la présentation du baptême, mais plutôt à ce qui relèverait de la confirmation.

Cependant, chez saint Grégoire de Nysse cette théologie mystique des sacrements de l'initiation repose complètement sur une *expérience de la beauté de Dieu*. Mais cette expérience de la beauté de Dieu sera avant tout une expérience christologique, car sous l'expression la Vérité, il faut entendre Jésus-Christ, le Verbe de Dieu. Il en sera de même pour Elisabeth de la Trinité.

Il développe la compréhension de cette expérience par ses termes :

> « Quelle est donc la mystique initiation qui est conférée à l'âme par le moyen de cette nuit ? Le Verbe touche la porte. Par cette porte, nous entendons l'activité de l'esprit visant à atteindre les réalités inexprimables […] La Vérité, qui se tient à l'extérieur de notre nature du fait de notre connaissance seulement partielle, selon le mot de l'apôtre, frappe donc à la porte de notre esprit par le moyen de symboles et d'énigmes. Elle dit : « *Ouvre* », et, en même temps qu'elle exhorte, elle suggère la manière dont il convient d'ouvrir la porte […] Car, si tu veux, dit la Vérité, que ta porte s'ouvre et que les linteaux de ton âme se soulèvent pour que fasse son entrée le Roi de gloire, il faut que tu deviennes ma sœur en accueillant mes volontés dans ton âme […], il faut aussi que tu approches de la Vérité et que tu lui deviennes rigoureusement proche, en sorte que rien ne s'interpose entre elle et toi, et que tu possèdes en ta nature la perfection de la colombe, perfection consistant en ce que tu sois sans défaut et remplie de toute innocence et pureté.[507] »

Cette description détaillée de l'épectase nous est particulièrement précieuse. Elle montre qu'il s'opère deux réalités. Tout d'abord la rencontre avec le Verbe qui va conduire sur un chemin de recherche et d'accomplissement de la Volonté de Dieu. Ensuite, cela amène à une transformation progressive, pour devenir semblable à la Vérité dans une dynamique de purification et perfection.

Cette description détaillée montre combien Elisabeth de la Trinité propose le même cheminement au sein de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». N'a-t-elle pas, au sein de l'oraison cinq et six de la retraite *Le ciel dans la foi*, exposé cette idée de recherche de la volonté de Dieu à travers le principe de la mort à soi-même ? Cette recherche de la volonté de Dieu est le premier signe de l'enracinement dans l'amour divin, tout en étant la première caractéristique de la « *Louange de gloire* ». Ensuite n'a-t-elle pas, au sein des oraisons sept et huit, évoqué la question de l'Esprit Saint comme source de purification et de transformation en un autre Christ ? Cette pneumatologie correspond à la troisième

[507] *Ibid.* p. 239

caractéristique de la « *Louange de gloire* », où Elisabeth de la Trinité prend l'image du cristal et du reflet. Cette image poétique du cristal est une reformulation de la visée de saint Grégoire de Nysse, d'autant que l'image de la colombe employée par l'évêque est en lien avec une figure de l'Esprit Saint, attestant une présentation indirecte de la confirmation.

Cette description détaillée de l'épectase manifeste vraiment une double expérience de la beauté de Verbe, en tant que recherche de la volonté divine et transformation en lui.

Cependant, Grégoire de Nysse développe plus encore cette expérience ultime de la beauté du Verbe en ces termes :

> « Le profit que tu retireras de m'avoir accueilli et introduit chez toi sera la rosée dont ma tête est pleine et les gouttes de la nuit qui tombent de mes boucles. La première de ces choses, à savoir la rosée, c'est la guérison […] Quant aux gouttes de la nuit, elles se rattachent à l'explication qui précède. Il n'est pas possible, en effet, que celui qui pénètre au sein des réalités inaccessibles et invisibles rencontre une pluie ou un torrent de connaissance, mais il doit s'estimer heureux si, au moyen de pensées ténues et indistinctes, la Vérité verse en lui, goutte à goutte, la connaissance de ces réalités, l'eau spirituelle tombant goutte à goutte par l'entremise des hommes saints et inspirés de Dieu.[508] »

Décrite de cette manière, cette expérience apophatique est une réelle transfiguration des sens. Cette expérience de *la beauté du Verbe* est une expérience où Dieu seul agit et se révèle: c'est lui qui apporte la guérison (le pardon des péchés), c'est lui qui illumine l'intelligence (la lumière divine au cœur de la ténèbre). Cependant l'image de la goutte d'eau est riche, car elle montre que Dieu « *distille* » la Vérité. Mais cette distillation de la Vérité n'est pas directe ; au contraire, elle est médiatisée par le biais de l'œuvre de l'Eglise. Cette description de l'expérience de la beauté de Dieu nous amène à considérer le lien théologique entre Dieu qui se communique et qui se révèle, et l'histoire des hommes. C'est à travers la médiation de l'Eglise que le Verbe éternel nous enseigne petit à petit la connaissance des choses cachées. Pour Elisabeth de la Trinité, la

[508] *Ibid.* p.239

médiation de l'Eglise se concrétise avant tout par l'année liturgique, dont nous avons pu voir combien elle cristalise les évènements marquants de son cheminement intérieur.

Essayons d'aller encore plus loin concernant l'appréciation de cette « entrée du Verbe », de ce moment où s'opère ce chemin de recherche de la volonté divine et de devenir semblable à la Vérité ? Car comment comprendre cette transformation intérieure en la Vérité ? Pour mieux cerner le sens de cette transformation intérieure, Grégoire de Nysse dit ceci :

> « En disant « chair », je parle du vieil homme que le divin Apôtre veut voir dépouiller et déposer[509] par ceux qui vont laver par le bain[510] du Verbe la souillure des pieds de leur âme. Donc celui qui a dépouillé le vieil homme et ôté d'autour de son cœur le voile a ouvert l'entrée du Verbe. Et du fait même que celui-ci entre, l'âme fait de lui son vêtement, suivant la prescription de l'Apôtre qui ordonne à celui qui a dépouillé la défroque loqueteuse du vieil homme de revêtir la tunique nouvelle créée selon Dieu dans la sainteté et la justice[511] et qui précise que Jésus est ce vêtement[512].» [513]

Grégoire de Nysse expose ici une solide médiation baptismale en lien avec l'actualisation du mystère de la Rédemption. Cette « *entrée du Verbe* » dans l'âme est la concrétisation de l'œuvre du Salut opéré par le mystère pascal. Par conséquent, cette transformation intérieure est l'accomplissement de l'œuvre du Salut. Cette purification est alors comprise comme la dynamique purgative du baptême à laquelle s'associe la symbolique de revêtir le Christ, c'est-à-dire devenir un « autre Christ ». Cette description amène à considérer le mystère même de la Transfiguration, dont la théophanie similaire au baptême donne la description du « vêtement de lumière ». Cette description de saint Grégoire de Nysse est l'association de la réalité mystérique du baptême et de la Transfiguration, tous deux parfaite théophanie du mystère pascal. Ainsi, nous pouvons affirmer qu'au moment où Elisabeth de la Trinité utilise l'image poétique du « cristal » et du « reflet » pour parler de cette transformation intérieure, elle parle de l'accomplissement en l'âme de l'œuvre de la Rédemption. Il s'agit de la participation au

[509] Ep 4,22 et Col 2,15-16
[510] Ep 5,26
[511] Ep 4,24 et Col 3,10
[512] Rm 13,14 et Ga 3,27
[513] GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, p. 240-241

mystère pascal où moment où l'on reçoit la vêture qu'est le Christ. Cette transformation en un « autre Christ » est bien une participation pleine et entière au mystère pascal.

Ainsi la troisième caractéristique de la doctrine de la « *Louange de gloire* » est en parfaite harmonie avec la péroraison de la retraite Le ciel dans la foi où Elisabeth décrit le « *sanctus éternel* ». Pour Elisabeth de la Trinité, le chant est vraiment réponse à l'œuvre de salut accomplie.

Mais à cela, il faut souligner que ce commentaire du *Cantique des Cantiques* aurait été rédigé par saint Grégoire de Nysse entre 390 et 394. Or, il est extraordinaire qu'entre 397 et 401 au moment où saint Augustin rédige ses *Confessions*, ce dernier exprime son expérience musicale au moment du baptême avec des termes quasiment similaires. Cette proximité nous amènerait à penser que toute la réflexion de saint Augustin sur la musique serait une théologie mystique ?

En tous cas, l'expérience de la beauté du Verbe selon saint Grégoire de Nysse nous amène à considérer la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une authentique expérience de la beauté, sous l'angle de la recherche de la volonté, et de la transformation intérieure par la purification (participation à l'œuvre de la Rédemption, au mystère pascal).

Cependant, une question demeure concernant l'analogie musicale. Il faut reconnaître que nous ne trouvons aucune dimension musicale, ni même analogique dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse. Or, la doctrine de la « *Louange de gloire* » emprunte l'analogie musicale. Peut-on dire qu'il s'agit d'une théologie mystique de type musical ? C'est-à-dire que l'analogie musicale sert à exposer une expérience spirituelle authentique, devenant un lieu théologique.

N'y aurait-il pas d'autres auteurs mystiques qui emprunteraient l'analogie musicale pour rendre compte d'une expérience mystique similaire de la beauté du Verbe ?

Enfin, le rapprochement contemporain des œuvres de saint Grégoire de Nysse avec les œuvres de saint Augustin et sa propre expérience musicale nous amènerait à penser que ce dernier a fait une expérience mystique musicale du mystère divin, le poussant à élaborer l'une des premières théologies de la musique. Et dans un héritage, peut-on considérer que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est en harmonie avec une *expérience mystique musicale* de la Trinité.

CHAPITRE II

EXPERIENCE DE LA BEAUTE DU VERBE

APPROFONDISSEMENT DES CARACTERISTIQUES DE LA « *LOUANGE DE GLOIRE* »

Dans le chapitre précédant nous avons pu voir, qu'en correspondance avec la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse, Elisabeth de la Trinité propose à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* », une *expérience de la beauté du Verbe*. Expérience fondée sur le baptême, conduisant à la recherche de la Volonté de Dieu, à la transformation intérieure en un autre Christ, pour amener à cette expérience apophatique de l'union mystique avec Dieu. Nous avons pu constater que saint Grégoire de Nysse n'emploie pas de terminologie musicale. Par contre, Elisabeth de la Trinité utilise l'analogie musicale dans les récits que nous étudions. L'emploi de l'analogie musicale n'est pas un hasard mais relève de son style singulier. Que penser fondamentalement du lien analogie musicale et spiritualité ?

On est en droit de se demander pourquoi elle écrit en employant une analogie musicale ? Est-ce uniquement parce qu'elle a été musicienne ? Est-ce pour rendre compte d'une expérience spirituelle vécue dans le cadre d'une pratique musicale liturgique ? Ou bien est-ce pour manifester autre chose ? Est-ce que la doctrine de la « *Louange de gloire* » serait une théologie de la musique à cause de son vocabulaire, ou bien une théologie mystique de type « *musical* » ? De plus, la question associée au statut de l'utilisation de l'analogie musicale est de savoir s'il y a, dans l'histoire et dans les traditions mystiques, d'autres écrits qui emploient l'analogie musicale pour rendre compte d'une réalité spirituelle en générale et de l'*expérience de la beauté du Verbe* décrite par saint Grégoire de Nysse en particulier.

1. Analogie musicale et écrits spirituels. Avant-propos terminologique

Alors que l'analyse de Jean-Michel Grimaud[514] exposée dans l'introduction de cette thèse nous a montré comment la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » s'enracine dans la culture des psaumes, il faut reconnaître que la pratique du chant des psaumes au sein de l'office divin est l'élément le plus commun de toutes les familles

[514] J.M. GRIMAUD, *La prière d'Elisabeth, miroir de la Parole*, In *Actes du colloque de Dijon 2006*, Toulouse, Carmel 2007, p. 31-52

monastiques en Occident. La pratique liturgique du chant des psaumes est sans doute le meilleur terreau pour prendre en considération ce rapport analogie musicale et écrits spirituels.

Il suffit pour cela de penser à cet extrait de la Règle de saint Benoît au chapitre XIX, concernant l'office divin et en particulier de la tenue à garder dans la psalmodie. Il dit :

> « Nous croyons que la présence divine est partout et que les yeux du Seigneur regardent en tout lieu les bons et les méchants[515]. Cependant, croyons-le surtout, sans aucune espèce de doute, quand nous assistons à l'office divin. En conséquence, nous devons toujours nous souvenir de ce que dit le Prophète : *Servez le Seigneur dans la crainte*[516]. Et encore : *Psalmodiez avec sagesse*[517]. Et : *Je chanterai pour toi sous le regard des anges*[518]. Considérons donc comment il convient que nous soyons sous le regard de la divinité et de ses anges. **Tenons-nous à la psalmodie de telle sorte que notre esprit concorde avec notre voix**.[519] »

Même si la Règle semble avoir été rédigée vers 535, elle n'en demeure pas moins le témoin d'une évolution significative dans la pratique du chant des psaumes, surtout depuis saint Ambroise de Milan. Il faut reconnaître que la pratique du chant des psaumes est ce qui unifie toutes les initiatives concernant la vie monastique en Occident jusqu'à nos jours. Même si Elisabeth de la Trinité est une carmélite avec une spiritualité propre, elle n'en demeure pas moins une authentique moniale qui pratique le chant des psaumes, et une pratique en deux chœurs, héritage direct de saint Ambroise de Milan. Saint Benoît porte en lui cet héritage, cette révolution musicologique que constitue l'évènement ambrosien, non seulement concernant la pratique musicale des psaumes et la composition d'une hymnodie spécifique, mais proposant l'une des premières théologies systématiques du chant dans la liturgie.

Dans cette narration, saint Benoît propose une vision de la psalmodie reposant curieusement sur la notion d'écoute ! En effet, il est normal que ce soit la voix qui s'accorde avec cet état d'esprit dans lequel nous sommes, à moins de jouer un rôle qui

---

[515] Pr 15,13
[516] Ps 2,11
[517] Ps 46,8
[518] Ps 137,1
[519] BENOIT DE NURSIE, *Benoît est vivant*, Edition complète, Pont de Beauvoisin, Abbaye de la Rochette, Solaro, 1984, p.19-20

n'est pas le nôtre. Or, dans ce cas précis du chant des psaumes, c'est l'esprit humain qui doit « s'harmoniser » avec ce qu'entendent les oreilles, c'est-à-dire aux textes des psaumes qui sont sur les lèvres. Le psalmiste doit se faire écoute de l'Ecriture qu'il chante ! C'est sur l'Ecriture que l'esprit de l'homme doit s'harmoniser. Ainsi le psalmiste doit lui-même se laisser enseigner et façonner par les paroles qu'il chante !

Saint Benoît semble vraiment insister sur la dynamique de l'écoute, mais une écoute que l'on peut vraiment qualifier de « transformante » : ce qui est prononcé sur les lèvres va susciter une dynamique intérieure de conversion afin de mieux lui correspondre. Le texte des psaumes prononcé sur les lèvres va, dans sa rencontre avec l'oreille du psalmiste, provoquer une forme de « tension harmonique », un « accord dissonnant » invitant à une « résolution ». C'est-à-dire que l'esprit du psalmiste ne correspondra pas à ce qui est dit dans le texte du psaume. La « résolution » sera cette forme d'équilibre harmonique, comme un « accord consonnant », entre l'esprit du psalmiste qui se sera « harmonisé » sur le texte du psaume chanté. Ce chapitre XIX de la Règle est l'un des premiers chapitres concernant la vie concrète du monastère : saint Benoît commence par traiter de l'office divin. Mais il faut admettre que l'exercice du chant des psaumes, sera le premier lieu concret de la vie d'un monastère où se vivra l'idéal de Règle prononcée dans les premiers versets, à savoir :

> « Ecoute, mon fils, les préceptes du Maître ; incline l'oreille de ton cœur, accueille volontiers la leçon d'un tendre père, mets-le en pratique efficacement afin de revenir par le labeur de l'obéissance à celui dont tu t'étais éloigné par la négligence de la désobéissance. [520]»

Saint Benoît propose une mystique de l'écoute mais il se sert de l'analogie musicale pour la faire comprendre. Cette analogie musicale va servir le novice à comprendre l'idéal spirituel de la Règle bénédictine. Elle va permettre de faire entrer le novice dans un chemin de conversion à l'obéissance grâce à la pratique de l'humilité. Or qu'est-ce que le chemin de l'obéissance si ce n'est la recherche absolue de l'accomplissement de la volonté de Dieu.

L'emploi de l'analogie musicale va servir de support pédagogique pour faire comprendre l'idéal spirituel bénédictin, mais associé au chapitre XIX, il va servir en outre

[520] *Ibid.* p.6

pour exposer une compréhension spirituelle et théologique de la pratique du chant des psaumes.

Saint Benoît propose une double fonction de l'analogie musicale : à savoir un support pédagogique pour faire comprendre, par effet de transposition, une doctrine spirituelle. Mais aussi un moyen d'exposer une compréhension théologique et mystique d'une pratique musicale déterminée. Essayons maintenant de proposer une réflexion par l'absurde pour tenter de cerner les raisons pour lesquelles Elisabeth de la Trinité emploie l'analogie musicale au sein de ses récits, et de la doctrine de la « *Louange de gloire* » en particulier.

Etant donné qu'à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* », Elisabeth de la Trinité propose également une mystique de l'écoute, où *l'expérience de la beauté du Verbe* conduira à cette purification de la volonté propre et cette recherche absolue de la volonté de Dieu, est-ce que son utilisation systématique de l'analogie musicale aura cette double caractéristique comme chez saint Benoît ? Pour tenter de répondre à cette question, nous ne pouvons passer sous silence celui qui le premier révolutionna l'occident dans la pratique musicale du chant de psaumes, et qui proposa un enseignement spirituel à partir de l'analogie musicale du chant des psaumes : saint Ambroise de Milan. Est-ce qu'Elisabeth de la Trinité, en tant que moniale pratiquant le chant de psaumes, se situe dans cet héritage singulier et incontournable pour le monachisme occidental ?

A. Analogie musicale et théologie ambrosienne de la musique

Il nous paraît important de faire, à ce niveau de l'exposé, eu à égard à la place et à l'influence de saint Ambroise, une présentation de la place qu'il occupe dans l'histoire de la liturgie, et dans l'histoire de la musique. Nous prendrons comme référence d'étude l'introduction générale[521] de l'ouvrage « *Hymnes d'Ambroise de Milan* » dans la collection Sagesse du christianisme.

Nous savons que l'hymnodie ambrosienne est l'une des créations poétiques les plus originales et les plus parfait du christianisme latin. Elle synthétise le triple héritage des hymnes juives, grecques et latines. C'est également à partir d'elle qu'est issu le développement hymnique médiéval. Depuis plus de seize siècles, les hymnes de saint

[521] AMBROISE DE MILAN, *Hymnes, coll. Patrimoines du christianisme*, Paris, Cerf, 2008, p.11-123

Ambroise sont respectées au sein de la liturgie, malgré les multiples réformes. L'histoire des hymnes est aussi complexe que la vie de saint Ambroise, haut fonctionnaire de l'Empire Romain, porté à l'épiscopat malgré lui, à la fois homme d'action et spirituel, orateur et politicien efficace, fervent contemplatif et poète délicat. Ainsi les chapitres six et sept des *Confessions*, sont les plus beaux témoignages de l'évènement musical de ces années 386-387, en plein cœur de la persécution de la mère de l'Empereur Valentinien envers saint Ambroise. Augustin est le « témoin » non seulement « visuel » mais « auditif » et peut-être même « participatif » de l'émergence de ce genre nouveau.

L'hymnodie ambrosienne repose sur cinq faits précis : Elle est « institutionnalisée » par l'autorité de l'évêque, ce qui en droit liturgique équivaudrait à une promulgation officielle faisant du texte une référence normative. Le rôle dévolu de ces hymnes est destiné à consoler et exhorter un peuple chrétien tenté par l'abattement ou le désespoir. Ensuite l'exécution de chant choral de ces hymnes doit être faite par le peuple entier, et non de manière responsoriale (c'est-à-dire lorsque le peuple n'intervient que pour un verset-refrain). Même si nous n'avons guère de certitude quant à l'exécution vocale de ces hymnes, l'origine de cet usage est orientale. Enfin, on peut constater une popularité rapide de la pratique de ces hymnes d'Ambroise au sein du monde chrétien. Il paraît évident que cette intronisation du chant lyrique choral de saint Ambroise est un évènement. Mais cette hymnodie ambrosienne a pu connaître un tel essor et une telle diffusion, grâce à un nouvel Ordo liturgique, et l'émergence des spécificités de la liturgie milanaise. Il suffit par exemple de comparer le *« De Sacramenti* » d'Ambroise de Milan avec des textes antérieurs comme « *la Tradition Apostolique* » d'Hippolyte de Rome pour se rendre compte de quelques originalités dans l'art de célébrer le baptême. Par exemple, Ambroise considère le lavement des pieds comme un rite complémentaire au baptême, et il se justifie de cette pratique, face aux liturgies romaines qui ne le pratiquent pas.

Il est impressionnant de voir que l'expérience auditive que fait saint Augustin des hymnes de saint Ambroise (en particulier au moment du baptême) permet de rendre compte du génie créateur à la fois littéraire et musical de ses compositions. Saint Augustin a entendu et compris que, dans les hymnes de saint Ambroise, musique et poésie s'entremêlent pour « séduire l'oreille », émouvoir l'âme religieuse, convertir et nourrir la foi baptismale. Nous aurons l'occasion de revenir davantage sur *l'expérience musicale* de saint Augustin afin de mieux cerner la propre *expérience musicale* d'Elisabeth de la Trinité.

Mais la singularité du travail de composition de saint Ambroise invite à percevoir une continuité entre la psalmodie et l'hymnodie. D'autant qu'au IVème siècle où la liturgie occidentale fixe ses cycles de célébrations journaliers et annuels, où les liturgies deviennent de plus en plus précises, saint Ambroise fut l'un des premiers à entreprendre une réflexion théologique sur la signification de la psalmodie, valant pour l'exégèse de tout chant sacré, en l'occurrence les hymnes. D'une certaine manière saint Ambroise pense globalement le chant liturgique chrétien, et c'est dans ses commentaires sur les psaumes (en particulier le début du psaume 118 et du psaume 1) que nous retrouvons cette extraordinaire réflexion théologique sur la musique liturgique, appliquée à la psalmodie et à l'hymnodie. En fait, c'est à partir de l'expérience collective du chant, et en tant que liturgiste, musicien, poète, et pasteur attentif que saint Ambroise élabore une véritable théologie de la psalmodie. Il est le seul, à côté de saint Hilaire de Poitier, de saint Jérôme et de saint Augustin, à proposer des commentaires qui soient une méditation religieuse sur le chant choral des psaumes, pratiqué par une assemblée particulière.

Quelle rencontre entre un compositeur-théologien, qui par son commentaire des psaumes propose la première théologie de la psalmodie, et donc la première théologie du « chant liturgique », et Augustin qui en fera l'expérience auditive ! La réflexion théologique de saint Ambroise se retrouve condensée dans l'expérience auditive de saint Augustin lors de son baptême. Les réflexions ambrosiennes vécues par saint Augustin se coordonnent en trois temps: La séduction esthétique exercée sur l'auditeur par le chant choral. L'illumination intérieure par la vérité de foi décantée par le chant. Enfin, l'adhésion du cœur à ce jaillissement de la Grâce.

Il faut admettre qu'Elisabeth de la Trinité, tout au long de sa vie, aura vécu presque de manière chronologique, cette triple vision ambrosienne. Elle aura connu la séduction esthétique, surtout lorsque nous lisons les commentaires laudatifs concernant son exécution musicale au piano. Elle était reconnue comme ayant un jeu d'une extraordinaire sensibilité. Mais, la vie du carmel et son dépouillement d'affects musicaux, l'a conduit pas à pas à l'illumination intérieure. De l'émotion esthétique elle passe à la motion intérieure, où un autre instrument prend le relais. Son expérience mystique d'où naîtra la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » en est l'expression la plus forte. C'est à partir de cette illumination que l'on commencera à voir apparaître son désir d'être « *Louange*

de gloire ». Ce désir est vraiment l'adhésion du cœur à ce jaillissement de la Grâce. Une adhésion dans la foi pure, étant donné l'évolution destructrice de la maladie. De la séduction esthétique, elle deviendra « *Louange de gloire* » de la Trinité !

Essayons d'aller un peu plus loin dans la compréhension de cette réflexion ambrosienne.

B. La beauté musicale

La séduction esthétique des textes ambrosiens s'est imposée à Augustin. En tant que rhéteur professionnel il savait apprécier et reconnaître les qualités d'orateur de saint Ambroise. Il faut reconnaître que c'est au début de son commentaire du psaume 118, que saint Ambroise fait une méditation sur le bonheur et le plaisir : il est clair que pour lui, le bonheur et la délectation de la Béatitude à venir vont inciter à la pratique des vertus. Ambroise propose une vision de la séduction esthétique très intéressante, car le plaisir auditif a pour vocation de « révéler », de « manifester » la vie eschatologique et d'y donner goût, tout en y donnant l'envie de pratiquer les vertus pour y accéder. Cette double vision ambrosienne de la séduction esthétique sera un cahier des charges exigeant pour le compositeur, qui par l'exercice de son art avec compétence, devra donner goût à la vie béatifique. Mais en même temps elle va résolument laisser de côté la séduction pour elle-même et le plaisir hédoniste de l'auditeur. Augustin ne manquera pas, au Livre X des *Confessions,* d'analyser finement ce danger.

L'expérience sensible de la musique (en particulier l'exercice de la psalmodie) aura selon saint Ambroise, cette noble vocation :

> «… Le saint homme David, dans son ardeur à retrouver et recréer la grâce de ces éternels et célestes délices, a institué pour nous un modèle de vie céleste par le don de la psalmodie.[522] ».

Ambroise ne fait pas de l'expérience sensible un mal dont il faut se débarrasser ; ainsi on peut penser qu'il en est de même pour saint Augustin. Il se place résolument dans cette vocation de l'expérience sensible, car même s'il en dénonce les dangereuses

[522] *Ibid.* p.35

tentations, il ne la renie jamais, ni dans les *Confessions*, ni même dans le chapitre 1 du Livre VI du *De Musica* qui critique certains aspects.

Elisabeth a très tôt été préservée de cette tentation de ramener son interprétation à elle. Sa sensibilité et sa virtuosité n'ont pas été sources d'orgueil et de vanité. Au contraire, comme une forme de kénose appliquée, elle disparait pour laisser grandir le Seigneur en elle. Elle le dit très bien dans cette lettre datée du 16 mai 1901 au sein de laquelle elle parle d'une soirée mondaine proche de ses 21 ans:

> « …Pensez à moi dimanche soir, vous serez bien gentille. J'irai à ma soirée, mon corps y sera, mais c'est tout car, mon cœur, qui pourrait le distraire de Celui que j'aime et, voyez-vous, je crois qu'il sera content de m'avoir là. Demandez-Lui qu'il soit tellement en moi qu'on le sente en s'approchant de sa pauvre petite fiancée et qu'on pense à Lui ! … Nous sommes ses hosties vivantes, ses petits ciboires, ah ! que tout en nous reflète, que nous le donnions aux âmes. C'est si bon d'être à Lui, d'être toute sienne, sa proie, sa victime d'amour. [523]»

C. L'illumination de l'intelligence

Ambroise prend appui sur les cantiques de Moïse et de Myriam dans l'Exode pour montrer comment, par leur médiation, Dieu se révèle à son peuple. Saint Ambroise est convaincu que l'attrait de la forme permet la communication plus aisée d'un contenu doctrinal. Toujours en commentant le psaume 1, Ambroise affirme ceci :

> « … Ainsi le peuple écouterait plus avidement son salut harmonisé avec le son de la Grâce divine, et par la musicalité de sa douceur sacrée l'observance de la Loi s'implanterait à jamais dans l'âme des hommes… Dans le psaume, enseignement et charme de la beauté rivalisent ; dans le même temps, on chante pour en retirer du plaisir, et l'on apprend pour s'instruire : car les préceptes trop rudes ne sont pas durables, tandis que ce que l'on reçoit avec douceur, une fois répandu à l'intérieur du cœur, ne s'en échappe habituellement pas.[524] »

[523] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.301
[524]AMBROISE DE MILAN, *Hymnes, coll. Patrimoines du christianisme*, p.36

La vision extrêmement positive de saint Ambroise concernant l'expérience sensible de la musique et du chant, conduit en fait à une double expérience d'audition et d'ouverture du cœur. « Audition » parce qu'il convient d'ouvrir ses oreilles pour qu'en fait on puisse entendre la Grâce de Dieu au-delà des contingences sensibles. « Ouverture du cœur » parce qu'en ayant entendu la Grâce de Dieu, c'est elle-même qui s'imprime dans notre mémoire pour qu'on s'en souvienne et dans notre cœur pour la garder.

Peut-être que ce commentaire de saint Ambroise sur la psalmodie donne un relief particulier à ce que saint Augustin dira lui-même :

« …Chanter est le propre de celui qui aime ! ».

En tous cas, on peut dire que la réflexion théologique sur la psalmodie proposée par saint Ambroise de Milan, jette les bases d'une réflexion quant à la sacramentalité du chant. En effet, le commentaire du psaume 1 montre qu'au-delà de l'expérience sensible du son dans toutes ses contingences, il a le son même de la Grâce divine que nous sommes invités à entendre et à accueillir en nous. Puisque saint Augustin a fait l'expérience auditive de tout ce que contient la réflexion théologique de saint Ambroise concernant la psalmodie et le chant à travers les hymnes, on peut dire qu'il est l'héritier des prémices de la réflexion concernant la sacramentalité du chant liturgique. Dans l'analyse de ses *Confessions* au moment du baptême, nous avons pu découvrir comment l'expérience auditive est pour Augustin une « illumination » de l'intelligence quant à la Grâce reçue par la médiation sacramentaire. Or, à la lumière de l'enseignement de saint Ambroise, nous pouvons maintenant proposer que pour Augustin l'expérience sensible du chant révèle sa sacramentalité. L'image est belle car dans l'audition concrète et sensible du chant de l'Eglise, son oreille y a entendu et accueilli le « son de la Grâce divine » qui venait à lui ! A travers l'expérience de l'audition, s'associe une démarche intérieure de « conversion de l'oreille » afin de pouvoir entendre un tel mystère. Ainsi, dans cette perspective Ambrosienne et expérimentée par Augustin, le chant et la musique auront cette vocation de nous faire prendre conscience que Dieu et à sa Grâce vont venir jusqu'à nous pour se communiquer. La musique ne sera pas uniquement « louange » ou « supplication » ascendante vers Dieu, elle deviendra l'œuvre humaine par laquelle nous pourrons « voir » Dieu qui descend jusqu'à nous, pour y réaliser son Œuvre de Salut, par

le don de sa Grâce. Et par la musique, nous pourrons entrer dans l'intelligence de cet admirable échange que procure la Grâce sacramentelle.

Peut-on dire alors que l'art en liturgie ne sera pas un simple chemin pour aller vers Dieu, mais que c'est un chemin que Dieu empruntera pour venir descendre jusqu'à nous ? Peut-être que l'art en liturgie pourrait s'inspirer de la figure de Jean-Baptiste qui a préparé un chemin pour que le Logos puisse « *venir parmi nous* ». L'expérience musicale peut devenir un authentique lieu épiphanique de la venue de Dieu en nous pour y laisser son empreinte.

Dans la *Lettre 250* adressée à l'abbé Chevignard le 29 novembre 1905, que nous avons déjà commentée dans l'introduction, Elisabeth de la Trinité condense dans la compréhension de sa vocation d'être « *Louange de gloire* », transpose en expérience spirituelle toute cette théologie ambrosienne de la musique qu'expérimenta auditivement saint Augustin :

> « Voici le saint temps de l'avent, il me semble que c'est tout spécialement celui des âmes intérieures, de celles qui vivent sans cesse et à travers tout « *cachées en Dieu avec Jésus-Christ* » au centre d'elles-mêmes ; dans l'attente de ce grand mystère, j'aime approfondir ce beau psaume XVIII que nous disons souvent à matines, et surtout ces versets : « *Il a placé son pavillon dans le soleil et cet astre, semblable à un nouvel époux qui sort de sa couche, s'est élancé comme un géant pour parcourir sa carrière ; il est sorti de l'extrémité du ciel. Sa révolution s'est faite jusqu'à l'autre extrémité ; et nul ne se dérobe à sa chaleur.* » Faisons le vide dans notre âme afin de lui permettre de s'élancer en elle pour venir lui communiquer cette vie éternelle qui est la sienne… Et puis, dans le silence de l'oraison, écoutons-le, il est le « *Principe* » qui parle au-dedans de nous… Demandons-lui de nous rendre vrais dans notre amour et de faire de nous des êtres de sacrifice, car il me semble que le sacrifice n'est que l'amour mis en action… Le feu, n'est-ce pas l'amour ? Et n'est-ce pas notre mission de préparer les voies du Seigneur par notre union à Celui que l'apôtre appelle un « *feu consumant* » ? A son contact notre âme deviendra comme une flamme d'amour se répandant dans tous les membres du Corps du Christ qui est l'Eglise…. Voulez-vous… me consacrer à *la puissance de son amour* pour que je sois en vérité « *Laudem gloriae* » ; j'ai lu cela dans saint Paul est j'ai compris que c'était ma vocation dès l'exil en attendant le Sanctus éternel » [525].

[525] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 634-635

Elisabeth de la Trinité se situe vraiment dans une mystique du « *Sacrifice de louange* ». Mais une mystique que l'on peut vraiment qualifier de « *musicale* » : faite d'écoute, d'attente, d'illumination et de consumation. Son originale interprétation du psaume XVIII, avec l'image de *la procession de la Sagesse* qu'est le Christ, pour la transformer par l'écoute et la consacrer dans l'amour comme une nouvelle Pentecôte, sera la même métaphore que saint Augustin prendra dans les *Confession*s au moment de son dernier entretien avec sa mère, mais également dans le Livre I du *De Musica* pour tenter de donner une définition de la musique comme « *science* ».

D. Synthèse

Toutes ces considérations et ces échos semblent aller en faveur de cette idée qu'Elisabeth de la Trinité appartient à cet héritage ambrosien et augustinien de la musique. Pour elle, l'emploi de l'analogie musicale n'est pas un effet de coquetterie ou de style. Il y a une intention déterminée. A ce niveau de notre réflexion, la question essentielle est de savoir si l'emploi de l'analogie musicale est en lien ou non avec une pratique musicale déterminée, ou bien est-ce à des fins pédagogiques, narratives et comparatives ?

Nous pouvons tout de suite écarter l'idée qu'Elisabeth de la Trinité, à partir de la doctrine de la « *Louange de gloire* », ait l'intention d'exposer une théologie de la musique au sens strict en lien avec une pratique musicale liturgique déterminée. Même si elle emploie l'analogie musicale, même si elle parle du chant du « sanctus », on ne peut dire qu'elle prend appui sur une pratique musicale liturgique pour en faire découvrir le sens caché.

L'enseignement de la doctrine de la « *Louange de gloire* », semble reposer sur des fondations d'une théologie de la musique propre à l'héritage ambrosien et augustinien. Ainsi, l'analogie musicale est probablement à des fins pédagogiques, afin de faire comprendre avant tout un enseignement et un chemin spirituel. Mais paradoxalement ce chemin spirituel est relu grâce à son expérience de musicienne ! Nous analyserons plus tard ce paradoxe quant à l'expérience musicale de la carmélite.

C'est pourquoi, afin de mieux comprendre comment Elisabeth de la Trinité propose une *expérience de la beauté du Verbe*, sous l'angle de la purification de la

volonté, nous allons essayer de trouver deux auteurs mystiques reconnus par la haute qualité de leurs enseignements, mais qui ont cette particularité d'utiliser précisément l'analogie musicale à des fins pédagogiques. D'une part pour parler de cette recherche de conformité de la volonté de Dieu, et la question de cette transformation intérieure d'autre part.

L'analyse de ces deux auteurs pourrait ainsi permettre une clarification, un approfondissement et un ajustement théologique de ces deux caractéristiques de *l'expérience de la beauté de Dieu*. Cela pourrait montrer en outre qu'Elisabeth de la Trinité s'insère dans une tradition mystique. Enfin l'étude de ces deux auteurs pourrait poser les bases d'une réflexion terminologique sur la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme étant non pas une théologie de la musique, mais une théologie mystique de type « *musical* », c'est-à-dire où l'analogie musicale sert de relecture.

Pour ce faire, nous n'allons pas convoquer les auteurs par ordre chronologique mais suivant l'ordre des deux caractéristiques de *l'expérience de la beauté de Dieu* que nous avons définies dans la partie précédente: à savoir en premier lieu la recherche de la volonté de Dieu. Puis la transformation intérieure.

2. Expérience de la beauté de Dieu et recherche de sa volonté

Concernant l'utilisation de l'analogie musicale pour présenter cette recherche de la volonté de Dieu, la figure de saint François de Sales (1567-1622) pourrait nous être utile pour deux raisons.

D'une part parce que, tout comme Elisabeth de la Trinité dans la doctrine de la « *Louange de gloire* », il va vouloir tout enraciner dans l'Amour de Dieu. Nous avons pu voir, dans le commentaire de la retraite *Le ciel dans la foi*, combien Elisabeth de la Trinité souhaite tout fonder dans l'amour de Dieu : c'est dans l'amour de Dieu que nous sommes baptisés, c'est dans l'amour de Dieu que nous recherchons sa volonté, c'est dans l'amour que l'on se transforme intérieurement, c'est dans l'amour de Dieu qu'est consommée l'union mystique.

Or, il faut reconnaître que le *Traité de l'amour de Dieu* est considéré comme un chef-d'œuvre de la littérature spirituelle universelle, ainsi que comme une des œuvres majeures de saint François de Sales. Il rédigea ce texte en 1615, pour les sœurs de la Visitation établies en Savoie. Dès sa préface, l'évêque de Genève énonce le but qu'il recherchait en l'écrivant, à savoir présenter franchement, sans ambages, sans art, et simplement, l'histoire de la naissance, du progrès, du déclin, des opérations, propriétés, bienfaits et excellences de l'amour divin.

La construction organique du *Traité de l'Amour de Dieu* reprend à bien des égards cette tradition mystique de saint Grégoire de Nysse, surtout les Livres VIII et IX. Cette fondation commune, par le biais de Ruysbroeck qui nous autorise de tenter une analyse comparative avec l'œuvre de l'évêque de Genève, afin de voir si l'œuvre de saint François de Sales ne nous permettrait pas d'affiner la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Dans cette somme de théologie mystique, pour saint François de Sales, Dieu attire l'âme par des liens d'amour, et celle-ci y répond librement, poussée à l'intérieur par son inclination naturelle à aimer Dieu par-dessus tout. La quête de l'homme qui cherche Dieu rejoint la quête de Dieu qui cherche l'homme. Or, ce désir réciproque trouve un écho dans la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Fort est de constater que le *Traité de l'amour de Dieu* commence tout de suite par une analogie musicale :

> « L'union établie en la distinction fait l'ordre; l'ordre produit la convenance et la proportion; et la convenance, ès choses entières et accomplies, fait la beauté. Une armée est belle quand elle est composée de toutes ses parties tellement rangées en leur ordre, que leur distinction est réduite au rapport qu'elles doivent avoir ensemble pour ne faire qu'une seule armée. Afin qu'une musique soit belle, il ne faut pas seulement que les voix soient nettes, claires et bien distinguées ; mais qu'elles soient alliées en telle sorte les unes aux autres, qu'il s'en fasse une juste consonance et harmonie, par le moyen de l'union qui est en la distinction, et la distinction qui est en l'union des voix, que non sans cause on appelle un accord discordant, ou plutôt une discorde accordante.[526] »

[526] FRANCOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu,* chap. I, Livre I, In *Œuvres complètes*, Coll *La Pléiade*, Paris, Gallimard, 1969, p. 353.

Tout de suite, François de Sales évoque la question de l'union, de la rencontre entre Dieu et l'homme. Une rencontre qui « *s'harmonise* » et manifeste une beauté par l'action même de se rencontrer et de s'accorder. Il emploie l'analogie musicale à partir du concept de tension/résolution propre au nouveau langage harmonique tonal dont il a vu l'émergence à travers sa vie. Certaines voix vont composer des accords en tension, afin de provoquer une résolution sur un accord consonnant. Il s'agit du principe harmonique d'une cadence, qu'elle soit parfaite, imparfaite ou évitée. Ainsi, il y a déjà une beauté dans cette rencontre entre Dieu et l'homme, malgré leur différence. Beauté dans l'action de rencontrer en créant une harmonie, c'est-à-dire au-delà de la différence aboutir à une harmonie consonante.

L'analogie musicale ne permettait-elle pas de contempler la beauté de la rencontre entre Dieu et les hommes, surtout au sein du mystère de l'Incarnation ? Lorsque le Christ s'incarne il s'abaisse en prenant sur lui notre condition de pécheur. Mais son abaissement nous vaut le Salut et l'élévation de notre condition mortelle. Finalement la beauté de l'Incarnation rédemptrice est à l'image de cette « discorde accordante ».

Pourtant, n'est-ce pas la même intuition que reprendra Elisabeth de la Trinité, lorsqu'à la fin de sa vie, elle écrira *le Ciel dans la foi* où elle explique comment elle comprend sa vocation d'être « *Louange de gloire* », surtout lorsqu'elle écrit :

> « …Au ciel, chaque âme est une louange de gloire au Père, au Verbe, à l'Esprit Saint, parce que chaque âme est fixée dans le pur amour et ne vit plus de sa propre vie, mais de la vie de Dieu. Une louange de gloire, c'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint afin qu'Il en fasse sortir des harmonies divines ; elle sait que la souffrance est une corde qui produit des sons plus beaux encore, aussi elle aime la voir à son instrument afin de remuer plus délicieusement le Cœur de Dieu… Une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces. Chacun de ses actes, de ses mouvements, en même temps qu'ils l'enracinent plus profondément en l'amour, sont comme un écho du Sanctus éternel… Dans le ciel de son âme, la louange de gloire comme déjà son office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle ; et quoiqu'elle n'en ait pas toujours conscience, car la faiblesse de la nature lui permet pas d'être fixée en Dieu sans distractions, elle chante toujours, elle adore toujours, elle est pour dire toute passée dans la louange et l'amour, dans la passion de la

> gloire de son Dieu. Dans le ciel de notre âme soyons louanges de gloire de la Sainte Trinité[527]…»

Ici, *« l'harmonisation »* et le champ lexical empruntés à la musique, passent par une docilité et une écoute transformante à l'Esprit Saint. Par l'écoute attentive de l'Esprit, nous pouvons vivre cette discorde accordante. Il est d'ailleurs assez frappant qu'étant donné la place centrale qu'occupe la figure du Christ dans ses écrits, Elisabeth de la Trinité puisse développer en outre une telle pneumatologie. Comme nous l'avons vu, il s'agit d'une authentique expérience de la Transfiguration.

En outre, c'est cette pneumatologie qui lui permet également de comprendre l'affinement de sa vocation. C'est en décrivant ce que peut être une « *Louange de gloire* » qu'Elisabeth de la Trinité confirme l'enracinement musical de sa vocation. Elle conçoit cette « *harmonisation* » avec le Sanctus éternel au cœur de la Trinité, comme l'abandon progressif de sa volonté propre, pour au bout du compte, n'être *harmonisée* que sur la Volonté de Dieu. Sa vocation sera bien de chanter, mais chanter en un unisson avec la Trinité.

Et cet *unisson intérieur* se manifestera extérieurement à travers cette antienne liturgique associée au psaume 39 (40) :

> « Me voici Seigneur, je viens faire ta volonté[528] »

Or, toujours dans *le Ciel dans la foi*, en décrivant ce peut être une « *Louange de gloire* », Elisabeth de la Trinité confirme cette intuition par ces mots :

> « …Une louange de gloire, c'est une âme qui demeure en Dieu, qui aime d'un amour pur et désintéressé, sans se rechercher dans la douceur de cet amour ; qui l'aime par-dessus tous ses dons et quand même elle n'aurait rien reçu de Lui, et qui désire du bien à l'Objet ainsi aimé. Or comment désirer et vouloir effectivement du bien à Dieu si ce n'est en accomplissant sa volonté, puisque cette volonté ordonne toutes choses pour sa plus grande gloire ? Donc cette âme doit s'y livrer pleinement, éperdument, jusqu'à ne plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut.[529] »

---

[527] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.125-127
[528] Antienne du psaume 39 (40) utilisée pour la messe du 25 mars, solennité de l'Annonciation.
[529] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.125-126

Nous avons ici, à travers ces mots, la confirmation complète que la vocation d'Elisabeth de la Trinité se comprend dans une mystique résolument musicale. Elle recherche uniquement la Volonté de Dieu, et cette Volonté n'est autre que de chanter à l'unisson au cœur même de la Trinité. Sa vocation musicale sera cette conversion éthique de la volonté, pour au fond ne faire plus qu'un avec Dieu. Ici la communion avec Dieu se comprend exclusivement sous l'angle de la volonté ! A l'école d'Elisabeth de la Trinité, faire un avec Dieu, c'est ne faire plus qu'un avec sa Volonté, dans une écoute permanente. Quelque part, il est possible de dire qu'à l'école d'Elisabeth de la Trinité, l'expérience musicale peut devenir un lieu de salut, un lieu d'abandon de la volonté propre.

Ainsi, si Elisabeth de la Trinité à partir d'une terminologie musicale, va développer une interprétation particulière de l'union à Dieu comme étant une union à sa Volonté, alors nous pouvons retrouver un parallélisme avec la mystique de saint François de Sales dans *le Traité de l'amour de Dieu* dans son intention de se conformer à la Volonté de Dieu.

Car ce dernier va justement utiliser l'analogie musicale pour décrire cette étape charnière de l'abandon de la volonté propre pour ne faire qu'un avec la volonté de Dieu. Nous retrouvons ce passage charnière dans le chapitre IX du Livre IX de ce traité. Nous allons étudier progressivement les textes de saint François de Sales et les mettre en perspective avec la doctrine de la « *Louange de gloire* » pour montrer que cette dernière est bien une authentique théologie mystique musicale.

A. Etude sur le Livre IX du *Traité de l'amour de Dieu* de saint François de Sales

Voici la progression de ce chapitre avec des exemples précis. Le Livre IX du *Traité de l'amour de Dieu* porte le titre : « *De l'amour de conformité par lequel nous unissons notre volonté à celle de Dieu* ».

Avant d'arriver au chapitre IX qui nous concerne davantage, voici la progression de la pensée de saint François de Sales au sein de ce Livre IX. Tout d'abord au premier chapitre[530], il parle de l'union de notre volonté à la Volonté de Dieu par ce qu'il nomme

[530] FRANCOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu,* chap. I, Livre I, In Œuvres complètes, Coll La Pléiade, Paris, Gallimard, 1969, p. 759-762.

la « *volonté de bon plaisir* », c'est-à-dire fonder sa volonté dans l'Amour même de Dieu qui ne veut que nous aimer. C'est vouloir aimer Celui qui nous aime. Ensuite dans le chapitre II[531], saint François de Sales précise que cette volonté de bon plaisir se fait principalement dans les tribulations, tout simplement en imitant les conséquences de l'Incarnation, où notre Seigneur nous a manifesté l'Amour de Dieu dans le mystère de la Croix. Au sein du chapitre III[532], l'évêque de Genève propose que cette volonté de bon plaisir se vive également dans les afflictions spirituelles. Pour vivre cela, saint François de Sales propose de redécouvrir la résignation, où justement s'expérimente la mort à soi-même. Dans le chapitre IV[533], saint François de Sales expose la notion d'indifférence comme degré supplémentaire pour mourir à soi-même et être uni à la Volonté de Dieu dans l'Amour. En fait, toute cette progression permet de n'avoir pour autre volonté que l'amour d'aimer celui qui nous aime, et que rien ne puisse nous séparer d'un tel Amour ! C'est pourquoi dans le chapitre V[534], saint François de Sales propose que cette notion d'indifférence puisse s'étendre à toutes choses. Pour grandir dans cet abandon de la volonté propre grâce au sentiment d'indifférence, saint François de Sales subtilement expose comment déjouer les pièges de la vanité même dans l'exercice du service de Dieu. Le chapitre VI[535] montre comment l'indifférence permet de lutter contre le péché de vanité qui peut jaillir lorsque nous nous mettons au service de Dieu. Il nous entraîne à être au service de Dieu par gratuité, uniquement pour répondre à l'Amour par l'amour. C'est pourquoi la lutte contre la vanité va nous entraîner à grandir dans la pratique des vertus. Au sein du chapitre VII[536], saint François de Sales montre comment l'indifférence peut nous aider à ne pas succomber à la tentation de l'orgueil et de la vanité dans la pratique des vertus. Quant au chapitre VIII[537] c'est un véritable plaidoyer en faveur de la Miséricorde de Dieu, qui au sein de la vie de péché des hommes, lui donne les moyens de s'unir à sa Volonté. En somme, saint François de Sales montre comment Dieu ne laisse pas seul l'homme qui pèche, mais combien, au cœur de sa misère, il lui tend une main secourable. Finalement tout cette progression du Livre IX nous montre comment de la fondation en l'Amour divin et en la volonté de bon plaisir, nous entrons dans un chemin

[531] *Ibid.* p. 762-765
[532] *Ibid.* p.765-767
[533] *Ibid*. p.768-770
[534] *Ibid.* p.771-773
[535] *Ibid.* p.773-777
[536] *Ibid.* p.777-781
[537] *Ibid.* p.781-783

de mort à soi-même pour ne rechercher la volonté de Dieu que dans une admirable confession de foi en sa miséricorde. Ici la recherche de la volonté de Dieu se vit au cœur d'une expérience de la Miséricorde, au cœur de cette discorde consonante. La progression du Livre IX est en parfaite cohérence avec l'analogie musicale exposé au début du Traité de l'Amour de Dieu.

Mais le Livre IX, quant à lui, expose une autre analogie musicale que nous allons étudier de plus près. Saint François de Sales prend un exemple concret qui met en scène toute la question éthique du musicien par rapport à l'exercice de son art : c'est-à-dire la vanité et l'orgueil qui doivent être combattus par l'indifférence. Il écrit ceci pour commencer le chapitre IX du Livre IX :

> « …Un musicien des plus excellents de l'univers et qui jouait parfaitement du luth, devint en peu de temps si extrêmement sourd, qu'il ne lui resta plus aucun usage de l'ouïe; néanmoins il ne laissa pas pour cela de chanter et manier son luth délicatement à merveille, à cause de la grande habitude qu'il en avait, et que sa surdité ne lui avait pas ôtée. Mais parce qu'il n'avait aucun plaisir en son chant, ni au chant du luth, d'autant qu'étant privé de l'ouïe il n'en pouvait apercevoir la douceur et beauté, il ne chantait plus ni ne sonnait du luth que pour contenter un prince duquel il était né sujet, et auquel il avait une extrême inclination de complaire, accompagnée d'une infinie obligation pour avoir été nourri dès sa jeunesse chez lui. C'est pourquoi il avait un plaisir nonpareil de lui plaire, et quand son prince lui témoignait d'agréer son chant, il était tout ravi de contentement. Mais il arrivait quelquefois que le prince, pour essayer l'amour de cet aimable musicien, lui commandait de chanter, et soudain le laissant là en sa chambre, il s'en allait à la chasse; mais le désir que le chantre avait de suivre ceux de son maître, lui faisait continuer aussi attentivement son chant, comme si le prince eût été présent, quoiqu'en vérité il n'avait aucun plaisir à chanter: car il n'avait ni le plaisir de la mélodie, duquel sa surdité le privait, ni celui de plaire au prince, puisque le prince étant absent ne jouissait pas de la douceur des beaux airs qu'il chantait. [538]»

Puis, après avoir exposé ce positionnement éthique du musicien vis-à-vis de son art, saint François de Sales propose la lecture d'un extrait du Psaume 106 (107), qui à lui seul donne le ton de la vocation de la musique et du musicien (la traduction reste en vieux français) :

[538] *Ibid.* p.784.

> « Mon cœur est prêt, Seigneur, mon cœur est disposé
> De sonner un cantique à ton los composé:
> Mon âme et mon esprit volontiers se range
> A chanter ta louange.
> Sus donc, ma gloire ! Il se faut réveiller:
> Harpe et psaltérion, cessez de sommeiller [539]».

Puis, saint François de Sales montre la vocation et la haute estime envers la musique, qui sert à devenir le « *chantre de l'Amour divin et de la Miséricorde* ». Mais cette vocation de chanter l'Amour de Dieu peut se retrouver subtilement perverti par la tentation de ne l'utiliser qu'exclusivement pour soi-même. Il y a résolument une perversion de l'ouïe, comme si la musique ne servait qu'à la plaisance du musicien qui l'exécute et qui l'écoute, oubliant l'objet pour lequel elle est émise. Voici ce qu'il écrit :

> « …**Certes le cœur humain est le vrai chantre du cantique de l'amour sacré, et il est lui-même la harpe et le psaltérion**. Or, ce chantre s'écoute soi-même pour l'ordinaire, et prend un grand plaisir d'ouïr la mélodie de son cantique, c'est-à-dire, notre cœur aimant Dieu savoure les délices de cet amour, et prend un contentement nonpareil d'aimer un objet tant aimable. Voyez, je vous prie, Théotime, ce que je veux dire. Les jeunes petits rossignols s'essayent de chanter au commencement pour imiter les grands; mais étant façonnés et devenus maîtres, ils chantent pour le plaisir qu'ils prennent en leur propre gazouillement, et s'affectionnent si passionnément à cette délectation, ainsi que j'ai dit ailleurs, qu'à force de pousser leur voix, leur gosier s'éclate, dont ils meurent. Ainsi, nos cœurs, au commencement de leur dévotion, aiment Dieu pour s'unir à lui, lui être agréables, et l'imiter en ce qu'il nous a aimés éternellement; mais petit à petit étant duits et exercés au saint amour, ils prennent imperceptiblement le change, et en lieu d'aimer Dieu pour plaire à Dieu, ils commencent d'aimer pour le plaisir puis ont eux-mêmes ès exercices du saint amour; et en lieu qu'ils étaient amoureux de Dieu, ils deviennent amoureux de l'amour qu'ils lui portent, ils sont affectionnés à leurs affections, et ne se plaisent plus en Dieu, mais au plaisir qu'ils ont en son amour; se contentant en cet amour, en tant qu'il est à eux, qu'il est dans leur esprit, et qu'il en procède. Car encore que cet amour sacré s'appelle amour de Dieu, parce que Dieu est aimé par icelui, il ne laisse pas d'être nôtre, parce que nous sommes les amants qui aimons par icelui. Et c'est là le sujet du change: car en lieu d'aimer ce saint amour, parce qu'il tend à Dieu qui est l'aimé, irons l'aimons parce qu'il procède de nous qui sommes les amants. Or, qui ne voit qu'ainsi faisant ce n'est plus Dieu que nous cherchons, ainsi que nous retenons à nous-mêmes,

[539] *Ibid.* Ps LVI, 8-9

> aimant l'amour en tien d'aimer le bien-aimé; aimant, dis-je, cet amour, non pour le bon plaisir et contentement de Dieu, mais pour le plaisir et contentement que nous en tirons nous-mêmes? **Ce chantre donc qui chantait au commencement à Dieu et pour Dieu, chante maintenant plus à soi-même et pour soi-même que pour Dieu; et s'il prend plaisir à chanter, ce n'est plus tant pour contenter à l'oreille de son Dieu, que pour contenter la sienne.** Et d'autant que le cantique de l'amour divin est te plus excellent de tous, il l'aime aussi davantage, non à cause de l'excellence divine qui est louée; mais parce que l'air du chant en est plus délicieux et agréable. [540]»

Saint François de Sales, sans le nommer explicitement, ne fait que reprendre toute la question phénoménologique de l'écoute qui engendre le positionnement éthique du musicien. Ecoute comme lieu de l'expérience de la Grâce, tout en étant lieu de la tentation et de sa perversion. Cette analogie musicale est ici complètement pédagogique par rapport aux chapitres précédents. Nous y retrouvons la question de la vanité et de l'orgueil dans le service de Dieu et dans la pratique des vertus. Par l'analogie musicale, saint François de Sales perme de nommer ce qui n'est pas indifférence. Ce musicien ne semble pas indifférent puisqu'il se complet dans la pratique de son art, en oubliant ce pourquoi il en jouait. Par effet de contraste, l'analogie musicale allant jusqu'au bout, permet au lecteur de mieux comprendre ce que saint François de Sales entent par le concept spirituel *d'indifférence*. En toute logique absurde, posséder cette pratique de l'indifférence, c'est le contraire de la pratique de ce musicien.

Or, nous avons pu constater qu'Elisabeth de la Trinité fonde la doctrine de la « *Louange de gloire* » en lien avec une expérience de la transfiguration, c'est-à-dire une expérience d'écoute « transformante » du Verbe de Dieu. C'est-à-dire que l'ouïe va devenir le lieu d'une expérience de Salut et de la Grâce. Nous verrons comment, à l'image de l'analogie musicale de saint François de Sales, l'écoute et sa dimension paradoxale entre lieu de Grâce et de Tentation, est sans doute ce qui fonde le plus la dimension musicale de la théologie mystique d'Elisabeth de la Trinité à travers la « *Louange de gloire* ». Mais une question demeure, que ce soit chez saint François de Sales comme chez Elisabeth de la Trinité, ce paradoxe de l'ouïe entre lieu d'expérience de la Grâce divine et lieu d'expérience de la Tentation terrestre semble provenir d'un héritage

[540] *Ibid.* p.785

commun qui les précède tous les deux. Il se trouve que c'est saint Augustin, qui dans son traité sur la musique, le *De Musica*, développe et expose de manière approfondie ce paradoxe. Nous aurons l'occasion de développer cela au cours de cette partie.

Pourtant, le chapitre X du Livre IX du *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales amène une évolution car il ouvre une perspective de conversion de cette perversion auditive décrite au chapitre IX. Il va reprendre à partir de l'analogie musicale et de son analyse résolument augustinienne, la même problématique mais tentant de l'appliquer à l'Amour de Dieu. Si, au lieu d'aimer la musique parce qu'elle plaît aux oreilles de Dieu, on en vient à l'aimer uniquement pour le bien auditif qu'elle nous procure, saint François de Sales va poser cette question : aimons-nous Dieu pour sa beauté en elle-même ou pour le bien qu'il nous procure ? Il l'exprime en ces termes :

> « …Il est malaisé, je le confesse, de regarder longuement et avec plaisir la beauté d'un miroir, qu'on ne s'y regarde, ainsi qu'on ne se plaise à s'y regarder soi-même ; mais il y a pourtant de la différence entre le plaisir que l'on prend à regarder un miroir parce qu'il est beau, et l'aise que l'on a de regarder dans un miroir, parce qu'on s'y voit. Il est aussi sans doute malaisé d'aimer Dieu qu'on aime quand le plaisir que l'on prend en son amour : mais néanmoins il y a bien à dire entre le contentement que l'on a d'aimer Dieu parce qu'il est beau, et celui que l'on a de l'aimer parce que son amour nous est agréable. Or, il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté, et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour. Celui qui priant Dieu s'aperçoit qu'il prie, n'est pas parfaitement attentif à prier; car il divertit son attention de Dieu, lequel il prie pour penser à la prière par laquelle il le prie. Le soin même que nous avons à n'avoir point de distractions, nous sert souvent de fort grande distraction; la simplicité ès actions spirituelles est la plus recommandable. Voulez-vous regarder Dieu, regardez-le donc et soyez attentif à cela; car si vous réfléchissez et retournez vos yeux de dessus vous-même pour voir la contenance que vous tenez en le regardant, ce n'est plus lui que vous regardez, c'est votre maintien, c'est vous-même. [541]»

[541] *Ibid.* p.787

L'analogie musicale, appliquée ici à la relation entre la créature et Dieu dans la perspective de l'Amour, permet à saint François de Sales de mettre en lumière la tentation adamique. Finalement c'est elle qui est à la racine de l'orgueil et de la vanité dans l'exercice du service de Dieu et dans la pratique des vertus. L'analogie musicale permet à l'évêque de Genève de cibler la racine des maux évoqués dans les chapitres précédents, et de montrer comment le remède de l'indifférence peut agir au sein de cette faiblesse.

L'analogie musicale permet ici de poser des jalons dans la progression de la vie orante et la vie spirituelle. Saint François de Sales propose, lui aussi, une mystique de type musical où s'actualisent les mystères du Salut ! D'ailleurs, il termine le propos du chapitre X par une autre analogie musicale :

> « …Qui est en l'ardeur de l'amour sacré, il ne retourne point son cœur sur soi-même pour regarder ce qu'il fait, ainsi le tient arrêté et occupé en Dieu auquel il applique son amour. Le chantre céleste prend tant de plaisir de plaire à son Dieu, qu'il ne prend nul plaisir en la mélodie de sa voix, sinon parce qu'elle plaît à son Dieu…[542] »

Saint François de Sales, à travers l'analogie musicale, propose une authentique définition de la contemplation. Il est comme fasciné par l'Amour de Dieu brillant comme un « *Astre* » ! C'est en étant fixé par l'Amour de Dieu que l'on peut alors entrer dans l'indifférence, et ne plus se regarder comme le centre. C'est la contemplation de l'amour de Dieu qui nous détourne de notre volonté propre. L'analogie musicale lui permet de faire entrer son lecteur dans la compréhension même de la contemplation, c'est-à-dire résolument au-delà de l'expérience sensible, bien que ce soit cette dernière qui nous y introduise.

C'est le chant qui nous fait entrer dans l'amour de Dieu, mais en même temps, il devient le lieu d'une tentation. On peut entrer en tentation pour finalement pervertir l'expérience sensible qui nous a conduits à la contemplation, et qui finalement nous en détournera à cause de notre manque de vigilance.

Or Elisabeth de la Trinité insiste bien quant à la nécessité de la recherche de la Volonté de Dieu sous le régime de la fascination de l'Amour de Dieu. Nous avons pu nous en rendre compte dans le commentaire des premières oraisons de la retraite *Le ciel*

---

[542] *Ibid.* p.788

dans la foi. Elle appelle Jésus son « *Astre* » bien-aimé afin d'être entièrement sous sa lumière et d'être fasciné par elle. Tout comme sainte Thérèse d'Avila en parlant de la mort à soi-même, Elisabeth de la Trinité s'écrira : « *Que je meure de ne pas mourir* » !

Quant au dernier chapitre portant l'analogie musicale dans le Livre IX du *Traité de l'Amour de Dieu*, il sera très précieux pour fonder l'expérience mystique d'Elisabeth de la Trinité comme une mystique de type musical, et ainsi, par effet rétroactif, de montrer qu'elle appartient, tout comme saint François de Sales, à un héritage augustinien de la musique[543].

Dans l'introduction du Livre XI, saint François de Sales fait le lien entre l'analogie musicale et la Volonté de Dieu. Hors n'est-ce pas le cœur de la vision d'Elisabeth de la Trinité lorsque dans son traité *le Ciel dans la Foi*, elle décrit sa vocation d'être « *Louange de gloire »* ? Nous avons pu voir qu'elle associe vocabulaire musical et recherche totale de la Volonté de Dieu, proposant une herméneutique de la communion avec Dieu, comme une harmonie avec sa Volonté.

Voici la réflexion introductive de saint François de Sales au chapitre XI du Livre IX:

> « …Le chantre duquel j'ai parlé, étant devenu sourd, n'avait nul contentement à chanter, que celui de voir aucunes fois son prince attentif à l'ouïr et y prendre plaisir. O que bienheureux est le cœur qui aime Dieu, sans aucun autre plaisir que celui qu'il prend de plaire à Dieu ! Car quel plaisir peut-on jamais avoir plus pur et plus parfait que celui que l'on prend dans le plaisir de ta Divinité? Néanmoins ce plaisir de plaire à Dieu n'est pas, à proprement parler, l'amour divin, ainsi seulement un fruit d'icelui, qui en peut être séparé, ainsi qu'un citron de son citronnier. Car, comme j'ai dit, notre musicien chantait toujours, sans tirer aucun plaisir de son chant, puisque l'a surdité l'en empêchait; et maintes fois il chantait aussi sans avoir le plaisir de plaire à son prince, parce que le prince, lui-ayant commandé de chanter, se retirait ou allait à la chasse, sans prendre ni le loisir ni le plaisir de l'ouïr.
> Tandis, ô Dieu ! Que je vois votre douce face qui témoigne d'agréer le chant de mon amour, hélas ! Que je suis consolé ! Car, n'y a-t-il aucun plaisir qui égale le plaisir de bien plaire à son Dieu? Mais quand vous retirez vos yeux de moi, et que je n'aperçois plus la douce faveur de la complaisance que vous preniez en mon cantique, vrai Dieu, que mon âme est en grande peine! Mais sans cesser pourtant de vous aimer fidèlement, et de chanter continuellement

[543] *Ibid.* p. LXXVIII-XCIV

> l'hymne de sa dilection, non pour aucun plaisir qu'elle y trouve, car elle n'en a point, ainsi chante pour le pur amour de votre volonté[544]… »

Cette analogie musicale est extraordinaire car finalement la surdité de ce musicien sera le signe qu'il est bien dans l'indifférence de l'exercice de son art : ce n'est pas l'audition de la pratique de son art (en souvenir de la pratique personnelle des vertus), ni même les félicitations de son employeur (en souvenir du service rendu à Dieu) qui peuvent le détourner de l'exercice de son art, uniquement par amour. Sa surdité est le gage de cette indifférence expliquée par saint François de Sales, qui lui fera faire les choses uniquement pour la gratuité de l'amour. Finalement l'analogie musicale nous pousse à être vraiment sourd aux appels de la vanité et de l'orgueil, et à être totalement dépossédé. C'est un abandon ! D'ailleurs les autres chapitres qui vont suivre, en particulier les chapitres XIII[545] et XIV[546] vont expressément parler de la volonté comme « mort à soi ». Pour saint François de Sales, l'emploi de l'analogie musicale lui permet de rendre compte de toute cette progression partant de la fondation dans l'Amour divin, en passant par l'indifférence pour arriver à la mort à soi de la volonté propre. L'emploi de l'analogie musicale permet à saint François de Sales de montrer ce cheminement de purification de la volonté, jusqu'à sa mort pour ressusciter dans l'accomplissement de la volonté de Dieu. L'analogie est résolument employée à des fins pédagogiques !

A travers cette description de l'évêque de Genève, nous pouvons trouver une compréhension par anticipation de la vocation d'Elisabeth de la Trinité. Au cœur de la Trinité, elle veut être « *Louange de gloire* », tout simplement par amour de la volonté de Dieu !

Nous pouvons finalement mesurer à quel point l'analogie musicale de saint François de Sales, avec son musicien sourd qui continue malgré tout de jouer, peut nous être d'un profond secours pour enraciner l'expérience spirituelle d'Elisabeth de la Trinité dans une tradition mystique, mais en plus dans une tradition de mystique de type musical, où l'emploi de l'analogie musicale permet de rendre compte d'une réalité de l'ordre de la progression spirituelle. Ici saint François de Sales, tout en prenant appui sur une

---

[544] *Ibid.* p.789-790
[545] *Ibid.* p.795-797
[546] *Ibid.* p.797-800

expérience sensible, propose une expérience musicale qui va au-delà des contingences sonores : elle est au-delà des sens ! D'ailleurs la suite du chapitre XI le dit clairement :

> « …Ainsi arrive-t-il quelquefois que nous n'avons nulle consolation ès exercices de l'amour sacré, d'autant que, comme chantres sourds, nous n'ayons pas notre propre voix, ni ne pouvons jouir de la suavité de notre chant; ainsi au contraire outre cela nous sommes pressés de mille craintes, troublés de mille tintamarres que l'ennemi fait autour de notre cœur, nous suggérant que peut-être ne sommes-nous point agréables à notre maître, et que notre amour est inutile, oui même qu'il est faux et vain, puisqu'il ne produit point de consolation. Or alors, Théotime, nous travaillons non seulement sans plaisir, mais avec un extrême ennui, ne voyant ni le bien de notre travail, ni le contentement de celui pour qui nous travaillons… [547]»

L'expérience spirituelle traduit ce que la tradition du Carmel nomme la nuit des sens, allant jusqu'à être tenté dans la foi. Nous quittons le domaine de l'analogie musicale pour entrer résolument dans un traité de mystique pure. Saint François de Sales termine ce chapitre XI par l'idée qu'il faut demeurer ferme dans la Volonté de Dieu. Traverser la tentation de la suavité et de l'orgueil pour entrer sur le chemin de l'humilité, ainsi que demeurer ferme dans la Volonté de Dieu, au-delà de toutes contingences sensibles. L'évêque de Genève termine ainsi son chapitre :

> « …O Dieu! mon cher Théotime, mais c'est alors qu'il faut témoigner une invincible fidélité envers le Sauveur, le servant purement pour l'amour de sa volonté, non seulement sans plaisir, mais parmi ce déluge de tristesses, d'horreurs, de frayeurs et d'attaques, comme fit sa glorieuse mère et saint Jean au jour de sa passion, qui entre tant de blasphèmes, de douleurs et de détresses mortelles, demeurèrent fermes en l'amour, alors même que le Sauveur, avait retiré toute sa sainte joie.[548] »

Saint François de Sales fait progresser sa réflexion dans la contemplation du mystère de la Croix comme lieu de fidélité dans la foi, au-delà de toute consolation, dans le choix d'être ancré et de demeurer fidèle à la Volonté de Dieu. En fait, dans la contemplation du mystère du Crucifié, saint François de Sales nous propose de contempler la plus belle image visible de ce qu'il nomme l'indifférence. C'est là que le

[547] *Ibid.* p.790
[548] *Ibid.* p.791

Christ est « sourd » à toutes les tentations humaines, afin de n'être fixé que sur l'accomplissement de la volonté de son Père. C'est dans cette icône de l'indifférence que l'on peut voir l'épiphanie de l'Amour de Dieu.

Fort est de constater qu'Elisabeth de la Trinité au moment où elle fera cette expérience de sa vocation musicale au sein de la Trinité, sûre que c'est la volonté de Dieu de ne faire plus qu'un avec lui dans cet abandon à sa volonté propre, connaîtra la douleur extrême de la maladie. Nous avons pu analyser comment la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* », où à travers le chant d'amour envers Jésus, Crucifié et glorifié par amour, elle consent à sa vocation d'être « *action de grâce* » au moment où toutes les contingences extérieures la pousseraient à la désespérance et à la désolation.

Au contraire, elle sait que sa vocation d'être « *Louange de gloire* » l'associe au mystère de la Passion et de la Rédemption. On peut alors comprendre cette expression singulière qui de prime abord peut déranger :

> « …Une louange de gloire, c'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint afin qu'Il en fasse sortir des harmonies divines ; **elle sait que la souffrance est une corde qui produit des sons plus beaux encore, aussi elle aime la voir à son instrument afin de remuer plus délicieusement le Cœur de Dieu**… Une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces…[549] »

B. <u>Synthèse et élargissement</u>

Pour conclure, nous pouvons tenter d'établir ces quelques remarques fondamentales pour la suite de notre étude.

D'une part, le lien profond qui enracine Elisabeth de la Trinité dans une tradition mystique. Le lien avec saint François de Sales et son *Traité de l'Amour de Dieu* nous a été d'un précieux secours. Il nous aura permis de mieux affiner la vocation d'Elisabeth de la Trinité d'être « *Louange de gloire* », et d'enraciner cette vocation dans une tradition spirituelle.

[549] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.126

D'autre part, l'analogie musicale employée par l'évêque de Genève et son rapport avec la détermination de l'abandon de sa volonté propre, pour se conformer uniquement à la volonté de Dieu par l'exercice de l'indifférence, en est un signe manifeste. Grâce à l'emploi de l'analogie musicale, saint François de Sales expose à sa manière une *expérience de la beauté de Dieu* à travers le prisme de l'expérience transformante de la Miséricorde de Dieu où, en se fixant dans l'Amour divin, meurt la volonté propre pour revivre dans l'accomplissement de celle de Dieu. L'analogie de l'expérience musicale permet non seulement de rendre compte d'une union mystique avec Dieu, mais devient un authentique chemin de compréhension du mystère même de Dieu et de notre relation à lui.

Ainsi, à la lumière de saint François de Sales, la doctrine de la « *Louange de gloire* » peut être qualifiée de théologie mystique de type « musical », où l'écoute et la recherche de la volonté de Dieu sont le lieu de son expression. Mais l'expérience de la beauté de Dieu ne repose pas uniquement sur la recherche de la volonté de Dieu, mais aussi sur cette « transformation intérieure ».

Y aurait-il une autre œuvre employant exclusivement l'analogie musicale comme système narratif qui nous permettrait, comme saint François de Sales, de mettre en perspective la doctrine de la « *Louange de gloire* » sur cette question ?.

3. Expérience de la beauté de Dieu et transformation intérieure

Pour mieux comprendre et mettre en perspective la deuxième caractéristique de *l'expérience de la beauté de Dieu*, à savoir la question de la transformation intérieure ; les écrits de Sainte Hildegarde de Bingen (1098-1179), abbesse bénédictine dont sa récente introduction au titre de Docteur de l'Eglise le 7 octobre 2012 lui vaut un regain d'intérêt, pourront nous être utiles.

Même si Elisabeth de la Trinité n'a pas lu les œuvres de sainte Hildegarde de Bingen, ces derniers pourraient nous éclairer par rapport à la doctrine de la « *Louange de gloire* », non seulement parce que ce sont deux femmes mystiques qui n'ont jamais eu de

prétentions à la spéculation théologique, mais surtout parce que ce sont deux religieuses pour qui la musique fait partie intégrante de leur cheminement respectif. Pour l'une la musique fait partie de ses visions, pour l'autre la musique fait partie de sa formation initiale et de sa vie.

Il nous est permis de tenter une convocation des écrits de la mystique allemande, car le but est de montrer en quoi Elisabeth de la Trinité propose à sa manière une théologie mystique de type « musical ». La convocation des écrits de la mystique allemande n'est pas là directement pour appuyer, ni même pour confirmer la doctrine de la « *Louange de gloire* », mais tout simplement pour la mettre en résonnance, et de permettre sa classification terminologique. C'est-à-dire essayer d'éclairer en quoi les écrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité peuvent être qualifiés non seulement de théologie mystique (ce que nous avons vu dans la partie précédente) mais de théologie mystique de type « musical », lorsque l'analogie musicale devient le lieu d'expression d'une certaine théologie mystique.

A cela s'ajoute que sainte Hildegarde de Bingen et Elisabeth de la Trinité, bien que n'étant pas de la même congrégation, sont toutes deux des moniales, c'est-à-dire ayant eu chacune le désir de tout quitter pour se donner entièrement au Christ. L'une à travers la Règle de saint Benoît, l'autre au sein de la Règle du Carmel.

Sainte Hildegarde de Bingen appartient aux prémices d'un mouvement où l'on trouvera des traces au sein du propre mouvement dont est issu Jean Ruysbroeck avec la mystique flamande dite « affective ». Pourtant, sainte Hildegarde de Bingen est encouragée dans la mise par écrit de ses visions par saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), qui témoigne en sa faveur auprès du pape Eugène afin qu'elle puisse les publier. Or n'oublions pas que saint Bernard de Clairvaux appartient à un mouvement qui va reprendre à sa manière les écrits mystiques de saint Grégoire de Nysse, et proposer dans cette tradition un commentaire personnel du *Cantique des Cantiques*. Même s'il y a une différence nette, il existe un lien commun, certes lointain, à partir du père cappadocien où un grand nombre de courants mystique y revendique une appartenance. Comme Elisabeth de la Trinité se situe dans l'héritage de Grégoire de Nysse par l'intermédiaire de Jean Ruysbroeck, on peut tenter l'expérience d'une analyse en simultané entre les écrits d'Elisabeth de la Trinité et de sainte Hildegarde de Bingen.

La musique est un élément structurant dans les visions de la mystique allemande comme en témoigne une lettre d'Odon de Soissons qui lui est adressée :

> « … On raconte que ravie en extase, tu contemples et racontes, au travers de Ecritures, de nombreuses visions d'éternité, et que toi, qui n'as pas appris la musique, tu composes des chants sur des mélodies nouvelles.[550] »

Son secrétaire Guibert de Gembloux confie dans une lettre qu'après avoir contemplé les célestes harmonies de ses visions, elle se met à écrire de la musique destinée à être chantée durant les offices, ainsi que des textes et des proses liturgiques en l'honneur de Dieu et des Saints[551].

Cependant il existe une lettre que sainte Hildegarde de Bingen adresse aux prélats de Mayence afin de lever l'interdit qui pesait sur sa communauté. En effet, on se référait à l'écrit du moine bénédictin et théologien Raban Maur (780-856) originaire de Mayence, *De Institutione Clericorum,* qui justifiait la musique comme étant si noble et si utile, que celui qui ne la possédait pas n'était pas digne de remplir convenablement une fonction ecclésiastique, pour refuser à la communauté de chanter, sous prétexte que la formation musicale n'était pas bonne. Sainte Hildegarde de Bingen écrivit donc une lettre vers la fin de sa vie au sein de laquelle non seulement elle plaida en faveur d'une levée de l'interdit, mais également exprima toute sa conception de la musique. Nous allons tenter de voir comment les écrits de sainte Hildegarde de Bingen rendent compte aussi d'une théologie mystique de la musique, comme œuvre de transformation intérieure.

La conviction fondamentale développée par sainte Hildegarde de Bingen est que la musique est une réminiscence de cette science divine que l'homme a perdue après la chute. Autrement dit, la musique permet à l'homme de se souvenir des *empreintes* du Créateur au moment de sa création. La musique est le lieu mémoriel de la nature humaine et de sa condition d'exilé. La musique est le seul lien qui unisse l'homme aux réalités spirituelles et le détourne de la voie de perdition dans laquelle il séjourne, en exil du Paradis.

---

[550] HILDEGARE DE BINGEN, *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars prima,* Lettre XL, Ed. L. Van Hacker, Turnholt, Brepols, 1991

[551] HILDEGARDE DE BINGEN, *La symphonie des harmonies célestes*, Grenoble, Jérôme Million, 2003, p. 26. Il s'agit d'une présentation historique au sein de laquelle on donne la référence de la lettre du secrétaire.

Pour sainte Hildegarde de Bingen, la musique est résolument comprise dans cette vision théologique et anthropologique propre au Livre de la Genèse et au péché originel. La musique à la fois nous rappelle notre condition de pécheur et la nostalgie d'être en exil à cause de nos fautes. Mais en même temps, elle est le *vestige* de notre statut d'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ainsi, elle nous ouvre à un chemin de rédemption, de guérison et de purification. L'expérience musicale peut conduire à une authentique expérience mystique : celle de permettre d'actualiser en nous l'œuvre de Salut.

C'est au nom de cette vision de la musique, et au nom de ce chemin de salut rendu possible par la pratique de la musique, que sainte Hildegarde de Bingen va organiser cette lettre. Attardons nous à en lire les extraits significatifs qui serviront pour notre étude. Elle situe son discours à partir de deux éléments : d'une part une *vision*, et d'autre part la réminiscence d'une citation, en l'occurrence extraite du dernier psaume du Livre des Psaumes, à savoir *le psaume 150*.

A. Etude de la *Lettre XXIII* de sainte Hildegarde de Bingen

Face à l'interdiction de chanter l'office, sainte Hildegarde répond par une vision théologique de la musique, puis à travers l'appel universel à la louange que constitue le psaume 150. Voici comme sainte Hildegarde de Bingen décrit cette vision :

> « Pour ne pas être totalement désobéissantes nous avons cessé, selon votre interdiction, de chanter les louanges divines et de communier comme le faisons presque chaque mois. Cela eut pour effet de nous plonger toutes nos sœurs et moi dans une grande affliction et amertume et de nous emplir d'une immense tristesse ; oppressée sous ce poids écrasant, j'ai entendu alors ces mots lors d'une vision : « *Il n'est pas juste de délaisser les sacrements du vêtement du Verbe de Dieu, votre Salut, né dans une nature vierge de la Vierge Marie sur des ordres humains*. » […] [552] »

Il faut tout de même avouer que la vision de sainte Hildegarde de Bingen compare la musique aux « *sacrements du vêtement du Verbe de Dieu* ». Cette expression théologique dont les accents baptismaux sont précis est forte, car elle désigne la musique

[552] HILDEGARDE DE BINGEN, *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars prima*, Lettre XXIII, Ed.. L. Van Acker, Turnholt, Brepols, 1991, p.61-66.

dans sa dimension sacramentelle et dans son rapport avec une christologie. L'originalité de la vision hildegardienne de la musique ne repose pas uniquement dans la considération de la sacramentalité de la musique, mais avant tout dans son lien étroit avec le mystère même de l'Incarnation du Verbe de Dieu.

D'ailleurs elle développera cette idée au sein de la lettre lorsqu'elle affirmera :

> « Réfléchissez ! De même que le corps de Jésus-Christ est né de la virginité de Marie par l'Esprit-Saint, de même le cantique de louanges, à l'image de l'harmonie céleste, s'est enraciné par l'Esprit Saint en l'Eglise. Le corps est le vêtement de l'âme et la voix de l'âme est vie ; aussi il faut que le corps chante les louanges de Dieu avec l'âme, grâce à la voix. [553]»

Cette analogie entre la musique et le mystère de l'Incarnation est assez saisissante ! Or, nous avons pu voir dans les deuxième et quatrième caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* » qu'Elisabeth de la Trinité fonde son cantique de louange dans le mystère de la visitation de Dieu dans son âme, mais aussi dans l'attente eschatologique du retour glorieux du Fils.

L'expérience et l'expression musicale sont comme *l'impression* dans l'Eglise du chant qui règne dans le cœur de Dieu. Là aussi, dans sa dernière caractéristique de la « *Louange de gloire* », Elisabeth de la Trinité montre comment sa participation au « *sanctus éternel* » est la manifestation d'une communion entre l'Eglise de la Terre et l'Eglise du Ciel. Pour sainte Hildegarde de Bingen la musique est bien « *médiation* » de l'harmonie céleste. Pour Elisabeth de la Trinité la musique intérieure de son âme est participation anticipée au chant céleste.

Cette analogie avec le mystère de l'Incarnation permet à sainte Hildegarde de Bingen de proposer une pneumatologie. C'est grâce à l'Esprit Saint que le « *cantique des louanges* », c'est-à-dire la musique vocale et instrumentale, peut *imprimer* dans le corps de l'Eglise la musique qui est dans le cœur de Dieu, c'est-à-dire au cœur de la Trinité. C'est la voix, et par conséquent l'expérience musicale, qui nous permettent alors de vivre cette symphonie entre le chant au cœur de Dieu et le chant intérieur de notre âme. Avec sainte Hildegarde de Bingen, nous sommes complètement dans une vision mystique et théologique de la musique dans un principe de « *médiation* ». Nous sommes complètement dans une « *théologie mystique de la musique* ».

---

[553] *Ibid.*

D'ailleurs, nous pouvons d'emblée voir un écho assez original avec la manière dont Elisabeth de la Trinité va s'enraciner dans cette mystique musicale. Non pas à travers l'expérience musicale elle-même, mais en l'appliquant directement à sa vie. Sa vocation est d'être « *Louange de gloire* », c'est-à-dire « *chant* ». Elle va l'appliquer dans sa vie concrète, en parfait écho avec la vision d'Hildegarde, la notion de « *médiation* ». Or n'est-ce pas Elisabeth de la Trinité qui va montrer que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est de devenir un authentique « *cristal* » pour que Dieu se fasse connaître à travers nous ? L'image poétique du cristal nous avait permis de réfléchir sur la notion de « médiation » dans la retraite *Le ciel dans la foi.* Ne dit-elle pas à ce sujet :

> « Une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces. Chacun de ses actes, de ses mouvements, en même temps qu'ils l'enracinent plus profondément en l'amour, sont comme un écho du Sanctus éternel… Dans le ciel de son âme, la louange de gloire comme déjà son office de l'éternité. Son cantique est ininterrompu, car elle est sous l'action de l'Esprit Saint qui opère tout en elle ; et quoiqu'elle n'en ait pas toujours conscience, car la faiblesse de la nature ne lui permet pas d'être fixée en Dieu sans distractions, elle chante toujours, elle adore toujours, elle est pour dire toute passée dans la louange et l'amour, dans la passion de la gloire de son Dieu. Dans le ciel de notre âme soyons louanges de gloire de la Sainte Trinité[554] »

Le fait d'être « *Louange de gloire* » lui permet de vivre une expérience trinitaire.

B. <u>Un exemple de théologie mystique de la musique</u>

Pour faire un pas de plus, la *théologie mystique de la musique* mise en lumière par Hildegarde de Bingen possède un programme très structuré dont voici les quatre jalons principaux :

Premièrement, pour sainte Hildegarde, la musique nous rappelle notre condition de pécheur et notre condition adamique parce que solidaire à cause du péché originel. En voici la description :

[554] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.125-127

> « Nous nous rappelons que l'homme a besoin de la voix de l'Esprit de vie mais qu'Adam l'a perdue en désobéissant. Lorsqu'il était encore innocent, avant la faute, sa voix s'unissait à celle des anges pour louer Dieu : les anges possèdent cette voix par leur nature spirituelle ; ils sont appelés esprits par l'Esprit qui est Dieu. Adam a donc perdu cette affinité avec la voix des anges, qu'il possédait lorsqu'il était au Paradis ; il s'est fermé à cette connaissance qu'il possédait avant le péché, comme un homme qui en s'éveillant ne se souvient pas ou n'est pas très sûr de ce qu'il a vu en songe.[555] »

Nous retrouvons de manière implicite toute la vision de *l'empreinte*. Si la musique laisse des vestiges en nous par l'expérience sensible, et si nous passons de l'expérience sensible pour nous élever vers le *Sanctuaire*, alors on peut dire que l'expérience musicale ravive les *empreintes* laissées par le Créateur. L'expérience musicale nous fait nous souvenir du mystère de la Création, et nous invite à retourner vers ce lieu dont nous venons, et dont nous sommes exilés. Nous entrons alors dans un processus de purification et d'actualisation du mystère du Salut.

Deuxièmement, sainte Hildegarde de Bingen fait encore un pas de plus au sein de sa lettre, et parle du mystère d'une *illumination* qui est source d'une *théologie de l'inspiration*. Pour la moniale, nous avons besoin du don de l'Esprit pour nous faire souvenir des « *vestiges* » de la connaissance perdue et de l'harmonie qui régnait avant la désobéissance d'Adam. Elle dit à ce propos :

> « Mais Dieu qui sauve les âmes des élus en leur infusant la lumière de la Vérité pour qu'ils recouvrent leur félicité originelle, décida de renouveler les cœurs d'un grand nombre en les emplissant d'un esprit prophétique ; par cette illumination intérieure, ils retrouvent quelque chose de cette connaissance perdue qu'Adam possédait avant le châtiment de sa faute.[556] »

Nous voyons combien cette illumination est perçue dans une dynamique de mémorial. On convoque les « *vestiges* » et les « *empreintes* » de l'acte de création. Mais à ce moment se pose un dilemme. En effet, si l'illumination est mémorial de la création, de la désobéissance d'Adam et de notre condition d'exilé sur cette terre, il y a deux voies possibles. Soit la voie de la désolation, où l'homme désespère et regrette. Soit la voie de

---

[555] HILDEGARDE DE BINGEN, *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars prima*, Lettre XXIII, Ed.. L. Van Acker, Turnholt, Brepols, 1991, p.61-66.
[556] *Ibid.*

la Rédemption où une nouvelle création est possible. Or, nous avons pu voir, dans la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* » et surtout la péroraison du *Ciel dans la foi*, combien Elisabeth de la Trinité souhaite une association authentique entre une « *louange de gloire* » et l'œuvre de salut actualisé par le mystère pascal, comme œuvre de purification et de vivification.

Troisièmement, sainte Hildegarde de Bingen va montrer que ce même don de l'Esprit va susciter, non pas du regret ou de la nostalgie, mais tout simplement une *création artistique* des prophètes, à travers leurs cantiques et les paroles, mais aussi à travers leurs instruments. Elle écrit :

> « Pour que les auditeurs ne se souviennent pas de leur exil, mais seulement de la douceur de la louange divine dont jouissait Adam avec les anges, et pour les y inciter, les saints prophètes instruits par ce même esprit qu'ils avaient reçu, ne se sont pas contentés de composer des psaumes et des cantiques qu'ils chantent pour attiser la foi. Ils ont aussi fabriqué à cette fin, divers instruments de musique, produisant de multiples sons.[557] »

Nous voyons que sainte Hildegarde propose une vision toute lucanienne de l'inspiration divine. En effet, tous les cantiques inscrits dans l'Evangile selon saint Luc sont le fruit d'une illumination de l'Esprit, qui ouvre les lèvres. Le cas le plus éloquent est le cantique de la Vierge Marie. Nous voyons, dans cette lettre, la profonde unité qui existe entre la création d'une œuvre instrumentale, d'une œuvre écrite et vocale, et la création même de l'instrument. Ces trois catégories (texte/musique/instrument) sont toutes ordonnées dans la même finalité : soutenir et fortifier la foi. L'illumination de l'intelligence nous ouvre à l'acte créateur. L'un et l'autre sont au service de l'adhésion de foi et au témoignage. Or n'est-ce pas la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » pour devenir pur comme un cristal, c'est-à-dire devenir un *sacrement du Christ* ? Il s'agit d'une œuvre authentique de transformation intérieure accomplie par Dieu, pour que toute la vie de la « *louange de gloire* » puisse rayonner du mystère divin qui désire se communiquer à travers elle.

Le plaisir esthétique des sons et l'illumination de l'intelligence nous font nous souvenir de notre nature pécheresse et de notre vie d'exilés à la suite de notre

[557] *Ibid.*

désobéissance. Puis l'illumination de l'intelligence par le don de l'Esprit conduit à la création artistique dont le but est de permettre d'adhérer à la foi. Ainsi, toute cette création artistique, fruit de l'illumination de l'Esprit, aura pour vocation d'attiser la foi de ceux qui espèrent. Sainte Hildegarde considère l'unité profonde des arts entre le texte, la musique vocale et la musique instrumentale. Pour elle, il semble y avoir une unité des expressions artistiques et elles doivent toutes se mettre au service du verbe de Dieu dont elles sont le « *sacrement de son vêtement* ». A sa manière, à travers l'image du cristal employé par Elisabeth de la Trinité dans la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* », nous avons la même perspective : devenir un *sacrement du Christ*.

Quatrièmement, la musique servira à illuminer intérieurement afin de conduire à un chemin de création nouvelle, de Rédemption. C'est pourquoi dans un dernier temps, sainte Hildegarde de Bingen va prendre l'analogie de l'exécution musicale comme mémorial de l'œuvre de création opérée par Dieu.

Elle exprime cela en disant :

> « Les auditeurs, instruits et éduqués par l'aspect et les particularités de chaque instrument autant que par le sens de paroles qui sont dites sur la musique, reçoivent un enseignement intérieur par des procédés extérieurs. Imitant les saints prophètes, sages et savants ont inventé grâce à leur savoir-faire humain de nombreux instruments pour que la joie de leur âme puisse chanter. Leurs chants s'adaptaient à la dextérité de leurs doigts pour qu'ils se rappellent qu'Adam a été façonné par le doigt de Dieu, le Saint-Esprit. Avant la chute, la voix d'Adam possédait toute la douceur de l'harmonie de la musique. S'il était resté dans l'état où il avait été créé, la faiblesse de sa nature n'aurait pu supporter la force et les accents de cette voix.[558] »

Il est extraordinaire de voir la musique considérée non seulement comme mémorial de l'œuvre de la création, mais en plus comme don de Dieu qui nous permet de nous rapprocher de lui, par l'illumination de l'intelligence. De même, il est extraordinaire de voir que la pratique instrumentale devient un lieu mémoriel de l'action de l'Esprit saint. La musique devient vraiment un « *signe* » qui permet à l'homme d'avoir un avant-goût, non pas de ce qu'il a perdu, mais de ce qu'il est appelé à retrouver par le mystère de la rédemption.

---

[558] *Ibid.*

C. Mise en perspective et élargissement

A travers ces quatre jalons qui composent *la mystique de la musique* de sainte Hildegarde de Bingen, nous avons pu nous rendre compte qu'elle propose aussi à sa manière une théologie mystique de la musique qui nous associe à une œuvre divine de transformation.

Mais il faut reconnaître que cette théologie mystique de la musique que propose sainte Hildegarde de Bingen, dépasse largement le cadre de l'exercice musicale de la louange vocale de l'Office, propre à chaque ordre contemplatif qu'il soit bénédictin ou carmélitain.

Même s'il faut reconnaître, et nous l'avons montré dès le début, que cette théologie mystique de la musique trouve des échos originaux dans les écrits d'Elisabeth de la Trinité, surtout lorsqu'elle rend compte de sa vocation d'être « *Louange de gloire* », est-ce pour autant que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une théologie de la musique ?

Pourtant, si sainte Hildegarde de Bingen va plus loin que la proposition d'une théologie mystique de la musique, elle présente la sacramentalité de la musique à travers cette définition « *les sacrements du vêtement du Verbe de Dieu* ». Finalement cet écrit de l'abbesse allemande est à la fois une théologique mystique de la musique, et une authentique théologie mystique employant l'analogie musicale. On peut recevoir cette lettre des deux points de vue, à la fois musicologique et théologique, et de l'autre un enseignement spirituel.

C'est pourquoi la théologie de la musique de sainte Hildegarde de Bingen peut nous aider à mettre en perspective l'enseignement spirituel d'Elisabeth de la Trinité. Ainsi, la doctrine de la « *Louange de gloire* » portera en elle cette vocation d'être un « *cristal* » qui va « *réfléchir* » l'image de Dieu. Elle applique à sa vie spirituelle ce que signifie l'analogie musicale.

A cela s'ajoute le fait qu'en prenant appui sur la première encyclique de saint Pie X, Elisabeth de la Trinité réinvestit l'idée de devenir un « *sacrement du Christ* ». Dans l'encyclique, le pape évoque cette question pour les prêtres et convoque la symbolique baptismale de la vêture. Ainsi, c'est en devenant le « *sacrement du Christ* » en ayant revêtu le Christ, qu'Elisabeth de la Trinité va manifester qu'elle est devenue un cristal qui

va réfléchir l'image de Dieu dans la lumière. Mais l'idée de devenir un cristal porte en elle une dynamique de purification.

D'une part, en voulant devenir « *Louange de gloire* », elle veut continuer de pratiquer la musique, mais une autre musique qui devient « signe » de l'alliance qui est en train de s'accomplir entre Dieu et sa créature. Cette musique va devenir comme une transfiguration où pourra se faire entendre ce qui se chante dans le cœur même de Dieu. C'est clairement exprimé par ces mots :

> « …Une louange de gloire, c'est une âme de silence qui se tient comme une lyre sous la touche mystérieuse de l'Esprit Saint afin qu'Il en fasse sortir des harmonies divines […] Une louange de gloire est un être toujours dans l'action de grâces…[559] »

D'autre part notre carmélite, à la lumière de la théologie mystique de la musique proposée par sainte Hildegarde de Bingen, va proposer à sa manière une théologie mystique musicale, car en voulant devenir « *Louange de gloire* », elle ira jusqu'à vouloir devenir un « sacrement ». La *Note Intime 14* le dit clairement :

> « La carmélite, c'est le sacrement du Christ. Tout en elle doit le donner, notre Dieu tout saint, le Dieu crucifié tout Amour. Mais pour le donner ainsi, il faut s'être laissé transformer en une même image avec Lui ; il faut la foi qui regarde et qui prie sans cesse ; la volonté devenue captive enfin et qui ne s'en va plus ; le cœur vrai, pur, et tressaillant sous la bénédiction du Maître. [560]»

A travers cette *Note Intime* nous retrouvons, subtilement cachés, l'ensemble des éléments de la théologie mystique de la musique d'Hildegarde de Bingen, mais appliqué à la progression spirituelle de la carmélite. Nous y retrouvons l'association à l'œuvre de la Rédemption et à l'œuvre de transformation intérieure pour devenir un « *autre Christ* ». En somme, cette *Note Intime* est résolument trinitaire, et bien que datant de la seconde moitié de 1903, elle porte en germe toute la structure et l'organisation de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Il est surprenant de vouloir devenir « *sacrement* », pour que son humanité de carmélite devienne « *signe* » de Jésus-Christ. Signe non seulement de sa divinité comme

---

[559] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.126
[560] *Ibid.* p. 906-907

source de toute sainteté, mais en plus de son humanité à travers le prisme de la Croix. La sainteté de Dieu se manifeste complètement dans le mystère de la Croix, comme elle devenait le lieu où se manifeste pleinement l'union hypostatique. Pour que ce mystère s'accomplisse, Elisabeth a besoin d'une *empreinte*, qui n'est autre que le mémorial de l'image même de Dieu, qui a été le modèle pour la création de l'homme. L'*impression* de l'image du Fils n'est autre que le souvenir de l'acte créateur. En tant que créature, Elisabeth fait mémoire du « *vestige* » du Fils qui a été créateur avec le Père. Mais cette empreinte porte en même temps la dynamique de la Rédemption, c'est-à-dire que le signe devient également le « *signe* » du mystère de la Croix qui montre que nous sommes recréés dans le mystère pascal.

Cependant Elisabeth de la Trinité a besoin d'une illumination par la foi, pour contempler et prier. Or n'est-ce pas l'évocation du don même de l'Esprit-Saint ? Cette contemplation et cette prière conduisent Elisabeth de la Trinité à abandonner sa volonté propre pour n'accomplir qu'uniquement la Volonté du Père. Nous avons pu constater combien les oraisons sept et huit de la retraite *Le ciel dans la Foi* portent ce travail de transformation intérieure christologique par le don de l'Esprit. Mais surtout n'est-ce pas une manière complémentaire de comprendre la force évocatrice des expressions « Cristal » et « reflet » utilisés par la carmélite pour parler de ce mystère ?

L'empreinte du Fils et *l'illumination de l'Esprit* conduisent Elisabeth sur un chemin de foi, afin adhérer totalement à la Volonté de Père. Le chemin de la Volonté du Père conduira Elisabeth à l'action de grâce, au « *sanctus éternel* ». Le terme « *tressaillir* » possède la connotation biblique propre à l'expérience musicale d'Elisabeth et de Marie au moment de la Visitation[561]. En voulant devenir « *sacrement du Christ* », Elisabeth de la Trinité vit une expérience spirituelle de type musical. L'association entre la dimension musicale de la louange par l'emploi du terme biblique de « *tressaillant* », et la recherche absolue de la volonté de Dieu se retrouveront explicitement dans ses écrits, surtout lorsqu'elle expliquera ce qu'est être une « *Louange de gloire* » dans la péroraison de la retraite *Le ciel dans la foi*. Si Elisabeth a pour vocation d'être totalement « *Louange de gloire* », cela s'harmonisera perpétuellement avec la recherche de la volonté de Dieu. Elle l'écrira très bien en août 1906 :

> « …Une louange de gloire, c'est une âme qui demeure en Dieu, qui aime d'un amour pur et désintéressé, sans se rechercher dans la

[561] Lc 1, 39-45

> douceur de cet amour ; qui l'aime par-dessus tous ses dons et quand même elle n'aurait rien reçu de Lui, et qui désire du bien à l'Objet ainsi aimé. Or comment désirer et vouloir effectivement du bien à Dieu si ce n'est en accomplissant sa volonté, puisque cette volonté ordonne toutes choses pour sa plus grande gloire ? Donc cette âme doit s'y livrer pleinement, éperdument, jusqu'à ne plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut.[562] »

Malgré toutes les limites de la mise en perspective de la doctrine spirituelle de la « *Louange de gloire* » avec les écrits théologiques de la musique de sainte Hildegarde de Bingen, il nous est permis de penser que la notion de transformation intérieure est concomitante à *l'expérience de beauté du Verbe*.

Elle fonde bien une théologie mystique de type « musical ». La visée métaphorique du cristal et de l'image du verbe réfléchir, propre à la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » fonde cette théologie mystique musicale. Pour Elisabeth de la Trinité, l'analogie musicale enracinée indirectement dans une théologie de la musique, rend compte d'un chemin spirituel. Par exemple, l'idée du « cristal » implique la dynamique d'actualisation de l'œuvre de la Rédemption en terme de processus de purification pour devenir un « *autre christ* ». Ensuite, l'idée de devenir un « *autre Christ* » nous amène à mettre en perspective la notion de « *médiation* » pour qu'à travers la « *Louange de gloire* », Dieu se communique et se révèle. Ainsi l'analogie musicale conduisant à la force métaphorique et dynamique du « cristal » et de « réfléchir » la lumière, rend compte de cette vocation propre à la confirmation : devenir un « *sacrement du Christ* ».

Il est évident que les récits d'Hildegarde de Bingen vont beaucoup plus loin que ceux d'Elisabeth de la Trinité du point de vue de la théologie musicale à partir de l'expérience musicale. L'une écrit une théologie de la musique, l'autre écrit une œuvre spirituelle à partir de l'analogie musicale. Mais cette similitude dans la démarche permet de classer les récits d'Elisabeth de la Trinité concernant la doctrine de la « *Louange de gloire* » dans cette catégorie de théologie mystique de type « musical ».

[562] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.125-126

4. Synthèse

Les deux parties précédentes nous ont aidé, à partir d'une mise en résonnance avec des écrits mystiques authentiques à travers Saint François de sales et sainte Hildegarde de Bingen, à percevoir que la doctrine de la *« Louange de gloire »*, fondée sur la double expérience de *la beauté du Verbe* selon la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse, est une théologie mystique musicale. L'analogie musicale permet non seulement de rendre compte de l'expérience spirituelle de la carmélite, mais de donner un enseignement solide d'une expérience musicale du mystère divin. C'est à partir de l'audition, de l'écoute qu'Elisabeth de la Trinité permet cette rencontre de transformation intérieure, dans la lumière divine, parfaite participation à l'œuvre du mystère pascal.

Il nous paraît maintenant certain que l'originalité des écrits d'Elisabeth de la Trinité ne repose pas seulement sur un style d'écriture de type musical, mais qu'elle propose une authentique vision musicale de l'expérience de *la beauté de Dieu*.

Elle reconfigure complètement l'héritage carmélitain à la lumière d'une expérience musicale, proposant une herméneutique originale de la Transfiguration.

Tout d'abord, en prenant en considération le fait de la demande explicite de Dieu le Père d'écouter le Fils, cette vision musicale repose précisément sur l'emploi du verbe *écouter*. Ce dernier devient le cœur de son expérience spirituelle. Si la vision apophatique consiste à passer par la nuit des sens, la nuit de la connaissance, et la nuit de la foi, alors Elisabeth de la Trinité accepte d'y entrer. C'est par le rien qu'elle accède au tout. Comme elle le disait au début de la dernière retraite, elle accepte de *ne plus rien savoir*. Elle accepte cette nuit absolue afin de n'être plus qu'écoute attentive. L'expérience ascétique devient le lieu d'une purification de l'ouïe intérieure pour se détacher de toutes distractions extérieures, et surtout des appels de sa volonté propre. Elle veut écouter le Verbe de Dieu pour y discerner uniquement la volonté de Dieu.

Mais surtout cette écoute attentive va lui permettre d'entendre au-delà du sensible, de saisir, goutte après goutte, cette distillation de la Vérité comme diraient saint Grégoire de Nysse et saint Augustin. C'est pourquoi, au cœur de la nuit, l'écoute totale lui fera

connaître une expérience de lumière : alors à son tour, elle connaîtra. Même si elle ne voit pas, mais si elle est dans la nuit, elle connaîtra par l'écoute du Verbe.

Finalement sa source de lumière, c'est l'écoute du Verbe de Dieu. Tout aussi paradoxal que celui puisse paraître, elle pourra « *voir* » grâce à « *l'oreille* ». C'est le Verbe de Dieu qui sera sa lumière. C'est le Verbe de Dieu qui sera sa vêture, sa transformation pour devenir un cristal qui va le refléter. C'est l'écoute attentive du Verbe de Dieu qui lui permettra de devenir « médiation » pour qu'il se fasse connaître aux autres. Finalement, devenir un témoin repose sur cette expérience musicale de l'écoute. Elle écoute en elle le Verbe y accomplir son mystère de Rédemption.

Il semble évident pour Elisabeth de la Trinité de concevoir l'expérience de la beauté de Dieu sous l'angle de l'audition. C'est à travers ce prisme que l'on peut relire chacune des quatre caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Elle est saisi par la beauté de Dieu parce qu'elle l'entend !

Tout d'abord elle *entend* sa volonté à laquelle elle veut se conformer !

Ensuite, elle entend celui qui lui permet de participer aux mystères du Salut et d'adresser un chant à l'Epoux Crucifié par amour, dans une vision transfigurée et glorieuse du mystère de la Croix.

En outre, elle entend celui qui lui permet de la transformer et de la purifier pour la rendre semblable au bien-aimé. Si, dans la Genèse, le Verbe de Dieu est source de création et permet de voir advenir ce qui n'était pas, alors l'écoute attentive du Verbe de Dieu est source de création nouvelle. C'est lui qui façonne en elle son image, aussi pure que le cristal.

Enfin, elle entend celui qui lui permet d'accéder déjà aux mystères des choses invisibles. Elle peut déjà adresser à l'Epoux qui revient dans la gloire, et qui se cache derrière la Porte du ciel, le cantique d'action de grâce des sauvés.

Sa théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation est bien une théologie mystique de type « musical ». Elle propose une reconfiguration musicale des trois voies de saint Grégoire de Nysse. En somme, la vision musicale d'Elisabeth de la Trinité repose sur le lien entre audition et illumination. C'est l'ouïe que lui permet de voir en vérité! Ne dirait-elle pas d'ailleurs, quelques instants avant de mourir : « *Je vais à la lumière, à la vie, à l'amour* » ?

En dernier lieu, notre étude à partir des œuvres mystiques de sainte Hildegarde de Bingen et saint François de Sales, nous a permis de prendre conscience que l'emploi de l'analogie musicale est utilisée pour rendre de l'œuvre du mystère pascal, avec un accent profondément baptismal. A travers l'image du « cristal » et du « reflet », la doctrine de la « *Louange de gloire* » permet aussi à Elisabeth de la Trinité de parler de l'accomplissement en l'âme du mystère pascal. Et d'adresser en réponse une « *louange de gloire* » afin de rendre grâce pour l'œuvre du Verbe entrée dans l'âme, parfaite image anticipée du Retour glorieux du Fils à la fin du temps.

Que ce soit sainte Hildegarde de Bingen ou saint François de Sales, les deux semblent emprunter un vocabulaire commun, où se mêlent éléments musicaux et éléments théologiques propres à la Rédemption. D'où peuvent-ils provenir ?

Au cours de notre analyse nous avions noté la similitude entre la manière dont saint Grégoire de Nysse parle de l'expérience apophatique de l'épectase, et la manière dont saint Augustin parle de son expérience musicale au moment de son baptême ?

Est-il possible de mettre en écho la doctrine de la « *Louange de gloire* » avec la pensée de saint Augustin quant à la musique ? L'évêque d'Hippone propose à travers son Traité de la Musique, le *De Musica*, une des plus audacieuses études phénoménologiques de l'écoute, faisant de l'ouïe le lien d'une actualisation de la Rédemption. Peut-être que, comme avec sainte Hildegarde de Bingen, sa théologie de la musique pourra nous aider à mieux mettre en perspective l'emploi de l'analogie musicale chez Elisabeth de la Trinité. D'autant que la réflexion sur la musique de saint Augustin lors de sa conversion va se retrouver intégrée à la fin de sa vie dans son Traité sur la Trinité, au moment où il expose la relation entre Trinité et histoire.

Peut-être que l'herméneutique augustinienne sur la musique nous aiderait à proposer une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », et mieux cerner son lien intrinsèque avec la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

CHAPITRE III

EXPERIENCE DE TYPE « MUSICAL »

DU MYSTERE TRINITAIRE

La convocation de saint Augustin dans notre réflexion n'est pas directement justifiable par l'étude des écrits d'Elisabeth de la Trinité. Ce qui est certain est que le 21 novembre 1904, jour où Elisabeth de la Trinité écrivit la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », où avec les autres religieuses elle renouvelait ses vœux de religieuse, se terminait une retraite prêchée par le Père Fages. Ce dominicain avait assuré une retraite du 12 au 20 novembre.

Or, dans une lettre datée du 29 novembre 1904, adressée à l'abbé Chevignard, Elisabeth de la Trinité cite un extrait complet de la prédication du dominicain construite à partir d'un texte de saint Augustin d'après sa lettre 109[563]. Or les études ont montré qu'elle est de Sévère de Milève[564]. Cependant, dans cette même lettre, Elisabeth de la Trinité cita une autre expression[565] de saint Augustin que le Père Fages exposa le 19 novembre 1904[566]. Ainsi, c'est bien aux accents de la pensée augustinienne qu'Elisabeth de la Trinité a vécu cette retraite préparatoire au renouvellement de ses vœux de religieuse.

Rappelons qu'une question demeure quant à savoir si la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est un pur don de la grâce d'une révélation, ou bien qu'elle soit liée aux contingences historiques propre au chemin de discernement de la carmélite. Le nœud et l'argument théologique de cette question repose sur un présupposé d'étude concernant le rapport Trinité et Histoire. Comment la Trinité immanente se révèle à travers la Trinité économique au sein de l'expérience historique.

Il se trouve que saint Augustin écrivit un traité sur la Trinité, le *De Trinitate*. Dans la progression de l'ouvrage, l'auteur utilise la métaphore de son expérience musicale pour tenter de penser le rapport entre « *sagesse* » et « *science* » comme chemin d'accès pour comprendre et connaitre le mystère trinitaire. Comment la « *science des choses temporelles et terrestres* » peut conduire à la contemplation et à l'illumination de la « *Sagesse éternelle* » ? Car telle est la question de fond. Or cette distinction terminologique entre « science » et « sagesse » repose précisément sur le rapport entre la Trinité éternelle qui se révèle et les contingences historiques et temporelles des choses créées.

---

[563] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 2002, p. 569
[564] *Ibid.* p.571
[565] *Ibid.* p. 569
[566] *Ibid.* p.571

Dans le *De Trinitate*, le rapport Trinité/Histoire est posé de manière singulière et originale à partir de l'analogie musicale. Ne peut-il pas en être de même pour la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ? En proposant une relecture de cette prière à la lumière de la doctrine de la « *Louange de gloire* », ne pourrions-nous pas montrer que son enseignement trinitaire est contingent de sa propre expérience du mystère à travers le cheminement de sa vocation ?

1. Clarification méthodologique

La question méthodologique qui se pose et qu'il convient d'aborder pour comprendre et justifier la convocation et l'étude de saint Augustin dans cette thèse, concerne cet argument d'ordre théologique.

Pour le cas de saint Augustin, les écrits sont le fruit d'une expérience musicale précise et ponctuelle, faite à partir de la musique d'un temps déterminé. Or, pour Elisabeth de la Trinité, il s'agit d'une vocation spirituelle dont l'expression narrative est de type musicale, empruntant le champ lexical de la musique pour être exposée. Mais son processus de discernement dans le temps, se fait hors cadre d'une expérience musicale comme on peut l'entendre aujourd'hui. Son discernement pour devenir « *Louange de gloire* » s'est fait hors contexte d'une pratique musicale, professionnelle et pianistique, si ce n'est le chant de l'office au carmel et quelques récréations avec des poésies chantées.

L'un est « touché » et « affecté » par la musique, l'autre est une musicienne accomplie bien que n'ayant jamais spéculé sur l'art qu'elle exerçait et n'ayant laissé presque aucune trace dans ses écrits, si ce n'est une forme de journal de bord.

L'un, à cause de son ministère épiscopal, ne pourra plus s'occuper de la question musicale et l'aspect inachevé du *De Musica* le prouve. Une étude a été faite sur cette question par Henri-Irénée Marrou[567]. L'autre a tout quitté de la mondanité musicale pour vivre dans un carmel.

[567] HENRI-IRENEE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, De Bocard, 1983, p.582.

L'un écrivant un récit pour rendre compte de son expérience musicale déterminée, et de son ouverture spéculative vers une métaphysique, dont certains accents semblent relever d'une mystique chrétienne et d'une expérience spirituelle de la Grâce ; l'autre écrivant un récit pour rendre compte de son discernement, de sa progression spirituelle et de sa vocation, mais utilisant l'ensemble du vocabulaire musical pour en dessiner tous les aspects. L'analyse de l'émergence de son style d'écriture montre qu'elle est musicienne non seulement dans l'âme, mais dans toutes les contingences de son humanité.

L'un qui n'est pas musicien, mais part de son expérience musicale auditive ponctuelle pour spéculer et s'élever vers une contemplation métaphysique (dynamique ascendante). L'autre qui est musicienne mais devenue non pratiquante au sens strict (hormis le chant communautaire), part de sa contemplation et de son discernement, pour emprunter un langage narratif musical en vue d'exprimer la profondeur du mystère de sa vocation et la partager aux autres (dynamique plutôt descendante).

Au bout du compte, en omettant la distance temporelle et la culture qui les séparent, la démarche de saint Augustin semble tellement divergente par rapport à celle d'Elisabeth de la Trinité que l'on pourrait les comparer à deux piliers, allant dans deux directions distinctes et divergentes. Cependant, à l'image des croisés d'ogives, est-ce que ces deux « piliers » ont une « clef de voûte » pour marquer leur rencontre et sceller leur équilibre respectif dans une direction qui de prime abord semble divergente ?

La clef de voûte du rapport entre saint Augustin et Elisabeth de la Trinité pourrait être cette notion *« d'expérience musicale »*.

Déjà parce que la notion d'*expérience* se situe dans une contingence historique précise pouvant devenir après relecture, un évènement initiateur et fondateur.

Ensuite, pour Augusti,n l'expérience musicale a eu des conséquences philosophiques, mystiques et théologiques trinitaires déterminantes, même s'il n'est pas musicien comme aura pu l'être Elisabeth de la Trinité. Pour lui, c'est à partir de son expérience catéchuménale et de la célébration des sacrements de l'initiation chrétienne qu'il va composer dans le même élan son traité sur la musique, le *De Musica*. Quelques années après, il va raconter d'autres expériences musicales ponctuelles dans les *Confessions*. Il faudra attendre la fin de sa vie pour voir apparaître dans son traité sur la Trinité, l'analogie musicale et toute la rationalisation opérée au moment de sa conversion, pour penser le rapport science/sagesse et l'accès à la connaissance trinitaire. Augustin est

plus un théoricien à partir d'une expérience musicale ponctuelle, qu'un musicien accompli comme le sera Elisabeth de la Trinité.

Cependant, en étudiant la manière dont il approfondit ses expériences musicales ponctuelles, nous pourrions mieux mettre en perspective chez Elisabeth de la Trinité le rapport entre analogie musicale et accès à la connaissance trinitaire.

Si, à partir d'une analogie musicale rationalisée au moment de sa conversion, Augustin pense le rapport science et sagesse à la fin de sa vie, peut-être qu'Elisabeth de la Trinité, en proposant une théologie mystique de type « musical », pourrait nous aider à comprendre ce même rapport exprimé dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

En somme, est-ce que sous l'angle de « l'expérience musicale », Elisabeth de la Trinité appartiendrait à une « filiation », une « tradition » augustinienne de la musique ? Une « tradition » dont il faudra cerner les caractéristiques principales à travers *les Confessions* et le *De Musica* de saint Augustin.

A. La notion « *d'expérience musicale* »

C'est pourquoi nous allons approfondir cette notion « d'expérience musicale » dans deux directions bien distinctes :

D'une part la dimension « spirituelle » des deux démarches. Car, quoi que nous en pensions, les expériences musicales ponctuelles de saint Augustin (racontées dans les *Confessions*) ouvrent non seulement sur une démarche profondément spéculative (racontée dans le Traité *De Musica*), mais débouche sur une métaphysique ainsi qu'une authentique mystique, dont les similitudes avec l'épectase de saint Grégoire de Nysse sont assez troublantes. Il y a fondamentalement une mystique chrétienne ancrée dans les sacrements de l'initiation, au sein de la compréhension augustinienne de la musique. Pour Elisabeth de la Trinité, la situation est claire. C'est dans le cadre d'une vie consacrée à l'oraison sous la Règle du carmel, qu'elle connaît ses expériences illuminatives du mystère trinitaire, dont elle en raconte le contenu par le biais de l'expression narrative empruntant au vocabulaire de la musique, et dont le style lui-même est de type musical.

Et si l'un et l'autre avaient fait une *expérience de la beauté du Verbe* ? L'un dans le cadre d'une expérience musicale au moment de son baptême, l'entraînant à une haute spéculation théologique et mystique sur la musique. L'autre dans le cadre de sa vie de carmélite, l'entraînant à partager cette « *Visitation* » à travers ses écrits en employant l'analogie musicale.

Et si l'un et l'autre avait fait une *expérience de la beauté du Verbe* à partir du paradigme de l'écoute ? Engendrant chez l'un une étude phénoménologique de l'écoute, et engendrant chez l'autre une mise en récit imprimée par ce paradigme à travers l'image du « cristal » et du « reflet »?

D'autre part, l'un et l'autre ont fait une expérience déterminante du mystère trinitaire au sein de leur vie respective, au sein de leur histoire, engendrant une « narration théologique ».

Pour saint Augustin cette narration théologique est le *De Trinitate*. C'est à partir de l'analogie musicale reposant sur son expérience auditive de la musique (*Confessions*) et sur une phénoménologie de l'écoute (*De Musica*) rationalisées à l'époque de sa conversion, qu'il peut penser à la fin de sa vie le rapport entre « science » et « sagesse », comme clef de compréhension pour entrer dans la connaissance du mystère trinitaire. Or cette « expérience musicale » est totalement liée à l'évènement de la réception des sacrements de l'initiation et à sa démarche de conversion. Pourtant que représentent les sacrements de l'initiation chrétienne si ce n'est le premier lieu épiphanique du mystère trinitaire dans l'histoire d'un chrétien ? La personne est pleinement associée au mystère pascal comme étant l'une des plus belles épiphanies de la Trinité dans l'histoire humaine. En somme, c'est en souvenir de cette rencontre singulière entre la Trinité et son histoire au moment de son baptême, que saint Augustin élargit sa réflexion à la fin de sa vie pour penser le rapport entre Trinité et histoire par le prisme des concepts de « science » et de « sagesse ».

Pour Elisabeth de la Trinité, c'est au cœur du processus de cheminement de sa vocation qu'elle fait cette expérience du mystère trinitaire. La Trinité se révèle à elle et se donne à comprendre en lui révélant en même temps le sens de sa vie. Pour elle, il y a un juste équilibre et une heureuse rencontre entre vocation et Trinité. C'est en cherchant sa vocation qu'elle découvre qui est Dieu, et c'est en lui révélant sa vocation et en l'appelant que Dieu se donne à comprendre. Toute la doctrine de la « *Louange de gloire* »

que nous avons étudiée en est le lieu de rencontre. Quelque part, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » dont nous avons montré qu'elle est le prélude à l'émergence narrative de la doctrine de la « *Louange de gloire* », est un don de Dieu, une illumination de la « *Sagesse éternelle* » s'inscrivant dans un mystère d'alliance qui s'enracine dans l'histoire. La narration devient alors un authentique *vestige* de cette illumination, de cette rencontre entre l'éternité et le temps, où se vérifie en même temps une authentique *science trinitaire*. Mais au-delà des mots, le texte porte en même temps non seulement les vestiges de l'illumination, mais en même le temps les vestiges des dates déterminantes dans le cheminement d'Elisabeth. La prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » semble condenser cette rencontre entre l'illumination gratuite de la Trinité et le mémorial de son histoire personnelle. Ce sera l'objet de la relecture qui suivra ce chapitre.

Pour saint Augustin comme pour Elisabeth de la Trinité, il en ressort une authentique rencontre entre une *épiphanie trinitaire* et *le mémorial de leur histoire* dans ce qu'elle a de plus *déterminant* pour chacun des deux.

C'est sur cet argument que nous allons étudier saint Augustin pour tenter d'exploiter les résultats de nos recherches comme paradigme herméneutique pour affiner notre perception des écrits d'Elisabeth de la Trinité, en l'occurrence pour proposer une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Puisque l'emprunt de la métaphore musicale n'est pas un hasard pour saint Augustin, étant donné qu'elle repose sur une solide réflexion spéculative et musicale qu'il a entreprise au moment de son catéchuménat et la réception de sacrements de l'initiation chrétienne. On ne peut donc comprendre cette réflexion majeure du *De Trinitate* (écrit à la fin de sa vie) et ce rapport « *sagesse* » et « *science* », entre la révélation de la Trinité et l'histoire, sans passer par l'analyse détaillée de l'expérience musicale de saint Augustin et de son évolution. En effet, le contenu du *De Musica*, éclairé par les expériences musicales racontées dans *les Confessions*, tente de montrer que la musique est une « science » qui nous permet de cheminer vers la contemplation de la « Sagesse éternelle ». Le *De Musica* est une grande réflexion spéculative indirecte sur ce rapport entre connaissance trinitaire et histoire. Augustin a vécu cette rencontre transformante avec le mystère trinitaire au moment de la réception des sacrements de l'initiation à un

instant de son histoire. C'est par la sacramentalité de la musique que saint Augustin aura fait cette expérience entre le mystère trinitaire et son histoire.

Ainsi, la spéculation sur la musique devient pour Augustin le moyen de rendre compte et de relire cette expérience de rencontre entre son histoire et le mystère trinitaire, en lien avec son association totale au mystère du salut à travers la réception de sacrements de l'initiation. Saint Augustin est sans doute le premier dans l'histoire du christianisme à proposer une théologie de la musique en l'associant avec l'œuvre du salut reçu à travers les sacrements de l'initiation chrétienne, c'est-à-dire la participation au mystère pascal.

B. Statut différencié de la notion « *d'expérience musicale* »

Ici se pose une question fondamentale qui différencie Elisabeth de la Trinité et saint Augustin : c'est le statut de *l'expérience musicale* à proprement parlé.

Pour Augustin, l'expérience musicale est incontournable même si elle est ponctuelle, car elle lui aura servi de médiation pour prendre conscience de ce qui s'est passé à travers la réception des sacrements de l'initiation.

Or, pour Elisabeth de la Trinité, même si elle est une musicienne accomplie, la doctrine de la « *Louange de gloire* » n'a pas été suscitée à partir d'une expérience musicale au sens strict, c'est-à-dire une émotion au sens général du terme. Ce n'est pas la médiation d'une musique, qu'elle soit liturgique ou non, qui a fait surgir cet élan de réflexion mais l'approfondissement du mystère de sa vocation. Pourtant il existe à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* » une authentique théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne, et même si Elisabeth de la Trinité emploie un vocabulaire résolument musical, ce n'est pas à partir d'une expérience de médiation musicale. Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, il n'y a quasiment aucun texte où Elisabeth de la Trinité évoque la question de ses « émotions » musicales.

A partir d'une expérience ponctuelle de la musique en tant que récepteur, Augustin va penser une solide théologie de la musique enracinée dans la compréhension des sacrements de l'initiation. De son côté, Elisabeth de la Trinité va proposer à la fin de sa vie la doctrine de la « *Louange de gloire* », théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne fondée dans la compréhension progressive du mystère de son

élection. Mais est-ce pour autant que la doctrine de la « *Louange de gloire* » soit une authentique théologie de la musique que l'on pourrait comparer à celle de saint Augustin pour voir les consonances et les dissonances?

Ou bien est-ce une théologie mystique de type « *musical* », c'est-à-dire utilisant le langage musical pour exprimer une réalité spirituelle ?

Lorsque nous avons étudié les caractéristiques de la « *Louange de gloire* », nous avons pu voir que sa doctrine dépasse largement le caractère musical strict. Ce n'est donc pas une théologie de la musique, en tant que signifiant, comme le fera saint Augustin dans le *De Musica* et les *Confessions*. Elisabeth de la Trinité prend l'analogie musicale au sens métaphorique pour se concentrer davantage sur ce qui est signifié au-delà du champ lexical de la musique. C'est pourquoi nous avons tenté de montrer qu'Elisabeth de la Trinité propose une théologie mystique de type « musical », plutôt qu'une théologie de la musique. Par théologie de type « musical » nous comprenons à présent que l'analogie musicale utilisée dans le système narratif de la carmélite repose en fait sur un présupposé théologique de la musique dont il conviendra de trouver les racines possibles

Si Augustin se concentre sur la musique dans sa capacité d'être signifiant, Elisabeth de la Trinité se concentre plus sur ce qui est signifié au-delà de l'expression. Malgré tout, l'un et l'autre sont d'accord sur une même conception : la musique est médiation !

Tous les deux posent la question de la sacramentalité de la musique. Si à la suite de saint Ambroise de Milan, Augustin est l'un des premiers à fonder la notion de sacramentalité de la musique à travers le *De Musica* et les *Confessions*, Elisabeth de la Trinité se situe dans la même veine. La musique est médiatrice mais avant tout comme moyen narratif pour rendre compte d'une authentique expérience spirituelle.

Ainsi l'un qui n'est pas musicien propose une théologie complexe de la musique, l'autre qui est musicienne n'emprunte plus que la métaphore musicale pour parler d'une autre réalité que la réalité musicale à proprement parler.

Cette distinction est fondamentale car elle pose la question indirecte de la posture d'Elisabeth de la Trinité au moment de la rédaction de la retraite *Le ciel dans la foi*. C'est-à-dire était-elle encore une musicienne ? Ou bien était-elle dans un tel degré de mort à elle-même qu'elle ne l'était plus, se concentrant exclusivement sur la réalité signifiée au-

delà de l'expression narrative ? Qu'est devenue cette réalité musicale et la place structurante qu'elle occupe dans sa vie, depuis son entrée au carmel où elle ne joue plus du tout, jusqu'à ce qu'elle rédige la doctrine de la « *Louange de gloire* » ? La dimension résolument apophatique de sa doctrine comme une authentique théologie mystique nous pousse à croire que sa réalité personnelle de musicienne est déjà dans la ténèbre. On ne peut écrire à un tel degré de détachement qu'en vivant le détachement.

Compte tenu de la différence d'angle d'approche, du statut des textes et de la différence fondamentale de l'expérience musicale entre Augustin et Elisabeth de la Trinité, nous allons tenter une étude sous forme concertante, à partir de la seule notion possible de nous aider dans notre étude : la musique comme « médiation ». Nous allons tenter de voir comment la théologie de l'un peut nous aider à mieux qualifier l'expérience comme étant de type « musical ».

Pour amorcer cette étude concertante, nous allons prendre appui sur la onzième homélie de saint Grégoire de Nysse que nous avons convoqué au début de cette partie. Cette homélie a pu nous permettre de confirmer que la doctrine de la « *Louange de gloire* » s'enracine dans l'enseignement de saint Grégoire de Nysse. Pourtant nous avons pu remarquer un détail lourd de conséquence : la manière dont l'évêque parle de « *l'entrée du Verbe* ». La rédaction semble similaire à la manière dont saint Augustin parlera de son expérience musicale au moment de son baptême dans les *Confessions*. Les textes sont contemporains, sachant que saint Grégoire de Nysse a composé l'homélie quelques années avant les *Confessions*. Nous allons tenter de voir si la théologie de la musique que va développer saint Augustin dans *les Confessions* et le *De Musica* est en écho avec les contingences de cette homélie de saint Grégoire de Nysse. C'est grâce à la médiation de saint Grégoire de Nysse que nous pourrons ensuite mettre en dialogue les écrits de saint Augustin et d'Elisabeth de la Trinité.

2. La musique, médiation d'une *visitation du Verbe*

La doctrine de la « *Louange de gloire* » s'enracine dans une double compréhension du mystère de la Visitation. C'est à la fois la visitation de Dieu dans l'âme, mais en même temps l'anticipation du retour glorieux du Fils de Dieu à la fin du temps.

Dans cette double perspectives, Elisabeth de la Trinité fonde le chant comme une authentique réponse de la bien-aimée face à la venue du Bien-Aimé.

L'analyse narrative de la dernière oraison de la retraite *Le Ciel dans la foi* nous en a montré toute la logique : dans le ciel de son âme, Elisabeth de la Trinité est la bien-aimée. Elle est une *« louange de gloire* » parce que le bien-aimé vient la visiter, qu'il frappe à la porte et qu'il attend qu'elle lui ouvre. Son chant intérieur est une intonation à cette procession d'entrée du Bien-Aimé. Mais en même temps, elle est une « *louange de gloire* » par anticipation, c'est-à-dire qu'elle attend déjà l'appel du Bien-Aimé derrière la porte du Ciel, lorsque ce dernier lui ouvrira et la fera entrer. Son chant intérieur est déjà la propre intonation de son entrée au Ciel, guidé par le Bien-Aimé. C'est dans une double perspective nuptiale qu'Elisabeth de la Trinité fonde son chant intérieur.

Or, nous avons pu prendre conscience qu'Elisabeth de la Trinité s'est fondé sur les écrits de Jean Ruysbroeck, qui lui-même s'inspire de l'œuvre de saint Grégoire de Nysse. Ce dernier, dans son commentaire du *Cantique des Cantiques*, au moment de l'entrée du Verbe dans l'âme de la bien-aimée, écrit ceci en décrivant cette expérience ultime de *la beauté du Verbe*:

> « Le profit que tu retireras de m'avoir accueilli et introduit chez toi sera la rosée dont ma tête est pleine et les gouttes de la nuit qui tombent de mes boucles. La première de ces choses, à savoir la rosée, c'est la guérison […] Quant aux gouttes de la nuit, elles se rattachent à l'explication qui précède. Il n'est pas possible, en effet, que celui qui pénètre au sein des réalités inaccessibles et invisibles rencontre une pluie ou un torrent de connaissance, mais il doit s'estimer heureux si, au moyen de pensées ténues et indistinctes, la Vérité verse en lui, goutte à goutte, la connaissance de ces réalités, l'eau spirituelle tombant goutte à goutte par l'entremise des hommes saints et inspirés de Dieu.[568] »

Or, par le biais de cette œuvre, non seulement nous retrouvons toute la fondation de la doctrine de la « *Louange de gloire* », mais en plus, nous retrouvons la manière avec laquelle saint Augustin parle de sa propre expérience musicale au moment de son baptême. Comment met-il cette expérience en récit.

[568] *Ibid.* p.239

A. Expérience musicale, catéchuménat et baptême chez saint Augustin

Il convient de mettre en perspective le Traité de la musique de saint Augustin, avec ses *Confessions*. C'est dans ce recueil qu'il exprime le mieux l'expérience sensible qu'il faut de la musique, en particulier la musique liturgique de l'Eglise de Milan. Ces dernières ont été rédigées sans doute entre 398 et 399. Or, si les *Confessions* ne nous parlent absolument pas de la rédaction du *De Musica* (rédigé entre 387 et 391), il n'empêche que ces dernières communiquent, à plusieurs reprises, des informations concernant la manière dont saint Augustin a « vécu » la musique. Ce qu'il a pu « expérimenter ».

A travers ce récit, nous pouvons noter qu'il y a deux évènements marquants pour saint Augustin : son baptême et la mort de sa mère Monique lors de son retour en Afrique en 387. C'est donc au cours d'une « Pâque personnelle », au cours de ses évènements existentiels, à la fois une « naissance à la vie divine » (baptême) et une « mort » (disparition de sa mère), qu'Augustin fait une expérience auditive singulière. Pour l'un, l'expérience auditive en direct lui fera comprendre le mystère de la Grâce de sacrements de l'initiation chrétienne qu'il venait de recevoir. Pour l'autre cas, la disparition de sa mère lui fera vivre une expérience auditive de la mémoire, à partir du souvenir de l'hymne de saint Ambroise « *Deus Creator omnium* », et ce souvenir auditif l'aidera dans sa démarche de deuil et dans sa confession de foi envers la résurrection.

L'expérience auditive de l'hymne « *Deus Creator omnium* » servira à trois moments précis de la vie d'Augustin, surtout dans sa démarche réflexive sur la musique. Elle servira pour la disparition de sa mère. Elle servira au début du chapitre II du Livre VI de son traité sur la musique, le *De Musica,* pour amorcer la réflexion philosophie et théologique sur l'écoute. Enfin elle servira au Livre XI des *Confessions* pour amorcer une réflexion sur les apories des Temps et la mémoire. C'est par une expérience auditive musicale qu'Augustin amorce sa réflexion sur le temps. Ces trois évocations de l'hymne ambrosienne peuvent être reçues comme un remerciement officiel envers l'évêque de Milan, une filiation de type Maître/Disciple entre l'initiateur et l'initié.

Ces points d'attention sont d'autant plus pertinents avec notre sujet que, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse à la suite de Hans Urs Von

Balthasar, c'est dans la mystique de l'élection et de la vocation baptismale que repose tout le cheminement déterminant d'Elisabeth de la Trinité jusqu'à la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Surtout lorsque sa détermination d'entrée au carmel se passe au sommet de sa gloire dans l'expression pianistique, lui valant louanges et admirations dijonnaises jusqu'aux salons et aux journaux parisiens !

Ce qui est extraordinaire c'est de voir qu'au moment de son catéchuménat, Augustin suit les préceptes de saint Ambroise, et ses conseils. En prenant le livre des Psaumes comme médiation pour l'illumination de l'intelligence et l'expérience de la vérité en vue de se détacher du mal, il ne fait qu'appliquer cet extrait du commentaire du psaume de saint Ambroise qui dit :

> « …Qu'est-ce donc que le psaume ? C'est un instrument de musique dont le saint prophète avec l'archet de l'Esprit et dont il fait résonner sur la terre la douceur céleste. Avec les lyres et leurs cordes, c'est-à-dire avec des restes morts, il rythme les voix différentes et inégales et dirige le cantique de louange divine vers les hauteurs du ciel. En même temps, il nous enseigne qu'il faut commencer par mourir au péché : qu'ensuite seulement il faudra exercer les œuvres des différentes vertus qui feront parvenir jusqu'au Seigneur l'agrément de notre piété.[569] »

Cette citation est surprenante lorsque nous pensons en arrière fond à la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* », où Elisabeth de la Trinité veut devenir elle-même l'instrument du Saint Esprit, devenir la « lyre du Saint-Esprit » pour reprendre l'expression de saint Ephrem de Nisibe. Nous avions pu voir, en commentant cette caractéristique, comment Elisabeth de la Trinité fonde la doctrine de la « *Louange de gloire* » dans la mystique des psaumes. La carmélite est donc en parfaite harmonie avec l'enseignement sur la mystique des psaumes de saint Ambroise de Milan.

Nous y retrouvons tout le parcours d'Augustin à partir de sa conversion au christianisme jusqu'à son retour à Milan pour se préparer au baptême! Pour Ambroise, c'est le livre des Psaumes qui, perçu dans sa dimension musicale, nous permet de faire l'expérience sensible de la Grâce (avec les termes « résonner » et « douceur »). En ce sens

[569] DOM ROBERT LE GALL, *La saveur des psaumes*, Chambray, C.L.D., 2000, p.26

il rejoint intégralement la vocation musicale de David dans le premier livre de Samuel[570]. Mais en même temps, dans sa dimension textuelle, il nous permet de vivre cette illumination de l'intelligence en vue de renoncer au péché, et de choisir de marcher sur la voie de la justice. Voilà une pédagogie biblique originale pour se préparer au baptême. Car qu'est-ce que le baptême sinon le renoncement au mal et le choix des commandements de Dieu ? Qu'est-ce que le baptême si ce n'est vivre cette « illumination ». Saint Ambroise prépare saint Augustin à la compréhension baptismale du psaume, dans sa littéralité et dans sa musique !

Le chapitre VI du Livre IX des *Confessions* est le plus intéressant pour notre propos, parce qu'Augustin y décrit l'expérience musicale qu'il fait du chant des psaumes au moment même de son baptême, lors de la nuit de Pâques 387, par saint Ambroise à Milan. En s'adressant à Dieu, il écrit ceci :

> « … En ces jours-là, je ne me rassasiai pas de l'admirable douceur que je goûtais à considérer la profondeur des desseins que vous formez pour le salut du genre humain. Que de pleurs j'ai versés à entendre, dans un trouble profond, vos hymnes, vos cantiques, les suaves accents dont retentissait votre Eglise ! En coulant dans mes oreilles, ils distillaient la vérité dans mon cœur. Un bouillonnement de piété se faisait en moi, les larmes m'échappaient, et cela me faisait du bien de pleurer[571]. »

Avec ce partage d'expérience, saint Augustin semble montrer que « l'acte de louange » en général et du « chant du psaume », en particulier, sont pour lui une expérience qui dépasse la lecture ! La pratique du chant du psaume responsorial, d'ailleurs inaugurée par Ambroise lui-même en 386 pendant le siège lors de la Semaine Sainte, est une expérience pour la vie d'Augustin. Il insiste bien en disant que l'expérience musicale des psaumes et d'hymnes, dans toutes leurs contingences sensibles (pleurs, douceurs, entendre, trouble profond, suaves etc…), a été une expérience de Vérité !

Cette description de l'expérience musicale d'Augustin nous amène à penser qu'il vit, selon l'expression de saint Grégoire de Nysse, une authentique « visitation du Verbe »

---

[570] 1 Sm 16, 14-23
[571] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p.191

en son âme. Augustin fait ici une authentique expérience mystique et apophatique de la musique. C'est par la médiation de la musique, qu'Augustin prend conscience de cette « visitation ». Or, pour Grégoire de Nysse, cette expérience de la Beauté du Verbe est le fruit de tout un processus qui associe pleinement à l'œuvre du mystère pascal.

Si Augustin est le premier à parler de cette expérience apophatique de la « *visitation du Verbe* » en terme musical, alors il est permis de dire que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une théologie mystique de type musical dans ce même héritage augustinien reconfiguré. Certes, ce n'est plus dans le cadre d'une expérience musicale au sens propre que se situe l'enseignement d'Elisabeth de la Trinité, mais à partir de la métaphore musicale évoquer et raconter une expérience apophatique de la « *visitation du Verbe* ».

Avec Augustin, il y a ici une description quasi mystique de l'illumination de l'intelligence, comme la métaphore d'une procession (couler, distiller) de la vérité, qui « entre » dans le cœur de l'homme, accompagnée par l'acte de chant des psaumes! Augustin commence à distinguer implicitement deux choses. D'une part la littéralité du texte, d'autre part l'acte même de chanter. C'est l'acte de chant qui, pour Augustin, au sein même de son expérience baptismale permet l'illumination de son intelligence ! La Vérité est comme ici personnifiée en une réalité cachée, dont le chant est le révélateur autant que l'instrument. C'est le chant qui permet de saisir l'intelligence cachée au sein même de la littéralité. Augustin semble décrire une expérience quasi sacramentelle de l'acte du chant des psaumes ! C'est-à-dire que ce dernier est comme un signe (ici vocal et sensible) qui nous met en relation une réalité invisible, plutôt qui nous permet de comprendre, de saisir une réalité invisible, à savoir la Vérité ! C'est déjà une anticipation de l'union à Dieu, où Dieu demeure en nous, et nous en Lui.

C'est l'acte même de chanter qui lui a permis de comprendre et de saisir la grâce qu'il venait de recevoir par le sacrement du baptême.

Pour Augustin la musique est révélatrice ! C'est la musique elle-même, dans toutes ses contingences, qui devient « médiatrice » pour vivre ce passage des choses corporelles aux choses éternelles. En revanche, pour Elisabeth de la Trinité, c'est la métaphore musicale qui devient médiatrice pour raconter cette expérience apophatique de la *Ténèbre lumineuse* où l'on passe des choses visibles aux réalités invisibles.

Maintenant essayons de voir comment Augustin parle de la mort de sa mère Monique.

B. ***Expérience musicale* et *Pâque éternelle* de sa mère Monique**

Dans les *Confessions*, juste avant qu'elle ne meure, saint Augustin raconte la dernière discussion avec elle, avant que cette dernière ne meure cinq jours plus tard. C'était à Ostie, avant la traversée. Mais cette ultime conversation est racontée à la manière de l'expérience musicale lors de son baptême.

Dans une visée croyante, Augustin et Monique par leur discussion, essayaient de comprendre ce que serait la Vie éternelle, en d'autres mots, la connaissance des choses éternelles qui résident dans la Vérité. Augustin reconnaît que, pour grandir dans la science des choses sensibles et accéder à la vérité, il faut d'abord accueillir un don de la Vérité elle-même, c'est-à-dire un don de Dieu en personne. Il dit :

> « …Nous conversions donc, seuls, avec une extrême douceur, oubliant le passé et penchés sur l'avenir ; nous cherchions ensemble en présence de la Vérité, que vous êtes, quelle serait cette vie des saints… Nous ouvrions avidement la bouche de notre âme aux flots célestes de votre Source, la source de vie qui est en vous, pour en recueillir les quelques gouttes que nous pourrions et concevoir dans une certaine mesure une si grande chose.[572] ».

Là de même, l'idée d'une « distillation », d'un « goutte à goutte » de parcelles de la Vérité, n'est pas sans lien avec l'expression de saint Grégoire de Nysse au sein de la onzième homélie sur le Cantique des Cantiques. Ainsi, il y a bien un lien narratif entre l'expérience musicale au moment du baptême, et cet échange ultime avec sa mère. L'un et l'autre ont fait l'expérience d'une « *visitation du Verbe* ». Le don de la Vérité ainsi accordé n'est autre que la Sagesse. Augustin conçoit qu'il faut recevoir un don de la Sagesse, pour grandir dans la science qui nous permet de s'élever vers la Vérité. C'est parce que Dieu se révèle en premier, que l'homme peut le connaître et concevoir son identité.

---

[572] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p.198.

La conversation entre Augustin et Monique manifeste leur désir réciproque d'élévation. Ils grandissent dans la science des choses sensibles pour accéder aux choses éternelles et à la vie éternelle. Ils sont d'accord que l'on ne peut s'arrêter aux contingences sensibles : il faut les traverser ! Ils sont unanimes pour dire :

> « … Notre entretien a abouti à cette conclusion que les délices de nos sens charnels, si vives soient-elles, et la lumière corporelle qui les accompagne, quel que soit son éclat, ne semblent dignes d'être comparées à la félicité de cette vie[573] ».

Pour dépasser l'enfermement que peut générer l'expérience sensible, Augustin et Monique sont d'accord pour dire qu'il faut approfondir la science des choses corporelles. Cet approfondissement par les sciences des choses corporelles va les élever jusqu'à la vision et l'effleurement de la Sagesse. Le parcours est résumé ainsi :

> « …Nous parcourûmes l'un après l'autre les choses corporelles jusqu'au ciel même… Nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisable abondance où vous repaissez éternellement Israël de la pâture de vérité, là où la vie est la Sagesse[574]. »

Cette élévation et cette vision vont se faire par la médiation du langage, et Augustin va conclure ainsi :

> « …Pendant que nous parlions de cette Sagesse et que nous la convoitions, nous l'effleurâmes dans un élan de tout notre cœur. Puis, après un soupir, et laissant là fixés ces prémices de l'Esprit, nous retombâmes à ce vain bruit de nos bouches, là où commence et finit la parole[575]. »

Le langage au sein de la conversation d'Augustin et de sa mère est devenu le lieu épiphanique de la Sagesse, lieu de contemplation et de communion avec elle ! Le langage a permis à Augustin et Monique de traverser les choses corporelles par la science, pour conduire à cette expérience mystique, où la Sagesse utilise presque la voix humaine pour se faire entendre. A travers le récit de *l'extase d'Ostie*, Augustin expose ce qu'est la

---

[573] *Ibid.* p.198.
[574] *Ibid.* p.199
[575] *Ibid.*

sacramentalité du langage, la sacramentalité de la parole. A travers deux voix humaines qui conversent en recherchant la vérité, c'est Dieu lui-même qui se fait entendre. Or n'est-ce pas une transposition au sens musical du terme, de l'épisode de la Transfiguration, actualisée dans l'expérience de cette conversation entre Augustin et sa mère ?

Nous verrons par la suite que dans le *De Trinitate*, concernant cette élévation des choses temporelles vers les choses éternelles, Augustin distingue à ce moment la « *science* » de la « *Sagesse* ». Ici, cette distinction est manifeste, tout en n'étant pas infranchissable.

La « *science* » des choses temporelles a conduit Augustin et Monique à la rencontre de la « *Sagesse éternelle* ». Rencontre éphémère et fragile, mais rencontre authentique et sublime grâce à la sacramentalité du langage.

Ainsi, par cette discussion, Augustin et Monique ont fait l'expérience que Dieu a choisi le langage des hommes pour se révéler et pour se donner. Cette sacramentalité du langage et de la parole repose sur une expérience sensible de l'audition. C'est en écoutant leur dialogue sur les *choses temporelles* qu'Augustin et Monique ont pu faire cette expérience cordiale et illuminative de *la Sagesse éternelle*. C'est à l'image de l'Incarnation de Jésus-Christ où, à travers la voix de son humanité, c'est la voix du Père qui se fait entendre.

L'invitation paternelle du « *Ecoutez-le* » lors de l'épisode de la Transfiguration, n'en est que la plus belle invitation à expérimenter cette sacramentalité de la parole et du langage dans la personne même de Jésus-Christ. Et cette chute dont parle Augustin entre l'expérience cordiale de la vision de la Sagesse qui retombe dans le « vain bruit des bouches », n'est pas sans rappeler la même expérience évangélique de la Transfiguration où soudain la divinité rayonnante de Jésus-Christ disparait pour ne pas laisser visible que son humble humanité en chemin vers le Golgotha.

Cette extase vécue par Augustin et Monique repose sur un présupposé auditif.

C'est grâce à l'écoute et à l'ouïe que cette expérience mystique a pu être partagée. L'écoute et l'ouïe sont vraiment ce lieu de passage de l'harmonie des choses contingentes (science des choses corporelles) vers l'harmonie éternelle qui réside dans l'éternelle Vérité. Et cette extase ainsi racontée où, poussé par la Sagesse on s'élève, on se rapproche d'elle par la science des choses corporelles, n'est pas sans nous faire souvenir de la préface commune numéro quatre lorsque sa poésie fait dire :

> « … C'est toi qui nous inspires de te rendre grâce… Nos chants n'ajoutent rien à ce que tu es, mais ils nous rapprochent de toi[576]… »

Or, dans l'étude de la doctrine de la « *Louange de gloire* », n'avons-nous pas pris conscience de l'importance de l'expérience du mystère de la Transfiguration ? N'avons-nous pas, au sein de la réévaluation critique de cette même doctrine, montré qu'elle repose sur une expérience mystique de l'écoute ?

Contrairement à saint Augustin, Elisabeth de la Trinité ne part pas de la science des choses sensibles pour accéder aux choses invisibles. Elle ne va pas partir de la science de la musique pour accéder à la contemplation de la Vérité. Mais le point commun repose sur la sacramentalité de la parole, et sur l'inspiration de la Sainte Ecriture. Pour Augustin, la manière dont il raconte cette extase d'Ostie est en écho avec le principe de la sacramentalité de la parole qui enracine l'idée que c'est en scrutant les saintes Ecritures, en grandissant dans la science des textes sacrés que l'on peut s'élever jusqu'à la contemplation du mystère divin. Or, c'est précisément dans l'écoute du Fils à travers la médiation des Saintes Ecritures qu'Elisabeth fonde deux caractéristiques de la « *Louange de gloire* », à savoir la conformité à la volonté de Dieu par la mort à soi-même, puis la transformation intérieure en Christ pour un cristal, pur reflet de la lumière divine.

Mais il faut admettre que, dans ces deux exemples racontés par saint Augustin dans les *Confessions*, il y a deux expériences de la Vérité, l'un par la médiation de la musique, l'autre par la médiation de la parole. Que pouvons-nous en dire davantage ?

C. ***Visitation du Verbe* et expérience de la Vérité**

Comment cette expérience de saint Augustin est en lien avec la « *Visitation du Verbe* » propre à saint Grégoire de Nysse ? Peut-être qu'une meilleurs connaissance de cette expérience de la Vérité à travers la médiation de la musique et de la parole pourrait nous aider à mieux cerner la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

[576] Préface commune n°4, *Missel Romain*, Paris, Mame, 1978.

Pour ce faire, nous allons reprendre des textes des *Confessions* se situant avant la première expérience au moment de la réception des sacrements de l'initiation. En fait, nous pourrions nous demander si Augustin ne raconte pas l'expérience musicale singulière de son baptême comme une relecture psalmodique. C'est-à-dire une mise en récit en fonction d'un cheminement narratif d'un psaume en particulier.

Pour cela, revenons sur le terme de « Vérité ». Nous pouvons nous demander quelle est cette « Vérité » dont Augustin vient de faire l'expérience grâce à la médiation du chant de l'Eglise, et qui lui donne un sentiment de « piété », accompagné de « pleurs » bénéfiques. Est-ce uniquement une allusion au Christ lui-même ? Ou bien est-ce une expression incluant plusieurs champs d'interprétation ?

Lorsque nous lisons dans les *Confessions* au Livre IX, ce qui précède la narration concernant le baptême, nous voyons bien qu'Augustin fait ici l'expérience du pardon ! En effet, c'est au sein du chapitre IV qu'il expose sa préparation catéchuménale. On y apprend que saint Ambroise prépare aux sacrements de l'initiation par l'enseignement à travers le livre des Psaumes. Saint Augustin en parle avec ces termes élogieux :

> « Quelles exclamations j'élevai vers vous, mon Dieu, en lisant les psaumes de David, ces cantiques de foi, ces hymnes de piété, qui bannissent l'esprit d'orgueil ! Je n'avais pas encore l'expérience de votre véritable amour […] Oui, quelles exclamations j'élevais vers vous à la lecture de ces Psaumes, de quel amour pour vous je me sentais embrasé ! Je brûlais de les réciter, si c'eût été possible, à toute la terre pour rabattre l'arrogance du genre humain ! Et d'ailleurs ne se chantent-ils pas dans le monde entier ? Il n'est personne « *qui se soustraye à votre chaleur*[577] ». Quelle véhémence et douloureuse indignation me soulevait contre les Manichéens ! Et puis de nouveau je les plaignais d'ignorer ces mystères, ces remèdes et de rejeter follement l'antidote qui aurait pu les guérir. [578]»

A travers ce récit rédigé lors de son catéchuménat, saint Augustin y inclut une citation du psaume 18. Or le verset 7 cité n'est autre que la même source descriptive dont Elisabeth de la Trinité se sert pour parler du mystère trinitaire qui « s'élance » jusqu'à

[577] Ps 18, 7
[578] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p.186-187

elle, afin qu'elle demeure dans ce rayonnement. Nous retrouvons cela très clairement dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Lorsque d'après la *Traduction Officielle Liturgique de la Bible* nous lisons la suite de ce psaume 18, au-delà du verset 7 cité par Augustin, nous pouvons saisir comment ce dernier a pu inspirer cette narration. Le psaume dit ceci :

> La Loi du Seigneur est parfaite
> qui redonne vie.
> La charte du Seigneur est sûre
> qui rend sage les simples.
> […]
> Aussi ton serviteur en est illuminé
> A les garder, il trouve son profit.
> Qui peut discerner ses erreurs ?
> Purifie-moi de celles qui m'échappent.
>
> Préserve aussi ton serviteur de l'orgueil
> Qu'il n'ait sur moi aucune emprise
> Alors je serai sans reproche
> Pur d'un grand péché.[579]

Ce psaume 18 confirme d'une part l'amour de saint Augustin pour le Livre des Psaumes, et d'autre part le discernement qu'il est en train d'opérer dans sa démarche catéchuménale. Nous y retrouvons déjà l'idée de « l'illumination » que saint Augustin racontera au moment de son baptême, ainsi que celle d'une « purification » non seulement des erreurs de l'intelligence mais aussi des péchés. La purification de l'erreur de l'intelligence est le propre de l'action intérieure de la visitation du Verbe selon saint Grégoire de Nysse.

Or, il faut reconnaître que, dans la suite du chapitre IV des *Confessions*, saint Augustin montre explicitement comment le psaume 4 l'aide à discerner en lui sa part de péchés. Voilà son expression :

> « Ah ! Les accents graves et puissants que m'arrachaient mes douloureux souvenirs ! Que ne les ont-ils entendus, ceux qui maintenant encore aiment la vanité et recherchent le mensonge ! […] Je lisais : « *Irritez-vous, et ne péchez pas*[580] ». Combien j'étais ému par ce texte, ô mon Dieu, moi qui déjà avais appris à m'irriter

[579] Ps 18, 8.12-14
[580] Ps 4, 5

> contre moi-même en raison de mon passé, afin de ne plus pécher désormais. [581]

Nous constatons que saint Augustin discerne deux manifestations de l'orgueil en lui. Tout d'abord l'orgueil à travers ses capacités de rhéteur et de philosophe, surtout lorsqu'il se détache de l'erreur des manichéens. C'est l'orgueil de l'intelligence qu'il qualifie de mensonge, d'ignorance et d'erreur ! Ensuite l'orgueil du désordre de sa vie antérieure à travers la vanité. A travers ce passage nous retrouvons, en résumé, ce qu'il a déjà exprimé dans d'autres passages des *Confessions* au sein du Livre VII (Concernant l'orgueil de l'intelligence qu'il qualifie de mensonge, d'ignorance et d'erreur, il exprime cela au chapitre XX du Livre VII. Concernant l'orgueil qui se manifeste à travers les désordres de sa vie et la vanité, Augustin décrit cela au chapitre VII du même Livre VII[582])

A travers ses récits et sa confrontation avec les psaumes, Augustin montre qu'il se sait pécheur, et il désire la Rédemption. C'est le Livre des Psaumes qui l'a aidé dans sa préparation à renoncer au mal et à choisir le bien, et c'est ce même Livre des Psaumes chanté au cours de son baptême qui lui donne de saisir qu'il est purifié par Dieu !

L'acte de chanter permet à Augustin de faire l'expérience de Vérité sur la Grâce de Dieu qu'il vient de recevoir par son Baptême ! Une Grâce qui *vivifie* et qui *purifie*. Ce qui est une authentique expérience d'humilité. Or n'avons-nous pas pu analyser, dans la retraite *Le ciel dans la foi*, qu'aux oraisons sept et huit Elisabeth de la Trinité propose une pneumatologie concernant ces deux dimensions : un Esprit qui purifie et un esprit qui vivifie. Or cette pneumatologie se trouve condensée dans la troisième caractéristique de la « Louange de gloire » en lien avec l'image du cristal et du reflet.

Nous sommes en présence, tant chez Augustin que chez Elisabeth de la Trinité, du lien intrinsèque avec l'expérience pascale. Dans l'un et l'autre cas, on trouve la description de cette association au mystère fondateur et ses fruits.

Cette participation au mystère pascal est sans doute la manière la profonde de parler de ce que peut représenter cette « *expérience de la Vérité* » tant chez Elisabeth de la Trinité que chez saint Augustin.

---

[581] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p. 188
[582] *Ibid.* p.138

D'ailleurs, toujours dans le Livre VII, il décrit au chapitre XVIII ce qu'est une « expérience d'humilité ». Nous y trouvons déjà en germe une authentique expérience baptismale où nous sommes complètement associés au mystère pascale et à l'œuvre de Rédemption opérée par le Christ.

Il écrit ces paroles bouleversantes :

> « Sans humilité, je ne possédais pas le Dieu d'humilité et je ne savais pas ce qu'enseigne sa faiblesse. Car votre Verbe, l'éternelle vérité, dominant les parties supérieures de votre création, élève jusqu'à lui ceux qui s'abaissent, et, dans les parties basses, il s'est bâti avec notre limon une humble demeure, pour humilier et détacher d'eux-mêmes ceux qu'il veut soumettre et attirer à lui, guérissant l'enflure de leur orgueil et nourrissant leur amour. Il a voulu que leur excessive confiance en eux-mêmes cessât de les égarer, et qu'ils s'humiliassent en voyant à leurs pieds la bassesse d'une Divinité qui a emprunté notre « *tunique de chair*[583] », et que, las, prosternés devant Elle, Elle les relevât en se redressant elle-même. [584]»

Il semble évident que la rédaction de cette expérience d'humilité est de l'ordre d'une relecture post-baptismale. Augustin décrit cette expérience d'humilité en parfaite harmonie avec le mystère pascal, où Jésus Christ s'abaisse jusqu'à la mort pour se relever au matin de Pâques dans la gloire de la Résurrection. L'abaissement du pénitent va rejoindre Dieu qui s'est déjà abaissé plus bas que lui, pour pouvoir, avec lui, le relever.

Nous y trouvons également le lien étroit entre le mystère de l'Incarnation et le mystère de la Rédemption. Finalement, à la suite de la Lettre aux Philippiens, Augustin évoque le mystère même de Jésus-Christ comme étant le signe de l'humilité divine. Augustin perçoit qu'il est associé à ce mystère. C'est dans ce mystère qu'il sera séparé de l'orgueil et du péché. En somme, Augustin comprend déjà que c'est dans l'humilité divine qu'il sera baptisé, et par conséquent libéré de son orgueil et de son péché.

Or, dans cette même perspective, lorsqu'Elisabeth parle de l'association de la « *Louange de gloire* » avec le mystère pascal, elle se situe sur le même sens, non pas avec la même formulation imagée, mais avec la même interprétation.

---

[583] Gen 3,21
[584] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p.149

A cela, il faut reconnaître que cette description très fine de l'expérience d'humilité faite par Augustin n'est pas sans évoquer une partie complète de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Est-ce qu'à travers ses mots et sa formulation, Elisabeth de la Trinité ne serait pas en train de faire entrer autrement le lecteur dans le mystère de cette humilité divine, non plus sous l'angle de l'histoire de la Rédemption, mais sous l'angle du mystère trinitaire ? Voici ce qu'elle écrit :

> « O Feu consumant, Esprit d'Amour, « *survenez en moi*[585] », afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe : que je lui sois une humanité de surcroît en laquelle il renouvelle tout son Mystère. Et vous Ô Père, penchez-vous vers votre pauvre créature, « *couvez-la de votre ombre*[586] », ne voyez en elle que le Bien-Aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances. [587]»

Elisabeth de la Trinité souhaite non seulement être renouvelée dans le mystère de l'Incarnation, mais également dans le mystère de la Rédemption. Or nous avons pu constater que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est fondée sur le baptême, et que la « *Louange de gloire* » doit revêtir le Christ, dans l'intégralité de son mystère.

Finalement, cette dernière étude concernant la manière dont saint Augustin raconte non seulement son Baptême, mais en plus sa période catéchuménale, nous pouvons nous rendre compte d'un phénomène de relecture post-baptismale, grâce au livre des Psaumes.

Si nous considérons l'ensemble de la mise en récit de son cheminement, on croirait presque y entendre, par touche successive, la progression narrative du psaume 50. Il pourrait donner sens à la progression narrative augustinienne pour deux aspects.

Tout d'abord lorsque le psaume dit :

> « Pitié pour moi, mon Dieu, dans ton amour, selon ta grande miséricorde, efface mon péché.
> Lave-moi tout entier de ma faute, purifie-moi de mon offense.
> Oui, je connais mon péché, ma faute est toujours devant moi.
> Contre toi, et toi seul, j'ai péché, ce qui est mal à tes yeux, je l'ai fait. Ainsi, tu peux parler et montrer ta justice, être juge et montrer ta victoire.
> Moi, je suis né dans la faute, j'étais pécheur dès le sein de ma mère.

---

[585] Lc 1, 35
[586] Mth 17, 5 ou Lc 1, 35
[587] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 908

> Mais tu veux au fond de moi la vérité ; dans le secret, tu m'apprends la sagesse.[588] »

Nous y retrouvons, en condensé, toutes les narrations d'Augustin concernant les deux manifestations de son péché d'orgueil. Nous y retrouvons également tous les affects obsédants, angoissés d'une personne qui se sent coupable et désire avec ardeur le salut.

Ensuite le psaume 50 dit :

> « …Crée en moi un cœur pur, ô mon Dieu, renouvelle et raffermis au fond de moi mon esprit.
> Ne me chasse pas loin de ta face, ne me reprends pas ton esprit saint.
> Rends-moi la joie d'être sauvé ; que l'esprit généreux me soutienne.
> Aux pécheurs, j'enseignerai tes chemins ; vers toi, reviendront les égarés.[589] »

A travers ces versets, on pourrait presque entendre l'expérience musicale vécue au moment du baptême. Augustin a été rendu à la joie, parce qu'il a pris conscience que Dieu venait de lui pardonner, de le sauver et de lui donner sa vie. Au moment de son Baptême, Augustin connaît vraiment « la joie d'être sauvé ».

Mais en même temps, qui peut être l'auteur de cette illumination grâce à la médiation de l'expérience musicale, si ce n'est le don de l'Esprit ? Comme le lui enseignait déjà saint Ambroise, Augustin reçoit le don de l'Esprit qui *vivifie* et qui *purifie*. Un Esprit qui vivifie en lui donnant la joie d'être sauvé ; un Esprit qui purifie en le libérant de ses péchés.

Les *Confessions* montrent comment le baptême a été pour Augustin le moment clef de son passage vers une vie chrétienne qui sera au service de la prédication. Il sera le chantre de l'Amour de Dieu, comme on le représente dans les tableaux et la statuaire. Augustin sera le théologien de l'Amour et de la Miséricorde divine.

Au bout du compte, la médiation de l'expérience musicale aura permis à saint Augustin de prendre conscience de l'action de l'Esprit Saint dans son existence, l'associant complètement au mystère pascal et à l'œuvre de la Rédemption opérés par le Fils, pour faire de lui un authentique « enfant d'adoption » du Père. Quelle action de grâce à travers les larmes et la joie mêlée ! Or n'est-ce pas tout un résumé de la troisième

[588] Ps 50, 3-8
[589] Ps 50, 12-15

caractéristique de la « *Louange de gloire* » où la carmélite passe par la transformation intérieure, fruit de sa participation au mystère pascal, pour devenir un « autre Christ » ?

Or n'est-ce pas aussi ce qu'elle expérimente, mais avec d'autres mots, lorsqu'elle consent à devenir « *Louange de gloire* » en pleine vulnérabilité corporelle à cause de sa maladie ? Elle vit dans sa chair cette œuvre de rédemption, ce passage vers la Pâque éternelle. Même si la maladie fait déjà son œuvre de mort en elle, sa foi et sa vocation de devenir « *Louange de gloire* » lui font expérimenter l'œuvre pascale de sa propre résurrection dans celle de Jésus-Christ. Alors que son corps se détruit, la foi lui fait entrevoir l'œuvre de résurrection de la chair.

Le fait de vouloir être « action de grâce » au cœur de son épreuve de la maladie, la place dans une actualisation ultime de l'œuvre de son Baptême : celle d'être purifiée pour passer, avec Jésus-Christ, de sa mort à la Vie éternelle.

Avec cette conception, Elisabeth de la Trinité vit intérieurement sans l'exprimer, toute la théologie de l'Onction des malades dans son lien intrinsèque avec le baptême, dont les formules liturgiques manifestent la théologie de la Rédemption.

3. La musique, médiation d'une purification de la volonté comprise comme intention

Après avoir tenté de mieux cerner ce que peut représenter l'expression « *expérience de la Vérité* », nous avons pu constater qu'il s'agit en fait de l'association au mystère pascal. Or ce dernier nous révèle une dimension à la fois purgative et transformante.

Nous avons vu en commentant la onzième homélie de saint Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques, que la « *visitation du Verbe* » produit deux effets : une purification de la volonté afin de correspondre à celle de Dieu, puis une purification afin de devenir la parfaite image du Verbe. Nous pourrions nous demander si la théologie de la musique de saint Augustin ne porterait pas en elle cette double purification. Est-ce que l'évêque d'Hippone pense l'expérience musicale comme un lieu où l'on peut faire mémoire d'une telle purification et une telle transformation ?

C'est là que l'étude du *De Musica* à travers les Livres I et VI pourra nous être précieuse.

A. Présentation générale de l'originalité du *De Musica*

C'est en 387 à Milan, que saint Augustin commence la rédaction du *De Musica*, qu'il achève avant 391 à Thagaste[590]. L'œuvre de jeunesse est composée de six Livres. Nous étudierons plus en détail le Livre I et le Livre VI, mais il est clair que c'est un traité de « métrique » (avec une partie sur « l'harmonique » et le « rythmique ») exclusivement lié à la pratique orale de la rhétorique. C'est une sorte de traité de versification, basée sur une philosophie pythagoricienne des nombres. Avant 408-409, saint Augustin retouche le livre VI[591] (une lettre de lui, datée de 408-409 l'atteste[592]). Ce dernier se détache des cinq autres car il s'agit d'une méditation très abstraite et profonde sur la musique, en comparaison à la technicité des précédents.

L'origine de la rédaction est troublante car, depuis sa conversion au christianisme en août 386, saint Augustin quitte Milan où il se trouve, pour rejoindre Cassiciacum (ville proche de Milan) le 23 août. Il y reste jusqu'au 23 mars 387, date à laquelle il revient à Milan pour se préparer au baptême. Il recevra les sacrements de l'initiation dans la nuit du 24 au 25 avril 387, par l'évêque saint Ambroise. Or c'est précisément à Milan qu'il va commencer la rédaction. En faisant correspondre la date 387, nous pouvons constater que nous sommes dans la période soit baptismale, soit post-baptismale. Et si l'idée de rédiger un traité sur la musique lui était venue au cœur de son expérience baptismale ? La partie précédente concernant l'étude de l'expérience qu'il fait de la musique à travers les *Confessions* nous a montré qu'il y a un lien organique et cohérent entre l'expérience de la Grâce à travers les sacrements de l'initiation chrétienne et sa réflexion sur la musique.

Dans son ensemble, le *De Musica* n'apporte pas grand-chose de bien original dans les cinq premiers livres. Il s'inspire du projet encyclopédique de Varron[593], qui voulait montrer que les arts libéraux peuvent permettre « de passer des choses corporelles aux

[590] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Musica*, Traduction pour MM Thénard et Citoleux, Paris, Sandre, 2006, p.5
[591] *Ibid.* p.11
[592] *Ibid.* p.5
[593] *Ibid.*

choses incorporelles ». De plus, saint Augustin y est tributaire de la pensée pythagoricienne et de la théorie des nombres : monde philosophique qu'il connaît bien.

Son originalité réside, d'une part dans le dialogue initial du livre I entre le disciple et le maître pour tenter de définir la musique et, d'autre part dans le dernier livre, une méditation poussée sur la musique comme vecteur de contemplation de Dieu. Son œuvre est à la fois très commune d'une manière générale, pouvant passer inaperçue. Certains petits détails, que l'analyse de certains passages des Livres I et VI tentera de mettre en lumière, nous permettront d'en saisir une originalité, allant jusqu'à dire, une nouveauté ! Elle résiderait, au-delà d'une compréhension spéculative et arithmétique de la musique dans un enracinement pythagoricien, à la proposition d'une mystique de la musique en écho avec un mémorial de l'œuvre de la Rédemption, ainsi qu'une conséquence pratique grâce une réflexion éthique du musicien dans le cadre de l'exercice de son art.

En fait, tout comme les œuvres de saint Grégoire de Nysse, cette œuvre de saint Augustin atteste la rencontre culturelle du christianisme avec un autre héritage conceptuel précis et élaboré.

B. Approche philosophique et éthique de l'expérience auditive : appel à une purification de l'intention

A travers les premiers chapitres du Livre I Augustin pose déjà les bases de la réflexion philosophique de l'écoute qui sera le noyau du Livre VI. C'est sous l'angle de l'expérience auditive d'un texte qu'Augustin « pense » la musique. Il est pertinent de s'intéresser à cela, surtout lorsque l'on sait l'importance de la mystique de l'écoute comme élément constitutif et transformant de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Dans une première partie Augustin réfléchit sur le sens de « moduler[594] ». Il considère la « modulation » sous deux aspects, d'une part un aspect strictement musicologique : le mouvement qui consiste en cet art de la régularité, en cette « mesure ». D'autre part un aspect plutôt éthique : dès le départ la musique n'est pas séduction, car le plaisir qu'elle peut procurer n'a pas d'autre fin qu'elle-même. Il pose le postulat que l'on ne peut apprendre l'art musical par intérêt ou pour une autre finalité que lui-même. Il

[594] *Ibid.* p.35-40

manifeste implicitement la question du Mal (au sens de la désobéissance adamique) et de l'orgueil, appliquée à l'apprentissage de la musique.

Comme pour l'expression « moduler », Augustin analyse dans une seconde partie la « bonne modulation[595] » sous deux aspects : musicologique et éthique.

D'un point de vue musicologique, la musique liée au texte conviendra de respecter l'art des « mesures » et des « repos ». De cette expérience va naître un plaisir esthétique, car, à travers l'audition d'un texte avec ses mesures du temps et ses repos, on peut entendre et reconnaître une « modulation ». Mais l'expérience auditive semble s'ouvrir vers deux chemins possibles, relevant elle aussi d'une dimension éthique.

D'une part le plaisir esthétique de la musique pour elle-même et, d'autre part la séduction de la voix de l'exécutant. Apparaît alors le rôle du musicien comme pivot dans cette conception. L'intention du musicien est alors double, car elle se situe d'une part au plan de l'exécution d'une œuvre ; d'autre part, elle va manifester son positionnement éthique entre l'œuvre qu'il exécute et les auditeurs qui écoutent.

Augustin, avec sa définition de la « bonne modulation » pose la place du musicien dans sa médiation entre les auditeurs et l'œuvre musicale. Son positionnement est clair : le musicien aura pour rôle de s'effacer pour que les auditeurs puissent goûter un plaisir esthétique pour la musique en elle-même. Pour être musicien, il faut se détacher de l'orgueil pour devenir humble : c'est une purification, une conversion. Or, il faut admettre qu'Elisabeth de la Trinité aura vécu cette dimension intérieure de l'humilité de manière admirable. Il suffit de penser comment elle a vécu avec détachement et désintéressement son évincement du prix d'excellence au conservatoire de Dijon. Elle savait déjà que son bonheur était ailleurs.

Dans une dernière partie, Augustin va tenter de concevoir la « science[596] » en musique. Cela va amener l'évêque d'Hippone à se poser cette question : est-ce que la science musicale réside dans les contingences de sa pratique, c'est-à-dire de son exécution instrumentale et la virtuosité, ou est-elle ailleurs ? Finalement où est la musique ? Est-elle dans le musicien qui exécute ? Est-elle dans la pratique instrumentale ? Ou est-elle ailleurs ?

---

[595] *Ibid.* p.39-40
[596] *Ibid.* p.40-47

Augustin, même s'il a réussi à montrer que la « science » réside dans la raison, est obligé d'admettre que la musique n'est pas que pure raison, elle n'est pas qu'abstraction. Puisque « l'imitation » relève des contingences du corps, Augustin va approfondir sa réflexion à partir de l'ouïe et de la mémoire[597] afin de montrer toujours par l'absurde que la science musicale est un don fait à l'âme, qui n'est ni dans les sens de l'ouïe, ni dans la mémoire[598].

C'est pour cette raison qu'Augustin considère le plaisir esthétique des sens et de la mémoire comme concomitant de l'expression musicale, mais devant nécessairement se purifier à la lumière de ce don de la science. La « science » en musique est vraiment de l'ordre d'une métaphysique. Elle est la contemplation du principe de l'art à la lumière de l'intelligence. C'est en contemplant *la beauté du principe de la musique* à travers le prisme de l'intelligence, que l'on peut alors purifier le plaisir esthétique des sens et de la mémoire, en vue de devenir un authentique interprète, un musicien et non un imitateur ! Augustin ouvre la voie pour comprendre ce que peut-être une musique « raisonnée », et non soumise à la dictature de la sensualité et de la subjectivité.

Il faut admettre que cette définition de la musique comme « science » n'est pas sans évoquer, comme en écho, les deux caractéristique propre de *l'expérience de la beauté du Verbe* selon saint Grégoire de Nysse, mais appliquée à la musique. Nous avions vu que cette expérience de la beauté engendre une conversion de la volonté pour correspondre uniquement à la volonté de Dieu. De même qu'une œuvre de transformation pour devenir une image parfaite du Verbe.

Or toute la dynamique augustinienne à travers le prisme du positionnement éthique du musicien vis-à-vis de la musique à exécuter et des auditeurs dans l'exercice de son art, est de l'ordre d'une correspondance et d'une transformation, pour devenir l'image de la source de la musique. Si l'exécution de la musique n'a d'autre finalité qu'elle-même, alors il faut purifier sa volonté de toutes séductions envers les auditeurs pour ne pas pervertir la musique à ses fins personnels. Il faut purifier son intention au moment de l'exécution. Si l'exécution de la musique n'a d'autre finalité que la musique elle-même alors il faut être transformé par elle, afin que l'exécution puisse être une parfaite correspondance de ce que la musique est pour elle-même. L'exécution musicale n'est pas là pour que le musicien s'exprime uniquement lui-même à travers elle. L'interprétation

[597] *Ibid.* p.47-51
[598] *Ibid.* p.65-67

musicale sera cette capacité d'être « *l'image auditive* » afin de pouvoir y contempler le principe de la musique.

Autrement dit, la réflexion augustinienne du Livre I montre qu'il s'agit d'une authentique *expérience de la beauté* puisque nous y retrouvons la dimension de la purification de la volonté (ici l'intention de l'exécutant) et une transformation intérieure pour correspondre à la source (principe de l'interprétation).

Il est évident alors que la doctrine de la « *Louange de gloire* », considérée comme une *expérience de la beauté du Verbe*, est une théologie mystique de type musical. Même si Elisabeth de la Trinité n'est plus musicienne au moment où elle le rédige, elle poursuit en elle une œuvre de type musicale. Les images du « cristal » et du « reflet » contenues dans la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » peuvent être alors une magnifique métaphore de l'idéal du musicien selon la visée de saint Augustin !

En effet, comment ne pas affirmer qu'Elisabeth de la Trinité l'a vécu personnellement ? Les quelques rares lettres où elle parle de musique est plus de l'ordre de l'anecdote. De plus, la rapidité avec laquelle elle se fond dans la vie du carmel sans laisser aucune trace de souffrance de ne plus jouer de musique, mais se concentrant et vouant sa vie à la Source de la beauté, est significative.

Si le cheminement intellectuel et spéculatif de ce Livre I du *De Musica* comporte deux pistes simultanées entre la dimension musicologique et la dimension éthique, on peut remarquer que l'auteur pose les jalons pour mettre en lumière une typologie du musicien. On conviendra que la dimension musicologique liée à l'expérience sensible et au plaisir esthétique d'un texte dans l'art de la « bonne modulation », ne correspond pas à l'éthos musical de l'époque d'Elisabeth de la Trinité. En ce sens, on ne peut faire ce rapprochement résolument anachronique dans cet axe. Bien que l'article de journal *Le Progrès de la Côte-d'Or* ait écrit à son sujet le 8 août 1903, à l'occasion de son premier prix de piano, un article rendant compte de sa maturité et de ses compétences musicales dans le registre de l'exécution :

> «… Melle Catez, premier prix de piano, de la classe de M. Dietrich, a soulevé d'unanimes applaudissements après le Capriccio brillant de Mendelssohn. C'était plaisir de voir arriver au piano cette jeune enfant à peine âgée de treize ans et qui est déjà une pianiste distinguée possédant d'excellents doigts, une belle sonorité et un véritable

> sentiment musical. Un premier début comme celui-ci permet de fonder de belles et grandes espérances sur cette enfant.[599] »

Cet article décrit au bout du compte tout le processus analytique de saint Augustin avec la question du positionnement éthique du musicien. Il y a un plaisir esthétique décrit dans cet article. Plaisir esthétique provenant de la musique, interprétée avec compétence et maturité de par sa technique digitale, sa technique corporelle et le positionnement de ses bras et de ses mains, pour faire « sonner » le piano. Le plaisir esthétique passe par le plaisir des sens puisque l'on parle de « sentiment musical ». Mais en même temps un plaisir esthétique qui passe par la musicienne elle-même, par sa manière d'arriver au piano et la mise en scène de son exécution publique. Cela nous amène à considérer son positionnement éthique.

Comme la visée de saint Augustin semble avant tout de montrer, en poussant la définition de la musique comme *la science de la bonne modulation* vers une métaphysique, qu'on ne peut mettre sous silence toute la dimension éthique du musicien, tant au niveau de l'exécution que du rapport avec les auditeurs ; alors cet axe nous intéresse. Est-ce qu'Elisabeth de la Trinité n'actualiserait pas ce positionnement éthique, cette typologie du musicien non seulement dans sa propre vie de musicienne avant d'entrer au carmel, mais en plus dans la spiritualité qui émane de ses écrits à travers la doctrine de la « *Louange de gloire* »?

Nous pouvons penser que oui, pour deux raisons :

D'une part, si nous prenons en considération son évincement de prix d'excellence de 1894, nous ne pouvons qu'être frappés de l'humilité avec laquelle elle en parle dans sa *Lettre 7* : elle ne fait pas de la musique par vanité ou par gloire personnelle. C'est un fait acté par la sobriété avec laquelle elle raconte l'évènement, sans jalousie ni rancœur :

> « …Il y a eu grande agitation à cause de moi au conservatoire : le jury m'avait décerné un prix à l'unanimité, mais monsieur Fritsch, dont l'élève en avait eu un, a trouvé que je ternirai la gloire de son élève ; il a couru à la préfecture, madame Vendeur également ; ils ont si bien fait que le Prefet leur a donné raison, en disant que le jury

[599] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.210

> n'avait pas le droit de donner ce prix. Alors les membres du jury, très mécontents ont voulu leur donner leur démission, et si monsieur Deroye, le président du jury, n'avait été averti, les choses ne se seraient pas passées ainsi, car il aurait été trouvé le Préfet, il l'a dit à monsieur Lévêque… Enfin, une agitation dont vous n'avez pas idée, et c'est monsieur Fritsch qui est cause de tout cela ; il a joliment mal agi ; il est brouillé avec monsieur Dietrich. Marguerite a eu son second prix de piano. C'est superbe.[600] »

Cette lettre témoigne d'une sincérité et d'une modestie qui ne sont pas artifices. Avec l'analyse du *De Musica*, on peut dire qu'Elisabeth de la Trinité adopte un positionnement éthique vis-à-vis de l'exercice de son art qui correspond parfaitement à la visée de l'évêque d'Hippone. Ce positionnement éthique vis à vis de ces dons de musicienne pourrait justifier le fait qu'elle n'aura pas de problème manifeste à « sacrifier », à abandonner sa carrière musicale prometteuse pour entrer au carmel. Elle ne rentre pas au carmel par frustration musicale et orgueilleuse, mais par désir radical de se donner entièrement à Jésus-Christ comme « *Epouse* ». Quelque part, elle continue de se rapprocher de la source, non plus de la musique uniquement, mais de son Créateur.

Il y a deux poèmes contemporains de cet évènement qui traduisent bien qu'elle ne faisait pas de la musique pour sa gloire personnelle ou par vanité. Le plaisir esthétique dans la pratique de son art était déjà ancré pour Quelqu'un d'autre qu'elle-même. Si pour saint Augustin dans les *Confessions*, le principe métaphysique de la musique portera le nom de « *Sagesse* », il découvrira que c'est le Christ lui-même. L'étude du *Livre VI* du *De Musica* le confirmera.

C'est pourquoi la deuxième raison de penser qu'Elisabeth de la Trinité se situe dans le sillon de la vision musicale de saint Augustin, réside dans son enracinement christo-centré. Il est curieux de voir que son christocentrisme apparaît avec les premières poésies qui datent d'août 1894, dans la foulée de l'évènement concernant son prix d'excellence. Si elle ne fait pas de la musique pour sa vanité et sa gloire personnelle, elle fait bien de la musique pour elle-même. Même si depuis plus d'une année, son ascension musicale est fulgurante et prometteuse pour une carrière, au plus profond d'elle-même, elle a soif d'une réalité qui est au-delà de la musique. Elle est dès 14 ans dans une recherche « métaphysique » au sens strict du terme : une recherche qui va au-delà de la

[600] *Ibid.* p.225-226

musique. Il est encore trop tôt pour dire qu'elle en recherche le principe, mais la démarche conduira à cela. Elle ne sait pas encore que le mystère trinitaire est la source de la musique, ni même que la musique est le rayonnement du mystère de l'Incarnation.

Elle le découvrira magnifiquement à la fin de sa vie, en approfondissant sa vocation d'être « *Louange de gloire* ». Pour illustrer cela, voici déjà le *Poème 4*[601] daté du 18 août 1894 où sont inscrites pour la première fois, les résonnances avec les écrits de sainte Thérèse d'Avila[602] (maxime « *Ou souffrir, ou mourir* ») :

Jésus, de toi mon âme est jalouse,
Je veux être bientôt ton épouse,
Avec toi je veux souffrir
Et pour te trouver mourir.

Ce poème pourrait être considéré comme une reconfiguration de la célèbre maxime de sainte Thérèse d'Avila « *que je meure de ne pas mourir* ». C'est-à-dire que je meure de ne pas mourir à moi-même, tant la vie véritable est de ne faire uniquement que la Volonté de Dieu. Ici se trouve bien exprimée la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* » qui n'est que de rechercher la volonté de Dieu et de mourir à soi-même.

L'autre poésie est le *Poème 43*[603]. Il rend compte de sa vie intérieure, de son désir de se fixer entièrement sous le regard de Jésus-Christ. Vie intérieure complètement cachée par-delà la gloire reconnue de la jeune pianiste. Il date du 8 décembre 1897. En voici quelques extraits :

« … Veille avec soin sur mon faible cœur
Pour qu'il plaise au Bien-Aimé Sauveur.

Qu'il ressemble au jardin solitaire
Que Jésus se plaise en ce parterre
Qu'il daigne le visiter souvent
Oh, qu'Il y demeure constamment

Qu'il en soit le Roi, le seul Appui,
L'Epoux enfin, le divin Ami,
Et que, le visitant à toute heure,
Il en fasse sa pure demeure.

[601] *Ibid.* p.929
[602] *Ibid.* p.825
[603] *Ibid.* p.954

Car mon cœur est toujours avec Lui,
Et nuit et jour il pense sans cesse
A ce céleste et divin Ami
Auquel il voudrait prouver sa tendresse.

Aussi s'élève en lui ce désir :
Non pas mourir, mais longtemps souffrir,
Souffrir pour Dieu, Lui donner sa vie
En priant pour de pauvres pécheurs. »

Ce *Poème 43* ne fait que retraduire à sa manière la « *Visitation du Verbe* » selon saint Grégoire de Nysse. C'est le désir amoureux de la bien-aimée du Cantique des Cantiques, que de vouloir accueillir chez elle le Bien-Aimé. Nous y retrouvons déjà reconfigurée toute la mystique royale des Noces nuptiales entre Dieu et son peuple à travers le mystère du Christ au moment du mystère pascal. Le Christ considéré comme un *Roi* à la fête des Rameaux, comme un *Ami* après le repas pascal et l'institution de l'Eucharistie, comme un *Appui* durant la Passion, comme un *Epoux* au matin de Pâques. Ce *Poème 43* montre également la dynamique de transformation propre à l'expérience de la beauté du Verbe, puisque c'est Jésus-Christ lui-même qui y prépare sa Demeure à l'intérieur de l'âme de la carmélite. Nous sommes déjà dans la théologie mystique nuptiale contenue dans la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Ce *Poème 43* est en lien avec le *Poème 44*. Ce dernier date du même jour et il exprime encore mieux comment Elisabeth souhaite se détacher de ce qu'elle nomme les « faux plaisirs », pour se consacrer totalement à son Bien-Aimé. Elle écrit, malgré un style littéraire assez pauvre et approximatif :

« Que ta volonté soit accomplie !
Depuis longtemps, Bien-Aimé Sauveur ;
Je t'ai consacré ma faible vie
Dans l'espoir de soulager ton Cœur.

Je n'aspire qu'à quitter le monde
Je n'aime point son esprit immonde,
Et au milieu de ces faux plaisirs
Je désire encore plus souffrir.

Dans un de ses chers monastères
Où la Règle est dure et bien austère,
J'aimerais partager tes douleurs
O divin Epoux, Ô doux Sauveur.[604] »

[604] *Ibid.* p.955

Malgré la faiblesse de son style littéraire due aux aléas de sa formation à domicile, ce poème exprime assez bien ce qui se passe en elle. Nous y retrouvons déjà les caractéristiques de la « *Louange de gloire* » que nous avons établies dans la deuxième partie, à savoir purification de la volonté et transformation/consécration pour l'offrande d'elle-même. Elle souhaite également s'associer à la souffrance du Christ dans une idée de réparation. Nous y trouvons déjà toute la théologie de la réparation qui l'a influencée juste avant son entrée au carmel entre 1898 et 1899.

Cependant, comme dans la vision augustinienne de la musique, elle se place dans une dynamique de conversion des plaisirs. Le chemin de discernement de sa vocation semble se concrétiser dans une démarche de purification de l'expérience sensible. Elle est en train de quitter une expérience sensible pour une autre. Elle semble passer d'une expérience mondaine de la musique à une autre expérience de type musicale : celle de l'écoute totale du Bien-Aimé pour la consécration totale de sa vie dans la Vérité, comparable à une louange eucharistique.

La progression de son discernement atteste un positionnement éthique juste d'Elisabeth de la Trinité vis-à-vis de la musique. Cela va se poursuivre à travers la progression de sa vie spirituelle, même si elle n'est plus musicienne au sens exécutant du terme.

Ainsi cette analyse du Livre I du *De Musica* de saint Augustin nous aura permis de mettre en perspective un approfondissement de deux éléments caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* », c'est-à-dire la purification de la volonté et la transformation.

Pour Elisabeth de la Trinité, la purification de la volonté sera concrétisée par son positionnement éthique vis-à-vis de son art de musicienne. Sans être au carmel, en faisant de la musique, elle vivait déjà une authentique *expérience de la beauté*. On peut dire que son positionnement vis-à-vis de son art, nous permet d'attester que ce dernier est une médiation progressive pour comprendre et vivre davantage cette *expérience de la beauté* comme une *expérience de la beauté du Verbe*. Il y a un processus de révélation, de dévoilement. Ainsi la doctrine de la « *Louange de gloire* » tout en étant en parfaite harmonie avec sa vie musicale avant son entrée au carmel, nous montre en fait qu'elle a trouvé la source, le principe de la musique : C'est Jésus-Christ, le Verbe éternel. Comme la bien-aimée du *Cantique des Cantiques*, elle a trouvé celui que son cœur aime !

Nous avons pu voir que ce processus de transformation est un processus de ressemblance progressive à la source. Pourtant, dans la doctrine de la « *Louange de gloire* », cette transformation pour devenir un cristal qui reflète l'image parfaite du Verbe est une authentique participation au mystère pascal. Cette transformation rend compte de l'œuvre de salut qui s'accomplit. Or, est-ce que dans la progression de la pensée de saint Augustin sur la musique, cette idée de transformation qu'engendre le positionnement éthique du musicien dans l'exercice de son art, est liée à l'œuvre de la Rédemption ?

Peut-être que la théologie de la musique de saint Augustin nous aidera à élargir la compréhension déjà riche de l'image du cristal et du reflet employée par Elisabeth de la Trinité par parler de la « *Louange de gloire* ».

4. La musique, médiation et actualisation de l'œuvre rédemptrice du mystère pascal

Au sein de la doctrine de la « *Louange de gloire* », l'image du cristal et du reflet renvoient à la transformation en « *un autre Christ* ». Ces images mettent en perspective cette transformation intérieure suggérée par saint Grégoire de Nysse dans la « *Visitation du Verbe* ». L'évêque de Nysse met en lien cette transformation dans une dynamique baptismale avec l'image de la « vêture ». Elisabeth de la Trinité semble l'orienter dans une perspective plus proche de la confirmation, c'est-à-dire aller plus loin qu'une simple vêture, mais devenir authentiquement un « autre Christ ». A travers l'image de la vêture, nous avons le lien dynamique entre le baptême et la confirmation.

Cependant, s'il y a un point commun entre l'expérience de la « *Visitation du Verbe* » selon Grégoire de Nysse et l'image du « cristal » et du « reflet » chez Elisabeth de la Trinité, c'est la participation au mystère pascal. Dans l'un ou l'autre écrit, les narrations rendent compte de l'œuvre de rédemption opérée par le mystère pascal.

Nous allons proposer une présentation synthétique du Livre VI de saint Augustin au sein du *De Musica*, afin d'essayer de mieux cerner la compréhension de cette « transformation » fruit de l'œuvre du mystère pascal. Par conséquent nous pourrons

mieux voir dans quelle mesure la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une théologie mystique de type « musical ».

Là encore, il est prodigieux de se rendre compte que l'ensemble de la progression du raisonnement de l'évêque d'Hippone à travers ce Livre VI du *De Musica*, se trouve résumé dans les *Confessions* (ouvrage qu'il rédigera plus tard), surtout lorsqu'au sein du Livre VII, il parle de son détachement vis-à-vis des manichéens, et de sa conversion au christianisme.

Si la musique révèle la mémoire inscrite en chacun de la question du Mal (au sens de la désobéissance adamique) et de l'orgueil (se détacher de la volonté de Dieu); alors l'expérience musicale devient un « lieu théologique » où nous expérimentons l'expérience biblique de la tentation. Les *Confessions* et le Livre I du *De Musica* nous ont montré comment la théologie musicale de saint Augustin est en lien avec la théologie de la Grâce conférée par les trois sacrements de l'initiation. Si la musique peut devenir médiation pour comprendre et saisir l'œuvre de la Rédemption, elle peut devenir en même un lieu d'expérience de la tentation. Chez saint Augustin la théologie musicale associe, comme dans l'Ecriture, la dimension du baptême et l'épisode du désert. Cette expérience de la tentation s'exprime de manière complexe à travers la tentation de considérer la musique comme « imitation » ou alors comme « science ». Le chapitre XVI du Livre VII des *Confessions* synthétise cela :

> « … Et j'éprouvais qu'il n'est pas étonnant que pour un palais malade le pain, délice d'un palais sain, soit une cause de souffrance, et que des yeux infirmes trouvent odieuse la lumière, charme des yeux intacts. Votre justice même déplaît aux méchants : à plus forte raison la vipère et le vermisseau, que vous avez créés bons, en accord avec les parties inférieurs de votre création, où les méchants s'accordent d'autant mieux qu'ils diffèrent plus de vous, comme ils s'harmonisent avec les éléments supérieurs du monde dans la mesure où ils vous ressemblent davantage. J'ai cherché ce que c'est que le mal et j'ai trouvé que ce n'est pas une substance, mais la perversité d'une volonté qui se détourne de la souveraine substance, de vous mon Dieu, pour se jeter dans les choses basses ; et qui projette ses entrailles et se gonfle au-dehors.[605] »

[605] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p.146.

Notons au passage que toute la dynamique progressive des caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* » repose sur la succession biblique proche de la démarche catéchuménale, à savoir Baptême-Tentation-Transfiguration. Cela a amené Elisabeth de la Trinité à proposer comme évolution progressive pour la doctrine de la « *Louange de gloire* » : fondation baptismale, purification de la volonté (en lien avec l'expérience du désert), transformation en « *un autre Christ* » (lien avec la Transfiguration et la mystique de l'écoute.

N'y aurait-il pas ce que l'on pourrait qualifier de « *dramaturgie* » dans le Livre VI du *De Musica* ? Il est possible de dire oui, mais avec une autre configuration. La distinction entre la musique comme « science » ou comme « imitation » relève de cette perversité d'une volonté, qui en se détournant de l'origine de la musique qui est en Dieu, va rechercher d'autre finalité qu'elle-même à travers la vanité et l'orgueil. Cette distinction, cette tentation entre deux perspectives, entre deux chemins, amènent à cerner en conséquence un chemin de salut.

Or tout le Livre VI du *De Musica* dans sa progression narrative et conceptuelle, semble se résumer dans le chapitre XVII du Livre VII des *Confessions* lorsqu'Augustin écrit :

> « … Je m'étonnais de vous aimer, et non plus en fantôme à votre place. Mais je ne me reposais pas dans la jouissance de mon Dieu : j'étais emporté vers vous par votre beauté, et bientôt mon propre poids me tirait loin de vous et j'étais précipité, tout gémissant, aux choses de la terre. Ce poids c'était mes habitudes charnelles. Mais votre souvenir vivait avec moi. Je ne doutais plus du tout qu'il exista un être à qui je dusse m'attacher, bien que je n'eusse pas encore la force de m'y attacher, car le corps sujet à la corruption, alourdit l'âme, et cette maison de boue abaisse l'esprit qui se disperse en mille pensées. J'étais aussi tout à fait certain que vos beautés invisibles se découvrent à l'intelligence depuis la création de l'Univers à travers vos œuvres, et avec elles votre puissance éternelle et votre divinité. Cherchant, en effet, d'où procédait ma faculté d'apprécier la beauté des corps, soit célestes, soit terrestres, et ce qui me permettait de bien juger de ces choses changeantes, et de dire : « Cela doit être ainsi, cela ne doit pas être ainsi », cherchant, dis-je, l'origine de ma faculté de juger, lorsque je jugeais de la sorte, j'avais trouvé l'éternité immuable et véritable de la vérité, au-dessus de mon esprit muable.
>
> Ainsi, par degrés, je m'élevais des corps à l'âme qui sent par l'intermédiaire des organes, et de là, à ce pouvoir interne que les organes des sens informent les choses extérieures et où peuvent atteindre les animaux ; et de là encore à cette puissance raisonnante, qui se soumet et juge les perceptions des organes des sens. Mais cette puissance, à son tour, se reconnaissant en moi

> sujette au changement, se hausse à l'intelligence d'elle-même ; elle arracha ma pensée aux liens de l'habitude, elle se dégagea des foules des fantômes contradictoires, pour découvrir quelle lumière l'inondait lorsqu'elle criait sans aucune hésitation qu'il faut préférer ce qui ne peut pas changer à ce qui est sujet au changement, et d'où elle tirait la connaissance de l'immuable même, car si elle n'en avait eu quelque notion, elle ne l'aurait pas préféré à coup sûr en aucune manière au muable. Et elle parvint ainsi dans le battement d'un regard frémissant jusqu'à l'Etre lui-même. C'est alors que vos perfections invisibles se manifestent à mon intelligence à travers vos œuvres, mais je n'y pus fixer mes yeux ; ma faiblesse recula, je fus rendu à mes habitudes, de cet instant je m'emportai avec moi qu'une mémoire amoureuse, et qui, pour ainsi dire, regrattait le parfum des nourritures, que je n'étais pas encore capable de manger.[606] »

Il faut dire, mais cela aurait dépassé notre propos, que saint Augustin propose dans le Livre VI la plus audacieuse approche phénoménologique de l'écoute qui soit. Il est clair que le juste positionnement éthique du musicien, non seulement vis-à-vis de la musique pour elle-même, mais en outre vis-à-vis des auditeurs au moment de l'interprétation, repose sur une conversion de l'ouïe ! Tout le Livre VI, à partir d'une juste phénoménologie de l'écoute, va tenter de cerner et de proposer un chemin de Salut par l'écoute ! Nous sommes complètement dans une expérience comparable à la Transfiguration.

Or nous avons pu constater, au début de cette partie, combien la mystique de l'écoute est l'élément clef pour Elisabeth de la Trinité, d'être transformée en « cristal » pour devenir pur reflet de l'image du Verbe.

Ainsi, à travers ce récit, Augustin cristallise, sans le dire, toutes les catégories de nombres qu'il a mis en lumière dans son approche phénoménologique de l'écoute conduisant à une « sensibilité raisonnée » où Dieu lui-même pourra se révéler à travers le plaisir des sens. La Beauté de Dieu est attirante, mais pour s'élever jusqu'à elle par de là l'expérience sensible, Augustin a besoin de grandir dans la vertu d'humilité, mais surtout de compter sur le seul médiateur, Jésus-Christ. La place incontournable de l'Incarnation du Verbe, comme le seul capable de nous détacher de la question du Mal révélée par l'expérience musicale. Si l'expérience musicale peut devenir le lieu d'une « tentation », elle peut aussi devenir le lieu d'un chemin de salut. A travers son analyse dans le Livre

[606] *Ibid.* p.147-148

VI, Augustin propose une théologie de la musique en écho avec l'accomplissement du mystère pascal.

Ainsi Augustin dans le Livre VI du *De Musica* éclaire le paradoxe de la musique : l'expérience auditive à la fois nous révèle que Dieu lui-même se communique au-delà du son, et laisse son *empreinte* dans notre mémoire. Mais en même temps l'expérience auditive nous met en tentation d'orgueil. Or Augustin présente cette tentation d'orgueil comme l'antique péché d'Adam.

Face à ce diagnostic, Augustin pose un discernement rempli d'espérance concernant l'expérience auditive, en vue de sa purification. Il pose un regard d'espérance car l'analyse si fine du paradoxe de la musique n'est pas une raison de désespérer d'elle, comme si cette dernière était définitivement perdue ! Saint Augustin redit avec émotion que même si la musique nous donne l'occasion de nous souvenir de l'antique péché des origines et d'être tenté, ce n'est pas pour autant qu'il faille la chasser à jamais. Tout comme pour Adam que Dieu a été chercher, la musique nous ouvre à un salut. La musique devient l'expérience d'une traversée, d'une Pâques de l'expérience sensible. Inutile de commenter une aussi belle confession :

> « …Ce qui souille l'âme, en effet, n'est pas mal ; car le corps même est un ouvrage de Dieu, il est orné de sa beauté particulière, quoique d'un ordre inférieur, et ce n'est qu'au prix de la dignité de l'âme qu'il est bas et méprisable, de même que la beauté de l'or perd son éclat par son mélange avec l'argent le plus fin. Ainsi donc, ne retranchons pas des œuvres de la Providence ces harmonies qui prennent naissance dans la condition mortelle, notre châtiment ici-bas ; car elles ont leur beauté particulière : ne les aimons pas non plus comme si voulions demander le bonheur à de pareils jouissances. Puisqu'elles sont temporelles, saisissons-les comme une planche sur les flots : ce n'est pas en les rejetant comme un fardeau ni en nous y attachant comme à un solide moyen de salut, c'est en les employant à bon usage que nous parviendrons à nous en passer. Et si nous aimons notre prochain dans toute l'étendue du commandement divin, nous trouverons dans cet amour l'échelle qui nous fait remonter jusqu'à Dieu…Que l'âme s'attache à l'ordre, les harmonies sensibles n'en sont-elles pas la preuve évidente ?[607] »

D'une certaine manière, sans aller aussi loin dans le raisonnement puisqu'Elisabeth de la Trinité n'est ni philosophe ni théologienne, les caractéristiques de

[607] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Musica* p.238-239.

la doctrine de la « *Louange de gloire* » reconfigurent cette dramaturgie de l'expérience musicale, sans aller aussi loin sur la question de la sensibilité. Contrairement à saint Augustin qui expose de manière systémique le paradoxe de la musique, Elisabeth de la Trinité se situe complètement sur le chemin du Salut. Elle est déjà sur le chemin de la Vie, sur le chemin de l'obéissance à la volonté de Dieu, sur le chemin de l'écoute transformante pour devenir un pur cristal.

Enfin selon saint Augustin, pour passer de la musique comme « imitation » à la musique comme « science », seul Jésus-Christ peut nous aider à vivre une telle conversion. Seul Jésus-Christ nous conduit à une véritable éthique du musicien vis-à-vis de son art:

> « …Je cherchais le moyen d'acquérir la force nécessaire pour jouir de vous, et je ne la trouvais point jusqu'à ce j'eusse embrassé le Médiateur entre Dieu et l'homme, l'homme Jésus-Christ, qui est, au-dessus de toutes choses, Dieu béni dans les siècles, et qui nous appelle en disant : « Je suis la Voie, la Vérité et la Vie », qui mêle à la chair, puisque « Le Verbe s'est fait chair », l'aliment trop fort pour ma faiblesse, afin que votre sagesse, par laquelle vous avez fait toutes choses, devienne le lait de notre enfance.
> Sans l'humilité, je ne possédais pas le Dieu d'humilité, et je ne savais pas ce qu'enseigne sa faiblesse. Car votre Verbe, l'éternelle vérité, dominant les parties supérieures de votre création, élève jusqu'à lui ceux qui s'abaissent, et, dans les parties basses, il s'est bâti de notre limon une humble demeure, pour humilier et détacher d'eux-mêmes ceux qu'il veut soumettre et attirer à lui, guérissant l'enflure de leur orgueil, et nourrissant leur amour. Il a voulu que leur excessive confiance en eux-mêmes cessât de les égarer, et qu'ils s'humiliassent en voyant à leurs pieds la bassesse d'une Divinité qui a emprunté notre tunique de chair, et que las, prosternés devant Elle, Elle les relevât en se redressant elle-même.[608] »

Le *De Musica*, au-delà de sa réflexion singulière sur la musique à travers une approche phénoménologique de l'écoute, rend compte de tout le cheminement d'une personne en train de se convertir. Même si l'évêque d'Hippone ne semble pas un musicien en tant que tel ; comme le dit Henri-Irénée Marrou, on ne peut nier qu'Augustin ait fait une réelle et authentique expérience artistique et musicale, même si elle est ponctuelle.

[608] AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, p.148-149.

En somme, l'expérience musicale ainsi « raisonnée » devient ici l'authentique expression d'un chemin intérieur de conversion éthique, fruit du don de la Grâce de la Rédemption.

Or, nous avons vu qu'Elisabeth de la Trinité à travers son expérience musicale se situe dans cet idéal augustinien. Pour elle, la musique a été un chemin de sanctification, parce que permettant de s'enraciner davantage dans la volonté de Dieu, de s'enraciner dans l'écoute de sa Parole. De même une fois arrivée au carmel, elle a continué son ascension spirituelle.

Mais il y a une différence fondamentale entre l'approche d'Augustin de la théologie de la musique et l'analogie musicale propre au langage narratif d'Elisabeth de la Trinité : c'est la question de la dimension nuptiale. Augustin ne présente pas le chemin du Salut comme le lieu d'une union mystique avec Dieu, alors qu'Elisabeth de la Trinité propose la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une théologie mystique nuptiale.

En tous cas les deux caractéristiques de la « *Louange de gloire* » propre à *l'expérience de la beauté du Verbe* sont le signe de l'accomplissement d'une œuvre de salut, d'une œuvre de la grâce de la rédemption, d'une œuvre du mystère pascal où Dieu nous a recréés dans le Christ, pour faire de nous une création nouvelle en vue des Noces mystiques.

Pourtant, au terme du *De Musica*, nous pouvons conclure que saint Augustin livre une authentique théologie mystique de la musique mais pas sous l'angle d'une approche nuptiale.

La question du positionnement éthique de l'artiste en fait partie intégrante. Or, dans le *Traité du Beau* de Plotin ou dans le *Banquet* de Platon, la perspective de l'ascension est comprise comme une recherche du Bien. Or il faut reconnaître que cette dimension ne fait pas partie du *De Musica*. Augustin se concentre uniquement sur le positionnement éthique du musicien dans l'exercice de son art ainsi que sur la conversion de l'ouïe qui lui est associée, mais pas dans une visée aussi générale que la recherche du Bien. En fait, c'est cette singularité qui va permettre à Augustin de passer à une réflexion théologique.

Le *De Musica* est à la fois une réflexion philosophique avec un ancrage manifeste dans l'héritage néo-platonicien, mais en même temps il propose une phénoménologie de l'écoute pour penser sa conversion éthique. Cela conduit à une réflexion théologique sur le péché d'orgueil en lien avec le Livre de la Genèse, ainsi qu'une approche de l'économie

du Salut sous l'angle de l'humilité du Christ. Augustin semble le seul à analyser l'expérience musicale avec le double paradigme Orgueil/Adam et Humilité/Jésus-Christ. La réflexion musicale conduit à une recherche de la vertu d'humilité, sous l'angle théologique de l'histoire du Salut.

Or, cette expérience d'humilité n'est-elle une manière de comprendre la force poétique de l'image du « cristal » et du « reflet » employée par Elisabeth de la Trinité? Si le *De Musica* porte en lui l'expression d'une Beauté, c'est celle de l'œuvre de la Rédemption où se révèle l'humilité divine.

A ce niveau de notre réflexion, nous avons pu constater comment la théologie de la musique de saint Augustin contenue dans les *Confessions* et dans le *De Musica* nous permet de mieux cerner la doctrine de la « *Louange de gloire* », comme une théologie mystique de type musical. C'est-à-dire que la doctrine de la « *Louange de gloire* » n'est pas une théologie de la musique, mais l'emploi de l'analogie musicale dans le système narratif relève d'une théologie musicale. La doctrine de la « *Louange de gloire* » pourrait appartenir de manière probable à cet héritage augustinien dont on ne mesure pas encore aujourd'hui la portée.

Ce rapprochement permet de dire, suite à l'ensemble des points que nous avons vu, que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie mystique de type « *musical* », c'est-à-dire que l'analogie musicale employée dans son expression littéraire repose sur une fondation théologique de la musique dans l'héritage augustinien.

Une dernière question se pose. C'est à partir de sa réflexion théologique sur la musique au moment de son baptême que saint Augustin, à la fin de sa vie, va tenter de comprendre le mystère trinitaire. La manière dont il passe de la théologie de la musique à la compréhension du mystère de la Trinité, ne nous aiderait-elle pas à poser les fondations de notre relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de la doctrine de la « *Louange de gloire* » ?

5. La musique, médiation vers le mystère trinitaire

Puisqu'il semble convainquant de considérer Elisabeth de la Trinité comme faisant partie de cette tradition de la vision augustinienne de la musique à travers son expérience spirituelle, tentons à présent de revenir à la question théologique que pose le *De Musica* et à ses conséquences pour proposer une herméneutique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » dans la troisième partie.

En effet ce fut l'expérience musicale d'Augustin inscrite dans *les Confessions* et raisonnée dans le *De Musica* qui fut reprise dans le *De Trinitate* concernant la question théologique du rapport « science » et « sagesse » pour l'accès à la connaissance du mystère trinitaire. Si Elisabeth de la Trinité semble appartenir à l'héritage mystique que contient le *De Musica*, est-ce pour autant le même cas concernant l'héritage théologique qui lui est associé ?

N'oublions pas que c'est à partir d'une expérience auditive et musicale par rapport aux mots, que le Livre XII du *De Trinitate* développe ce passage entre la « science » et la « sagesse ».

Il y a de la part d'Augustin un souhait de rechercher et de contempler la Beauté de la Trinité. Même dans le *De Trinitate* il y a un appel à la conversion éthique, dont les sentences sont aussi sévères que pour les « imitateurs » du *De Musica*.

Voici le passage extrait du *De Trinitate* (Livre XII chapitre IX):

> « … Car le véritable honneur de l'homme c'est d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu : image et ressemblance qui ne se conservent qu'en se maintenant unies à Celui qui les a gravées. Ainsi, moins l'homme s'aime lui-même, plus il s'attache à Dieu. Mais quand il cède au désir d'essayer sa propre puissance, il retombe, par l'effet de sa volonté, sur lui-même comme sur son centre. Ainsi pour vouloir être comme Dieu, libre de tout joug, il déchoit, par punition, de sa position moyenne, et est entraîné vers les choses inférieures, c'est-à-dire vers les jouissances des animaux. Son honneur étant de ressembler à Dieu, son déshonneur est de ressembler aux animaux: « Placé dans une situation honorable, l'homme n'a pas compris sa grandeur; il s'est assimilé aux animaux privés de raison et leur est devenu semblable (Ps., LVIII, 13)». Or comment, de si haut, tomberait-il si bas, sans passer par lui-même? En effet, quand, abandonnant l'amour de la sagesse

> qui reste toujours immuable, on ambitionne la science qui se fonde sur l'expérience des choses changeantes et passagères, cette science enfle et n'édifie pas (I Cor., VIII, 1); l'âme comme accablée de son propre poids est exclue de la béatitude, et, par l'expérience de sa propre médiocrité, elle apprend à ses dépens quelle distance il y a entre le bien qu'elle a perdu et le mal qu'elle a commis[609] ».

Le *De Trinitate* montre cette conversion éthique en lien avec le concept biblique et théologique de la question de l'origine du Mal, en référence au péché adamique du Livre de la Genèse.

Or, pour continuer l'analyse de l'analogie musicale, puisque cette dernière est « passage », elle est bien une médiation comme Augustin le disait lui-même au sein du *De Ordine* :

> «… Tout ce qui a un son agréable, charme et séduit l'oreille elle-même ; et ce qui est bien signifié par le même son est rapporté par le message des oreilles, certes, mais à l'esprit seul[610] ».

En considérant la musique comme « médiation », on voit que pour Augustin le plaisir esthétique des sens est placé du côté du signifiant, et que l'intelligence de la musique est ailleurs : le sens est au-delà des sens ! Pratiquer la musique avec « science » relève du signifiant, mais conduisant à la contemplation de la « Sagesse » par le biais de l'intelligence.

Cette médiation de la musique peut être ainsi résumée : le son comme signifiant pratiqué avec « science » contient un signifié. Le signifiant parle à la sensibilité grâce à l'ouïe, et le signifié passe des oreilles vers l'esprit. Ce « passage » conduit à la contemplation de la « *Sagesse* ».

Mais n'oublions pas la nécessité du positionnement éthique du musicien pour que cette médiation fonctionne. La musique ne peut se penser sans le musicien, ce qui est la caractéristique singulière et unique vis-à-vis de tous les autres arts. Peut-être est-ce pour cela qu'il considère la musique comme supérieure à tous les autres arts, car elle aura toujours besoin d'une personne pour être entendue ! Nous avons ici les bases

---

[609] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, Livre XII, chap. XI, in Œuvre complètes de saint Augustin. Consulté sur le site : http://abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre12.htm#_Toc512833989

[610] Cf note n°01.

philosophiques pour appréhender la dimension théologique de la sacramentalité de la musique (en l'occurrence du chant).

Or, fort est de constater que tout ce raisonnement à partir de l'analogie musicale et ses conséquences, se retrouvent *transposés* dans le dernier chapitre du Livre XII du *De Trinitate*, lorsqu'Augustin évoque la différence entre la « sagesse » et la « science ». Nous avons cette réflexion pour accéder à la connaissance de la Trinité:

> « …L'une est la connaissance intellectuelle des choses éternelles (la sagesse); l'autre, la connaissance rationnelle des choses temporelles (la science), et personne n'hésitera à mettre celle-là au-dessus de celle-ci. Ainsi donc quand, laissant de côté ce qui appartient à l'homme extérieur, nous aspirons à nous élever intérieurement au-dessus de tout ce qui nous est commun avec les animaux: avant de parvenir à la connaissance des choses intellectuelles et supérieures, qui sont éternelles, nous rencontrons la connaissance rationnelle des choses temporelles. Trouvons donc en celle-ci, si cela est possible, une espèce de trinité, comme nous en avons trouvé une dans les sens de notre corps et dans les images qui s'introduisent par leur entremise dans notre âme ou dans notre esprit : ainsi, en place des objets matériels perçus au dehors par le sens corporel, nous aurons intérieurement des ressemblances de corps imprimées dans la mémoire, desquelles la pensée se formera à l'aide d'un tiers, de la volonté qui saura les unir; tout comme le regard des yeux est aussi formé par la volonté qui l'applique à l'objet visible pour produire la vision, et les unit l'un à l'autre, en se posant elle-même en tiers.[611] »

Nous avons ici l'exposé augustinien quant à l'accès à la connaissance trinitaire. Car avant de parvenir à la connaissance des choses éternelles, nous avons besoin de partir de ce que la Trinité elle-même a *révélé* en nous, et qu'elle a *imprimé* dans nos sens et dans nos mémoires. Augustin semble partir d'une Trinité économique, c'est-à-dire celle qui se révèle dans l'histoire en premier en y laissant son empreinte dans nos sens et dans nos mémoire. De cette *impression*, on peut s'élever vers la connaissance rationnelle de cette impression ; autrement dit, on peut accéder à l'immanence de la Trinité par la connaissance raisonnée de son économie. On aura accès à la connaissance trinitaire par son *impression*, par son *image* en nous, c'est-à-dire par la Trinité économique. Mais cela conduit à la *contemplation* du mystère de la Trinité à la fois comme immanence (on peut

[611] *Ibid*. Livre XII, chap. XV.
Consulté sur le site : http://abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre12.htm#_Toc512833998

connaître, on peut voir ce qu'elle est en elle-même) mais aussi et en même temps comme transcendance (car Augustin semble reconnaître qu'on ne pourra tout savoir). Le chemin de la connaissance de la Trinité économique relèvera de la « science », et nous conduira à la « sagesse », relevant de la contemplation de la Trinité, peut-on dire comme immanence-transcendantale ?

Pourtant cette évocation par rapport à l'analogie musicale dans le *De Trinitate* se trouvera déjà en germe dans le *De Musica*. Surtout à la fin du Livre I, où Augustin résume avec poésie toute cette dramaturgie concernant le mystère de la musique :

> « …On ne peut donc nier que les mouvements assujettis à une juste mesure, ne rentrent dans le domaine de la musique, qui n'est que la science des belles modulations, j'entends surtout ceux qui, sans être dirigés vers un but étranger à l'art, renferment en eux-mêmes leur beauté et le plaisir qu'ils font naître… Ainsi donc, puisque la musique est sortie pour ainsi dire de son mystérieux sanctuaire et a laissé des traces dans nos sensations ou dans les objets perçus par nos sensations, ne devons-nous pas nous attacher d'abord à ces vestiges, afin d'arriver plus aisément sans erreur, si nous le pouvons, à ce que j'ai nommé ce mystérieux sanctuaire ?[612] »

Nous voyons l'analogie entre expérience musicale et expérience trinitaire.

La musique *descend de son sanctuaire*, et la Trinité descend du ciel jusqu'à l'homme.

La musique *s'imprime* dans la mémoire et dans les sens par l'audition de l'œuvre exécutée. La Trinité *s'imprime* dans la mémoire et dans les sens par la Révélation : c'est la Trinité économique.

L'expérience sensible de la musique devient *la porte* pour arriver au sanctuaire. L'expérience sensible de la Révélation devient la porte pour entrer dans le mystère trinitaire.

La Trinité économique nous plonge dans le mystère trinitaire.

Dans l'un et l'autre cas, l'expérience sensible devient un vestige, une empreinte. C'est en entrant dans l'intelligence de l'empreinte par la raison, que nous nous élevons jusqu'à ce sanctuaire.

La singularité d'Augustin repose finalement sur cette expérience auditive du mystère trinitaire ! Or toute la mystique de l'écoute n'est-elle pas le centre pour

[612] AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Musica*, p.66-67.e

comprendre toute la dynamique de la doctrine de la « *Louange de gloire* » d'Elisabeth de la Trinité ?

Dans la deuxième partie de ce travail nous avons pu voir que la prière « Ô mon Dieu Trinité que j'adore » est le prélude manifeste à l'élaboration narrative de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Or cette dernière repose sur une mystique de l'écoute. Cela nous invite à considérer ceci : est-ce que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ne serait pas le fruit d'une expérience auditive du mystère trinitaire, comparable à une expérience de Transfiguration ? Ainsi la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » serait le fruit d'une expérience auditive de la Trinité économique dans la vie de la carmélite.

D'autant que l'analogie augustinienne peut se poursuivre pour comprendre le rapport entre Ecriture Sainte et Révélation. Par l'expérience sensible de la musique, nous passons à la « science musicale », où la connaissance rationnelle des choses temporelles s'exprime par toutes les contingences musicologiques propres au solfège et à l'analyse (le rythme, l'harmonie, les formes). Par l'expérience sensible de la Révélation, nous passons à la « science des saintes Ecritures » : l'Histoire Sainte, où la Trinité y a laissé son empreinte. Par « science des saintes Ecritures », nous pensons à la connaissance rationnelle des choses temporelles appliquée à l'Ecriture (contexte d'écriture, genre littéraire, analyse littéraire, etc…). Dans l'un et l'autre cas, la science conduit vers la contemplation (de la Trinité, ou du principe de la musique).

Nous trouvons ici confirmée l'idée fondamentale que saint Augustin n'est pas un ennemi des sens ni de la sensibilité. Au contraire, les sens et la sensibilité sont devenus des lieux « épiphaniques ». En allant jusqu'au bout de l'analogie de la musique, comme la Trinité s'y manifeste en y laissa son *empreint*e, il faudra chercher la musique ou la Trinité au-delà des sens !

Il n'y a pas de confusion entre l'expérience sensible et la réalité de la musique, comme celle de la Trinité : On ne peut enfermer l'une et l'autre. Même la « science » que nous pouvons obtenir par l'intelligence et la raison, sera toujours en deçà de la Vérité, car elle ne concernera que ce que nous pouvons appréhender des choses temporelles. Si la Trinité imprime son « image » dans l'expérience des sens et de la mémoire, alors dans la même expérience la musique fait entendre son « écho ». L'expérience sensible n'est pas la musique, elle n'est qu'un écho lointain dont il faut rechercher l'origine. Pourtant même

si le mystère demeure, nous pouvons y accéder. Cette analogie entre la musique et le mystère trinitaire nous situe complètement dans une expérience de type apophatique.

L'analogie entre le *De Musica* et le *De Trinitate* confirme que c'est uniquement par la médiation de l'expérience sensible et de la science que nous pouvons nous élever jusqu'à la Sagesse, que nous pouvons contempler le principe de la musique comme la Trinité elle-même. On ne peut accéder à la contemplation du principe de la musique directement : il y a nécessité d'une médiation.

Or, pour Augustin, l'emploi de l'expression « *sanctuaire de la musique* » sous-entend une origine divine. Le principe de la musique serait en Dieu lui-même ! Avec le lien entre le *De Musica* et le *De Trinitate*, on peut alors concevoir que c'est au sein de la Trinité que nous pouvons trouver le principe même de la musique.

Ainsi la musique est par essence « *doxologique* », c'est-à-dire « *action de grâce* » en communion avec l'œuvre trinitaire. L'action de Dieu à travers le mystère de la rédemption est une doxologie.

Or, Elisabeth de la Trinité, en voulant dans la compréhension progressive de sa vocation associer son nom de religieuse à l'expression « Louange de gloire », confirme cette vocation doxologique la concernant. L'union mystique avec Dieu est une œuvre doxologique : elle est « *action de grâce* » !

6. Proposition herméneutique de relecture

Nous pouvons alors faire cette proposition herméneutique qui pourrait nous aider à préparer notre relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de la doctrine de la « *Louange de gloire* »:

Par la médiation de l'expérience musicale c'est la Trinité qui descend jusqu'à nous et s'imprime dans les sens et dans la mémoire par son action salvifique à travers l'économie d'un Salut. La science en musique, trouvant son origine dans cette expérience auditive, nous conduit alors vers la contemplation de la Trinité elle-même comme immanence-transcendantale, c'est-à-dire que l'on peut à la fois connaître ce qu'elle est en

elle-même, tout en confessant, que l'on ne peut tout savoir. Nous conservons l'expérience apophatique de la *Ténèbre lumineuse* où La Trinité demeurera un mystère.

Cette hypothèse peut éclairer les expériences auditives de saint Augustin racontées dans les *Confessions*, surtout au moment de son baptême et après la mort de sa mère Monique. Nous y retrouvons le même mouvement. Augustin perçoit qu'à travers l'expérience auditive de la musique, c'est Dieu lui-même, Vérité et Sagesse, qui s'imprime dans ses sens et dans sa mémoire (au moment du baptême), le conduisant ensuite à l'illumination de l'intelligence, à l'adhésion de foi, à la contemplation du mystère de Dieu et de sa Grâce (baptême et mort de Monique).

Cependant au sein du Livre I, Augustin ne parle absolument pas de Dieu, mais du principe de l'art et de la musique en lien avec la philosophie pythagoricienne du nombre. Le Livre VI parle de Dieu, mais pas encore de la Trinité. Il parle de Dieu, mais encore en lien avec les nombres. Le *De Musica* incarne bien cette période singulière de la conversion : le passage du païen au chrétien. Par une autre analogie avec le catéchuménat, on peut considérer le *De Musica* comme une « pré-évangélisation ». Elle conduira Augustin dans le *De Trinitate*, à prendre l'analogie musicale (version synthétique du cheminent du *De Musica*) pour parler de la Révélation de la Trinité dans l'histoire. Augustin lui-même vit un cheminement, il est plongé dans un mystère qui se dévoile progressivement. Mais il y a une cohérence extraordinaire !

Or n'avons-nous pas constaté, dans le chemin emprunté par Elisabeth de la Trinité pour exposer et concevoir sa doctrine de la « *Louange de gloire* », une cohérence extraordinaire et une admirable unité de vie ?

On peut en conclure qu'il y a vraiment une unité d'évolution et une cohérence interne dans la progression chronologique des livres de saint Augustin entre le *De Ordine*, le *De Musica*, les *Confessions*, et le *De Trinitate*. Saint Augustin a vraiment fait une expérience musicale du mystère trinitaire ! Mais alors, quelle conséquence théologique peut être formulée à travers cette cohérence d'écrire et de mise en récit ?

Elle est simple, et peut s'exprimer ainsi : nous accédons à la Sagesse trinitaire à partir de la science des *empreintes* qu'elle laisse dans l'histoire. Autrement dit, en se révélant, la Trinité « *imprime* » son empreinte en fonction des contingences historiques. Ces empreintes sont à la base de la fondation de l'histoire sainte, et sont comme les vestiges à partir desquels nous pouvons nous élever vers la contemplation de la Sagesse

éternelle. Autrement dit, l'accès à la connaissance trinitaire se fera à partir de la médiation des contingences historiques, de sa manifestation épiphanique à travers l'histoire.

La Trinité se communiquera et se donnera à comprendre à partir des *vestiges fondateurs* qu'elle aura laissés dans l'histoire des hommes. La position augustinienne contenue dans le *De Trinitate*, à partir de l'analyse raisonnée de l'expérience musicale du *De Musica*, nous permet de repenser un positionnement théologique à partir d'une réflexion de Bruno Forte, à savoir que la Trinité se révèle dans l'histoire. C'est-à-dire en considérant cette dernière comme *une authentique médiation*, résolument nécessaire pour s'élever dans la connaissance du mystère trinitaire, mais sans jamais le saisir. Seule la science des vestiges de la Trinité dans l'histoire humaine, peut nous permettre de nous élever à la Sagesse et à la connaissance du mystère trinitaire.

Ainsi, pour Elisabeth de la Trinité, elle comprendra et s'élèvera dans la connaissance du mystère trinitaire, à partir des *vestiges* que la Trinité aura laissés dans son histoire, autrement dit, les jalons du mystère de sa vocation.

Nous allons maintenant dans un dernier chapitre, d'une part soutenir cette thèse que ce sont les étapes décisives dans le cheminement de sa vocation qui auront permis à Elisabeth de la Trinité d'entrer dans la connaissance du mystère trinitaire, comme expérience musicale.

Puis, d'autre part, soutenir que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » n'est pas pure révélation de la Grâce, mais qu'elle porte en elle *les vestiges, les empreintes* des étapes décisives de son cheminement de sa vocation, à travers lesquels la Trinité s'est *imprimée* dans son histoire comme un mystère d'alliance, lui faisant comprendre le mystère de son élection.

Enfin proposer une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à partir de la théologie mystique nuptiale des trois sacrements de l'initiation que représente la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

CHAPITRE IV

RELECTURE THEOLOGIQUE ET MYSTIQUE DE LA PRIERE

« *Ô MON DIEU TRINITE QUE J'ADORE* »

Au cours de chapitre, avec les acquis des réflexions précédentes concernant une meilleure compréhension de *l'expérience de beauté du Verbe*, nous allons d'abord tenter de répondre à cette question : est-ce que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » joue son rôle de « *prélude* » à la doctrine de la « *Louange de gloire* », en nous proposant d'entrer dans la symbolique du « *cristal* » et du « *reflet* » propre à sa vision de la mystique de la Transfiguration ?

Puis, nous proposerons une relecture approfondie de cette prière, à la lumière de tout ce que nous avons découvert de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

1. Trinité économique et histoire à travers la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Relecture théologique.

Avant de nous lancer dans une relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », afin de voir si la narration ne porterait pas les vestiges de l'action trinitaire dans les évènements historiques de la vie d'Elisabeth de la Trinité, il convient de mettre en perspective le questionnement théologique de saint Augustin contenu dans le *De Trinitate*, entre « science » et « sagesse ». Réflexion qui est, comme nous l'avons vu, résolument tributaire de sa théologie de la musique, puisque saint Augustin lui-même prend l'analogie musicale tout en s'appuyant sur sa théologie de la musique élaborée dans sa jeunesse, pour tenter de penser l'accès à la connaissance trinitaire.

A. Positionnement théologique

Comme nous l'avons commenté dans la seconde partie, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » semble être un évènement charnière dans le cheminement d'Elisabeth de la Trinité. Cheminement qui l'a conduit à se déterminer pour devenir « *Louange de gloire*», allant jusqu'à élaborer une doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Notre question est la suivante : est-ce que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » serait le fruit d'une expérience spirituelle au sein de laquelle la Trinité se révèle.

Mais cette révélation et cette compréhension du mystère trinitaire seraient-ils uniquement don de la Grâce à la manière d'une vision, faisant du bénéficiaire un réceptacle de ce qui lui est complètement inconnu ?

Ou bien, cette théophanie est-elle liée à une contingence historique propre au cheminement d'Elisabeth de la Trinité ? A l'image d'un archéologue mettant à jour quelques ruines enfuies, est-ce que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » porterait en elle des *vestiges* de contingences historiques que nous serions amenés à retrouver et à mettre au jour ?

Rappelons que c'est en écho direct avec l'approfondissement de son baptême, qu'elle désire devenir « *Maison de la Trinité* ». Ses écrits attestent un authentique « *vécu trinitaire* », elle a pleinement conscience d'être la « *Demeure de Dieu* » et que Dieu est avec elle ; enfin la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie mystique apophatique, c'est-à-dire une « *théologie négative* ». Comme penser théologiquement ce paradoxe entre un « vécu trinitaire » certain et une vision apophatique ? Comment avoir la foi que Dieu soit bien présent en nous, si l'on écrit un récit relevant de la « *théologie négative* » ? Comment écrire avec autant de finesse et de nuance sur le mystère trinitaire, et finir par dire qu'elle ne sait plus ? Comment penser théologiquement ce paradoxe ? Est-il le fruit d'une faille intellectuelle, ou bien manifeste-t-il une complexité théologique que la carmélite ne peut approfondir ni même raisonner systématiquement parce qu'elle n'est pas théologienne ? Malgré ce processus d'approfondissement et de discernement, la question demeure de savoir si sa connaissance du mystère trinitaire est liée ou non à une médiation.

Pour aller plus loin, cette relation entre révélation trinitaire et contingences historiques, entre Trinité et Histoire, nous amène à exposer le problème théologique qui lui est sous-jacent : le rapport entre Trinité immanente et Trinité économique. Entre le mystère dans ce qu'il est en lui-même, et le mystère trinitaire qui se donne à travers la contingence historique.

La problématique remonte déjà aux Pères Cappadociens qui furent les premières figures de l'élaboration d'une théologie trinitaire systématique. Saint Grégoire de Nysse en est une des plus illustres figures avec son frère Basile de Césarée (dit Basile le Grand) et leur ami commun Grégoire de Nazianze. Saint Augustin, contemporain des Pères

Cappadociens, nous permet de considérer son traité le *De Trinitate* comme une œuvre appartenant à ce mouvement d'élaboration de la théologie trinitaire.

Or, cette même problématique est encore au cœur du débat théologique qui opposa justement Hans Urs Von Balthasar (dont nous avons repris l'essai au début de notre thèse) et Karl Rahner. Le jésuite Karl Rahner affirmait que la Trinité immanente est la Trinité économique. Hans Urs Von Balthasar nuançait cette affirmation par la nécessité de passer un moment par une théologie négative (ou apophatique) où l'on reconnaît que le mystère nous échappe totalement.

Finalement, est-ce que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ne pourrait pas nous aider à enraciner notre étude dans une question théologique contemporaine ?

D'emblée, il convient de noter qu'Elisabeth de la Trinité est une mystique, qui à travers ses récits, expose une complexe pensée théologique. Mais, ce n'est pas de la spéculation. Une expérience mystique qui porte une théologie, nous en conviendrons, mais qui n'est pas une spéculation.

Il existe une autre voie pour aborder ce questionnement théologique trinitaire fondamentale. Il s'agit d'une « *théologie narrative*[613] » proposée par Bruno Forte. Elisabeth de la Trinité en étant avant tout une mystique, nous « raconte » son expérience spirituelle. Toute la doctrine de la « *Louange de gloire* » est avant tout une narration, qui propose certes une théologie mystique nuptiale des trois sacrements de l'initiation. Or Bruno Forte écrivit un essai théologique portant le titre *La Trinité comme histoire*[614]. Est-ce que l'ouvrage ne nous permettrait pas d'affiner ce positionnement théologique, et de tenter de la prendre comme paradigme herméneutique pour comprendre la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ? Nous allons essayer de voir comment cet essai peut nous aider à proposer une réflexion théologique face aux différents paradoxes qui sont présents au sein des écrits d'Elisabeth de la Trinité ?

Cet essai de Bruno Forte tourne autour de deux axes : de la Trinité en parlant de l'histoire on passe à l'histoire en parlant de la Trinité. Il tente de répondre à ces quelques

---

[613] Gabriel FACKRE, *Narrative theology : an overview*, Interpretation 37, 1983, 340-352, p.343
L'auteur donne cette définition de la théologie narrative : « la théologie narrative est le discours sur Dieu dans le cadre d'une histoire. Le récit (dans son sens strict) devient l'image décisive pour comprendre est interpréter la foi ».
[614] BRUNO FORTE, *La Trinité comme histoire*, Paris, Nouvelle Cité, 1989

essentielles : la Trinité se dit à travers les évènements de l'histoire du Salut. La Trinité origine, présent et avenir du monde. La Trinité raconte l'amour de Dieu. Enfin ce fondement trinitaire est nécessaire pour l'élan d'être envoyé au monde et non pas le fuir. La première partie de cet essai va nous être utile. Tout simplement parce qu'elle conceptualise le rapport entre Trinité et Histoire.

Dans cet essai, Bruno Forte justifie, en outre, l'expression « *théologie narrative* ». Cette idée d'une théologie qui se raconte, peut correspondre à ce qu'Elisabeth de la Trinité a vécu. Ses écrits portent un contenu théologique évident, sans être considéré comme un traité. Peut-être est-ce la spécificité de ce que l'on nomme une théologie mystique, d'être finalement, une théologie qui se raconte, à travers le prisme des expériences spirituelles déterminantes. A travers la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », n'avons-nous pas le mystère trinitaire qui se raconte ? Mais qui se raconte à travers l'histoire de la carmélite et des épisodes singuliers qui ont jalonné sa vie, attestant une authentique « histoire d'alliance » ?

La pertinence du positionnement théologique de Bruno Forte, qui tout en assumant avec précision les questions et concepts sous-jacents du différend Rahner/Balthasar, repose avant tout sur une conception de la Révélation contingente aux récits historiques que constituent la bible. La question du statut théologique des saintes Ecritures et des conséquences sur la théologie de la Révélation amène à considérer ou non la pertinence d'une « *théologie narrative* » ? Est-ce que l'on peut considérer les Saintes Ecritures comme l'expression la plus haute d'une théologie narrative, car fruit de la rencontre entre un Dieu qui veut librement se révéler par la médiation d'une contingence historique, liée elle-même à l'écrivain, à sa réception de don de la Grâce, à son contexte historique, et au genre littéraire choisi ?

Le statut théologique des Saintes Ecritures relève justement de cette rencontre entre Dieu qui se révèle et l'histoire dans laquelle il a choisi de se révéler, et où sont nés les écrits bibliques. Et par extension, ce statut théologique permet de penser une « *théologie narrative* » comme ce lieu d'une rencontre entre un Dieu qui se révèle et l'histoire.

En somme, peut-on considérer les écrits d'Elisabeth de la Trinité comme une « *théologie narrative* » ? Directement non, parce qu'elle n'a pas voulu être théologienne. Indirectement oui, parce que nous avons démontré que la doctrine de la « *Louange de gloire* » dépasse largement le cadre du mystère de sa vocation. C'est ce concept de

théologie narrative qui nous permettrait d'analyser au mieux la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » comme le lieu où s'exprime de manière synthétique la rencontre entre la Trinité qui se révèle, et l'histoire de la carmélite à travers les évènements marquants de sa vie.

Finalement le concept de « *théologie narrative* » est proche d'une expérience de transfiguration, au sens biblique du terme où, au-delà de la narration, se cache une lumière et une Parole vivante. La « *théologie narrative* » repose sur une théologie de la médiation du langage, et en l'occurrence du langage écrit. On sait que pour Elisabeth de la Trinité, le choix narratif de l'analogie musicale dans ses écrits (et en particulier dans la doctrine de la « *Louange de gloire* ») est de l'ordre d'une médiation.

Or, nous avons pu constater qu'au sein de la doctrine de la « *Louange de gloire* », l'analogie musicale est le moyen narratif par lequel Elisabeth de la Trinité expose une expérience mystique, mais une expérience mystique profondément ancrée dans le mystère de la Transfiguration. Or ce mystère biblique porte en lui le questionnement de la médiation des écritures, et de l'association au mystère pascal. C'est surtout à travers l'image du « cristal » et du « reflet » contenue dans la troisième caractéristique qu'Elisabeth de la Trinité évoque le plus sa compréhension du mystère de la Transfiguration. En écho avec les oraisons sept et huit de la retraite *Le ciel dans le Foi*, Elisabeth de la Trinité propose une compréhension audacieuse du mystère de la Transfiguration, en lien avec une solide pneumatologie dont les fruits sont une transformation intérieure par une écoute attentive du Verbe de Dieu. Cette transformation est le propre d'une association plénière à l'œuvre du mystère pascal.

Or, pour rendre compte de cette « *théologie narrative* », Bruno Forte montre clairement que c'est grâce à la médiation des écrits bibliques et à leur contingence historique, que le mystère trinitaire immuable et éternel se dévoile peu à peu. Le mystère trinitaire a laissé des *vestiges*, des *traces* de son passage dans l'histoire des hommes, à travers la mise en récit des Ecritures, faisant de ces dernières le chemin privilégié pour accéder à la connaissance du mystère trinitaire. Ne pourrions-nous pas appliquer ce principe pour appréhender l'analyse des récits d'Elisabeth de la Trinité ?

D'autant que Bruno Forte, pour appuyer sa vision d'une *théologie narrative*, propose une interprétation assez audacieuse, et une relecture pertinente des évènements du mystère pascal, à la lumière d'une épiphanie trinitaire. L'expérience pascale comme

étant le haut lieu d'une épiphanie trinitaire, où cette dernière se donne à comprendre. Si l'expérience pascale est considérée de la sorte, alors cela devient pertinent pour notre propos, puisque la partie précédente a montré l'enracinement pascal de l'expérience mystique d'Elisabeth de la Trinité contenu dans la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Il nous est alors permis de considérer les écrits d'Elisabeth de la Trinité comme un lieu authentique de théologie narrative. Mais comment aller plus loin ?

1) Nœud théologique

Il est évident qu'à travers ses récits, Elisabeth de la Trinité manifeste ce que l'on pourrait nommer un « *vécu trinitaire* ». D'ailleurs la péroraison de la doctrine de la « *Louange de gloire* » ainsi que tout le récit concernant le « *sanctus éternel* » en est un formidable exemple.

C'est justement Bruno Forte qui donne une claire vision de ce que peut signifier ce concept. La vision théologique de Bruno Forte au sein de cette *théologie narrative* semble être pertinente pour notre propos, car ce concept de « *vécu trinitaire* » ne serait-il pas la communion entre la Trinité et l'histoire de la carmélite, grâce à l'actualisation des mystères du salut dans sa vie ? Elisabeth a connu des « *évènements* » dont elle a pu mesurer qu'il s'agissait de l'action de Dieu, une action salvifique. Si ces évènements sont la rencontre entre la Trinité et son histoire, alors à travers eux la Trinité s'y est donnée à comprendre. Ces évènements sont-ils implicitement présents dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ?

Il semble clair que pour la démarche d'Elisabeth de la Trinité, nous avons pu constater que l'ensemble de la doctrine de la « *Louange de gloire* » est fondée sur une solide christologie. Toutes les caractéristiques de la « *Louange de gloire* » proposent une relecture mystique et nuptiale de la « *visitation du Verbe* » pour reprendre l'expression propre à saint Grégoire de Nysse. C'est de cette visitation du verbe qu'Elisabeth de la Trinité peut concevoir cette venue de la Trinité entière dans le Ciel de son âme. Il suffit de regarder en outre la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » pour se rendre compte que le paragraphe concernant le Christ est absolument central. C'est par le Christ qu'Elisabeth de la Trinité peut parler et du Père et surtout de l'Esprit Saint.

Or, dans son essai, Bruno Forte expose tout de suite la position rahnérienne que nous avons évoquée au début, à savoir que la Trinité immanente est la Trinité économique. C'est-à-dire que la Trinité telle qu'elle est en elle-même, se donne à connaître dans ce qu'elle est pour nous. C'est la personne même de Jésus-Christ, Verbe de Dieu fait chair qui non seulement nous donne la clef herméneutique d'une telle position, mais en plus est cette porte qui nous permet d'accéder à la vie intra-trinitaire. Jésus-Christ, dans sa contingence historique, nous conduit au Père, dans l'Esprit.

A cela, Bruno Forte propose une communion de deux démarches : l'évènement de l'économie du Salut nourrit et fonde la théologie, mais en même temps l'évènement de l'économie du salut a besoin de la théologie pour parler et se faire comprendre. Cet axiome rahnérien permet de contrer la position de Balthazar, car il permet de faire communion entre Trinité et histoire humaine, et cela grâce à l'évènement du Salut.

Elisabeth exprime dans sa narration ce présupposé théologique, tout simplement parce que la doctrine de la « Louange de gloire » qui couronne sa vie d'orante, est fondée sur le baptême, mais surtout dans une compréhension mystagogique de son nom de baptême. Elle se sait « *demeure* » et à travers l'élaboration de la doctrine de la « *Louange de gloire* », elle prendre conscience de plus en plus de cette « présence » au sein son expérience apophatique. Au cœur de l'expérience de ténèbre, par la voix du Bien-Aimé entendu dans la foi et dans l'amour, elle voit sa présence. Son écrit est marqué par cette foi en la présence de Dieu en elle ! Cette narration est en parfaite synchronie avec cet argument proposé par Bruno Forte qui montre que si la Trinité économique est la Trinité immanente alors la Trinité fonde le précepte scripturaire du « *Dieu avec nous* », ayant pour conséquence que l'homme est ancré, dès sa vie ici-bas, au sein du Dieu trine. Cet axiome a des conséquences non seulement théologiques, mais pratiques et ecclésiologique (contre juridisme visibilisme).

Cet enracinement Rahnérien de la pensée de Bruno Forte permet le retour de la Trinité au sein de la *praxis* et de la *théologie*. Ce qui permet d'envisager une pensée spirituelle sur l'homme, et surtout appréhender le fait que l'homme a un « *vécu trinitaire* », dans la foi trinitaire. Or toutes les caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* » montrent un double processus de purification et de transformation. Purification de la volonté pour ne rechercher que celle de Dieu et d'y répondre par un engagement de vie. Transformation en un autre Christ, afin de devenir un « *sacrement du*

Christ » à travers notre vie. La doctrine de la « *Louange de gloire* » exprime ce vécu trinitaire, mais un vécu qui engendre un mouvement de conversion, une praxis.

2) La Trinité au-delà de l'histoire

Pourtant l'originalité de la doctrine de la « *Louange de gloire* », et de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » repose sur le fait qu'il s'agit d'une authentique théologie mystique apophatique. Nous avons pu montrer que, malgré tout le contenu exposé par la narration d'Elisabeth de la Trinité, la doctrine de la « *Louange de gloire* » n'en demeure pas moins résolument apophatique. Comment concevoir théologiquement ce paradoxe entre certitude de foi que Dieu se révèle et en se donnant totalement peut se faire connaître, et une réalité apophatique de l'ordre de la théologie négative ?

Malgré la défense de l'axiome rahnérien, Bruno Forte continue sa réflexion en montrant la nécessité qu'au-delà de cette expérience du Salut dans notre histoire, où la Trinité immanente est la Trinité économique, il y a un moment où cette dernière est au-delà. Tout en construisant son discours à partir de la vision rahnérienne, il en montre les limites, et y ajoute une autre perspective théologique : celle d'une théologie trinitaire qui est considérée comme modestie et discrétion. Pour l'auteur c'est une doxologie alliant prière, silence et adoration. En somme, pour ne pas tomber dans une forme de panthéisme, il va montrer la nécessité de passer par une *théologie négative*. En ce sens, il va reprendre la critique balthasarienne pour tenter de proposer un compromis.

Il y a une espérance, une orientation eschatologique vers laquelle doit tendre toute théologie. Les mots et les pensées doivent susciter d'autres mots et d'autres pensées. On *« avance »* vers la patrie de la Trinité.

Cet argument théologique de Bruno Forte nous invite à nous rendre compte que certaines formules d'Elisabeth de la Trinité sont parfois ambiguës et peuvent conduire à ce panthéisme nommé. Il suffit par exemple de penser à cette citation :

> « […] « *Etre épouse* » […] c'est entrer en toutes ses joies, partager toutes ses tristesses. C'est être féconde […] enfanter les âmes à la grâce, multiplier les adoptés du Père, les rachetés du Christ, les cohéritiers de sa gloire[615]. [616]»

[615] Ga 4, 5-7
[616] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* Notes intimes 13, p. 905

Dans cet extrait, nous voyons qu'une rédaction excessive concernant cette transformation en un « *autre Christ* », et poussée à l'extrême peut devenir une totale fusion, et une totale substitution ou absorption à la personne même du Fils. Sans savoir qu'Elisabeth de la Trinité développe des écrits mystiques que l'on peut considérer comme apophatique, on risque très vite de la suspecter de panthéisme humaniste. Or il n'en est rien, malgré une faiblesse rédactionnelle qui peut faire supposer le contraire. Même si Elisabeth de la Trinité a fortement conscience de la Présence de Dieu en elle, même si elle a un « *vécu trinitaire* » authentique où s'exprime une intimité avec les trois personnes divines, ses récits sont à classer parmi les récits apophatiques. D'où la nécessité d'une juste appréciation pour les recevoir et les interpréter.

3) Synthèse par rapport à l'étude théologique

Voici quelques considérations que nous pourrions mettre en lumière, par rapport au sujet de notre thèse :

Tout d'abord que Bruno Forte semble bien mettre en valeur la position rahnérienne de la conception trinitaire. Mais malgré cela, il se rend bien compte que l'on ne peut faire abstraction de la position de Balthasar. Mettant ainsi à sa juste valeur le fait de passer par la théologie négative. C'est l'amorce d'une théologie de synthèse entre les deux positions, bien qu'insistant un peu plus sur la perception Rahnérienne.

Cette double position est intéressante à plusieurs niveaux justifiant de la prendre comme postulat d'analyse et de fondation théologique afin de clarifier le paradoxe contenu dans ses écrits.

Tout d'abord l'idée de la Trinité qui se donne à comprendre dans l'histoire dans une sorte de « *vécu trinitaire* » correspond justement au chemin d'Elisabeth de la Trinité. C'est dans son histoire de carmélite, de chrétienne qu'elle saisit ce que peut être l'inhabitation trinitaire. Son histoire humaine est traduite en histoire de communion avec l'histoire trinitaire. C'est en termes « *d'histoire* » qu'elle en parle et non pas uniquement en langage spéculatif.

Ensuite, associée à la *théologie négative*, cette position permet de faire le lien avec la vision carmélitaine. Même si Elisabeth parle de la Trinité, il n'empêche que sa vocation

première est d'être carmélite. Or la vision carmélitaine inclut le passage par la *voie négative*, celle du *rien* pour accéder au *tout*. D'ailleurs la *Dernière Retraite* commence par ces mots « *nescivi*[617] », c'est-à-dire littéralement « *je n'ai plus rien su* ». En outre, dans ses écrits, Elisabeth de la Trinité demeure dans une vision métaphysique de la Trinité, centrée sur l'idée néo-platonicienne de l'Un. C'est ce vocabulaire récurrent qu'elle utilise pour parler de la Trinité qui est au-delà de toute perception humaine, ainsi que de son union avec ce mystère. C'est ce langage qu'elle utilise pour évoquer la voie de la *théologie négative*.

Malgré cela dans son histoire, elle arrive à percevoir les traces de cette « *histoire trinitaire* » en évoquant le rôle de chaque hypostase. On peut trouver cela assez novateur, parce que l'on peut bien saisir le « *vécu trinitaire* » et voir ensuite comment son histoire participe à cette vie trinitaire. C'est le Christ qui conduit au Père, dans l'Esprit. Voilà justement le schéma qu'elle défend. Il manifeste un christocentrisme certain mais orientant exclusivement vers le Père et mettant en lumière l'action du Saint Esprit, qui procédant de l'un et de l'autre permet l'union.

Ce « *vécu trinitaire* » perçu dans une « *histoire trinitaire* » nous amène résolument à poser ce positionnement théologique que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » n'est pas le fruit d'une vision déconnectée des contingences historiques, mais qu'au contraire, elle s'enracine dans « *l'histoire trinitaire* » d'Elisabeth de la Trinité et en porte les traces que nous allons maintenant retrouver.

B. Relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* »

Cette célèbre prière mérite une étude spéciale, justement parce qu'elle permet à la fois de faire une synthèse de sa conception du mystère trinitaire et une ouverture herméneutique.

[617] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvre complètes*, p. 153

On sait qu'elle date du 21 novembre 1904, et qu'elle a été écrite dans un seul et unique élan[618]. L'original conservé y montre une écriture précise, sans rature, sans hésitation. On peut dire que cette œuvre est « sortie » de la plume d'Elisabeth dans un seul et même élan.

1) Perception du mystère trinitaire

Dans cette prière on retrouve, comme un chiasme, une double invocation à la Trinité en elle-même. A la fois au début et à la fin. Elle s'adresse à la Trinité dans son mystère, sans aucune distinction des hypostases pour le moment. Puis au centre de la prière, un déploiement en faveur de chaque hypostase y est développé.

Les incises du début et de la fin en faveur du mystère trinitaire sont écrites avec un vocabulaire nous présentant la Trinité de manière « immanente », sans faire d'anachronisme, puisque ces catégories d'analyses sont postérieures à son époque. Il n'en demeure pas moins qu'elle parle « d'immuable », « d'éternité ». Cette mention du terme « immuable » semble nous mettre en présence d'une vision empruntée au langage théologique mais tributaire d'un apport philosophique.

Elle insiste sur le fait de vouloir « s'ensevelir » dans les « profondeurs » du mystère. Elle l'exprime au début et à la fin. Il y a bien cette dimension « insaisissable ». Même si elle utilise ce vocabulaire propre au langage théologique, il n'en demeure pas moins que cela ne reste pas de la spéculation purement intellective. Même si elle parle « *d'immuable* », « *d'éternité* », elle ne « pense » pas la Trinité au sens strict. Au contraire, en utilisant au début le terme « *adorante* », et « *contempler* » à la fin, Elisabeth de la Trinité montre qu'elle « vit » le mystère trinitaire. C'est bien un « mystère » qui tout en étant insaisissable, semble se donner à comprendre. C'est bien « *vécu trinitaire* » pour reprendre l'expression de Bruno Forte.

Elisabeth de la Trinité, juste avant de parler de chaque hypostase, fait une transition en employant l'expression « *d'action créatrice* ». Elle perçoit alors tout à fait, sans employer le terme exact, qu'il y a un déploiement dans sa vie personnelle. « *L'action créatrice* » semble être en lien avec l'économie du salut dont elle va parler en définissant le rôle des trois hypostases. Elle semble bien concevoir le lien entre Trinité et économie

[618] *Ibid.* p.908, note 1

du salut. Or nous avons pu voir comment la doctrine de la « *Louange de gloire* » va développer cette transformation en un « *autre Christ* » sous l'angle d'une totale participation à l'œuvre du Salut opéré par le mystère pascal.

a) Christocentrisme de relations

En évoquant chaque hypostase, elle commence par parler du Fils. Plus précisément, elle commence par parler du « *Christ* », c'est-à-dire de Jésus, dans sa nature humaine. Puis elle parle du Fils, dans sa nature divine, en particulier par l'emploi du terme de « *Verbe éternel* ». Elle possède un profond christocentrisme équilibré puisqu'elle parle à la fois du Jésus-Christ « *Fils d'Homme* » et de Jésus-Christ « *Fils de Dieu* ». En effet, elle commence cette partie par : « *O mon Christ aimé crucifié par amour… »*. Puis elle poursuit vers le milieu de cette partie par « *O Verbe éternel, Parole de mon Dieu… »*.

Ensuite, dans une autre partie, constituée d'une seule phrase, elle parle à la fois du Saint Esprit et du Père. Même si le texte en faveur des deux autres hypostases est bien plus court que l'ensemble du texte sur le Fils, il n'en demeure pas moins qu'il est très précis et très riche de sens. En parlant de l'Esprit Saint et du Père, elle fait des liens concrets avec ce qui précède, avec la partie concernant le Fils.

Mais cette différenciation par les paragraphes montre que c'est par le Fils qu'elle entre dans le mystère trinitaire. Or la doctrine de la « *Louange de gloire* » nous a montré que par la « *Visitation du Verbe* », la Trinité entière vient à sa rencontre dans le Ciel de son âme. Cette manière de parler de chaque hypostase, corrobore l'idée que la prière « Ô mon Dieu Trinité que j'adore » est le prélude de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Ensuite Elisabeth de la Trinité montre une dynamique de relation assez précise. L'Esprit Saint met en relation avec le Fils et c'est lui qui permet l'accomplissement de ce qui est dit du Fils. C'est par l'Esprit Saint que peut s'opérer l'Incarnation du Fils dans l'âme. Elle écrit à ce propos :

> « Survenez en moi, afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe.[619] »

[619] *Ibid.*

Le Père quant à lui est en relation avec le Fils dans un jeu de regard. Le Père regarde, voit le Fils. Mais ce qui est plus important c'est l'âme étant en relation avec le Père par le Fils. Le Père « voit » et regarde l'âme, mais par le Fils. Cela est confirmé lorsqu'elle dit:

> « Ne voyez en elle que le Bien Aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances.[620] »

Or, pour que le Père puisse voir le Fils en l'âme, il y a la nécessité de cette Incarnation de Dieu dans l'âme. Il y a donc nécessité du rôle de l'Esprit Saint qui, selon l'expression précédente, permet cela. Mais au début de sa partie sur le Père, elle lui demande cette grâce :

> « Penchez-vous vers votre pauvre petite créature, « couvrez-la de votre ombre »…[621] ».

L'expression est ici directement empruntée au langage évangélique, en particulier dans le récit de l'Annonciation en saint Luc. Cela renvoie directement à la venue de l'Esprit Saint. Ainsi, le Père est en relation avec le Saint Esprit, il « donne » le Saint-Esprit afin que le Fils puisse « s'incarner dans l'âme ». Et le Fils est en relation avec le Père, permettant à l'âme d'être en relation avec le Père. Même s'il n'y a qu'une phrase pour parler des autres hypostases, on peut se rendre compte de la profondeur et de la précision théologique de l'ensemble.

Elle perçoit exclusivement, appuyé sur la sainte Ecriture, le déploiement de l'économie du salut en elle. C'est bien dans son histoire que la Trinité économique se donne à comprendre, grâce à la médiation des Ecritures. Mais que pouvons-nous en dire de plus ?

b) Trinité et histoire

Il y a bien un lieu de rencontre entre la Trinité et son histoire. Tout ce qui est dit de chacune des hypostases, se situe dans ce registre de rencontre.

---

[620] *Ibid.*
[621] *Ibid.*

Le point de jointure est clairement défini : c'est dans l'âme que cela se passe. Elle écrit :

> « Pacifiez mon âme faites en votre ciel, votre demeure.[622]»

Mais cette rencontre ouvre une perspective assez particulière, c'est-à-dire qu'elle montre la permanence de la Trinité en elle, et qu'il se peut qu'elle ne s'en aperçoive pas ! Elle écrit cette phrase curieuse :

> « Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là toute entière, toute éveillée en ma foi.[623] »

Cette phrase porte à croire que l'on peut avoir la Trinité en nous, sans s'en rendre compte. On dirait presque le dilemme augustinien, traduit dans les *Confessions,* où il se rend compte que pour trouver Dieu, ce n'est pas à l'extérieur mais à l'intérieur. Elisabeth semble être dans cette même dynamique d'intériorisation. C'est justement « à l'intérieur », dans le cœur de l'âme, que se trouve cette relation avec la Trinité. Ce n'est pas seulement au cœur de l'histoire des hommes que cela se joue, mais au plus intime de nous-même. Alors Elisabeth semble nous montrer comment on peut vivre cette vie de relation entre la Trinité et notre propre histoire. C'est une invitation à l'intériorité. Or, nous avons pu remarquer que toute la doctrine de la « *Louange de gloire* », surtout dès les premières oraisons de la retraite *Le ciel dans la foi,* imprime cette dynamique d'intériorisation, de « descente » en nous-même afin de demeurer en Dieu.

Mais cette intériorisation, cette rencontre entre son histoire et la Trinité semble trouver un point d'achoppement dans la perspective de l'Incarnation de Dieu dans l'âme. Mais comment le comprendre ?

2) <u>Le mystère trinitaire et l'Incarnation du Verbe dans l'âme</u>

C'est par l'action de l'Esprit Saint, don du Père, que le Fils s'incarne dans l'âme. Elle a une vision précise, et elle ne tombe pas dans une sorte de panthéisme. En effet

[622] *Ibid.*
[623] *Ibid.*

lorsqu'elle évoque l'Incarnation de Dieu dans l'âme, elle ne le confond pas avec le mystère de l'Incarnation du Fils dans le sein de la Vierge Marie. Elle dit justement :

> « Afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du verbe.[624] »

Le fait de rajouter le mot « comme » montre combien Elisabeth ne confond pas les deux mystères. Il y a certes une analogie, mais de confusion. Ainsi l'Incarnation de Dieu dans l'âme est comprise comme la rencontre de la Trinité dans l'histoire d'Elisabeth. Mais n'y aurait-il pas un lien entre le déploiement de l'économie du salut et son histoire. Qu'est-ce que cela implique ?

a) La place particulière de Jésus-Christ

Même si Elisabeth semble bien concevoir que la Trinité entière vient en elle, elle insiste quelque peu sur « l'incarnation du Fils ». On peut alors se demander ce qui se passe en l'âme d'Elisabeth lorsque le Fils y vient. Nous le saurons plus tard puisque toute la doctrine de la « *Louange de gloire* » est fondée, à la suite de saint Grégoire de Nysse, sur la « Visitation du Verbe ». Elisabeth de la Trinité en proposera une lecture mystique et nuptiale non seulement lorsqu'Il vient demeurer en elle, mais en même temps comme une anticipation de la rencontre au moment du Retour Glorieux du Christ à la fin du temps.

Lorsqu'on regarde de près la partie de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » concernant Jésus-Christ, on peut remarquer qu'il y a une structure similaire. Pour chacune des deux sous parties concernant les deux natures de Jésus-Christ, elle donne d'abord une attitude intérieure face à l'une des deux natures, puis un, ou plusieurs qualificatifs concernant cette même nature.

Lorsqu'elle parle de la nature humaine, elle montre une attitude intérieure « d'imitation » dans son propre corps. Elle demande à être « transformée » en Lui, afin d'agir. Cela annonce complètement la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* ». Elle écrit :

---

[624] *Ibid.*

> « Je vous demande de me « revêtir de vous-même », d'identifier mon âme à tous les mouvements de votre âme, de me submerger, de m'envahir, de vous submerger à moi, afin que ma vie soit un rayonnement de votre vie.[625] »

Par conséquent l'incarnation du Fils dans l'âme entraîne un processus de transformation conduisant à l'imitation. Elle évoque en outre le thème de la « *mort à soi* ». Il s'agit non seulement d'une caractéristique essentielle de la pensée du carmel, mais elle deviendra la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* ». Le terme « *revêtir du Christ* » lui fait suite, emprunté au langage paulinien, l'entraîne à devenir un « *autre Christ* » ; autrement dit à vivre la dynamique baptismale associant baptême et confirmation. Là aussi, nous retrouvons déjà toute la dynamique interne de la doctrine de la « *Louange de gloire* » qui se veut une théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation. A cela s'ajoute que notre étude de la *Lettre 250* dans l'introduction nous avait permis de comprendre que cette expression « *rêvetir* » le Christ se comprenait en lien avec la théologie sacramentelle issue de l'oraison de la messe de l'Immaculée Conception. Il s'agit d'une image métaphorique pour comprendre l'association au mystère pascal, tout comme la Vierge Marie qui, en son Immaculée Conception, bénéficiait déjà des grâces de la Passion et de la Résurrection de son Fils. L'expression « *revêtir le Christ* » se comprend encore mieux dans la contingence historique concernant la date de sa prise de voile. Mais elle donne plusieurs qualificatifs à cette nature humaine de Jésus-Christ. Lors de l'incarnation du Fils dans l'âme elle écrit le concernant :

> « Venez en moi comme Adorateur, Réparateur, Sauveur.[626]»

Ces trois termes sont précis et ne désignent pas n'importe quelles caractéristiques. C'est une dimension sacerdotale enracinée dans la théologie de la réparation propre à son époque qu'elle confère à Jésus-Christ. A la fois celui qui prie, qui est l'autel, qui est la victime, comme dirait la cinquième préface de Pâques. En l'âme d'Elisabeth s'opère ainsi le mystère de la Rédemption où Jésus-Christ prie son Père, s'offre à son Père, devient la Victime pour ses péchés et les péchés du monde. En l'âme d'Elisabeth c'est toute la fonction sacerdotale du mystère pascal qui se déploie. En l'âme d'Elisabeth de la Trinité,

---

[625] *Ibid.* p. 907
[626] *Ibid.*

Jésus « *adore* » le Père selon l'expression prononcée à la Samaritaine dans l'évangile selon saint Jean. Or cet enseignement a une forte connotation baptismale.

« Les vrais adorateurs adoreront le Père en Esprit et en Vérité.[627] »

Jésus s'offre comme victime pour le salut du monde. C'est une dimension de la Rédemption. Il est « *Réparateur* » parce que selon le premier discours de Jean-Baptiste[628] après le prologue, ainsi que le Livre de l'Apocalypse[629], Jésus est désigné comme l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde. Mais il est aussi « *Sauveur* » parce que c'est Lui qui est venu chercher la brebis perdue selon la parabole du Bon Berger[630] selon saint Jean. En qualifiant Jésus de « *Sauveur* », c'est sa nature divine qu'Elisabeth de la Trinité commence à entrevoir. D'ailleurs juste après ce qualificatif, elle parle de Jésus-Christ dans sa nature divine. En somme, en parlant de Jésus-Christ, Elisabeth de la Trinité parle avant tout du mystère de l'Incarnation Rédemptrice. Si c'est par le Christ, contemplé sous l'angle de l'Incarnation Rédemptrice qu'elle entre dans le mystère trinitaire, alors Elisabeth de la Trinité est avant tout touchée par la Trinité économique, qui vient en elle l'associer au mystère pascal. Le mystère de la Croix devient un lieu épiphanique de la Trinité économique.

Si elle veut être transformée, c'est par le Christ dans le mystère du Salut. Or c'est exactement ce qu'elle va déployer dans la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* », à partir de l'image du cristal et du reflet. Or ces deux images évocatrices de la transformation avaient ouvert la voie à une herméneutique originale du mystère de la Transfiguration en lien avec une mystique biblique de l'écoute. Or n'est-ce pas ce qu'Elisabeth de la Trinité va développer dans la suite de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » concernant le Christ ?

En parlant de la figure du « *Verbe éternel* », l'attitude qu'elle décrit est justement celle de « *l'écoute* », celle de se faire « *enseignable* ». Attitude qui est le pendant de celle décrite précédemment à travers le mystère de l'Incarnation Rédemptrice.

---

[627] Jn 4,23
[628] Jn 1,29
[629] Ap 5,1-9
[630] Jn 10,11-16

A l'attitude de l'écoute, elle adjoint non seulement l'idée de se trouver dans la nuit, mais en plus le qualificatif de la lumière, de « *l'astre aimé* ». Elle écrit :

> « Je veux vous fixer toujours et demeurer sous votre grande lumière, ô mon Astre aimé.[631]»

Ce qualificatif se trouve expliqué dans une parfaite expression johannique due au prologue[632]. En effet, dans celui-ci le « *Verbe* » est la lumière qui dissipe les ténèbres. Elle perçoit Jésus-Christ dans sa nature divine comme le « Verbe du Père », et l'Ecriture semble s'accomplir pour elle en son âme. L'Incarnation du Verbe en l'âme semble dissiper les propres ténèbres d'Elisabeth. Or n'est-ce pas la manière de décrire autrement l'épectase selon saint Grégoire de Nysse ? C'est-à-dire dans la ténèbre, elle accueille la lumière qu'est Jésus-Christ. Si l'on essaye de se représenter l'expérience mystique de l'épectase, nous nous rendrons compte du paradoxe qu'elle propose à la raison humaine. Paradoxe qui repose sur une inversion des sens. Les yeux ne peuvent voir parce qu'ils sont dans la ténèbre, mais les oreilles peuvent entendre. C'est exactement ce qui se passe dans le *Cantique des Cantiques*, lors de l'unique rencontre[633] entre le Bien-Aimé et la bien-aimée derrière une porte. C'est dans l'expérience auditive que peut apparaître la vision du Verbe de Dieu, et ainsi illuminer les ténèbres. Or, avec ces mots, c'est exactement ce que décrit Elisabeth de la Trinité dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Cette dernière nous montre bien qu'Elisabeth de la Trinité a fait une authentique expérience mystique de la Trinité. Il y a eu une rencontre apophatique entre elle et le mystère trinitaire !

En somme dans cette partie consacrée à Jésus-Christ, on peut voir une admirable synthèse sotériologique, biblique et spirituelle. Elisabeth de la Trinité perçoit les effets de la rédemption à la fois dans son corps et dans son âme. Sa communion avec le mystère trinitaire se situe justement dans le prolongement de la rédemption. Il y a un beau condensé assez complexe qui mériterait une étude plus précise que nous ferons à la fin de cette partie. En effet, la culture biblique y est certaine, les expressions théologiques assurées, la compréhension de la pensée du carmel montrent sa maturité spirituelle. Mais

---

[631] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.907
[632] Jn 1,1-18
[633] Ct 5, 2-6

c'est au cœur de l'expérience trinitaire que tout cela se passe. Là réside l'originalité d'Elisabeth de la Trinité ! Nous pouvons dire que nous trouvons, de manière assez singulière, toute la force poétique de l'image du « *cristal* » et du « *reflet* ». Selon la doctrine de la « *Louange de gloire* » ces images cristallisent toute la visée de la Transfiguration. En somme dans la narration de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », Elisabeth de la Trinité montre que l'expérience christologique qu'elle a vécue en lien avec l'œuvre de la Rédemption, repose sur le mystère de la Transfiguration ! Mais une question peut se poser : d'où cela lui vient-il? Est-ce le fruit d'une révélation directe, ou bien est-ce le fruit d'une médiation ?

En fait, nous allons montrer que tout ce déploiement repose sur une contingence historique et liturgique : à savoir le jour de la prononciation de ses vœux perpétuels. C'est toute la mystagogie de la fête de l'Epiphanie qui se trouve ainsi déployée dans ses écrits mystiques. Autrement dit, c'est la contingence historique et en particulier liturgique, qui sera la source de son expérience du mystère trinitaire. Autrement dit, c'est par la médiation liturgique qu'Elisabeth de la Trinité entre dans la connaissance du mystère trinitaire.

b) Contingence historique et liturgique pour entrer dans la connaissance du mystère trinitaire : Analyse du *Poème 86*

C'est en date du 11 janvier 1903 (fête de l'Epiphanie) qu'Elisabeth de la Trinité prononce ces vœux perpétuels, et le 21 janvier (fête de sainte Agnès) sa prise de voile. L'évènement liturgique est assez considérable pour elle puisqu'elle enracine sa vocation de carmélite au sein du mystère de cette fête. C'est bien en vivant la liturgie de l'Epiphanie, qu'elle saisit mieux son engagement. Deux lettres adressées au Père Vallé et au Chanoine Angles, datées du 31 janvier 1902, semblent confirmer cela, puisqu'à deux reprises elle dit :

> « Votre toute-petite allait devenir son épouse, que son premier mot pour elle avait été un « veni », et qu'en cette belle fête de lumière et d'adoration[634] ».

[634] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 448.

Ainsi que *:*

> « Le 11 janvier, en cette belle (fête) de l'Epiphanie, toute de lumière et d'adoration, je prononcerai les vœux qui m'uniront à jamais au Christ[635] ».

Il est clair que cette fête liturgique semble amener à son terme toute la progression pour devenir « *épouse du Christ* », commencée lors de sa prise d'habit au moment de la fête de l'Immaculée Conception, le 8 décembre 1902. L'idée de devenir l'Epouse du Christ ne fait que renforcer la dimension nuptiale de la doctrine de la « *Louange de gloire* » qu'elle développera plus tard.

Il y a deux termes qui semblent importants : « *lumière* » et « *adoration* ». Voilà deux caractéristiques nouvelles pour comprendre sa conception de « *l'épouse du Christ* ». La lumière faisant référence à l'étoile qui guida les mages pour trouver l'endroit où le Christ demeurait. L'adoration comprise comme l'attitude des mages devant Jésus-Christ, le Dieu fait homme. L'adoration deviendra une caractéristique essentielle de sa vie d'épouse du Christ allant jusqu'à vouloir devenir perpétuelle puisqu'elle écrit au Père Vallé :

> « Je voudrais aussi que ce soit le commencement d'un acte d'adoration qui plus jamais ne cesse en mon âme[636] ».

Ainsi, comment comprendre le changement de terme ? En effet, la vie d'épouse du Christ au sein de la tradition de Carmel se traduit par l'oraison continuelle, la contemplation. Ici le terme eucharistique d'adoration peut surprendre. Pour elle la vie d'épouse trouve un fondement et un accomplissement dans l'eucharistie même.

Dans les deux lettres, elle se sent envahie, enveloppée dans « *la charité du Christ* », en somme dans l'Amour de Dieu. Elle dit au Père Vallé :

> « Je me sens tout enveloppée dans la charité du Christ[637] »

Au Chanoine Angles elle écrit :

---

[635] *Ibid.*, p. 450.
[636] *Ibid.*, p. 449.
[637] *Ibid*.

« Je me sens enveloppée dans le mystère de la charité du Christ[638] »

Or, la charité du Christ n'est autre que l'Amour même de Dieu, issue de la circumincession au cœur de la Trinité, résultat de la relation des trois personnes divines. En somme la vie d'épouse trouve ici un accomplissement et un déploiement trinitaire. En tant qu'épouse, elle semble « participer » à la vie trinitaire. Mais reste à savoir comment chaque personne divine se révèle.

Enfin, les deux lettres évoquent la perspective paulinienne de la mort à soi en vue que le Christ seul vive en nous. Elle écrit pour cela au Père Vallé :

> « Donne-la afin que je sois toute prise par le Christ, que je ne vive plus mais qu'Il vive en moi[639] ».

Au Chanoine Angles elle écrit :

> « Donnez-la afin qu'elle soit toute prise, toute envahie et qu'elle puisse dire avec saint Paul : « je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi »[640] ».

Il est clair que l'on retrouve la perspective d'oblation à cause de la présence du verbe « donner ». C'est dans la dynamique de l'offrande qu'elle se veut une « épouse ». C'est là qu'elle s'ouvre à la mort à soi-même parce que ne recherchant que l'amour de Dieu et sa volonté, en vue de la transformation en Christ, pour que Lui seul vive en elle.

Or, nous voyons ici complètement synthétisée par anticipation toute la progression narrative de la doctrine de la « *Louange de gloire* » et ses quatre caractéristiques ! C'est dans l'enracinement liturgique de ses vœux perpétuels célébrés en la fête de l'Epiphanie que nous trouvons la source de la doctrine de la « *Louange de gloire* » ! C'est par la contingence historique, d'un évènement décisif pour la vie d'Elisabeth de la Trinité qu'elle entre davantage dans le mystère de son élection où la Trinité se manifeste.

Par conséquent, Elisabeth de la Trinité semble concevoir sa vie d'épouse dans ce même mouvement : elle veut s'offrir pour être transformée en Lui. Etre épouse du Christ c'est déjà être une « *offrande à la louange de sa gloire*[641] », pour reprendre la formule

---

[638] *Ibid.*, p. 450.
[639] *Ibid.* p. 449.
[640] *Ibid.*, p. 450.
[641] MISSEL ROMAIN, *Prière eucharistique n°4*, Paris, Mame, 1977, p.441

liturgique eucharistique qui s'inspire de la citation paulinienne de la Lettre aux Ephésiens[642], d'où proviendra l'expression « *Louange de gloire* ».

Il est évident que la personne du Christ trouve ici aussi une place centrale. C'est vraiment uniquement par Lui que l'on peut accéder au Père, et cela Elisabeth l'affirme bien. Mais comment cette mort à soi-même peut-elle correspondre à la naissance de Dieu dans l'âme, et en particulier celle du Fils ? Nous voyons que cet enracinement liturgique, dû à la contingence historique de ses vœux perpétuels, va engendrer cette interprétation singulière de la naissance du Verbe dans l'âme, à la lumière du mystère de l'Epiphanie. Tout semble déjà en germe concernant les caractéristiques de la « *Louange de gloire* » !

Pour aller plus loin dans cette « archéologie » des fondations de la doctrine de la « Louange de gloire », et pour montrer qu'elles reposent sur une contingence liturgique et historique, il y a une poésie très riche : le *Poème 86*.

Il est à la fois une belle méditation sur le mystère de l'Epiphanie, bien qu'écrit pour le jour de Noël, mais aussi une splendide méditation sur son désir de devenir « *épouse du Christ* ». En fai,t ce poème a été écrit le 25 décembre 1902, soit quelques jours avant ses vœux perpétuels. C'est à partir de ce poème que l'on peut dire que sa vocation de carmélite s'enracine dans la méditation liturgique de l'Epiphanie. De même que sa vocation, vie d'épouse, vie d'union à la volonté de Dieu, union transformante, conduit à une compréhension nuptiale de la naissance du Verbe en son âme.

Or, toute cette poésie contemplative sur le mystère de l'Epiphanie, porte en germe toutes les caractéristiques de la « *Louange de gloire* ». Si la doctrine de la « *Louange de gloire* » repose sur la compréhension de la « *visitation du Verbe* », comme le disait saint Grégoire de Nysse, alors c'est bien à la lumière de cette contingence liturgique et historique de la fête de l'Epiphanie 1903 qu'Elisabeth de la Trinité peut le faire.

Cette poésie se compose de quatre strophes. Chacune peut se diviser en trois quatrains, dont l'un est un refrain. L'ensemble de ce poème 86 est composé de deux refrains qui sont repris chacun une fois. C'est justement ce denier qui permet de justifier cette « incarnation du Fils en l'âme » comme une authentique « *Visitation du Verbe* ».

[642] Ep 1,12

En effet, elle écrit :

> « Jésus, splendeur du Père, en toi s'est incarné. Avec la Vierge Mère, Etreins ton Bien-Aimé, Il est à toi[643] »

Dans l'analyse de la dernière oraison de la retraite *Le ciel dans la foi* où se trouve condensée la doctrine de la « *Louange de gloire* », nous avons vu qu'Elisabeth de la Trinité se fonde sur deux compréhensions du mystère de la « *Visitation du Verbe* ». L'une dans le « *ciel de son âme* », l'autre à la *Porte du ciel* en attendant le retour Glorieux du Fils à la fin du temps. L'une et l'autre empruntent à la même source scripturaire, à savoir l'unique rencontre entre la bien-aimée et le Bien-Aimé du *Cantique des Cantiques*. Or, ce refrain du *Poème 86*, dont les accents nuptiaux propres au *Cantique des Cantiques* sont manifestes, correspond déjà totalement à l'introduction de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Cependant, il convient d'ajouter que le jour même de Noël 1902, Elisabeth de la Trinité reçut son appel à prononcer ses vœux, puisqu'elle exprime à madame Angles :

> « L'enfant Dieu réservait à mon âme un immense bonheur, et en cette fête de sa Nativité, Il m'a dit qu'Il allait venir comme Epoux : le jour de l'Epiphanie. Il me fera sa reine et je prononcerai les vœux qui m'uniront à Lui pour toujours[644] ».

Cette lettre confirme totalement que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est bien liée à une contingence historique, celle de l'Epiphanie ! Nous avons pu démontrer que toute la progression de la doctrine de la « *Louange de gloire* » repose sur cette Visitation du Verbe, une visitation nuptiale, comparable à la préparation de la Bien-Aimée dans le psaume 44 (45). C'est bien dans une certaine interprétation du mystère liturgique de l'Epiphanie, liée à la contingence historique de ses vœux perpétuels, que nous trouvons déjà comme en puissance, toute la visée de la doctrine de la « *Louange de gloire* » qui sera exprimée dans la retraite *Le ciel dans la foi*. Il est clair qu'Elisabeth de la Trinité donne une interprétation du mystère de Noël en tant que naissance du Fils en l'âme, en tant que visitation du Verbe dans une dynamique nuptiale.

---

[643] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes.* p. 1014.
[644] *Ibid.*, p. 447

Mais elle fait tout de suite, dans ce *Poème 86*, comme une synthèse, entre ces deux fêtes liturgiques afin de comprendre plus en profondeur sa vocation de carmélite. On peut dire qu'elle opère comme une sorte « d'actualisation » des mystères de la Nativité à la lumière du mystère de l'Epiphanie. Mais qu'est-ce que cela implique ?

Elle actualise le mystère de l'Epiphanie à travers l'organisation de la narration, afin de mieux comprendre que, par l'Incarnation du Fils en son âme, elle devient « *Demeure de Dieu* ». Par conséquent, il est évident que l'étoile qui guidait les mages afin de montrer le lieu de l'incarnation, se retrouve au-dessus de sa tête ! Elle écrit :

> « …J'ai vu briller l'étoile lumineuse
> Qui m'indiquait le berceau de mon Roi,
> Et dans la nuit calme et mystérieuse
> Elle semblait s'orienter vers moi[645] »

On peut bien percevoir le mouvement. Sa manière de concevoir cette Incarnation du Fils en l'âme n'est pas quelque chose d'immuable. La présence du verbe « s'orienter » le montre. Il y a bien un mouvement de Dieu vers sa créature. Par cette fête, elle comprend mieux le fait qu'il y a une présence en elle, vivant ainsi cette phrase d'Evangile :

> « Mon Père et moi, viendront et nous ferons en lui notre demeure[646] ».

C'est le mystère de l'Epiphanie ainsi compris qui lui donne de mieux comprendre le mystère même de son nom de religieuse ainsi que son nom de baptême ! C'est bien ce mystère liturgique, associé à la contingence historique de ses vœux, qui lui donne de mieux comprendre le mystère de sa vocation baptismale !

Ensuite, elle fait parler un ange pour annoncer cela. Au lieu de dire « *gloire à Dieu et paix aux hommes* », ce dernier annonce ce mystère de l'incarnation du Fils en son âme. Mais il faut ajouter que la mise en scène de l'ange dans ce *Poème 86* nous donne un élément important pour notre réflexion. En effet, Elisabeth de la Trinité en entrant dans le mystère même de l'Epiphanie, va entrer plus en profondeur dans le mystère de sa vocation ! Elle passe d'une fête liturgique et biblique à une actualisation concrète par

---

[645] *Ibid.* p. 1014
[646] Jn 14,23

rapport au mystère de son élection. La fête de l'Epiphanie devient ici une authentique « médiation » par laquelle Dieu va faire connaître le mystère de sa volonté. Elle écrit :

> « O Messager de ce Roi qui m'appelle,
> N'est-il pas vrai qu'il se nomme l'Epoux ?
> Que lui offrir à cette aube nouvelle ?
> Il m'apparaît si puissant et si doux.
> (*L'ange*) : Ta mission sur cette terre
> C'est de ne plus savoir qu'aimer
> C'est pénétrer tout le mystère
> Qu'il est venu te révéler.
>
> Jésus, Splendeur du Père,
> En toi s'est incarné.
> Avec la Vierge Mère
> Etreins ton Bien-Aimé
> Il est à toi.[647] »

Nous voyons ici à l'œuvre la relecture nuptiale du mystère de l'Epiphanie. L'étoile qui annonce la naissance de Jésus le Fils de Dieu dans l'histoire des hommes, devient l'image de l'annonce de la venue de l'Epoux dans l'histoire personnelle d'Elisabeth de la Trinité. A l'image de la bien-aimée du *Cantique des Cantiques* qui entend dans la nuit, derrière la porte, la voix et l'appel du Bien-Aimé à lui ouvrir, Elisabeth de la Trinité devient cette bien-aimée, qui dans sa nuit voit l'étoile annonçant la prochaine venue du Bien-Aimé. Ce dernier l'appellera, lui annoncera par sa voix, la volonté de Dieu : devenir carmélite, c'est-à-dire « *Epouse* ». La narration de cette poésie nous place complètement dans la dynamique du cheminement de sa vocation. Ici l'ange lui révèle sa « mission sur la terre ». Nous savons plus tard qu'elle concentrera tout cela dans la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Mais l'ange l'invite également à pénétrer le mystère qu'il est venu lui révéler. Quel est ce mystère ? Est-ce celui de la doctrine de la « Louange de gloire » qu'elle écrira à la fin de sa vie ? Ou bien est-ce tout simplement de pénétrer dans le mystère de la Trinité, qui va se révéler à elle, grâce à la médiation liturgique de la fête de l'Epiphanie ? Pour cela, analysons la suite du poème.

Dans la strophe suivante, le mystère de la Nativité relu à la lumière de l'Epiphanie devient ici une authentique « Visitation du Verbe ». Outre le fait de savoir qu'elle devient

[647] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.1014-1015

lieu de la Présence par cette incarnation du Fils en l'âme, elle perçoit mieux que c'est Lui et Lui seul qui peut ainsi la former, la préparer pour être épouse en plénitude.

Elle va changer de terme pour désigner l'étoile. Elle va la nommer « *Astre* », et c'est lui qui permettra de comprendre qu'il y a « épiphanie » en elle, manifestation de Dieu, suite à l'Incarnation du Fils en son âme. Dans l'analyse de la doctrine de la « *Louange de gloire* », nous avons pu remarquer que le terme « *Astre* » est emprunté aux récits du mystique flamand Jean Ruysbroeck. Pour lui, il désigne le Verbe de Dieu lui-même. Ce lien intertextuel nous permet alors de comprendre pourquoi elle change de terme. En parlant de l'Astre au lieu de l'étoile, elle va désigner Celui qui va venir la visiter. C'est une manière simple de désigner le Verbe de Dieu qui va venir la visiter. Or, ce terme « *Astre* » va se retrouver dans la prière « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore* ». Il nous est alors permis d'affirmer que l'emploi de ce terme dans la prière est en écho direct avec la compréhension nuptiale du mystère de l'Epiphanie.

Le terme « *Astre* » va ouvrir le chant interprétatif du mystère de l'Epiphanie. Il ne sera pas seulement « manifestation » comprise en tant que lieu de la Présence, mais également en tant qu'action du Fils pour la transformer, pour qu'elle devienne épouse. Cette Incarnation du Verbe va la transformer afin qu'elle devienne « *image et ressemblance* ». Elle le dit bien par ces mots :

> « Il est l'Epoux et sa voix me convie :
> Son premier mot pour moi fut un « veni »
> L'astre brillant de son Epiphanie
> A l'horizon se lève et resplendit…
> O mon Seigneur, donne à mon âme
> Donne-lui l'amour et la foi.
> Esprit Saint, augmente ma flamme
> Pour m'unir à mon divin Roi.
> Jésus, Splendeur du Père,
> Jésus, regarde-moi,
> C'est en toi que j'espère,
> Et pour aller à toi
> Prépare-moi[648] »

L'évolution narrative de la poésie nous permet de faire un pas de plus, et de comprendre que l'interprétation du mystère de l'Epiphanie s'enracine dans une vision

[648] *Ibid.* p. 1015

nuptiale. Le Bien-Aimé vient et l'appelle, tout comme dans le *Cantique des Cantiques*. Mais la strophe précédente nous suggère que la carmélite est dans la nuit, puisqu'il y a la présence de l'étoile. Dans la nuit le Bien-Aimé vient et l'appelle. La bien-aimée ne peut qu'entendre sa voix, mais au cœur d'une ténèbre une vision est suggérée entre les deux. N'est-ce pas une manière simple de rendre compte d'une union mystique apophatique ?

A cela s'ajoute que toute la dynamique progressive de la venue de l'Epoux confère dans l'ordre : une fondation dans l'amour et la foi, le don de l'Esprit Saint qui augmente le désir d'union, et cette transformation par le regard. En somme, cette Incarnation du Verbe en l'âme permet de couronner et de mieux percevoir un chemin de purification. Or n'est-ce pas déjà toute la progression de la retraite *Le ciel dans la foi* que nous avons étudiée, et qui structure la doctrine de la « *Louange de gloire* » ? De plus, dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », Elisabeth de la Trinité n'expose-t-elle pas cette idée de la vision et de l'échange du regard avec le Christ ?

Enfin, cette incarnation du Verbe en l'âme s'opère par le Saint-Esprit. C'est Lui qui est vecteur de communion. C'est l'Esprit qui permet la vie d'union avec le Fils, qui permet par l'incarnation du Verbe en l'âme, d'être transformé à l'image et à la ressemblance de ce dernier. Là aussi, n'est-ce pas déjà toute la pneumatologie qu'elle déploiera dans la retraite *Le ciel dans la foi* ? Elle l'exprime en ces termes :

> « …Esprit Saint, augmente ma flamme
> Pour m'unir à mon divin Roi[649] ».

Il est clair que l'on touche ici une pointe, peut-on dire un « climax » au sens musicologique, de la doctrine spirituelle d'Elisabeth de la Trinité.

Sa compréhension du mystère de l'Epiphanie lui fait comprendre qu'elle devient lieu de la Présence divine, que le Fils s'incarne en son âme pour la transformer à son image et à sa ressemblance, afin de vivre pleinement la vie d'union dans une compréhension résolument nuptiale. Or n'est-ce pas déjà la progression interne et l'objectif de la doctrine de la « *Louange de gloire* » ?

A travers ce *Poème 86,* nous tenons le texte qui nous permet de dire que la connaissance du mystère trinitaire au sein des écrits d'Elisabeth de la Trinité est liée à la

[649] *Ibid.*

contingence historique et liturgique. Ce qu'elle expose de sa compréhension du mystère trinitaire est lié à la Trinité économique discernée à partir de la médiation de l'Ecriture (en l'occurrence l'Epiphanie) dans son site liturgique.

Ce « *vécu* », à la fois « *christocentré* » et « *trinitaire* », à la fois « *scripturaire* » et « *liturgique* », lié à cette fête de l'Epiphanie 1903, va se retrouver à travers la narration de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». En somme, ce qu'Elisabeth de la Trinité expose de sa compréhension du mystère trinitaire est bien lié à son « *vécu* », à cette Trinité économique qui s'est révélée par l'Incarnation du Verbe en son âme, et qui a accompli son œuvre dans une histoire singulière et personnelle.

La dernière strophe de ce Poème 86, comme une péroraison, montre ce lien étroit entre contingences historiques et Trinité économique à travers le mystère de l'Epiphanie, la prière « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore* », et l'analogie musicale de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Elle écrit :

> « Le Séraphin avait quitté la terre
> Mais le rayon brillait toujours en moi.
> Me recueillant sous cette lumière
> Je touchai Dieu par l'amour et la foi.
> Puis, me faisant toute adorante,
> J'écoutais mon Verbe adoré
> Et j'entendis ce qui se chante
> Au sein de la divinité
> Jésus, Splendeur du Père,
> Jésus, regarde-moi,
> C'est en toi que j'espère,
> Et pour aller à toi
> Prépare-moi[650] »

La progression narrative confirme l'idée qu'elle a vécu l'expérience de la *Ténèbre lumineuse*. Elisabeth de la Trinité, comme la bien-aimée, est dans la nuit. Elle fait cette expérience mystique de l'illumination intérieure. Mais d'un point de vue spatial il y a un problème : un phénomène d'inversion, car la lumière est au-dedans d'elle même si elle souhaite être placée au-dessous d'elle. C'est une caractéristique de son style narratif où lorsqu'elle se trouve au plus profond d'elle-même, elle se trouve au même moment au plus haut dans le cœur du mystère divin. Nous retrouvons cela dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* (elle commence dans le ciel de son âme, puis elle termine dans

[650] *Ibid.* p. 1015

le mystère divin au Ciel). Nous retrouvons cela dans la neuvième et dixième oraison de la retraite le *Ciel dans la foi*, où Dieu vient d'abord établir sa demeure en elle, puis il vient l'installer à sa Table dans le Ciel. C'est identique pour la doctrine de la « *Louange de gloire* » où elle commence à parler du chant au moment où le Bien-Aimé vient la visiter dans son âme, puis elle termine par le chant du « *sanctus éternel* » dans le Ciel.

Elle se place « sous la lumière », c'est-à-dire sous la lumière du Christ afin de l'écouter. Nous y avons déjà la double dimension de la lumière et de l'écoute. Or n'est-elle pas ce qui va structurer l'originalité de la doctrine de la « *Louange de gloire* » dans le mystère de la Transfiguration ? Nous avons pu voir que derrière l'image du « cristal » et du « reflet » se cache une expérience de transfiguration par l'écoute. C'est d'ailleurs ces mêmes images qui confirment son enracinement avec la théologie de la musique selon saint Augustin. Nous avons ici toute l'analogie musicale qui se trouve déjà confirmée. Enfin cette poésie révèle que l'écoute du Verbe lui permet d'entendre le chant entonné dans la Trinité.

Il nous est alors permis de penser que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est comparable à un chant, écho de la musique trinitaire. L'analogie musicale est ici comprise comme « médiation ». Elle nous permet de saisir et surtout « d'entendre » le mystère trinitaire.

L'originalité d'Elisabeth de la Trinité concernant la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », n'est pas tant de nous proposer un contenu intellectuel ou spirituel, mais plutôt une invitation à « *écouter en esprit et en vérité* ». Avec elle, « *adoration* » et « *écoute* » sont devenues l'expression d'une même réalité intérieure. Si un « *vécu trinitaire* » est possible, c'est parce qu'il nous est possible de l'entendre !

Le mystère de la Trinité est un mystère à entendre derrière le voile de la ténèbre, à l'image de la bien-aimée qui, dans la nuit, entend la voix de son bien-aimé derrière la porte mais ne le voit pas.

Ce Poème 86 lié à la contingence historique et liturgique, nous confirme bien que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est une invitation à la mystique de l'écoute. Mais en plus que la doctrine de la « *Louange de gloire* » présuppose cette même mystique. Ainsi, l'invitation qui nous est faite par l'analogie musicale employée dans les récits d'Elisabeth de la Trinité, nous invite à nous plonger dans la phénoménologie de l'écoute proposée par saint Augustin dans le *De Musica*, afin de pouvoir vivre un tel idéal.

3) <u>Synthèse et solution</u>

La relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » que nous avons entreprise, nous aura permis de montrer qu'Elisabeth de la Trinité expose une connaissance trinitaire qui n'est pas le fruit d'une grâce immédiate, mais bien d'une médiation. Il s'agit de la contingence liturgique et historique de son propre cheminement de vocation.

La fête de l'Epiphanie célébrée le 11 janvier 1903, où elle fera ses vœux perpétuels, atteste un « *vécu trinitaire* » de même que sa prise d'habit le 8 décembre 1902, étant donné l'importance que revêt l'expression « *revêtir le Christ* ».

C'est à partir de la médiation de l'Ecriture dans son site liturgique qu'elle peut comprendre le mystère trinitaire. Le *poème 86* proposant une relecture de la fête de la Nativité à la lumière de l'Epiphanie rend compte de la manière dont elle accède à la connaissance trinitaire par une médiation historique.

Lorsqu'elle parle avec précision de l'économie du salut se déployant dans son histoire, peut-on dire qu'elle parle de la Trinité « économique » ? L'étude approfondie de ce poème nous aura permis de mettre en lumière, non seulement la manière dont elle construira le texte de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », mais aussi toute la cohérence progressive de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Le « *vécu trinitaire* » est ici bien lié à l'expérience de la Trinité économique au sein de moments précis de son existence.

Nous retrouvons alors le nœud théologique du départ : est-ce que la Trinité économique est la Trinité immanente ? A travers le récit de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » y aurait-il un rapport entre la Trinité décrite avec un langage se rapprochant de « l'immanence » et la Trinité en lien avec l'économie du salut. Est-ce que le contenu de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » fruit d'un « *vécu trinitaire* » rend compte de la Trinité immanente de manière intégrale ? Pour Elisabeth de la Trinité, qui est bien loin de connaître cette catégorisation puisqu'anachronique, la question semble délicate.

Cependant, nous pouvons dire sans hésiter que non. Tout simplement par la logique progressive de l'élaboration des récits d'Elisabeth de la Trinité. En étudiant l'émergence de son style nous avons pu constater que ses récits fonctionnent sur le principe du devenir.

Ne pouvons-nous pas appliquer ce même principe à travers le *Poème 86*, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » et la doctrine de la « *Louange de gloire* » ?

Il se trouve qu'il y a bien des éléments en commun ; à travers le *Poème 86* nous avons découvert l'expérience de la lumière transformante, ainsi que l'analogie musicale à partir de l'expérience d'écoute du Verbe. Ces deux éléments sont le fruit de sa relecture nuptiale de la fête de la Nativité à la lumière de l'Epiphanie.

Cependant, dans la doctrine de la « *Louange de gloire* », ces mêmes éléments n'auront plus leur enracinement liturgique direct avec Noël et l'Epiphanie. Mais ils seront liés à une herméneutique de l'épisode biblique de la Transfiguration à la lumière de la progression des sacrements de l'initiation.

Nous voyons qu'il y a un approfondissement, un « devenir ». De l'Epiphanie (en lien avec le mystère de la Nativité), nous sommes passés à la Transfiguration (en lien avec le mystère pascal). Il y a un devenir de ce « *vécu trinitaire* », où se dessine une « *histoire trinitaire* » pour reprendre l'expression de Bruno Forte. La fête de l'Epiphanie 1903, la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », ainsi que la doctrine de la « *Louange de gloire* » forment cette « *histoire trinitaire* ». Or ce devenir est explicitement signifié dans la prière « *Ô mon Dieu, Trinité que j'adore* ». Surtout à la fin lorsqu'elle retourne aux expressions concernant la Trinité dans la globalité de son mystère, elle utilise cette expression :

> « Ensevelissez-vous en moi pour que je m'ensevelisse en vous en attendant d'aller contempler en votre lumière l'abîme de vos grandeurs.[651] »

Cette « attente » peut correspondre sans hésitation à l'attente eschatologique, mais elle peut aussi correspondre à une connaissance partielle du mystère trinitaire. Cela demeure vraiment un mystère. Pour elle la Trinité demeure un « mystère », même si elle est convaincue du déploiement de l'économie du salut dans son histoire. On peut dire qu'Elisabeth de la Trinité, face à ce questionnement théologique que nous avons commencé avant la relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », se situe dans ce positionnement théologique, où malgré l'axiome rahnérien défendu par Bruno Forte, il montre la nécessité qu'au-delà de l'expérience du Salut dans notre histoire,

[651] *Ibid.* p.908

où la Trinité immanente est la Trinité économique, il y a un moment où cette dernière est résolument au-delà.

C'est donc à la lumière de cette « histoire trinitaire » mise en récit à travers les écrits d'Elisabeth de la Trinité, que nous allons procéder en dernier lieu à la relecture mystique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

2. Prélude et intonation de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Relecture mystique

Cette relecture sera un commentaire continu de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », à l'aide de toutes les découvertes de notre recherche concernant la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme une authentique théologie mystique nuptiale de sacrements de l'initiation chrétienne.

Nous reprendrons l'ensemble du texte, mais rythmé par chaque paragraphe. Nous ferons ressortir les harmoniques propres à la doctrine de la « *Louange de gloire* » en nous appuyant également sur les notes substantielles[652] de Conrad De Meester dans l'édition critique.

Nous savons que cette prière, dans sa construction, est à mettre en relation avec *l'Acte d'Offrande* de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, avec la prière *O Trinité éternelle* de sainte Catherine de Sienne, ainsi qu'avec le petit traité *De l'union à Dieu* de Jean Castel. Quant à l'emploi de certains termes, ils proviennent du père Vallé essentiellement, ainsi que du prédicateur de la retraite (le père Fages) où à la fin de celle-ci elle en composa la prière.

Il est vrai qu'au cours de notre thèse, nous n'avons pas étudié en détail ces figures, afin de privilégier l'approfondissement de la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme clef herméneutique de relecture de cette prière. Nous avons élargi notre compréhension de la doctrine de la « *Louange de gloire* » à travers l'étude de saint François de sales, de sainte Hildegarde de Bingen et de saint Augustin.

[652] *Ibid.* Notes 1- 37, p. 908-913

Nous nous bornerons donc à une relecture de la narration de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de tous ces acquis sur la doctrine de la « *Louange de gloire* », sans pour autant approfondir l'archéologie narrative de cette prière. Nous nous efforcerons de prendre appui sur les notes de l'édition pour signaler les emprunts que nous jugerons importants pour notre étude.

A. Analyse du premier paragraphe

> « O mon Dieu, Trinité que j'adore, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité.[653] »

Dès le début de sa prière, Elisabeth de la Trinité invoque, comme les antiennes « ô » de l'avent, le nom divin. Nous verrons qu'à partir de cette invocation « ô », cette prière ressemble à une litanie.

Ensuite, elle se situe dans un vis-à-vis, une vision entre elle et la Trinité qu'elle adore. L'adjectif possessif « mon » ne fait que renforcer la relation amoureuse entre elle et Dieu.

Mais cette vision s'accompagne d'une demande précise que l'on trouve dans le petit traité de Jean Castel *De l'union à Dieu* : celle de l'oubli de soi. Une demande qui a pour finalité son accès au cœur même de la Trinité. Elle veut s'oublier elle-même afin d'entrer dans la Demeure de la Trinité. Nous avons ici dès le début de la prière toute la dimension de la purification de la volonté, correspondant à la première caractéristique de la « *Louange de gloire* ». Dans la retraite *Le ciel dans la foi*, elle montre dans son cheminement combien la « mort à soi » est essentielle pour « demeurer en Dieu ». Dès le début de sa prière, Elisabeth de la Trinité se met indirectement en recherche de la Volonté de Dieu. Elle estdéjà dans une posture d'être une « *Louange de gloire* »

> « Que rien ne puisse troubler ma paix, ni me faire sortir de vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m'emporte plus loin dans la profondeur de votre Mystère.[654] »

[653] *Ibid.* p.907
[654] *Ibid.* p.907

Cette phrase est ambiguë au niveau de la construction spatiale, car nous ne savons pas si elle est en Dieu (c'est-à-dire au Ciel) ou si Dieu est en elle. Nous avons ici le mystère de l'inhabitation divine : lieu sans lieu, comme disait le mystique Rhénan Maître Eckhart. Puisqu'elle est dans la paix et demande à ne pas « sortir » du mystère divin, on peut supposer qu'elle est déjà dans le cœur de Dieu. Surtout, elle demande la grâce de continuer d'entrer dans ce mystère. Nous pouvons constater que la carmélite développe de manière subtile la notion « d'anticipation ». A cela s'ajoute une ambigüité de temps entre Dieu qu'elle considère comme « *Immuable* » (expression venant du père Vallé), et elle, qui mesure le temps de sa prière. Toute cette double ambiguïté semble « déjà » être la réalité du Ciel (infini et immuable), mais se passant « encore » en son âme (espace précis et temps mesuré). D'une certaine manière cette description touchant à l'ambigüité du rapport de l'espace et du temps correspond tout à fait à la définition qu'elle se fait du temps. N'a-t-elle pas dit au sein de la retraite *Le Ciel dans la foi* et dans *la Dernière retraite* que le temps est l'éternité commencée mais toujours en progrès, c'est-à-dire en devenir ? Cette narration porte bien cette notion du temps. Elle est déjà dans le temps, mais en même temps dans l'éternité, mais une éternité en « *devenir* ».

Autrement dit, cette phrase nous donne à considérer une authentique dynamique pascale, c'est-à-dire celle d'un éternel franchissement d'une porte, d'un voile qui nous cacherait la totalité du mystère de Dieu. Cela correspond déjà très bien à l'idée qu'elle se fait de la Visitation du Verbe dans la retraite *le Ciel dans la foi*. En prenant appui sur l'image de la source empruntée à Jean Ruysbroeck, et confirmée par la onzième homélie de saint Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques*, elle expose cette visitation comme un éternel franchissement, comme si le Bien-Aimé n'arrêtait pas de franchir la porte et que nous en ressentions une éternelle nouveauté. Ici Elisabeth de la Trinité semble appliquer ce passage perpétuel, mais pour sa propre ascension dans le mystère trinitaire.

Nous voyons en outre l'importance de la notion « d'anticipation » ; or c'est exactement cette dernière qu'elle va déployer dans la péroraison de la doctrine de la « *Louange de gloire* », où dans le ciel de son âme elle peut déjà s'associer au « *sanctus éternel* ». Mais en plus cette anticipation vocale est un prélude avant le franchissement de la Porte du ciel.

Nous avions également pu voir que le *Poème 86* qui précédait ses vœux perpétuels en la fête de l'Epiphanie 1903, nous attestait le mystère de sa vocation : celle d'entrer dans la profondeur du mystère divin pour y entendre ce qui s'y chante ! En somme,

Elisabeth de la Trinité expose le mystère de son élection et de sa vocation : elle exprime déjà le mystère de la « *Louange de gloire* » ! Mais elle continue par une autre demande, en ces termes :

> Pacifiez mon âme, faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos.[655] »

Elisabeth de la Trinité montre que ce mystère ainsi décrit se passe en son âme. Cette dernière est bien ce « lieu d'anticipation » de la vie du Ciel. C'est également là que va se vivre cette expérience mystique. La carmélite décrit avec précision la symbolique des lieux donnant l'impression que son âme va devenir une chambre. L'âme va devenir un « ciel », puis une « demeure », enfin un « lieu de repos ». N'est-ce pas une manière discrète d'évoquer le lieu de la chambre de la demeure. Il y a un phénomène concentrique de plus en plus précis, allant d'un lieu vaste et vague vers un lieu très déterminé.

Elle demande à Dieu qu'il prépare lui-même cette « chambre », en lui apportant la paix. Nous savons que l'expression « *ciel de l'âme* » est courante durant toute sa correspondance au carmel, mais ici il prend des accents nuptiaux : le « *ciel de l'âme* » va devenir la « chambre pour le Roi » !

Elisabeth de la Trinité commence à dévoiler la personne divine qui va venir : c'est le Ressuscité ! N'est-ce pas Jésus qui, le soir de Pâques, a franchi la porte verrouillée de la demeure des apôtres, en leur donnant sa paix par le don de l'Esprit Saint ? Nous avons ici un phénomène de relecture nuptiale de l'expérience pascale des apôtres selon saint Jean. L'âme d'Elisabeth de la Trinité va devenir non seulement le lieu de la rencontre avec le Ressuscité de Pâque, tout en étant la chambre où elle va accueillir le Bien-Aimé. Nous y retrouvons des allusions scénographiques du *Cantique des Cantiques* et du *psaume 44 (45)*. Mais en étant dans la perspective d'un futur, Elisabeth se rend compte que celui qui va venir est en fait déjà là, puisqu'elle poursuit :

> Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois-là tout entière, toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à votre Action créatrice.[656] »

---

[655] *Ibid.* p.907
[656] *Ibid.* p.907

L'expression permet de découvrir que cette anticipation de la vie du Ciel, cache une autre réalité, celle que Dieu a faite en demeurant en elle. Elle exprime sa vie intérieure comme cette vie « en présence » de Dieu. Il y a une forme d'excès de la part de la carmélite puisqu'elle veut être « tout ». Comme le disait Michel de Certeau dans *la Fable mystique*, n'est-ce pas le propre des mystiques que d'avoir cette démesure de la totalité ?

Mais le chapelet de cette totalité n'en est pas moins étonnant : entière, éveillée, adorante, livrée. Même si les expressions proviennent des pères Vallée et Fages, nous avons ici une progression très originale qui n'est pas sans évoquer la rencontre entre Jésus et la Samaritaine[657]. La progression narrative de cette rencontre parle de la foi, de l'adoration, et de l'œuvre accomplie par le Christ dans le cœur de cette pécheresse. Elle venait puiser à la Source, non seulement la foi, l'adoration, mais aussi le pardon. Or n'oublions pas qu'il y a une correspondance assez forte entre la rencontre de Jésus et la Samaritaine et la rencontre de Jésus avec les apôtres au soir de Pâques. Dans l'un et l'autre cas on y parle de foi, et d'œuvre de salut compris comme une œuvre de Miséricorde. Cette progression montre aussi toute la logique progressive du don de sa personne : de la totalité de sa personne, elle va s'offrir à l'œuvre du salut, autrement dit elle va complètement participer au mystère pascal.

Finalement, les deux phrases précédentes placent Elisabeth de la Trinité dans une rencontre pascale avec le Ressuscité, où va s'accomplir une œuvre de transformation. Cela va-t-il se confirmer dans la suite de la prière ?

B. <u>Analyse du deuxième paragraphe</u>

> « O mon Christ aimé, crucifié par amour, je voudrais être une épouse pour votre cœur, je voudrais vous couvrir de gloire, je voudrais vous aimer… jusqu'à en mourir ![658] »

C'est la première fois qu'Elisabeth de la Trinité nomme de manière précise une des trois personnes de la Trinité. Cependant, si elle commence par désigner le Fils, ce n'est pas de manière anodine. Au contraire elle se situe d'emblée dans une relecture nuptiale de la Croix, puisque Jésus-Christ est désigné comme « *l'aimé* » et comme le

[657] Jn 4,1-42
[658] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.907

« *crucifié par amour* ». A cela, Elisabeth de la Trinité manifeste le triple désir de sa volonté : épouse, couvrir de gloire, aimer. Or, il faut bien reconnaître que ce triple désir est fondé en totalité sur l'amour. C'est enracinée dans l'amour qu'elle peut être épouse, couvrir de gloire son Seigneur, et bien évidemment l'aimer. Cette triple vocation à l'amour nous permet de dire que cette prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » relève de la spiritualité nuptiale, où la vie spirituelle entre l'âme d'Elisabeth de la Trinité et Jésus-Christ est d'ordre sponsal. A cela, il convient d'ajouter que cette triple vocation à l'amour, ce désir ardent d'aimer place cette prière dans la même la tradition que saint Grégoire de Nysse. Surtout lorsque nous avons étudié le rapport *Eros/Agape* dans certaines de ses œuvres grâce à l'étude de Jean Daniélou, qui voulait mieux clarifier l'interprétation terminologique erronée de Nygren.

Ici, nous retrouvons le mystère de sa vocation évoqué dans le premier paragraphe. Si Elisabeth de la Trinité voulait « *s'oublier* », maintenant elle « *veut* ». Dans sa logique, on peut en déduire que cette volonté ainsi exprimée est celle de Dieu qu'elle a discernée et à laquelle elle consent. C'est sa vocation de carmélite qui est exprimée à travers le fait de vouloir être épouse et d'aimer. Mais il y a la vocation de « *couvrir de gloire* » qui apparaît. Or n'est-ce pas déjà l'idée de devenir « *Louange de gloire* » ? N'est-ce pas en devenant une « *Louange de gloire* » qu'elle pourra « *couvrir de gloire* » celui que son cœur aime ? Il est d'autant plus beau que d'un point de vue narratif, cette conviction se trouve embrassée entre le fait de devenir épouse et d'aimer. Comme si déjà, au cœur de sa vocation de carmélite, elle allait découvrir qu'elle serait appelée à devenir « *Louange de gloire* ». D'autant que cette fondation manifeste dans l'amour, un amour ardent, brûlant et excessif, n'est pas sans évoquer *la première voie*, celle du *Buisson ardent* selon saint Grégoire de Nysse.

Mais cette volonté de « *couvrir de gloire* » se trouve en rapport avec le « *Crucifié par amour* », c'est-à-dire une relecture nuptiale de la Croix. C'est devant un *Christ Glorieux*, une *Croix glorieuse* qu'elle pourra adresser son cantique d'action de grâce et sa « louange de gloire ». Or n'est-ce pas la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* » que nous avons découverte, où sous l'action de l'Esprit on adresse une louange devant le Cœur du crucifié pour que ce dernier l'écoute. L'expression « *être épouse pour votre cœur* » est en parfaite harmonie avec le commentaire que nous avons établi de la deuxième caractéristique. Mais nous savons que cette dernière ouvrait à une

herméneutique du mystère de la Transfiguration, est-ce que cela sera confirmé dans la suite de la prière ?

> « Mais je sens mon impuissance et je vous demande de me *revêtir de vous-même*[659], d'identifier mon âme à tous les mouvements de votre âme, de me submerger, de m'envahir, de vous substituer à moi, afin que ma vie ne soit qu'un rayonnement de votre Vie.[660] »

La suite nous montre une constante propre à la spiritualité du carmel, celle de remettre sa volonté uniquement dans la Grâce de Dieu. Aussi, Elisabeth de la Trinité demande cette Grâce, afin qu'elle puisse accomplir sa vocation et par conséquent la Volonté de Dieu. L'emprunt à la Lettre aux Galates nous place dans la perspective des deux textes que nous avons étudiés et qui datent de janvier 1904. Nous avions pu constater que, dans l'élan de l'encyclique du pape saint Pie X, Elisabeth de la Trinité fonde progressivement sa vocation et sa doctrine d'être « *Louange de gloire* ». Or, cet emprunt de la Lettre aux Galates dont les accents baptismaux sont incontestables, est pour nous un signe que la carmélite se place déjà dans toute la progression de la doctrine de la « *Louange de gloire* » : une fondation baptismale qui va conduire à une purification de la volonté et une transformation en un « *autre Christ* ». Même si elle ne parle pas explicitement de la fondation baptismale de sa vocation, tout le début de la prière nous montre comment elle s'enracine dans le mystère de son élection et comment elle souhaite y répondre par amour.

Mais les marques de sa faiblesse la poussent à demander cette grâce de la vêture, c'est-à-dire d'être « *revêtue du Christ* », afin de pouvoir être transformée en Lui. Nous savons que cette expression est chère à Elisabeth de la Trinité, car elle est le mémorial de sa prise d'habite le 8 décembre 1902. Outre la dimension baptismale, la symbolique du vêtement est fort intéressante dans l'héritage du carmel, surtout lorsque l'on pense au souvenir du « *manteau d'Elie*[661] » que les carmélites portent symboliquement par leur cape blanche. Ce manteau tombé du ciel au moment de l'enlèvement d'Elie dans un char de feu, parce qu'Elisée se sentant faible et impuissante, avait demandé ce don du ciel pour continuer l'œuvre prophétique d'Elie. C'est peut-être avec le même sentiment d'Elisée,

---

[659] Ga 3,27
[660] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes,* p.907
[661] 2 R 2,1-18

qu'Elisabeth de la Trinité demande ce don du ciel, le « *manteau du Christ* », afin qu'il lui donne la force face son impuissance pour vivre l'idéal de sa vocation.

En tous cas, la suite de la phrase nous montre comment s'opère cette transformation en Christ allant du plus intérieur vers le plus extérieur. Elle commence par les mouvements de l'âme pour terminer par le témoignage de vie. Entre ces extrêmes, elle emploie un vocabulaire propre à la poétique de l'eau à la limite d'une inondation par les verbes submerger et envahir. A l'image de la prophétie d'Ezéchiel le mince filet d'eau qui coule du Temple devient un fleuve immense. En invoquant cette grâce baptismale d'être « *revêtue du Christ* », elle plonge à nouveau dans ce mystère.

Il y a même une gradation au sein des verbes employés pour qualifier la transformation en l'âme et dans le témoignage de vie. Elle passe de manière excessive de l'identification à la substitution. Cet excès et cette démesure ne font que confirmer l'ardeur de son amour pour le Crucifié. Mais la finalité de cette transformation baptismale sera le rayonnement. C'est-à-dire qu'à travers le témoignage de sa vie, on pourra y voir le rayonnement du Christ, c'est-à-dire la lumière du Christ.

Or, toute cette présentation associant l'évocation du baptême et la transformation en Christ pour rayonner sa Vie n'est-elle pas intégralement la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* », avec l'image du « *cristal* » et du « *reflet* » ? Toute cette expression de la prière ne pourrait-elle pas éclairer la force poétique de ces images employées dans la doctrine de la « *Louange de gloire* » ? Cependant pour que ce lien soit réellement pertinent, nous avions remarqué que dans la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* », la transformation en Christ s'associait à l'œuvre de salut opéré par le mystère pascal. N'y a-t-il pas un lien avec le mystère pascal dans la suite de la prière ?

> « Venez en moi comme Adorateur, comme Réparateur, comme Sauveur. [662] »

Elisabeth confirme que son âme se prépare à être la chambre nuptiale pour le Roi. L'appel par le verbe « *Venez* » conjugué à l'impératif le montre bien.

A travers ce verbe « venir », elle invoque en outre une authentique Visitation, mais une visitation nuptiale. Il faut noter ce détail liturgique important quant à l'utilisation de cet ordre « *Venez* », à savoir que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » a été

[662] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*. p.907

composée en vue de renouvellement de ses vœux de religieuse. Or, lors de sa prise de voile le 21 janvier 1903, la liturgie prévoit de chanter l'hymne « *Veni sponsa christi* ». Cette hymne évoque le cortège de vierges qui viennent consacrer leur vie au Seigneur dans une dimension spirituelle nuptiale. Or si Elisabeth se sentait aller en procession vers son Epoux, telle la bien-aimée du *psaume 44 (45*) ou celle du *Cantique des Cantiques* qui avance vers la chambre nuptiale, en retour, elle demande à son Bien-Aimé de venir en procession vers une autre chambre, celle de son âme. Cet appel et cet ordre « *Venez* » pourrait parfaitement traduire le désir ardent et amoureux d'une « *épouse du Christ* » envers son Epoux afin qu'il vienne visiter sa demeure. Cet appel confirme la dimension sponsale de cette prière.

Mais cette visitation nuptiale va s'accompagner d'une œuvre précise à travers les trois vocables associés à Jésus-Christ : « *Adorateur* », « *Réparateur* » et « *Sauveur* ». Nous avons déjà pu voir qu'Elisabeth de la Trinité propose, à travers ce chapelet christologique, une vision sacerdotale concernant la figure de Jésus-Christ. Si le Christ vient en elle, c'est pour qu'Il puisse y adorer le Père, qu'il puisse s'offrir pour la rémission des péchés, qu'il puisse y apporter l'œuvre de la Résurrection. Autrement dit, le Christ vient en elle y accomplir l'intégralité du mystère pascal, compris comme un culte d'adoration rendu au Père, par le Sacrifice de la Croix et la Résurrection. Ici est clairement exposée la notion théologique et sotériologique de « *Rédemption continuée* » ?

Le Christ vient accomplir une œuvre de purification, un peu comme s'Il venait lui-même la marquer du signe de la croix pour y consacrer son corps comme le « Temple de l'Esprit » afin qu'un culte nouveau puisse y être célébrée. Cela n'est pas sans rappeler notre analyse de la théologie sacramentelle de la confirmation selon le rite qu'elle a connu.

Là aussi, toute cette vision semble être l'écho déployé, véritable relecture du dialogue entre Jésus et la Samaritaine. Le lieu où l'on adore le Père en esprit et en vérité, c'est sur la montagne du Golgotha, où Jésus-Christ s'offre pour le pardon des péchés et pour donner la Vie éternelle. En même temps, l'âme de la carmélite devient comparable à un puits, où peut couler la source du Salut. A travers cela nous retrouvons les harmoniques avec les œuvres de Jean Ruysbroec.

Or, il y a une similitude très grande entre le récit johannique du dialogue avec la Samaritaine et les récits de la Transfiguration dans les évangiles synoptiques. Car qu'est-ce que l'épisode de la Transfiguration si ce n'est l'anticipation de la gloire du mystère

pascal, permettant un culte d'adoration, dont les apôtres, la face contre terre, sont les témoins ?

En tous cas, il est maintenant certain que cette transformation en Christ, liée au baptême, aura pour but d'associer Elisabeth de la Trinité à l'œuvre divine opérée par le mystère pascal. Mais associée à l'appel du « *Venez* », nous pouvons dire que nous sommes en présence d'une relecture nuptiale du mystère pascal, à l'image de la deuxième caractéristique de la « *Louange de gloire* ». Ainsi, cette transformation place la carmélite dans une démarche de purification de son amour : c'est le désir ardent du Salut. Par conséquent, nous sommes déjà ancrés dans la perspective de la troisième caractéristique de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». De même, cela semble confirmer la place singulière du mystère de la Transfiguration et de l'herméneutique originale qu'en propose Elisabeth de la Trinité. Est-ce que cela va se confirmer ?

> « O Verbe éternel, Parole de mon Dieu, je veux passer ma vie à vous écouter, je veux me faire tout enseignable afin d'apprendre tout de vous. [663] »

Du « *Christ crucifié* », elle passe au « *Verbe éternel* ». Au-delà d'une dénomination propre à l'humanité de Jésus sous l'angle de la Croix, elle passe à une dénomination propre à sa divinité. Cependant il faut noter ces trois détails qui ont leur importance. D'une part, elle utilise à nouveau le vocable « Ô » désignant donc une réalité nouvelle et importante pour le lecteur. Cette réalité nouvelle ne concerne pas seulement le Fils, mais également le Père, parce que c'est la première fois qu'elle le désigne de manière implicite mais reconnaissable. Elle reconnaît que Jésus est la voix du Père. D'autre part, elle veut fonder sa vocation dans l'écoute. Cette dernière prend ici une proportion incontournable : elle veut comme Marie[664], la sœur de Marthe se mettre entièrement à l'écoute. Cette attitude de l'écoute est ici complètement transformante, puisqu'elle veut se faire tout enseignable. Autrement dit, toute la transformation en Christ évoquée dans la phrase précédente va trouver dans l'écoute un accomplissement. L'écoute du Verbe va permettre qu'il puisse la transformer jusqu'à ce qu'elle devienne un « *autre Christ* ». L'écoute du Verbe va permettre qu'Il prenne chair en elle.

---

[663] *Ibid.* p.907
[664] Lc 10, 38-41

Mais ce désir d'écouter Jésus-Christ, comme la Parole du Père et de se laisser enseigner par lui, n'est-ce pas une manière forte de montrer qu'elle actualise complètement le mystère de la Transfiguration ? N'est-ce pas ce mystère où le Père demande ouvertement que l'on « *écoute* » celui qu'il désigne comme son « *Fils Bien-Aimé* » ? Or n'est-ce pas une manière simple de raconter la deuxième voie de saint Grégoire de Nysse, c'est-à-dire celle de *la Nuée* ? Cette dimension de l'écoute transformante en est manifeste. Cela confirme également qu'Elisabeth de la Trinité propose une mystique enracinée dans une herméneutique originale de la Transfiguration, où l'écoute du Verbe de Dieu nous transforme en Lui !

Or, n'avons-nous pas découvert que dans l'analyse de la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » se trouve associée la mystique de la Transfiguration avec la transformation en Christ ? De même, n'est-ce pas une manière de confirmer également que la mystique que propose Elisabeth de la Trinité est une mystique de type « musical » ? Notre analyse en écho avec la théologie de la musique de sainte Hildegarde de Bingen, mais surtout celle de saint Augustin avec sa profonde phénoménologie de l'écoute, ne fait que confirmer cette intuition. Elisabeth propose une authentique mystique de l'écoute, parce que dans cet exercice de type « musical », nous pouvons faire l'expérience d'un Salut dont l'œuvre se poursuit, ainsi que trouver la dynamique d'une purification de notre vie extérieure par la pratique des vertus.

En somme, jusqu'à maintenant cette prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » rend compte d'une véritable expérience de la beauté du Verbe, parce que purifiant la volonté fondée exclusivement sur l'amour, ainsi que transformant en un « *autre Christ* ». Mais n'y aurait-il pas un autre mystère de la vie du Christ qui lui serait associée ?

> « Puis à travers toutes les nuits, tous les vides, toutes les impuissances, je veux vous fixer toujours et demeurer sous votre grande lumière ; ô mon Astre aimé, fascinez-moi pour que je ne puisse plus sortir de votre rayonnement. [665] »

Cette continuité dans la médiation christologique nous amène à passer à une autre étape. Tout simplement parce qu'elle commence par « *Puis* ». Ce dernier nous amène résolument à considérer la suite comme une autre étape.

[665] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*. p.907

Nous y avons la description de la nuit, mais étant au pluriel, il suffit de penser à la nuit de sens et à la nuit de la foi, selon la tradition du carmel. La mystique de la nuit s'associe de considération à la fois psychologique et sotériologique. Psychologique à travers l'expression des « vides ». Sotériologique à cause de l'expression « impuissance » qui désigne souvent la marque du péché. La nuit des sens et de la foi se trouve conjointement associée au vide existentiel et à la recherche désespérée d'un salut. Mais, tout comme le passage de la Mer Rouge[666], ces nuits appellent une « traversée ». Tout le peuple qui traversa pendant la nuit la Mer Rouge à pied sec, Elisabeth montre qu'il convient de marcher durant ces nuits, pour traverser les obstacles. L'expression « à travers » l'indique assez simplement.

Mais tout en étant dans la nuit des sens et de la foi, Elisabeth de la Trinité continue de regarder, et désire ardemment continuer à voir une lumière. Le verbe « *fixer* » et « *demeurer* » confirment bien ce désir. Cependant Elisabeth de la Trinité parle d'une « *grande lumière* ». On pourrait y voir une allusion à la célèbre prophétie d'Isaïe relatif à la venue du Messie, où « *le peuple qui marchait dans les ténèbres, a vu se lever une grande lumière*[667]. ». Elisabeth de la Trinité se met en scène et propose une relecture spirituelle de ce passage. C'est-à-dire qu'elle devient ce peuple qui marche dans la nuit des sens et de la foi. Malgré ces nuits, elle continue la traversée, et ainsi, au cœur de la ténèbre, elle voit la « *grande lumière* » qui est le Christ. Cette narration montre qu'elle actualise, au-delà de l'épreuve des nuits, les prophéties de l'Ecriture. Mais Isaïe nous parle d'une « lumière qui se lève ». Or, tout de suite après, Elisabeth de la Trinité confère, grâce à l'invocation « Ô », un autre titre à Jésus-Christ, c'est-à-dire celui de « *l'Astre* ». Autrement dit, au cœur des nuits (celle des sens et de la foi) Elisabeth de la Trinité voit se lever un Astre : à la fois Jésus-Christ dans le mystère de son Incarnation, mais en même temps le Christ Glorieux de la fin du temps. La forme poétique peut nous amener à considérer de manière égale ces deux possibilités.

Le terme de *« l'Astre »* provient de son emprunt au sein des écrits du mystique flamand Jean Ruysbroec, lui-même l'empruntant aux Pères de l'Eglise. Mais Elisabeth de la Trinité y ajoute qu'il est « *aimé* », et en plus elle lui demande qu'il la « *fascine* ». Nous sommes ici complètement sur le registre nuptial, d'un amour partagé entre la bien-aimée qui aime son Bien-Aimé, et demandant en retour à ce que dernier la séduise. Car

[666] Ex 14, 1-31
[667] Is 9,1-2

on peut comprendre ce verbe « *fasciner* » comme une séduction amoureuse, pour qu'elle ne puisse plus sortir de cette lumière, autrement dit, pour qu'elle demeure fidèle et qu'elle soit tout à Lui. Elisabeth de la Trinité est non seulement « *illuminée par le Christ*», mais elle demeure complètement dans l'amour. Ici la lumière est associée à l'Amour divin !

Nous arrivons à un paroxysme de l'amour. A travers tout ce paragraphe consacré à Jésus-Christ, Elisabeth a opéré une parfaite ascension, à l'image des *trois voies* de saint Grégoire de Nysse, la conduisant à purifier son amour, dans l'Amour salvifique donné par le mystère pascal, afin d'arriver à l'union mystique. Ainsi, le fait qu'elle demeure complètement dans la lumière pour ne plus sortir de son rayonnement, montre une manière poétique de parler de l'union mystique. Ici Elisabeth de la Trinité devient comme une proie face à la lumière divine qui est signe de l'Amour de Dieu.

La richesse biblique permet d'associer le mystère de la Nativité et de l'Epiphanie. Ici la prophétie d'Isaïe est relue à la lumière de l'Epiphanie, où l'étoile n'est autre que le Christ lui-même. Mais à ceci s'ajoute, comme nous l'avons déjà vu souligné, le fait que le mystère de l'Epiphanie est lui-même relu à la lumière de la Transfiguration. Elisabeth de la Trinité vit ici toute la mystique de la Transfiguration car la lumière éclatante devient le signe visible de l'Amour que le Père a manifesté à son Fils. Dans cet Amour et cette lumière, Elisabeth fait l'expérience transformante de l'écoute. Mais cette écoute transformante est le lieu où s'accomplissent les prophéties.

En vivant en elle le mystère de la Transfiguration, en prenant la place de Pierre, Jacques et Jean, on pourrait dire que Moïse serait là. Car dans sa traversée de la nuit des sens et de la foi, comme lui elle marche dans la nuit guidée par la nuée lumineuse. Cette narration correspond vraiment à *l'expérience de la Nuée* selon saint Grégoire de Nysse. Mais en même temps, on semble faire référence à la transition entre le prophète Elie et son disciple Elisée[668]. Elisabeth de la Trinité n'est-elle pas celle qui, comme jadis Elisée, a demandé que lui soit envoyée un « manteau » ? Afin que « revêtue du Christ », elle soit transformée en Lui ?

Cette relecture mystique et nuptiale de ce paragraphe consacré à Jésus-Christ, nous amène à attester ce lien biblique entre Baptême et Transfiguration. Il serait possible de dire que cet enseignement christologique nous aiderait à comprendre le lien dynamique entre le baptême et la confirmation, entre le don de « la vêture » (signe du vêtement blanc des baptisés) et la transformation en Lui.

---

[668] 1 R 2, 1-18

En tous cas, cette prière est jusqu'à présent un parfait prélude à la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Nous voyons surtout confirmée l'herméneutique originale du mystère de la Transfiguration, dont l'image du « cristal » et du « reflet » est la force poétique et spirituelle de la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* ».

Tout ce paragraphe pourrait servir à affiner la riche compréhension de ces deux images, car, par l'écoute transformante, elle peut devenir un pur cristal pour mieux « rayonner » par le témoignage de sa vie. En demeurant dans la lumière et dans l'amour, elle se purifie davantage pour mieux refléter cette lumière. En tous cas, ce paragraphe est une magnifique expression de la force poétique et évocatrice de ces deux images.

C. Analyse du troisième paragraphe

C'est uniquement à partir de ce paragraphe qu'Elisabeth de la Trinité va parler ouvertement des deux autres personnes de la Trinité. Elle commence par le Saint-Esprit en disant :

> « O feu consumant, Esprit d'amour « survenez en moi », afin qu'il se fasse en mon âme comme une incarnation du Verbe. [669]»

Si Elisabeth se trouve complètement dans cette « *grande lumière* » et dans l'Amour de l'Epoux envers sa bien-aimée, elle se trouve en même temps dans une purification. Ici l'Esprit devient comme un « *brasier ardent* » pour reprendre l'expression de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face. Ou bien comme une « *vive flamme d'amour* » pour reprendre l'expression de saint Jean de la Croix. Nous retrouvons ici un aspect fondamental qui sera développé plus tard dans la retraite *Le ciel dans la foi*, au cours de oraison sept et huit qui donneront lieu à une pneumatologie originale.

Elisabeth de la Trinité est assez claire : si l'Esprit Saint survient, c'est qu'il sera le signe de l'accomplissement d'une demande. Or, dans le paragraphe christologique, elle demande à recevoir « *le manteau du Christ* » pour en être revêtue. La cohérence biblique avec l'enlèvement au ciel du prophète Elie se poursuit, puisqu'au départ Elisée demande « *l'esprit d'Elie* » afin d'avoir sa force pour prophétiser. C'est en réponse à cette demande

[669] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*. p.908

qu'Elisée reçoit le manteau comme don du ciel, provenant du char de feu où Elie était enlevé au ciel. Or, la narration de la prière propose l'inverse. Elle demande à être « *revêtue du Christ* » et en échange elle reçoit le saint Esprit comme un « *feu consumant* ».

Mais, en parfaite cohérence avec le paragraphe christologique, si l'évocation baptismale par le « *vêtement du Christ* » conduit à la transformation en Lui, alors en échange le don de l'Esprit permettra cette « *transformation intérieure* » comprise comme l'incarnation du Verbe en l'âme. C'est grâce à l'Esprit Saint que nous pourrons être transformés en un « *autre Christ* ». Or n'est-ce pas une manière d'exposer la théologie de la confirmation en lien avec la théologie baptismale ? Que dit la suite de la prière ?

> « Que je lui sois une humanité de surcroit en laquelle il renouvelle tout son Mystère.[670] »

Ici Elisabeth de la Trinité montre combien c'est toute sa personne qui est consacrée par l'Esprit Saint. C'est dans le corps de la carmélite que le Verbe prendra corps par le don de l'Esprit. Mais cette « Incarnation » se comprendra au sens d'accomplissement de l'œuvre du Salut. Autrement dit, cette « Incarnation du Verbe » sera le signe de l'association totale d'Elisabeth de la Trinité à l'œuvre du salut opérée par le mystère pascal. Par le don de l'Esprit, Jésus viendra accomplir le mystère de la Rédemption qu'elle a déployé dans sa présentation du sacerdoce du Christ au sein du paragraphe précédent.

Autrement dit, si le don de l'Esprit est comparable au « *manteau du Christ* » qui nous transforme en un « *Autre Christ* » en nous consacrant de manière totale et définitive dans l'œuvre de la rédemption, n'avons-nous pas une théologie de la confirmation ? Mais surtout, n'avons-nous pas déjà en germe la troisième caractéristique de la « *Louange de gloire* » ?

En outre, ce qui peut frapper dans la lecture c'est un phénomène de voilement et d'atténuation. Au départ de cette prière nous avions une carmélite « enflammée » d'un ardent désir d'aimer le divin Epoux. Le paragraphe précédent en était le paroxysme avec une narration de la nuée absolument éclatante. Or, avec la présentation du Saint-Esprit, tout commence à se « voiler ». Comme si de l'expérience de la Nuée, nous commencions

[670] *Ibid.* p.908

à entrer dans une forme de « ténèbre » de l'Ecriture. Il faut admettre que la manière dont elle parle de l'Esprit Saint est tributaire de la médiation biblique. Les Ecritures semblent devenir comparables à un voile cachant les deux autres personnes trinitaires. Ce détail n'est pas sans intérêt, car le visage du Crucifié est un visage humain. Le Fils de Dieu a pris visage d'homme que l'on peut « voir » et « connaître ». Or, l'Esprit Saint et le Père demeurent cachés, et les « *figures* » que l'on utilise pour parler d'eux sont propres à l'Ecriture. Même l'image de la colombe ne demeure qu'une « *figure* ». D'ailleurs les récits de la Transfiguration expriment bien l'idée que l'Esprit descend « *sous la forme* » d'une colombe. C'est donc derrière le voile des Ecritures que l'on peut connaître les trois personnes de la Trinité.

C'est exactement ce phénomène qui s'opère dans la narration, comme si Elisabeth de la Trinité se cachait derrière les Ecritures pour parler de l'Esprit Saint et du Père. Ou alors comme si les Ecritures devenaient le voile qui cachent derrière elles le Saint-Esprit et le Père. Cela va-t-il se confirmer lorsqu'elle parlera du Père ?

> « Et vous, Ô Père, penchez-vous vers votre pauvre petite créature,
> « *couvrez-la de votre ombre*[671] » […] [672]»

A travers cette expression, Elisabeth de la Trinité désigne le Père comme celui qui est « *au plus haut des cieux* » selon l'hymne liturgique du Gloria, puisqu'il est obligé de se « *pencher* ». De plus, la carmélite expose un rapport Créateur et créature, puisqu'elle se considère comme telle.

Mais la citation biblique incluse est particulièrement intéressante puisqu'elle provient, d'après Conrad De Meester, directement du récit de la Transfiguration selon saint Matthieu, et non comme on pourrait le croire du récit de l'Annonciation. Il est évident que cette évocation de « *l'ombre* » rappelle en outre le *Psaume 90*, où le croyant peut se tenir à l'abri du Très-Haut et se reposer « à l'ombre » du Puissant. Nous avons l'idée d'un refuge où l'on peut espérer. Mais il est subtil de voir le contraste d'éclairage entre le Fils où Elisabeth de la Trinité demande d'être « *sous sa grande lumière* », et le Père où elle veut demeurer « *sous son ombre* ». Cette subtilité n'en demeure pas moins saisissante de vérité biblique et théologique.

---

[671] Mt 17,5
[672] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*. p.908

En effet regarder la lumière signifie que le mystère du Fils est devant nous, on peut le voir, il est visible d'une certaine manière. Or, se placer « *sous l'ombre* », c'est consentir à ne pas voir le Père de face, mais de dos. Ainsi les indications d'éclairage montrent que le Fils est placé devant Elisabeth de la Trinité, et que le Père, comme jadis dans l'Ancien Testament pour Moïse[673], est placé derrière elle. Elisabeth montre qu'elle ne voit pas le Père, et, en ce sens, elle respecte toutes les prescriptions de l'Ancienne Alliance : nul ne peut voir Dieu de face !

Elisabeth de la Trinité, se retrouvant sous la grande lumière du Fils, mais à l'ombre du Père, devient en fait le lieu où s'actualise le mystère de la Transfiguration ! En effet, l'emploi biblique confirme la place incontournable de ce mystère dans la prière. En fait Elisabeth de la Trinité demande à être un témoin oculaire du mystère de la Transfiguration, mais en plus en étant un « *autre Christ* ».

En effet, dans le récit biblique, seul Jésus-Christ reçoit le don de l'Esprit Saint qui permet d'entendre la voix du Père. En recevant « *l'ombre du Père* » qui est le Saint-Esprit lui-même, elle devient un « *autre Christ* » en étant rayonnant de sa lumière. Elle peut alors entendre la voix du Père lui redire qu'elle est son enfant bien-aimée et qu'elle doit écouter son Fils, son bien-aimé. Est-ce confirmé par la suite de la prière ?

> « Ne voyez en elle que le « *Bien-Aimé en lequel vous avez mis toutes vos complaisances*[674] ».[675] »

Elisabeth souhaite être placée sous le regard du Père. La citation biblique invoquée est justement celle du récit de la Transfiguration selon saint Matthieu. Pour elle, elle souhaite que Dieu puisse prononcer les mêmes paroles que pour son Fils. Mais surtout, elle souhaite être tellement transformée en Lui, que le Père lui-même le reconnaisse en elle. Nous voyons ici confirmée que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est une parfaite mystique de la Transfiguration, comprise et relue dans une dimension nuptiale et sacramentaire !

Avec le paragraphe christologique, Elisabeth de la Trinité offre une formidable herméneutique de la Transfiguration, annonçant totalement la doctrine de la « *Louange de gloire* », surtout en ce qui concerne la troisième caractéristique avec l'image du

---

[673] Ex 33,18 - 34,9
[674] Mt 17,5
[675] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*. p.908

« *cristal* » et du « *reflet* ». Tout devient transparent : elle veut être transformée en un « *autre Christ* » comme un « *reflet* » pour que le Père lui-même ne puisse y reconnaître que son Fils. Elle veut être transformée en un « *autre Christ* » pour n'être que *« cristal »* afin que ce soit uniquement sa « *grande lumière* » qui rayonne à travers son existence corporelle.

Ainsi les deux paragraphes de cette prière constituent un vrai chant d'amour de la Bien-Aimée. Elle est déjà complètement une « *Louange de gloire* ». Au cœur du mystère de la Transfiguration, Elisabeth de la Trinité se trouve ainsi complètement immergée dans le mystère trinitaire. Ici, la Transfiguration devient un lieu épiphanique trinitaire, où s'expérimente un « *vécu trinitaire* », véritable expérience de la Nuée pour reprendre saint Grégoire de Nysse.

Mais dans ces deux paragraphes nous avons en plus une fondation solide pour présenter de manière originale la théologie mystique des sacrements de l'initiation dans leur unité transversale. Elle vit une autre dimension que le baptême, qui n'est autre que la confirmation ! Or n'avons-nous pas trouvé dans notre analyse des caractéristiques de la « *Louange de gloire* » qu'Elisabeth de la Trinité semblait proposer une herméneutique de la Transfiguration propre à nous rendre compte du sacrement de la confirmation et de l'Esprit Saint en tant que « *manteau du Fils* » et « *ombre du Père* » ? N'avons-nous pas trouvé que ce sacrement semblait être une authentique « transfiguration » ? Ainsi, dans cette progression de la prière, elle ne dissocie pas les sacrements de l'initiation.

Pour finir, nous pourrions nous demander où se passe cette expérience mystique de la Transfiguration. Est-ce en son âme, ou est-ce déjà à la Porte du Ciel ?

D. <u>Analyse du quatrième paragraphe</u>

Comme une construction en arche, Elisabeth de la Trinité va terminer sa prière comme elle l'a commencée, c'est-à-dire en ne parlant plus que de la Trinité en général, sans distinguer les personnes. Elle dit :

> « Ô mes Trois, mon Tout, ma Béatitude, Solitude infinie où je me perds, je me livre à vous comme une proie.[676] »

[676] *Ibid.* p.908

Nous voyons, à travers le choix des adjectifs qualifiant la Trinité, une augmentation de l'espace allant vers un infini de plus en plus grand. A la fois Elisabeth parle des « *trois* », toujours en terme de possession, enracinée dans un désir ardent. Mais ce désir ardent est celui d'une union, d'une communion mystique. Mais ensuite, elle parle de cette unité trinitaire en terme de « totalité ».

Puis elle ajoute le qualificatif de « *Béatitude* » et de « *Solitude* ». L'un traduit une dimension biblique et eschatologique, l'autre traduit une dimension apophatique propre à toute théologie mystique. Cette association originale entre un qualificatif eschatologique et apophatique nous pousse à croire que ce dernier paragraphe exprime de manière discrète la troisième voie de saint Grégoire de Nysse, à savoir l'épisode de la *Ténèbre*. L'expression d'une « *solitude infinie* » serait cette entrée dans la nuit, après la riche expérience de la nuée et de la transfiguration.

Nous serions invités à croire à cette dimension apophatique propre à l'expérience de la *Ténèbre* à cause de la présence de l'expression « *je me livre à vous comme une proie* ». Nous avions pu voir dans notre étude sur la retraite *Le ciel dans le Foi* que la neuvième et la dixième oraison parlent de l'union mystique avec Dieu. Elle montre combien cette transformation au Christ dans l'amour l'amène à devenir la « *proie de Dieu* » en vue d'une consommation de l'union mystique. La transformation en un « autre Christ » fait que nous devenons une nourriture céleste. Cette expression, que nous retrouverons développé dans la dixième oraison, nous amène à croire que ce dernier paragraphe de la prière, évoque l'expérience apophatique de la *Ténèbre*, où va se vivre l'union mystique entre Dieu et l'âme. Comment la prière se termine-t-elle ?

> « Ensevelissez-vous en moi pour que je m'ensevelisse en vous, en attendant d'aller contempler en votre lumière l'abîme de vos grandeurs »[677].

Avec l'idée de devenir la « *proie de Dieu* », nous voyons que l'union mystique est l'œuvre de Dieu. C'est Lui qui vient pour sceller une alliance. Nous avons ici une allusion complètement eucharistique, perçue comme une péroraison, un parachèvement des allusions aux deux autres sacrements de l'initiation chrétienne. Les trois sacrements de l'initiation sont ainsi compris dans une dimension organique.

[677] *Ibid.* p.908

Mais, comme nous avons pu le constater dans nos études précédentes concernant la dynamique de l'échange des consentements dans le rituel du mariage, c'est en recevant dans la liberté, que l'on peut librement se donner. En se présentant, en s'offrant librement comme « *une proie* », Elisabeth de la Trinité chante continuellement son propre « *Veni sponsa christi* », hymne de sa prise de voile. C'est alors que le mystère trinitaire vient à elle et se donne en premier pour sceller l'union mystique. En recevant ce don amoureux du mystère trinitaire en elle, la carmélite pourra alors se donner, et entrer dans l'abîme sans fond du mystère trinitaire. Avec des mots très discrets qui semblent mesurés par rapport à l'ardeur amoureuse du début de la prière, nous constatons une purification des sens dans l'expression pour parler de cette union à Dieu. Tout semble *« voilé »*, caché derrière les Ecritures, devant une immensité qui, comme toutes les immensités, nous donne l'impression d'être dans l'inconnu, dans une *ténèbre.* Nous retrouvons également toute la complexité spatiale évoquée dans le premier paragraphe. Mais cette union mystique, qui semble se vivre dans le « *Ciel de son âme* », est elle aussi une anticipation de la vie béatifique. Comme par effet de chiasme avec le premier paragraphe, nous retrouvons cette notion « *d'anticipation* » avec l'expression « *en attendant* ».

Pour finir, nous avons un espace qui devient de plus en plus grand. Car de « *l'infini* » nous passons à « *l'immensité* » pour terminer par « *l'abîme* ». Ainsi, avec la dernière phrase, on se perd devant l'infini, on « plonge » dans cet espace qui semble ne pas avoir de limites. Nous entrons alors dans la *Ténèbre* de Dieu, où nous consentons à « *ne plus rien savoir* »…

Conclusion

Du *sanctus éternel* à l'*alléluia terrestre*

La prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ainsi que l'expression « *Louange de gloire* », sont sans aucun doute les deux éléments les plus emblématiques et les plus célèbres d'Elisabeth de la Trinité. Il existe un certain nombre d'études relatives à la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » ainsi qu'à l'expression « *Louange de gloire* », mais est-ce pour autant que ces diverses études se sont croisées dans une même démarche interprétative?

Au début de notre thèse, nous partions du constat qu'il n'existait pas de relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Tout en constatant également que cette dernière n'avait pas fait l'objet d'études systématiques. C'est pourquoi, en partant du postulat que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est un authentique prélude à la doctrine de la « *Louange de gloire* », nous nous sommes lancés dans cette étude, en prenant appui sur plusieurs questions fondamentales auxquelles nous avons tenté d'apporter des réponses circonstanciées. Voici les deux questions essentielles.

La question théologique la plus profonde a consisté à montrer que la connaissance trinitaire d'Elisabeth de la Trinité, contenue dans la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » est liée à la contingence d'une expérience de la Trinité économique dans son histoire vocationnelle, faisant d'elle une véritable « *histoire trinitaire* ».

A cela s'ajoute une question de théologie mystique, visant à montrer que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une véritable théologie mystique, apophatique et nuptiale, proposant une relecture des sacrements de l'initiation chrétienne dans leur dynamique transversale, en prenant appui sur une herméneutique singulière du trépied biblique Baptême-Tentation-Transfiguration, ainsi qu'une pneumatologie originale trouvant un écho dans la théologie sacramentelle du rituel de la confirmation et de la messe de la Vigile de la Pentecôte de son époque. Toute cette doctrine de la « *Louange de gloire* », en lien avec l'héritage de saint Grégoire de Nysse, est en fait l'expression narrative d'une *expérience de la beauté du Verbe* que nous avons tenté de mieux comprendre. Cette compréhension a permis de découvrir que cette *expérience de la beauté* se trouve racontée au sein de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Voici la synthèse de toute la démarche de cette thèse qui nous permettra de proposer quelques ouvertures interprétatives.

1. Un style narratif singulier pour dire *l'expérience de la beauté du Verbe* et ses conséquences

S'il nous est permis de tenter d'élaborer une synthèse de notre démarche depuis le début de notre recherche jusqu'à maintenant, nous pourrions dire ceci :

Tout d'abord, au sein de la première partie nous avons tenté de mettre en évidence l'émergence de son style narratif qui, malgré les faiblesses dues à sa formation, n'en demeure pas moins original parce que construit de manière « auditive », c'est-à-dire comme une partition de musique que l'on entendrait intérieurement et que l'on transcrirait sur le papier. Nous avons pu mettre en lumière un style d'écriture de type musical, c'est-à-dire empruntant des formes musicales précises et datés, propres à son époque. En particulier la construction en arche (crescendo/climax/decrescendo), et l'écriture empruntant la forme cyclique, c'est-à-dire une succession thématique où les thèmes s'engendrent les uns par rapport aux autres, en fonction de leur développement.
Cette élaboration d'une analyse de type musical de ses textes aura une implication décisive, surtout pour comprendre la doctrine de la « *Louange de gloire* » et tenter une relecture de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » à la lumière de cette dernière.

Ensuite la deuxième partie a été le nœud de la réflexion, car elle touche la cohérence interne des écrits de la carmélite et le processus interne de la maturation de sa vocation. Nous avons tenté d'une part de montrer comment Elisabeth de la Trinité entre progressivement dans le mystère de sa vocation, et comment la compréhension de son élection, fondée dans le mystère de son baptême, va la conduire à élaborer la doctrine de la « *Louange de gloire* ». C'est en tentant de présenter la progression chronologique de l'apparition du terme « *Louange de gloire* » (début janvier 1905) jusqu'à devenir une doctrine à part entière dépassant le cadre de sa vocation, que nous nous sommes rendu compte qu'il commence à apparaître peu de temps après la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » (21 novembre 1904). Nous avons alors émis le postulat que cette prière serait peut-être une authentique « prélude » qui contiendrait en germe des éléments caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* », à l'image d'une symphonie romantique où le thème principal du premier mouvement n'est pas annoncé tout de suite, mais est introduit comme par un processus de dévoilement progressif. Si l'on considère la prière *« Ô mon Dieu Trinité que j'adore »* comme un prélude, alors plus nous

comprendrons avec précision ce qu'est la doctrine de la « *Louange de gloire* », plus nous pourrons proposer une plus juste herméneutique de cette prière. C'est pourquoi, il nous a paru essentiel d'affiner longuement la doctrine de la « *Louange de gloire* » avant de revenir à la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ».

Cependant, notre étude nous a permis de découvrir que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est déjà préparée depuis janvier 1904, où deux textes ont essentiels. L'élaboration progressive de cette doctrine, à la fois comme cheminement intérieur pour notre carmélite, jusqu'à devenir une doctrine plus ecclésiale, se situe résolument dans l'élan pastoral du pape saint Pie X, en particulier à travers sa première encyclique du 4 octobre 1903. Tout le programme et l'herméneutique des textes pauliniens proposés par le pape afin de « *Tout restaurer dans le Christ* », semblent être résolument accueillis et assumés par la carmélite, jusque dans la structuration des caractéristiques de doctrine de la « *Louange de gloire* ». C'est à partir de janvier 1904 que les textes pauliniens qui fondent la doctrine de la « *Louange de gloire* » commencent à être présents dans les écrits d'Elisabeth de la Trinité, jusqu'à devenir récurrents. Nous avons alors proposé cette idée que c'est le pape saint Pie X qui, à partir de son encyclique inaugurale, a mis indirectement Elisabeth de la Trinité sur le chemin de ces textes bibliques, et que c'est dans son élan apostolique que se situe l'originalité de la doctrine de la « *Louange de gloire* ».

Puis nous nous sommes lancés dans une analyse progressive de la retraite *Le Ciel dans la foi*, où se condense toute la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Pour l'étude, nous avons adopté le principe d'analyse de type musical, mis en lumière dans la première partie. L'étude progressive nous aura permis de voir la dimension structurelle de cette retraite, conçue comme deux vagues successives. La première vague étant composée des dix premières oraisons (Elisabeth de la Trinité proposant deux oraisons par jour). La deuxième vague se terminant précisément par la doctrine de la « *Louange de gloire* » conçue comme une péroraison de la retraite.

Face à ce constat structurel, nous en avons conclu que la doctrine de la « *Louange de gloire* » pouvait mieux se comprendre à travers l'étude de la première vague. C'est ainsi que nous avons étudié progressivement les dix premières oraisons. C'est là que nous avons découvert qu'en prenant appui sur saint Jean de la Croix, mais surtout le mystique flamand Jean Ruysbroeck, Elisabeth de la Trinité se situe résolument dans l'héritage de la théologie mystique de saint Grégoire de Nysse, en particulier l'héritage des *trois voies*

contenues dans *la vie de Moïse* (Buisson ardent-nuée-Ténèbre). C'est ce constat qui nous a mis sur la piste que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une théologie mystique nuptiale. Or, la découverte progressive et l'approfondissement de ce lien avec l'évêque cappadocien nous a permis de mieux comprendre la structuration de cette retraite en écho avec la cohérence interne et progressive des trois sacrements de l'initiation. C'est à ce moment-là que nous avons fait un pas de plus, en tentant de montrer que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est une authentique théologie mystique des sacrements de l'initiation, sous le prisme d'une dimension nuptiale propre au *Cantique des Cantiques*. Une fois l'analyse de la première vague faite, nous l'avons mise en perspective avec la péroraison de la retraite.

C'est à ce moment que nous avons vu apparaître l'ordre et la cohérence interne des quatre caractéristiques de la « *Louange de gloire* », car cette péroraison n'est autre qu'une mise en abyme de toute la première vague ! Le travail a montré que la doctrine de la « *Louange de gloire* » est bien une « théologie mystique apophatique ». Puis qu'elle soit une théologie mystique « nuptiale » décrivant l'union nuptiale entre le Bien-Aimé et la bien-aimée à l'image du Cantique des Cantiques, cette doctrine propose une théologie mystique nuptiale des « sacrements de l'initiation dans leur cohérence interne ».

Enfin, nous sommes arrivés à cette troisième partie, où prenant de la distance avec ce que nous avons découvert, nous avons tenté de montrer, grâce au commentaire de la onzième homélie sur le *Cantique des Cantiques* de saint Grégoire de Nysse, en quoi la doctrine de la « *Louange de gloire* » propose une authentique *expérience de la beauté de Dieu* mais avant tout une *expérience de la beauté du Verbe*.

Afin d'approfondir les caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* » comme l'expression d'une expérience de la beauté du Verbe, nous avons fait une étude comparative avec un extrait du Traité de l'Amour de Dieu de saint François de sales, ainsi qu'un extrait d'une lettre de sainte Hildegarde de Bingen. Ces deux auteurs ont été convoqués, entre autres, parce qu'ils utilisent l'analogie musicale pour exprimer une réalité d'ordre spirituelle et théologale.

Cette spécificité rédactionnelle à partir de l'analogie musicale aura été le dernier point de notre étude. Nous partions du postulat que si Elisabeth de la Trinité emprunte une écriture de type musical, c'est pour rendre compte d'une expérience spirituelle de

type « musical » ; c'est-à-dire qu'au-delà de l'analogie musicale dans ses textes pour rendre compte d'une expérience spirituelle, il y aurait un lien indirect avec une fondation cachée reposant sur une théologie de la musique. Alors que l'étude de la doctrine de la « *Louange de gloire* » nous a montré qu'elle n'est pas une théologie de la musique, alors par l'analogie musicale qui lui est inhérente, elle peut rendre compte d'une *expérience de la beauté du Verbe* que l'on peut qualifier de type « *musical* ». Elle s'appuie de manière indirecte sur une théologie de la musique engendrée par une *expérience de la beauté du Verbe*. C'est pourquoi nous avons convoqué saint Augustin, d'une part pour la manière inégalée avec laquelle il propose une théologie de la musique dans les *Confessions* et le *De Musica*. Mais d'autre part à cause de la similitude avec laquelle il raconte son expérience musicale au moment de son baptême, comparée à la manière presque contemporaine avec laquelle saint Grégoire de Nysse raconte la « *Visitation du Verbe* » comme une *expérience de beauté*.

Nous avons tenté de montrer que la densité de la théologie musicale de l'un justifie l'emploi narratif de l'analogie musicale pour l'autre, parce que tous deux ont fait une *expérience de la beauté du Verbe*, telle que nous en avons cerné les caractéristiques propres.

Pour l'un comme pour l'autre la musique est une « médiation ». Mais cette *expérience* commune *de la beauté du Verbe* engendrera deux élans qui en apparence sont divergents, mais qui possèdent tout de même des harmoniques communes. Pour l'un ce sera une théologie de la musique où cette dernière sera la médiation par laquelle d'est vécue l'expérience elle-même (expérience musicale d'Augustin au moment de son baptême). Pour l'autre ce sera un récit (en l'occurrence la doctrine de la « *Louange de gloire* ») où l'analogie musicale servira de médiation pour raconter et comprendre une expérience spirituelle qui s'est passée hors cadre de la musique. C'est ainsi que nous avons pu apporter à la doctrine de la « *Louange de gloire* » le qualificatif d'expérience de type « *musical* » de la beauté de Dieu.

C'est ainsi que nous avons pris le temps de regarder le parcours d'Augustin. D'une expérience singulière de la beauté du Verbe au moment de son baptême, saint Augustin va engendrer une solide théologie de la musique, non seulement à travers le *De Musica*, mais aussi à travers *les Confessions*. Or, cette solide théologie de la musique sera reprise à la fin de sa vie dans le traité sur la Trinité, le *De Trinitate*. Nous avons pu voir comment, à partir de la cohérence interne des récits, saint Augustin, à partir de l'analogie et de sa

théologie de la musique, propose de penser l'accès à la connaissance du mystère trinitaire à travers le rapport Science/Sagesse compris dans une parfaite expérience mystique.

Cette analyse augustinienne nous a conduit à ce questionnement : est-ce que, à travers la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », la connaissance du mystère trinitaire serait en lien avec sa propre expérience trinitaire ? Autrement dit, la narration de la prière porterait en elle les *traces*, les *vestiges* de son expérience trinitaire ? La narration de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » porterait-elle en elle ce lien entre Trinité économique et histoire personnelle de la carmélite ?

Nous avons alors proposé une analyse en deux temps.

Tout d'abord une relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » grâce à l'éclairage terminologique de l'essai de Bruno Forte portant sur la *théologie narrative*. C'est ainsi que nous avons pu voir qu'Elisabeth de la Trinité, au-delà de ses écrits, possède un réel « vécu trinitaire », une « histoire trinitaire » qui, justement, se retrouve dans la prière « *ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». C'est ainsi que nous avons pu établir l'influence de la fête de l'Immaculée Conception (sens pascal de l'expression « *revêtir le Christ*») mais surtout celle de l'Epiphanie, comme relecture de la fête de la Nativité. Cette dernière propose le paradigme structurant les images et les expressions utilisées pour exposer sa vision de la Trinité. L'influence liturgique et la date de ses vœux perpétuels en ce 11 janvier 1903 sont alors des éléments conditionnant sa connaissance de la Trinité. Cette vie liturgique est donc pour Elisabeth de la Trinité, un lieu d'expression de ce « *vécu trinitaire* ». Nous sommes arrivés à la conclusion que la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » exprime et condense cette « histoire trinitaire » qui lui est propre. Si la carmélite connaît le mystère trinitaire, c'est par médiation de son action au cœur d'évènements précis de son histoire ou s'est déterminée sa vocation.

C'est alors que nous avons pu proposer une autre relecture de la prière. Puisque nous avons prouvé que sa connaissance trinitaire est liée à des évènements contingents de son histoire, nous avons pu proposer une relecture mystique à la lumière des caractéristiques de la doctrine de la « *Louange de gloire* », afin de montrer qu'elle propose une herméneutique assez originale de la Transfiguration. Nous avons procédé à un commentaire continu des paragraphes. Ce commentaire progressif nous a révélé que cette prière est un authentique prélude à la doctrine de la « *Louange de gloire* » et que la

totalité des caractéristiques s'y trouve déjà en germe ; que ce soit la purification de la volonté, le chant envers le Christ glorieux et la Croix glorieuse, la transformation en un « *autre Christ* ». La prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » joue son rôle de « *prélude* » à la doctrine de la doctrine de la « *Louange de gloire* », nous proposant d'entrer dans la symbolique du « *cristal* » et du « *reflet* » propre à sa vision de la mystique de la Transfiguration.

Toute cette prière propose dans sa structure centrale, avec les deux paragraphes concernant les trois personnes divines, une extraordinaire reconfiguration de l'épisode de la Transfiguration, mettant en lumière toutes les conséquences théologiques, sotériologiques et sacramentaires. Toute la cohérence interne et dynamique des trois sacrements de l'initiation chrétienne se retrouve dans cette reconfiguration de l'épisode biblique par la plume d'Elisabeth de la Trinité.

Cette reconfiguration de l'épisode de la Transfiguration mettant en synergie tous les éléments s'opère ainsi.

Tout d'abord Elisabeth de la Trinité fait cette demande aux accents liés au baptême, d'être « *revêtue du Christ lui-même* » afin d'être totalement transformée en lui. Mais cette transformation à la fois intérieure (dans la foi) et extérieure (dans la pratique de la vie vertueuse) s'opère avant tout par cet évènement central : l'écoute du Verbe. Le cœur de cette mystique de la Transfiguration repose sur cette « *écoute transformante* » à la fois exprimée sous l'image de la « *grande lumière* » et celle de « *l'Amour divin* ». L'écoute du Verbe devient le lieu d'accomplissement de cette transformation christologique, mais en même temps la « Porte » pour vivre cette double expérience de la lumière et de l'amour. Finalement c'est au sein même de l'oreille attentive qui écoute que symboliquement se situent les « *cieux* » qui se « *déchirent* » pour faire advenir une telle expérience mystique.

Cette écoute transformante du Verbe est comparable à un « *climax* » au sens musicologique du terme, une pointe. Mais, en même temps, cela nous montre et nous confirme qu'Elisabeth de la Trinité a fait une expérience de type « *musical* » du mystère trinitaire. Cette concentration sur l'écoute du Verbe et ces conséquences sur sa transformation en un « *autre Christ* », nous montrent combien elle se situe dans l'héritage

de la théologie de la musique et de la phénoménologie de l'écoute développée par saint Augustin à la suite de son propre baptême. Ce dernier a fait de l'écoute l'authentique lieu théologique de l'expérience transformante de la Grâce

Pourtant, si l'écoute est ce lieu reconfiguré de ce « *ciel qui se déchire* », alors un don doit l'accompagner : celui de l'Esprit Saint. Par effet d'opposition au dévoilement par l'écoute, c'est à travers le voile de l'Ecriture que vont se cacher le Saint-Esprit et le Père. Par l'écoute du Verbe, il va y avoir procession entière de la Trinité. Dans la mystique de l'écoute, c'est toute la « *symphonie de la Trinité* » qui se donne à entendre.

Le Saint-Esprit est à la fois figuré comme « *manteau du Fils* » et « *ombre du Père* ». Par l'action du « *manteau du Fils* » elle deviendra un parfait « *reflet* » de la lumière du Christ afin de rayonner, c'est-à-dire devenir « *lumière du monde* » selon l'expression[678] même de Jésus-Christ (expression métaphorique du témoignage évangélique). Par l'action de « *l'ombre du Père* » elle deviendra un pur « *cristal* », donnant la parfaite image du Fils à contempler par le Père. Cette double figuration du Saint-Esprit est parfaite synchronie avec toute la pneumatologique qu'elle va déployer dans la doctrine de la « *Louange de gloire* ». Nous avons ici toute une compréhension du sacrement de la confirmation en lien avec le baptême, mais ouvrant à une compréhension de l'eucharistie comme une union mystique. En outre, nous avons un écho direct avec une théologie sacramentelle de l'Esprit Saint émanant des oraisons de la messe de la Vigile de la Pentecôte, propres au rituel qu'elle a connu. Par le don de l'Esprit, cette transformation en un « *autre Christ* » conduit à cette union mystique avec le Père. N'oublions pas toute la dimension nuptiale qu'évoque Elisabeth de la Trinité, lorsqu'elle veut faire de son âme une chambre nuptiale pour accueillir « *celui qui vient* ».

Ce dernier est justement celui qui « *regarde* ». Si l'emploi de l'Ecriture pour parler du Père et du Saint-Esprit semble voiler la Face de ces deux personnes trinitaires, le Père, lui, nous voit. Mais, en même temps, cette procession de la Trinité vers elle, va être inversement son introduction dans le cœur même de la Trinité, où le Père contemple le Fils, dans l'amour et le don de l'Esprit.

Finalement la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » nous permet d'être les spectateurs cachés d'un tel mystère, où Elisabeth de la Trinité semble se cacher elle-même derrière son Bien-Aimé pour contempler cette scène.

[678] Mt 5,14

Nous voyons comment l'héritage contingent de la fête de l'Epiphanie 1903 se trouve lui-même complètement « *transfiguré* » pour donner à comprendre cette mystique de la Transfiguration.

En somme, ce lien étroit entre la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » et la doctrine de la « *Louange de gloire* » nous permet de dire qu'elle est aussi une théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation. A travers cette prière, nous constatons combien Elisabeth de la Trinité a fait une authentique *expérience de la beauté du Verbe* ! *Expérience de la beauté de Verbe* parce que purification de sa volonté et de son désir d'aimer son divin Epoux. *Expérience de la beauté du Verbe* parce que transformation intérieure et extérieure. Mais *expérience de la beauté du Verbe* de type « *musical* » faisant de l'écoute ce lieu d'expérimentation de la beauté du mystère trinitaire.

2. Elargissement et ouverture

Si, à la fin de la doctrine de la « *Louange de gloire* », Elisabeth de la Trinité entend déjà le « *sanctus éternel* », profitons de cette évocation musicale pour proposer quelques considérations.

La première considération touche le choix biblique d'Elisabeth de la Trinité. En effet, dans la doctrine de la « *Louange de gloire* », elle fait référence au chant du « *sanctus* » dans le Livre de l'Apocalypse[679]. Or, la description biblique nous montre la vision du Trône royal et les sièges pour les vingt-quatre anciens. On ne décrit pas son visage, mais on dit qu'il est complètement dans la lumière. Cette liturgie céleste est précise : les anciens et les vivants chantent « *saint, saint saint* ». Ils louent ensuite par un cantique adressé au créateur où l'on magnifie sa volonté. Puis vient un autre cantique accompagnant l'ouverture du Livre au sept sceaux, ainsi qu'une acclamation à l'Agneau immolé qui est le seul digne à ouvrir le Livre. Pourtant la description de cette scène biblique ne trouve pas beaucoup d'écho dans la doctrine de la « *Louange de gloire* », si

[679] Ap 4

ce n'est la deuxième caractéristique concernant le chant d'amour envers le Crucifié par amour et le mystère de la Croix glorieuse.

Il faut reconnaître que, curieusement, la vision d'Isaïe[680] où l'on entend déjà le « *sanctus* », est plus évocatrice concernant la mystique de la carmélite et sa manière de la mettre en narration.

Nous y trouvons plus d'éléments et de cohérence. La vision dans son commencement est identique à celle du Livre de l'Apocalypse. A savoir la vision d'un Trône de gloire où Dieu se manifeste, mais sans que personne puisse le regarder. Cependant, on donne quelques précisions sur la réception de ce chant : d'une part il suscite la vibration des montants des portes du Temple. Mais surtout il suscite chez Isaïe une double contrition, celle d'avoir les lèvres impurs parce que partageant la vie des impures, mais aussi celle d'avoir vu Dieu.

Le chant ici s'accompagne d'un désir concret de conversion et d'une vision. Mais, en même temps, il va s'accompagner d'une purification des lèvres et de la révélation d'une vocation à laquelle le prophète va répondre. C'est pour mieux correspondre au mystère de sa vocation que l'ange va purifier les lèvres du prophète. Ainsi Dieu prépare par anticipation celui qu'il va envoyer pour annoncer la parole qu'Il lui donnera. A travers l'image du charbon ardent, nous avons non seulement la source d'une purification, mais l'impression sur les lèvres de ce que Dieu va dire par la bouche du prophète. Comme si, parce qu'il est saint, Dieu purifiait par avance les lèvres qui porteront ses Paroles saintes.

Nous avons un phénomène extraordinaire de miroir. Dieu est saint et il va purifier les lèvres pour qu'elles puissent prononcer ses Paroles saintes. Par effet inverse, Isaïe a les lèvres impures parce qu'il vit au milieu d'un peuple impur, parce qu'il ne prononce pas des paroles de vérité, mais plutôt de blasphème. Le charbon ardent deviendra ce lieu de rencontre, ce lieu de convergence parce que le prophète a vu la sainteté de Dieu.

Nous avons, dans ce récit de vocation, un appel à une purification et à une transformation. Or, n'est-ce pas un support biblique pertinent pour mieux mettre en relief la doctrine de la « *Louange de gloire* » ? Tentons cette analyse.

Elisabeth de la Trinité a eu une vision auditive, puisqu'elle dit qu'elle entend ce qui se chante. Mais cette vision auditive va s'accompagner d'un discernement et d'un accueil d'une vocation. Même si la doctrine de la « *Louange de gloire* » est un enseignement, il

[680] Is 6

n'en demeure pas moins le récit d'une vocation, où Elisabeth de la Trinité y reçoit le mystère de son élection.

Mais nous savons que le point le plus fort de cette doctrine repose sur l'écoute transformante. Si Isaïe a entendu le chant du « *sanctus* » en voyant Dieu lui-même, cette vision/audition s'accompagne d'un désir de conversion (contrition) et de transformation (purification des lèvres). Or, Elisabeth a fait l'expérience de la beauté du Verbe par l'audition de ce qui se chante dans le mystère divin. Cette écoute du Verbe aura également pour effet de l'amener à un désir de purification de sa volonté et de transformation en un « *autre Christ* ». On peut alors dire, face à cette similitude, que l'écoute musicale du Verbe aura pour Elisabeth de la Trinité le même effet que la purification des lèvres pour le prophète Isaïe. L'écoute du Verbe sera comparable à ce charbon ardent : incandescence parfait de l'Amour divin ! Ainsi, à travers le chant du « *sanctus éternel »*, Elisabeth de la Trinité entend avant tout le cantique de l'Amour divin, chant d'amour et chant nuptial !

Mais ne pourrions-nous pas, par effet de miroir interprétatif à l'image du phénomène de miroir contenu dans la narration de la vocation d'Isaïe, utiliser la terminologie propre de la doctrine de la « *Louange de gloire* » pour mieux proposer une herméneutique de ce passage biblique ? Tentons cette analyse en miroir.

Elisabeth de la Trinité parle de la transformation en employant l'image du « *cristal* » et du « *reflet* ». Nous pourrions dire alors que l'ange purifie les lèvres d'Isaïe avec un charbon ardent, afin qu'elles deviennent comme du « *cristal* », c'est-à-dire tellement transparentes que l'on ne pourra plus y voir autre chose que la Parole de Dieu qu'il aura lui-même inscrite au moment de cette révélation ! De plus, si l'ange purifie les lèvres d'Isaïe avec un charbon ardent, c'est pour qu'elles deviennent un « *reflet* » de la Parole de Dieu au moment où le prophète exercera son ministère de prédication. A travers la prédication d'Isaïe, les auditeurs ne devront entendre que le « *reflet* » de la Parole que Dieu lui-même aura inscrite sur ses lèvres.

Avec les différentes caractéristiques de la « *Louange de gloire* », nous pouvons alors saisir la triple dimension poétique de la figure du charbon ardent. A la fois comme purification, comme nouvelle création (cristal), comme médiation de « porte-voix » (reflet).

Il est fascinant de voir comment un texte biblique peut non seulement donner à mieux comprendre une théologie mystique, mais aussi de voir comment, en parfaite communion, la théologie mystique donne à mieux comprendre un texte biblique.

Cette symbolique du charbon ardent nous invite à poser une deuxième considération sur ce travail.

Il se trouve que ce récit de la vocation d'Isaïe a sa place récurrente dans la liturgie. Non pas en tant que lecture, mais en tant que prière privée pour le prêtre qui va proclamer l'Evangile. Pour le cas d'un diacre, la formule de bénédiction de l'évêque ou du prêtre exprime la même réalité théologique.

Pour le rite actuel la formule liturgique propose ceci :

> « Purifie mon cœur et mes lèvres, Dieu très saint, pour que je fasse entendre à mes frères la Bonne Nouvelle [681]».

Par contre, voici la formule liturgique à l'époque d'Elisabeth de la Trinité :

> « Purifiez mon cœur et mes lèvres, Dieu tout-puissant, qui avez purifié les lèvres du Prophète Isaïe avec un charbon ardent ; daignez, par votre bienveillante miséricorde, me purifier afin que je puisse annoncer dignement votre saint Evangile. Par Jésus-Christ Notre Seigneur. Amen. [682]»

Si nous procédons à une analyse de cette formule pour en dégager une théologie sacramentelle, nous voyons d'emblée la parfaite correspondance entre la théologie qui émane de l'étude du récit biblique et de celle provenant de cette prière liturgique. Il y a une parfaite harmonie entre Bible et liturgie.

La progression est simple et très pédagogique : on reformule le contenu de cet épisode singulier du prophète Isaïe pour que cela donne sens à l'action qui se déroule dans le présent. Autrement dit, cette prière manifeste que ce qui est en train de se vivre est l'accomplissement des Ecritures. Dans le présent de cette préparation à la proclamation de l'Evangile, ce récit de la prophétie d'Isaïe va devenir réalité. Autrement

[681] *MISSEL ROMAIN*, Paris, Mame, 1977 p.401
[682] LEFEBVRE, *Missel quotidien et vespéral*, Bruges, Abbaye saint André, 1936 p.119

dit, la proclamation de l'Evangile va devenir un lieu épiphanique de la gloire de Dieu, comparable à la vocation d'Isaïe ! A travers les mots d'un évangéliste proclamés par un ministre ordonné, ce sont les mots mêmes de Dieu (son Verbe éternel) qui vont se manifester sous les yeux et se faire entendre ! Par le ministre, la Parole de Dieu proclamée va « se manifester » sous les yeux. Par la voix du ministre, elle va se faire « entendre ».

En somme, le ministre ordonné qui proclame l'Evangile devient comme un « sacrement » du Verbe. Cette réalité théologique propre aux ministres de la Parole dans l'exercice de leur ministère, va se retrouver dans la spiritualité d'Elisabeth de la Trinité, mais à un degré différent, touchant à la réalité du sacerdoce commun des fidèles. Elle exprime cela dans la *Note Intime 14* datant, d'après Conrad De Meester, de la seconde moitié de 1903. Cette *Note Intime* se situe peut-être dans le prolongement de sa découverte de la première encyclique du pape saint Pie X. Nous avions pu voir que, dans cette dernière, le pape s'adresse aux prêtres en leur rappelant leur vocation d'être le « sacrement » du Christ par l'exercice de leur ministère. Elisabeth de la Trinité a été marquée par cela, et elle a repris cette intuition mais appliquée à sa vie chrétienne. En tous cas, voilà ce que dit cette *Note Intime* :

> « La carmélite, c'est le sacrement du Christ. Tout en elle doit le donner, notre Dieu tout saint, le Dieu crucifié tout Amour. Mais pour le donner ainsi, il faut s'être laissé transformer en une même image avec Lui ; il faut la foi qui regarde et qui prie sans cesse ; la volonté devenue captive enfin et qui ne s'en va plus ; le cœur vrai, pur et tressaillant sous la bénédiction du Maître.[683] »

Cette *Note Intime* est déjà un résumé des caractéristiques de la « *Louange de gloire* » qu'elle développera à partir de janvier 1905. C'est pourquoi, à la lumière de cette doctrine, nous pourrions proposer en guise d'ouverture à notre thèse, une brève mystagogie de cette partie de la liturgie de la Parole, sous forme de théologie mystique nuptiale.

Puisque selon la doctrine de la « *Louange de gloire* » l'œuvre de transformation est comprise à travers l'image du « *cristal* » et du « *reflet* », alors on peut saisir que cette prière place le ministre dans cette double demande. A travers sa personne, il devra devenir le « *cristal* » de Dieu, c'est-à-dire que les fidèles puissent reconnaître la manifestation glorieuse de Dieu qui parle. Mais, en même temps, sa voix devra être le « *reflet* » de Dieu,

[683] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p.906-907

c'est à dire qu'à travers elle, les fidèles ne puissent entendre qu'uniquement la Parole de Dieu.

Puisque la doctrine de la « *Louange de gloire* » propose la purification de la volonté, ne pourrait-elle pas nous aider à comprendre ? Le ministre a donc besoin de demander le secours de Dieu pour être « *purifié* » à ce degré-ci. « *Purifié* » dans ce sens d'être disponible à l'œuvre de Dieu qui prépare en secret la personne qui a reçu cette vocation, cet appel. C'est Dieu qui prépare celui qu'il a choisi dans son indignité, afin de le rendre digne d'être « *porte-Parole* ». En ce sens, le ministre doit sans cesse se laisser « *purifier* » pour correspondre davantage au mystère de son ordination, de son élection, de sa vocation. Mais, pour cela, nous avons besoin d'une aide. Empruntant les mots d'Elisabeth de la Trinité dans sa prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* », nous pourrions demander au Christ qu'il revêtît le ministre de lui-même ! Pour que le ministre puisse accueillir l'Esprit comme « *manteau du Christ* » et « *ombre du Père* », et « *braise incandescente* ». Alors la proclamation de l'Evangile devient une authentique épiphanie trinitaire, non seulement pour le ministre, mais aussi pour toutes les personnes qui participent à la liturgie de la parole.

Par conséquent, la liturgie de la parole et, en particulier la proclamation de l'Evangile, peut devenir un authentique lieu *d'expérience de la beauté du Verbe* ! C'est le lieu théologique où nous pouvons expérimenter cette « *écoute transformante du Verbe* ». C'est là que nous pouvons entendre « *ce qui se chante dans le mystère divin* », pour reprendre un extrait d'Elisabeth de la Trinité que nous avons commenté, et vivre une expérience spirituelle de type « *musical* ».

Mais en même temps cette « *écoute transformante* » de l'Evangile proclamé devient lieu d'expérience mystique de la Transfiguration.

Ainsi l'écoute attentive, dans l'amour et dans la foi, de la proclamation de l'Evangile devient ce lieu où le Bien-Aimé vient frapper à la porte de l'Eglise en prière. Il vient visiter cette Eglise et elle peut l'entendre derrière le voile de la sainte Ecriture, qui devient comme une porte fermée l'empêchant de le contempler.

La liturgie de la Parole peut devenir un authentique lieu d'expérience de la doctrine de la « *Louange de gloire* », de même qu'un lieu d'expérience d'une théologie mystique nuptiale. Si, à travers la porte de la Sainte Ecriture, le Bien-Aimé est derrière

elle et frappe, tout comme la péroraison de la doctrine de la « *Louange de gloire* », va-t-il y avoir un chant qui sera entonné de la part de la bien-aimée? C'est-à-dire l'Eglise en prière ?

Or, au moment de la proclamation de l'Evangile, nous entendons le chant d'un « *alléluia* ». Il peut devenir ce chant d'amour, cette réponse de la bien-aimée envers son Bien-Aimé qui frappe à la porte. Ce chant peut devenir le *processionnal* de la bien-aimée qui va lui ouvrir la porte, celle de ses oreilles, pour l'entendre alors qu'elle ne peut le voir.

Cet « *alléluia terrestre* » peut devenir l'anticipation du « *sanctus éternel* », faisant de l'expérience spirituelle de la liturgie de la Parole une expérience trinitaire, véritable mystique nuptiale anticipant la liturgie eucharistique, comme elle le dira dans la *Note Intime 13* :

> « … « *Être épouse* », épouse du Carmel, c'est avoir le cœur brûlé d'Elie, le cœur transpercé de Thérèse, sa « *véritable épouse* », parce qu'elle zèle son honneur[684]. Enfin être prise pour épouse, épouse mystique, c'est avoir ravi son Cœur au point qu'oubliant toute distance, le Verbe s'épanche dans l'âme comme au sein du Père avec la même extase d'infini amour ! C'est le Père, le Verbe et l'Esprit envahissant l'âme, la déifiant, la consommant en l'Un par l'amour. C'est le mariage, l'état fixe, parce que c'est l'union indissoluble des volontés et des cœurs, Et Dieu dit : *« Faisons-Lui une compagne semblable à Lui, ils seront deux en un*[685] ». [686]»

[684] Cf. la première antienne des premières vêpres de sainte Thérèse d'Avila.
[685] Gn 2,18.24
[686] ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, p. 905

Bibliographie

1. SOURCES

A. Ouvrages de référence

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Oeuvres complètes*, Paris Cerf, 2002
- CONCORDANCE, *Les mots d'Elisabeth de la Trinité*, Carmel de Bourges et Carmel –EdiT, 2006

B. Détails des écrits d'Elisabeth de la Trinité

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Réflexions et Pensées sous forme de retraites*, Carmel de Dijon, 1916.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Réflexions et pensées sous forme de retraite*, Carmel de Dijon, 1930.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Réflexions et pensées sous forme de retraites*, Carmel de Dijon, 1942.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité, Lettres, retraites et inédits, par le R.P. Philipon, op,* coll. *La Vigne du Carmel*, Paris, Seuil, 1949.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité, Lettres, retraites et inédits, par le R.P. Philipon, op,* Paris, Seuil, 1952.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité, Lettres, retraites et inédits, par le R.P. Philipon, op,* coll. *La Vigne du Carmel*, Paris, Seuil, 1957.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité, Lettres, retraites et inédits, présentés par le R.P. Philipon, op,* coll. *La Vigne du Carmel*, Paris, Seuil, 1960.

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ecrits spirituels d'Elisabeth de la Trinité, Lettres, retraites et inédits, présentés par le R.P. Philipon, op,* coll. *La Vigne du Carmel*, Paris, Seuil, 1963.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Réflexions et pensées sous forme de retraites,* Préface du P. Jean-Pierre de la Trinité, ocd, Carmel de Dijon, 1968 (réédition remaniée de 1942).
- ELISABETH DE LA TRINITÉ, *Vers le double abîme, ses pensées profondes à méditer et à vivre*, recueillies et présentées par Alphonse Lybaert, ocd, Résiac, 1976.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *J'ai trouvé Dieu, Œuvres complètes*, Tome II : Journal et Notes Intimes / Lettres de jeunesse / Poésies, édition réalisée, présentée, annotée par Conrad De Meester, carme, Paris, Cerf, 1979.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *J'ai trouvé Dieu, Œuvres complètes*, Tome Ia : Introduction Générale / Traités spirituels, édition réalisée, présentée, annotée par Conrad De Meester, carme, Paris, Cerf, 1980.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *J'ai trouvé Dieu, Œuvres complètes*, Tome Ib : Lettres du Carmel, édition réalisée, présentée, annotée par Conrad De Meester, carme, Paris, Cerf, 1980.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même,* Textes choisis et présentés par Conrad De Meester, carme, coll. *Foi Vivante 200*, Paris, Cerf, 1980.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même,* Textes choisis et présentés par Conrad De Meester, carme, coll. *Foi Vivante 200*, Paris, Cerf, 1982.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même,* Textes choisis et présentés par Conrad De Meester, carme, coll. *Foi Vivante 200*, Paris, Cerf, 1984. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées I, Vous êtes la maison de Dieu*, coll. *Foi Vivante 207*, Paris, Cerf, 1984.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées II, Pour son amour j'ai tout perdu*, coll. *Foi Vivante 208*, Paris, Cerf, 1984.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même,* Textes choisis et présentés par Conrad De Meester, carme, coll. *Foi Vivante 200*, Paris, Cerf, 1988. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées I, Vous êtes la maison de Dieu*, coll. *Foi Vivante 207*, Paris, Cerf, 1990.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées II, Pour son amour j'ai tout perdu*, coll. *Foi Vivante 208*, Paris, Cerf, 1990. (réédition).

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Œuvres complètes*, Edition réalisée, présentée, annotée par Conrad De Meester, carme, Paris, Cerf, 1991.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Les plus belles pages d'Elisabeth de la Trinité*, présentées par le Père Conrad De Meester, ocd, Paris, Cerf, 1991.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Dernière retraite, « Dans le ciel de notre âme »*, avec commentaires du Père Conrad De Meester, carme, coll. *Foi Vivante 303*, Paris, Cerf, 1992.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même*, Textes choisis et présentés par Conrad De Meester, ocd, coll. Foi Vivante 200, Paris, Cerf, 1995. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ecrits spirituels, Lettres, retraites et inédits*, présentés par le R.P. Philipon op, Paris, Seuil, 1996. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées I, Vous êtes la maison de Dieu*, coll. *Foi Vivante 207*, Paris, Cerf, 1997. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées II, Pour son amour j'ai tout perdu*, coll. *Foi Vivante 208*, Paris, Cerf, 1998. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Les plus belles pages d'Elisabeth de la Trinité*, présentées par le Père Conrad De Meester, carme, Paris, Cerf, 2000. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Elisabeth de la Trinité racontée par elle-même*, Textes choisis et présentés par Conrad De Meester, ocd, coll. *Trésors du Christianisme*, Paris, Cerf, 2002. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Chaque dimanche est une aurore*, 52 méditations d'Elisabeth, choisies et présentées par Conrad De Meester, ocd, Moezerke, Carmel-Edit, 2005.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Chemins vers le silence intérieur*, Recueil établi par Françoise de Lauzon, Paris, Parole et Silence, 2006.
- ELISABETH DE LA TRINITÉ, *Les plus belles pages d'Elisabeth de la Trinité*, présentées par le Père Conrad De Meester, ocd, coll. *Trésors du christianisme*, Paris, Cerf, 2006. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Une pensée par jour*, Textes recueillis par les carmélites de Dijon, Paris, Médiaspaul, 2006.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées I, Vous êtes la maison de Dieu*, coll. *Trésors du christianisme*, Paris, Cerf, 2009. (réédition).
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pensées II, Pour son amour j'ai tout perdu*, coll. *Trésors du christianisme*, Paris, Cerf, 2009.

C. Documents officiels pour le procès de béatification

- COCCHETTI, HORATIUS, SRC, *Copia Publica Transumpti Processus, Apostolica Auctoritate Constructi, In curia Divionen. Super virtutibus et miraculis in specie servae Dei Elisabetha a SS. Trinitate, monialis professae Ordinis Carmelitarum Discalceatarum. Volumen alterum*, a fol. 328 ad fol. 710. Rome, 1966.
- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Camelitarum Excalceatarum.* Rome, 1954.
- S. CONGRAGATIO RITUUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate (in saeculo Elisabeth Catez), monialis professae Carmelitarum Discalceatorum. Positio super causae introductione,* Rome, 1956.
- S. CONGREGATIO RITUUM, Divionen. *Beatificationis et canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate monialis professae Carmelitarum discalceatorum,* Rome, 25 octobre 1961.
- S. CONGREGATIO RITUUM, Decretum. De introductione Divionen. *Beatificationis et canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS.ma Trinitate, Monialis Professae Carmelitarum Discalceatorum. Super dubio : An signanda sit commissio introductionis causae in casu et ad effectum de quo agitur,* Rome, 1961.
- S. CONGREGATIO RITUUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate (in saeculo Elisabeth Catez), monialis professae Carmelitarum Discalceatorum. Positio super non cultu,* Rome, 1962.
- S. CONGREGATIO RITUUM, *Decretum. De introductione causae. Divionen. Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS.ma Trinitate, Monialis Professae Carmelitarum Discalceatorum. Super dubio : An signanda sit commissio introductionis causae in casu et ad effectum de quo agitur,* in *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* 7ème année, Rome, 1962.
- S. CONGREGATIO RITUUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate, monialis professae Carmelitarum Discalceatarum. Super dubio : An signanda sit Commissio introductionis causae in casu et ad effectum de quo agitur*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 56ème année 8, Città del Vaticano, 10 juillet 1964.
- S. CONGREGATIO RITUUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate (in saeculo Elisabeth Catez), monialis professae Carmelitarum Discalceatorum Super dubio : an constet de validitate processum tam ordinaria quam apostolica auctoritate constructorum...,* Rome, 1967.

- S. CONGREGATIO RITUUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate (in saeculo Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis carmelitarum discalceatorum ; positio super validitate processuum,* Rome, 1969.

- S. CONGREGATIO RITUUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS.ma, Trinitate, monialis professae Ordinis carmelitarum discalceatorum ; animadversiones promotoris generalis fidei super dubio : an constet devaliditate processuum tam ordinaria quam apostolica auctoritate constructorum,* Rome, 1969.

- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS ma. Trinitate (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Camelitarum Discalceatorum. (18 iul. 1880 – 9 nov. 1906). Positio Super Virtutibus,* Rome, typografia Guerra, 1979.

- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, Decretum. *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Camelitarum Discalceatorum. Super dubio : An constet de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate cum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia et Fortitudine, earumque adnexis, in gradu heroico, in casu et ad effectum de quo agitur,* Rome.

- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Divionen. Beatificationis et canonizationis servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Camelitarum Discalceatorum. Super dubio : An constet de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate cum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia et Fortitudine, earumque adnexis, in gradu heroico, in casu et ad effectum de quo agitur,* in *Acta Apostolicae Sedis* 9, 74ème année, Cité du Vatican, 1er octobre 1982.

- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Decretum super virtutibus heroicis Ven. Servae Dei Elisabeth a Trinitate Catez, monialis professae in monasterio Divionensi. Super dubio : An constet de virtutibus theologalibus Fide, Spe et Caritate cum in Deum tum in proximum, necnon de cardinalibus Prudentia, Iustitia, Temperantia et Fortitudine, earumque adnexis, in gradu heroico, in casu et ad effectum de quo agitur,* in *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum,* 27ème année, Rome, 1982, p. 70-74, [reprise du texte précédent, n° 270, dans les actes de l'Ordre Des Carmes Déchaux].

- S. CONGREGATION POUR LA CAUSE DES SAINTS, *Décret sur l'héroïcité des vertus de sœur Elisabeth de la trinité, carmélite de Dijon.* Rome, 12 juillet 1982.

- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Divionen. Canonizationis ven. servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. (1880-1906) Relatio et Vota congressus peculiaris super miro die 29 novembris an. 1983 habiti,* Rome, 1983.

- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Divionen. Beatificationis et Canonizationis ven. servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum. (1880-1906). Positio Super Miraculo,* Rome, 1983.
- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Decretum. Divionen. Canonizationis ven. servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate, (in saeculo : Elisabeth Catez), monialis professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Super dubio, An et de quo miraculo constet, in casu et ad effectum de quo agitur,* Rome, 17 février 1984.
- S. CONGREGATIO PRO CAUSIS SANCTORUM, *Decretum de miro intercession V. S. D. Elisabeth Catez a SS. Trinitate, monialis divionensis, tribute, Super dubio, An et de quo miraculo constet, in casu et ad effectum de quo agitur,* in *Acta Ordinis Carmelitarum* 29ème année, Rome, 1984[reprise du précédent, n° 310].
- XXX, *In sollemni Beatificatione Ven. Servae Dei Elisabeth a Trinitate,* in *Acta Carmelitarum Discalceatorum,* 29ème année, Rome, 1984, p. 15-21

2. ETUDES SUR L'OEUVRE D'ELISABETH DE LA TRINITE

A. Etudes

- ARINIELLO ALEXANDER ANTHONY, *La Trinité infinie, notre demeure intime, Communion et mission chez Elisabeth de la Trinité, « Je te donne rendez-vous chez les Trois »,* Institut Catholique de Toulouse, Faculté de Théologie, Février 2009.
- AULEMBACHER CHRISTINE, *Elisabeth de la Trinité et le mystère trinitaire*, Mémoire de Maîtrise en Théologie, Université de Metz, 1987.
- BLONDEL MADELEINE, *Une carmélite au cœur de la cité, Elisabeth de la Trinité*, in *Dossier exposition*, Musée d'Art Sacré de Dijon, 17 juin 2006 – 3 juin 2007.

- CARRE ANDRE-MARIE, *Gloire au Père*, Homélie au carmel de Saint-Germain-en-Laye, le 14 septembre 1980, Paris, Homélie Radiodiffusée.
- CARRE ANDRE-MARIE, *Gloire au Fils*, Homélie chez les Annonciades de Thiais, le 21 septembre 1980, Paris, Homélie Radiodiffusée.
- CARRE ANDRE-MARIE, *Gloire au Saint Esprit*, Homélie au carmel de Dijon, le 28 septembre 1980, Paris, Homélie Radiodiffusée.
- CARRE ANDRE-MARIE, *Homélie en la chapelle Notre-Dame de Largentière à Oullins (Rhône),* le 15 novembre 1970, pour le 33ème dimanche du Temps Ordinaire, Paris, Homélie Radiodiffusée.
- CHAUDONNERET MARGUERITE, *Notre sœur Elisabeth de la Trinité, aujourd'hui*, Conférence, Dijon, 1988.
- COLIMON FRANTZ, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Petit mémoire*, 14 décembre 1999.
- COUTELIER MADELEINE, *Analyse de la prière de Sœur Elisabeth de la Trinité, Prière de l'homme intérieur*, Université de Montréal, Faculté de Théologie, 1975.
- CROEGAERT A., *Sur la tombe de Sœur Elisabeth de la Trinité,* Dijon, 26 août 1926.
- DECOURTRAY ALBERT, *Présence d'Elisabeth de la Trinité*, Conférence donnée le 25 novembre 1980 en la salle Devosge à Dijon, Dijon.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth de la Trinité, un prophète de Dieu pour notre temps*, Lettre pastorale pour l'ouverture de l'année du Centenaire d'Elisabeth de la Trinité, Dijon, 1979.
- DESFORGES, *Discours prononcé au Carmel de Dijon pour la prise d'habit d'Elisabeth Chevignard, en religion sœur Elisabeth de Jésus, 6 octobre 1929,* Dijon, Coquart Frères, 1929.
- DEVEUDEUX JEAN-PAUL, « *Carême des jeunes, Elisabeth de Dijon* », Trois carnets publiés par l'évêché de Dijon.
- DE GOEDT MICHEL, *Elisabeth dans sa maturité spirituelle*, Conférence donnée à Rome, le 24 novembre 1984.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth au cœur du mystère chrétien*, Conférence donné à Rome, le 25 novembre 1984.
- DE MEESTER CONRAD, *L'audace mystique : Elisabeth de la Trinité,* Homélie à l'église Saint-Michel de Dijon, 1er novembre 1986, Paris, Homélie radiodiffusée.
- FALLAS QUIROS ERIC, *L'inhabitation trinitaire dans l'expérience chrétienne : Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, Studium du Séminaire de Paris, Paris, 1999-2000.

- FERLAY PHILIPPE, *Paix et Silence : Notes de Retraite, Au seuil de l'abîme qui est Dieu, Elisabeth de la Trinité*, Francheville, Séminaire Saint Irénée, 1979.
- FERLAY PHILIPPE, *La doctrine eucharistique de Sœur Elisabeth de la Trinité*, (1978), 7 pages dactylographiées, conférence au séminaire Saint-Irénée de Lyon, ACD.
- FÉVOTTE PATRICK-MARIE, *Une carmélite lit la Bible : Elisabeth de la Trinité*, Mémoire de Maîtrise, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Faculté de théologie catholique, Strasbourg, 1988.
- GERMAINE DE JESUS, *Lettre circulaire de la mort de sœur Elisabeth de la Trinité*, Dijon, 1906.
- HOSPIED JACQUES, *Le silence chez sœur Elisabeth de la Trinité*, Mémoire de Licence en Théologie, Pontificia Universita Gregoriana, Rome, 1988.
- LION-VRIGNAUD ANNE-LAURE, *"Vis au-dedans avec eux dans le ciel de ton âme", L'union à Dieu Père, Fils et Esprit proposée aux laïcs, écrits d'Elisabeth de la Trinité adressés à sa sœur Guite,* Mémoire de Licence canonique et de Maîtrise d'Etat en Théologie (2nd cycle), Université catholique de l'Ouest, Angers.
- MARCHANT BÉNÉDICTE, *Le silence dans la vie et l'œuvre de Sœur Elisabeth de la Trinité*, Mémoire de Licence en Sciences Religieuses, Université Catholique de Louvain, 1984.
- MARIE-BERNARD, *Le "Laudem Gloriae" ou une émule de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, sœur Elisabeth de la Trinité*, Conférence du 12 avril 1931.
- MARIE DE SAINT-JEAN, *Circulaire imprimée : Aux Révérendes Mères Prieures des Monastères des Carmélites Déchaussées*, Dijon, 31 mai 1931.
- MICHEL CHRISTIAN-MARIE, *Elisabeth de Dijon. Une mission « d'amitié »*, Mémoire de Licence, Rome, 1992.
- MICHEL CHRISTIAN MARIE, *Le ciel sur la terre, L'orientation eschatologique de la spiritualité du prêtre, à partir de la Correspondance de sœur Elisabeth de la Trinité avec l'Abbé Chevignard,* Dissertation de doctorat en théologie avec spécialisation en théologie spirituelle, Teresianum, Pontificia Facolta Teologica Pontificio Istituto di Spiritualita, Rome, Mars 2014.
- PINET ANDRE, *Commentaire du 2ème traité d'Elisabeth de la Trinité : Grandeur de notre vocation ou message aux laïcs*, Conférence, 1988.
- PINET ANDRE, *Soixante ans avant le Renouveau, une prophétie : Laisse-toi aimer, Lettre d'Elisabeth de la Trinité à sa Mère Prieure*, Conférence à l'Abbaye de Fleury, 1988.
- POSTULATIO GENERALIS OCD, *23 - S.D. Elisabeth a ss. Trinitate*, in *Acta Postulationis Generalis OCD,* (1973-1979), Rome, 1979.

- RICHIR CHRISTINE, *Jean Lafrance : un cheminement. De Sœur Elisabeth de la Trinité à Silouane*, Mémoire de Licence, Louvain, 1988-1989.
- SAINZ DE BARANDA PHILIPPE, *Primo pleno saeculo a nativitate s.d. Elisabeth a Trinitate, e monasterio divionensi in Gallia*, in *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, Rome 1980, p. 122-123.
- STEVENS MARIE-PAUL, *Elisabeth, un chemin de lumière dans la souffrance*, Témoignage donné le 23 mars 2006 à l'église Saint-Michel de Dijon.
- VALABEK REDEMPTUS-O. CARM, *Notre Dame dans la vie et les écrits de Sœur Elisabeth de la Trinité*, Mai 1985.
- VRAI SUZANNE, *Commentaire du 2ème traité d'Elisabeth de la Trinité : Grandeur de notre vocation ou message aux laïcs*, Conférence, 1988.

B. Ouvrages

- ARTUS VINCENT, *Les Cahiers d'Elisabeth, « Hostiam laudis »*, Ronchin, J. Hovine Marquain, 1974.
- AULENBACHER CHRISTINE, *Elisabeth de la Trinité et la nouvelle évangélisation*, Berlin, Ed. LIT Verlag, coll. *Théologie pratique – Pédagogie – Spiritualité*, 2013.
- BALTHASAR HANS URS (VON), *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, revue par l'auteur, coll. *La Vigne du Carmel*, Paris, Seuil, 1959.
- BALTHASAR HANS URS (VON), *Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*, Traduction de Jeanne Ancelet-Hustache, revue par l'auteur, coll. *Livre de Vie 152*, Paris, Seuil, 1990. (réédition).
- CARMEL DE DIJON, *Une louange de gloire : Sœur Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, Carmel de Dijon.
- CARMEL DE DIJON & DE MEESTER, CONRAD, *Je te cherche dès l'aurore, Evocation d'un visage et d'un cœur*, Carmel de Dijon, 1984.
- CARMEL DE DIJON, *Elisabeth de la Trinité*, coll. *Vies de lumière*, Strasbourg, Signe, 2006.
- CARMEL DE DIJON, *Elisabeth de la Trinité, 1880-1906, Souvenirs*, Carmel de Dijon, 2008.
- CARMELITE (UNE), *Dans le ciel de notre âme, Sœur Elisabeth de la Trinité, 1880-1906*, Bar-le-Duc, Saint-Paul, 1957.

- CARMELITE (UNE), *Dans le ciel de notre âme, Sœur Elisabeth de la Trinité, 1880-1906,* Saint Jean Librairie Chrétienne, 2011. (nouvelle édition).
- DECOIN DIDIER, *Elisabeth Catez ou l'obsession de Dieu*, Paris, Balland, 1991.
- DECOIN DIDIER, *Elisabeth Catez ou l'obsession de Dieu*, coll. *Communion des saints*, Paris, Cerf, 2003. (réédition).
- DE MEESTER CONRAD, *Ta présence est ma joie ! Vie et message d'Elisabeth de la Trinité*, Carmel de Dijon, 1985.
- DE MEESTER CONRAD, *Prier avec Elisabeth de la Trinité*, Strasbourg, Signe, 2001.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth de la Trinité, biographie*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.
- FERLAY PHILIPPE, *Père et Fils dans l'Esprit : le mystère trinitaire de Dieu*, Paris, Le Centurion, 1979.
- FERLAY PHILIPPE, *Paix et silence*, Abbaye de la Rochette, 1981.
- FERLAY PHILIPPE, *Paix et silence, Quelques étapes au désert sous la conduite d'Elisabeth de la Trinité.* Paris, Cerf, 1982.(réédition).
- FERLAY PHILIPPE, *Paix et silence, Quelques étapes au désert sous la conduite d'Elisabeth de la Trinité,* Paris, Cerf, 1983. (réédition).
- FERLAY PHILIPPE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore, la prière d'Elisabeth de la Trinité*, coll. *Foi Vivante 210*, Paris, Cerf, 1985.
- FERLAY PHILIPPE, *Paix et silence*, Paris, Cerf, 1985. (réédition).
- FERLAY PHILIPPE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore, la prière d'Elisabeth de la Trinité*, coll. *Foi Vivante 210*, Paris, Cerf, 1992. (réédition).
- FERLAY PHILIPPE, *Paix et silence*, coll. *Foi Vivante 287*, Paris, Cerf, 1992. (réédition).
- FERLAY PHILIPPE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore, la prière d'Elisabeth de la Trinité*, coll. *Trésors du Christianisme*, Paris, Cerf, 2009. (réédition).
- FERLAY PHILIPPE, *Paix et silence, Au désert avec Elisabeth de la Trinité,* coll. *Trésors du Christianisme*, Paris, Cerf, 2010. (réédition).
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Aimer la Bible avec Elisabeth de la Trinité*, Paris, Cerf, 1991.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Virginité, chemin d'amour à l'école d'Elizabeth (sic) de la Trinité*, Paris, Cerf, 1993.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Le Jubilé 2000 avec Elisabeth de la Trinité*, Toulouse, Carmel, 1999.

- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Prends-la chez toi, Chemin de vie avec Elisabeth de la Trinité*, Toulouse, Carmel, 2002.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Enraciné dans le Christ, A la suite de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, Toulouse, Carmel, 2005.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Louange de gloire, Elisabeth de la Trinité*, Toulouse, Carmel, 2007.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Elisabeth, mon amie* (roman), Le Mesnil Saint-Loup, Le Livre Ouvert, 2008.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Elisabeth de la Trinité, Amour pour Amour*, coll. *Parole de Vie*, Le Mesnil Saint-Loup, Le Livre ouvert.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, MILLET CLAUDE-MARIE, *A la lumière de l'éternité, vivre le quotidien avec Elisabeth de la Trinité*, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions Monastiques, 2012.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Je vais à la Vie.Vivre sa mort avec Elisabeth de la Trinité*, Toulouse, Carmel, 2013.
- FRADON JEAN-LOUIS, *Elisabeth de la Trinité, une femme pour le XXIe siècle*, Editions de l'Emmanuel, 2013.
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, Dijon, 1909.
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, Dijon, 1910. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs* Dijon, 1911. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, Dijon, 1911. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, Dijon, 1913. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, Dijon, 1913.
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Extraits des Souvenirs*, Dijon, 1913.
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, Dijon, 1915. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs*, 25e mille, Dijon, 1919. (réédition).

- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* Dijon, 1919. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Extraits des Souvenirs,* Dijon, 1919. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* 33e mille, Dijon, 1921. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* Dijon, 1921. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Extraits des Souvenirs,* Dijon, 1921. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* 40e mille, Dijon, 1923. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* Dijon, 1923. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Extraits des Souvenirs,* Dijon, 1925. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, 1880-1906, Souvenirs,* 60e mille, Dijon, 1927. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* Dijon, 1930. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *La servante de Dieu, Elisabeth de la Trinité, 1880-1906, Souvenirs,* 80e mille, Dijon, 1935. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *La Servante de Dieu, Elisabeth de la Trinité, 1880-1906, Souvenirs,* 95e mille, Paris, Saint-Paul, 1946. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, Souvenirs,* 96e mille, Paris, Saint-Paul, 1956. (réédition).
- GERMAINE DE JESUS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite, 1880-1906, Souvenirs,* Rome, Joseph de Meyer, 2006.
- HERTZOG X., *Cause de béatification et de canonisation de la Servante de Dieu Elisabeth de la Trinité, carmélite du monastère de Dijon*. Articles pour servir dans le Procès Ordinaire Informatif, pour l'introduction de la cause, Dijon, 1931.
- HUVET MICHEL, *Elisabeth de Dijon,* Dijon, Bourgogne, 2006.
- JEAN DE JESUS-MARIE, *Cause de Béatification et Canonisation de la Servante de Dieu Elisabeth de la Trinité, carmélite déchaussée du monastère de Dijon*. Articles pour le Procès Apostolique sur les vertus et les miracles en particulier, Rome, 1962.

- JEHAN DU LYS, *Vie de Sœur Elisabeth de la Trinité*, Dijon, Jobard, 1910.
- JOSEPH DE SAINTE-MARIE, *A l'image du Fils : Sœur Elisabeth de la Trinité,* Rome, *Ephemerides Carmeliticae* XIX, Teresianum, Rome, 1968.
- LAFRANCE JEAN, *Apprendre à prier avec sœur Elisabeth de la Trinité,* Paris, Cèdre, 1964.
- LAFRANCE JEAN, *Apprendre à prier avec sœur Elisabeth de la Trinité,* Paris, Médiaspaul, 1984. (réédition).
- LAFRANCE JEAN, *Apprendre à prier avec sœur Elisabeth de la Trinité*, Paris, Médiaspaul, 1991. (réédition).
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *A la lumière, à l'amour, à la vie. De la doctrine de l'inhabitation divine en Sœur Elisabeth de la Trinité,* Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1932.
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *A la lumière, à l'amour, à la vie. De la doctrine de l'inhabitation divine en Sœur Elisabeth de la Trinité,* Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1933.(réédition).
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *A la lumière, à l'amour, à la vie. De la doctrine de l'inhabitation divine en Sœur Elisabeth de la Trinité,* Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1936. (réédition).
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *Une âme de silence : Sœur Elisabeth de la Trinité,* Carmel de Rochefort, 1939.
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *Une âme de silence : Sœur Elisabeth de la Trinité,* coll. *Bibliothèque du Carmel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1939. (réédition).
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *Une âme de silence : Sœur Elisabeth de la Trinité,* coll. *Bibliothèque du Carmel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1939. (réédition).
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *Une âme de silence : Sœur Elisabeth de la Trinité,* coll. *Bibliothèque du Carmel*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1946. (réédition).
- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *A la lumière, à l'amour, à la vie. De la doctrine de l'inhabitation divine en Sœur Elisabeth de la Trinité,* Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1947. (réédition).
- MARIE-MICHEL (FRERE), *Une soif d'infini, Elisabeth de la Trinité, sa vie, son visage,* coll. *Sarment*, Paris, Jubilé, 2006.
- MARIE-MICHEL (FRERE), *Toucher l'infini, Elisabeth de la Trinité, une spiritualité prophétique,* coll. *Sarment*, Paris, Jubilé, 2007.

- MEULEMEESTER MAURICE (DE), *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Commentaire ascétique de la prière de Sœur Elisabeth de la Trinité du Carmel de Dijon,* Louvain, Saint-Alphonse, 1942.
- MEULEMEESTER MAURICE (DE), *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Commentaire ascétique de la prière de Sœur Elisabeth de la Trinité du Carmel de Dijon,* Deinze, A. Voet-Coene, 1945. (réédition).
- MEULEMEESTER MAURICE (DE), *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Commentaire ascétique de la prière de Sœur Elisabeth de la Trinité du Carmel de Dijon,* Tournai, Paris, Casterman, 1947. (réédition).
- MEULEMEESTER MAURICE (DE), *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Commentaire ascétique de la prière de Sœur Elisabeth de la Trinité du Carmel de Dijon,* Louvain, 1959. (réédition).
- MONASTERE DE CHAMBARAND, *Le Rosaire avec Elisabeth de la Trinité*, Chambarand, 1989.
- MONASTERE DE CHAMBARAND, *Le rosaire avec Elisabeth de la Trinité,* Chambarand, (réédition augmentée comportant les mystères lumineux).
- MORINEAU B.M., *Une louange d'Amour de Marie Immaculée : Sœur Elisabeth de la Trinité*, Dijon, Carmel de Dijon, 1928.
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1939.
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 7e mille, Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1939. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 11e mille, Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1940. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 16e mille, Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1941. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 22e mille, Lille, Desclée de Brouwer et Cie, 1942. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 28e mille, Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1943. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* Bruges, Desclée de Brouwer et Cie, 1944. (réédition).

- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 38e mille, Lille, Desclée de Brouwer et Cie, 1946. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité, Avec de nombreux documents inédits,* 48e mille, Lille, Desclée de Brouwer et Cie, 1947. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité,* Lille, Desclée de Brouwer, 1952. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité,* 60e mille, Lille, Desclée de Brouwer, 1954. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité,* 63e mille, Bruges, Desclée de Brouwer, 1954. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *En présence de Dieu : Elisabeth de la Trinité,* coll. Présence du Carmel 7, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966.
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine de Sœur Elisabeth de la Trinité,* 65e mille, Paris, Desclée de Brouwer, 1981. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de sœur Elisabeth de la Trinité*, 67e mille, Paris, Desclée de Brouwer, 1985. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de sœur Elisabeth de la Trinité*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990. (réédition).
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La doctrine spirituelle de sœur Elisabeth de la Trinité,* Paris, Desclée de Brouwer, 2007. (réédition).
- POINSENET MARIE-DOMINIQUE, *Cette présence de Dieu en toi… Elisabeth Catez : Sœur Elisabeth de la Trinité o.c.d., 1880-1906,* Paris-Fribourg, Saint-Paul, 1969.
- POINSENET MARIE-DOMINIQUE, *Cette présence de Dieu en toi… Elisabeth Catez : Sœur Elisabeth de la Trinité o.c.d., 1880-1906,* Paris-Fribourg, Saint-Paul, 1970. (réédition).
- RÉMY JEAN, *Ce que croyait Elisabeth de la Trinité*, Paris, Mame, 1984.
- RÉMY JEAN, *Guite, la sœur d'Elisabeth de la Trinité*, Paris, Mame, 1986.
- RÉMY JEAN, *Regards d'amour, Elisabeth de la Trinité et Jean de la Croix*, Paris, Cerf, 1993.
- REMY JEAN, *Prier 15 jours avec Elisabeth de la Trinité,* Paris, Nouvelle Cité, 2000.
- RÉMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité et la prière, commentaire de la prière de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité,* Paris, Desclée De Brouwer, 2003.

- RÉMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité, le secret du Bonheur*, Paris, Médiaspaul, 2003.
- RÉMY JEAN, *Guite, la sœur d'Elisabeth de la Trinité*, Toulouse, Carmel, 2003.
- RÉMY JEAN, *L'expérience de Dieu avec Elisabeth de la Trinité*, Québec, Fides, 2004.
- REMY JEAN, *Confidences d'un prêtre : Elisabeth de la Trinité m'a sauvé*, Paris, Jubilé, 2006.
- SESE BERNARD, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité*, Paris, Desclée De Brouwer, 1993.
- SESE BERNARD, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité*, Paris, Desclée De Brouwer, 2005. (réédition).
- SESE BERNARD, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité*, Paris, Desclée De Brouwer, 2005(réédition).
- VALLEE G., *L'âme du Christ,* coll. *l'Eau Vive 8,* Lyon, L'Abeille, 1943.
- VANDEUR EUGENE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Prière de Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite, commentée. Elévations...,* Louvain, Abbaye de Mont-César, 1923.
- VANDEUR EUGENE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Prière de Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite, commentée. Elévations augmentées, complétées,* Louvain, Abbaye de Mont-César, 1925.
- VANDEUR EUGENE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Prière de Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite, commentée. Elévations augmentées, complétées,* Louvain, Abbaye de Mont-César, 1928. (réédition).
- VANDEUR EUGENE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Prière de Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite, commentée. Elévations augmentées, complétées,* Louvain, Abbaye de Mont-César, 1931. (réédition).
- VANDEUR EUGENE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Prière de Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite, commentée. Elévations augmentées, complétées,* Louvain, Abbaye de Mont-César, 1937. (réédition).
- VANDEUR EUGENE, *A la Trinité par l'Hostie. Elévations,* Belgique, Maredsous, Abbaye, 1945.
- VANDEUR EUGENE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore ! Elévations,* Belgique, Maredsous, Abbaye, 1945. (réédition).
- VANDEUR, EUGENE, *A la Trinité par l'Hostie. Elévations,* 15e mille, Belgique, Maredsous, Abbaye, 1946, (réédition).

- VRAI SUZANNE, *Laisse-toi aimer, Itinéraire spirituel avec Elisabeth de la Trinité,* Paris, Cerf, 1993.

C. Ouvrages collectifs

- AA.VV., *Elisabeth, une âme de prière,* coll. *Vives Flammes,* Toulouse, Carmel, 2006.

  - BORDE, MARIE-BRUNO, « Recueillement et oraison à l'école de la Bse Elisabeth de la Trinité », p. 5 -22.
  - DEHORTER GUILLAUME, « "Au-dedans de moi est une solitude où il demeure" », p. 47-61.
  - DEHORTER GUILLAUME, « Elisabeth et la Vierge », p. 63-75.
  - LANGLOIS BENOIT, « L'actualité de la prière d'Elisabeth de la Trinité », p. 77-86.
  - RUEG JEAN-GABRIEL, « Introduction », p. 3-4.
  - THIERRY-JOSEPH (FRERE), « Le baptême, source de la vie spirituelle », p. 23-34.
  - THIERRY-JOSEPH (FRERE), « "Mangeons avec amour ce pain de la volonté de Dieu" (CF 30) », p. 35-46.

- AA.VV., *Livret du DVD " Sabeth"*, MIMEP-DOCETE, Milan, 2006.

  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Prière à la Trinité », p. 131-133.
  - APECITI ENNIO, « Comment on fait un saint », p. 135-139.
  - AROSTEGUI LUIS, « Présentation », p. 11-13.
  - DECOURTRAY ALBERT, « Présence d'Elisabeth de la Trinité », p. 85-129.
  - DE MEESTER CONRAD, « Ta Présence est ma joie ! », p. 15-83.

- CLAPIER JEAN, *Elisabeth de la Trinité, l'aventure mystique,* Ouvrage collectif, Carmel, Toulouse, 2006.

  - AZCUY, VIRGINIA, « "Avec Jésus-Christ, je suis clouée à la Croix", Elisabeth de la Trinité et sa christologie en une chair de femme », p. 381-380.
  - BARTHEZ, PIERRE, « Elisabeth Catez : une vraie musicienne ! », p. 553-579.
  - BATICLE, YVES, (voir NURDIN, ANDRE),
  - BENETTI, MONICA, « La bienheureuse Elisabeth de la Trinité et sa présence », p. 625-649.
  - BORRIELLO, LUIGI, « L'influence d'Elisabeth sur la spiritualité du XXème siècle », p. 717-738.
  - CASTELLANO, JESUS, « La dimension liturgique de la spiritualité d'Elisabeth de la Trinité », p. 467- 496.
  - CLAIRE-MARIE(SŒUR), « La vocation de la carmélite selon Elisabeth de la Trinité », p. 526-552.
  - CLAPIER JEAN, « Avant-propos », p. 9-11.
  - CLAPIER JEAN, « L'originalité chrétienne de l'expérience mystique chez Elisabeth de la Trinité », p. 441-464.
  - COINTET PIERRE (DE), « Le ministère sacerdotal dans la lumière de l'expérience spirituelle d'Elisabeth de la Trinité », p. 581-609.
  - DE MEESTER CONRAD, « Elisabeth de la Trinité, 1906-2006 : un siècle d'écritures, d'éditions et de commentaires. Quelques annotations », p. 683-715.
  - DE MEESTER CONRAD, « En quel sens peut-on dire que l'influence du Père Vallée sur Elisabeth de la Trinité a été "incontestable" ? », p. 165-196.
  - DE MEESTER CONRAD, « La rencontre d'Elisabeth de la Trinité avec Thérèse de Lisieux », p. 131-163.
  - GARNIER DOMINIQUE, « Elisabeth et les jeunes », p. 611-623.

- GIRARD FRANÇOIS, « “Je vais à la Lumière, à la Vie, à l’Amour ” », p. 651-679.
- GRIMAUD JEAN-MICHEL, « Ouvrir les Ecritures avec Elisabeth de la Trinité. Les sources pauliniennes et johanniques de sa pensée théologique », p. 15-52.
- HOSPIED JACQUES, « L’hymne du silence… », p. 209-239.
- HOUDRET JEAN-PHILIPPE, « Elisabeth ou l’envahie des Trois. Sa dévotion pour la Trinité », p. 241-262.
- HOUDRET JEAN-PHILIPPE, « Le Mystère trinitaire dans les écrits d’Elisabeth de la Trinité », p. 265-291.
- HUOT DE LONGCHAMP MAX « Elisabeth de la Trinité, lectrice de Jean de la Croix », p. 113-130.
- LANGLOIS BENOIT, « Demeurez dans mon amour. L’oraison : une vie dans la prière », p. 497-523.
- LOUF ANDRE, « Elisabeth de la Trinité et Ruusbroec », p. 53-69.
- MARIE DU CHRIST (SŒUR),« La transformation dans le Christ crucifié chez Elisabeth, Mystique sponsale et ascèse du détachement », p. 381-412.
- MARIE-MICHELLE (SŒUR) « La présence d’Elisabeth de la Trinité dans la vie du Cardinal Albert Decourtray », p. 791-806.
- MARIE-MICHELLE (SŒUR), « Présence de Thérèse d’Avila chez Elisabeth de la Trinité », p. 71-111.
- MINNERATH ROLAND, « Préface », p. 7-8,
- NABERT NATHALIE, « Un chartreux, lecteur d’Elisabeth de la Trinité : Dom Augustin Guillerand », p. 739-764.
- NARCISSE, GILBERT, « Théologie et sainteté, Hans Urs von Balthasar et Elisabeth de la Trinité », p. 765-790.
- NURDIN ANDRE & BATICLE YVES, L’affaire Mgr Le Nordez à Dijon », p. 197-205.
- POIROT DOMINIQUE, « La Vierge Marie dans la vie spirituelle d’Elisabeth », p. 413-440.
- SARRASIN CLAUDE, « Le témoignage de la louange et de l’expérience de l’inhabitation trinitaire dans la *Dernière Retraite* », p. 293-319.
- SICARI ANTONIO, « Sens du salut de Dieu et mystère de la souffrance à la lumière d’ Elisabeth de la Trinité », p. 321-350.

- AA.VV, *Elisabeth de la Trinité, fascinée par Dieu, proche de tous,* Actes du colloque de Dijon, 18-19 novembre 2006, Toulouse, Carmel, 2007.

- AUFFRET PIERRE, « Ô mon Dieu, Trinité que j’adore, étude structurelle », p. 53-84.
- CLAPIER JEAN, « L’apport d’Elisabeth à la vie spirituelle », p.151-164.
- DE MEESTER CONRAD, « Elisabeth mourante et le secret de sa force inébranlable », p. 97-112.
- FORSTER CHRISTIAN, « La prière d’Elisabeth de la Trinité et sa dernière retraite », p. 85-96.
- GILLOT-SCHAPPLER CLAUDE, « Comment une mère de famille reçoit le message d’Elisabeth », p. 123-139.
- GOLAY DIDIER-MARIE, « Le cheminement personnel et les grandes lignes de la spiritualité d’Elisabeth de la Trinité », p. 15-30.
- GRIMAUD JEAN-MICHEL, « Ô mon Dieu, Trinité que j’adore, La prière d’Elisabeth, miroir de la Parole », p. 31-52.
- LILLES ANTHONY, « Amitié sainte avec la bienheureuse Elisabeth de la Trinité », p. 113-122.
- MINNERATH ROLAND, « La Trinité dans l’expérience mystique », p. 7-13.
- STEVENS MARIE-PAUL, « Témoignage », p.141-150.

- AA.VV., *Elisabeth de la Trinité (1880-1906), Une mystique trinitaire pour aujourd’hui,* Colloque janvier 2007, Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris, *Cahier de spiritualité 141*, Paris, Médiasèvres, 2007.

- CHANTAL DE JESUS, « Ô mon Dieu, Trinité que j’adore… Entrer avec Elisabeth dans sa célèbre prière », p. 129-148.
- FORTHOMME BERNARD, « La prédestination suivant Elisabeth de la Trinité au regard de H.-U. von Balthasar », p. 73-96.

- GOLAY DIDIER-MARIE, FEDOU MICHEL, ROBERT SYLVIE, « Avant-Propos », p. 3-4.
- GOLAY DIDIER-MARIE, « Une vie, des écrits, un message », p. 5-23.
- GRIMAUD JEAN-MICHEL, « Elisabeth de la Trinité, interprète des écritures, une approche du texte de la *Dernière Retraite* », p. 57-72.
- LECUIT JEAN-BAPTISTE, « "L'amour habite en nous", Réflexion théologique sur la présence de Dieu en l'être humain », p. 97-128.
- MARXER FRANÇOIS, « "Les livres qui parlent de Dieu dans son mouvement d'âme", Elisabeth de la Trinité, lectrice de Rusbrock et d'Angèle de Foligno », p. 25-56.
- ROBERT SYLVIE, FEDOU MICHEL, « Quelques mots pour conclure… », p. 149-152.

- AA.VV., *Carlipa, 5-12 novembre 2006, Fêtes du Centenaire de la mort de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, Album Souvenir,* Carlipa, janvier 2008.

- BUIL MAURICE, « La Famille Rolland-Seignes et l'église de Carlipa », p. 51.
- ESCAFFIT OLIVIER, « Les fêtes du Centenaire à Carlipa », p. 18-48.
- ESCAFFIT OLIVIER, « Pour se laisser interpeler par Elisabeth… », p. 12-13.
- ESCAFFIT OLIVIER, « Programme des célébrations à Carlipa », p. 14-17.
- ESCAFFIT OLIVIER, « Tu es venue chez nous, Cantique à la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité », p. 49-50.
- PLANET ALAIN, « Message à l'occasion des Fêtes du Centenaire célébré à Carlipa », p. 11-12.
- SESE BERNARD, « La vie et le message spirituel de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité », (Extrait de *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité,* paru en 1993), p. 3-10.

D. Numéros spéciaux de revues

- AA. VV., *Elisabeth de la Trinité 1880-1980,* In *Vives Flammes* 126, Venasque, 1980/5, p. 163-199.

- ELISABETH DE LA TRINITE, « Lettre 298 à sa sœur », p. 174-177.
- ELISABETH DE LA TRINITE, « Pensées », p. 187-189.
- XXX, « Actualité de sœur Elisabeth », p. 166-173.
- XXX, « But et signification de ce centenaire », p. 163-165.
- XXX, « La cause de béatification », p. 195.
- APARICIO ALFONSO, « Thérèse de Lisieux, Elisabeth de Dijon », p. 177-180.
- APARICIO ALFONSO, « 18 juillet. Centenaire de sœur Elisabeth de la Trinité : "Je m'en vais vers la lumière, vers la vie, vers l'amour" », p. 190-194.
- MADELEINE (SŒUR), « Immensité où je me perds », p. 181-186.
- MONIOT PIERRE, « Extrait de l'homélie du 18 juillet 1980 », p. 196-199.

- AA. VV., *Sœur Elisabeth de la Trinité, une soif d'infini*, In *Carmel* 22-23, Venasque, 1981/2-3.

- XXX, « Brève Chronologie », p. 206.
- XXX, « Brève Bibliographie », p. 208.
- XXX, « Liminaire », p. 2-4.
- ADRIEN, « Témoignage », p. 198.
- BUNDERVOET ALBERT, « Témoignage », p. 182-183.
- CARD BERNARD, « Témoignage », p. 196-197.
- CARRE ANDRE-MARIE, « Témoignage », p. 184-186.

- DECOURTRAY ALBERT, « Présence d'Elisabeth de la Trinité », p. 11-43, [reprise de la conférence donnée le 25 novembre 1980 à Dijon, n° 241].
- DE MEESTER CONRAD, « O mon Dieu, Trinité que j'adore », p. 149-180.
- DE MEESTER CONRAD, « Thérèse de Lisieux et Elisabeth de Dijon », p. 89-125.
- GUITTON JEAN, « Témoignage », p. 186-188.
- JEUNE FOYER UN, « Témoignage », p. 191-192.
- LAFON MICHEL, « La jeune carmélite et le vieux marabout », p. 126-141.
- LAGNEAU GENEVIEVE, « Témoignage », p. 190-191.
- LANGLOIS BENOIT, « Elisabeth, apprends-nous à prier », p. 69-88.
- MADRE DOCTEUR, « Témoignage », p. 193-195.
- MARIE-MICHELLE (SŒUR), « Elisabeth, ma sœur et mon amie… », p. 199-205.
- MARION DENIS, « Elisabeth de la Trinité et Saint Paul », p. 44-68.
- POIROT DOMINIQUE, « Actualité d'Elisabeth de la Trinité », p. 5-10.
- SHEITHAUER MAX, « Témoignage », p. 189.
- SUENENS L.J., « Témoignage », p. 181.
- THIBAUT JEAN-PIERRE, « Les Œuvres complètes de soeur Elisabeth de la Trinité », p. 142-148.

- AA.VV., *Elisabeth de la Trinité, Musique et silence au Carmel*, coll. *Tradition vivante*, C.I.F., 1983.

- ELISABETH DE LA TRINITE, « O mon Dieu, Trinité que j'adore », p. 10.
- XXX, « Bibliographie », p. 31.
- CARMEL DE FLAVIGNEROT, « Au rythme de la louange », p. 30.
- CHALMANDRIER JEAN, « Témoignage d'un curé de campagne », p. 14.
- CHANTAL DE JESUS, « "A la lessive comme à l'oraison" », p. 28.
- DECOURTRAY ALBERT, « Un évêque aujourd'hui rencontre Elisabeth et le Carmel », p. 2-3.
- DE GOEDT MICHEL, « Le Carmel : une lampe venue d'Orient qui renouvelle sa flamme en Castille », p. 7-9.
- DE MEESTER CONRAD, « Elisabeth : musique pour Dieu ! », p. 4-6.
- DE MEESTER CONRAD, « "Je voudrais le faire aimer de toute la terre" », p. 24-26.
- FRANÇOISE DE JESUS, « "Je veux passer ma vie à vous écouter" », p. 14-16.
- HOSTALIER MARIE-MICHEL, « "Marie, l'adorante du don de Dieu" », p. 22-23.
- HOSTALIER MARIE-MICHEL, « "O mon Christ aimé" », p. 17-18.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, « "La Trinité, voilà notre demeure" », p. 19-21.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, « "Si tu savais comme il fait bon sur la montagne du Carmel" », p. 12-13.

- AA. VV., *Béatification de sœur Elisabeth de la Trinité*, in *Eglise en Côte d'Or* 233, Dijon, 12 octobre 1984.

- BALLAND JEAN, « Bienheureuse Eglise », p. 456-457.
- EMMANUEL, « Lettre à Elisabeth », p. 465.
- MARIE - MICHELLE DE LA CROIX, « Une bienheureuse pour aujourd'hui », p. 462-464.
- M. F. et A., « Carmel et Carmélites », p. 466-467.
- NURDIN ANDRE, « Son message chrétien », p. 469-470.
- V. et F., « Un espace de silence », p. 468.

- AA.VV., *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, in *Renouveau* 64, Revue mayennaise d'information et de réflexion sur les vocations dans l'Eglise, Laval, Noël 1984, p. 7-14.

- ANNE DE JESUS, « Elisabeth Catez devenue Elisabeth de la Trinité », p. 7-10.
- ANNE DE JESUS, « Une approche de Dieu… accordée à notre temps », p. 11-14.

- CARRON, GERARD, « Témoignage », p. 14.
- MARIE-ELISABETH DE LA TRINITE, « Témoignage », p. 10.
- MIREILLE, « Témoignage », p. 8-9.

- AA. VV., *Elisabeth de la Trinité*, in *Vives Flammes* 151, Venasque, 1984.6, p. 203-238.

  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Pensées », p. 207-214.
  - DE MEESTER CONRAD, « Portrait d'un visage et d'un cœur », p. 203-206.
  - FERLAY PHILIPPE, « L'Eucharistie dans la vie et l'œuvre d'Elisabeth », p. 222-230.
  - HOSTALIER MARIE-MICHEL, « Marie, l'adorante du don de Dieu », p. 219-221.
  - HOSTALIER MARIE-MICHEL, « O mon Christ Aimé », p. 215-218, [reprise de l'article n° 287.8 de 1983].
  - REMY JEAN, « Sauver le monde aujourd'hui », p. 231-238.

- AA. VV., *Merveilleusement humaine, Actualité d'une béatification*, in *Carmel* 40, Venasque, 1985/4.

  - XXX, « Brève Bibliographie », p. 332.
  - XXX, « Témoignages », p. 324-331.
  - CHEVIGNARD BERNARD-MARIE, « Louange de gloire », p. 280-297.
  - DARDAU, J., « La Béatification, extrait du journal d'un pèlerin », p. 276-279.
  - DE GOEDT MICHEL, « Note sur l'intériorité à la lumière de deux textes », p. 262-271.
  - EMMANUEL, « Lettre à Elisabeth », p. 323.
  - JEAN-PAUL II, « La parole du Pape », p. 272-275.
  - MARIE-MICHELLE, (SŒUR), « Une lumière pour notre vie religieuse », p. 298-314.
  - MONASTERE SAINT-ELIE, « Spiritualité orientale et message de la Bienheureuse Elisabeth », p. 315-322.
  - POIROT DOMINIQUE, « Message d'une vie, vie d'un message », p. 258-261.

- AA.VV., *Sœur Elisabeth de la Trinité*, in *Esprit Saint* 134, Paris, avril 1985.

  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Ô mon Dieu, Trinité que j'adore… », p. 46.
  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Pentecôte », p. 45.
  - CHEVIGNARD B.M., « L'actualité de sœur Elisabeth de la Trinité », p. 3-4.
  - CHEVIGNARD B.M., « Le message de sœur Elisabeth de la Trinité », p. 31-33.
  - DECOURTRAY ALBERT, « La liberté d'une fille de Dieu », p. 5-12.
  - LAFRANCE JEAN, « Elisabeth a-t-elle parlé de l'Esprit-Saint ? », p. 35-42.
  - LAFRANCE JEAN, « Le secret d'Elisabeth », p. 13-18.

- AA. VV., *Elisabeth de la Trinité*, in *Christ Source de Vie* 235, Toulouse, mai 1986.

  - ELISABETH DE LA TRINITE, « O mon Dieu, Trinité que j'adore », p. 9.
  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Qu'il est doux de t'aimer », p. 40.
  - XXX, « Bibliographie », p. 39.
  - XXX, « Liminaire : Elisabeth Catez », p. 3.
  - BOUSSUGE CAMILLE, « Vivre notre consécration baptismale à l'école de la Bse Elisabeth de la Trinité », p. 14-16.25.
  - CANET ALBERT, « Les contemplatifs, à quoi ça sert ? », p. 10-13.
  - DECOURTRAY ALBERT, « Points de repères », p. 30.
  - DE MEESTER CONRAD, « Ta Présence est ma joie », p. 26-28.
  - DRILLON MARGUERITE, « Elisabeth de la Trinité », p. 4-8.

- AA. VV., *Elisabeth louange de la Trinité*, in *Carmel* 96, Toulouse, 2000-2.

  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Extrait Lettre 183 », p. 85.
  - ELISABETH DE LA TRINITE, « Note Intime n° 5, janvier 1900 », p. 45.
  - XXX, « Liminaire », p. 1.
  - XXX, « Une vie… des écrits », p. 2-3.
  - CARMELITE, « Elisabeth, carmélite », p. 17-30.
  - DE MEESTER CONRAD, « Deux poésies inédites », p. 33-44.
  - FEVOTTE PATRICK-MARIE, « Vivre la joie du jubilé avec Elisabeth de la Trinité », p. 5-14.
  - FRANÇOIS DE L'IMMACULEE, « La virginisation chez Elisabeth de la Trinité », p. 87-97.
  - JEAN-HONORE DE LA TRINITE, « Un chemin marial », p. 69-84.
  - MARGEAT FRANÇOIS, « Une vie eucharistique », p. 55-66.
  - NARCISSE GILBERT, « Le rendez-vous de Dieu », p. 47-53.
  - REMY JEAN, « Elisabeth et le mystère de la souffrance », p. 99-110.

- AA. VV., *La Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, Abîme de Silence*, in *La splendeur du Carmel* 22, Beyrouth, 2004.

  - ABDO, JEAN, « Saint Jean de la Croix et la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité », p. 58-71.
  - BITAR VALERY, « Elisabeth et la Bible », p. 72-82.
  - CARMEL DE LA THEOTOKOS, « Présentation de l'icône de la Bse Elisabeth de la Trinité », p. 7-14.
  - HATEM JAD, « Les deux abîmes », p. 15-24.
  - KARAM JOSEPH, « Le silence chez Elisabeth de la Trinité », p. 36-51.
  - MAQDESSI RANDA, « Affectivité et mysticisme chez Elisabeth de la Trinité », p. 52-57.
  - SLEIMAN JEAN, MGR, « Elisabeth ou la vocation de la femme », p. 25-35.

- AA.VV., *Elisabeth de la Trinité, L'intériorité au service du monde,* Colloque des communautés séculières OCD, 5-8 mai 2006 à Magdala (Salbris), in *Carmel* 122, Toulouse, décembre 2006.

  - XXX, « Editorial », p. 5.
  - DE MEESTER CONRAD, « L'expérience spirituelle de la jeune laïque Elisabeth Catez », p. 115-130.
  - GILLOT-SCHAPPLER CLAUDE, « La musique intérieure d'Elisabeth de la Trinité », p. 7-25.
  - GOLAY DIDIER-MARIE, « Elisabeth et la mission sacerdotale », p. 67-80.
  - LOUIS-MARIE DE JESUS, « La bienheureuse Elisabeth de la Trinité et son temps », p. 27-42.
  - MARION DENIS, « "Qu'il se fasse en mon âme comme une Incarnation de la Parole", Elisabeth et la Parole de Dieu », p. 43-64.
  - MARTIN CHRISTIANE (SŒUR), « La dernière retraite », p. 97-114.
  - REMY JEAN, « La prière d'Elisabeth commentée par elle-même », p. 81-96.

- AA.VV., *Elisabeth de la Trinité*, in *Sources Vives* 132, Revue des Fraternités Monastiques de Jérusalem, Paris, mars 2007.

  - XXX, « Editorial », p. 1.
  - XXX, « Vie d'Elisabeth de la Trinité », p. 8-11.
  - BALTHASAR HANS URS (VON), « Un vrai message charismatique », p. 126-127.
  - BARTHEZ PIERRE, « Vers la musique silencieuse », p. 41-43.
  - CLEMENT FRERE, « Une amitié spirituelle qui dure… », p. 133-137.
  - DAUZET D.M., « "C'est dans notre petite cellule que je vous écris…" », p. 45-57.
  - DECOIN DIDIER, « Une bienheureuse avec un visage », p. 58-59.

- DEHORTER GUILLAUME, « “Immensité où je me perds”, la prière d’Elisabeth de la Trinité », p. 85-95.
- DE MEESTER CONRAD, « Amour et connaissance de Dieu », p.61-75.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, « Ô mon Christ aimé », p. 77-83.
- GOLAY DIDIER-MARIE, « “En ce grand silence du dedans” », p. 97-111.
- JOANNA (SŒUR), « Tabernacle de la Trinité », p. 139-141.
- LOSSERAND LEONORE, « Maîtresse de vie intérieure », p. 129-131.
- MARIE-MICHEL (PERE), « Croire que Dieu nous aime, faiblesse et confiance chez Elisabeth de la Trinité », p. 113-125.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, « Proximité d’Elisabeth », p. 21-39.
- MINNERATH ROLAND, « La figure d’Elisabeth de la Trinité, dans la vie diocésaine », p. 5-7.
- PIERRE-MARIE FRERE, « Chaque minute nous est donnée pour nous enraciner en Dieu », p. 13-19.
- REMY JEAN, « Confidences d’un prêtre : Elisabeth de la Trinité m’a sauvé ! », p. 143-151.

- AA.VV., *Heureuse Elisabeth dans l’intimité des Trois,* in *Renaissance de Fleury* 223, Saint-Benoît-sur-Loire, septembre 2007, p. 1-35.

- ELISABETH DE LA TRINITE, « Elisabeth par elle-même », p. 25.
- ELISABETH DE LA TRINITE, « Une louange de gloire », p. 33.
- XXX, « Pour aller plus loin », p. 34.
- FABRICE FRERE, « Connaître Elisabeth », p. 11-16.
- FABRICE FRERE, « Elisabeth maîtresse d’intériorité », p. 17-24.
- FABRICE FRERE, « Elisabeth témoin de l’amour de Dieu », p. 27-32.
- FABRICE FRERE, « Petite vie d’Elisabeth », p. 3-10.
- JACQUES FRERE, « Liminaire », p. 1.

- AA, VV., *Prier avec Thérèse de Lisieux et Elisabeth de la Trinité*, in *Vie Thérésienne* 185, Lisieux, janvier-mars 2007, p. 61-83.

- FEVOTTE PATRICK, « La prière comme chant d’amour », p. 61-68.
- GARNIER DOMINIQUE, « La prière d’Elisabeth de la Trinité : “O mon Dieu, Trinité que j’adore” », p. 68-83.

- DE MEESTER CONRAD, *O mon Dieu, Trinité que j’adore !*, In *Présence du Seigneur* 7, Bruxelles, 1994.
- DE MEESTER CONRAD, *Jubiler avec la Trinité à l’école de Thérèse et d’Elisabeth*, in *Présence du Seigneur* 27-28, Bruxelles, juin-septembre 1999.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth, apprends-nous à prier*, in *Présence du Seigneur* 55, Bruxelles, juin-août 2006.

E. Articles

1) Articles dans les ouvrages

- BARRAULT SERGE, *Sœur Elisabeth de la Trinité ou le Temple de Dieu,* in *La sainte France contemporaine,* Paris, J. de Gigord, 1929, p. 245-298.
- BOUYER LOUIS, *Figures mystiques féminines,* Paris, Cerf, 1986, p. 145-160.177-183.
- CARMES DE LILLE, *Elisabeth de la Trinité,* in *Catholicisme,* tome IV, Paris, Letouzey et Ané, 1956, col. 23-24.
- CHEVIGNARD BERNARD, *Les origines familiales de Sœur Elisabeth de la Trinité (1880-1906),* In *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Beaune*, tome LXII, Beaune, 1981, p. 93-109.
- CHEVIGNARD BERNARD, *Les Chevignard, 15e-21e siècles, Eclats d'histoire familiale,* Salmaise, 2008, p. 473-554.
- CHEVIGNARD BERNARD, *Elisabeth de la Trinité (1880-1906) : quelques réflexions sur un centenaire*, in *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon,* Dijon, 2009, p. 151-181.
- DAUZET DOMINIQUE MARIE, *La mystique bien tempérée, Ecriture féminine de l'expérience spirituelle XIXème – XXème siècle,* Paris, Cerf, 2006, p. 67-115.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth de la Trinité, un prophète de Dieu pour notre temps*, in *Ferlay Philippe, Paix et silence,* Abbaye de la Rochette, 1981, p. 4-11.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth*, in *22 entretiens avec André Sève*, Paris, Le Centurion, 1986, p 134-148.
- DE MEESTER CONRAD, *Prélude sur la beauté spirituelle*, in *Les plus belles pages d'Elisabeth de la Trinité,* Paris, Cerf, 1991, p. 7-39.
- DE MEESTER CONRAD, *La prière selon la bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, in *La Prière africaine, Actes du deuxième colloque international du 10 au 12 janvier 1994*, Kinshasa (Zaire), Ed. Baobab, 1994, p. 193-207.
- DE MEESTER CONRAD, *Essai sur Elisabeth écrivain*, in Carmel de Bourges, *Les mots d'Elisabeth de la Trinité,* Concordance, Carmel de Bourges – Carmel-Edit, 2006, p. VII-XXIV.
- DUCARME JOSEPH, *Dictionnaire des mystiques et des écrivains spirituels,* Limoges, Robert Morel, 1968, p. 238.

- ELISABETH DE LA TRINITE, *O mon Dieu, Trinité que J'adore*, in *La tradition carmélitaine*, coll. *Prières de tous les temps*, textes choisis et présentés par Joseph Baudry, ocd, C.L.D. Chambray, 1980, p. 68-69.78-79.

- ELISABETH DE LA TRINITE, *mon Dieu, Trinité que j'adore, Solitude, Le secret du bonheur, Abîme, Se perdre de vue, Le pain de la volonté de Dieu*, in Dhombre, Pierre, *Prier avec Thérèse d'Avila et le Carmel,* Paris, Delage, 1980, p. 135-142.

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Extraits de sa vie et de ses écrits, tirés des Souvenirs (1911)*, In Gosset, Thierry, *Femmes mystiques. Epoque contemporaine XIXe – XXe siècles*, Paris, 1998, p. 37-60.

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Le mois de Marie, Ô mon Dieu Trinité qui j'adore, Être épouse du Christ*, In Stéphane-Marie Morgain, *Prières au Carmel*, Paris, Seuil, 2009, p. 77-78. 121-123.183-185.

- GOLAY DIDIER-MARIE, *Elisabeth de la Trinité, l'adoration du dedans*, in Rastoin C., Golay, D.-M., *Avec Edith Stein, découvrir le Carmel français*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2005, p. 69-89.

- HILAIRE YVES-MARIE, *Saintes contemplatives et intelligence de la foi au XXème siècle*, in *La Sainteté*, VIIème Université d'été d'Histoires Religieuses (Saint-Didier, Vaucluse, 9-12 juillet 1998, Actes réunis par Gérard CHOLVY, 1999, p. 337-340.345.

- HOUDRET JEAN-PHILIPPE, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, la louange de gloire*, In Marie-Michel, ocd, *Carmel Horizon 2000*, Le Sarment/Fayard, 1995, p.112-115.

- HOUDRET JEAN-PHILIPPE, *La belle lumière de Foi*, in *Marchons ensemble Seigneur !, Femmes à la suite du Christ au Carmel*, Actes des Assemblées Fédérales des Carmélites de France-Nord, 7-11 juin 2004, Toulouse, Carmel, 2004, p. 127-142.

- KERVENAOL HELENE, *La bienheureuse Elisabeth de la Trinité. Je veux vivre et mourir crucifiée*, in AA. VV. *Les charismes chez les Saints*, Paris, L'Emmanuel, 1996, p. 205-213.

- LEBLANC PAULETTE, *Vivre au cœur de la Trinité, les bienheureuses Elisabeth de la Trinité, Dina Bélanger*, Alex-Diffusion, 2009, p. 11-143.237-264.

- LEMAITRE SOLANGE, *Textes mystiques d'Orient et d'Occident,* Paris, Plon, 1955, p. 171-172.

- MARIE-AMABEL DU CŒUR DE JESUS, *Une âme de silence : Sœur Elisabeth de la Trinité*, in *Silence, Spiritualité Carmélitaine* 5, Vaux-sous-Chèvremont, 1939, p. 47-78.

- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Elisabeth de la Trinité*, In *Marchons ensemble Seigneur !, Femmes à la suite du Christ au Carmel*, Actes des Assemblées

Fédérales des Carmélites de France-Nord, 7-11 juin 2004, Toulouse, Carmel, 2004, p. 103-125.

- PITTEURS AMELIE DE, BARONNE, *Un grand prêcheur : Le R.P. Vallée, 1841-1927,* Juvisy, Paris, Cerf, 1934, p. 256.303-307.
- STEINMANN ANNE-ELISABETH, *Sœur Elisabeth de la Trinité,* In *Carmel Vivant,* Paris, Saint-Paul, 1963, p. 258-263.
- STEINMANN ANNE-ELISABETH, *Sœur Elisabeth de la Trinité,* In *La nuit et la flamme, chemins du Carmel,* Paris, Saint-Paul, 1982, p. 119-121.
- THERESE DE JESUS, *Le ciel sur la terre. Un grand problème,* In *Présence de Dieu, Spiritualité Carmélitaine* 3, Vaux-sous-Chèvremont, 1938, p. 19-25.
- XXX, *Encyclopédie des mystiques,* sous la direction de M.-M. Davy, Paris, Robert Laffont, 1972, p. 289.
- XXX, *Encyclopédie des mystiques,* sous la direction de M.-M. Davy, Paris, Seghers, 1977, p. 206.
- XXX, *Elisabeth de la Trinité,* in « Dictionnaire » dans *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne,* tome X, vers une sainteté universelle, 1715 à nos jours, 2ème partie, Paris, Hachette, 1988, p. 186.

2) Articles dans les revues

- ALBERT DE L'ANNONCIATION, *Autour de Sœur Elisabeth de la Trinité. A propos d'une livre récent,* In *Carmel,* Le Petit Castelet – Tarascon, 1961/IV, p. 305-312.
- ALES FRANCIS, *Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite dijonnaise, sera-t-elle prochainement béatifiée ?,* In *La Côte d'Or,* Dijon, 7 novembre 1965, p. 12.
- AMICIE, *Elisabeth la Contemplative,* In *A l'écoute* 24, Paris, novembre 1984, p. 14-15.
- ANASTASE DU TRES SAINT ROSAIRE, *Elisabeth de la Trinité,* In *Scapulaire* 2, Le Petit Castelet, mars-avril 1957, p. 35-37.
- ANCEL ANNE-SOPHIE, *La recette du bonheur,* In *Foi Hors Série* 2, Lyon, décembre 2004, p. 72-73.
- ANSELME (FRERE), *Elisabeth de la Trinité, Physionomie spirituelle d'après les Lettres du Carmel,* In *Chronique de Landévennec* 7, juillet 2001, p. 113-121.
- ANTIN HENRI (D'), *Ce que croyait Elisabeth de la Trinité,* In *La voix des communautés catholiques de Neuilly-sur-Seine* 96, juin 1986, p. 15-16.

- ANTONIOL VALERIE, *Un certain nombre de festivités marqueront, dans les prochains jours, le centenaire de la naissance de sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite*, In *Le Bien Public*, Dijon, 31 octobre 1980.
- ARCHELET (CHANOINE), *Mgr Monestès*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 17, 24 avril 1915, p. 313-317.
- AROSTEGUI LUIS, *Homélie du 17 juin 2006 au Carmel de Flavignerot*, In *D'un Colombier à l'autre* 55, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, septembre 2006, p. 19-22.
- AROSTEGUI LUIS, *Homélie du 17 juin 2006 au Carmel de Flavignerot*, In *Partage* 47, Bulletin des carmels des fédérations de Paris et Lisieux, novembre 2006, p. 2-9.
- AUDRY, J.L., *Accord de Jean-Paul II : Le titre de "Vénérable" est donné à sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Le Bien Public*, Dijon, 16 juillet 1982.
- B.L., *La messe des Carmélites de Flavignerot sur TF1*, In *Les Dépêches*, Dijon, 26 novembre 1979.
- BARON SOPHIE, *Perspectives élisabethaines*, In *France Catholique* 3071, Le Plessis-Robinson, 11 mai 2007, p. 12-13.
- BARRAULT SERGE, *Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin des Professeurs Catholiques de l' Université* 78, Lyon, 15 mai 1924, p. 2-4.
- BARRAULT SERGE, *Le message d'une carmélite : Sœur Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, In *Les Lettres* III, 4, Paris, 1926, p. 417-431.
- BARRAULT SERGE, *Le message d'une carmélite : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Liberté*, Fribourg, 22 janvier 1926.
- BARRAULT SERGE, *Le cinquantenaire de Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *L'Echo illustré* 39, Genève, 11 octobre 1930, p. 774.
- BARRE DE CLAIRAVAUX JACQUES, *Elisabeth de Dijon sera "bienheureuse" à l'automne*, In *Les Dépêches*, Dijon, 20 mars 1984.
- BATAILLE JOSEPHINE, *Dijon : Ouverture du centenaire de la bienheureuse Elisabeth*, In *Le Bien Public*, Dijon, 12 juin 2006.
- BATAILLE JOSEPHINE, *Les carmélites de Dijon fêtent leur sœur Elisabeth*, In *Le Bien Public*, Dijon, 19 juin 2006, p. 7.
- BATAILLE JOSEPHINE, *Vie et survivance d'une 'petite sainte' de chez nous*, In *Le Bien Public*, Dijon, 31 octobre 2006.
- BAZIN JEAN-FRANÇOIS, *La carmélite dijonnaise sera-t-elle proclamée Vénérable cette année ?*, In *Les Dépêches*, Dijon, 17 juillet 1980.

- BERNIES CHANOINE, *Une sainte d'aujourd'hui : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Carcassonne* 51, 17 décembre 1909, p. 1005-1010.
- BERTAIL JEAN, *Bernadette et Elisabeth*, In *Lourdes, Supplément au journal de la Grotte* 7, Lourdes, 1987, p. 47-50.
- BLANCHARD PIERRE, *Parole de Dieu et prière contemplative : l'expérience de sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bible et Vie Chrétienne* 38, Maredsous, 1961, p. 73-79.
- BLONDE E., *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, 1880-1906*, In *Annales de Notre-Dame de la Paix*, Colmar, novembre 1984.
- BOILLAT FERNAND, *La bienheureuse Elisabeth de la Trinité, carmélite*, In *Grandir*, Soleure, 1985/1, p. 4-5.
- BUIL MAURICE, *Carlipa Une fille de chez nous*, In *La Croix de l'Aude,* juillet-août 1984.
- CAMELOT P.TH., *La vie trinitaire de Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Carmel* 10, Venasque, 1978/2, p. 127-139.
- CAMELOT P. TH., *La mission spirituelle de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *La Vie Spirituelle* 662, Paris, novembre-décembre 1984, p. 580-595.
- CARMEL DE BOURGES, *L'influence de Thérèse d'Avila sur Elisabeth de la Trinité*, In *D'un Colombier à l'autre* 37, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, avril 2002, p. 16-28.
- CARMEL DE BOURGES, *Le bonheur chez Elisabeth de la Trinité* (I), In *D'un Colombier à l'autre* 54, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, juin 2006, p. 13-18.
- CARMEL DE BOURGES, *Le bonheur chez Elisabeth de la Trinité (II)*, In *D'un Colombier à l'autre* 55, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, septembre 2006, p. 23-26.
- CARMEL DE BOURGES, *Le bonheur chez Elisabeth de la Trinité (III)*, In *D'un Colombier à l'autre* 57, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, mars 2007, p. 16-20.
- CARMEL DE BOURGES, *Le bonheur chez Elisabeth de la Trinité (IV*), In *D'un Colombier à l'autre* 58, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, juillet 2007, p. 8-10.
- CARMEL DE FLAVIGNEROT, *La Louange au Carmel, à l'écoute de Laudem Gloriae*, In *Vives Flammes* 284, Toulouse, septembre 2011, p 17-23.
- CARMEL DE FLAVIGNEROT, *Vivre aujourd'hui au Carmel d'Elisabeth de la Trinité*, In *La moisson prochaine* 442, Dijon, octobre 2006, p. 3-5.

- CARMEL DE FLAVIGNEROT, *Elisabeth de la Trinité (1906-2006), Une jeune centenaire*, In *Le Lien paroissial* 31, Gevrey-Chambertin, juin 2006, p. 4-5.
- CARMEL DE FLAVIGNEROT, *Fin du procès relatif au second miracle obtenu par l'intercession De Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Vie et Partage* 12, Bulletin de la Fédération Thérèse-Elisabeth des carmélites France-Nord, octobre 2012, p. 33-36.
- CARMEL DE FLAVIGNEROT, *Il y a cent ans, Elisabeth de la Trinité entrait dans "le grand foyer d'amour*, In *Eglise en Côte d'Or* 635, Dijon, mai 2006, p. 8-9.
- CARMELITE (UNE), *Près de la fontaine d'Elie (Règle du Carmel),* In *Carmel*, Le Petit Castelet, octobre-novembre-décembre 1957, p. 296-310
- CARMELITE (UNE), *Vocation d'au-delà*, In *Kerit* 60, Mons, janvier-février 1985, p. 15-16.
- CARMELITE (UNE), *Sœur Elisabeth de la Trinité, du Carmel de Dijon (1880-1906)*, In *Revue de la Passion*, Mérignac, août 1927, p. 245-250.
- CHABANAUD CAROLINE, *J'ai joué la vie d'Elisabeth*, In *La moisson prochaine* 442, Dijon, octobre 2006, p. 6.
- CATEZ JOSEPH, *Elisabeth Catez et sa famille*, In *Aire-sur-la-Lys, Nouvelles Chroniques Locales* 11, Lille-Halluin, automne 1992, p. 3-10.
- CELERIEN ANDRE, *Ma Passion pour ta passion, Quelques idées sur la vie réparatrice dans le monde, Un vrai modèle d'humanité de surcroît*, In *Reparatio* 6, Nice, avril 1974, p. 2-7.
- CHAZERANS ERIC, *Elisabeth de la Trinité : Une miraculée témoigne*, In *Le Bien Public*, Dijon, 25 mars 2006.
- CHENU BRUNO, *Elisabeth de la Trinité, la proie d'un trop grand amour de Dieu*, In *Panorama*, Paris, novembre 2001, p. 44-45.
- CHEVIGNARD BERNARD-MARIE, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *La Vie Spirituelle* 662, Paris, novembre-décembre 1984, p. 596-606.
- CHRISTIAN-MARIE DE LA TRINITE, *Croire qu'un Être qui est l'amour habite en nous*, In *Vives Flammes* 215, Venasque, 1995/4, p. 28-35.
- CLERC JEAN, *Jacques Chevignard, le neveu d'Elisabeth*, In *Eglise en Côte d'Or* 635, Dijon, mai 2006, p. 13.
- COLONGE CHANTAL, *Une source oubliée de la Prière à la Sainte Trinité d'Elisabeth de la Trinité : le petit traité 'De l'union avec Dieu'*, In *Carmel* 41, Venasque, 1986/1, p. 55-58.
- COLLEAU MAURICE, *Traduction de la prière d'Elisabeth en breton*, In *Chronique de Landévennec* 29, Landévennec, janvier 2007, p. 19

- COURCIER PHILIPPE, *Jean Rémy, "relayeur d'Elisabeth",* In *La Croix du Nord*, Lille, 29 septembre 2006, p. 11.
- CROZON PIERRE, *En notre quête de Dieu*, In *Quimper et Léon*, Quimper, 24 mai 1980, p. 233-235.
- DAFFAS CHANOINE, *La vie de la Sainte Trinité dans l'âme*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Carcassonne* 21, 26 mai 1934, p. 257-259.
- DAIX GEORGES, *Elisabeth de Dijon, trois livres*, In *Famille Chrétienne* 738, Paris, 5 mars 1992, p. 44.
- DECOIN DIDIER, *Elisabeth de la Trinité*, In *Famille Chrétienne* 738, Paris, 5 mars 1992, p. 56-58.
- DECOIN DIDIER, *Une vocation mise à l'épreuve*, In *Panorama* 398, Paris, avril 2004, p. 68-69.
- DECOIN DIDIER, *Une mystique amoureuse d'infini*, In *Panorama* 399, Paris, mai 2004, p. 64-65.
- DECOURTRAY ALBERT, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, In *Eglise en Côte d'Or* 125, Dijon, 2 novembre 19, p. 3-4.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth de la Trinité*, In *Les annales de Sainte Thérèse de Lisieux* 81, Lisieux, avril 1980, p. 4-7.
- DECOURTRAY ALBERT, *Joie pour l'Eglise de Dijon*, In *Eglise en Côte d'Or* 187, Dijon, 10 septembre 1982, p. 406.
- DECOURTRAY ALBERT, *La rencontre de deux excès*, In *Kerit* 101, Mons, novembre-décembre 1991, p. 28-40.
- DECOURTRAY ALBERT, *Une lumière précieuse en ce temps de nuit et de brouillard*, In *Eglise à Lyon* 21, 16 novembre 1984, p. 345-348.
- DECOURTRAY ALBERT, *Sœur Elisabeth de la Trinité : Mgr Decourtray exprime sa joie*, In *La Croix*, Paris, 25 août 1982, p. 7.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth de la Trinité, une lumière pour notre temps*, In *La Croix*, Paris, 24 novembre 1984, p. 15.
- DECOURTRAY ALBERT, *L'actualité d'une bienheureuse*, In *La Croix l'événement,* Paris, 20 décembre 1991, p. 8.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth de la Trinité sur la voie de la béatification*, In *Le Bien Public*, Dijon, 21 juillet 1982.
- DECOURTRAY ALBERT, *Elisabeth de la Trinité : le mystère de l'excès d'Amour*, In *La France Catholique* 2028, Paris, 8 novembre 1985, p. 4.
- DECOURTRAY ALBERT, *Qui est Elisabeth de la Trinité*, In *L'essor du Rhône,* Lyon, 5 octobre 1984.

- DEHORTER GUILLAUME, *Elisabeth ou l'obsession du Ciel*, In *Carmel* 138, *Et l'Au-delà ?*, Toulouse, décembre 2010, p. 81-91.
- DEHORTER GUILLAUME, *Elisabeth de la Trinité, Un cœur de musicien*, In *La Vie, Les essentiels* 3083, Paris, 30 septembre 2004, p. 44-47.
- DE MEESTER CONRAD, *Thérèse de Lisieux et Elisabeth de Dijon*, In *Les annales de sainte Thérèse de Lisieux* 631, Lisieux, janvier 1985, p. 7-9.
- DE MEESTER CONRAD, *"En continuelle communion" Sr Elisabeth de la Trinité*, In *Carmel* 25, Venasque, 1982/1, p. 50-61.
- DE MEESTER CONRAD, *Portrait d'un visage et d'un cœur, Elisabeth de la Trinité*, In *Carmel* 36, Venasque, 1984/4, p. 339-341.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth de la Trinité. Prophète de Dieu*, In *Kerit* 35, Mons, novembre-décembre 1980, p. 10-16.
- DE MEESTER CONRAD, *Mon Dieu Trinité que j'adore*, In *Kerit* 37, Mons, mars-avril 1981, p. 33-43.
- DE MEESTER CONRAD, *Immobile et paisible*, In *Kerit* 38, Mons, mai-juin 1981, p. 26-35.
- DE MEESTER CONRAD, *Conscience de Dieu : Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 39, Mons, juillet-août 1981, p. 14-28.
- DE MEESTER CONRAD, *Le Christ crucifié par amour*, In *Kerit* 40, Mons, septembre-octobre 1981, p. 22-33.
- DE MEESTER CONRAD, *Parole et silence : Vénérable Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 47, Mons, novembre-décembre 1982, p. 7-15.
- DE MEESTER CONRAD, *Parole et Silence : vénérable Elisabeth de la Trinité* (suite) », In *Kerit* 48, Mons, janvier-février 1983, p. 36-46.
- DE MEESTER CONRAD, *Une "humanité" pour le Christ, Vénérable Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 51, Mons, juillet-août 1983, p. 38-51.
- DE MEESTER CONRAD, *Portrait d'un visage et d'un cœur, Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 59, Mons, novembre-décembre 1984, p. 7-10.
- DE MEESTER CONRAD, *Ta présence est ma joie, Vie et message d'Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 65, Mons, novembre-décembre 1985, p. 22-32
- DE MEESTER CONRAD, *Dieu tout amour*, In *Kerit* 67, Mons, mars-avril 1986, p. 32-36.
- DE MEESTER CONRAD, *La source t'aime et te cherche*, In *Kerit* 68, Mons, mai-juin 1986, p. 35-39.
- DE MEESTER CONRAD, *Prier avec la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 123, Mons, juillet-août 1995, p. 20-27.

- DE MEESTER CONRAD, *Prier avec la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité* (suite), In *Kerit* 124, Mons, septembre-octobre 1995, p. 28-37.
- DE MEESTER CONRAD, *Deviens ce que tu es*, In *Kerit* 73, Mons, mars-avril 1987, p. 31-45.
- DE MEESTER CONRAD, *Laisse vivre le Christ en toi*, In *Kerit* 76, Mons, septembre-octobre 1987, p. 25-29.
- DE MEESTER CONRAD, *Le bonheur et la Croix*, In *Kerit* 77, Mons, novembre-décembre 1987, p. 3-6.
- DE MEESTER CONRAD, *Ta présence est ma joie*, In *Kerit* 77, Mons, novembre-décembre 1987, p. 44.
- DE MEESTER CONRAD, *La maison… et les arbres*, In *Kerit* 79, Mons, mars-avril 1988, p. 29-33.
- DE MEESTER CONRAD, *Dieu qui es-tu*, In *Kerit* 88, Mons, septembre-octobre 1989, p. 6-16.
- DE MEESTER CONRAD, *La beauté spirituelle*, In *Kerit* 98, Mons, mai-juin 1991, p. 44-49.
- DE MEESTER CONRAD, *La beauté spirituelle*, In *Kerit* 99, Mons, juillet-août 1991, p. 45-49.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth de la Trinité, Prophète de la présence de Dieu-Trinité*, in *Vies Consacrées* 1, Bruxelles, janvier-février-mars 2007, p. 54-68.
- DE MEESTER CONRAD, *Thérèse de Lisieux et Elisabeth de Dijon*, In *Vie Thérésienne* 96, Lisieux, octobre 1984, p. 241-268.
- DE MEESTER CONRAD, *Thérèse de Lisieux et Elisabeth de Dijon : une rencontre et une prière unanime*, In *Vie Thérésienne* 163, Lisieux, septembre 2001, p. 49-67.
- DE MEESTER CONRAD, *Silence : pour la musique de l'Esprit*, In *Vives Flammes* 164, Venasque, 1987/1, p. 31-35.
- DE MEESTER CONRAD, *Deux prophètes de la Présence de Dieu*, In *Présence du Seigneur* 1, Bruxelles, décembre 1992, p. 27-28.
- DE MEESTER CONRAD, *Du bon usage du sentiment*, In *Présence du Seigneur* 32, Bruxelles, novembre 2000, p. 24-28.
- DE MEESTER CONRAD, *Le cône renversé* (I), In *Présence du Seigneur* 35, Bruxelles, août 2001, p. 23-27.
- DE MEESTER CONRAD, *Le cône renversé* (II), In *Présence du Seigneur* 36, Bruxelles, novembre 2001, p. 27-31.

- DE MEESTER CONRAD, *Les cloches de Pâques n'ont plus cessé de résonner*, In *Présence du Seigneur* 34, Bruxelles, mai 2001, p. 25-27.
- DE MEESTER CONRAD, *Le cône renversé* (III), In *Présence du Seigneur* 37, Bruxelles, février 2002, p. 26-30.
- DE MEESTER CONRAD, *Un regard sur Marie*, In *Présence du Seigneur* 45, Bruxelles, février 2004, p. 23-24.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth, une jeune sainte pour notre temps*, In *Présence du Seigneur* 47, Bruxelles, juin-août 2004.
- DE MEESTER CONRAD, *Espace et silence*, in *Présence du Seigneur* 48, Bruxelles, novembre 2004, p. 18-26.
- DE MEESTER CONRAD, *Le charisme d'Elisabeth Catez*, In *Présence du Seigneur* 54, Bruxelles, mai 2006, p. 18-27.
- DE MEESTER CONRAD, *Un témoin exceptionnel de l'Eucharistie*, In *Présence du Seigneur* 53, Bruxelles, février 2006, p. 26-29.
- DE MEESTER CONRAD, *Saisie par la beauté absolue de Dieu, Elisabeth de la Trinité*, In *Sources Vives* 16, Paris, octobre 1987, p. 91-104.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth de la Trinité, ardente réponse à la Bible-Parole*, In *Sources vives*, 170, Paris, juillet 2013, p. 64-79.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth et Thérèse : un même mouvement d'offrande à l'amour divin*, In *Vives Flammes* 214, Venasque, 1995/3, p. 33-38.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth de la Trinité et Notre-Dame d'Etang*, In *Bulletin de Notre-Dame d'Etang* 510, Velars-sur-Ouche, décembre 1980- janvier 1981, p. 3-6.
- DE MEESTER CONRAD, *Elisabeth de la Trinité, la petite musique d'un grand concerto pour Dieu*, In *France Catholique-Ecclesia* 1980, Paris, 30 novembre 1984, p. 10-12.
- DESCOUVEMONT PIERRE, *Toucher l'infini avec Elisabeth de la Trinité*, In *France Catholique* 3071, Le Plessis-Robinson, 11 mai 2007, p. 8-10.
- DESTOMBES MICHEL, *Descendant d'une famille d'Aire-sur-la-Lys, sœur Elisabeth de la Trinité sera béatifiée dimanche*, In *La Voix du Nord*, Cambrai, 23 novembre 1984.
- DIDELOT JEAN-CLAUDE, *Elisabeth de la Trinité – José Manyanet – Daniel Brottier. Des destinées de plénitudes hors des demi-mesures*, In *France Catholique Ecclesia* 1981, Paris, 7 décembre 1984, p. 5.
- DUPRAZ MARIE CHANTAL, *A la louange de Sa gloire*, In *Voix de Saint-Paul* 1, (Fribourg, janvier 2000), p. 10-11.

- ELISABETH DE LA TRINITE, *Etre épouse du Christ et Elévation à la Sainte Trinité*, In *Kerit* 26, Mons, mai-juin 1979, p. 5.21-22.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Marie, mère lumineuse*, In *Kerit* 57, Mons, juillet-août 1984, p. 8-12.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *La prière silencieuse*, In *Kerit* 58, Mons, septembre-octobre 1984, p. 12-14.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ton union au Christ : le rêve de Dieu et "In principio erat Verbum"*, In *Kerit* 59, Mons, septembre-octobre 1984, p. 12-13.50.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, In *Kerit* 60, Mons, janvier-février 1985, p. 6-7.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Laudem gloriae*, In *Kerit* 84, Mons, janvier-février 1989, p. 32-33.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *A Marie Immaculée*, In *Kerit* 86, Mons, mai-juin 1989, p. 19.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Le silence*, In *Vives Flammes* 164, Venasque, 1987/1, p. 17-19.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pâques au Carmel*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 14, 6 avril 1912, p. 213-214.
- EPIN ROLAND, *Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, In *Le chemin* 64, Gorze, automne 2004, p. 61-75.
- FARAH EVE, *Dijon : cent prêtres milanais en procession*, In *Le Bien Public*, Dijon, 1 In 7 avril 2007.
- FEIX AURELIE, *Centenaire de la mort d'Elisabeth de la Trinité*, In *Carrefours d'Alsace,* décembre 2006, p. 12-13.
- FELLER JANINE, *Dieu au-dedans de nous*, In *Prier* 65, Paris, octobre 1984, p. 20-22.
- FELLER JANINE, *Coup de cœur pour Elisabeth*, In *Ecritures* 11, Paris, 1992/2, p. 7.
- FERLAY PHILIPPE, *Habiter son cœur : Elisabeth de la Trinité*, In *Vives Flammes* 149, Venasque, 1984/4, p. 130-135.
- FERLAY PHILIPPE, *Elisabeth, pour la gloire de Dieu*, In *L'essor du Rhône,* Lyon, 5 octobre 1984.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Elisabeth de la Trinité, épouse du Christ*, In *Carmel* 120, Toulouse, juin 2006, p. 97-104.

- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Vivre au-dedans avec eux. La contemplation chez Elisabeth de la Trinité*, In *Carmel* 140, *La contemplation surnaturelle*, Toulouse, juin 2011, p. 50-60.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *L'œuvre d'Elisabeth de la Trinité*, In *La Vie Spirituelle* 769, Paris, mars 2007, p. 123-134.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Il n'y a pas d'à-peu-près dans l'Amour !*, In *Foi Hors Série* 2, Lyon, décembre 2004, p. 67-69.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *Elisabeth de la Trinité : Il m'a trop aimé,* In *Il est vivant !* 236, Paray-le-Monial, mars 2007, p. 30-31.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, *L'accent étonnamment moderne des intuitions d'Elisabeth*, In *Eglise en Côte d'Or* 635, Dijon, mai 2006, p. 10-11.
- FEVOTTE PATRICK-MARIE, MILLET CLAUDE-MARIE, *A la lumière de l'éternité, vivre le quotidien avec Elisabeth de la Trinité*, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions Monastiques, 2012.
- FILIPPO DELLA MADRE DE DIO, *La Vierge de la vie intérieure selon Sœur Elizabeth de la Trinité*, In *Carmel*, Le Petit Castelet, 1960/II, p. 115-127.
- FONLUPT D., *Elisabeth de la Trinité, la sainteté à 20 ans*, In *Croix Magazine, Nord/Pas-de-Calais*, 26 juillet 1991, p. 19.
- GABRIEL BERNARD, *La place du Christ chez sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Le Souffle du désert* IV, Roquebrune-sur-Argens, 1980, p. 1-4.
- GAIDON MAURICE, *La Bienheureuse Elisabeth de la Trinité : "A cause de son trop grand Amour*", In *Paray-le-Monial* 153, mai-juin 2000, p. 17-20.
- GERARDA (SŒUR), *Une guérison attribuée à l'intercession de Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Les Pages Consolatrices* 2, Dijon, 15 février 1915, p. 63-67.
- GERY BERTRANDE, *L'abbé Jean Rémy, un curé cambrésien sur les ondes, "miraculé d'Elisabeth de la Trinité*", In *La Voix du Nord*, Cambrai, 11-12 juin 2006, p. 9.
- GIRARD FRANÇOIS, *Signification eschatologique de la mort chez Elisabeth de la Trinité*, In *Carmel* 121, Toulouse, septembre 2006, p. 51-72.
- GOLAY DIDIER-MARIE, *Homélie des vêpres du 20 juillet 2000*, In *Mikhtav* 29, Saint-Rémy-les-Monbard, décembre 2000, p. 7-9.
- GRISON MICHEL, *"Notre grandeur en Jésus" d'après Thérèse de Lisieux et Elisabeth de la Trinité*, In *Vie Thérésienne* 103, Lisieux, juillet-septembre 1986, p. 153-163.
- GUILLOUX ROBIN, *Elisabeth de la Trinité. Célébration du centenaire*, In *Courrier Français du Berry*, Bourges, 20 octobre 2006.

- GUISSARD LUCIEN, *Elisabeth, fille de la Trinité*, In *La Croix l'événement,* Paris, 20 décembre 1991, p. 8.
- H. P. S., *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite de Dijon, 1880-1906*, In *Le Messager de Marie Immaculée* 91, Poitiers, juin 1911, p. 549-551.
- H. P. S., *Sœur Elisabeth de la Trinité, religieuse carmélite de Dijon, 1880-1906*, In *Le Messager de Marie Immaculée* 92, Poitiers, juillet 1911, p. 579-581.
- HÉMERY JEAN, *La Bienheureuse Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, In *Le Règne de Jésus par Marie*, Paris, 1996, p. 15-19.
- HOUDRET JEAN-PHILIPPE, OCD, *Bienheureuse Elisabeth de La Trinité 1880-1906, La Louange de gloire*, In *Vives Flammes* 163, Venasque, 1986/6, p. 45-48.
- HUGONIE YANN, *"Ta présence est ma joie",* In *Eglise en Val-d'Oise* 229, Pontoise, novembre 2006, p. 18-19.
- HUGUENIN MARIE-JOSEPH, OCD, *Elisabeth de la Trinité sur les traces de Marie*, In *Kerit* 86, Mons, mai-juin 1989, p. 17-18.
- HUVET MICHEL, *A l'occasion du centenaire de sœur Elisabeth de la Trinité, Emouvante cérémonie religieuse au Carmel de Dijon-Flavignerot devant les caméras et la télévision*, In *Le Bien Public,* Dijon, 26 novembre 1979.
- HUVET MICHEL, *Mgr Decourtray évoque Elisabeth de la Trinité : "Une voix qui m'a rejoint en profondeur…",* In *Le Bien Public,* Dijon, 26 novembre 1980.
- HUVET MICHEL, *Toussaint 1980 : Pour ne plus avoir peur de notre faiblesse*, In *Le Bien Public,* Dijon, 3 novembre 1980.
- HUVET MICHEL, *Elisabeth de la Trinité béatifiée à Rome par le Pape Jean-Paul II*, In *Le Bien Public,* Dijon, 26 novembre 1984.
- HUVET MICHEL, *Elisabeth de la Trinité retrouve Dijon*, In *Le Bien Public,* Dijon, 3 décembre 1984.
- HUVET MICHEL, *Mgr Balland "ravi" de l'annoncer… Elisabeth de la Trinité sera béatifiée à Rome le 25 novembre prochain »*, In *Le Bien Public,* Dijon, 20 mars 1984.
- HUVET MICHEL, *Toute l'actualité spirituelle d'Elisabeth de la Trinité*, In *Le Bien Public,* Dijon, 14 novembre 1984.
- HUVET MICHEL, *Didier Decoin chez Elisabeth*, In *Le Bien Public,* Dijon, 23 novembre 1991.
- HUVET MICHEL, *Mgr Decourtray hier à Dijon, les retrouvailles du Cardinal et de la petite carmélite*, In *Le Bien Public,* Dijon, 3 décembre 1991.

- I. D., *Jean Rémy, prêtre du diocèse de Cambrai. "Je suis un miraculé d'Elisabeth de la Trinité"*, In *L'Observateur du Cambrésis,* Cambrai, 18 septembre 2003, p. 11.
- JARRY CHRISTIANE, *Elisabeth de la Trinité, carmélite*, In *Notre-Dame de la Trinité*, revue mariale et franciscaine, 1244, Blois, janvier 2015, p. 9-11.
- JEAN DE LA RESURRECTION, *La christologie de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Vives Flammes* 227, Venasque, 1997/4, p. 37-43.
- JEAN-PAUL II, *Elisabeth, bienheureuse*, In *Eglise en Côte d'Or* 237, Dijon, 7 décembre 1984, p. 568-569.
- JEAN-PAUL II, *Des guides sûrs dans un monde d'incertitudes*, Allocution aux pèlerins venus pour la béatification, In *La Documentation Catholique* 1887, Paris, 6 janvier 1985, p. 41.
- JEAN-PAUL II, *Trois serviteurs du Royaume de Dieu* » Homélie de la béatification de José Manyanet, Daniel Brottier et Elisabeth de la Trinité, In *La Documentation Catholique* 1887, Paris, 6 janvier 1985, p. 39-40.
- JEAN-PAUL II, *La Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, un nouveau guide certain et sûr*, In *Kerit* 61, Mons, mars-avril 1985, p. 5-7.
- JOSEPH DE SAINTE-MARIE, *A "l'image du Fils" : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Ephemerides Carmeliticae* XIX, Teresianum, Rome, 1968/1, p. 193-236.
- JOSEPH DE SAINTE MARIE, *La croix du Christ et la gloire de Dieu : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Pensée Catholique* 213, Paris, 1984, p. 53-73.
- KAISER ANNE-MARIE, *L'archevêque latin de Bagdad célèbre Elisabeth de la Trinité*, In *La Croix*, Paris, 21 juin 2006.
- KUBLER MICHEL, *Elisabeth Catez, la passion de la Trinité*, In *La Croix l'événement,* Paris, 14 novembre 1995, p. 8.
- L. P., *Elisabeth de la Trinité*, In *La liberté de l'Yonne,* Auxerre, 1-3 février 1980.
- LAFON MARIE-CHRISTINE, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, Faire du Ciel le plus bel endroit sur la Terre*, In *Famille Chrétienne* 1399, Paris, 6-12 novembre 2004, p. 28.
- LAFON MARIE-CHRISTINE, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, "Laudem gloriae"*, In *Famille Chrétienne* 1503, Paris, 4-10 novembre 2006, p. 64-65.
- LAFRANCE JEAN, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Vie Thérésienne* 30, Lisieux, avril 1968, p. 98-193.
- LAFRANCE JEAN, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Vie Thérésienne* 31, Lisieux, juillet 1968, p. 181-182.

- LAJEUNIE ETIENNE-MARIE, *Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Vie Spirituelle* 96, Saint-Maximin, septembre 1927, p. 651-664.
- LARRIVE JEAN, *Sœur Elisabeth de la Trinité, du Carmel de Dijon*, In *La Vie Sociale* 339, Paris, 8 janvier 1928, p. 1.
- LASSUS ALAIN-MARIE (DE), *La présence d'Elisabeth de la Trinité dans la vie de Thérèse des Anges*, In *Carmel* 124, Toulouse, juin 2007, p. 91-103.
- LECHARTIER M., *Une âme de moniale : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Maison* – supplément hebdomadaire au « Noël » 634, Paris, 18 février 1932, p. 102-105.
- LECHARTIER M., *Une âme de moniale : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Maison* – supplément hebdomadaire au « Noël » 635, Paris, 25 février 1932, p. 120-121.
- LECLERC GÉRARD, *Elisabeth de la Trinité, L'obsession de Dieu*, In *France Catholique* 2341, Paris, 7 février 1992, p. 16-17.
- LECLERCQ JEAN, *Contemplation et vie contemplative dans le passé et le présent*, In *Vie Consacrée* 4, Louvain, juillet-août 1968, p. 193-226.
- LECOEUR XAVIER, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, Dieu au-dedans de nous*, In *La Croix*, Paris, samedi 3, dimanche 4 novembre 2012, p. 16.
- LE CROM L., *Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Le Règne de Jésus par Marie* 30, Saint-Laurent-sur-Sèvre, 1928, p. 232-238.
- LE LEANNEC BERNARD, *Elisabeth de la Trinité : Musique et silence du Carmel*, In *La Croix*, Paris, 18-19 novembre 1984, p. 10.
- LE LEANNEC BERNARD, *Une interview de la prieure du Carmel de Dijon, "Laisse-toi aimer"*, In *La Croix*, Paris, 18-19 novembre 1984, p. 10.
- LEMIUS J.B., *Recension*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 48, 27 novembre 1909, p. 790-792.
- LENEUF NICOLAS, *Vivre avec Dieu : sœur Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, In *Le Bien Public*, Dijon, 10-11 novembre 1979.
- LENEUF NICOLAS, *L'année consacrée à Elisabeth de la Trinité va se terminer*, In *Le Bien Public*, Dijon, 27-28 décembre 1980.
- LENEUF NICOLAS, *Le rayonnement spirituel d'Elisabeth de la Trinité*, In *Le Bien Public*, Dijon, 24-25 novembre 1984.
- LESTRA ANTOINE, *Un maître de vie intérieure, le P. Germain Foch*, In *La Croix*, Paris, 1929, p. 4.
- LOUIS-ANTOINE, *J'ai trouvé Dieu*, In *Notre-Dame de la Trinité* 866, Paris, octobre 1980, p. 229-230.
- LOUIS-ANTOINE, *J'ai trouvé Dieu*, In *Notre-Dame de la Trinité* 868, Paris, décembre 1980, p. 307-311.

- LOUIS-ANTOINE, *La montée au Carmel à travers un désert*, In *Notre-Dame de la Trinité* 867, Paris, novembre 1980, p. 261-263.
- M. DE J., *Une servante de Notre-Dame*, In *Bulletin de la confrérie Notre-Dame d'Etang* 2, Velars-sur-Ouche, 20 février 1911, p. 33-36.
- MADRE PHILIPPE, *A l'école des amis de Dieu, Béatifiée le 24 novembre 1984, Sœur Elisabeth de la Trinité, 1880-1906*, In *Feu et Lumière* 13, Mortain, novembre 1984, p. 7-11.
- MANZANO NICOLAS, *Le père Raoul Mutin transmet la parole d'Elisabeth de Dijon*, In *Le Bien Public*, Dijon, 12 juin 2006.
- MARCHAND JEAN-ABEL, *La doctrine spirituelle d'Elisabeth de la Trinité*, In *La Croix*, Paris, 8 mars 1939.
- MARIA CECILIA DE LA SAINTE FACE, *Le "Fascine-moi" d'Elisabeth de la Trinité*, In *D'un Colombier à l'autre* 71, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, mars 2011, p. 8-11.
- MARIE DU CHRIST, *Notre-Dame d'Etang a-t-elle exaucé Elisabeth ?*, In *Bulletin de Notre-Dame d'Etang* 637, Velars-sur-Ouche, septembre 2002, p. 11-14.
- MARIE-ELISABETH, *La page spirituelle avec Elisabeth. Demeure en ta profondeur*, In *L'avenir en Marie. Lettre aux amis du Carmel de la Vierge Missionnaire* 13, Le Pradier-Teyssières, octobre 2006, p. 2-3.
- MARIE-JOSEPH DE L'INCARNATION, *Elisabeth si lumineuse et si humaine !*, In *Carmel* 153, Toulouse, septembre 2014, p. 71-86.
- MARIE-MADELEINE (SŒUR), *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité et la Liturgie*, In *D'un Colombier à l'autre* 55, Bulletin des Fédérations des Carmélites Avignon-Lyon et Toulouse-Bordeaux, septembre 2006, p. 27-29.
- MARIE-MICHEL (SŒUR), *Ouvrir les yeux sur l'amour*, In *Vives Flammes* 176, Venasque, 1989/1, p. 42-46.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Le ciel sur la terre*, In *Vives Flammes* 72, La Plesse, 1971, p. 219-225.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *"J'ai cru à l'amour", Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, In *Eglise en Côte d'Or* 104, Dijon, 17 novembre 1978, p. 509-510.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Vénérable Elisabeth*, In *Eglise en Côte d'Or* 172, Dijon, 18 décembre 1981, p. 605.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Vénérable Elisabeth*, In *Eglise en Côte d'Or* 187, Dijon, 10 septembre 1982, p. 404-405.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Elisabeth bienheureuse !*, In *Eglise en Côte d'Or* 222, Dijon, 16 mars 1984, p. 148-149.

- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, carmélite, Dijon*, In *Semaine religieuse du diocèse de Saint Claude* 10, Lons-le-Saunier, 15 octobre 1993, p. 503-506.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Une "bienheureuse" pour aujourd'hui*, In *Kerit* 58, Mons, septembre-octobre 1984, p. 3-11
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Une "bienheureuse" pour aujourd'hui*, In *Servitium Informativum Carmelitanum*, Rome, 1984/3, p. 37-41.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Heureuse, bienheureuse Elisabeth*, In *Carmel* 36, Venasque, 1984/4, p. 323-338.
- MARIE-MICHELLE (SŒUR), *Elisabeth de la Trinité*,In *Les amis des monastères* 61, Paris, janvier 1985, p. 8-19
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Mikhtav* 28, Saint-Rémy-les-Monbard, août 2000, p. 7-20.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Partage* 33, Bulletin des carmels des fédérations de Paris et Lisieux, décembre 2000, p. 5-19
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Elisabeth de la Trinité, une "Théologie" au féminin*, In *Esprit et Vie* 157, Paris, octobre 2006, p. 1-7.
- MARIE-MICHELLE DE LA CROIX, *Elisabeth de la Trinité, une "Théologie" au féminin*, In *Lien des Moniales* 172, Juignac, janvier 2008, p.1-7.
- MARIE-PAULE (CARMELITE), *Du Conservatoire au Carmel, Elisabeth de la Trinité*, In *L'Echo,* 3 novembre 1984, p. 3.
- MARIE-PAULE (CARMELITE), *Elisabeth de la Trinité au Carmel*, In *L'Echo,* 17 novembre 1984, p. 5.
- MARIE-PAULE (CARMELITE), *Elisabeth de la Trinité*, In *L'Echo,* 24 novembre 1984, p. 3.
- MERIGOT CHRISTINE, *Elisabeth de la Trinité : une humanité de surcroît*, In *Les Dépêches*, Dijon, 14 novembre 1984.
- MERIGOT CHRISTINE, *L'hommage du diocèse à Elisabeth de la Trinité*, In *Les Dépêches*, Dijon, 3 décembre 1984.
- MESSIAEN PIERRE, *Un grand écrivain mystique : Sœur Elisabeth de la Trinité (1880-1906)*, In *Bulletin Joseph Lotte* 102, Paris, janvier 1940, p. 181-191.
- MESSIAEN PIERRE, *Sœur Elisabeth de la Trinité, carmélite (1880-1906)*, In *Les Amis de Saint François* 89, Paris, juillet-décembre 1958, p. 25-32.

- MICHELIN GUILLAUME, *Hommage de Jean Rémy à la carmélite dijonnaise. Elisabeth de la Trinité, une femme vouée au bonheur*, In *Le Bien Public*, Dijon, 27 juillet 2003.
- MONESTES JACQUES-LOUIS, *Approbation de la cinquième édition des Souvenirs*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 2, 11 janvier 1913, p. 17-20.
- MONESTES JACQUES-LOUIS, *Le respect des morts et l'attitude actuelle des assistants aux funérailles*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 10, 7 mars 1914, p. 149.
- MORINEAU B.M., *Le gouvernement de Marie*, In *La Revue des Prêtres de Marie Reine des Cœurs* 2, Saint-Laurent-sur-Sèvre, février 1925, p. 42-51.
- MORINEAU B.M., *La dévotion de Sœur Elisabeth de la Trinité envers la Sainte Vierge*, In *La Vie Spirituelle* 104, Saint-Maximin, mai 1928, p. 237-260.
- MUTIN RAOUL, *La Route Chantante prépare Elisabeth de Dijon*, In *Eglise en Côte d'Or* 635, Dijon, mai 2006, p. 11.
- NICOLAS MARIE JOSEPH, *La bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Revue du Rosaire à Jésus par Marie* 11, Saint-Maximin, novembre 1984, p. 303-317.
- NOVARINA P., *Elisabeth de la Trinité et le Jura*, In *La Croix Jurassienne*, Lons-le-Saunier, 22 novembre 1984.
- OLLIVIER AGNES, *Béatification d'une carmélite, Cloîtrées sans grille*, In *Pèlerin magazine*, Paris, 23 novembre 1984, p. 10-11.
- ORCHAMPT JEAN, *Pour fêter la bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *La semaine religieuse d'Angers* 20, 26 mai 1985, p. 321-324.
- PANAFIEU BERNARD, *Elisabeth de la Trinité*, In *Eglise d'Aix et d'Arles* 19, 18 novembre 1984, p. 453-454.
- PELISSIER JEAN, *Une carmélite : Sœur Elisabeth de la Trinité, Un appel à l'union avec Dieu vivant en nous*, In *La Croix*, Paris, 6 décembre 1957, p. 4
- PELLABEUF BERNARD, *La Sainte d'Avord, La bienheureuse Elisabeth de la Trinité, Une sainte " militaire"*, In *Les Copains d'Avord* 100, Paris, 2000, p. 40-41.
- PETIT DE JULLEVILLE PIERRE, *Lettre de Monseigneur l'Evêque de Dijon au clergé et aux fidèles de son diocèse annonçant l'ouverture du Procès informatif de béatification de Sœur Elisabeth de la Trinité et l'Ordonnance prescrivant la recherche des écrits de la Servante de Dieu*, In *La Vie Diocésaine* 79, Dijon, 23 mai 1931, p. 243-245.

- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La Trinité, clé de voûte des mystères chrétiens*, In *Revue Thomiste* LVIII, Toulouse, 1958/1, p. 5-19.
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *La vie mystique de Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *La Vie Spirituelle* 225, Saint-Maximin, juin 1938, p. 262-273.
- PLACE PATRICIA, *Être trouvée en Lui*, In *Foi Hors Série* 2, Lyon, décembre 2004, p. 73.
- PLUS RAOUL, *Notre temps et l'intelligence de l'état de grâce*, In *Revue pratique d'Apologétique* 210, Paris, 16 juin 1914, p. 431-432.
- PLUS RAOUL, *Méditations pour le temps de guerre : "Trinité que j'adore… O mon immuable"*, In *La Croix*, Paris, 1er janvier 1940, p. 1.
- POINSENET MARIE-DOMINIQUE, *Elisabeth de la Trinité (1880-1906*), In « Esprit et poésie », *Carmel* XII, La Plesse, 1972, p. 304-308.
- POINSENET MARIE-DOMINIQUE, *Lorsqu'Elisabeth Catez venait à Massabielle*, In *Journal de la Grotte – Lourdes* 15, 26 juillet 1970, p. 3.
- POIRIER M.F., *Un livre : "J'ai trouvé Dieu",* Le Carmel de Flavignerot en direct sur TF1. In *Les Dépêches*, Dijon, 22 novembre 1979.
- POIRIER M.F., *"Vénérable" sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Les Dépêches*, Dijon, 16 juillet 1982, p. 8.
- POUILLARD CLAUDE, *Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Fidélité et Ouverture*, Tours, mars 2002, p. 14-26.
- PRESTA ELLEN, *Sœur Elisabeth de la Trinité : souvenirs*, In *La Démocratie* 171, Paris, 3 février 1911, p. 3.
- PUYO JEAN, *Elisabeth vit dans l'attente du Carmel*, In *La Vie* 2432, Paris, 9-15 avril 1992, p. 59-61.
- REGAMEY P., *Elisabeth de la Trinité, Son message spirituel*, In *Esprit et Vie* 17, Langres, 25 avril 1985, p. 249-256.
- RÉMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité, épouse du Christ*, In *Carmel* 86, Venasque, 1997/4, p. 59-71.
- REMY JEAN, *Un disciple d'Elisabeth de la Trinité : Robert de Langeac (1877-1947)*, In *Carmel* 101, Toulouse, 2001, p. 91-101.
- REMY JEAN, *La rencontre avec Elisabeth de la Trinité a transformé ma vie*, In *Kerit* 77, Mons, novembre-décembre 1987, p. 41-43.
- REMY JEAN, *Le "cœur" du message d'Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 76, Mons, septembre-octobre 1987, p. 30-34.
- REMY JEAN, *Cinq milliards d'hommes et moi*, In *Kerit* 82, Mons, septembre-octobre 1988, p. 39-49.

- REMY JEAN, *Laisse Dieu être Dieu*, In *Kerit* 88, Mons, septembre-octobre 1989, p. 17-21.
- REMY JEAN, *Elisabeth Catez, tu connais* ?, In *Kerit* 91, Mons, mars-avril 1990, p. 33-39.
- RÉMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité conduit à Saint Jean de la Croix*, In *Kerit* 98, Mons, mai-juin 1991, p. 41-43.
- RÉMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité et Saint Jean de la Croix*, In *Kerit* 99, Mons, juillet-août 1991, p. 41-44.
- RÉMY JEAN, *Elisabeth Catez*, In *Kerit* 103, Mons, mars-avril 1991, p. 45-47.
- REMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité, Jean de la Croix, fascinés par Dieu*, In *Kerit* 113, Mons, novembre-décembre 1993, p. 30-39.
- REMY JEAN, *A cœur ouvert*, In *Kerit* 138, Mons, janvier-février-mars 1998, p. 53-56.
- REMY JEAN, *Voulez-vous prier comme Elisabeth de la Trinité et Thérèse de l'Enfant Jésus ?*, In *Kerit* 129, Mons, juillet-août 1996, p.13-21.
- RÉMY JEAN, *Commentaire du Psaume 62*, In *Kerit* 136, Mons, septembre-octobre 1997, p. 40-49.
- REMY JEAN, *Il faut être transformé en Jésus Christ*, In *Vives Flammes* 169, Venasque, 1987/6, p. 28-38.
- REMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité, La joie d'être enracinée dans l'amour*, In *Vives Flammes* 249, Toulouse, décembre 2002, p. 32-38.
- RÉMY JEAN, *Moi, je préfère Sainte Thérèse !*, In *Thérèse de Lisieux* 721, Lisieux, mars 1993, p. 12-14.
- REMY JEAN, *Lettres d'Elisabeth de la Trinité à Thérèse de l'Enfant Jésus*, In *Thérèse de Lisieux* 744, Lisieux, avril 1995, p. 15-16.
- REMY JEAN, *Lettres d'Elisabeth de la Trinité à Thérèse de l'Enfant Jésus*, In *Thérèse de Lisieux* 745, Lisieux, mai 1995, p. 15-16.
- REMY JEAN, *Lettres d'Elisabeth de la Trinité à Thérèse de l'Enfant Jésus,* In *Thérèse de Lisieux* 747, Lisieux, juillet-août 1995, p. 14-15.
- REMY JEAN, *Coup de foudre… Elisabeth de la Trinité a transformé ma vie*, In *Feu et Lumière*, Mortain, novembre 1987, p. 49.
- REMY JEAN, *Guite, la sœur d'Elisabeth de la Trinité*, In *Chemins d'éternité* 142, Montligeon, novembre-décembre 1993, p. 6-9.
- REMY JEAN, *Guite, sœur d'Elisabeth de la Trinité, A la fois Marthe et Marie*, In *Il est vivant !* 123, Tours, avril 1996, p. 20.

- REMY JEAN, *Van et Elisabeth de la Trinité. Ils ont 14 ans !,* In *Bulletin de l'Association des Amis de Van* 16, Paris, juin 1999, p. 10-12.
- RÉMY JEAN, *Elisabeth de la Trinité. Un témoin éclatant de la joie d'être enraciné dans l'Amour*, In *Le Cœur de Jésus, Source de l'Amour* 424, Paray-le-Monial, 2000/3, p. 12-14.
- REMY JEAN, *Confidences d'un prêtre : Elisabeth de la Trinité m'a sauvé*, In *Eglise de Cambrai* 18, Cambrai, 19 octobre 2006, p. 22-24.
- REMY JEAN, *Elisabeth m'a sauvé*, In *France Catholique* 3071, Le Plessis-Robinson, 11 mai 2007, p. 11-12.
- REMY JEAN, *Prier avec Elisabeth de la Trinité*, In *Prier* 222, Paris, juin 2000, p. 23.
- RODHAIN ET TERESIA, *Deux béatifications : Daniel Brottier (1876-1936), Elisabeth de la Trinité (1880-1906),* In *Message du Secours Catholique* 365, Paris, novembre 1984, p. 19.
- ROUILLARD NICOLAS, *La messe télévisée a rassemblé plus de 600 personnes*, In *Le Bien Public*, Dijon, 14 novembre 2006, p. 7.
- ROUILLER GREGOIRE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, In *Les Echos de Saint Maurice* 14, 1984/4, p. 211-221.
- RUEG JEAN-GABRIEL, *L'amour sponsal d'Elisabeth de la Trinité,* In *Les Cahiers d'Edifa* 2, Paris, janvier 1998, p. 92.
- SAGAZAN PATRICK (DE), *Une jeune fille devenue carmélite*, interview de sœur Marie-Michelle de la Croix, In *Famille Chrétienne* 229, Paris, 3 juin 1982, p. 28-29.
- SAGAZAN PATRICK (DE), *Elisabeth de la Trinité : Une mission vécue*, interview de sœur Marie-Michelle de la Croix, In *Famille Chrétienne* 230, Paris, 10 juin 1982, p. 16-17.
- SAUTO MARTINE (DE), *Elisabeth, la passion de la Trinité*, In *La Croix, Religion et spiritualité*, Paris, 4-5 novembre 2006, p. I-II.
- SAUTO MARTINE (DE), *Elle est prophète de la présence de Dieu en tout ce qui vit*, entretien avec Conrad De Meester, In *La Croix, Religion et spiritualité*, Paris, 4-5 novembre 2006, p. II.
- SAUTO MARTINE (DE), *Le Carmel de Dijon, témoin du rayonnement d'Elisabeth*, In *La Croix, Religion et spiritualité*, Paris, 4-5 novembre 2006, p. III.
- SAWICKI BÉATRICE, *Un saint hier et aujourd'hui, Elisabeth de la Trinité*, In *Vocation Ile-de-France* 109, Paris, avril 1995, p. 7-8.
- SCHUON GALL, *Pourvu que Dieu soit aimé*, In *Kerit* 55, Mons, mars-avril 1984, p. 40-43.

- SENDER JEAN, *La dévotion à la Sainte Vierge de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin de Notre-Dame d'Etang* 533, Velars-sur-Ouche, novembre 1984, p. 3-10.
- SENDER JEAN, *La dévotion à la Sainte Vierge de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité (II)*, In *Bulletin de Notre-Dame d'Etang* 534, Velars-sur-Ouche, janvier 1985, p. 3-10.
- SENDER JEAN, *La dévotion à la Sainte Vierge de la Bienheureuse Elisabeth de la Trinité (III)*, In *Bulletin de Notre-Dame d'Etang* 535, Velars-sur-Ouche, mars 1985, p. 3-10.
- SESE BERNARD, *Elisabeth de la Trinité*, In *Journal de la Confrérie Notre-Dame de France* 60, Crépy-en-Valois, juin 2005, p. 13-28.
- SEULLE, *Fleur du foyer, fleur du cloître*, In *Les plus Vaillantes* 9-10, Bulletin de la « Fédération des Œuvres de Jeunes Filles du Diocèse de Dijon », Dijon, septembre-octobre 1929, p. 7-11.

- SEULLE, *Fleur du foyer, fleur du cloître*, In *Les plus Vaillantes* 9-10, Bulletin de la « Fédération des Œuvres de Jeunes Filles du Diocèse de Dijon », Dijon, septembre-octobre 1929, p. 7-11.

- SLEIMAN JEAN, *La femme qui a abrité Dieu*, Conférence au Carmel de Flavignerot, 19 juin 2006, In *Partage* 48, Bulletin des carmels des Fédérations de Paris et Lisieux, avril 2007, p. 2-15.
- SOYEUR JEAN-CLAUDE, *Dites-nous, Elisabeth de la Trinité*, In *Résurrection* 3, Louvain-la-Neuve, janvier 1985, p. 17-18.
- STEVENS MARIE-PAUL, *Les miracles n'ont pas cessé*, In *Présence du Seigneur* 43, Bruxelles, août 2003, p. 7-15.
- STINISSEN GUIDO, *Le défi d'une béatification*, In *Kerit* 59, Mons, novembre-décembre 1984, p. 3-5.
- STINISSEN GUIDO, *Plus jamais seul*, In *Kerit* 60, Mons, janvier-février 1985, p. 8-14.
- THIBON GUSTAVE, *Une âme de lumière et d'amour*, In *Temps présent*, 24 mars 1939.
- THIERRY-JOSEPH DE MARIE MERE DE DIEU, *La miséricorde divine chez Elisabeth de la Trinité*, In *Carmel* 111, Toulouse, mars 2004, p. 79-92.
- THIERRY-JOSEPH DE MARIE MERE DE DIEU, *Un simple mouvement. La prière d'Elisabeth de la Trinité*, In *Vives Flammes* 257, Toulouse, décembre 2004, p. 26-33.
- TOULAT JEAN, *Deux nouveaux bienheureux, Une carmélite : Elisabeth de la Trinité*, In *La Clochette de Néchin*, Mons, 25 novembre 1984, p. 1.

- TREMBLAY REAL, *L'homme, épiphanie du Fils*, In *Studia Moralia* 36, Rome, Editiones Academiae Alphonsianae, 1998, p. 37-66.
- TREMEAU MARC, *Une mystique française : Elisabeth de la Trinité carmélite,* In *Esprit et Vie* 4, Langres, 29 janvier 1981, p. 55-59.
- TRUCHOT RENE, *Journal d'un pèlerin*, In *Eglise en Côte d'Or* 237, Dijon, 7 décembre 1984, p. 574-579.
- VALENTINO DI S. MARIA, *"Conforme à sa mort". Elisabeth de la Trinité, épouse du Christ Crucifié*, In *Carmel*, Le Petit Castelet – Tarascon, 1961/I, p. 47-60.
- VAN DER PLANCKE CHANTAL, *Catherine de Sienne et Elisabeth de la Trinité*, In *La voix de Catherine de Sienne* 113, mars-mai 2000, p. 6-10.
- VERNEAUX R., *La vie spirituelle d'après Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin de St François de Sales,* Paris, août-septembre-octobre 1974, p. 110-113.
- VERNEAUX R., *La vie spirituelle d'après Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin de St François de Sales,* Paris, novembre-décembre 1974, p. 151-153.
- VERNEAUX R., *La vie spirituelle d'après Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin de Saint François de Sales,* Paris, janvier-février-mars 1975, p. 18-21.
- VIARD P., *Notre voisine de Dijon : Bienheureuse Elisabeth de la Trinité (1880-1906),* In *La Croix de la Haute-Marne,* Langres, 24 novembre 1984, p. 2.
- VILAIN MAX, *Elisabeth de la Trinité, Julien Green et nous*, In *Kerit* 39, Mons, juillet-août 1981, p. 34-40.
- ZARRI ADRIANA, *La prière de la femme et la liturgie faite par l'homme*, In *Concilium* 52, Paris, février 1970, p. 73-84.
- XXX, *Elisabeth de la Trinité : cœur ardent du Christ en Croix*, In *Kerit* 8, Mons, mai-juin 1976, p. 24-25.
- XXX, *A l'occasion d'un centenaire,* In *Kerit* 26, Mons, mai-juin 1979, p. 4.
- XXX, *Une grande joie : la béatification de sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 56, Mons, mai-juin 1984, p. 3-4.
- XXX, *Guite, la sœur d'Elisabeth de la Trinité*, In *Kerit* 73, Mons, mars-avril 1987, p. 48-50.
- XXX, *Elisabeth de la Trinité, Centenaire de sa naissance, 1880-18 juillet-1980,* In *Servitium Informativum Carmelitanum,* vol. XIII, 4, Rome, juillet-août 1980.
- XXX, *Bienheureuse Elisabeth de la Trinité, les festivités dijonnaises*, In *Servitium Informativum Carmelitanum,* Rome, 1985/2, p. 21-23.
- XXX, *La bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, In *Servitium Informativum Carmelitanum,* Rome, 1985/1, p. 1-12.

- XXX, *Un anniversaire : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin Paroissial de Saint-Michel de Dijon* 18, octobre-novembre 1918, p. 289-291.
- XXX, *Est-ce un miracle de Sœur Elisabeth ?*, In *Bulletin Paroissial de Saint-Michel de Dijon* 117, décembre 1929, p. 361-362.
- XXX, *Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin Paroissial de Saint-Michel de Dijon* 127, janvier 1931, p. 471-472.
- XXX, *Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin Paroissial de Saint-Michel de Dijon* 133, juillet-septembre 1931, p. 543-544.
- XXX, *Amazone et fan d'Elisabeth de la Trinité*, In *Présence du Seigneur* 2, Bruxelles, mars 1993, p. 27-31.
- XXX, *Patronne des touristes*, In *Présence du Seigneur* 3, Bruxelles, juin 1993, p. 26-29.
- XXX, *Comment "fonctionne" l'Esprit en nous ?*, In *Présence du Seigneur* 12, Bruxelles, septembre 1995, p. 27-30.
- XXX, *Je fais tout par amour*, In *Présence du Seigneur* 22, Bruxelles, mars 1998, p. 23-25.
- XXX, *Le soleil intérieur*, In *Présence du Seigneur* 24, Bruxelles, septembre 1998, p. 28-30.
- XXX, *Souvenirs de Sœur Elisabeth de la Trinité*, extrait de *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 45, du 9 novembre 1912, In *L'Echo de Notre-Dame des Champs* 76, Paris, 28 juin 1913, p. 8-9.
- XXX, *Spirituels d'hier et d'aujourd'hui. Elisabeth de la Trinité, 1880-1906*, In *Chroniques de Landévennec* 25-28, nouv. Série, Landévennec 1981, p. 28-32.
- XXX, *Triptyque*, In *Le Rayon – Bulletin d'action féminine* 8, Dijon, juillet 1911, p. 11-12.
- XXX, *Comment on souffre et meurt chez les Saints de nos jours : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin de l'Association de la Bonne Mort*, Rome, 1922, divers numéros, p. 10-13 ; 9-12 ; 12-15 ; 13-15.
- XXX, *Union en l'honneur de la Sainte Trinité*, In *Association du Rosaire perpétuel*, Lyon, juillet 1922, p. 2-4.
- XXX, *La mort… une tombe… l'inconnu !*, In *Les croisés du purgatoire* 37, Paris, janvier-mars 1938, p. 10.
- XXX, *Prions pour les agonisants !*, In *Fleur* IV, Paris, Association de l'Archiconfrérie de la Sainte Agonie, 1943, p. 1-2.
- XXX, *Le foyer Elisabeth de la Trinité*, In *Ombres et Lumière* 74, Paris, juin 1986, p. 30-32.

- XXX, *Elisabeth de la Trinité, carmélite de Dijon*, In *Maximilien* 26, Edifa Jeunesse, Paris, janvier 1998, p. 30-33.
- XXX, *La Sainte Trinité en nous*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Carcassonne* 21, 21 mai 1932, p. 259-261.
- XXX, *La Sainte Trinité en nous*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Carcassonne* 23, 10 juin 1933, p. 275-277.
- XXX, *La Sainte Trinité dogme de vie*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Carcassonne* 24, 15 juin 1935, p. 317-319.
- XXX, *Une Date*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 45, 9 novembre 1912, p. 717-720.
- XXX, *Anniversaire de Mgr Monestès*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 15, 8 avril 1916, p. 229-231.
- XXX, *Recension de la 7ème édition des Souvenirs*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 50, 14 décembre 1918, p. 419.
- XXX, *Chronique diocésaine, visite de S. E. le cardinal Mercier*, In *La Semaine Religieuse du Diocèse de Dijon* 17, 29 mai 1920, p. 132.
- XXX, *Les Saintes d'aujourd'hui : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin Religieux du Diocèse de la Rochelle & Saintes* 49, 4 juin 1910, p. 588-590.
- XXX, *Les Saintes d'aujourd'hui : Sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Bulletin Religieux du Diocèse de la Rochelle & Saintes* 50, 11 juin 1910, p. 603-606.
- XXX, *Sanctuaires et couvents*, In *La Semaine Religieuse de Paris* 3452, 6 mars 1920, p. 316.
- XXX, *Une religieuse dijonnaise décédée en 1906 sera-t-elle béatifiée ?*, In *Les Dépêches*, Dijon, 4 octobre 1973, p. 6.
- XXX, *L'itinéraire spirituel d'Elisabeth de la Trinité*, In *Les Dépêches*, Dijon, 10 novembre 1978.
- XXX, *Evocation musicale de sœur Elisabeth de la Trinité par Mgr Gaidon*, In *Les Dépêches*, Dijon, 19 novembre 1980.
- XXX, *Le Procès Apostolique touche à sa fin : Carmélite, morte à Dijon à 26 ans, sœur Elisabeth de la Trinité sera-t-elle béatifiée ?*, In *Le Bien Public*, Dijon, 29 juillet 1965.
- XXX, *Le Carmel ouvre ses portes et vous propose de découvrir Elisabeth de la Trinité*, In *Le Bien Public*, Dijon, 10 novembre 1978.
- XXX, *Elisabeth de la Trinité, la respiration spirituelle d'aujourd'hui*, In *Le Bien Public*, Dijon, 14 novembre 1980.

- XXX, *Elisabeth de la Trinité, pianiste et mystique*, In *Le Bien Public,* (Dijon, 19 novembre 1980).
- XXX, *Le carmel de Flavignerot rend grâces à sœur Elisabeth de la Trinité*, In *Le Bien Public*, Dijon, 8 novembre 1982.
- XXX, *Apostrophé par Bernard Pivot, l'abbé Jean Rémy répond par la croyance d'Elisabeth de la Trinité*, In *La Voix du Nord*, Cambrai, 7 novembre 1985.
- XXX, *La béatification d'Elisabeth de la Trinité*, In *L'Echo de la Lys,* Aire-sur-la-Lys, 7 décembre 1984, p. 14-15

Autres articles

- ADNES PIERRE, *Gloire de Dieu*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome VI, Beauchesne, Paris, 1967, col. 421-487, [col. 486].
- BERNARD CHARLES, « [Dons du Saint-Esprit], V. *Les dons dans la vie des saints*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome III, Beauchesne, Paris, 1957, col. 1635-1641, [col. 1639-1640].
- BERTAUD EMILE – RAYEZ ANDRE, *Dévotions*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome III, Beauchesne, Paris, 1957, col. 747-778, [col. 763].
- BOURGUIGNON PIERRE – WENNER FRANCIS, *Combat spirituel*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome 2, Beauchesne, Paris, 1953, col. 1135-1142, [col. 1140].
- DUVAL ANDRE, *Vallée*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome XVI, Beauchesne, Paris, 1994, col. 949-1002, [col. 989].
- LAFON MICHEL, *Peyriguère*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome XII.1, Beauchesne, Paris, 1984, col. 1246-1248, [col. 1247].
- NICOLAS MARIE-JOSEPH, *Philipon*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome XII.1, Beauchesne, Paris, 1984, col. 1280-1281, [col. 1280].
- PHILIPON MARIE-MICHEL, *Elisabeth de la Trinité*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome IV.1, Beauchesne, Paris, 1960, col. 589-594.
- SOLIGNAC AIME, *Naissance Divine*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome XI, Beauchesne, Paris, 1982, col. 24-34, [col. 32].
- VERNET F., *Autobiographies spirituelles*, in *Dictionnaire de Spiritualité,* tome I, Paris, 1937, col. 1141-1159, [col. 1155].

D. Les écrits d'Elisabeth de la Trinité dans des revues

- ELISABETH DE LA TRINITE, *In laudem gloriae*. Prière composée par Sœur Elisabeth de la Trinité, in *Le Propagateur des trois Ave Maria* 301, Blois, février 1927, p. 47-48.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *La Vierge de l'Incarnation*, in *Kerit* 6, Mons, janvier-février 1976, p. 39.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, in *Présence du Seigneur* 4, Bruxelles, septembre 1993, p. 27.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, in *La Croix l'événement,* Paris, 14 novembre 1995, p. 8.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Restez éveillés*, in *Kerit* 131, Mons, novembre-décembre 1996, p. 49.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Pentecôte*, in *Présence du Seigneur* 22, Bruxelles, mars 1998, p. 17.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Etreins ton Bien-Aimé*, in *Présence du Seigneur* 29, Bruxelles, février 2000, p. 17.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Prière de Transfiguration*, in *Présence du Seigneur* 43, Bruxelles, août 2003, p. 6.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Etre parfait comme le Père*, in *Foi Hors Série* 2, Lyon, décembre 2004, p. 71.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Mère spirituelle : Bienheureuse Elisabeth de la Trinité*, (extraits de lettres), in *Maria, Tout à Jésus par Marie* 49, 2004, p. 24-28.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Ne vous découragez pas*, in *Présence du Seigneur* 50, Bruxelles, mai 2005, p. 30.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *Un testament pour toi*, in *Présence du Seigneur* 56, Bruxelles, septembre-novembre 2006, p. 29-30.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, in *Eglise des Hauts de Seine* 325, Paris, octobre 2006, p. 16.
- ELISABETH DE LA TRINITE, *O mon Dieu, Trinité que j'adore*, in *Priants pour la paix* 57, Nanterre, novembre 2006, p. 16.

E. Extraits d'écrits d'Elisabeth de la Trinité

- ALBERT JEAN-PIERRE, *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien,* Paris, Aubier, 1997, p. 149.202.378.388-389.449.
- ARSENE-HENRY YOLANDE, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit,* Paris, P. Lethielleux, 1968, p. 318-319.
- BOUYER LOUIS, *Mysterion. Du mystère à la mystique,* Paris, O.E.I.L., 1986, p. 323.355.
- CARRE ANDRE-MARIE, *Par amour de ton amour : Dieu et les autres,* Paris, Cerf, 1972, p. 60-64.
- DIFFUSION CATECHISTIQUE-LYON, LA, *Seigneur, apprends-nous à prier,* Paris, Mame-Tardy, 2009, p. 142-143.
- GRAEF HILDA CHARLOTTE, *Histoire de la mystique,* coll. *Livre de Vie 112,* Paris, Seuil, 1972, p. 276-277.
- HOURCADE, JANINE, *L'éternel féminin : femmes mystiques,* Toulouse, Carmel, 2003.
- LECLERCQ JEAN, *Vie Religieuse et vie contemplative,* Paris, Gembloux, J. Duculot, P. Lethielleux, 1969, p. 131-132.
- MAITRE JACQUES, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique,* Paris, Cerf, 1997, p. 404.
- MARIE DE JESUS (DI RUDINI), *Mère Marie de Jésus, fondatrice et prieure du Carmel de Paray-le-Monial, 1853-1917,* Monastère de Paray-le-Monial, Mâcon, 1921, p. 188-190.408-411.
- MARIE DE JESUS (DI RUDINI), *Mère Marie de Jésus, fondatrice et prieure du Carmel de Paray-le-Monial, 1853-1917,* Paris, Mignard Frères ; Paray-le-Monial, Carmel, 1922, p. 128-129.275-277. (réédition).
- MARIE DE JESUS (DI RUDINI), *Mère Marie de Jésus, fondatrice et prieure du Carmel de Paray-le-Monial, 1853-1917.* Paris, Mignard Frères ; Paray-le-Monial, Carmel, 1930, p. 115-117.252-253. (réédition).
- MARIE-EUGENE DE L'ENFANT-JESUS, *Théologie et Contemplation : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et sœur Elisabeth de la Trinité,* In *Je veux voir Dieu,* Tarascon, Carmel, 1949, p. 438-440.
- MARIE-EUGENE DE L'ENFANT-JESUS, OCD, *Théologie et Contemplation : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et sœur Elisabeth de la Trinité,* In *Je veux voir Dieu,* Tarascon, Carmel, 1957, p. 452-454.

- MARIE DU SAINT-SACREMENT, *Une retraite sous la conduite de Saint Jean de la Croix, en union avec Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et Sœur Elisabeth de la Trinité,* Paris, P. Lethielleux, 1927.
- RAVIER ANDRE, *Dom Augustin Guillerand, prieur chartreux, 1877-1945*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1965, p. 42.
- REMY JEAN, *Eucharistie, soleil de vie,* Paris, Médiaspaul, 2000, p.38-47.154-158.186-187.214-215.
- VALLEE G., *L'âme du Christ,* coll. *l'Eau Vive 8*, Lyon, De l'Abeille, 1943.
- XXX, *Elisabeth de la Trinité, toute confiante dans les bras de Dieu,* in *Tu nous appelles. Parcours « Telle est notre foi »*, Paris, Le Sénevé, 1994, p. 127.

3. AUTRES AUTEURS.

A. Ambroise de Milan

- AMBROISE DE MILAN, *Des Sacrements, Des Mystères*, Explication du Symbole, Paris, Cerf, 1961.
- AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, coll. *Patrimoines du christianisme*, Paris, Cerf, 2008.
- AMBROISE DE MILAN, *Hymnes*, commentaire de saint Ambroise sur le psaume 01, Coll *Patrimoines du christianisme*, Paris, Cerf, 2008.

B. Grégoire de Nysse

1) Œuvres

- GREGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, de Michel Corbin, Coll. Initiations aux Pères de l'Eglise, Paris, Cerf, 2008
- GREGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles, Lessius, 2008

2) Etudes

- DANIELOU JEAN, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944.
- H.U. BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, 1943

C. Augustin d'Hippone

1) Œuvres

- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Musica*, Paris, Sandre 2006 ; PL 32.
- AGOSTINO D'IPPONA, *De musica*, Palerme, U. Pizzani et G. Milanese, 1990.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Doctrinachristiana*, in Œuvre complètes de saint Augustin, *Tome IV, p. 1-87*, Bar-le-Duc, Duchassaing-Devoille-Raulx, 1866 ; PL 34 ; CSEL 80 ; CCL 32.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Ordine*, in Œuvre complètes de saint Augustin, Bar-le-Duc, Raulx, 1869 ; PL 32 ; CSEL 63 ; CCL 29.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Retractationes*,in Œuvre complètes de saint Augustin, Bar-le-Duc, Henri de Riancey et Raulx, 1869 : PL 32 ; CSEL 36 ; CCL 57.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, in Œuvre complètes de saint Augustin, Bar-le-Duc, Duchassaing-Devoille-Raulx, 1869 ; PL 42 ; CCL 50/50A.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *La Cité de Dieu*, X, VI ;In Œuvres complètes de saint Augustin, Bar-Le Duc, Saisset, 1869 ; PL 41 ; CSEL 40 ; CCL 47-48 ; BA 34.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Les Confessions*, traduction Joseph Trabucco, Paris, Garnier frères, 1971. ; PL 32 ; CSEL 33 ; CCL 27.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Lettre CI*, in Œuvre complètes de saint Augustin, Bar-le-Duc, Poujoulat et Raulx, 1864 ; CSEL 34, 2, 539-543.
- AUGUSTIN D'HIPPONE, *Traité sur l'Evangile de saint Jean*, In Œuvres complètes de Saint Augustin, tomes X et XI, Bar-Le-Duc,Poujoulat- Raulx,1864 ; PL 35 ; CCL 36 ;

2) Etude

- *Encyclopédie saint Augustin*, Paris, Cerf, 2005.

D. Hildegarde de Bingen

- HILDEGARDE DE BINGEN, *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars prima*, Lettre XXIII, Ed.. L. Van Acker, Turnholt, Brepols, 1991
- HILDEGARDE DE BINGEN, *La symphonie des harmonies célestes*, Grenoble, Jérôme Million, 2003

E. François de Sales

- FRANCOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, coll de la Pléiade, Paris, Nrf, 1969.

4. AUTRES SOURCES ET ETUDES

- TRADUCTION LITURGIQUE DE LA BIBLE, Paris, Mame, 2013
- BIBLE DE JERUSALEM, Paris, Desclée de Brouwer, 2000
- CONCILE VATICAN II, Paris, Desclée de Brouwer, 1967
- CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, n° 112, Paris, Centurion, 1967.
- CONCILE VATICAN II, *Presbyterorum Ordinis*, n°02, Paris, Centurion, 1967.
- *4ème préface commune*, In *Missel Romain*, Paris, Mame, 1978.
- PIE X, *E supremi*, encyclique, Editions Vaticane, octobre 1903
- JEAN XXIII, *Rubricarum instructum*, 25 juillet 1960, *AAS* 52 (1960).
- JEAN-PAUL II, *Vicesimus quintus annus*, 4 décembre 1988.
- BENOIT XVI, *Deus caritas est*, Paris, Cerf, 2006
- BENOIT DE NURSIE, *Benoît est vivant*, Edition complète, Pont de Beauvoisin, Abbaye de la Rochette, Solaro, 1984
- BENOIST JACQUES, *Le Sacré-Cœur,* Paris, 1992,
- BERGSON HENRI, *Evolution créatrice*, Paris, PUF, 1941,
- CASSINGENA-TREVEDY FRANÇOIS,*Chante et marche. LES INTROITS I*, Paris, Ad Solem, 2012

- CASSINGENA-TREVEDY FRANÇOIS, *Te igitur*, Paris, Ad Solem, 2007
- CHOLVY GERARD et HILAIRE YVES-MARIE, *Histoires religieuse de la France contemporaine,* Paris, Privat, 1985.
- DAVENSON HENRI, *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin*, Neuchâtel (Suisse), La Baconnière, 1942
- GAVOTY BERNARD, *Louis Vierne, la vie et l'œuvre,* Paris, Albin Michel, 1943
- GELINEAU JOSEPH, *Les chants de la messe*, Paris, Cerf, 2001.
- GUERANGER PROSPER (DOM), *L'année liturgique, le temps pascal*, Tome III, 12ème édition, Paris, Houdin, 1902
- HAKIM NAJI, *Anthologie musicale pour l'analyse de la forme,* Paris, Marcel Combre, 1995
- JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990
- JOUNEL PIERRE, *Missel de la semaine,* Paris, Desclée de Brouwer, 1983
- LAFRANCE JEAN, *Un chemin de confiance Thérèse de Lisieux*, Paris, Mediaspaul, 1997, p.132-136
- LEFEBVRE GASPARD, *Missel quotidien et Vespéral*, Bruges, abbaye saint André, 1936
- LE GALL ROBERT, *La saveur des psaumes*, Chambray, C.L.D., 2000, p.26.
- LUBAC HENRI (DE), *Méditations sur l'Eglise,* Paris, Aubier, 1954
- MARROU HENRI-IRENEE, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Paris, De Bocard, 1983
- MARTIMORT AIME-GEORGES, *L'église en prière, Introduction à la liturgie*, Paris, Desclée, 1961
- POINSENET MARIE-DOMINIQUE, *Cette présence de Dieu en toi,* Paris Fribourg, Saint-Paul, 1969
- *Rusbrock l'Admirable, Œuvres choisies*, Trad. Ernest Hello, Paris, Perrin et Cie, nouvelle édition 1902
- SAINT VICTOR (DE) HUGUES, *L'art de lire, Didascalicon*, Paris, Cerf, 1991.
- SESE BERNARD, *Petite vie d'Elisabeth de la Trinité,* Paris, Desclée de Brouwer, 1993

TABLE DES MATIERES

Introduction ---------- **04**

1ère partie : ELECTION ET VOCATION
La mystique des *empreintes* de Dieu qui se révèlent dans l'histoire humaine **29**

Avant-propos **30**

I. Eléments biographiques généraux **35**

1. Sa vie avant d'entrée au carmel 37

A. Ses origines familiales 37
B. La formation personnelle : musique et foi 38
C. Désir profond d'être carmélite et difficultés 40
D. La rencontre avec sainte Thérèse de l'Enfant Jésus 43

2. Sa vie au carmel de Dijon 45

II. Contexte historique, politique et ecclésial **49**

1. Analyse de différentes lettres 50
2. Contexte historique en France. Analyse de la séparation 52

A. Le contexte au sein du diocèse de Dijon 53
B. Evolution et perception générale du mouvement de séparation 55

3. Un catholicisme contrasté en pleine mutation 59

III. Emergence d'un style d'écriture **65**

1. Présentation synthétique du corpus 67
2. Aspect chronologique et style de rédaction 69

A. Vision synchronique des extraits 70
B. Vers un style d'écriture en devenir 71

3. Analyse textuel de type « *musical* » 73

A. Ecriture symphonique « *en arche* » 73
B. Ecriture en forme « *cyclique* » 75
C. Synthèse herméneutique 77

4. Analyse de la deuxième partie, le « *climax* » 77

A. Textes de la retraite de 1900 78
B. *Note intime 5*, ou « *climax* » 80
C. Confrontation des thèmes 83

IV. Les jalons de la détermination d'une vocation **85**

1. La mission paroissiale du carême 1899 87

A. Théologie de la réparation 87
B. Désir d'oblation 90
C. Devenir « *Epouse du Christ* » 92

2. La retraite du père Hoppenot s.j. en janvier 1900 97

Conclusion partielle **99**

2ère partie : LOUANGE DE GLOIRE.
Théologie mystique nuptiale des sacrements de l'initiation chrétienne **101**

I. La détermination de la vocation d'être « *Louange de gloire* » **102**

1. Devenir « *Louange de gloire* » 104
2. Les contingences d'une détermination 107

A. Un problème de datation 107

B. A travers la *Lettre 191*, les fondations pauliniennes 110
C. A travers le *Poème 89*, tout restaurer dans le Christ 114

3. Synthèse 123

II. Expériences mystiques et théologiques pour devenir une « *Louange de gloire* » 125

1. Historique et mise en récit 126
2. Présentation organique de la retraite *Le ciel dans la foi* 130

A. Analyse diachronique des premières oraisons 131

1) Première oraison ou « *Demeure de la Trinité* » 131
2) Deuxième oraison ou « *demeurer* » 135
3) Troisième oraison ou « *descendre en nous* » 136
4) Quatrième oraison ou *« plonger dans l'amour qui purifie* » 137
5) Cinquième oraison ou « *l'amour comme prélude au désir de communion* » 138
6) Sixième oraison ou *« mort à soi-même et transformation* » 139
7) Septième oraison ou « *l'esprit de purification* » 149
8) Huitième oraison ou « *l'esprit d'amour et l'offrande de soi* » 157
9) Neuvième oraison ou « *climax eucharistique/ Banquet céleste* » 159
10) Dixième oraison ou « *climax eucharistique/ Sainte Cène* » 167

B. Etude de la deuxième partie de la retraite *Le Ciel dans la foi* 177
C. Mise en parallèle avec la dernière oraison 180

3. Les sources scripturaires et spirituelles 182

A. Saint Jean de la Croix (1542-1591) 183
B. Jean Ruysbroeck (1293-1381) 184

1) La mystique flamande et ses caractéristiques 185
2) Les influences de Ruysbroeck dans la vision d'Elisabeth de la Trinité 187
3) Distanciation avec l'œuvre de Jean Ruysbroeck 193

III. Les caractéristiques mystiques et théologiques d'une « *Louange de gloire* » 200

1. Clarification terminologique
   Pourquoi est-ce une théologie mystique ? 201
2. L'introduction. Analyse du numéro 41 210
3. Première évocation du « *Ciel* ». Analyse du numéro 42 212
4. Quatre définitions circonstanciées de
   La « *Louange de gloire* » 217

   A. Fondation dans l'amour et purification de la volonté 217
   B. La *lyre du Saint-Esprit* ou le *Chantre de l'amour* 226
   C. Une transformation pour devenir « *Sacrement* » du Christ 236
   D. Une action de grâce perpétuelle 245

5. *Strette finale* de la symphonie de la « *Louange de gloire* » 249
6. Synthèse 255

<u>3ème partie : EXPERIENCE MUSICALE DE LA BEAUTE TRINITAIRE</u> 258

I. Réévaluation critique de l'enseignement sur la « *Louange de gloire* » 259

1. Réévaluation des découvertes de la deuxième partie 260
2. Elargissement de la cohérence interne des sacrements
   de l'initiation à la lumière de la mystique nuptiale du psaume 44 (45) 264

   A. Structuration du psaume 265
   B. Conséquences 267
   C. Expérience de la beauté de Dieu 268
      Selon saint Grégoire de Nysse.

II. Expérience de *la beauté du Verbe* 276
Approfondissement des caractéristiques de la « *Louange de gloire* »

1. Analogie musicale et écrits spirituels.
   Avant-propos terminologique 277

   A. Analogie musicale et théologie ambrosienne de la musique 280
   B. La beauté musicale 283
   C. L'illumination de l'intelligence 286
   D. Synthèse 287

2. Expérience de la beauté de Dieu
et recherche de sa volonté 287

A. Etude sur le Livre IX du *Traité de l'Amour de Dieu* de saint François de Sales 292
B. Synthèse et élargissement 302

3. Expérience de la beauté de Dieu
et transformation intérieure 306

A. Etude de la *Lettre XXIII* de sainte Hildegarde de Bingen 305
B. Un exemple de théologie mystique de la musique 307
C. Mise en perspective et élargissement 311

4. Synthèse 315

III. Expérience de type « musical » Du mystère trinitaire 319

1. Clarification méthodologique. 321

A. La notion « *d'expérience musicale* » 323
B. Statut différenciée de la notion « *d'expérience musicale* » 326

2. La musique, médiation d'une *visitation du Verbe* 328

A. *Expérience musicale*, catéchuménat et baptême chez saint Augustin 330
B. *Expérience musicale* et Pâque éternelle de sa mère Monique 334
C. *Visitation du Verbe* et expérience de la Vérité 337

3. La musique, médiation d'une purification de la volonté comprise comme intention 344

A. Présentation générale de l'originalité du *De Musica* 345
B. Approche philosophique et éthique de l'expérience auditive Appel à une purification de l'intention 346

4. La musique, médiation et actualisation de l'œuvre rédemptrice du mystère pascal 355
5. La musique, médiation vers le mystère trinitaire 361
6. Proposition herméneutique de relecture 368

IV. Relecture théologique et mystique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » **371**

1. Trinité économique et histoire à travers la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* ». Relecture théologique 372

A. Positionnement théologique 372

1) Nœud théologique 377
2) La Trinité au-delà de l'histoire 379
3) Synthèse par rapport à l'étude théologique 380

B. Relecture théologique de la prière « *Ô mon Dieu Trinité que j'adore* » 382

1) Perception du mystère trinitaire 382

a) Christocentrisme de relation 383
b) Trinité et histoire 385

2) Le mystère trinitaire et l'Incarnation du Verbe dans l'âme 386

a) La place particulière de Jésus-Christ 386
b) Contingence liturgique et historique pour entrer dans le mystère trinitaire : Analyse du *Poème 86* 390

3) Synthèse et solution 401

2. Prélude et intonation de la doctrine de la « *Louange de gloire* » Relecture mystique 403

A. Analyse du premier paragraphe 404
B. Analyse du deuxième paragraphe 407
C. Analyse du troisième paragraphe 416
D. Analyse du quatrième paragraphe 420

Conclusion ---------- **423**

Bibliographie ---------- **439**

Table des matières ---------- **494**

Emmanuel BOHLER

EXPERIENCE DE LA BEAUTE TRINITAIRE ET EXPERIENCE MUSICALE.

RELECTURE DE LA PRIERE "*O MON DIEU TRINITE QUE J'ADORE*" D'ELISABETH DE LA TRINITE (1880-1906) A LA LUMIERE DE LA THEOLOGIE MYSTIQUE DE LA "*LOUANGE DE GLOIRE*"

Résumé--- Elisabeth de la Trinité, de son vrai nom Elisabeth Catez (1880-1906), est une musicienne. Premier de conservatoire à Dijon à l'âge de 14 ans, on lui vouait une grande carrière musicale. Elle préféra la solitude du Carmel de Dijon tout en gardant son âme de musicienne. La prière "*Ô mon Dieu Trinité que j'adore*" représente une étape charnière dans la vie de la bienheureuse Elisabeth de la Trinité, car elle est le fruit d'une expérience mystique qui conduira la carmélite à prendre davantage conscience du mystère de son élection. Après la rédaction de la prière, elle va formuler et déployer la doctrine de la "*Louange de gloire*" à partir de l'analogie musicale, condensant ainsi son expérience mystique. Après une clarification terminologique montrant que cette doctrine manifeste, à la fois une authentique théologie mystique, apophatique et nuptiale, enracinée dans *l'épectase* de saint Grégoire de Nysse grâce à la médiation des écrits de Jean Ruysbroec et de saint Jean de la Croix, ainsi qu'une véritable herméneutique originale des sacrements de l'initiation chrétienne; nous verrons en quoi Elisabeth de la Trinité propose une expérience de la Beauté trinitaire, de même qu'une expérience mystique de type musical, dans la lignée de l'héritage augustinien à travers le *De Musica*, les *Confessions* et le *De Trinitate*, mais également à travers des écrits d'Hildegarde de Bingen et de saint François de Sales. Cette clarification terminologique et théologique de la doctrine de la "*Louange de gloire*" permettra à une relecture, à la fois mystique et théologique, de la prière "*Ô mon Dieu Trinité que j'adore*". Une interprétation sera faite sous le prisme théologique du rapport Trinité/histoire.

Mots-clefs : Elisabeth de la Trinité, Louange de gloire, théologie mystique, apophatique, sacrements de l'initiation chrétienne, expérience musicale, expérience de la beauté du Verbe, *Epectase*, saint Grégoire de Nysse, Jean Ruysbroec, saint Jean de la Croix, saint Augustin, *De Musica*, *De Trinitate*, analogie musicale.

EXPERIENCE THE TRINITY BEAUTY AND MUSICAL EXPERIENCE.

REPLAY OR PRAYER "O MY GOD THAT I LOVE TRINIDAD" ELISABETH OF THE TRINITY (1880-1906), IN THE LIGHT OF THE MYSTICAL THEOLOGY OF THE "PRAISE OF GLORY"

Summary --- Elizabeth of the Trinity, of her real name Elizabeth Catez (1880+1906) is a musician. First prize at the Conservatory of Dijon at 14, a big career was predicted for her, but she preferred the loneliness of the Carmel, while keeping her musician soul. The prayer « *O my God, Trinity I adore* » is a key turning point in the life of Blessed Elizabeth of the Trinity because it is rhe result of a mystical experience that will lead the carmelite nun to a deeper consciousness of the mystery of her own election. It is after she wrote that prayer that she was to formulate and develop the concept of « *Praise of Glory* » starting from the musical analogy. That is why, after a terminological clarification showing that the concept of « *Praise of Glory* » expresses an authentic mystical theology, apophatic and wedding, rooted in the St. Gregory of Nyssa *épectase* through the mediation of the writings of Jean Ruysbroec and St. John of the Cross, original and genuine hermeneutics of the sacraments of Christian initiation; we shall see how Elizabeth of the Trinity proposes an experience of the trinitarian beauty as well as a mystical experience of a musical type in the footsteps of the Augustinian heritage of the « *De musica* », the « *De Trinitate* » and the « *Confessions* », but also through the writings of Hildegard of Bingen and St. Francis de Sales. It is in the light of that terminological and theological clarification of the « *Praise of Glory* » that we shall reread the prayer « *O my God, Trinity I adore* ». A hermeneutic proposition will then be made, under the theological prism of the relationship between Trinity and History.

Tags: Elizabeth of the Trinity, Praise of Glory, mystical theology, apophatic, sacraments of Christian initiation, musical experience, experience the beauty of God, *Epectase*, St Gregory of Nyssa, Jean Ruysbroec, St John of the Cross, St Augustian, *De Musica*, *De Trinitate*, musical analogy.