



HAL
open science

“ Sexus obstat ” ? Devenir docteur de l’Église au XXe siècle (1923-1997) : les cas de Thérèse d’Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux

Clarisse Tesson

► To cite this version:

Clarisse Tesson. “ Sexus obstat ” ? Devenir docteur de l’Église au XXe siècle (1923-1997) : les cas de Thérèse d’Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux. Histoire. Université Paris-Est Créteil, 2022. Français. NNT: . tel-04201199

HAL Id: tel-04201199

<https://hal.science/tel-04201199>

Submitted on 9 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris-Est-Créteil
École doctorale Cultures et Sociétés
Centre de Recherche en Histoire Européenne Comparée

« *Sexus obstat* » ?

**Devenir docteur de l'Église au XX^e siècle (1923-1997) : les cas de
Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux.**

Clarisse Tesson

Thèse dirigée par M. Guillaume Cuchet, Professeur à l'Université Paris-Est-Créteil, et
soutenue le 13 septembre 2022, devant un jury composé de :

Mme Céline Béraud, Directrice d'études à l'EHESS

M. Guillaume Cuchet, Professeur à l'Université Paris-Est-Créteil

M. Bruno Dumons, Directeur de recherche au CNRS (rapporteur)

M. Claude Langlois, Professeur émérite de l'EPHE

Mme Rebecca Rogers, Professeure à l'Université Paris-Descartes (rapporteur)

M. Christian Sorrel, Professeur à l'Université Lyon II (président du jury)

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier Guillaume Cuchet d'avoir accepté de diriger mes travaux de recherche ces cinq dernières années, d'abord dans le cadre de mon mémoire de master 2, puis de cette thèse. Je lui suis très reconnaissante pour sa disponibilité, ses encouragements et tous nos échanges qui ont beaucoup nourri mes réflexions.

Un grand merci à Claude Langlois qui, le premier, a relevé l'intérêt d'étudier ce sujet et qui m'a encouragée dès les débuts de cette recherche. Je le remercie également, ainsi que Bruno Dumons, Rebecca Rogers, Céline Béraud et Christian Sorrel, d'avoir accepté de lire et de discuter de mon travail.

En repensant à tout le travail d'enquête que j'ai dû mener au début de cette thèse pour trouver les sources disponibles, j'éprouve une profonde gratitude pour l'aide précieuse que m'ont apportée le père Angelo Lanfranchi, secrétaire général et archiviste de l'Ordre des carmes déchaux, et le père Augustin Laffay, archiviste général de l'Ordre des prêcheurs. Je remercie don Rémi Bazin de m'avoir mise en contact avec les postulateurs de ces deux ordres, ainsi que le père Daniel Ols et le père François-Marie Léthel, acteurs du doctorat de Thérèse de Lisieux en 1997, qui m'ont donné de précieux conseils. Un grand merci également à Camille Burette, pour son aide aux archives du carmel de Lisieux, au père Didier Maury à Avon, à Barbara Baudry à Vanves, au frère Jean-Michel Potin au Saulchoir, à don Angelo Maffei à l'*Istituto Paolo VI* (Brescia), à Daniela Magdan au *Centro Internazionale di Studi Cateriniani* (Rome) et à Marie-Béatrice de Cerou à Notre-Dame-de-Vie (Venasque).

Ma thèse aura nécessité de nombreux séjours à Rome, où se trouvaient la plupart des archives disponibles sur le sujet. Je remercie vivement l'École française de Rome pour les bourses qui m'ont été offertes et qui ont facilité mes nombreux déplacements entre Paris et Rome, avec tout ce que cela peut représenter de difficultés matérielles autant que de joie du voyage et des rencontres. Les conseils de la direction des études, en la personne de Fabrice Jesné, m'ont beaucoup aidée à trouver de nouvelles pistes de recherche et son appui m'a souvent facilité l'accès aux archives.

L'aide de l'Université Paris-Est-Créteil et de l'école doctorale Cultures et Sociétés aura aussi été précieuse tout au long de ma thèse. Je remercie toute l'équipe de m'avoir accueillie et de m'avoir confié une charge d'enseignement. Je suis très reconnaissante pour l'aide reçue, aussi bien financière, pour mes nombreux déplacements, que pour l'encadrement de ma thèse, par le biais de mon comité de suivi de thèse. Merci aussi aux doctorant(e)s du CRHEC pour leur soutien et leur amitié, plus particulièrement Pauline Spychala.

Je remercie vivement la Fondation des Treilles pour la bourse qu'elle m'a octroyée et qui m'aura permis de terminer cette thèse dans les meilleures conditions.

Le séminaire « Genre et histoire », animé par Geneviève Bühler-Thierry et Anne Hugon à l'Université Paris 1 et celui dirigé par Céline Béraud à l'EHESS sur « Genre et religion » ont nourri mes réflexions sur le sujet. Je remercie les organisatrices pour leur accueil.

Une pensée particulière va à Marie Durnerin et Camille Lepeigneux, avec qui j'ai passé de nombreuses heures en bibliothèque. Leur amitié a été un carburant essentiel sans lequel ces années de travail n'auraient pas été les mêmes. Merci aussi à Marie Lucas pour son amitié et nos échanges qui m'ont encouragée à me lancer avec enthousiasme dans cette recherche.

Je remercie vivement Marie-Caroline Guillaumin de m'avoir aidée pour les traductions latines. Merci aussi à mes relectrices et relecteurs : Antonin Charrié-Benoist, Marie-Elisabeth Jacquet, Marie de

Geloës, Anne Jusseaume, Isabelle Jouannet, Marie Lucas, Ostiane Lazrak, Jeanne Urbin-Choffray, Jean Peytou, Blandine Piatte, Marguerite-Marie Laas, Antoinette Ferrand, Camille Lepeigneux. Un merci spécial à Jeanne Morel-Fourrier, qui m'a aidée jusque dans les dernières heures pour mettre en forme ce travail.

Enfin, on sait que les années de doctorat peuvent être, à bien des égards, éprouvantes. Pour garder l'enthousiasme et l'endurance nécessaires à ce travail de longue haleine, qui plus est dans des années marquées par la pandémie, le soutien de mes parents, frères et sœurs et ami(e)s a été particulièrement précieux. Je ne pourrais tous les nommer, mais qu'ils soient remerciés et qu'ils sachent que leur présence a beaucoup compté.

SIGLES ET ABBREVIATIONS

Archives :

- AASI = Archivio arcivescovile di Siena
AAV = Archivio apostolico vaticano
ACDF = Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi
ACL = Archives du carmel de Lisieux
ADPF = Archives dominicaines de la province de France (Saulchoir)
AGOCD = Archives générales de l'Ordre des carmes déchaussés
AGOP = Archives générales de l'Ordre des prêcheurs
AIJML = Archives de l'Institut Jean-Marie Lustiger
AJF = Archives jésuites en France
APPCD = Archives de la province de Paris des carmes déchaux (Avon)
APR = Archives de la province romaine de sainte Catherine de Sienne (OP)
ARSI = Archivium Societate Iesu (Rome)
ASPUG = Archivio storico della Pontificia Università Gregoriana
CISC = Centro Internazionale di Studi Cateriniani

Sigles :

- AAS = *Acta Apostolicae Sedis* (journal officiel du Saint-Siège)
AP = Action populaire
CIF = *Centro Italiano Femminile*
COPECIAL = Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs
DC = *La Documentation catholique*
FHE = Femmes et Hommes en Église
FUCI = Fédération des universitaires catholiques italiens
UMOFC = Union mondiale des organisations féminines catholiques
OCD = Ordre des carmes déchaux
OP = Ordre des prêcheurs
SJ = Société de Jésus

INTRODUCTION

« *Sexus obstat* ». La formule, que l'on peut traduire par « son sexe l'en empêche », vient sanctionner les premières demandes d'octroi du titre de docteur de l'Église à des saintes dans l'entre-deux-guerres. Les carmes en avaient fait une pour Thérèse d'Avila en 1923, et un jésuite français, Gustave Desbuquois, une autre pour Thérèse de Lisieux en 1932. La réponse de Pie XI reprend le classique « *nihil obstat* » par lequel le censeur ecclésiastique d'un livre assure que le contenu n'est en rien contraire à la foi de l'Église catholique et qu'il peut donc être imprimé (*imprimatur*). Ici, le « *sexus obstat* » semble signifier que l'obstacle n'est pas tant un problème de doctrine que de féminité. Sans donner une réponse plus développée, le pape invoque le précepte énoncé par saint Paul, « que les femmes se taisent dans les assemblées » (1 Co 14, 34), rappelant qu'elles ne sont pas autorisées à enseigner l'Église universelle, fonction qui est celle des docteurs de l'Église. Apparu au Moyen Âge, ce titre est reconnu à des saints dont les écrits ont influencé durablement l'Église, en précisant ou éclairant tel ou tel point de la doctrine. L'Église leur rend un culte liturgique spécial en raison des services qu'ils ont rendus pour la compréhension et la défense de la foi catholique, au-delà de leur existence terrestre, par l'influence de leurs écrits. Le modèle par excellence est Thomas d'Aquin, qualifié de « docteur des docteurs », bien que les premiers à avoir été honorés comme tels aient d'abord été des écrivains de l'Antiquité chrétienne, les fameux « Pères de l'Église », et que l'on compte des docteurs ayant appartenu à tous les siècles de la vie de l'Église. Trois critères sont généralement retenus pour les définir : la sainteté de vie personnelle, la doctrine dite « éminente », et la proclamation solennelle par le pape ou un concile légitimement convoqué.

Bien qu'il refuse de proclamer Thérèse d'Avila et, de façon plus surprenante au vu de la grande dévotion qu'il avait pour elle, Thérèse de Lisieux, Pie XI aurait précisé qu'il laissait la question ouverte à son successeur. La chose ne lui semblait donc pas absolument impossible, mais les temps peut-être pas assez mûrs pour une telle innovation dans l'Église puisque, depuis le Moyen Âge, aucune femme n'avait été honorée du titre. L'ouverture ne se fit cependant pas sous le pontificat de son successeur immédiat, Pie XII (1939-1958), mais sous celui de Paul VI (1963-1978). En 1970, celui-ci proclame solennellement deux docteurs de l'Église, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne¹. Thérèse de Lisieux, qui avait pourtant fait l'objet d'une des premières demandes dans l'entre-deux-guerres, n'est proclamée qu'en octobre 1997 par Jean-Paul II, quelques mois après l'annonce faite devant plus d'un million de jeunes réunis autour du pape pour la Journée mondiale de la Jeunesse (JMJ) de Paris. Une quatrième

¹ Bien que l'institution ecclésiastique ne l'ait pas féminisé, nous avons décidé de mettre un « e » à « docteur », à la fois pour des raisons pratiques (éviter la précision systématique de « femmes docteurs ») et pour prendre acte des conventions en usage dans la littérature du sujet. En espagnol, latin et italien, le terme existe au féminin (« *doctora* », « *dottoressa* »), sans équivalent en français. Sur la question de la féminisation des noms, voir l'ouvrage de Bernard Cerquiglini, *Le Ministre est enceinte ou la grande querelle de la féminisation des noms*, Paris, Seuil, 2018.

figure féminine, Hildegarde de Bingen, est proclamée en 2012 par le pape allemand Benoît XVI. L'Église catholique compte ainsi quatre femmes parmi les trente-sept saints qu'elle honore du titre et du culte des docteurs de l'Église².

Ces quatre femmes appartiennent à des époques, des familles religieuses et des cadres nationaux différents. Nous prendrons le temps de présenter plus longuement chacune d'elles lors de leur entrée en scène, mais quelques éléments peuvent déjà être signalés. Hildegarde de Bingen (1098-1179), bénédictine, est connue pour ses multiples talents musicaux et médicaux, mais aussi pour ses visions et sa prédication. Catherine de Sienne (1347-1380) est une vierge rattachée aux *mantellate*, sorte de tiers-ordre lié aux dominicains, et est connue pour son dévouement au service des pauvres et des malades, mais aussi pour son mode de vie itinérant et son action politique, puisqu'elle a beaucoup œuvré pour la paix entre les cités italiennes et pour le retour du pape d'Avignon à Rome, en 1376. Quant à Thérèse d'Avila (1515-1582), elle incarne l'âge d'or de la mystique espagnole et est honorée comme la « *Madre* » par les carmes, en raison de la réforme de l'Ordre qu'elle initia. Thérèse de Lisieux (1873-1897), en plus de lui devoir son nom, est sa « fille spirituelle » puisqu'elle entre à l'âge de quinze ans au carmel de Lisieux, où elle vécut jusqu'à sa mort précoce, à l'âge de vingt-quatre ans. En dépit de la brièveté de sa vie, elle fait l'objet d'une dévotion exceptionnelle, à l'échelle mondiale, ses écrits autobiographiques incarnant un tournant dans l'histoire de la spiritualité à l'époque contemporaine.

Cadre de l'étude

Comment ont émergé les premières tentatives d'octroi du titre à des femmes en France et en Espagne, au lendemain de la Première Guerre mondiale ? Comment expliquer que ces saintes honorées par l'Église catholique et dont les écrits ont eu une grande influence sur la compréhension et l'enseignement de la doctrine chrétienne, n'aient pu dans un premier temps recevoir le titre de docteur de l'Église ? Enfin, comment se fait-il que l'idée d'un doctorat au féminin, jugée irréalisable par Pie XI dans l'entre-deux-guerres, se réalise dans la deuxième moitié du XX^e siècle ? Notre étude se concentrera sur ce basculement qui s'opère, au XX^e siècle, de la fermeture à l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes. Pour cela, elle partira de la première demande officielle d'octroi du titre à une femme, Thérèse

² Voici la liste des trente-sept docteurs de l'Église, par ordre de reconnaissance : les quatre Pères de l'Église latine en 1295 (Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand), Thomas d'Aquin (1567), les quatre Pères de l'Église grecque en 1568 (Athanasie, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Basile de Césarée), Bonaventure (1586), Anselme (1720), Isidore de Séville (1722), Pierre Chrysologue (1729), Léon le Grand (1754), Pierre Damien (1828), Bernard de Clairvaux (1830), Hilaire de Poitiers (1851), Alphonse de Liguori (1871), François de Sales (1877), Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem (1893), Jean Damascène (1893), Bède le Vénérable (1899), Ephrem le Syrien (1920), Pierre Canisius (1925), Jean de la Croix (1926), Albert le Grand et Robert Bellarmin (1931), Antoine de Padoue (1946), Laurent de Brindisi (1959), Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne (1970), Thérèse de Lisieux (1997), Jean d'Avila et Hildegarde de Bingen (2012), Grégoire de Narek (2015), Irénée de Lyon (2022).

d'Avila, en 1923, dans un contexte de renouveau et de débats autour de la mystique. Nous l'achèverons avec la proclamation de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église par Jean-Paul II, en 1997. Bien que l'obstacle féminin ait déjà été levé par Paul VI en 1970, il nous a semblé important d'inclure cette troisième cause qui avait fait l'objet d'une première tentative dès l'entre-deux-guerres. En revanche, il a semblé préférable d'exclure celle d'Hildegarde de Bingen, puisque le sexe féminin ne représentait plus un obstacle, une fois les trois premières causes acceptées. Notre étude couvre ainsi l'ensemble du XX^e siècle mais, comme souvent en histoire religieuse, nécessite de faire des excursions dans d'autres périodes, puisqu'on ne peut comprendre le problème qu'a pu constituer le doctorat féminin sans revenir sur l'histoire même du titre de docteur de l'Église.

Notre étude se concentrera plus particulièrement sur trois « moments » qui constituent des charnières pour l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes : la formulation de l'idée, le constat de son impossibilité à court terme, le déblocage postconciliaire. Le premier moment correspond aux premières tentatives, dans l'entre-deux-guerres. Les carmes sont à l'origine de celle qui concerne Thérèse d'Avila, dans la lignée de sa proclamation comme docteur *honoris causa* de l'Université de Salamanque, en 1922, et plus généralement des festivités qui entourent les anniversaires de sa béatification (1914) et de sa canonisation (1922). Bien que cette période, précédant immédiatement la guerre civile (1936-1939) et le franquisme en Espagne, soit souvent négligée dans l'histoire religieuse espagnole, la dimension « nationale-catholique » de la dévotion thérésienne apparaît assez nettement³. L'entre-deux-guerres constitue, dans l'historiographie classique du sujet, une période souvent associée à un recul des droits des femmes, après les rapides évolutions dues au bouleversement qu'engendre la Grande Guerre, la plupart des États étant plus soucieux de relancer la natalité que d'encourager le travail et le vote des femmes. À certains égards, c'est pourtant une période d'évolutions majeures, comme celle qui se joue dans les universités, auxquelles les femmes accèdent plus massivement, après y avoir fait leurs premières entrées à la fin du XIX^e siècle⁴. Dans la sphère ecclésiale, c'est le moment où la théologie mystique est réintégrée au champ de la théologie et où, après un débat intense entre théologiens, c'est la vision de la mystique comme développement et horizon normal de toute vie chrétienne qui l'emporte⁵. La question mystique connaît de façon générale un certain regain dans la société et suscite de nombreux débats entre théologiens et universitaires, alors que des philosophes à la mode comme Bergson s'intéressent à la connaissance intuitive et témoignent d'une réaction spiritualiste au triomphe scientiste du siècle

³ Giuliana di Febo, *Teresa d'Avila : un culto barocco nella Spagna franchista*, Naples, Liguori, 1988 ; *Ead.*, « Il nazionalcattolicesimo e le rappresentazioni di Teresa de Gesù », dans *Teresa di Gesù. La parola : comunicazione e rappresentazione*, Rome, Teresianum/Edizioni OCD, 2014, p. 193-207.

⁴ Jean-Noël Luc (dir.), *Histoire de l'enseignement en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 2020, p. 179-180 ; Pierre Moulinier, *La Naissance de l'étudiant moderne (XIX^e siècle)*, Paris, Belin, 2002, p. 69-86 ; Maria Malatesta, « La formazione delle élites cattoliche femminili tra le due guerre », dans Alberto Guasco et Raffaella Perrin (dir.), *Pius XI : Keywords. International Conference Milan 2009*, Zurich, LIT, 2010, p. 227-244.

⁵ Voir la synthèse récente de Bernard Minvielle, *Qui est mystique ? Un demi-siècle de débats (1890-1940)*, Paris, CLD, 2017.

précédent⁶. La première demande d'octroi du doctorat d'Église à Thérèse de Lisieux s'inscrit dans ce contexte de démocratisation tendancielle de la vie spirituelle et s'explique par le rapide essor de sa dévotion dans le monde entier, à la suite de sa béatification, en 1923, puis de sa canonisation en 1925⁷. Ce succès du modèle thérésien tient en grande partie à la diffusion de son autobiographie, mise en forme et éditée un an après sa mort, l'*Histoire d'une âme*⁸.

La question du doctorat féminin trouve sa résolution en 1970, point culminant d'une décennie d'évolutions extrêmement rapides dans l'Église comme dans la société. L'historiographie s'accorde à voir les années 1960 comme un moment de bascule qui consacre « le déclin de la chrétienté en Occident », pour reprendre le titre de la traduction française de l'ouvrage de Hugh McLeod paru en 2003⁹. Le concile Vatican II n'a pu remédier au déclin déjà bien amorcé, et son application a donné lieu à une « crise catholique » majeure (Denis Pelletier) dans les années 1965-1978, marquée par une chute drastique de la pratique religieuse comme des vocations, ainsi que par de nombreuses tensions et contestations¹⁰. Du côté de l'histoire des femmes et du genre, on sait que la période correspond à une radicalisation des combats féministes, après l'octroi des droits politiques dans la plupart des pays occidentaux au sortir de la Seconde Guerre mondiale, et à une remise en cause de la morale familiale et sexuelle, dans le contexte plus général de ce qu'on a pu appeler la « politisation de l'intime » (« le personnel est politique »). Les Mouvements de Libération de la Femme (MLF) qui émergent autour de 1970, marqués par la contre-culture des années 1960, s'emploient à démonter les mécanismes du patriarcat, parmi lesquels le christianisme est accusé d'avoir joué un rôle important. Au sein même du catholicisme, plusieurs sujets deviennent des questions brûlantes, tels que la contraception, l'accès des femmes aux ministères ordonnés, et plus généralement la vision que l'Église véhicule des femmes. Ces points de tension ne sont pas sans conséquence sur le déclin de la pratique religieuse qui s'opère au même moment.

Un symptôme de cette situation de crise entre les femmes et le catholicisme est la réception houleuse de l'encyclique *Humanae vitae*, sur la contraception, en plein vent contestataire de Mai 68, même si elle a été inégale selon les pays. Nul doute que l'événement a bien plus marqué les contemporains et l'historiographie que la proclamation des premières femmes comme docteurs de

⁶ Émile Poulat, *L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode ou Transcendance du Dieu d'Amour*, Paris, Salvator, 1999 ; Agnès Desmazières, « L'expérience mystique de saint Jean de la Croix à l'aune des sciences humaines », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2016/2, n°130, p. 59-75 ; Pierre-Antoine Belley, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Paris, Pierre Téqui, 2008.

⁷ Antoinette Guise-Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux et ses miracles. Les recompositions du surnaturel (1898-1928)*, Paris, Karthala, 2012.

⁸ Voir l'ouvrage récent de Claude Langlois, *Thérèse à plusieurs mains : l'entreprise éditoriale de l'« Histoire d'une âme » (1898-1955)*, Paris, Honoré Champion, 2018.

⁹ Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident*, traduit de l'anglais par Élise Trogrlic, Genève, Labor et Fides, 2021. La version originale, *The decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, était parue en 2003 aux Cambridge University Press. Voir aussi, pour le contexte français, Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018.

¹⁰ Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot & Rivages, 2002. L'ouvrage a été réédité en 2005 en collection de poche.

l'Église, qui survient deux ans plus tard. Il y a pourtant là un geste d'ouverture qu'on ne peut ignorer, d'autant plus qu'il apparaît en décalage avec la représentation que l'on se fait d'un second XX^e siècle marqué par des revendications féminines croissantes, autour du sacerdoce notamment, et, en parallèle, par le rappel de plus en plus ferme de la doctrine traditionnelle par Rome, le fossé se creusant entre catholicisme et féminisme. La proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne a lieu six ans avant la déclaration *Inter insigniores*, qui représente la première prise de parole publique du magistère sur l'exclusion des femmes des ministères ordonnés. Entre *Humanae Vitae* (1968) et *Inter insigniores* (1976), deux moments où le Saint-Siège rappelle des points de doctrine traditionnelle sur des sujets concernant les femmes, la proclamation de 1970 apparaît comme une ouverture étonnante, quand bien même il s'agit d'un titre posthume reconnu à des figures traditionnelles du catholicisme.

Le dernier « moment » de notre étude, la proclamation de doctorat de Thérèse de Lisieux, au cours du centenaire de sa mort en 1997, s'intègre à la période du pontificat de Jean-Paul II (1978-2005) marqué par les efforts de Rome pour recadrer l'interprétation du Concile en une version plus traditionnelle, pour promouvoir une « nouvelle évangélisation » dans un Occident largement déchristianisé, mais aussi pour proposer un « nouveau féminisme ». Avec les courants féministes, les relations sont devenues plus hostiles, alors que les revendications se font plus fortes dans l'Église et que le magistère réaffirme avec toujours plus de fermeté l'exclusion féminine des ministères ordonnés, tout en exaltant une vocation féminine quelque peu mythifiée. On peut se demander comment la proclamation de Thérèse de Lisieux, promue par l'Ordre des carmes et par Guy Gaucher, évêque auxiliaire de Lisieux, s'intègre à ce contexte. Sur cette période très contemporaine, par la force des choses, les travaux sont plus rares, bien que la documentation sur Thérèse de Lisieux soit, elle, surabondante.

La dimension nationale n'étant pas absente de ces causes de doctorat, nous serons sensibles à prendre en compte plus spécifiquement trois cadres nationaux, l'Espagne, l'Italie et la France, même si nous verrons que le doctorat d'Église a une portée universelle et que des causes comme celle de Thérèse de Lisieux ont pu mobiliser des acteurs aux quatre coins du monde.

Situation historiographique

Bilan des travaux existants

Le doctorat féminin dans l'Église catholique est un sujet neuf dans l'historiographie. S'il a récemment rencontré une certaine actualité dans le catholicisme à l'occasion du cinquantenaire des premières proclamations, en 2020 – les colloques ont eu lieu fin 2021 ou en 2022, la pandémie les ayant

retardés –, il a surtout été abordé dans un but spirituel ou théologique¹¹. Il s’agit alors de mettre en avant des figures spirituelles et leur doctrine, en montrant leur actualité pour le XXI^e siècle. Le colloque organisé autour du *Dialogue* de Catherine de Sienne en décembre 2021 fait sans doute exception, puisqu’il devait surtout servir de point d’appui à une nouvelle édition¹². L’histoire des premières demandes d’octroi du doctorat d’Église à des femmes dans l’entre-deux-guerres, puis des premières proclamations dans la deuxième moitié du XX^e siècle n’a, en revanche, pas encore été faite. Des articles ont été écrits sur tel ou tel cas isolé, mais le sujet n’a encore jamais été envisagé dans son ensemble. On dispose ainsi d’un article de Paul Droulers, confrère et biographe de Gustave Desbuquois, sur « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 »¹³ et d’un autre du carme Valentino Macca di S. Maria qui, au moment de la proclamation de Thérèse d’Avila en 1970, en a retracé l’histoire depuis la première demande de 1923¹⁴. Plus récemment, le dominicain Gilles Berceville, spécialiste d’histoire de la spiritualité et de théologie spirituelle, a publié deux articles sur la proclamation de Catherine de Sienne en 1970¹⁵.

Claude Langlois, dans la lignée de ses travaux sur Thérèse de Lisieux, a néanmoins signalé l’intérêt d’une étude plus exhaustive de ces premières proclamations, il y a maintenant vingt ans¹⁶. Le doctorat thérésien, marginal en ce sens que le titre est attribué à une sainte canonisée, dont la reconnaissance est déjà bien assurée, constitue à ses yeux un dossier important, parce qu’il s’agit d’un déplacement de frontière réel, quoique limité, dans le domaine des femmes et du genre. En pionnier de l’étude du « catholicisme au féminin »¹⁷, Claude Langlois sait combien ces déplacements sont d’autant plus importants à étudier qu’ils ne sont pas fréquents dans l’Église catholique, institution peu encline à afficher le changement, sinon forcément à changer elle-même. De ce point de vue, l’histoire du doctorat féminin montre la capacité de l’institution à faire un pas de côté, donnant un signal apparemment non conforme à son intransigeantisme de principe. Alors que Paul VI comme Jean-Paul II ont tous deux rappelé la pertinence d’une anthropologie traditionnelle, fondée sur l’idée de « nature », les proclamations féminines de doctorat qu’on leur doit apparaissent comme une réponse oblique à la

¹¹ Congrès international, « Mujer excepcional. Cincuenta años del doctorado de santa Teresa de Jesús », Universidad Católica Santa Teresa de Jesús de Ávila, 12-15 avril 2021 ; Congrès interuniversitaire international « Donne Dottori della Chiesa e Patrone d’Europa in dialogo con il mondo d’oggi », Pontificia Università Urbaniana (Rome), 7-8 mars 2022.

¹² XVI Seminario di storia e teologia della mistica « Claudio Leonardi », « *Il Dialogo* di Caterina da Siena. Per una nuova edizione critica. Filologia, tradizione, teologia », Pontificia Università San Tommaso d’Aquino (Angelicum), Rome, 2-3 décembre 2021 (actes à paraître début 2023).

¹³ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », *Teresianum*, 1973, p. 86-129.

¹⁴ Valentino Macca di S. Maria, « Il Dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea », *Ephemerides Carmeliticae*, XXI, 1970, p. 35-115.

¹⁵ Gilles Berceville, « Comment Catherine de Sienne a-t-elle été reconnue docteur de l’Église ? », *La Vie spirituelle*, n°385, 2010, p. 403-431 ; Gilles Berceville, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l’Église : une approche de théologie historique », dans Diega Giunta (dir.), *Il servizio dottrinale di Caterina da Siena*, Florence, Nerbini, 2012, p. 20-41.

¹⁶ Claude Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, Paris, Salvator, 2002, postscriptum « Thérèse docteur », p. 85.

¹⁷ *Id.*, *Le catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieures générales au XIX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1984.

modernité, qui tranche avec l'image dominante des rapports entre féminisme et catholicisme au XX^e siècle, plutôt marquée par le conflit (revendications du sacerdoce féminin, *Humanae Vitae*, etc.).

Un sujet au croisement de plusieurs champs historiographiques

En excluant la cause d'Hildegarde de Bingen de notre étude, nous faisons le choix de regarder les proclamations féminines de doctorat d'Église au prisme de l'obstacle qu'a pu être, dans un premier temps, le sexe féminin. Tout l'enjeu sera de savoir si ce dernier est adéquat pour rendre compte du dossier dans son ensemble. Cette approche situe notre étude au croisement de l'histoire générale des femmes et du genre, de l'histoire des femmes et du genre en contexte catholique, de l'histoire de la théologie et des théologiens dans leurs rapports avec l'institution, et de la culture intellectuelle du temps.

- *Une histoire des femmes et du genre en terrain catholique*

La formule « *sexus obstat* » employée par Pie XI pour justifier son refus de proclamer Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux en 1923 et 1932 pousse à envisager la question au regard du genre, outil désormais bien connu, depuis son apparition dans le paysage français dans les années 1990, et permettant d'interroger la construction sociale de la différence des sexes. Dans le cadre de notre étude, aucun texte normatif n'empêche de proclamer une femme docteur de l'Église, mais les normes de féminité et de masculinité alors en usage dans le milieu ecclésial, longtemps homogènes à celles qui prévalaient dans la société, empêchaient d'envisager sérieusement la question. La réaction de Léon Merklen, directeur du journal *La Croix*, à la proposition faite par Gustave Desbuquois en 1932 le montre bien : « “Une femme Docteur de l'Église, est-ce convenable, est-ce possible ?”, répéteront pourtant, parmi nos lecteurs, ceux qui se souviennent que la grande sainte Thérèse d'Avila, la patronne de la petite sainte Thérèse de Lisieux, n'a pu obtenir ce titre et se contente encore aujourd'hui de celui de “maître en spiritualité”. “Pourquoi pas ? répondrons-nous cependant. Cela est possible, cela n'a rien de malséant, cela peut devenir, un jour prochain, très opportun.” »¹⁸. Derrière cette idée de convenance, on devine que les mentalités catholiques n'étaient peut-être pas prêtes à la proclamation d'une femme comme docteur de l'Église en 1932, parce que cela ne correspondait pas à l'idée que l'on se faisait alors des docteurs de l'Église ou des femmes.

L'inscription de notre sujet dans le champ de l'histoire des femmes et du genre tient aussi au fait que des motivations « féministes » ont pu être à l'origine de certaines demandes de reconnaissance doctorale. Si l'idée n'est pas présente dans la demande des carmes pour Thérèse d'Avila en 1923, elle apparaît d'emblée centrale chez Gustave Desbuquois, pour Thérèse de Lisieux. Directeur de l'Action

¹⁸ Léon Merklen, « Le doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de Lisieux », *La Croix*, 7 juillet 1932.

populaire, au contact de nombreuses chrétiennes engagées dans les débats féminins et féministes de leur temps, il estimait, non sans quelque à-propos, que la « question féminine » serait *la* grande question sociale du XX^e siècle et qu'en proclamant une docteure de l'Église, Rome montrerait aux femmes qu'elle n'était pas étrangère à leurs questionnements et revendications. À ses yeux, l'« inconvenance » sociale d'aujourd'hui pourrait bien faire l'« opportunité » ecclésiale de demain. Ainsi, les années 1960, au cours desquelles la question du doctorat féminin se pose de nouveau, coïncident avec le début de ce qu'on a pu appeler la « deuxième vague » du féminisme (Christine Bard), moment où les revendications touchent aussi l'institution ecclésiale, avec notamment les premières demandes de sacerdoce féminin.

Il est difficile de percevoir dans quelle mesure ce contexte a influencé la décision de Paul VI d'ouvrir le doctorat d'Église aux femmes. Évidemment, l'événement rencontrait une certaine opportunité dans le vaste mouvement de promotion des femmes dans la société, mais il ne faudrait pas oublier les raisons plus spécifiquement religieuses qui ont pu motiver cette décision. Dans les années 1950, puis lors du concile Vatican II (1962-1965), l'Église a rappelé la nécessaire collaboration des laïcs à l'apostolat de l'Église¹⁹. En ce sens, le Concile et l'accent mis sur la distribution des « charismes » dans l'ensemble de la communauté ecclésiale ont pu favoriser la résolution de la question du doctorat féminin, d'ailleurs justifiée en 1970 en ayant recours à la théologie conciliaire. Il n'est pas anodin qu'elle se débloque à la suite du concile Vatican II qui accueillait pour la première fois des femmes comme auditrices dans l'aula conciliaire, et de la réforme de la Curie romaine, qui intègre des femmes à partir de 1967. De ce point de vue, nous tâcherons d'être attentifs au fait qu'au-delà de la différence sexuée, il en existe une autre qui engendre des rapports de pouvoir dans le catholicisme, celle qui distingue le clergé du laïc. Bien que Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux aient fait vœu de religion, elles font partie de la deuxième catégorie, comme Catherine de Sienne, car dans le droit canonique ce n'est pas l'état de vie – religieux ou laïc – qui définit le clergé, mais l'ordination sacerdotale. Dans l'Église catholique, les femmes ne peuvent être ordonnées, ce qui signifie que leur statut canonique relève du laïc. Cette distinction n'est pas sans importance pour notre étude puisqu'on peine à savoir si, dans l'entre-deux-guerres, c'est le sexe féminin ou le statut laïc qui empêche vraiment de reconnaître une mission d'enseignement à une femme. Le magistère, dans l'Église catholique, est en effet une prérogative du clergé qui détient un monopole à la fois hiérarchique, sacramentaire (manipulation des rites), et doctrinal. Les deux se recoupent cependant, et il faudra voir en quoi la question de l'exclusion féminine du sacerdoce a pu jouer un rôle dans l'affaire du doctorat.

C'est un point soulevé par Claude Langlois, dans son ouvrage significativement consacré au *Désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, où il évoque l'intérêt d'une étude du doctorat féminin. Il rappelle que les deux premiers papes à avoir proclamé des femmes sont aussi ceux qui ont rappelé avec fermeté l'exclusion des femmes du sacerdoce, par la déclaration *Inter insigniores* (1976) pour Paul VI, et par une déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi en 1994 pour Jean-Paul II. Cette dernière

¹⁹ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959). Histoire des Congrès mondiaux de 1951 et 1958*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 2001.

paraît trois ans seulement avant la proclamation de Thérèse de Lisieux, qui peut dès lors apparaître comme une tentative pour « redonner des couleurs plus avenantes au pâle féminisme romain », une sorte de « lot de consolation » pour compenser le peu d'ouvertures dans la pratique²⁰. Il faut aussi, de ce point de vue, prendre en compte la question de l'œcuménisme, le XX^e siècle consacrant l'accès des femmes aux ministères dans de nombreuses Églises protestantes. Alors que l'Église catholique entre dans une démarche de dialogue avec les autres Églises, la question du sacerdoce féminin a pu être un point majeur de division. Rome pourrait avoir voulu montrer, par la proclamation de docteurs de l'Église, son souci de favoriser l'ouverture aux femmes, tout en rappelant son opposition traditionnelle à l'idée d'un sacerdoce féminin.

L'histoire du doctorat d'Église est susceptible de nous en apprendre beaucoup sur la façon dont l'Église a réagi à la question féminine au XX^e siècle, à la fois pendant l'entre-deux-guerres qui représente la période où le Saint-Siège se met à soutenir le mouvement suffragiste, et dans la deuxième moitié du siècle, où les féminismes s'institutionnalisent à l'échelle nationale comme internationale, tout autant qu'ils se radicalisent. Les échanges entre l'histoire religieuse et l'histoire des femmes et du genre, après une « mutuelle ignorance »²¹, se sont intensifiés depuis les années 1990, comme en témoignent la parution du deuxième numéro de la revue *Clio* consacré au thème « Femmes et religions » en 1995 et l'organisation d'une journée de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine (AFHRC) autour de cette thématique en 2013²². Si le croisement entre genre et catholicisme s'est d'abord penché sur la « féminisation » de la pratique religieuse et du personnel ecclésiastique²³, puis sur la politisation des femmes catholiques²⁴, leur rôle dans la naissance de l'État-providence du fait de leur place

²⁰ Claude Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, op. cit., p. 12.

²¹ Bruno Dumons, « Histoire des femmes et histoire religieuse de la France contemporaine : de l'ignorance mutuelle à l'ouverture », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 15 | 2002. (<https://doi.org/10.4000/clio.66>)

²² Plusieurs bilans ont été dressés de l'état des études dans ce domaine : Étienne Fouilloux, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995 ; Introduction de Bruno Dumons dans Anne Cova et Bruno Dumons (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX^e-XX^e siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés, 2012, p. 7-15 ; Sabine Rousseau, « Vingt ans d'histoire religieuse des femmes et du genre en France », dans Matthieu Brejon de Lavergnée et Magali Della Sudda (dir.), *Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2014, p. 55-70 ; Anthony Favier, « Des études féministes aux études de genre. Le double échec de leur réception par les sciences catholiques françaises », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°279, juin 2014, p. 9-30 ; Céline Béraud et Alain Thomasset, « Études de genre et catholicisme : Quelques perspectives relatives au cas français », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°308, 2020, p. 63-75.

²³ Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin*, op. cit. ; Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism, 1789-1914*, Londres/New York, Routledge, 1989.

²⁴ Bruno Dumons, *Les dames de la Ligue des femmes françaises (1901-1914)*, Paris, Le Cerf, 2006. Voir aussi la thèse soutenue en 2007 par Magali Della Sudda sur « Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie : socio histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia* (1909-1919) », sous la direction de Laura L. Downs et Lucetta Scaraffia.

importante dans le domaine du soin²⁵, et sur les questions de sexualité²⁶, la question du rapport au savoir a été, comparativement, moins explorée. Certes, l'émergence des théologies féministes à partir des années 1970 a pu faire l'objet d'une attention particulière²⁷, mais l'accès des femmes à la théologie se fait plus tôt. Dès le début du XX^e siècle, de nombreuses catholiques expriment leur désir de ne plus se contenter de la piété qu'on leur proposait au siècle précédent, et d'avoir une foi plus assurée doctrinalement. Cela a pu donner naissance à des groupes de formation et à des revues, mais a aussi conduit à l'ouverture progressive des facultés de théologie aux femmes dans l'après-guerre, d'autant plus que la formation des religieuses devient une préoccupation majeure du magistère ecclésiastique dans les années 1950. Cet aspect de l'histoire des femmes et du catholicisme est bien souvent occulté par la question des revendications du sacerdoce féminin, d'une actualité brûlante. Pourtant, l'accès des femmes à l'enseignement théologique universitaire, comme étudiantes et comme professeurs, est une brèche non négligeable dans le triple monopole clérical défini plus haut.

- *Les femmes savantes : une histoire du rapport des femmes à la « science » théologique*

Les femmes proclamées sont toutes des mystiques, dont le style d'écriture diffère notablement de celui de leurs homologues masculins. Le fait qu'elles n'aient pas une théologie conceptuelle est parfois interprété comme le signe d'un accès différencié au savoir entre hommes et femmes. La mystique serait-elle la voie d'accès privilégiée des femmes au savoir théologique ? À la théologie intellectuelle masculine qui aurait dominé depuis le concile de Trente jusqu'à Vatican II dans son modèle scolastique, répondrait une théologie expérientielle, féminine, davantage prise en compte dans la deuxième moitié du XX^e siècle. Deux postulats entrent alors en jeu : la place légitime de la mystique dans la théologie et la connaturalité entre la mystique et l'expérience féminine. Le premier se manifeste surtout dans l'émergence des premières demandes de doctorat féminin dans l'entre-deux-guerres, dans un contexte de renouveau et de débat autour de la mystique. Si, en 1923, les carmes ne parviennent pas à faire reconnaître Thérèse d'Avila comme docteure mystique, ils obtiennent gain de cause pour Jean de la Croix, son pendant masculin, en 1926. Il y a là une étape importante sur laquelle il nous faudra revenir, puisque cette cause représente pour notre sujet un précédent majeur, qui constitue de surcroît un exemple de la façon dont se construisent les normes de genre dans le catholicisme. Jean de la Croix est avec Thérèse d'Avila l'un des grands représentants de la mystique espagnole du XVI^e siècle. Il a étudié la

²⁵ Yvonne Knibiehler, Véronique Leroux-Hugon, Odile Dupont-Hesse, Yolande Tastayre, *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française (1880-1980)*, Paris, Hachette, 1984 ; Yvonne Knibiehler, *Histoire des mères et de la maternité en Occident*, Paris, PUF, 2000 ; Anne Cova, *Au service de l'Église, de la patrie et de la famille : femmes catholiques et maternité sous la III^e République*, Paris, L'Harmattan, 2000.

²⁶ Martine Sevegrand, *Les enfants du bon Dieu : les catholiques français et la contraception au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

²⁷ Françoise Lautman (dir.), *Ni Ève ni Marie : luttés et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1998 ; Élisabeth Parmentier, *Les filles prodigues : défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1998.

théologie à l'Université de Salamanque, puisqu'il se destinait à être prêtre, ce qui lui permet d'avoir recours aux concepts en usage dans la discipline théologique dans ses écrits. Cela explique, outre le fait qu'il fasse partie du clergé, habilité à enseigner, qu'il ait pu être proclamé en 1926, ce qui n'est pas le cas de Thérèse d'Avila. Au-delà du problème du sexe féminin, entre donc en jeu la façon dont le magistère conçoit la discipline théologique, puisque les docteurs de l'Église sont donnés en modèles aux théologiens. Quant à la connaturalité entre mystique et expérience féminine, elle a fait l'objet de nombreux travaux sur lesquels nous pourrions nous appuyer, en questionnant le modèle de la complémentarité entre clercs théologiens et femmes mystiques, celles-ci devant être encadrées par ceux-là pour éviter, pense-t-on, tout débordement de sensibilité²⁸.

Depuis son institutionnalisation dans le cadre scolastique puis universitaire, la théologie est restée une discipline exclusivement masculine. On sait que c'est à la fin du XIX^e siècle que les universités d'Europe occidentale accueillent les premières étudiantes, avant la « révolution silencieuse » qui se joue dans ce domaine dans l'entre-deux-guerres. En 1971, elles passent le seuil des 50% d'inscrites à l'Université française²⁹. Mais il faut noter que les facultés de théologie n'ont pas eu le même tempo que les autres dans cette évolution puisque, jusque dans les années 1950, elles restent exclusivement destinées à la formation du clergé. L'essor de l'apostolat des laïcs au XX^e siècle, particulièrement encouragé sous le pontificat de Pie XII (1939-1958), a cependant poussé à élargir leur mission à la formation de ce laïcat cultivé, soucieux d'avoir une foi plus assurée doctrinalement. L'ouverture de la théologie universitaire aux laïcs ne s'opère vraiment qu'au lendemain de Vatican II. Tout comme dans la sphère civile, l'accès des femmes aux postes d'enseignement se fait un peu plus tard. Jusqu'au milieu du XX^e siècle environ, la femme enseignant à l'Université reste une exception. En France, ce n'est qu'en 1973 qu'une femme, Jacqueline de Romilly, intègre le Collège de France. Deux ans plus tard, elle est aussi la première femme élue membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. L'accès des femmes au doctorat d'Église se fait donc à peu près au même moment, voire plus tôt si l'on songe que la première femme à entrer au Panthéon pour son mérite propre et non comme « femme de », est Marie Curie, en 1995.

En ce sens, notre sujet rejoint non seulement l'histoire des sciences, qui a bien intégré la composante féminine mais pas tellement la discipline théologique³⁰, mais aussi l'histoire de

²⁸ Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995 ; *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Turin, Rosenberg & Stellier, 1996 ; Dominique-Marie Dautet, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Le Cerf, 2006 ; François Marxer, *Au péril de la nuit : femmes mystiques du XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2017.

²⁹ Christine Bard, *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 239. En Espagne, il faut attendre les années 1980 pour passer ce cap, l'accès aux études universitaires restant l'apanage d'une classe sociale réduite, selon Maria Antonia Garcia de Leon, « A la sombra de la Universidad », dans Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 4, *Del siglo XX a los umbrales del XXI*, Madrid, Catédra, 2006, p. 335.

³⁰ Voir notamment, la récente parution de l'ouvrage dirigé par Joanna Godlewicz-Adaliec, Dariusz Krawczyk, Małgorzata Łuczyńska-Hołdys, Paweł Piszczatowski et Małgorzata Sokołowicz, *Femmes et le Savoir/Women and Knowledge/Frauen und Wissen. Actes du colloque « Femme – savoir, sciences et universités, organisé du 21 au*

l'enseignement, et notamment des « pionnières », ces femmes qui intègrent un univers jusque-là exclusivement masculin : premières étudiantes à l'Université, premières à exercer telle ou telle profession, etc. L'étude de ces « pionnières » a déjà suscité de nombreux travaux, surtout chez les sociologues, attentifs aux mécanismes d'exclusion en jeu, aux obstacles à surmonter, parfois réglementaires, mais le plus souvent sociaux, culturels et moraux, et aux difficultés supplémentaires liées aux « professions de prestige »³¹. De même que l'accès au poste ne suit pas directement l'accès au titre dans la sphère civile, on pourra se demander si la proclamation des premières docteurs de l'Église coïncide ou non avec l'accès des femmes aux chaires de théologie. On pourra aussi voir dans quelle mesure cette ouverture remettait en cause, dans le catholicisme, le préjugé selon lequel les femmes ne sont pas des êtres de raison pleine et entière, qui a été l'un des principaux obstacles rencontrés par les « pionnières »³². Comme les femmes représentent, dans le catholicisme des XIX^e et XX^e siècles, le tout-venant du peuple chrétien, en ce sens qu'elles sont surreprésentées chez les pratiquants³³, la proclamation des premières docteurs de l'Église a sans doute aussi quelque chose à nous dire de l'évolution des rapports entre religion populaire et religion savante au XX^e siècle.

- *Une histoire sociale de la théologie au XX^e siècle*

Le titre de docteur de l'Église et le culte qui lui est associé n'ont pas encore fait l'objet de travaux historiques, alors même qu'ils connaissent des évolutions sensibles depuis leur origine médiévale, susceptibles de nous apprendre beaucoup sur la façon dont l'Église conçoit le développement de sa doctrine. On a là un exemple d'usage des figures de sainteté particulièrement intéressant puisqu'en promouvant tel ou tel docteur de l'Église, le magistère donne à voir la façon dont il envisage l'enseignement théologique. Au gré des proclamations, on voit se dessiner une sorte de politique du doctorat qui reflète une certaine modélisation théologique, mais aussi les enjeux ecclésiaux du moment. Par exemple, les proclamations faites par Léon XIII à la fin du XIX^e siècle – Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem en 1882, Jean Damascène en 1890 – entrent dans sa politique de dialogue avec les

23 octobre 2016 à l'Université de Varsovie, Paris, Garnier, 2020 ; voir aussi le n°13 de la revue *Clio*, paru en 2001 et consacré au thème des « Intellectuelles », dirigé par Mathilde Dubesset et Florence Rochefort. (<https://doi.org/10.4000/cli0.709>)

³¹ Delphine Gardey, « Histoires de pionnières », *Travail, genre et sociétés*, 2002/2, n°4, p. 29-34 ; Juliette Rennes, *Le mérite et la nature. Une controverse républicaine : l'accès des femmes aux professions de prestige (1880-1940)*, Paris, Fayard, 2007 ; Hélène Charron, *Les formes de l'illégitimité intellectuelle. Les femmes dans les sciences sociales françaises (1890-1940)*, Paris, CNRS, 2013 ; Annabelle Bonnet, *Léontine Zanta : une histoire oubliée de la première docteur française en philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2021.

³² Voir notamment la thèse soutenue en 2020 par Annabelle Bonnet : « “La barbe ne fait pas le philosophe”. Les femmes et la philosophie en France (1880-1949) » ; Geneviève Fraisse, *La raison des femmes*, Paris, Plon, 1992 ; Françoise Collin (dir.), *Le sexe des sciences : les femmes en plus*, Paris, Autrement, 1992 ; Michel de Manassein (dir.), *De l'égalité des sexes*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1995 ; Michèle Le Doeuff, *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998 ; Nicole Mosconi (dir.), *Égalité des sexes en éducation et formation*, Paris, PUF, 1998.

³³ Claude Langlois, « “Toujours plus pratiquantes”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995.

Églises d'Orient. Dans le sillage des travaux de Claude Langlois³⁴ ou du moderniste Jean-Pascal Gay³⁵, notre étude relève de l'« histoire sociale de la théologie », comme d'autres (Daniele Menozzi, Guillaume Cuchet) font de l'histoire sociale des dévotions, autrement dit une histoire qui s'intéresse moins aux doctrines en soi qu'à leurs usages sociaux, au sens large, et ecclésiaux³⁶.

Cela n'implique pas de ne traiter cette question du doctorat d'Église que dans ses rapports à l'histoire sociale, parce qu'il s'agit avant tout d'une notion qui relève du champ théologique, lequel a ses logiques internes et ses évolutions propres. Au-delà de l'adaptation au féminisme ambiant que peut représenter le doctorat féminin, ces transformations en interne ont aussi pu jouer un rôle dans l'ouverture postconciliaire. Pour cela, nous tâcherons de pratiquer, à notre manière, une « histoire non théologique de la théologie » telle qu'elle est présentée par Étienne Fouilloux dans l'introduction de son ouvrage *Au cœur du XX^e siècle religieux* (1993). L'historien y défend l'intérêt d'une « histoire vraiment religieuse », qui ne se contenterait pas d'une étude du religieux en relation avec les sphères extérieures (sociale, politique, institutionnelle, etc.), sans être pour autant une histoire dogmatique reposant sur un parti-pris confessionnel³⁷. Il faut laisser toute leur part aux évolutions internes de la sphère religieuse, qui relèvent de l'histoire des croyances, des théologies et des spiritualités, y compris en assumant dans ce domaine une certaine technicité, tout en évitant les écueils de l'histoire purement internaliste. Le doctorat d'Église se prête particulièrement bien à ce type d'analyse, puisqu'on trouve dans la liste des figures extrêmement variées entre les Pères de l'Église, Thomas d'Aquin, Robert Bellarmin, François de Sales, Jean de la Croix, Catherine de Sienne, jusqu'à l'improbable Antoine de Padoue qu'on s'étonne un peu de retrouver en si docte compagnie. La catégorie, d'une étonnante plasticité, reflète particulièrement bien l'évolution des modèles doctrinaux dans l'Église.

Au-delà du problème que pouvait représenter leur féminité, mis en avant par la formule « *sexus obstat* », il faut prendre au sérieux le fait que le doctorat d'Église exalte des saints théologiens, qualificatif qui pouvait dans un premier temps sembler inadapté aux saintes proposées. Thérèse d'Avila comme Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux n'ont pas étudié la théologie universitaire et leur écriture ne correspond pas aux canons en usage dans la discipline. Toutes trois tirent leur enseignement de leur expérience mystique, et non pas de spéculations abstraites. Leurs écrits sont pour la plupart des récits autobiographiques ou des relations épistolaires, ce qui rend leur théologie plus narrative et personnelle que conceptuelle. Qu'elles puissent égaler des figures comme Augustin d'Hippone ou Thomas d'Aquin dans la hiérarchie céleste n'allait pas de soi, parce que le titre de docteur de l'Église

³⁴ Claude Langlois, *Le continent théologique : explorations historiques*, Rennes, PUR, 2016.

³⁵ Jean-Pascal Gay, *Morales en conflit : théologie et polémique au Grand Siècle, 1640-1700*, Paris, Le Cerf, 2011 ; *Id.*, *Les « métamorphoses de la théologie » : théologie, littérature, discours religieux au XVII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2012.

³⁶ Daniele Menozzi, *Sacro Cuore : un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rome, Viella, 2001 ; *Id.*, « La devozione a San Giuseppe e il papato contemporaneo : alla ricerca di dimensioni politiche e sociali del culto », *Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. XVII, 2004, p. 1-29 ; Guillaume Cuchet (dir.), *Le purgatoire : fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris, EHESS, 2012 ; Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1997.

³⁷ Étienne Fouilloux, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1993, p. 20.

est associé à une forme d'excellence intellectuelle. Un micro-trottoir réalisé par la chaîne de télévision KTO en 2018 est de ce point de vue révélateur : interrogés sur ce qu'est un docteur de l'Église, les passants le présentent comme « un curé » qui « détient la parole divine », « quelqu'un qui a écrit sur l'Église, un genre de théologien », quelqu'un qui a « fait des études supérieures », « censé connaître beaucoup de choses »³⁸. Le prêtre qui intervient dans un second temps de l'émission pour donner la « bonne réponse » définit lui-même les docteurs de l'Église comme des « gens doctes, savants ». Or, les trois saintes en question se disaient elles-mêmes « ignorantes ». S'il peut s'agir d'une stratégie de défense qui anticipe les accusations qui pourraient leur être faites de vouloir usurper la place des clercs qui savent, il n'en demeure pas moins qu'aucune d'elle n'a été théologienne au sens professionnel du terme.

Il a donc bien dû se passer quelque chose dans la conception qu'il se faisait de la théologie pour que le magistère se mette à reconnaître dans les écrits de ces « ignorantes » une doctrine éminente. Faut-il penser que l'Église a revu ses exigences à la baisse parce qu'elle voulait à tout prix proclamer des femmes, quitte à transiger sur le niveau ? Ou bien la façon de concevoir les docteurs de l'Église et, au fond, la théologie elle-même, a-t-elle évolué en un sens qui permettait de mieux intégrer l'apport de ces femmes à l'enseignement doctrinal ? Il semble bien qu'il y ait, au cours du XX^e siècle, un élargissement du champ théologique qui justifie, pour une part, un tel changement. Les écrits mystiques féminins ne sont pas perçus comme théologiques dans l'entre-deux-guerres, moment où Rome réaffirme la primauté du modèle thomiste ou néothomiste comme seul rempart face aux dangers de la modernité. En 1923, année de la première demande concernant Thérèse d'Avila, Pie XI publie l'encyclique *Studiorum ducem*, à l'occasion du sixième centenaire de la canonisation de l'Aquinat, présenté comme le modèle parfait d'alliance entre science et piété.

En revanche, les écrits mystiques féminins sont sans doute davantage considérés comme théologiques dans la période qui suit le concile Vatican II, lequel consacre le courant de la « nouvelle théologie » qui promouvait un certain pluralisme des formes théologiques depuis les années 1940-1950³⁹. Le mouvement de retour aux Pères, sans qu'il tourne le dos à la théologie scolastique, revenait *de facto* à relativiser son importance et à élargir le champ de la théologie. Celle-ci tend à inclure des formes moins strictement spéculatives ou rationnelles, et l'expression symbolique se trouve d'une certaine manière revalorisée, y compris dans le dialogue avec les sciences sociales⁴⁰. Les années 1960 correspondent par ailleurs, dans les sociétés occidentales, à l'essor d'une contre-culture qui rejette la dimension conventionnelle des religions (dogmes, institutions, etc.) tout en étant attirée par les questions

³⁸ Émission Quèsaco, « Le docteur de l'Église », KTO, 12 janvier 2018.

(<https://www.youtube.com/watch?v=rgfNwaCeUkk>)

³⁹ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 192-244.

⁴⁰ Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis : comment les catholiques ont reçu la psychanalyse, 1920-1965*, Payot, Paris, 2011 : on le voit par exemple dans le rapprochement qui s'opère entre une partie des catholiques et le courant psychanalytique de Jacques Lacan, qui repose beaucoup sur le symbolisme. En 1954, ce dernier est invité au Congrès de psychologie religieuse, qui a pour thème le symbole dans l'œuvre de Jean de la Croix.

spirituelles et par une certaine forme de mysticisme⁴¹. On peut se demander dans quelle mesure la proclamation de saintes généralement rangées dans la catégorie des « auteurs spirituels » prend acte de la nouvelle place qu'occupe l'expérience dans le rapport au religieux, au détriment de la dimension rationnelle de la foi qu'incarnaient jusque-là les docteurs.

Axes problématiques

Notre étude vise à retracer l'histoire méconnue des premières proclamations de femmes comme docteurs de l'Église en prenant pour toile de fond l'apparition de l'idée au début du XX^e siècle, le blocage dans l'entre-deux-guerres, puis la phase de latence qui précède la résurgence de l'idée à la fin de Vatican II, sa résolution et ses conséquences. Cette mise en récit sur le temps long implique d'être attentif à plusieurs enjeux ou difficultés que pose notre sujet.

- Concilier les enjeux internes et externes du doctorat d'Église

Un premier enjeu consiste à intégrer la technicité de l'univers théologique pour comprendre ce qu'est le doctorat d'Église, notion propre au catholicisme. Cette première étape est nécessaire pour comprendre en quoi il a pu pendant longtemps sembler inaccessible aux femmes. Il faut prendre au sérieux la notion théologique elle-même, pour éviter d'en faire un simple prétexte à une étude plus générale sur l'évolution des rapports entre femmes et catholicisme. Apparue au Moyen Âge, le titre a beaucoup évolué et un retour sur son histoire ne semble pas superflu pour comprendre comment l'Église envisage l'élaboration de sa doctrine. D'abord conçu comme honneur liturgique, il s'est enrichi d'une dimension doctrinale croissante. On tâchera de voir pourquoi les femmes ont longtemps été exclues de cette catégorie de saints à fonction enseignante.

Une fois la notion comprise de l'intérieur du champ théologique, on peut entreprendre une « sociologie des doctorats », à la façon dont Pierre Delooz a fait une « sociologie des canonisations », pour comprendre l'usage des figures de sainteté par le magistère romain. Si « le culte des saints est un phénomène social », celui des docteurs, qui en relève, l'est tout autant⁴². Alors qu'il y a toujours eu plus de saints que de saintes, le XX^e siècle représente une période d'accroissement rapide des canonisations féminines : elles représentaient jusque-là environ 15% de l'ensemble mais, au XX^e siècle, elles en

⁴¹ Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident*, op. cit., p. 223-224. Là où les rationalistes acceptaient globalement l'éthique chrétienne tout en rejetant la théologie au motif qu'elle ne serait pas « scientifique », la contre-culture accepte volontiers l'idée du surnaturel mais rejette l'éthique chrétienne. Les expériences et phénomènes méprisés par la science généraliste sont pris très au sérieux par ses participants.

⁴² Pierre Delooz, *Sociologie et canonisations*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, p. 5.

constituent presque le tiers (28,3 %) ⁴³. De la même façon, il peut sembler symptomatique que les premières demandes de doctorat d'Église pour des saintes se fassent au début d'un siècle qui consacre la promotion féminine dans l'espace public et l'accès massif des femmes aux études universitaires. On tâchera de comprendre comment ces évolutions dans la sphère civile ont pu influencer la volonté des divers acteurs et de questionner la notion d'« opportunité » qui se pose pour tout acte du magistère.

Il conviendra aussi de s'interroger sur le choix de chacune des figures au regard de l'actualité ecclésiale et sur ce qui en est retenu par Paul VI et Jean-Paul II. Au-delà de l'opportunité générale qu'il pouvait y avoir à proclamer des femmes, il pouvait y en avoir une plus spécifique, propre à chaque cause. Quels traits dominant dans les figures choisies ? Quels aspects sont mis en avant par les papes Paul VI et Jean-Paul II pour chacune d'elles ? Des caractéristiques communes apparaissent entre les trois figures promues : la complémentarité entre vie contemplative et active, l'amour de l'Église et le souci de son unité, la primauté du spirituel... Les trois saintes incarnent une diversité des états de vie – les deux Thérèse ont vécu derrière les grilles du Carmel, Catherine de Sienne a eu un mode de vie laïc – mais toutes ont défendu des valeurs assez traditionnelles du catholicisme. Leur proclamation, dans la période de divisions et de contestations dans l'Église qui suit le concile Vatican II, pourrait s'inscrire dans une politique plus générale de la papauté, de promotion de la « vraie » réforme dans l'Église, face aux excès de la « fausse », pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Yves Congar ⁴⁴.

- Proposer des études de cas pour comprendre la spécificité de chaque cause

Il convient ensuite de retracer l'histoire de chacune des causes de Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux. Si notre étude les envisage comme un trio cohérent, au vu de l'obstacle qu'a pu être le sexe féminin pour leur promotion, on verra que chacune obéit pourtant à une logique propre. Elles n'ont pas été promues par les mêmes acteurs, y compris pour les deux Thérèse, pourtant toutes les deux carmélites. La cause de Thérèse de Lisieux, d'abord proposée par un jésuite français, connaît un écho universel en 1932, mais n'implique guère l'Ordre des carmes, ce qui tient en grande partie aux spécificités du Carmel en France depuis la réforme de Bérulle. Chacune des causes peut ainsi apporter un éclairage particulier sur l'histoire des ordres religieux concernés, à la façon dont la faible adhésion des dominicains à la proclamation de Catherine de Sienne entre 1967 et 1970, au-delà des provinces italiennes plus concernées, est révélatrice de la crise que l'Ordre traverse alors. Les motivations des acteurs peuvent aussi être très différentes. Par exemple, si la dimension « féministe » est présente pour Thérèse de Lisieux en 1932, elle ne l'est guère pour Thérèse d'Avila ni pour Catherine de Sienne. On cherchera donc à identifier les acteurs à l'œuvre dans chacune des causes ainsi que leurs motivations. Pour les ordres religieux, obtenir un nouveau titre de gloire pour l'une des leurs, qui

⁴³ *Ibid.*, p. 265. Tout le chapitre XI (« Y a-t-il plus de saints que de saintes ? ») apporte un éclairage précieux à notre démarche.

⁴⁴ Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Le Cerf, 1950.

reconnaisse la valeur de leur charisme ? Pour les pays, exalter des figures nationales pour unifier un peuple autour de son passé ? Pour les évêques et le pape, promouvoir des modèles de sainteté ou de doctrine qu'ils jugent nécessaires de faire redécouvrir aux fidèles ? Pour les acteurs individuels, voir leur dévotion à telle sainte consacrée solennellement par Rome, encourager la promotion féminine ?

- Apporter un éclairage sur le fonctionnement du magistère pontifical

Derrière chaque cause, les acteurs sont, on l'a vu, très divers : ordres religieux, diocèses d'origine, acteurs individuels, congrégations romaines, pape, etc. La cause de doctorat de Thérèse de Lisieux est sans doute celle qui a mobilisé le plus grand nombre d'acteurs puisque, dès 1932, 342 signatures épiscopales sont recueillies, et qu'en 1997, ce sont 43 conférences épiscopales qui adressent à Jean-Paul II une lettre postulatoire. Dans les années 1990, c'est à la fois l'Ordre des carmes et le diocèse de Bayeux-Lisieux, en la personne de son évêque auxiliaire, Mgr Gaucher, qui promeuvent sa cause. Mettre en lumière le rôle joué par chacun des acteurs permet de mieux comprendre le fonctionnement du magistère romain et la place du collectif derrière l'autorité pontificale. Si c'est le pape qui proclame solennellement un nouveau docteur de l'Église, acte présenté comme directement inspiré par l'Esprit Saint, c'est souvent à la demande d'un ordre ou d'un diocèse et à la suite d'une vaste entreprise de « *lobbying* » pour convaincre les congrégations romaines de donner un avis favorable à la cause. Pour cela, une cause est ouverte par la Congrégation pour la Cause des Saints et un dossier volumineux est constitué afin de justifier la légitimité de l'octroi du titre au candidat. La cause doit donc passer par les rouages de l'administration pontificale avant de parvenir au pape, quand bien même celui-ci reste pleinement souverain puisqu'il est libre de suivre, ou non, le jugement des congrégations. Il convient donc de prêter attention à la procédure d'octroi du titre, pour saisir la multitude d'acteurs impliqués et la façon dont est prise une décision à l'échelle de l'Église universelle. La première tentative pour Thérèse de Lisieux, en 1932, est lancée par un jésuite français, mais est rapidement divulguée à l'échelle mondiale par la presse et par l'action entreprise par plusieurs individus. Le fait qu'elle remonte jusqu'à Rome engage ensuite des évêques, la curie généralice des jésuites, et le pape lui-même. Cette cause est un exemple particulièrement éloquent pour comprendre comment une idée émanant du *sensum fidei* remonte jusqu'au pape, même si elle ne se réalise pas dans l'immédiat.

- Les voies de « l'invention doctrinale »

Comment introduire de la nouveauté dans une institution qui « fonctionne » à la tradition ? Comment Paul VI a-t-il pu innover en proclamant les premières docteurs de l'Église, ouverture que Pie XI n'avait pas voulu assumer, estimant que les textes de saint Paul s'y opposaient ? Certes, il était resté discret, puisque c'est en privé qu'il avait exprimé son refus aux carmes et à Gustave Desbuquois, sans engager la plénitude de son autorité pontificale. Entre 1965 et 1966, Paul VI prend le temps de

consulter plusieurs théologiens sur la légitimité qu'il y aurait à reconnaître le titre de docteur de l'Église à des femmes. Leur rapport est d'un intérêt particulier pour comprendre comment se justifie l'ouverture, sachant que rien, dans les textes de référence qui encadrent la procédure d'octroi du titre, n'en excluait officiellement les femmes. Le travail de ces théologiens nous en apprend beaucoup sur le rapport entretenu au texte biblique, en l'occurrence aux écrits de saint Paul, mais aussi à la longue tradition qui les excluait de la fonction doctrinale dans le christianisme.

Ce rapport rendu en 1966 est aussi d'un grand intérêt pour l'histoire religieuse contemporaine parce qu'il donne à voir la façon dont des théologiens romains plus représentatifs, à certains égards, de la Rome de Pie XII que de la majorité conciliaire ont réfléchi à partir des textes de Vatican II pour justifier l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes. La constitution dogmatique *Lumen gentium* (1964) sur l'Église, le décret *Apostolicam actuositatem* (1965) sur l'apostolat des laïcs, la constitution *Dei verbum* (1965) sur la Révélation divine, sont abondamment cités par ces théologiens et par Paul VI lui-même dans les textes officiels accompagnant la double proclamation de 1970. La théologie du laïc, des charismes, mais aussi l'ecclésiologie renouvelée par le Concile représentent un terreau fécond de réflexion pour les promoteurs des doctorats féminins. Au-delà de l'histoire mouvementée de Vatican II qui insiste sur les divisions autour de la liturgie ou de la liberté religieuse, on observe donc un certain consensus sur d'autres aspects, comme l'apostolat des laïcs.

- De l'utilité du genre pour comprendre l'évolution du doctorat d'Église

On a vu que la formule « *sexus obstat* » faisait de la féminité l'obstacle principal à la proclamation de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux dans l'entre-deux-guerres. Pour le comprendre, le recours à l'outil du genre, que nous entendons ici au sens de « système de bicatégorisation hiérarchisée entre les sexes (hommes/femmes) et entre les valeurs et représentations qui y sont associées », est utile⁴⁵. On se demandera donc quelles « valeurs et représentations » étaient attachées au sexe féminin dans l'entre-deux-guerres, pour comprendre en quoi il semblait inconvenant à Pie XI de proclamer deux saintes docteurs de l'Église. Sans doute ces valeurs ont-elles évolué pour que, dans les années 1960, Paul VI accepte de faire étudier la question. Rien ne s'opposait, dans les textes de référence sur le doctorat d'Église, à ce que le titre soit concédé à une sainte, mais l'attitude des deux pontifes romains a été assez différente face à la tradition qui l'avait toujours réservé à des hommes. Depuis les premiers temps du christianisme, la fonction d'enseigner et d'élaborer la doctrine a été assurée par les pasteurs, avant la naissance des docteurs médiévaux qui constituent un magistère parallèle. Les femmes, exclues des fonctions hiérarchiques, l'ont aussi été des domaines du savoir. Selon une répartition sexuée, aux

⁴⁵ Laure Bereni, Mathieu Trachman (dir.), *Le genre, théories et controverses*, Paris, PUF, 2014, p. 13. D'autres définitions sont proposées par Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe*, Paris, PUR, 2008, p. 6 et par Nicole-Claude Mathieu, « Sexe et genre », dans le *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, p. 191-200. Voir aussi le carnet Hypothèses GenERe : <https://genere.hypotheses.org/532>.

hommes est revenue la charge de définir la foi, aux femmes celle de la transmettre. Joan Scott, Américaine à qui l'on doit l'introduction de l'outil du genre dans la discipline historique, le définit comme « une façon première de signifier des rapports de pouvoir »⁴⁶. On peut dès lors s'interroger sur la dialectique entre savoir/pouvoir, en se demandant dans quelle mesure l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes, en reconnaissant qu'elles peuvent participer à l'élaboration du savoir théologique, est susceptible d'affecter, ou non, les rapports de pouvoir dans l'Église, dont elles sont exclues par leur statut de laïc.

Le genre peut aussi être mis à contribution pour voir la façon dont a été reçu l'événement qu'est la proclamation des premières femmes docteurs de l'Église dans la seconde moitié du XX^e siècle dans le milieu catholique. Le déblocage tient en grande partie à l'évolution des relations entre laïcat et clergé autour du concile Vatican II. Paul VI lui-même insiste plus sur le fait qu'il proclame des laïques que des femmes, dans ses homélies comme dans son choix d'annoncer les futures proclamations au cours d'une allocution aux membres du troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, en 1967. Jean-Paul II, tout comme son prédécesseur, n'insiste pas tellement sur la dimension féminine du doctorat de Thérèse de Lisieux. Pourtant, cette note féminine ressort particulièrement des articles qui font écho aux premières proclamations, qui y voit un exemple des différences « naturelles » entre hommes et femmes, par le fait qu'il s'agit de mystiques : les femmes enseigneraient comme des mères, en parlant de façon très simple et personnelle et en touchant le cœur, là où les hommes le feraient plutôt à la façon des docteurs, par le recours aux concepts, à l'abstraction, en faisant appel à la raison. Ces proclamations sont donc parfois mises au service de la réaffirmation d'une anthropologie traditionnelle dans le monde catholique, à une période où celle-ci commence à être remise en cause dans la société.

- Mesurer la portée du geste : une réflexion sur la construction d'un « événement »

Cela nous conduit à envisager un dernier enjeu, qui est celui de la portée de l'événement. Il semble bien que Paul VI ait voulu, en adjoignant Catherine de Sienne à Thérèse d'Avila, signifier qu'il ouvrait délibérément le doctorat d'Église aux femmes. Le doctorat *thérésien* promu par les carmes a été transformé en un doctorat *féminin* par le pape. On voudrait donc s'interroger sur la façon dont celui-ci a pu être envisagé comme un geste de reconnaissance envers les femmes et s'il s'inscrit dans une promotion plus générale de celles-ci dans l'Église catholique. Étant donné qu'il s'agit d'un titre posthume, représente-il la consécration symbolique de changements qui s'étaient opérés auparavant dans la pratique, ou plutôt une sorte de « lot de consolation » comme le proposait Claude Langlois, à un moment où les portes restent fermées aux femmes ? Quels ont été les effets, voulus et induits, de ces

⁴⁶ Joan Scott, « Genre, une catégorie utile de l'analyse historique », numéro spécial des *Cahiers du GRIF, Le genre de l'histoire*, n°37-38, 1988, p. 141-143. L'article est d'abord paru en anglais : « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *American Historical Review*, vol. 91, n°5, décembre 1986, p. 1053-1075.

proclamations ? Si cette reconnaissance de l'accès des femmes au savoir ne semble pas avoir fait évoluer leur accès aux postes hiérarchiques, puisque les ministères ordonnés leur restent fermés dans l'Église catholique, on pourra se demander dans quelle mesure elle a pu encourager la place des femmes dans les études et l'enseignement de la théologie.

Présentation des sources

- Les sources officielles

Tout comme pour les béatifications et les canonisations, les causes de doctorat relèvent des compétences de la Congrégation pour la Cause des Saints, créée lors de la réforme de la Curie romaine initiée par Paul VI après le concile Vatican II, en 1967⁴⁷. Elle prenait la suite de la Congrégation des Rites qui en avait eu la charge depuis la fixation de la procédure d'octroi du titre par le canoniste Prospero Lambertini, futur Benoît XIV, dans son ouvrage *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738). En lien avec les ordres religieux dont sont issus les candidats au doctorat, la Congrégation pour la Cause des Saints élabore un dossier, appelé *Positio*, qui vise à justifier la légitimité de la demande. Il s'agit là d'une source primordiale pour notre étude. Chacune se ressemble plus ou moins, puisqu'elles doivent adopter des normes précises, fixées par la Congrégation⁴⁸. Le dossier comprend généralement neuf ou dix parties : une supplique adressée au pape par le supérieur général de l'ordre ou l'évêque du diocèse dont est issu le candidat au doctorat, l'instruction de l'avocat de la cause (« *Informatio Patroni* »), une biographie et une bibliographie du candidat, une étude de sa doctrine, des lettres postulatrices venant appuyer la demande, le rapport de deux censeurs théologiens, un appendice iconographique, et enfin la déclaration du Promoteur de la Foi, qui répond aux objections possibles. Celle de Thérèse d'Avila est essentiellement rédigée en latin et fait environ 500 pages et celle de Catherine de Sienne en latin et italien, environ 500 pages. La *Positio* de Thérèse de Lisieux, en français, est la plus volumineuse, puisqu'elle compte 952 pages. Une fois terminée, la *Positio* est imprimée en plusieurs exemplaires pour que chaque membre de la Congrégation dont l'avis sera sollicité puisse avoir le sien. Il nous a été impossible de consulter celles de nos trois saintes à la Congrégation pour la Cause des Saints, qui ouvre très peu ce genre de documents, à usage interne, aux chercheurs. Mais on a pu contourner l'obstacle en lisant celle de Thérèse d'Avila aux archives générales des carmes, à Rome, celle de Catherine de Sienne à la bibliothèque du Saulchoir à Paris, et celle de Thérèse de Lisieux grâce au gracieux prêt que nous en a fait l'un de ses rédacteurs.

⁴⁷ Christophe Dickès (dir.), *Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège*, Paris, Robert Laffont, 2013 ; Joël-Benoît D'Onorio, « Congrégations romaines », dans Philippe Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2006, p. 461.

⁴⁸ Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina. La procedura per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, Vérone, Fede & Cultura, 2019.

Outre ces documents, qui sont les pièces-maîtresses de la procédure d'octroi du titre, notre étude s'appuie sur les textes officiels du magistère qui accompagnent la proclamation. Paul VI inaugure une nouvelle manière de procéder en 1970, puisqu'il déclare solennellement Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne docteurs de l'Église au cours d'une messe dans la basilique Saint-Pierre, là où ses prédécesseurs se contentaient d'un décret ou d'une lettre apostolique. Jean-Paul II en reprendra le principe, puisque Thérèse de Lisieux est proclamée solennellement place Saint-Pierre au cours de la messe du dimanche des Missions, le 19 octobre 1997. Les homélies pontificales sont particulièrement utiles pour comprendre la portée que Paul VI et Jean-Paul II ont voulu donner à leur geste. Ces textes correspondent à un type de littérature bien particulier, le style homilétique. Comme ils sont destinés à être lus devant un large public rassemblé sur la place, il s'agit pour le pape de maintenir éveillée l'attention des fidèles en travaillant l'oralité du texte, son rythme, sa construction. La foule rassemblée ne connaissant probablement pas très bien la vie et l'œuvre alors consacrées, le pape les présente à grands traits, en espérant convaincre les fidèles d'aller lire ces saintes des siècles passés. Ces homélies peuvent être consultées en ligne, sur le site du Saint-Siège. On peut aussi y trouver les lettres apostoliques qui officialisent la proclamation doctorale. Comprenant chacune entre six et neuf pages, elles confirment et attestent son bien-fondé. Le pape y rappelle quelques éléments biographiques et bibliographiques, ainsi que les points saillants de la doctrine du nouveau docteur, avant de prouver l'universalité et l'actualité de sa doctrine. Il y précise également les étapes de la procédure, pour attester que celle-ci a bien été respectée. Ces documents, qui visent à légitimer l'acte magistériel qui est posé, présentent une version assez lisse de l'histoire des causes en question, tous les possibles échecs ou obstacles y étant gommés.

Autre source officielle, on peut s'appuyer sur un certain nombre de documents régissant la procédure d'octroi du titre de docteur de l'Église, à l'usage de la Curie romaine. La Congrégation pour la Cause des Saints, tout comme celle de la Doctrine de la Foi, qui donne son avis sur les causes de doctorat depuis la réforme de la procédure entreprise dans les années 1980, disposent de normes officielles qui indiquent la démarche à suivre⁴⁹. La réforme opérée en 1981 est le fruit d'un travail de réflexion de divers théologiens consultés par la Cause des Saints, dont les rapports ont été rassemblés en un volume de soixante pages⁵⁰. Toujours parmi les documents émanant de la Congrégation pour la Cause des saints, nous avons pu consulter les rapports rendus par quatre théologiens consultés en 1966 sur la légitimité d'un doctorat féminin⁵¹. On a parfois pu consulter les votes des congrégations romaines consultées sur

⁴⁹ « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », approuvées par Jean-Paul II, le 4 mai 1981 ; *Norme di procedura e criteri dottrinali per il giudizio circa la « eminens doctrina » dei santi proposti come « dottori della Chiesa »*, du 10 novembre 1996.

⁵⁰ Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Prot. N. Var. 1762/980, *De notis necesario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, 1981.

⁵¹ Sacra Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio « An titulus et cultus Doctoris Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate et eximia doctrina ad commune Ecclesiae bonum magnopere contulerunt »*, Typis polyglottis Vaticanis, 1967.

les causes étudiées, notamment pour Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux⁵². Ces rapports sont anonymisés mais les noms de tous les membres présents lors de ces votes sont souvent précisés en tête de document. La plupart prenant le temps de donner une réponse argumentée, ces documents permettent de voir dans quelle mesure les causes ont bénéficié de l'adhésion du milieu ecclésiastique romain et ce qui pouvait constituer un obstacle à la proclamation de chacune des trois femmes étudiées. Ces documents sont particulièrement intéressants pour comprendre les rouages de la machinerie pontificale et voir la multitude des acteurs de la Curie romaine à l'œuvre.

- La documentation préparatoire

Les documents officiels accompagnant les proclamations tendent à inscrire ces actes du magistère dans la continuité des précédents, pour donner une vision unifiée du développement de la tradition dans l'Église. Ainsi, en 1970, il n'est pas fait mention des premières tentatives de l'entre-deux-guerres, soldées par un échec, dans les lettres apostoliques qui retracent pourtant l'histoire des causes. En revanche, les proclamations sont présentées comme une sorte de conséquence logique du concile qui vient de s'achever et qui a fourni le corpus théologique susceptible de légitimer l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes. L'accès à la documentation préparatoire aux *Positiones* et aux premières demandes de l'entre-deux-guerres qui n'ont pas laissé de traces officielles, ainsi qu'à la correspondance entre les acteurs s'avère nécessaire pour retracer plus précisément l'histoire de chacune des causes et pour comprendre leurs enjeux comme les obstacles rencontrés. Avant d'être un acte du magistère, les proclamations sont d'abord le fruit d'un travail de promotion entrepris par des personnes ou des groupes qui entreprennent des causes.

Une grande partie de cette documentation informelle est conservée dans les archives générales des ordres religieux impliqués, chacun d'eux ayant un postulateur général, qui vit à la maison généralice et dont la mission est d'assurer le lien avec la Congrégation pour la Cause des Saints. Une partie de la documentation se trouve aussi au carmel de Lisieux ou aux archives de l'archevêché de Sienne, étant donné que ces deux diocèses ont été assez engagés dans la préparation de la proclamation de la « petite » Thérèse et de Catherine de Sienne. Les fonds personnels des religieux qui ont agi à titre plus individuel se trouvent le plus souvent dans les archives provinciales, par exemple à Vanves pour Gustave Desbuquois, ou à Avon pour Guy Gaucher. Ce dernier a pris en note au jour le jour les démarches qu'il a entreprises auprès de l'Ordre des carmes déchaux comme de la Curie romaine entre 1989 et 1997, source précieuse pour comprendre combien une proclamation de doctorat est circonstancielle, dépendant parfois du hasard des événements, comme de ce déjeuner à Sainte-Anne-d'Auray en 1996, où Guy

⁵² Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Em.mo cardinali Michaële Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi virgini tertii ordinis S. Dominici, Peculiaris congressus relatio et vota*, Rome, 1969 ; Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N.2168 : « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professa, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », 1997..

Gaucher put toucher un mot de la cause de Thérèse de Lisieux enlisée dans les méandres de l'administration pontificale à Jean-Paul II, littéralement entre le fromage et le dessert. Les archives de l'Institut Jean-Marie Lustiger, conservées dans les bâtiments de la Conférence des évêques de France, nous ont aussi permis de mieux cerner le rôle de l'archevêque de Paris dans la proclamation de Thérèse de Lisieux. Celui-ci était un ami de Guy Gaucher et a été un personnage central de la préparation de la JMJ de Paris au cours de laquelle Jean-Paul II a annoncé la proclamation prochaine de la carmélite française. On y trouve des interviews, des échanges de lettres, des conférences... Dans ces brouillons et cette correspondance, on discerne les avancées et les freins que rencontre la procédure, mais aussi les amitiés ou les inimitiés qui jouent un rôle non négligeable dans l'avancée des causes.

Précisons que les archives vaticanes ne sont pas ouvertes pour l'ensemble de la période étudiée, puisqu'au-delà du pontificat de Pie XII, qui s'achève en 1958, elles ne sont pas encore consultables. Si l'on a pu trouver quelques documents relatifs à la première demande pour Thérèse de Lisieux en 1932, tout ce qui concerne l'ouverture du doctorat aux femmes dans l'après-concile ne nous est pas accessible. Le passage par les ordres religieux et les diocèses d'origine s'avère donc indispensable.

- Les sources imprimées et audiovisuelles relatives au contexte des proclamations et à leur réception

Enfin, nous souhaitons prêter une attention particulière à la presse, dans une double optique. Un tel recensement permet d'une part de comprendre dans quel contexte s'intègre chacune des proclamations et en quoi elle peut y faire écho. D'autre part, cela donne un aperçu de l'écho qu'ont pu avoir les premières proclamations féminines de doctorat. Pour saisir quelles étaient les préoccupations du magistère en 1970 et en 1997, on s'est concentré sur *L'Osservatore romano*, qui constitue une sorte d'organe de presse officiel du Saint-Siège, et sur *La Documentation Catholique*, bimensuel qui divulgue les textes officiels du magistère ecclésiastique dans le monde francophone. On a particulièrement prêté attention à la présence de la thématique féminine, afin de mesurer son ampleur dans les enjeux du magistère au cours des pontificats de Paul VI et de Jean-Paul II.

Quant à la réception de l'événement, le travail de recensement a pu être facilité par le fait que les archives générales des ordres religieux ont parfois conservé des coupures de journaux qui y font référence. Nous avons complété ce corpus en regardant dans plusieurs journaux et revues si l'on y trouvait des échos. Une attention particulière a été prêté aux revues théologiques, pour voir si la nouvelle reconnaissance accordée aux trois saintes avait ou non bénéficié à la diffusion et à l'étude de leur doctrine. De même, nous avons essayé de recenser les ouvrages parus à l'occasion ou à la suite des proclamations, afin de mesurer la portée de l'événement et de vérifier l'actualité des nouvelles docteurs, mise en avant comme argument par leurs promoteurs. Quelques vidéos et reportages télévisés, enfin, complètent cet aperçu de l'écho de l'événement dans la presse, plus spécialement pour Thérèse de

Lisieux, dont la proclamation est plus récente et a bénéficié de la présence de nombreux médias à la JMJ de Paris.

Une autre source importante pour notre étude est un travail de recensement opéré auprès de l'Université pontificale de la Grégorienne et de l'Institut catholique de Lyon, des étudiants comme des professeurs, entre les années 1950-1980, permettant de préciser les étapes de l'accès des femmes à la théologie universitaire et de prendre l'ampleur de cette petite révolution inédite que fut l'ouverture des facultés de théologie aux laïcs dans la deuxième moitié du XX^e siècle.

Annnonce du plan

Notre étude se composera de quatre parties, qui suivent un ordre chronologique.

La première sera consacrée aux premières demandes d'octroi du titre de docteur de l'Église à des saintes dans l'entre-deux-guerres. Elle comprendra quatre chapitres : un sur la définition et l'histoire du titre (chapitre 1) ; un sur la première tentative de « doctorat mystique » autour du cas de Thérèse d'Avila en 1923 (chapitre 2) ; un sur le projet de « doctorat féminin et populaire » autour du cas de Thérèse de Lisieux en 1932 (chapitre 3) ; le dernier sur les raisons du refus de Pie XI (chapitre 4).

Une deuxième partie se concentrera sur le deuxième moment de cette histoire du doctorat au féminin que constitue l'après-concile, alors qu'une nouvelle demande est faite pour Thérèse d'Avila, qui aboutit à sa proclamation en 1970 (chapitre 5). On se demandera ensuite pourquoi la cause de Thérèse de Lisieux, elle aussi initiée dans l'entre-deux-guerres, n'aboutit pas (chapitre 6), alors qu'elle est remplacée par Catherine de Sienne, pour qui les dominicains n'avaient fait aucune demande (chapitre 7). Des études de cas seront donc proposées, permettant de comprendre la spécificité des trois causes étudiées.

Une troisième partie permettra de poursuivre l'étude jusqu'en 1997, date à laquelle Thérèse de Lisieux est finalement proclamée docteur de l'Église par Jean-Paul II. Les premières proclamations faites par Paul VI en 1970 et le centenaire de sa naissance en 1973 ont pu encourager la relance du dossier longtemps mis en veille, mais le projet ne put aboutir, en raison de la révision des normes du doctorat d'Église (chapitre 8). Les efforts entrepris par l'Ordre des carmes et Mgr Gaucher dans les années 1990 permirent cependant de faire aboutir la procédure, grâce à la coïncidence heureuse entre la JMJ qui faisait venir le pape en France et le centenaire de la mort de la sainte en 1997 (chapitre 9). On constatera que Thérèse de Lisieux représente une grosse partie de notre étude, ce qui s'explique à la fois par l'ampleur de la documentation disponible sur sa cause, par la longueur de la procédure, qui s'étale de 1932 à 1997, et par le fait que c'est par elle qu'est introduite la problématique « féministe » du doctorat féminin.

Enfin, une quatrième et dernière partie sera consacrée aux raisons du déblocage de cette question du doctorat féminin dans la deuxième moitié du XX^e siècle. On verra dans un premier temps dans quelle

mesure le concile Vatican II a pu jouer un rôle dans l'ouverture du doctorat aux femmes, tant par la place nouvelle qu'il reconnaît à celles-ci que par l'apostolat des laïcs qu'il promeut, et par le renouvellement de l'ecclésiologie. À bien des égards, le Concile a permis de penser une nouveauté dont il n'avait pourtant pas parlé (chapitre 10). Dans un dernier temps, on s'interrogera sur la façon dont l'événement pouvait répondre aux préoccupations du moment, vis-à-vis desquelles il était tout à la fois en phase et décalé, dans des proportions qu'on cherchera à discerner (chapitre 11).

PARTIE I

LES PREMIÈRES TENTATIVES DE DOCTORAT FÉMININ DANS L'ENTRE-DEUX-GUERRES (1923-1933)

Dans quel cadre apparaissent les premières demandes d'octroi du titre de docteur de l'Église à des femmes ? Pourquoi, alors qu'il n'avait jamais été donné à des saintes depuis son apparition au Moyen Âge, certains ont-ils pensé légitime de promouvoir des causes féminines auprès du pape Pie XI ? Cette première partie de notre étude cherche à retracer la genèse des premières proclamations féminines, qui n'ont lieu qu'au lendemain du concile Vatican II. Pour cela, après avoir expliqué ce qu'est un docteur de l'Église, catégorie éminemment évolutive, on se concentrera sur les deux premières tentatives qui furent faites pour Thérèse d'Avila et pour Thérèse de Lisieux, respectivement en 1923 et 1932, dans des contextes et pour des motifs très différents.

Thérèse d'Avila était depuis longtemps considérée comme docteure, au vu de la place suréminente qu'elle occupe dans le champ de la théologie mystique, sans avoir jamais été reconnue officiellement docteure de l'Église. Les carmes, en 1923, ont pensé qu'elle méritait pourtant le titre et ont donc fait une demande officielle à Pie XI. La cause de Thérèse de Lisieux pouvait sembler moins mûre, à seulement trente-cinq ans de sa mort, mais bénéficiait de l'enthousiasme exceptionnel suscité par ses rapides béatification en 1923 et canonisation en 1925. Les deux causes échouèrent pourtant, se heurtant au refus de Pie XI de proclamer une femme docteure de l'Église. Il nous faudra prendre le temps d'explicitier les raisons de ce blocage, tant au regard de l'histoire des femmes et du catholicisme que de la conception que le magistère se faisait alors du titre en question et de la théologie.

Chapitre 1 : Qu'est-ce qu'un docteur de l'Église ?

Avant de faire l'histoire des premières proclamations féminines, il ne semble pas superflu de revenir sur la notion même de doctorat d'Église. Une telle entreprise n'est pas aisée, en raison d'une lacune historiographique sur le sujet. Si parcourir les dictionnaires de théologie permet de se faire une idée de la définition du titre et du culte propre aux docteurs, ces outils ne reviennent que rarement sur l'histoire de cette catégorie de saints et aucun ouvrage n'a, à notre connaissance, retracé l'origine, la définition et l'histoire de la notion, du moins d'un point de vue historique. On trouve en revanche quelques ouvrages religieux de vulgarisation, qui présentent les principales œuvres des docteurs sous la forme d'anthologies⁵³. Utile pour comprendre la façon dont les clercs veulent « traduire » les docteurs de l'Église pour les rendre accessibles aux fidèles (signe que leurs écrits sont largement ignorés de la plupart), cette littérature spirituelle qui se prête à de longs développements théologiques sur la fonction des docteurs en donne une vision un peu trop hors du temps pour l'historien. En effet, loin d'être figée, la catégorie des docteurs de l'Église est à géométrie variable et ne s'est fixée que tardivement comme titre solennellement décerné à quelques saints par l'Église catholique. Si l'historiographie est lacunaire, nous avons pu retracer l'histoire de ce titre grâce à des articles consacrés au doctorat de Catherine de Sienne et qui reviennent sur les origines du doctorat d'Église en général et grâce à une étude faite par des théologiens de la Congrégation pour la Cause des Saints, à l'occasion de nouvelles instructions édictées en 1981⁵⁴. C'est donc à reconstituer l'histoire du titre que l'on va s'attacher dans ce chapitre, par un travail en partie de seconde main, en s'appuyant sur la littérature théologique ou sur l'histoire traditionnelle de la théologie, tout en tâchant de retraduire, dans un langage historique, la définition des docteurs de l'Église qu'elles présentent.

Une telle lacune historiographique est d'autant plus regrettable qu'il s'agit d'une notion complexe, qui a considérablement évolué depuis son apparition au Moyen Âge. À l'origine, le titre est très proche de celui de « Pères de l'Église », les quatre premiers docteurs reconnus par l'Église, Ambroise de Milan, Grégoire le Grand, Jérôme et Augustin d'Hippone, cumulant les deux titres⁵⁵. Au Moyen Âge, les docteurs de l'Église semblent donc être des Pères de l'Église qui se distinguent des autres du fait de leur science considérée comme éminente. Cette promotion au sein d'un groupe semble

⁵³ Achille Glorieux, *Les docteurs de l'Église*, Limoges, Bonne Presse, 1941 ; Raphaël Sineux, *Les docteurs de l'Église*, Montpellier, Imprimerie Charité, 1964 ; Jean Huscenot, *Les docteurs de l'Église*, Paris, Médiaspaul, 1997 ; Bernard McGinn, *I dottori della Chiesa. Trentatré uomini e donne che hanno dato forma al cristianesimo*, traduit par Cristina Simonelli, Brescia, Queriniana, 2002. Un récent article témoigne aussi de l'intérêt pour ce titre souvent mal connu : Sébastien Maillard, « Les docteurs de l'Église », *La Croix*, 28 mai 2011.

⁵⁴ Gilles Berceville, « Comment Catherine de Sienne a-t-elle été reconnue docteur de l'Église ? », art. cité ; *Id.*, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l'Église : une approche de théologie historique », art. cité ; *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*, Prot. N. Var. 1762/980, *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint* (sub Secreto pontificio), Vatican, 1981.

⁵⁵ Pour plus d'éléments sur les « Pères de l'Église », cf page 47.

être à l'origine d'une idée encore répandue selon laquelle les docteurs de l'Église seraient des « super-saints », une sorte de catégorie de première classe accordée à un petit nombre, alors que les canonisations se multiplient. L'idée est d'ailleurs corroborée par la liturgie propre aux docteurs, qui les place au sommet des honneurs liturgiques, aux côtés des apôtres et des évangélistes. D'où la surenchère parfois observée chez les dévots, qui voudraient voir « leur » saint reconnu docteur de l'Église pour qu'il reçoive la plus grande glorification possible. Or un docteur de l'Église n'est pas tant un « super-saint » qu'un saint à qui l'Église reconnaît une vocation singulière de science et dont elle reconnaît le rôle éminent joué dans la définition et le développement de sa doctrine. Il s'agit surtout, par ce titre, de spécifier la note particulière de tel ou tel saint, en l'occurrence ici de reconnaître un charisme de sagesse et de science, c'est-à-dire un don particulier donné par la grâce divine, en vue du bien commun de la communauté.

Bien que la notion se distingue au XVI^e siècle, de celle de « Pères de l'Église », il faut attendre le XVIII^e siècle pour que soient fixés les critères permettant d'honorer un saint comme docteur de l'Église, bien que les listes de docteurs demeurent fluctuantes jusqu'au XIX^e siècle environ. C'est dire le flou qui demeure autour de cette catégorie dont les contours paraissent aujourd'hui bien délimités. Si nous commençons ce chapitre par une définition « hors-sol » des docteurs de l'Église, en nous appuyant sur celle que proposent les dictionnaires de théologie, nous prendrons ensuite le temps d'historiciser la notion. Les docteurs de l'Église résultent d'une longue « décantation sémantique »⁵⁶ qui les distingue peu à peu des écrivains ecclésiastiques, des Pères de l'Église puis des docteurs en général⁵⁷. Nous verrons enfin l'étonnante plasticité de cette notion, en revenant sur les évolutions du titre et du culte depuis leur apparition au Moyen Âge et sur la liste des saints qui l'ont reçu.

1. Une vocation d'enseignement dans l'Église universelle

Le très officiel *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC) définissait en 1940 les docteurs de l'Église comme des « écrivains ecclésiastiques qui ont été honorés de ce titre par une approbation solennelle de l'Église, en raison de leur sainte vie et de leur parfaite orthodoxie, mais plus encore pour

⁵⁶ « *Votum* » de Brunero Gherardini, professeur à l'université pontificale du Latran, dans *De notis necesario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 18.

⁵⁷ Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina. La procedura per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, Vérone, Fede&Cultura, 2019 : l'auteur, avant d'indiquer la procédure à suivre pour faire proclamer un saint docteur de l'Église, commence par définir le doctorat d'Église. Il reprend cette méthode consistant à définir en distinguant des notions proches, comme celle de Pères de l'Église ou d'écrivains ecclésiastiques. Il estime en effet que le titre se dessine à partir du XIII^e siècle et naît d'une évolution et d'une sublimation du titre de Père de l'Église, en s'appuyant sur Ferdinand Holböck, *Die 33 Kirchenlehrer. Promoviert zum Doctro Ecclesiae*, Stein am Rhein, Christiana-Verlag, 2003, p. 9.

leur science considérable et leur profonde érudition »⁵⁸. On retrouve dans cette définition plusieurs éléments-clés : un docteur est un saint, ayant forcément laissé une œuvre écrite, qui a été reconnue excellente par l'Église, de façon publique. Autrement dit, l'Église reconnaît chez certains de ses saints une œuvre exceptionnelle, dont elle approuve la valeur de façon publique pour la signaler aux fidèles comme un fondement sûr. L'encyclopédie *Catholicisme hier aujourd'hui demain* donnait peu après, dans un langage légèrement modernisé, à peu près la même définition : le titre est « officiellement donné à des écrivains ecclésiastiques remarquables par la sainteté de leur vie, la pureté de leur orthodoxie et la qualité de la science »⁵⁹.

a) *Des saints*

Un premier aspect qui ressort de ces définitions est la sainteté des docteurs de l'Église. Avant d'être honorés pour leur doctrine, tous ont été canonisés, donc donnés en modèles de vie exemplaire au peuple chrétien. S'ils délivrent un enseignement par leurs écrits, il n'a de valeur que parce qu'il a été vécu. C'est ce que rappelle le cardinal Gabriel-Marie Garrone, dans un article de 1971 consacré au doctorat d'Alphonse-Marie de Liguori : les docteurs enseignent « par l'influence conjuguée de leur existence exemplaire et de leur doctrine irréprochable. Nous pouvons nous abandonner à eux, nous plonger en eux avec une pleine sécurité dont l'Église se fait garante »⁶⁰. Ce sont des maîtres « sûrs » parce qu'ils ont témoigné, par leur propre vie, de la vérité de leur message. Pour le cardinal, ils rappellent en outre que la vérité de la foi ne consiste pas seulement en des formules abstraites : si ces formules sont indispensables, les docteurs apprendraient surtout à en vivre. Ils sont donc des témoins de la foi et de la doctrine, des « confesseurs » de la foi, pour reprendre la distinction classique faite dans les premiers temps du christianisme entre martyrs et confesseurs. Tandis que les martyrs sont morts à cause de leur foi, les confesseurs sont ceux qui l'ont proclamée au péril de leur vie. En l'occurrence, les docteurs de l'Église l'ont proclamée par leurs écrits.

Le glossaire de l'Église catholique en France reprend cette même idée : « L'Église attribue officiellement ce titre à des théologiens auxquels elle reconnaît une autorité particulière de témoins de la doctrine, en raison de la sûreté de leur pensée, de leur sainteté de vie, de l'importance de leur œuvre »⁶¹. Notons que dans cette dernière définition, les docteurs de l'Église ne sont plus qualifiés d'« écrivains ecclésiastiques » mais de « théologiens », terme qui nous semble plus restrictif et associé

⁵⁸ Étienne Valton, « Docteur de l'Église », dans Alfred Vacant (dir.) *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1940, fascicule XXIX, col. 1510.

⁵⁹ Robert Lesage, « Docteur de l'Église », dans Gabriel Jacquemet (dir.) *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, tome 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 936.

⁶⁰ Gabriel-Marie Garrone, « Saint Alphonse docteur, mais quel docteur ? », *L'Osservatore Romano*, n°52, 24 décembre 1971, p. 6.

⁶¹ Glossaire accessible en ligne : <https://eglise.catholique.fr/glossaire/>

à un modèle d'écriture particulier. Mais retenons surtout l'autorité de « témoins de la doctrine » qui leur est conférée, qui semble être au cœur de leur vocation. L'encyclopédie *Catholicisme hier aujourd'hui demain* reprend la même idée en précisant qu'avec les Pères, les docteurs de l'Église sont « deux variétés de témoins de la doctrine », qu'ils sont des « miroirs de la foi » par l'éminence de leur savoir⁶².

b) Dotés d'une science exceptionnelle

Parmi les saints honorés par l'Église catholique, les docteurs de l'Église se distinguent par la qualité de leur science. On pourrait dire que leur science est si éminente qu'elle fait partie de leur vocation. Le *DTC* parle en effet de leur « science considérable » et de leur « profonde érudition ». Pour être docteur, il faut que la science brille d'un éclat qui soit vraiment hors du commun, qu'elle soit la note particulière de leur mission. Autrement dit, les docteurs sont des saints dont la vocation est d'avoir poussé jusqu'au bout leur intelligence, en alliant doctrine et piété. L'exemple qui l'incarne le mieux est sûrement Thomas d'Aquin, appelé « docteur des docteurs », ou encore « docteur commun ». Le pape Pie XI l'explique dans la lettre encyclique *Studiorum ducem*, parue à l'occasion du septième centenaire de sa canonisation en 1922 :

Et il semble que Dieu, source de sainteté et de sagesse, ait voulu montrer en Thomas comment ces deux choses se portent mutuellement, c'est-à-dire comment l'exercice des vertus dispose à la contemplation de la vérité et en même temps comment la méditation attentive de la vérité rend plus pures et plus parfaites ces mêmes vertus. Car qui vit intègre et pur, et qui par la vertu réfrène ses passions, presque libéré de toute entrave, peut élever son esprit vers les choses célestes beaucoup plus facilement et mieux le fixer dans les profonds mystères de la Divinité, selon les mots du même Thomas : « La vie est première par rapport à la vérité ; parce que la vie conduit à la science de la vérité » ; si l'homme s'adonne tout entier à l'étude des choses surnaturelles, il sera stimulé à vivre parfaitement ; et une telle science, dont la beauté le ravit et l'attire à elle, ne peut jamais être aride et inerte, mais elle meut à un degré suprême⁶³.

Sainteté et sagesse, telles sont donc les deux qualités propres aux docteurs. Si leur science doit être excellente, elle doit évidemment être aussi parfaitement orthodoxe. Le *Petit dictionnaire de*

⁶² Robert Lesage, « Docteur de l'Église », art. cité, col. 936.

⁶³ Pie XI, Lettre encyclique *Studiorum ducem*, 1922, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège : « E sembrò che Iddio, fonte d'ogni santità e sapienza, volesse mostrare in Tommaso come queste due cose si aiutino a vicenda, come cioè l'esercizio delle virtù disponga alla contemplazione della verità ed a sua volta l'accurata meditazione della verità renda più pure e perfette le stesse virtù. Perché chi vive integro e puro, e con la virtù tiene a freno le sue passioni, quasi libero da un grande impedimento, potrà elevare alle cose celesti molto più facilmente il suo spirito e meglio fissarsi nei profondi misteri della Divinità, secondo le parole dello stesso Tommaso: "Prima è la vita che la dottrina; perché la vita conduce alla scienza della verità" ; se l'uomo avrà messo tutto il suo studio nel conoscere le cose che sono sopra la natura, per questo stesso si sentirà non poco eccitato al vivere perfetto; né una tale scienza, la cui bellezza tutto lo rapisca e a sé lo attiri, potrà mai dirsi arida ed inerte, ma attiva in grado supremo. » (Traduction par nos soins). Dans les citations, nous garderons l'orthographe, les majuscules, et autres spécificités typographiques présentes dans les sources. Nous préciserons en revanche quand c'est nous qui soulignons.

théologie catholique (1969) dirigé par Karl Rahner et Herbert Vorgrimler cite ainsi, parmi les critères requis pour qu'un théologien soit honoré comme docteur de l'Église, après la « sainteté personnelle » et « l'importance de la doctrine théologique », l'« orthodoxie de la doctrine »⁶⁴. Certains dictionnaires de théologie ne prennent pas la peine de citer ce critère tant il semble intrinsèque au doctorat d'Église. En effet, celui-ci a forcément fait l'objet d'une reconnaissance solennelle par l'Église, laquelle n'engagerait pas sa parole publique sur les écrits d'un saint s'ils n'étaient pleinement conformes à la foi chrétienne. D'ailleurs, les écrits ont la plupart du temps déjà été examinés par les théologiens de la Curie romaine au cours de la procédure de canonisation⁶⁵. On comprend donc que ce critère de l'orthodoxie a plus valeur de prérequis que de critère dans la reconnaissance d'un saint comme docteur de l'Église. Cela signifie-t-il qu'un docteur ne peut se tromper ? On considère traditionnellement que ce n'est pas parce qu'un saint est proclamé docteur de l'Église que son enseignement ne contient aucune erreur : c'est son enseignement en général qui possède une valeur éminente⁶⁶. Par exemple, Thomas d'Aquin n'admettait pas l'Immaculée Conception, point que le magistère a consacré comme dogme quelques siècles plus tard (1854) mais qui n'était pas un article de foi à l'époque où le saint a vécu⁶⁷. Modèles généraux de doctrine éminente, les docteurs de l'Église peuvent donc s'être trompés sur tel ou tel point particulier tant que, de leur vivant, ils ont été en pleine adéquation avec la foi professée par l'Église.

c) *Reconnus solennellement par l'Église*

Si l'orthodoxie n'est pas toujours mentionnée dans les définitions données par les dictionnaires de théologie, la nécessité d'une reconnaissance solennelle par l'Église est un point toujours souligné. Les docteurs de l'Église sont marqués, par leur titre même, du sceau de l'Église. Ils sont docteurs *de* l'Église, c'est-à-dire reconnus *par* l'Église afin que leurs écrits bénéficient *à l'Église universelle*. Ce qui compte, c'est que leurs écrits dépassent leur contexte spatio-temporel d'écriture pour enseigner les fidèles de toutes les époques et de tous les pays, que leur enseignement puisse s'exercer de façon universelle. Giovanni Vodopivec, consulté en 1981 sur ce qu'est un docteur de l'Église, s'exprimait ainsi :

Tout docteur a quelque chose à dire à l'homme d'aujourd'hui, au croyant comme à l'homme loin de Dieu, à celui d'aujourd'hui comme à celui de demain. C'est seulement en ce sens que la proclamation de doctorat a un sens. Le docteur est un homme du passé mais dont le

⁶⁴ « Docteur de l'Église », dans Karl Rahner et Herbert Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, traduit de l'allemand par Paul Démann et Maurice Vidal, Paris, Seuil, 1969, p. 132.

⁶⁵ C'est avant même la reconnaissance du serviteur de Dieu comme « vénérable » que les écrits sont étudiés par des théologiens, selon une coutume ancienne liant la réputation de sainteté d'une personne à ce qu'elle a écrit. Le rapport de ces théologiens est nécessaire à la signature d'une supplique pour l'introduction de la cause, qui requiert ensuite le *placet* du pape lui-même. Toute proposition hérétique ou toute opinion suspecte peut donc arrêter la cause. Pour les détails concernant cette procédure, se reporter à Théophile Ortolan, « Canonisation dans l'Église Romaine », *DTC*, tome 2, 1932, col. 1626-1659 ; Benoît XIV (Prospero Lambertini), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Prati, 1840, lib. II, cap. 25, n° 9-10.

⁶⁶ Bernard McGinn, *I dottori della Chiesa*, op. cit., p. 41.

⁶⁷ Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina*, op. cit., p. 45.

message est universel, qui enseigne à tous comment suivre le Christ. L'homme d'aujourd'hui est à la recherche de ce genre d'enseignement universel. Il faut donc que le docteur ne s'adresse pas seulement à un groupe, à une congrégation, mais à l'homme d'aujourd'hui et de demain⁶⁸.

Nous en reparlerons plus tard, mais nous pouvons d'ores et déjà noter que le doctorat d'Église donne lieu à un culte particulier. Tout comme la canonisation, il est donc encadré par l'Église. C'est à la fin du XIII^e siècle que le pouvoir pontifical commence à s'y intéresser, au moment même décrit par André Vauchez comme le point de bascule où la canonisation, de simple ratification d'une dévotion au niveau local, devient une faveur exceptionnelle accordée à un petit nombre d'élus par l'Église⁶⁹. L'importance d'une reconnaissance solennelle par l'Église laisse à penser que les docteurs de l'Église peuvent faire l'objet d'une « politique » du magistère, qui sélectionne avec parcimonie les modèles de sainteté et de science à présenter aux fidèles comme des guides sûrs de la doctrine. Par ailleurs, rappelons que la fonction de docteur, avant de renvoyer à un grade universitaire, relève d'abord, dans les communautés chrétiennes du « charisme » : le docteur est celui qui bénéficie d'un charisme d'enseignement, reçu de Dieu pour l'édification de ses frères et sœurs. Or, si les charismes peuvent être distribués à tous les fidèles, c'est au magistère de l'Église de reconnaître la valeur d'un charisme. N'est donc pas docteur qui veut, seule la hiérarchie ecclésiastique peut authentifier son charisme.

Quel rôle l'Église attend-elle de ses docteurs et ce rôle a-t-il évolué ? Elle s'appuie sur leurs écrits et sur leur témoignage pour instruire les fidèles et réfuter les erreurs. Les ouvrages de vulgarisation consacrés aux docteurs de l'Église, publiés dans l'après-concile, reprennent souvent l'image évangélique du « maître de maison qui tire de son trésor du neuf et de l'ancien » (Mat. 13, 52). L'ancien (*vetera*) renvoie à la doctrine supposée traditionnelle de l'Église, qui reste immuable, tandis que le neuf (*nova*) consiste à préciser tel ou tel point, à redire, à sa manière, tel aspect de la Révélation divine. Mgr Gaucher reprend cette image dans une interview consacrée au doctorat de Thérèse de Lisieux, dont il a été l'artisan : il ne s'agit pas tant d'apporter quelque chose de nouveau, car les chrétiens croient que rien de tel ne peut être apporté à l'Évangile, conçu comme plénitude de la Révélation, mais de mettre en valeur tel ou tel aspect de sa doctrine qui paraît adapté à une époque donnée⁷⁰. Derrière, on retrouve l'idée d'une dynamique inhérente au message chrétien et de la nécessité de conjuguer universalité de l'Église et inculturation de son message.

⁶⁸ Giovanni Vodopivec, « Voto circa il titolo di dottore della Chiesa universale », dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 46. (traduction par nos soins).

⁶⁹ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, EFR, 1981, *passim*.

⁷⁰ Interview accordée au journal du pèlerinage de Lisieux, non datée, que l'on peut retrouver en ligne, au lien suivant : www.therese-de-lisieux.catholique.fr

2. Les origines médiévales d'un titre liturgique

Nous avons présenté la définition commune aux docteurs de l'Église, qui repose essentiellement sur trois critères apparemment bien définis que sont la sainteté personnelle, l'éminence de la doctrine et la reconnaissance solennelle par le pape ou un concile. Mais ces critères n'ont été établis qu'au XVIII^e siècle, bien longtemps après l'apparition du titre au Moyen Âge. S'ils semblent aujourd'hui assez clairs, il ne faudrait pas oublier que la notion ne l'a pas toujours été et qu'elle ne s'est fixée qu'au cours des siècles. De plus, si l'on regarde la liste des docteurs de l'Église, on est frappé de voir combien les critères, notamment celui de l'éminence de la doctrine, ont été appliqués avec une certaine souplesse. Aussi nous semble-t-il nécessaire, pour bien comprendre ce qu'est un docteur de l'Église, de remonter aux origines du titre et du culte, puis de retracer leur évolution au cours des siècles.

a) *Des docteurs aux docteurs de l'Église*

Signe de l'importance accordée à la fonction d'enseignement dans le christianisme, les docteurs sont présentés dans les écrits néo-testamentaires comme chargés d'une des premières fonctions apparues dans les communautés chrétiennes, avec celles d'apôtre et de prophète⁷¹. Issu du latin *docet*, le terme de « docteur » désigne celui qui enseigne et qui, par extension, a pour mission d'enseigner ou est capable de le faire⁷². D'abord générique, le terme prend peu à peu un sens technique, du moins à partir de Léon le Grand (440-461) : le doctorat désigne alors un ministère ecclésial, un service institué dans l'Église.

L'acception du terme « docteur » telle qu'on l'entend le plus souvent aujourd'hui remonte au Moyen Âge. D'une part, il désigne certains maîtres de la scolastique, auxquels l'usage décerne le titre accompagné d'un qualificatif qui exprime le caractère individuel de leur talent. Thomas d'Aquin est ainsi communément appelé le « docteur angélique », Bonaventure le « docteur séraphique », etc⁷³. D'autre part, dans son acception rigoureuse, le terme de « docteur » désigne « une personne qui occupe le rang suprême parmi les gradués d'une faculté », après les bacheliers et les licenciés⁷⁴. La nouveauté, comme le soulignait jadis Gabriel Le Bras, tient à la connotation universitaire du titre, qui signale un

⁷¹ Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007 (rééd.), p. 411. Dans les écrits du Nouveau Testament, le docteur est désigné par le terme grec *didaskalos* (Ac 13, 1 ; 1 Co 12, 28). En vertu d'un charisme de science, don gratuit donné aux fidèles en vue de l'édification de toute la communauté, les docteurs peuvent interpréter la Parole pour leurs frères.

⁷² « Docteur », dans R. Naz (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, fascicule XIX, Paris, Letouzey et Ané, 1944, col. 1325.

⁷³ Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », art. cité, p. 411.

⁷⁴ Étienne Valton, « Docteur », art. cité, col. 1501.

grade académique, en vertu duquel le docteur est autorisé à enseigner en public et bénéficie de certains avantages⁷⁵. C'est l'Université qui déclare une personne apte à enseigner, par une proclamation solennelle : le docteur peut alors être « consulté par tous », son jugement devient « une règle de doctrine » et son enseignement est accepté comme étant « revêtu d'une approbation suprême »⁷⁶. Il bénéficie par ailleurs de certains droits et privilèges : il peut enseigner *hic et ubique terrarum* (« ici et par toute la terre »), porter les insignes de son grade (bonnet doctoral, livre, anneau) ; son doctorat lui donne accès à certains bénéfices et aux mêmes privilèges que la noblesse, notamment à des peines atténuées en cas de procès. D'après Gabriel Le Bras, la condition des docteurs est analogue à celle du clergé, disposant par exemple de l'immunité fiscale, de privilèges de justice et de police⁷⁷. Son statut civil est si éminent que les commentateurs l'appellent « *sacerdos* » et le comparent à l'évêque.

Jusqu'au Moyen Âge, les « docteurs » sont les évêques, successeurs des apôtres, eux-mêmes l'étant de Jésus, lui-même désignée comme le docteur par excellence⁷⁸. Cependant, au XIII^e siècle, alors que l'enseignement de la théologie se fixe dans un cadre corporatif, l'Université, un nouveau type de docteur apparaît. La charge en est alors déléguée par le pape et les évêques au maître en théologie, officiellement reconnu par l'Église⁷⁹. Avec la naissance des universités naît donc aussi la figure du théologien au sens moderne. Il se reconnaît par le titre de « docteur » qui lui est attribué et qui remplace progressivement celui de « maître en théologie ». Selon Gabriel Le Bras, la dénomination reste en fait variable, oscillant entre « maître » et « docteur »⁸⁰. En Italie, on est désigné comme « docteur » en droit canon ou en droit civil et comme « maître » quand il s'agit de la théologie et des arts. En France, on garde plutôt le terme de « *magister* », tandis qu'en Allemagne, celui de « maître » désigne généralement les docteurs des facultés de théologie et des arts mais qu'on parle de « docteur » pour les autres matières⁸¹. À côté de l'évêque, dont la charge est pastorale, naît la figure du « théologien », chargé d'un enseignement au caractère scientifique et occupant le rôle de formateur dans les facultés de théologie puis, plus tard, dans

⁷⁵ Gabriel Le Bras, « *Velut Splendor firmamenti* : le docteur dans le droit de l'Église médiévale », *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959, p. 373-388.

⁷⁶ Étienne Valton, « Docteur », art. cité, col. 1502.

⁷⁷ Gabriel Le Bras, « *Velut Splendor firmamenti* : le docteur dans le droit de l'Église médiévale », art. cité, p. 377 : exempts d'impôts, les docteurs sont à l'abri d'arrestations, d'emprisonnement, de torture, de la peine capitale, cités avec ménagement, insaisissables pour dettes en cas de déconfiture. Ils peuvent aussi obtenir de gras bénéfices, des dispenses, le droit de circuler en véhicule (réservé aux magistrats chez les Romains en ville), et ils sont citoyens de la ville où ils demeurent.

⁷⁸ G. Bardy, « Docteurs (dans le christianisme) », dans Gabriel Jacquemet (dir.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, tome 3, *op. cit.*, col. 934. Dans le Nouveau Testament, sur les 59 occurrences du terme « *didaskalos* », 49 désignent Jésus.

⁷⁹ « *Votum* » du premier théologien, dans Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 2168, *Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a sacro Vultu moniali professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum in monasterio Lexoviensi*, 1997, p. 882.

⁸⁰ Gabriel Le Bras, « *Velut Splendor firmamenti* : le docteur dans le droit de l'Église médiévale », art. cité, p. 373-374.

⁸¹ G. Marsot, « Docteurs-maîtres », dans Gabriel Jacquemet (dir.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, tome 3, *op. cit.*, col. 937.

les séminaires. Les docteurs ont trois fonctions principales : enseigner à l'Université, cultiver la science, donner des consultations, par exemple aux pouvoirs civils.

Si nous prenons la peine de nous intéresser aux docteurs « tout courts », c'est qu'ils nous donnent des clés pour comprendre ce que sont les docteurs de l'Église. Ainsi, dans le cas des docteurs de l'Université comme des docteurs de l'Église, une approbation solennelle – de l'Université ou du magistère suprême de l'Église – est nécessaire, qui confère une légitimité à enseigner en public et où que l'on se trouve. Par ailleurs, tout comme le docteur est celui qui a été reconnu apte à enseigner par ses pairs, les docteurs de l'Église ont besoin de l'approbation d'autres docteurs, et surtout de celle du docteur suprême qu'est le pape, comme l'écrivait John Henry Newman à un ami prêtre en 1874 :

Seul un docteur peut juger d'autres docteurs ; et ainsi seul le docteur général de l'Église, le Saint-Père lui-même, peut prendre une décision en ce qui concerne les Docteurs de l'Église [...]. Seul le Saint-Siège dispose des moyens de juger qui, en vertu de ses écrits, mériterait un tel honneur⁸².

Ainsi, on voit bien comment les « docteurs de l'Église » sont le fruit d'une décantation sémantique, qui les distingue peu à peu des écrivains ecclésiastiques⁸³, des Pères de l'Église, ou des docteurs en général.

b) La première apparition des « docteurs de l'Église »

Quand commence-t-on exactement à parler de docteurs de l'Église ? La première mention officielle que l'on connaît se trouve dans une lettre du pape Boniface VIII, intitulée *Gloriosus Deus* et datée de 1295⁸⁴. Adressée à Raymond Gaufredy, ministre général de la famille franciscaine, elle résout un problème liturgique. Le pape y dit avoir élevé le rite des fêtes des apôtres, des évangélistes et des quatre « docteurs de l'Église » latine – à savoir Ambroise de Milan, Augustin d'Hippone, Jérôme et Grégoire le Grand – au rang double. Puis il prescrit au franciscain de veiller à ce que, dans son ordre, on ait une plus grande dévotion pour les saints.

Que signifie ce rite double ? Dans l'Église catholique, les saints sont célébrés liturgiquement, au jour de leur fête, par la liturgie des heures (qu'on retrouve dans le bréviaire) et par celle de la messe. Si, pour la plupart des saints, on puise les diverses prières qui composent l'office dans le « Commun des

⁸² *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. XXVII, Oxford, 1975, p. 188, cité par le cardinal Christoph Schonborn dans la préface à l'ouvrage de Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina*, *op. cit.*, p. 5.

⁸³ Les écrivains ecclésiastiques sont des auteurs catholiques antiques, qui ne satisfont pas l'un ou les trois critères définis pour l'individuation d'un Père de l'Église (doctrine orthodoxe, vie sainte, approbation de l'Église).

⁸⁴ On peut retrouver le texte de cette lettre, ensuite devenue décrétale, dans l'article de Ferdinand Delorme, « Bulle de Boniface VIII élevant au rit double les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre docteurs de l'Église latine (20 septembre 1295) », *La France franciscaine*, n°8, 1925, p. 451-453. Cette lettre a été trouvée dans les années 1920 et est conservée aux archives départementales du Vaucluse, dans le fonds des cordeliers d'Avignon.

Saints », recueil de formulaires correspondant aux diverses « catégories » de saints (apôtres, martyrs, pasteurs, vierges, etc.), les saints les plus importants ont un office propre, qui contient des prières composées spécialement pour eux⁸⁵. Le fait d'avoir un rite double signifie que, pour les offices célébrés le jour de la fête des saints en question, on chante l'antienne qui leur est propre non seulement pour introduire, mais aussi pour clore l'office, donc deux fois. Sans regarder plus en détail cette dimension liturgique, on pourra retenir que les docteurs de l'Église jouissent, avec les apôtres et les évangélistes, des honneurs liturgiques les plus élevés qui existent dans la liturgie catholique.

Dans les années 1920, le franciscain Ferdinand Delorme interprétait cette volonté de relancer le culte des saints, et spécialement des docteurs, au regard du contexte de la fin du XIII^e siècle, qui voit de nombreux clercs se laisser entraîner vers « les sources empoisonnées du savoir païen au grand dam des vraies sources de l'enseignement catholique »⁸⁶. Avec son vocabulaire offensif, qui porte sans doute la trace de l'antimodernisme du début du siècle, le religieux oppose à la folie païenne les docteurs de l'Église, présentés comme des « sources », des fondements sûrs, de la doctrine catholique. Avec les apôtres et les évangélistes, ils sont remis en valeur et célébrés comme des maîtres. Boniface VIII fait leur éloge en les qualifiant de « lampes lumineuses et ardentes placées sur le chandelier dans la maison du Seigneur »⁸⁷. On retrouve cette idée d'illumination propre aux docteurs de l'Église⁸⁸, qui sont comme des phares qui éclairent les navires dans la nuit pour leur permettre de se diriger vers le port. Le souverain pontife estime que leur doctrine permet de « dissiper les ténèbres de l'erreur, de rendre clair ce qui était obscur, de faire fuir le doute, et de résoudre les énigmes des Écritures »⁸⁹.

Pour Gilles Berceville, dominicain qui a travaillé sur la proclamation doctorale de Catherine de Sienne, la fin du XIII^e siècle correspond à un développement sans précédent de la philosophie scolastique, qui s'éparpille en même temps qu'elle s'étend, se coupant parfois des sources classiques du christianisme que sont les Écritures saintes et les Pères de l'Église⁹⁰. En élevant à un degré suprême la liturgie des docteurs de l'Église, Boniface VIII les rendrait plus visibles aux fidèles et accroîtrait par là leur autorité dans le domaine de la théologie. Rappelons que c'est à la fin du XIII^e siècle que se développe la figure du théologien comme clerc rattaché à l'Université, qui se distingue de l'évêque.

⁸⁵ Je remercie don Rémi Bazin, qui travaille à la Congrégation pour la Cause des Saints, de m'avoir donné les rudiments nécessaires pour comprendre cette dimension liturgique du doctorat d'Église.

⁸⁶ Ferdinand Delorme, « Bulle de Boniface VIII élevant au rit double les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre docteurs de l'Église latine (20 septembre 1295) », art. cité, p. 452.

⁸⁷ « *Luminosas ardentesque lucernas super candelabrum in domo Domini positas* » (traduction par nos soins). Il y a là une citation presque exacte d'un passage de l'Évangile selon saint Matthieu (5, 3-19), justement utilisé pour la messe des docteurs.

⁸⁸ Sur la place accordée à la lumière à la fin du Moyen Âge, on pourra se référer à Catherine Vincent, *Fiat Lux : lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2004, ouvrage issu de sa thèse qui retrace les pratiques et la symbolique associées aux luminaires.

⁸⁹ « *errorum tenebrae fuerint profugatae, obscura fuerint dilucidata, dubia declarata, Scripturarumve aenigmata reserata* » (traduction par nos soins).

⁹⁰ Gilles Berceville, « Comment Catherine de Sienne a-t-elle été reconnue docteur de l'Église ? », art. cité, p. 405.

Avec la distinction entre évêques-pasteurs et docteurs-théologiens, le risque d'une coupure avec la tradition héritée des apôtres se faisait peut-être plus grand.

Plus que comme une mise en garde, l'historien et biographe de Boniface VIII, Agostino Paravicini-Bagliani, conçoit la promotion liturgique des docteurs de l'Église comme un encouragement parmi d'autres au développement de la culture et du savoir⁹¹. C'est en effet dans un cadre général de promotion du savoir que s'inscrit la décrétale *Gloriosus Deus*. Peu après son élection (1294) et cette lettre à Raymond Gaufredy (16 novembre 1295), le pape fait l'éloge de l'Université parisienne et pousse ses maîtres à devenir conseillers pour les affaires du royaume, dans une lettre datée du 16 novembre 1295. Quelques semaines plus tard, le 18 décembre, il décide de fonder une université à Pamiers, afin « que les culteurs du savoir puissent s'insérer dans cette ville et y produire avec le temps des fruits féconds »⁹². Alors que naissent et grandissent les universités dans la chrétienté latine, les docteurs de l'Église sont donc mis en avant comme des maîtres et modèles pour les théologiens, figure naissante de l'institutionnalisation du savoir théologique. Dans l'acte de Boniface VIII, qui encourage également une plus grande vénération des saints, on retrouve aussi l'importance de la communion des saints pour l'Église. Il témoigne en effet de ce que, au ciel, les docteurs de l'Église poursuivent leur mission illuminatrice reçue une fois pour toutes pour le bien de toute la communauté ecclésiale : par leur célébration liturgique, l'Église permet à ses docteurs de continuer à briller pour les fidèles⁹³. Retenons en tout cas que c'est à partir de Boniface VIII que le terme de « docteur de l'Église » prend le sens précis qu'il a aujourd'hui : n'est reconnu docteur que celui qui a été inscrit à ce titre au calendrier universel par le pape.

Ainsi, au XIII^e siècle, l'excellence de la doctrine des docteurs de l'Église est mesurée sur trois points : elle doit permettre de lutter contre les erreurs, de mieux comprendre les Écritures, le tout devant être exposé avec une vraie qualité de langue⁹⁴. Ce qui est attendu du docteur, c'est d'abord qu'il défende la foi et lutte contre les erreurs, mais aussi qu'il aide à « percer les énigmes » de l'Écriture et qu'il fasse briller la doctrine avec fraîcheur, par son propre style.

⁹¹ Agostino Paravicini-Bagliani, *Boniface VIII. Un pape hérétique ?*, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 125. Sur la nouvelle importance donnée à partir du XIII^e siècle aux valeurs culturelles que sont la science et la doctrine dans la définition de la sainteté, on peut aussi se reporter à André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, op. cit., p. 460.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Gilles Berceville, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l'Église : une approche de théologie historique », art. cité, p. 25.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 26.

c) *Les premières listes de docteurs de l'Église*

Pourquoi Boniface VIII a-t-il retenu Ambroise de Milan, Jérôme, Grégoire le Grand et Augustin d'Hippone comme docteurs de l'Église ? Est-ce lui qui est à l'origine du choix de ces quatre premiers docteurs ? Si c'est dans la décrétale *Gloriosus Deus* (1295) que ces derniers sont désignés par le titre de docteurs de l'Église, ils étaient déjà présentés comme un groupe cohérent dans plusieurs listes qui circulaient en Occident. Dans une lettre adressée au moine Raban Maur (780-856), écrite entre 847 et 855, l'empereur Lothaire lui rendait hommage en comparant ses « mérites » et sa « science » à ceux de « Jérôme, Augustin, Grégoire et Ambroise »⁹⁵. Il semble donc que, dès le haut Moyen Âge, des Pères de l'Église se distinguent des autres, mais ce ne sont pas toujours les mêmes qui sont mis en valeur. Venance Fortunat (530-609), dans l'un de ses poèmes, met ainsi en regard Platon, Aristote, Chrysippe et Pittacus avec les quatre auteurs ecclésiastiques que sont Hilaire de Poitiers, Grégoire de Nazianze, Ambroise et Augustin, posés en interlocuteurs des grands philosophes de l'Antiquité⁹⁶. Les quatre mêmes auteurs sont cités par l'évêque Licinianus de Carthagène, qui les désigne comme les « saints pères de l'Antiquité, les docteurs et les défenseurs de l'Église » dans une lettre adressée à Grégoire le Grand, entre 591 et 595⁹⁷.

Quelle autorité est accordée à ces Pères que les auteurs médiévaux ont coutume de distinguer de leurs pairs ? Aimeric d'Angoulême, dans son *De Arte lectoria* (1085), met sur le même plan la Bible, l'autorité des conciles et celles des six auteurs ecclésiastiques que sont Ambroise, Jérôme, Hilaire, Augustin, Grégoire et Cyprien⁹⁸. On relève ici, d'une part, que Cyprien et Hilaire sont régulièrement ajoutés aux quatre autres, mais aussi que l'autorité des docteurs est mise sur le même plan que celle des conciles. C'est dire l'importance croissante qui leur est reconnue au Moyen Âge.

Les deux auteurs qui se sont penchés sur ces premières listes des docteurs de l'Église, Carl Weyman et Joseph de Ghellinck, s'accordent sur l'idée que la plus ancienne énumération des quatre docteurs de l'Église latine (Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand et Jérôme) se trouve chez Bède le Vénérable (vers 673-735). L'évêque d'Hexham, Acca, aurait demandé au moine anglais de composer un commentaire de l'Évangile de saint Luc en complétant les explications déjà données par Ambroise de Milan, avec celles des autres Pères. Expliquant sur quels auteurs il s'appuie, Bède le Vénérable aurait alors distingué les quatre Pères que l'on sait⁹⁹. Les premières promulgations de docteurs de l'Église,

⁹⁵ Fr. Kunstmann, *Hrabanus Magnentius Maurus*, Mainz, 1841, p. 221, cité par Carl Weyman, dans « Notes de littérature chrétienne : les docteurs de l'Église », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, tome 3, 1898, p. 562-563.

⁹⁶ *Carmina*, V, 1, 7, p. 102, 29 et s.

⁹⁷ Grégoire le Grand, *Epistolarium*, 1, 41a, p. 58.

⁹⁸ Manuscrit de la bibliothèque de Tours, n°416, fol. 20 et s., cité par Joseph de Ghellinck, dans « Les premières listes des "Docteurs de l'Église" en Occident », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, vol. 2, 1912, p. 132-134.

⁹⁹ *Epistola dedicatoria*, PL, t. XCII, col. 304 D. : « *Aggregatisque...opusculis patrum, quid beatus Ambrosius, quid Augustinus, quid denique Gregorius vigilantissimus (iuxta Suum nomen) nostrae gentis apostolus, quid*

notamment celle de Boniface VIII, ne font donc que ratifier un choix déjà ancien du christianisme latin qui aimait à placer sa théologie sous la protection de quelques Pères qui se distinguaient des autres par leur éminence¹⁰⁰. Le choix de quatre auteurs correspond à une symbolique bien précise, le chiffre renvoyant aux quatre fleuves qui abreuvant le paradis, ou encore aux quatre évangélistes¹⁰¹.

Si des premières listes regroupant les quatre Pères de l'Église que sont Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire le Grand remontent au VIII^e siècle, ce n'est en revanche qu'à partir de la fin du XIII^e siècle qu'ils sont désignés par le titre de « docteur de l'Église ». L'usage pourrait être un emprunt à la liturgie orientale puisque, dès le IX^e siècle, l'Église byzantine a pris l'habitude de fêter le 30 janvier ses « Pères dans les saints, les Docteurs œcuméniques »¹⁰². Les trois Pères alors invoqués sous ce vocable sont Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze (aussi dit « Grégoire le théologien ») et Jean Chrysostome¹⁰³. Les Orientaux ont fait le choix de trois Pères plutôt que quatre comme les Latins, par analogie avec la Trinité¹⁰⁴. Gilles Berceville pense que l'exemple de l'Église grecque a pu inspirer l'acte de Boniface VIII qui, en bon canoniste, a eu à cœur d'unifier liturgiquement l'Église pendant son pontificat.

d) *Un titre qui donne droit à des honneurs liturgiques*

À l'origine, le doctorat d'Église renvoie à la fois à un titre honorifique et à un culte liturgique. Cette dernière dimension tend à être occultée depuis la réforme liturgique postconciliaire, qui met beaucoup moins en valeur les docteurs de l'Église, comme nous le verrons plus tard. Si les dictionnaires de théologie précisent les honneurs dus aux docteurs, on peine à savoir à quel moment ils ont été définis, la décrétale de Boniface VIII se contentant de doubler le rite, sans préciser les spécificités propres à l'office des docteurs. Le *DTC* rappelle que « les docteurs de l'Église occupent un rang liturgique à part dans le bréviaire et le missel »¹⁰⁵. Dans l'office, pour prier la liturgie des heures, ils ont une antienne propre : « *Magnificat : O doctor optime, Ecclesiae sanctae lumen, Beate N.* » Quant à la célébration eucharistique, le missel romain leur réserve une messe propre, dite « du commun des docteurs ». On y récite notamment le Credo, « en mémoire des services extraordinaires que le docteur a rendus à la foi

Hieronymus Sacrae interpres historiae, quid caeteri patres in beati Lucae verbis senserint, quid dixerint, diligentius inspicere Sategi. »

¹⁰⁰ Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », art. cité, p. 411.

¹⁰¹ Paul Lejay, « Chronique de littérature chrétienne », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, tome 1, 1896, p. 92-93.

¹⁰² Gilles Berceville, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l'Église : une approche de théologie historique », art. cité, p. 23.

¹⁰³ Feuillen Mercenier et François Paris, *La prière des Églises byzantines*, tome II, *Les Fêtes*, Chevetogne, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1939.

¹⁰⁴ « *Votum* » de Brunero Gherardini, dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁵ Étienne Valton, « Docteur de l'Église », art. cité, col. 1509.

chrétienne ». L'encyclopédie *Catholicisme* apporte d'autres précisions sur la messe célébrée en l'honneur d'un docteur : l'introït, tiré de l'Éclésiastique (XV, 5) rappelle que « le Seigneur lui a ouvert la bouche au milieu de l'assemblée » ; l'usage est de prendre pour lectures une épître de saint Paul (2 Tim 4, 1-18) sur l'importance de garder intact le dépôt de la foi et un extrait de l'Évangile de Matthieu (5, 13-19) où Jésus dit à ses disciples qu'ils sont « le sel de la terre », ce qui met l'accent sur la fonction illuminatrice des docteurs¹⁰⁶.

3. Précision et institutionnalisation du titre à l'époque moderne

a) XVI^e siècle : quand les docteurs se distinguent des Pères de l'Église

Si le titre remonte au Moyen Âge, c'est surtout à partir du XVI^e siècle qu'il se précise, notamment en se différenciant de celui de « Pères de l'Église ». En 1568, peu après la clôture du concile de Trente (1545-1563) où l'autorité de Thomas d'Aquin a été invoquée à bien des reprises, le pape Pie V déclare ce dernier « docteur de l'Église ». Il s'agit du premier saint, dans la liste, à ne pas être en même temps Père de l'Église. Il est donc légitime de se demander si cette proclamation n'est pas le véritable acte de naissance du doctorat d'Église, dans le contexte de la Réforme catholique où les fonctions de défense de la foi et de lutte contre les erreurs traditionnellement attribuées aux docteurs de l'Église retrouvaient une évidente actualité. Cette interprétation semble corroborée par le fait qu'avec Thomas d'Aquin, qui jouit du titre grâce à un décret de Pie V, on inaugure la liste des docteurs de l'Église proclamés solennellement par le pape, et non reconnus tels seulement par la tradition (la décrétale *Gloriosus Deus* ne faisant que confirmer un choix déjà opéré par les auteurs médiévaux)¹⁰⁷. C'est en effet par la promulgation de la bulle *Mirabilis Deus*, le 11 avril 1567, que Thomas d'Aquin est solennellement reconnu docteur de l'Église¹⁰⁸. Avec cette proclamation d'un docteur de l'époque médiévale se substituent pour la première fois au critère de l'antiquité propre aux Pères de l'Église, l'importance et l'influence de la doctrine du saint dans l'Église¹⁰⁹.

Jusqu'à-là, les deux titres de « Pères » et de « docteurs de l'Église » pouvaient sembler très liés. C'est ce qui fait d'ailleurs que l'on ait souvent besoin de passer par les premiers pour définir les seconds, dans la plupart des dictionnaires de théologie¹¹⁰. C'est la méthode adoptée, entre autres, par le *DTC* et qui permet de mieux cerner les spécificités du titre de docteur de l'Église. Voyons d'abord leurs points communs : les docteurs et les Pères sont désignés comme des « écrivains ecclésiastiques » et des témoins

¹⁰⁶ Robert Lesage, « Docteur de l'Église », art. cité, col. 937.

¹⁰⁷ Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », art. cité, p. 411.

¹⁰⁸ Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di Dottore della Chiesa », *Antonianum*, n° 63, 1988, p. 281.

¹⁰⁹ Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina*, op. cit., p. 19.

¹¹⁰ Agostino Trapè, « Pères et Docteurs de l'Église », *L'Osservatore Romano*, n°25, 23 juin 1981, p. 5.

autorisés de la doctrine, à qui l'on reconnaît une autorité particulière. Cependant, les Pères de l'Église doivent forcément appartenir à l'Antiquité chrétienne, donc avoir vécu au plus tard au VIII^e siècle, limite parfois étendue jusqu'au XII^e siècle pour l'Occident afin d'inclure Bernard de Clairvaux (1090-1153). Ils sont dits « Pères » parce qu'ils remontent aux origines du christianisme et qu'on les considère donc comme étant au plus près des sources de la doctrine. C'est sur leur autorité, et surtout sur leur accord, que les premiers conciles sont censés s'être appuyés pour définir la doctrine chrétienne¹¹¹. Par ailleurs, la science des Pères n'a pas besoin d'atteindre un niveau exceptionnel ou de briller d'un éclat qui soit « vraiment extraordinaire » (*DTC*), alors qu'on a vu que c'était un élément attendu chez les docteurs de l'Église. Enfin, pour ces derniers, ce qui est décisif, c'est l'approbation solennelle par l'Église, que seul le pape ou un concile général peut donner. Les Pères, eux, n'ont pas eu de reconnaissance officielle, c'est la tradition qui les a désignés par ce titre. La spécificité des docteurs de l'Église est donc d'être de toutes les époques, d'avoir une science éminente et d'avoir fait l'objet d'une consécration solennelle de leurs écrits par le magistère suprême de l'Église¹¹².

Au lendemain du concile de Trente, Pie V ajoute également au catalogue des docteurs les quatre Pères de l'Église grecque – on a ajouté Athanase à Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, pour faire écho aux quatre Pères de l'Église latine –, en les incluant dans sa réforme liturgique (bréviaire en 1568, missel en 1570)¹¹³. Cette récupération de l'héritage de la patristique grecque peut s'expliquer au regard des progrès de l'érudition, alors que les Latins recueillent de nombreux manuscrits oubliés après la chute de l'Empire byzantin en 1453, et du contexte de controverse avec les protestants qui pousse à revenir aux sources de la doctrine chrétienne.

En 1588, Sixte V ajoute à la liste des docteurs le contemporain de Thomas d'Aquin (1225-1274) qu'est Bonaventure (1217-1274). Se dessine, déjà, une sorte de politique du doctorat, qui tient à ménager un équilibre entre les familles religieuses. En effet, tout comme Pie V, pape dominicain, avait proclamé Thomas d'Aquin, Sixte V, franciscain, tient à ce que son ordre religieux ait lui aussi son docteur. Ce passage à des docteurs ayant vécu au Moyen Âge n'est pas sans importance dans la compréhension du doctorat d'Église. Il signale en effet un désir, de la part de l'Église à l'époque moderne, de se doter de ses propres Pères, tout comme à l'époque médiévale, l'Église s'était construite à partir des Pères de l'Antiquité chrétienne¹¹⁴. Une telle évolution témoigne aussi de la tension à l'œuvre dans la doctrine chrétienne : si la vérité est immuable et qu'elle a été reçue totalement au départ, en la personne de Jésus,

¹¹¹ Émile Amann, « Pères de l'Église », *DTC*, tome 12-1, col. 1192. Un Père n'est donc pas infaillible en tant que tel, pris isolément. Vincent de Lérins (V^e siècle), dans son *Commonitorium*, précise qu'on ne peut se référer à n'importe quel écrivain du passé, car certains ont pu se tromper. On s'attache donc à ceux qui ont été crûs universellement et qui sont demeurés dans la foi et dans la communion de l'Église. C'est donc bien l'accord entre ces écrivains, le « *consensus unanims Patrum* », qui garantit la valeur de la doctrine.

¹¹² Étienne Valton, « Docteur de l'Église », art. cité.

¹¹³ Instruction *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., « *Folium ex officio* », p. 3.

¹¹⁴ Gilbert Narcisse et Galahad Threepwood, « Docteur de l'Église », art. cité, p. 411.

il y a cependant, aux yeux des chrétiens, des développements possibles de cette vérité. Ce qui est présenté comme une simple explication des données révélées par l'Église pourra apparaître, aux yeux du profane, comme une véritable innovation. Vincent de Lérins, dans son *Commonitorium*, écrit vers 434, présente ainsi la Révélation divine confiée par le Christ à l'Église hiérarchique comme un dépôt sacré, qui n'est pas une chose morte mais riche de vie et de lumière, porteuse d'un dynamisme, semblable à un germe qui se déploie en arbre, dans le temps. Cette image est largement reprise dans les études des théologiens sur le doctorat d'Église, qui s'en servent pour justifier l'« apparition » de nouveaux docteurs au fil des siècles¹¹⁵. Le cardinal Newman (1801-1890) reviendra lui aussi sur cette idée de développement du dogme dans son célèbre *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* (1845).

b) *L'attribution du titre codifiée par le droit canonique au XVIII^e siècle*

L'histoire du doctorat d'Église est marquée par deux grands papes : Boniface VIII, premier pape à désigner officiellement des docteurs de l'Église, et Benoît XIV, qui fixe les critères d'attribution du titre au XVIII^e siècle. Ce dernier, pape entre 1740 et 1758, est surtout connu pour son œuvre de canoniste, développée avant son élection au siège pontifical, sous le nom de Prospero Lambertini. On lui doit notamment le fameux *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, traité historico-canonique sur les causes de béatification et de canonisation, publié en quatre volumes entre 1734 et 1758. C'est au sein de cet ouvrage volumineux qu'il développe l'histoire des docteurs de l'Église et qu'il fixe les trois critères d'attribution tels qu'on les connaît aujourd'hui. S'il donne à voir la procédure juridique à respecter pour une reconnaissance doctorale, force est de reconnaître, à la lecture de l'ouvrage, que la liste des docteurs de l'Église n'est pas encore bien définie.

Au début du chapitre consacré à ces derniers, il cite en effet les six docteurs reconnus au début du XVIII^e siècle : on y retrouve les quatre docteurs de l'Église latine, auxquels ont été ajoutés Thomas d'Aquin et Bonaventure¹¹⁶. Que sont devenus les Pères de l'Église grecque qui avaient été inscrits au catalogue des docteurs de l'Église au lendemain du concile de Trente ? À la fin du chapitre, Prospero Lambertini les cite pourtant avec d'autres docteurs de l'Église, plus nombreux que la liste donnée initialement. Cette incertitude signale bien qu'au XVIII^e siècle, la liste des docteurs de l'Église n'est pas encore clairement fixée. Une consultation de différents missels d'époque le confirme : si un missel édité à Paris en 1717 reprend la liste des six docteurs latins énoncée par Lambertini en début de chapitre et ne retient Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome que comme « confesseurs », un bréviaire édité à Rouen en 1728 indique que ces quatre Pères grecs sont bien vénérés comme docteurs

¹¹⁵ Il est entre autres cités par Pietro Parente dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit. p. 6.

¹¹⁶ Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, op. cit., lib. IV, pars II, cap. XI, n°12.

de l'Église dans le diocèse de Rouen, ainsi qu'Irénée¹¹⁷. Cela n'est pas sans rappeler la grande diversité liturgique de l'espace français à cette époque, avant la romanisation volontariste du XIX^e siècle¹¹⁸.

La distinction que fait Lambertini à la fin de son chapitre consacré aux docteurs de l'Église témoigne que, depuis l'institution du titre au Moyen Âge, une grande flexibilité a été à l'œuvre dans la reconnaissance par l'Église de ses docteurs. Le canoniste commence en effet par présenter les docteurs pour qui la concession du titre a précédé celle de la liturgie propre aux docteurs (l'office et la messe). Ainsi, c'est après reconnaissance de leur titre que les quatre Pères latins, Thomas et Bonaventure ont été célébrés dans l'office avec l'antiphone « *O Doctor* », l'évangile « *Vos estis sal terrae* » et une oraison propre. Mais certains docteurs ont eu droit au culte propre aux docteurs dans l'Église universelle avant qu'une déclaration formelle les reconnaisse comme tels : c'est le cas de Jean Chrysostome, de Grégoire de Nazianze, d'Anselme (proclamé en 1720), ainsi que d'Isidore de Séville (proclamé en 1722)¹¹⁹. Outre cette première distinction, il y a des cas plus flous : Hilaire de Poitiers a été partiellement célébré par le culte propre aux docteurs sans aucune déclaration formelle au préalable, tout comme Athanase et Basile de Césarée, chacun avec telle ou telle spécificité manquante. Certains saints ont par ailleurs bénéficié de l'office entier des docteurs, mais dans des Églises locales ou dans un ordre religieux particulier, sans que cette reconnaissance liturgique soit étendue à l'Église universelle. Bède le Vénérable, qui ne sera finalement solennellement proclamé qu'en 1899, était déjà vénéré comme docteur de l'Église auparavant, mais uniquement dans l'office prié par les bénédictins et les cisterciens. Léandre de Séville et Fulgence sont quant à eux honorés du titre en Espagne.

De cette lecture, on retient donc l'idée qu'il demeure un certain flou aussi bien dans la liste des docteurs de l'Église que dans les honneurs liturgiques qui leur sont dus au XVIII^e siècle. Certains ont la messe et l'office des docteurs en totalité, d'autres bénéficient seulement de l'évangile « *Vos estis sal terrae* », d'autres seulement de l'antiphone, etc. Les choses ne sont, finalement, pas aussi figées qu'il n'y paraît. C'est sans doute pour cela que Prospero Lambertini s'attelle à fixer une procédure plus précise d'octroi du titre et du culte des docteurs à quelques saints dans l'Église catholique. Après avoir rappelé que les docteurs sont déjà présents dans les premières communautés chrétiennes et quelle a été leur fonction – enseigner, coopérer avec les clercs, conseiller les empereurs comme c'était surtout le cas en Orient –, il souligne la nécessité de distinguer les « docteurs qui furent dans l'Église » (« *doctores qui fuerunt in Ecclesia* »), qui ont exercé de leur vivant ces fonctions de conseil et d'enseignement, des « docteurs de l'Église » (« *doctores ipsius Ecclesiae* »), qui ont été reconnus par l'Église comme étant des maîtres sûrs enseignant l'Église universelle. Quels sont alors les critères permettant de reconnaître ces derniers ?

¹¹⁷ Gilles Berceville, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l'Église : une approche de théologie historique », art. cité, p. 27.

¹¹⁸ Vincent Petit, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIX^e siècle*, Rennes, PUR, 2010.

¹¹⁹ Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, op. cit., p. 517.

Ils sont au nombre de trois et n'ont pas été inventés par Lambertini lui-même, qui ne fait que reprendre des critères existant dans des ouvrages de théologie alors en vogue. Il dit les avoir tirés de l'*Apparatus ad Theologiam positivam* (1700) de Pierre Annat (1638-1715), prêtre de la Congrégation de la Doctrine chrétienne¹²⁰. Le dominicain Bernard de Rabaudy (?-1731) les confirme dans ses *Exercitationes theologicae*¹²¹ et précise la nature de la déclaration de l'Église : elle doit être faite par le chef visible de l'Église, à savoir le pape ou un concile légitimement convoqué. Déjà à la fin du XVII^e siècle, Mabillon (1632-1707) disait la même chose dans sa préface générale à la 9^e édition des *Œuvres* de Bernard de Clairvaux : « l'Église attribue le nom de docteur à ceux dont la doctrine a été approuvée par sa propre recommandation publique, surtout là où vient s'ajouter l'harmonie de la sainteté », au sens où c'est par une proclamation publique que le docteur de l'Église est reconnu tel¹²². Lambertini reprend donc ces critères à son compte, estimant que trois choses sont requises pour qu'un saint soit vénéré comme docteur de l'Église : l'éminence de la doctrine (« *eminens doctrina* »), une sainteté de vie insigne (« *insignis vitae sanctitas* »), et une déclaration par le pape ou un concile général (« *summi Pontificis, aut Concilii Generalis legitime congregati declaratio* »).

Selon le canoniste, l'évaluation de ces critères revient au Promoteur de la Foi, consulté à la demande des postulants qui s'adressent à la Congrégation des Rites afin d'obtenir l'office des docteurs pour des saints issus de leur ordre. Dans une procédure de proclamation doctorale, on retrouve donc plus ou moins les mêmes acteurs que pour une cause de béatification ou de canonisation¹²³. Le Promoteur de la foi, aussi appelé « avocat du diable », est en effet celui qui, dans un procès en cause de béatification ou de canonisation, est chargé de présenter les objections. Cela signifie que, désormais, derrière la décision d'un pape de proclamer un nouveau docteur de l'Église, se cache en réalité une procédure et une machinerie complexes, impliquant les ordres religieux, la Congrégation des Rites et un Promoteur de la foi, lesquels se concertent et constituent un dossier sérieusement documenté et étudié.

Les camaldules ont fait une demande de la sorte pour Pierre Damien (1007-1072), mais la Congrégation, en 1719, s'est limitée à leur accorder des lectures propres à leur ordre, sans pour autant reconnaître l'ermite docteur de l'Église¹²⁴. Dans le chapitre suivant (n°12), Lambertini rappelle aussi le cas d'Ildefonse, archevêque de Tolède connu pour avoir défendu la virginité perpétuelle de la Vierge Marie au VII^e siècle mais la procédure n'a pu aboutir, en raison de l'opposition du Promoteur de la

¹²⁰ Pierre Annat, *Apparatus ad Theologiam positivam*, lib. IV, art. 1, p. 252, t. 1. Il cite les trois critères suivants : « *eminentem doctrinam* », « *insignem vitae sanctitatem* », « *Ecclesiae declarationem* ».

¹²¹ Bernard de Rabaudy, *Exercitationes theologicae, ad singulas partes summae sancti Thomae doct. angelici*, Toulouse, A. Tenne, 1713-1715.

¹²² Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, op. cit., p. 513. Jean Mabillon (éd.), *S. Bernardi abbatis primi Clarae-Vallensis opera omnia*, 1667, préface générale, paragraphe 2 : « *Doctoris nomen Ecclesia his tribuit, quorum doctrina publico ipsius suffragio approbata est, maxime ubi sanctitatis concentus accedit.* » (Traduction par nos soins).

¹²³ Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, op. cit., paragraphe 14, p. 513.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 513.

Foi¹²⁵. Ce dernier a jugé que ses écrits contenaient certains points pas absolument sûrs, notamment sur la nature du Christ, qu'il voit comme fils adoptif, et non engendré du Père, point contraire à la foi de l'Église. Malgré les pétitions faites en ce sens et malgré le fait que le saint ait déjà le titre et le culte des docteurs dans le diocèse de Tolède, ce culte n'a donc pas été étendu à l'Église universelle.

Lambertini donne quelques autres exemples de saints pour qui une demande a été faite, sans succès. Ce n'est pas toujours à cause des objections soulevées par le Promoteur de la foi, comme en témoignent les cas d'Ignace d'Antioche, Irénée et Cyprien. Ces derniers ne peuvent être honorés comme docteurs car ils sont déjà vénérés comme martyrs, morts pour leur foi¹²⁶. Or l'office des docteurs ne peut être séparé de celui des confesseurs, selon une distinction que nous avons faite plus haut. En plus de fixer les critères d'attribution du titre et du culte des docteurs de l'Église et d'indiquer la procédure à suivre pour toute demande, l'ouvrage de Prospero Lambertini présente donc l'avantage de rentrer dans toute la complexité de cette catégorie de saints.

Le travail de juridiction mené par Lambertini semble signaler une volonté, de la part du magistère, de mieux encadrer le culte. Si à l'échelle locale, dans tel diocèse, un saint est honoré comme docteur de l'Église, l'autorité ecclésiale suprême qui se trouve devant le fait accompli peut désormais corriger, discriminer, supprimer tel ou tel culte, en exigeant que ne soient plus honorés comme docteurs dans l'Église universelle que les saints qu'elle a reconnus tels¹²⁷. C'est un travail que Lambertini a eu à faire, avant d'être pape : ainsi, la liste des saints pour lesquels une demande a été faite, qu'il cite au chapitre 11, correspond à des cas que lui-même, en tant que Promoteur de la foi, a eu du mal à gérer.

4. Une catégorie à géométrie variable, ou la difficulté à juger de l'éminence d'une doctrine

« Il y a autant de façons d'être Docteur de l'Église qu'il y a de façons d'être saint », affirme le cardinal Gabriel-Marie Garrone pour introduire son article consacré au centenaire de la proclamation d'Alphonse-Marie de Liguori comme docteur de l'Église, paru dans *L'Osservatore Romano* en 1971¹²⁸. Cette affirmation nous semble justifiée au vu de la liste des docteurs proclamés entre les XVIII^e et XX^e siècles. Leur diversité témoigne de ce que, en dépit des critères désormais bien fixés d'attribution du titre et du culte, la catégorie des docteurs de l'Église reste d'une plasticité surprenante.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 515-518.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 518.

¹²⁷ Pietro Parente, « *Votum* : "Les docteurs de l'Église" », dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, *op. cit.*, p. 2.

¹²⁸ Gabriel-Marie Garrone, « Saint Alphonse docteur, mais quel docteur ? », art. cité, p. 6 : « [La communion au Christ] s'exprime au travers de nous dans bien des directions comme se réfracte la pleine lumière blanche. Et la lumière qui se communique par un enseignement nous arrive avec une nuance originale et comme une réponse originale à nos besoins divers ».

a) *La liste des docteurs proclamés depuis le XVIII^e siècle*

Au début du XVIII^e siècle, dix saints seulement étaient reconnus docteurs de l'Église : Ambroise, Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure, ainsi qu'Athanase, Grégoire de Nazianze, Basile de Césarée, Jean Chrysostome, parfois délaissés. Alors que Prospero Lambertini rédige son *De servorum Dei*, trois saints viennent les rejoindre : Anselme, proclamé par Clément XI en 1720, Isidore de Séville par Innocent XIII en 1722, et Pierre Chrysologue, par Benoît XIII en 1729. Devenu pape sous le nom de Benoît XIV, le célèbre canoniste leur adjoint Léon le Grand, en 1754. Quatre nouveaux docteurs ont donc été proclamés au XVIII^e siècle, alors qu'il n'y en avait pas eu de nouveaux depuis la fin du XVI^e siècle. Le rythme des proclamations doctorales s'accélère au siècle suivant, avec neuf nouveaux docteurs, signe d'un regain d'intérêt pour cette catégorie de saints qui semblait encalminée après la reconnaissance des Pères de l'Antiquité et des Pères médiévaux. Les pontifes romains en auraient-ils fait un nouvel outil de diplomatie ou de gouvernement ? Quels bénéfices tirent-ils de ces proclamations ? C'est ce que l'on peut légitimement se demander en regardant la liste des nouveaux docteurs. En 1828, Pierre Damien – dont on a vu qu'il avait fait l'objet d'une première demande au début du siècle précédent – est proclamé par Léon XII. En 1830 c'est au tour de Bernard de Clairvaux, grâce à la décision de Pie VIII. Hilaire de Poitiers, dont on a vu que le culte était ambigu au XVIII^e siècle, est solennellement proclamé docteur de l'Église en 1851 par Pie IX.

Le même Pie IX inaugure une nouvelle étape dans l'histoire du doctorat d'Église avec les proclamations d'Alphonse de Liguori en 1871 et de François de Sales en 1877. Les deux saints ont en effet vécu à l'époque moderne, alors que les autres docteurs remontent tous aux périodes antique ou médiévale. Autre spécificité, Alphonse de Liguori (1697-1787) est le premier docteur de l'Église à recevoir le titre et le culte en un temps si bref. Certes, un siècle s'est écoulé après sa mort, mais au regard des autres proclamations doctorales, le laps de temps paraît extrêmement court. Ce délai habituel s'explique par le fait qu'on attend des écrits d'un docteur qu'ils enseignent l'Église universelle : pour vérifier cette universalité, des siècles s'écoulent souvent avant que l'on puisse discerner si la doctrine a réellement transcendé son époque. Dans le cas d'Alphonse de Liguori, sa proclamation doctorale semble consacrer le tournant qu'il a fait opérer à l'enseignement de la théologie morale au XIX^e siècle¹²⁹. L'impact est direct sur la pratique de la confession, notamment, où l'usage du délai d'absolution se fait plus rare.

À la fin du XIX^e siècle, dans un contexte de dialogue avec les Églises d'Orient auquel il tient particulièrement – en témoigne l'encyclique *Orientalium* (1894) –, le pape Léon XIII proclame plusieurs

¹²⁹ Il existe une vaste littérature sur le sujet, depuis l'ouvrage classique de Jean Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne : l'abbé Gousset et ses précurseurs, 1785-1832*, Rome, Université grégorienne, 1973.

docteurs grecs : Cyrille d'Alexandrie et Cyrille de Jérusalem en 1882, et Jean Damascène en 1890¹³⁰. Le même pape, également tourné vers l'Église anglicane, leur adjoint le moine anglais Bède le Vénérable en 1890. À lui seul, Léon XIII aura donc proclamé quatre docteurs de l'Église. Enfin, au XX^e siècle, les proclamations continuent à aller bon train, avec d'abord celle d'Ephrem le Syrien, par Benoît XV, en 1920. Le pape Pie XI développe, à l'exemple de Léon XIII, une véritable politique du doctorat avec la décision d'honorer du titre Pierre Canisius (1925), Jean de la Croix (1926), Albert le Grand et Robert Bellarmin (1931). Ses successeurs, Pie XII et Jean XXIII, reconnaissent quant à eux Antoine de Padoue en 1946 et Laurent de Brindisi en 1959¹³¹. À l'aube du concile Vatican II (1962-1965), l'Église catholique dispose donc de trente docteurs de l'Église pour l'éclairer dans sa doctrine.

b) *Des docteurs aux profils variés*

Appartenant à des époques variées, les docteurs se distinguent également par leur origine géographique, leur statut ecclésiastique (du diacre Ephrem au pape Léon le Grand, en passant par le prêtre Jérôme et par un évêque comme François de Sales), mais aussi par leur genre littéraire. Entre l'écriture apologétique d'un Pierre Canisius, l'écriture mystique de Jean de la Croix, l'écriture allégorique de Cyrille d'Alexandrie et l'écriture pastorale de François de Sales, qu'y a-t-il de commun ? Comment concevoir l'unité de cette catégorie aux profils si variés ? Si celle des Pères de l'Église trouve une certaine cohérence, d'ailleurs discutable pour certains, par le critère de l'ancienneté et par le fait qu'ils se sont tous penchés sur des problèmes christologiques, trouver ce qui fait l'unité des docteurs de l'Église semble plus compliqué.

L'application du critère prédominant, celui de la doctrine éminente, semble avoir fait l'objet d'une certaine souplesse. Au fil des siècles et des proclamations, la compréhension du concept de docteur de l'Église a pu évoluer. Ainsi, avec la proclamation d'Alphonse de Liguori en 1871, un nouveau critère semble avoir été pris en compte, celui de l'influence bénéfique de la doctrine sur l'Église. Celle-ci doit « soit confondre les erreurs qui se propagent », « soit éclairer les textes sacrés », « soit expliquer le dépôt révélé », soit encore « diriger les mœurs »¹³². La nouveauté qu'est la direction des mœurs dans la fonction attendue des docteurs confirme l'idée que la reconnaissance d'Alphonse de Liguori comme docteur de l'Église vient appuyer et consacrer son rôle dans l'évolution de la théologie morale. Finalement, on le voit, l'éminence de la doctrine peut se manifester de façon très diverse.

¹³⁰ On relève ici une discordance entre le *DTC* et l'*Instruction* de la Congrégation pour la Cause des Saints, cette dernière datant toutes les proclamations des Pères grecs de Léon XIII de 1893, et celle de Bède le Vénérable de 1899.

¹³¹ Ce dernier est oublié dans la liste présentée dans l'*Instruction* de la Cause des Saints de 1981.

¹³² Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina*, op. cit., p. 15. La lettre apostolique de proclamation l'exprime ainsi : « sive in confutandis invalescentibus erroribus, sive in illustrandis sacris Litteris, sive in explanando Revelationis deposito, sive in dirigendis moribus » (traduction par nos soins).

Si l'on classe les docteurs selon leur statut ecclésiastique, on observe qu'il y a deux papes, trois cardinaux, quatorze évêques, un prêtre (Jérôme), un diacre (Ephrem le Syrien), onze religieux. Parmi ces religieux, on trouve un moine d'Orient (Jean Damascène), un bénédictin (Bède le Vénérable), un cistercien (Bernard de Clairvaux), deux dominicains (Thomas d'Aquin et Albert le Grand), deux franciscains (Bonaventure, déjà compris dans les cardinaux, et Antoine de Padoue), un capucin (Laurent de Brindisi), un carme (Jean de la Croix), deux jésuites (Robert Bellarmin, déjà compris dans les cardinaux, et Pierre Canisius), auxquels on peut ajouter le rédemptoriste Alphonse de Liguori (déjà compris dans les évêques). Plusieurs points peuvent être soulignés à partir de ce constat, à commencer par la place primordiale des évêques dans le groupe, qui rappelle que la fonction d'enseignement qu'ont les docteurs de l'Église n'est pas sans rapport avec celle propre aux évêques, premiers docteurs dans l'Église. Le deuxième point à souligner est le relatif équilibre entre les ordres religieux, aucun n'ayant plus de deux docteurs de l'Église.

Si l'on regarde maintenant l'origine géographique des docteurs, le souci de manifester l'universalité de l'Église semble avoir joué. Certes, l'équilibre est en faveur de l'Occident, qui a porté vingt-cinq docteurs. Mais l'on note tout de même, dans cette Église d'avant Vatican II réputée très latino-centrée, le souci de se nourrir de pas moins de huit docteurs issus de l'Orient chrétien. Parmi les vingt-cinq docteurs occidentaux, la moitié est de « nationalité » italienne, à laquelle s'ajoutent quatre docteurs français, trois espagnols, six allemands, un anglais, un dalmate, un hollandais, un portugais, et un africain du Nord.

Pour conclure, le doctorat d'Église est une figure singulière parmi les saints célébrés par l'Église catholique, bénéficiant d'honneurs propres dus à la science éminente qu'ils ont déployée, dans leurs écrits, au service de la foi. Apparue au Moyen Âge, la figure ne s'est cependant distinguée de celle des Pères de l'Église qu'au XVI^e siècle, avec la proclamation des premiers docteurs de la période médiévale, et n'a été institutionnalisée par le magistère qu'au XVIII^e siècle. Les travaux menés par Prospero Lambertini pour encadrer le culte des docteurs et l'uniformiser à l'échelle de l'Église universelle n'ont d'ailleurs pas empêché une certaine souplesse dans l'application des critères comme dans le maintien de certains cultes locaux. À partir de la fin du XIX^e siècle, on voit se multiplier les proclamations de docteurs de l'Église, en même temps que la figure semble se dilater. La reconnaissance d'Alphonse de Liguori (1871) et celle de François de Sales (1877) ouvrent non seulement l'ère des docteurs de l'époque moderne, mais signalent aussi une sorte de spécification du titre, donné à des saints à qui l'on reconnaît une importance magistérielle propre à un domaine particulier, la théologie morale pour Alphonse de Liguori, la théologie mystique pour l'évêque de Genève. Cette spécialisation des docteurs se retrouve dans la proclamation du docteur mystique par excellence qu'est Jean de la Croix en 1926. Il faut dire qu'à la même période, à partir de l'encyclique *Aeterni Patris* promulguée par Léon XIII en 1879, faisant de Thomas d'Aquin la référence doctrinale de l'Église, et encore au début du XX^e siècle avec la crise

moderniste, la réaffirmation du modèle thomiste ne laisse guère de place aux autres docteurs de l'Église, ou alors seulement dans d'autres domaines que celui de la grande théologie, comme la morale ou la mystique. Paradoxalement, c'est peut-être l'avènement des doctorats spécialisés qui a favorisé l'émergence des premières demandes concernant des saintes. En 1923, c'est bien comme docteur *mystique* que les carmes souhaitent faire reconnaître Thérèse d'Avila.

Chapitre 2 : Thérèse d'Avila, docteure espagnole, docteure mystique (1923)

L'idée de promouvoir la candidature d'une femme comme docteure de l'Église s'enracine dans un précédent civil. En effet, si les carmes songent à faire une demande officielle en ce sens à Pie XI en 1923, c'est parce qu'un an plus tôt, l'Université de Salamanque a proclamé Thérèse d'Avila docteure *honoris causa*. Ce premier projet de doctorat thérésien se développe donc sur un terreau d'abord espagnol, ensuite mystique : dans la continuité des nombreuses fêtes qui se déroulent en Espagne autour des anniversaires de la mort, puis de la canonisation de la sainte, l'idée de la promouvoir comme docteure de l'Église trouvait une opportunité dans le contexte de renouveau de la mystique. Mais on verra que, depuis des siècles, une certaine forme d'enseignement était déjà reconnue à la sainte, que la demande officielle des carmes ne cherche qu'à consacrer solennellement.

Avant de rentrer dans l'histoire de son doctorat, nous pouvons rappeler dans les grandes lignes quelques éléments biographiques sur Thérèse d'Avila, qui permettront de mieux comprendre les références qui sont faites à sa vie par les promoteurs de son doctorat¹³³. Teresa de Ahumada y Cepeda est née en 1515 dans une famille pieuse d'Avila et a été confiée à l'âge de seize ans au couvent de l'ordre de saint Augustin de la ville, pour y parfaire son éducation. C'est l'occasion pour celle qui vivait une adolescence frivole de se consacrer à l'oraison. Elle découvre cette forme de prière notamment grâce aux lectures trouvées chez son oncle. En 1535, contre l'avis paternel, elle rentre au couvent de l'Incarnation, chez les carmélites, et prend le nom de Thérèse de Jésus. Malade, elle se retire chez sa sœur, qui habite non loin de son oncle, qui lui fait lire un ouvrage du franciscain Francisco de Osuna, qu'elle prend pour guide. En 1554, devant une image du Christ couvert de plaies, elle vit ce qu'elle appelle sa « troisième conversion », après celle vécue lors de son passage chez les augustines et celle qui lui fit découvrir l'oraison.

Elle commence alors, dans les années 1559-1560, à avoir une vie mystique particulièrement intense, accompagnée et conseillée par des jésuites et des dominicains. Constatant que la règle du Carmel, qui s'était relâchée au cours des siècles, n'aidait guère les sœurs à faire oraison, elle songe à un projet de fondation qui soit un retour à la règle originelle. En 1562, avec l'autorisation du pape Pie IV, elle fonde le monastère Saint-Joseph à Avila, où elle s'installe avec quatre jeunes sœurs, dans une grande pauvreté. Soutenue par le supérieur général de l'Ordre, Juan Battista Rubeo, elle fait de nouvelles fondations à

¹³³ On s'appuie pour cela sur la « Chronologie de la vie et des œuvres de sainte Thérèse » présentée dans la *Positio* de son doctorat, mais aussi sur la biographie que lui a consacrée Marcelle Auclair : *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1950. Pour mieux la distinguer de Thérèse de Lisieux (Thérèse de l'Enfant-Jésus), on désignera la sainte comme « Thérèse d'Avila », bien que l'usage dans les textes officiels du magistère, soit plutôt de la désigner par son nom de religion, « Thérèse de Jésus ».

partir de 1567 : entre 1562 et la fin de sa vie, il y en aura dix-huit¹³⁴. À partir de 1568, elle est secondée par un jeune carme, Jean de la Croix, pour réformer la branche masculine du Carmel. En 1575 commence la scission douloureuse avec l'Ordre du Carmel, qui ne reconnaît pas les déchaussés et les considère comme étant en désobéissance vis-à-vis du nouveau prieur général. Le conflit mêle plusieurs acteurs : le pape, son nonce apostolique, le roi d'Espagne lui-même, l'Ordre des carmes, les déchaussés. La même année, Thérèse de Jésus est dénoncée à l'Inquisition. En 1580, un bref apostolique sépare finalement chaussés et déchaussés, ces derniers étant érigés en une province autonome. Elle meurt d'épuisement le 4 octobre 1582 (la veille du 15 octobre, selon la réforme grégorienne du calendrier), à l'âge de 67 ans. Elle aura donc vécu vingt-et-uns ans au monastère de l'Incarnation, selon la réforme mitigée, puis vingt ans sous la réforme qu'elle a impulsée et par laquelle elle a fait dix-huit fondations pour les femmes, quinze pour les hommes. Thérèse de Jésus est béatifiée en 1614 et canonisée huit ans plus tard, en 1622, en même temps qu'Isidore de Séville, Ignace de Loyola, François-Xavier et Philippe Néri.

1. Les anniversaires du tournant du XX^e siècle, occasion d'une redécouverte en Espagne

Si Thérèse d'Avila a toujours joui d'une grande popularité dans son pays natal, la mobilisation suscitée par le troisième centenaire de sa mort en 1882 et de sa canonisation en 1922 semble sans précédent. En l'espace de vingt ans, ce sont en fait quatre anniversaires thérésieniens qui se succèdent, puisqu'il faut aussi compter le troisième centenaire de sa béatification en 1914 et le quatrième centenaire de sa naissance en 1915. Tous ces anniversaires sont l'occasion de festivités mais aussi de progrès dans l'étude de la vie et de l'œuvre de Thérèse d'Avila. Ils stimulent en effet les études, les concours, les conférences, à l'heure où le thérésianisme progresse grâce aux instruments de la critique textuelle. C'est dans ce contexte d'émulation que, pour la première fois, un carme, Silverio de Santa Teresa, tente d'établir une première bibliographie exhaustive des œuvres de et sur Thérèse d'Avila¹³⁵.

a) Une remise en valeur de la doctrine thérésienne dès les années 1880

Dans ce contexte, stimulant à bien des égards, des écrits en tous genres s'intéressent à la doctrine de celle qui est considérée à la fois comme une maîtresse de vie spirituelle et comme l'une des plus

¹³⁴ Ávila (monastère saint-Joseph puis aussi le couvent de l'Incarnation), Medina del Campo, Malagón, Duruelo, Valladolid, Tolède, Pastrana, Salamanque, Alba de Tormes, Beas, Séville (deux fondations), Villanueva de la Jara, Palencia, Burgos, Beas de Segura, Ségovie, Caravaca, Soria.

¹³⁵ Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2008, introduction. C'est cet ouvrage de Manuel Diego Sanchez qui représente finalement la première bibliographie exhaustive, les tentatives de Silverio de Santa Teresa (1914-1915), d'Otilio Rodriguez (1951) et celle de Maria Jimenez Salas (1962) étant chaque fois restées incomplètes ou pourvues d'erreurs importantes.

grandes plumes espagnoles. Concours de poésies, revues, pièces de théâtre et ouvrages en tous genres témoignent de l'intérêt pour sa figure. Dès 1881, cette mobilisation fait naître le sentiment que Thérèse d'Avila exerce un véritable magistère dans l'Église et qu'il faut donc la faire reconnaître solennellement parmi ses docteurs. Le premier à agir en ce sens est Enrico de Osso y Cervello (1840-1896)¹³⁶. Prêtre, écrivain et journaliste, il a une grande dévotion pour Thérèse d'Avila, à laquelle il consacre une revue mensuelle. En 1873, il fonde l'Association des Filles de Marie Immaculée et de Thérèse de Jésus, qui vise à former des femmes sur le modèle de Marie, en s'imprégnant de l'esprit et de la doctrine de Thérèse d'Avila. En quelques mois, l'association compte 700 membres et s'est diffusée en Catalogne, au pays de Valence et en Aragon. En 1881, il lance une série, dans sa revue *Santa Teresa de Jesus* qui paraît à Tortosa, sous le titre « Apuntes sobre el Doctorado de Santa Teresa de Jesus »¹³⁷. À caractère plutôt populaire, ces articles visent à prouver que la sainte mérite le titre. Le prêtre espagnol y montre en effet que les deux premiers critères propres au doctorat, à savoir la sainteté de vie et la doctrine éminente, sont bien remplis et qu'il ne manque qu'une reconnaissance solennelle par l'Église. Il est intéressant de voir qu'il souligne ce dernier point car, en Espagne, des rumeurs circulaient selon lesquelles la sainte aurait déjà bénéficié d'une telle approbation.

Déjà les célèbres hagiographes jésuites s'étaient penchés sur la question, dans une étude menée en 1845. Dans les *Acta S. Teresiae*, le bollandiste Joseph Vandermoere se demandait s'il était possible et légitime d'honorer Thérèse d'Avila comme docteur de l'Église¹³⁸. Étudiant sa doctrine et ses livres, il estimait qu'elle avait enseigné avec éminence et recommandait sa lecture mais, quant à la légitimité de la considérer comme docteur, il concluait par la négative. Le titre du paragraphe 81 s'intitule ainsi : « S. Thérèse ne peut être placée parmi les docteurs de l'Église. De l'utilité de lire son *Œuvre* ». Le bollandiste raconte avoir lu dans plusieurs ouvrages imprimés que l'oraison qu'Urbain VIII (1568-1644) a accordée pour l'office de la sainte semble la reconnaître docteur de l'Église, puisqu'il y est question de sa « céleste doctrine »¹³⁹. Cependant, rappelant les trois critères qui fondent le doctorat d'Église, le jésuite montre qu'il manque à Thérèse d'Avila un décret solennel : en aucun cas les éloges d'un pape ne peuvent remplacer une reconnaissance solennelle, sans quoi beaucoup de saints seraient docteurs de l'Église, par exemple François de Sales, dont la « céleste doctrine » est elle aussi mentionnée dans l'office (le saint le sera pourtant quelques décennies plus tard, en 1877). Ce qu'il faut, c'est un acte solennel, comme Léon XII l'a fait pour Pierre Damien en 1828 ou Pie VIII pour Bernard de Clairvaux en 1830. De toute façon, Vandermoere estime que la question ne se pose pas pour Thérèse d'Avila, puisqu'il est un obstacle majeur à sa reconnaissance doctorale, à savoir son sexe. Revenant sur les écrits

¹³⁶ Enrico Osso y Cervello a été canonisé en 1993 par Jean-Paul II. Dans son homélie de béatification (1979), accessible en ligne sur le site du Saint-Siège, Jean-Paul II le caractérise comme un « catéchiste génial ».

¹³⁷ Valentino Macca di S. Maria, « Il Dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea », art. cité, p. 97. Entre 1880 et 1894, ce sont quatre séries d'articles qui sont publiées sous ce titre.

¹³⁸ Joseph Vandermoere, *Acta S. Teresiae*, n.1608-1613, Bruxelles, 1845, p. 360-362.

¹³⁹ Voir le prologue des *Œuvres* de la sainte publiées à Anvers en 1630, à Bruxelles en 1740, à Madrid en 1752 et en 1793.

de saint Paul interdisant aux femmes d'enseigner dans l'Église, il précise la façon dont Thomas d'Aquin a justifié cette prescription. À la question 177 de sa *Somme théologique*, le docteur s'interroge en effet sur la « *gratia sermonis sapientiae et scientiae* »¹⁴⁰ : ce charisme du discours ne pourrait être exercé par les femmes que dans un cadre privé, dans des échanges au sein de la famille, mais elles n'ont pas vocation à s'adresser à l'Église dans son ensemble (« *non autem ad totam Ecclesiam alloquendam* »). Car, selon l'ordre voulu par Dieu, le sexe féminin doit être soumis au sexe masculin. Si elles ont ce charisme du discours, les femmes ne peuvent donc enseigner des hommes, et ne doivent en faire usage qu'en privé. *Exit* la possibilité de voir Thérèse d'Avila un jour reconnue docteure de l'Église...

Cependant, le bollandiste estime que la sainte peut tout à fait être déclarée docteure en théologie par l'Université, comme c'est le cas en Espagne. Depuis 1622, année de sa canonisation, l'Université de Salamanque avait été autorisée à la représenter avec les attributs propres aux docteurs, comme l'indique la lettre postulatoire envoyée le 1^{er} décembre 1967 à Paul VI par la même Université :

Ainsi faut-il constater que notre Académie pontificale de Salamanque s'est intéressée avant les autres à la cause de doctorat de la B. [Bienheureuse] Thérèse, et de fait, intense fut le lien entre cette B. femme et les plus grands Docteurs et maîtres de cette Académie qui fleurirent au XVI^e siècle. C'est pourquoi, lorsqu'elle fut adjointe à la cohorte des saints (12 mars 1622), l'Université décida qu'elle devait être couronnée des lauriers doctoraux et ceignit les tempes de sa statue de la coiffe des Docteurs (barrette) lors d'une cérémonie publique. C'est ce que rapporte Noël Alexandre au volume IX de son *Histoire ecclésiastique* (éd. Venetiis 1776 p. 160), le livre *Paradisus Carmelitici decoris* (p. 424), et plusieurs autres historiographes¹⁴¹.

L'attribution la plus étonnante est sans doute celle la barrette, coiffe de forme carrée qu'on associe aux clercs, qui la portaient traditionnellement au chœur s'ils n'avaient pas l'usage de la mitre, et dont la couleur s'accorde à celle du costume ecclésiastique (noire pour les prêtres, violette pour les évêques, rouge pour les cardinaux). Avant de devenir l'apanage des ecclésiastiques, la barrette était portée plus largement par les avocats, les docteurs, les juges, les médecins, à la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle. Pour les docteurs de l'Université, la couleur variait selon la discipline : blanc pour la théologie, rouge pour le droit canon, vert pour le droit civil, jaune pour la médecine. Plusieurs tableaux, que l'on trouve surtout en Espagne, représentent ainsi Thérèse d'Avila avec la barrette blanche des docteurs¹⁴².

¹⁴⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a-II^{ae}, q. 177.

¹⁴¹ Lettre postulatoire de l'Université pontificale de Salamanque, 1^{er} décembre 1967, intégrée à la *Positio* de Thérèse d'Avila : « *Etiā est animadvertendum hanc nostram Academiam Salmanticensem prae ceteris in corde Doctoratum B. Teresiae habuisse, etenim magna fuit huius B. mulieris cum maximis doctoribus et magistris huius Academiae consuetudo qui s. XVI floruerunt. Ideo cum ad Sanctorum ordines fuit adscripta (12-III-1622) eam Universitas decrevit lauro sua doctorali redimendam, et revera publica sollemnitāte eius effigiei tempora pileo doctorali (birrete) cinxit, ut refert Alexander Natalis in vol. IX Historiae Ecclesiasticae (ed. Venetiis 1776, p. 160) et liber "Paradisus Carmelitici decoris" (p. 424) aliique historiographorum plures.* » (Traduction par nos soins)

¹⁴² Voir à ce sujet l'article d'Antonio Rubial Garcia, « El birrete de santa Teresa y la ciencia infusa. Creación y expansión de un nuevo modelo femenino en el arte novohispano », *Anales del Instituto de investigaciones estéticas*, vol. XL, n^o 112, 2018, p. 99-131, où l'on trouve de nombreuses illustrations du XVIII^e siècle.



1) Thérèse d'Avila ornée des attributs des docteurs, illustration tirée de l'étude des Bollandistes (1845).

En vertu de quoi la sainte bénéficie-t-elle des honneurs qui sont ceux des docteurs de l'Université ? Plusieurs auteurs font référence à une bulle d'Urbain VIII autorisant l'Université de Salamanque à la proclamer docteur *honoris causa*. Valentino Macca di S. Maria, par exemple retient ainsi la date du 4 mars 1622¹⁴³. Mais cela ne correspond pas aux dates du pontificat d'Urbain VIII, élu un an plus tard. Dans l'*Anno Teresiano* (t. 5, p. 204), Antoine de Saint Joseph parle quant à lui d'un décret reconnaissant la sainte docteur de l'Université et évoque une grande fête qui se serait déroulée à Salamanque et chez les carmes le 17 mai 1701. Mais on ne trouve aucune trace d'un tel document ni dans les archives carmélitaines, ni dans la chronique de l'Ordre. De toute façon, cette reconnaissance universitaire n'engagerait pas l'Église et n'aurait rien à voir avec le doctorat d'Église, titre réservé aux saints reconnus officiellement par le magistère suprême, et surtout réservé aux hommes. On peut donc penser que l'Université de Salamanque avait simplement obtenu l'autorisation de représenter la sainte avec les attributs propres aux docteurs de l'Université.

b) *La reconnaissance incertaine d'un magistère thérésien*

Dans la série d'articles qu'il consacre à l'idée d'un doctorat ecclésiastique pour Thérèse d'Avila, Osso y Cervello s'accorde avec le bollandiste sur le fait que la possible reconnaissance, à savoir l'acte d'Urbain VIII confirmant un doctorat de l'Université de Salamanque en 1622, n'est qu'une légende. Aussi estime-t-il nécessaire de promouvoir le doctorat thérésien, en faisant tout pour renforcer l'influence de la sainte. C'est lui qui semble être à l'initiative du concours littéraire et artistique programmé pour le troisième centenaire de la mort de Thérèse d'Avila, en 1882, qui a pour thème « Santa Teresa de Jesús considerada como escritora »¹⁴⁴. L'élan se poursuit avec l'œuvre du carme Eulogio de San José, parue en 1894 à Avila¹⁴⁵, dans laquelle il montre que tous les docteurs doivent prendre la sainte pour maîtresse, bien qu'elle n'ait pas le titre, car ses dons et mérites font d'elle un véritable docteur mystique. Mais, pour des raisons canoniques, il lui semble que l'Église ne devrait pas la déclarer officiellement docteur de l'Église, seuls des hommes pouvant être proclamés tels¹⁴⁶. Sans utiliser nécessairement le titre de « docteur de l'Église », tous semblent unanimes quant à l'influence exercée par Thérèse d'Avila. Par exemple, Luis Martin, dans son opuscule *Santa Teresa de Jesus, doctora mystica*, paru à Bilbao en 1898, se plaît à rappeler que la sainte est la plus grande lumière de la théologie mystique avec Jean de la Croix et que sa doctrine est éminente, sans pour autant utiliser

¹⁴³ Valentino Macca di S. Maria, « Il Dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea », art. cité, p. 97.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁴⁵ Eulogio de San José, « Santa Teresa de Jesús considerada como doctora en sus relaciones con los teólogos místicos de su época y siglos posteriores », *San Juan de la Cruz*, 5, 1894-1895. Son ouvrage recense toutes les formules qui parlent de doctorat thérésien : « *Doctrix admiranda* » (cardinal Aguirre), « *Doctora angelica* » (Calatrava), « *Doctora mistica* » (Luis Martin) ... On lui doit aussi le *Doctorado de Santa Teresa de Jesus y de San Juan de la Cruz*. Les deux écrits ont été primés aux concours littéraires d'Avila en 1894 et de Ségovie en 1891.

¹⁴⁶ Valentino Macca di S. Maria, « Il Dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea », art. cité, p. 100.

l'expression de « docteur de l'Église »¹⁴⁷. Un doctorat, oui, mais d'Église, pas forcément : il est possible de reconnaître la sainte comme l'une des plus grandes autorités théologiques sans pour autant la considérer comme une docteure de l'Église.

Le troisième centenaire de la béatification en 1914 ne fait que renforcer les doutes sur la reconnaissance supposée réelle du doctorat thérésien. À cette occasion en effet, le pape Pie X envoie une lettre apostolique au supérieur général des carmes, *Clemente dei santi Faustino e Gioivita*¹⁴⁸. Traduite dans les principales langues européennes, *Ex quo Nostrae* est le document pontifical le plus important du XX^e siècle concernant Thérèse d'Avila, avant la proclamation de son doctorat d'Église. Sans lui reconnaître explicitement le titre, le pape la place au même rang que les docteurs :

Cette femme a été si grande et d'une telle utilité pour l'instruction salutaire des chrétiens qu'elle ne semble ni de peu ni en rien inférieure aux saints Pères et docteurs de l'Église, dont nous avons rappelé la mémoire [Grégoire le Grand, Jean Chrysostome et Anselme d'Aoste]¹⁴⁹.

Puis, après avoir insisté longuement sur sa science, Pie X ajoute : « C'est pour cela qu'à juste titre l'Église a pris l'habitude d'attribuer à cette vierge les honneurs propres aux docteurs ». Par ce propos, le pape rappelle sûrement la longue tradition, tant liturgique qu'iconographique, qui reconnaissait déjà à la sainte une forme de magistère dans l'Église. En effet, dès 1614, après sa béatification, le pape Paul V avait accordé à l'Ordre des carmes déchaux une oraison propre pour la messe célébrée le 15 octobre, jour de sa fête. Étendue à l'Église universelle en 1636, cette oraison demande que les fidèles soient « ainsi nourris de l'aliment sa doctrine céleste »¹⁵⁰, ce qui constitue un gage de reconnaissance exceptionnelle. Bossuet, avant Pie X, y vit une forme de confirmation doctrinale apportée par l'Église¹⁵¹. Outre cette reconnaissance liturgique, la sainte était depuis longtemps représentée avec les attributs propres aux docteurs dans l'iconographie, c'est-à-dire avec la barrette, une plume à la main et la colombe de l'Esprit Saint, signe d'une sagesse infuse, et non acquise par le seul labeur humain.

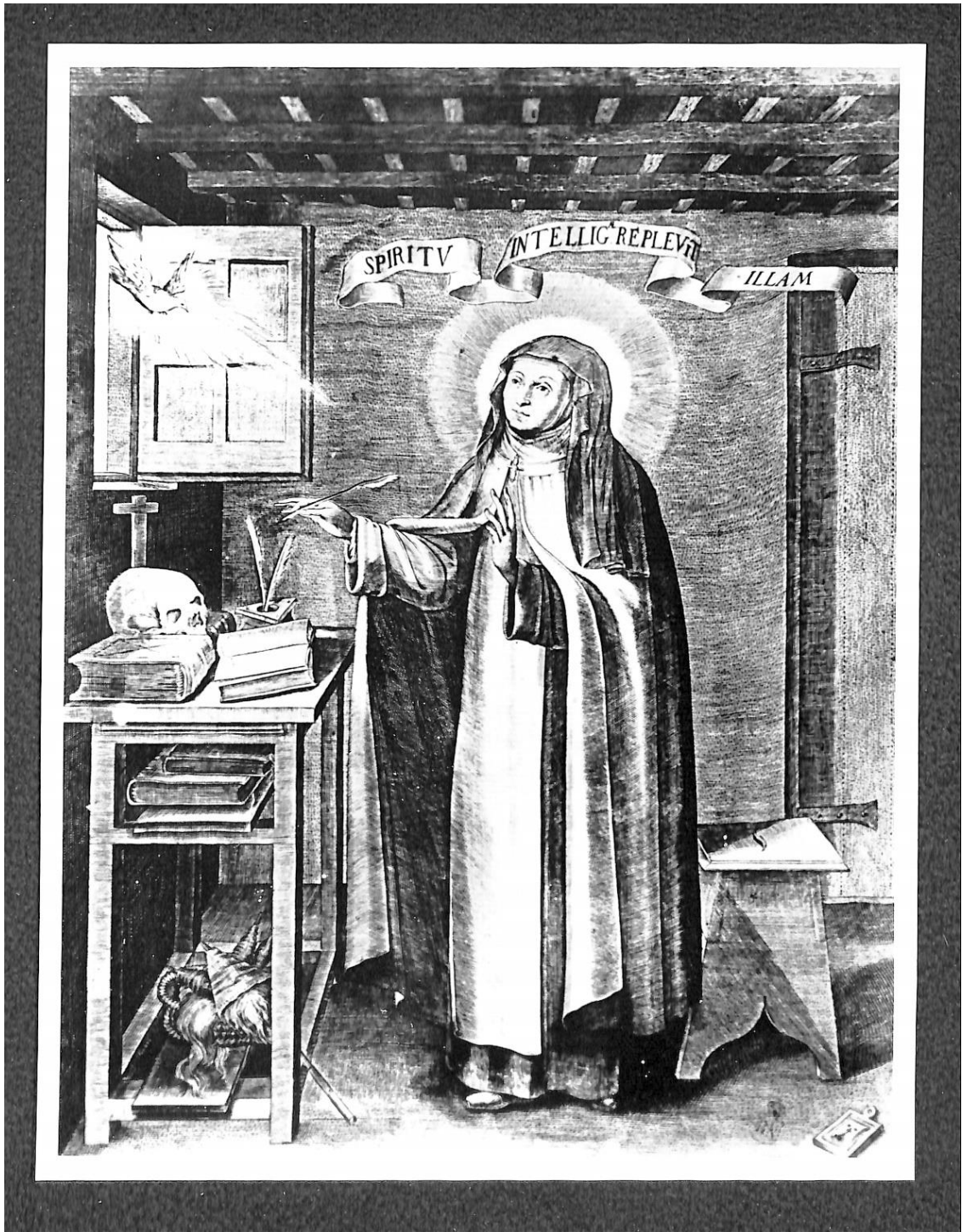
¹⁴⁷ Luis Martín, « Santa Teresa de Jesús, Doctora mística », dans Francesco de Ribera, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gili, 1908, p. 1-59.

¹⁴⁸ Lettre apostolique *Ex quo Nostrae*, 7 mars 1914, AAS 6, 137-145.

¹⁴⁹ « *tanta enim tamque utilis ad salutarem christianorum eruditionem fuit haec femina, ut magnis iis Ecclesiae Patribus et Doctoribus, quos memoravimus, aut non multum aut nihil omnino cedere videatur* ». (Traduction par nos soins). Le commentaire des passages cités se trouve dans Mario Caprioli, « I Papi del secolo XX e Teresa di Gesù », *Archivium Bibliographicum Carmeli Teresiani*, Roma, Teresianum, 2005, p. 434-435.

¹⁵⁰ « *ita coelestius eius doctrinae pabulo nuntiamur* ».

¹⁵¹ Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, livre IX, n°3, 1897.



2) Gravure flamande (début du XVII^e siècle), Madrid, Bibliothèque nationale.



3) « Sainte Thérèse enseigne ses maîtres » : gravure espagnole du XVIII^e siècle (Alicante, coll. Albert)

On peut aussi évoquer, dans cette question de l'iconographie, la statue de la sainte qui se trouve dans la basilique Saint-Pierre à Rome, que l'on doit au sculpteur Felipe della Valle (1698-1768). En tant que fondatrice (en l'occurrence plutôt réformatrice) d'un ordre religieux, Thérèse d'Avila a en effet le privilège d'avoir sa statue dans la nef de la somptueuse basilique, octroyé par le pape Benoît XIV au début du XVIII^e siècle¹⁵². Sous sa statue, on peut lire l'inscription « *Sancta Theresia spiritualis mater et fundatrix* », mais le terme « *spiritualis* », abrégé en « *spirit.* », a donné lieu à un malentendu. Au lieu de lire « *mater spiritualis* » (« mère spirituelle »), la tradition a retenu la formule « *mater spiritualium* » (« mère des spirituels »), qui semble reconnaître à la sainte une forme de suprématie en théologie spirituelle, une autorité qui l'habilitait à enseigner, que plusieurs ont vu comme une reconnaissance de doctorat¹⁵³.

Quoiqu'il en soit, la lettre adressée aux carmes par Pie X en 1914 a suscité un grand enthousiasme en Espagne et dans l'ordre carmélitain et a contribué à s'interroger sur la légitimité de célébrer la sainte comme docteur de l'Église. De nombreux évêques, cardinaux, supérieurs d'ordres religieux participant au centenaire de 1914 n'hésitent d'ailleurs pas à attribuer le titre à la sainte. On se limitera ici au propos révélateur du cardinal Louis Billot (1846-1931), président de l'Académie pontificale Saint Thomas d'Aquin et membre de la Commission biblique pontificale :

Ainsi, dis-je, en est-il, proportion gardée, de sainte Thérèse, qui semble cumuler en elle ce que la divine Sagesse a partagé entre les autres saints. Elle a la couronne des vierges, elle a celle des grands fondateurs d'ordres, et par un privilège unique, celle-là même que son sexe semblait devoir lui refuser nécessairement, elle a encore l'auréole des docteurs ; et quoique saint Paul ait dit « *mulieribus in ecclesiis taceant* », cependant, invités que nous sommes par l'Église elle-même à nous nourrir de l'aliment de sa céleste doctrine, nous sommes aussi autorisés à lui appliquer ce magnifique éloge : « *In medio Ecclesiae aperuit os eius, et implevit eam Dominus spiritu sapientiae et intellectus, stolam gloriae induit eam* »¹⁵⁴.

Le cardinal Billot lui-même semble donc persuadé que la sainte d'Avila a déjà reçu le titre de « docteur de l'Église », en dépit de l'obstacle de sa féminité. Il est assez étonnant de voir que même

¹⁵² Archivio apostolico vaticano (AAV) : fondo Benedetto XIV, tome 2, n°31 f. 357-359.

¹⁵³ Joseph de Sainte-Marie, « Sainte Thérèse d'Avila "docteur de l'Église" », *La Pensée catholique*, 1970, n°129, p. 54-57 : « Il n'a pas fallu attendre 1970 pour que soit honorée et recommandée sa doctrine, comme le montre le simple cas de la statue dans la basilique Saint-Pierre, où elle a le titre "*Mater spiritualium*". » La confusion est explicitée dans le rapport fait par la faculté du Teresianum en vue de la proclamation de doctorat de la sainte en 1970, intégré à la *Positio* : « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Sacra pro Causis Sanctorum Congregatione, cardinali Arcadio M. Larraona relatore, Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de communi Doctorum virginum in honorem S. Theresiae Abulensis virginis ordinis carmelitarum discalceatorum parentis*, Rome, Guerra et Belli, 1969, p. 38-39.

¹⁵⁴ La dernière citation, « *In medio Ecclesiae aperuit os eius* », tirée de l'Écclésiastique (15,5), que l'on peut traduire par « Au milieu de l'assemblée, le Seigneur lui a ouvert la bouche et l'a remplie de sagesse et d'intelligence ; il l'a revêtue d'une robe de gloire », est l'introït du commun des docteurs de l'Église dans la liturgie catholique. On retrouve cette citation, accompagnée d'autres, dans *Nel terzo Centenario dalla Beatificazione di Santa Teresa di Gesù Riformatrice del Carmelo*, 1914, p. 10-32. Cet ouvrage est cité dans le brouillon préparatoire au mémoire préparé par les carmes en 1923 : AGOCD-386f 2 bis, « *De S.M.N. Theresia Doctoratu. Sapientiam eius enarrabunt gentes et laudem eius enuntiabit Ecclesia* ».

chez les prélats, la signification des honneurs reconnus à Thérèse d'Avila n'est pas très claire. Les anniversaires, et les éloges qu'ils suscitent, contribuent donc à répandre l'idée selon laquelle la sainte mériterait le titre de docteur de l'Église, au vu de la qualité de ses écrits et de la reconnaissance déjà exceptionnelle que lui ont accordée les souverains pontifes depuis sa béatification. Emilio Sanchez, archidiacre de la cathédrale d'Avila, participe au concours littéraire organisé à Avila en 1922 pour le troisième centenaire de la canonisation et pose la question suivante : « Est-ce que sainte Thérèse, d'un point de vue théologique et canonique, de fait et droit, est docteur mystique de l'Église universelle ? »¹⁵⁵. À ses yeux, oui, car plusieurs déclarations, celle de Pie X en 1914 par exemple, ont officialisé sa doctrine. Il comprend ici la reconnaissance solennelle par l'Église, troisième critère pour être reconnu docteur de l'Église, en un sens large. Toute parole publique du souverain pontife authentifiant une doctrine suffirait à reconnaître un saint docteur de l'Église.

2. Un précédent civil : le doctorat *honoris causa* de l'Université de Salamanque (1922)

C'est dans le contexte des anniversaires dont nous venons parler qu'a lieu un événement inédit, en dépit des rumeurs qui pouvaient circuler : le 4 mars 1922, Teresa de Ahumada y Cepeda est proclamée docteur *honoris causa* par l'Université de Salamanque, trois siècles après sa canonisation (1622). Cet événement nous intéresse à plusieurs titres : il est le résultat de la mobilisation qui, depuis plusieurs décennies, souhaitait faire reconnaître le doctorat en théologie exercé par la sainte ; il constitue un précédent civil qui a pu faire penser aux carmes que le temps était venu de solliciter une reconnaissance par l'Église. Un troisième aspect peut être souligné dans ce doctorat civil, à savoir la dimension nationale qu'il revêt, témoignant d'un véritable engouement espagnol autour de Thérèse d'Avila. Avant de voir les festivités nationales auxquels elle a donné naissance, nous prendrons le temps de voir comment s'est déroulée cette reconnaissance posthume.

a) Teresa de Ahumada y Cepeda, docteur honoris causa en théologie

Le 10 janvier 1922, don Julian de Diego Garcia Alcolea, docteur en théologie de l'Université de Santiago et évêque de Salamanque (1913-1923), propose au recteur de proclamer Thérèse d'Avila docteur *honoris causa*¹⁵⁶. Lors d'une session du collège professoral salmatin, le 4 mars suivant, Teresa

¹⁵⁵ Emilio Sanchez, *Es Santa Teresa, en el sentido teológico y canónico de la palabra, de hecho y de derecho, Doctora mística de la Iglesia universal ?*, Ávila, Senen Martin, 1923.

¹⁵⁶ Alberto Navarro González, « La primera doctora "*honoris causa*" por la Universidad de Salamanca », *El País*, 14 juillet 1982, consulté en ligne le 21 janvier 2021. (https://elpais.com/diario/1982/07/14/cultura/395445604_850215.html).

de Ahumada y Cepeda est ainsi reconnue docteur en théologie, à l'unanimité. Présidé par le vice-recteur don Miguel de Unamuno, le collège estime que l'écrivaine castillane mérite le titre au vu de « son grand engagement personnel, spirituel et social et de ses extraordinaires apports à la littérature et à la mystique espagnoles »¹⁵⁷. Voici la formule officielle, prononcée par le docteur ès lettres don Antonio Garcia Boiza :

Le collège professoral de l'Université de Salamanque, lors de sa session du 4 mars 1922, a accordé, par acclamation, l'attribution du titre de Docteur « *honoris causa* » à l'excellente écrivaine castillane Teresa de Cepeda y Ahumada. En mémoire et en exemple pour les générations futures, nous inscrivons dans ce document d'anniversaire si glorieux l'acte solennel de la commémoration du troisième centenaire de la canonisation de Sainte Thérèse de Jésus. – Alfonso. -J. Sanchez Guerra. - Luis Maldonado¹⁵⁸.

C'est par ces mots que Thérèse d'Avila fut la première femme à recevoir ce doctorat de l'Université espagnole la plus prestigieuse. Fondée en 1218 par Alphonse IX de Leon, l'Université de Salamanque est en effet l'une des quatre universités d'Europe les plus anciennes qui soient encore ouvertes aujourd'hui (avec Oxford, Paris et Bologne) et il s'agit de la plus prestigieuse de la péninsule ibérique dès le XIII^e siècle¹⁵⁹. L'Université salmantine s'était déjà prononcée sur la valeur des écrits de la sainte puisqu'en 1601, en vue de sa canonisation, on avait demandé son appui¹⁶⁰. La lettre postulatoire qui avait alors été envoyée parle de Thérèse d'Avila comme de la « *doctissima* ».

Pourquoi Salamanque ? Outre le fait que son Université jouisse d'une grande renommée, les liens entre Thérèse d'Avila et la ville sont anciens : en 1570, des jésuites de son entourage lui conseillent de faire une fondation dans cette ville universitaire, ce qui lui vaudrait un appui non négligeable. Elle installe alors sa septième fondation à Alba de Tormes, une vingtaine de kilomètres plus au sud et, en 1573, c'est là qu'elle commence à rédiger son *Livre des fondations*, toujours à la demande des jésuites. Mais c'est surtout dans ce couvent que la « *Madre* » meurt en octobre 1582, au grand dam du couvent d'Avila qui tente alors en vain de récupérer le corps, trois ans plus tard¹⁶¹. C'est donc à la fois à Avila et à Salamanque que se déroulèrent les procès informatifs en vue de sa béatification puis de sa

¹⁵⁷ Carlos de Casa et Elena María de la Casa Martínez, « Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia, Fundadora del Carmel soriano », *Revista de Soria*, 91, 2016, p. 3-26.

¹⁵⁸ Fr. Lazaro, « Homenaje a Santa Teresa en Salamanca y Alba de Tormes », *Ecos del Carmelo y Praga, Órgano de las asociaciones carmelitanas*, n°59, novembre 1922, p. 331-336 : « El Claustro ordinario de la Universidad de Salamanca en sesión celebrada el día cuatro de marzo de mil novecientos ventidos, acordó, por aclamación, conceder el título de Doctor, "*honoris causa*", a la excelsa escritora castellana *Teresa de Cepeda y Ahumada*. Para memoria y ejemplo de las generaciones venideras, consignamos en este documento efeméride tan gloriosa en el acto solemne de conmemorar el Claustro el tercer centenario de la canonización de Santa Teresa de Jesús. – Alfonso.- J. Sanchez Guerra.- Luis Maldonado. » (Traduction par nos soins) C'est surtout dans les revues, carmélitaines ou espagnoles (ou les deux à la fois) que l'on trouve des informations sur ce précédent civil. Un certain nombre d'articles de ce type ont été conservés aux AGOCD.

¹⁵⁹ Jean Favier, « Salamanque (Université de) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 2 mai 2022.

¹⁶⁰ Francisco J. Rodríguez Molero, *Mensaje actual de santa Teresa, doctora de la Iglesia : discurso leído en la solemne apertura del Curso académico 1970-1971 en la Facultad de Teología de Granada*, Grenade, 1970, p. 7.

¹⁶¹ On retrouve ces éléments dans la « Chronologie de la vie et des œuvres » de la sainte intégrée à sa *Positio* de doctorat (p. 30 et p. 43).

canonisation, à partir de 1591, un an après la parution de la première biographie de la sainte, par le jésuite Francesco de Ribera, à Salamanque¹⁶². Les deux villes entretinrent ensuite au fil des siècles une rivalité dans les honneurs rendus à la sainte : en 1614, pour fêter la béatification de la sainte, c'est grâce au soutien financier de l'Université de Salamanque que le carmel d'Alba de Tormes put organiser toutes les festivités requises (procession dans la ville, concours de poésie auquel participèrent de grands lettrés...)¹⁶³. Enfin, l'Université de Salamanque a été le lieu de formation du célèbre compagnon de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix. En somme, c'est dans la poursuite des honneurs que la ville a toujours voulu rendre à la sainte que naît ce projet de doctorat *honoris causa*¹⁶⁴.

b) *Les festivités nationales autour du doctorat civil*

Ce doctorat donne lieu à des commémorations civiles et religieuses : si c'est bien « Teresa de Ahumada y Cepeda » qui est déclarée docteur *honoris causa*, c'est en même temps à l'occasion du troisième centenaire de sa canonisation en tant que « Sainte Thérèse de Jésus ». Proposée par un évêque, la reconnaissance est ici civile, puisqu'on reconnaît à la sainte surtout des qualités littéraires exceptionnelles, qui font d'elle une gloire de la nation espagnole. Dans son ouvrage *Sainte Térése Écrivain*, paru en 1922, l'abbé Robert Hoonart, présente ainsi la sainte comme « l'écrivain le plus personnel qu'ait jamais engendré le génie espagnol »¹⁶⁵. Le véritable engouement que suscitent le troisième centenaire de sa canonisation et son doctorat *honoris causa* en Espagne en témoigne. Ainsi, la proclamation du doctorat *honoris causa* le 4 mars 1922 vaut à la ville de Salamanque la visite des souverains eux-mêmes, à l'automne de la même année. Le 6 octobre, des festivités couronnent le doctorat thérésien : les Salmantins assistent à la revue des troupes par le roi Alphonse XIII, puis à un grand défilé jusqu'à la cathédrale, où un *Te Deum* est chanté en l'honneur de la sainte¹⁶⁶. Les festivités se poursuivent dans le grand amphithéâtre de l'Université, où plusieurs discours sont prononcés par les autorités civiles et religieuses de la ville : discours du recteur, brève allocution de l'évêque, dissertation de l'archevêque de Valladolid sur la beauté de la philosophie thérésienne, conférence sur Thérèse

¹⁶² « Chronologie de la vie et des œuvres », art. cité, p. 44.

¹⁶³ Enrique Llamas de Martínez, « Santa Teresa de Jesús, gloria de España y Doctora de la Iglesia », *Salmanticensis*, 15, 1968, p. 641-697. Les frais de la canonisation, en 1622, s'élèvent à 400 réales et ont été couverts par l'Université de Salamanque, comme on peut le voir dans le *Libro de gastos*, 1623 : archives de l'Université de Salamanque, sig. 1525, f. 110 r.

¹⁶⁴ Cette course aux honneurs semble se poursuivre : en 2015, une association d'anciens étudiants de l'Université célébrait le cinquième centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila en rappelant le doctorat *honoris causa* de 1922 (<https://salamancartvaldia.es/not/72577/asus-recuerda-el-doctorado-honoris-causa-que-la-usal-concedio-a-santa-teresa-en-1922>). Un site référençant les informations culturelles de la ville consacre toute une page à ce doctorat (<http://avilabierta.com/1922-santa-teresa-doctora-por-la-universidad-de-salamanca>).

¹⁶⁵ « Térése » est l'une des orthographes admises, et ici adoptée par le romancier français. Robert Hoonart, dans sa *Sainte Térése Écrivain*, Paris, Desclée de Brouwer, 1922, p. VIII.

¹⁶⁶ Fr Lazaro, « Homenaje a Santa Teresa en Salamanca y Alba de Tormes », art. cité, p. 331.

d'Avila comme modèle pour les gouvernants, discours final du roi à l'Université. Les propos du recteur, Luis Maldonado de Guevara, semblent refléter l'atmosphère générale :

Cet acte, ce doctorat *honoris causa* reconnu à Sainte Thérèse, ne font que confirmer le jugement de l'Église et de tant de générations de sages qui l'ont acclamée comme Docteure mystique, mais d'un mysticisme actif et dynamique, où se rassemblent la contemplation et l'action, tout comme en sa philosophie sans lettres l'idéalisme candide de la moniale se joint au réalisme, littéraire et populaire à la fois, des plus grands écrivains ibériques, créant une unité forte et féconde¹⁶⁷.

Dans la lignée des études sur le doctorat thérésien qui avaient vu le jour dans les années 1880, on retrouve ici le thème du doctorat mystique exercé par Thérèse d'Avila, mystique qu'on prend toujours soin de distinguer d'un « faux mysticisme ». Par ailleurs, encore une fois, la sainte est comparée aux plus grands auteurs ibériques, rejoignant ainsi les rangs de la plus grande littérature espagnole. Tout comme le cardinal Lehmann pouvait affirmer récemment de Catherine de Sienne qu'elle était l'équivalent d'un Dante ou d'un Pétrarque pour la littérature italienne¹⁶⁸, il semble possible de parler de Thérèse d'Avila comme d'un Miguel de Cervantes pour la littérature espagnole¹⁶⁹. Cela n'est pas sans rappeler la « *check-list* » identitaire, le « système IKEA » identifié par Anne-Marie Thiesse comme essentiel à la construction des identités nationales, qui comporte une série de héros incarnant des vertus nationales, aussi bien qu'il souligne l'importance de la langue¹⁷⁰. Thérèse d'Avila est au carrefour de plusieurs éléments constitutifs de la nation espagnole telle qu'elle s'est forgée, à la frontière du génie littéraire, de la sainteté et de l'héroïne du Siècle d'Or.

Après ces discours officiels à l'Université commence une longue procession dans la ville, en l'honneur de la nouvelle docteure. Le lendemain, c'est une messe pontificale qui est célébrée en présence des souverains, puis se déroulent toutes sortes de festivités¹⁷¹ : exposition de robes régionales, fanfares, exposition agricole, hommage de la Fédération des étudiants catholiques... Le dimanche, l'hommage se poursuit à Alba de Tormes, toujours en présence des monarques, avec deux gestes symboliques forts. Tout d'abord, la reine Victoire-Eugénie, en tant que première dame d'Espagne, dépose sur une statue

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 332 : « esta, al doctorar a Santa Teresa "*honoris causa*", no hacía más que confirmar el veredicto de la Iglesia y de tantas generaciones de sabios que la han aclamado Doctora mística, pero de un misticismo andariego y activo, en que se sintetizan la contemplación y la acción, como en su filosofía sin letras se juntaban en unidad poderosa y fecunda, el cándido idealismo de la monja con el realismo, literario y popular a la vez, de los más grandes escritores iberos ». (Traduction par nos soins)

¹⁶⁸ Karl Lehmann, « Hildegarda de Bingen : Doctora de la Iglesia. La profetisa alemana », *Cistercium*, n°259, 2012, p. 65.

¹⁶⁹ À ce sujet, il est intéressant de voir que la notice Wikipédia sur la « Littérature espagnole » classe Thérèse d'Avila parmi les plus grands auteurs, tout comme de nombreux autres sites recensant les dix ou quinze plus grands auteurs de la littérature espagnole. La notice de l'*Encyclopedia Universalis* insiste quant à elle sur le fait que Thérèse d'Avila « occupe une place de choix dans la littérature de son pays » : Pierre Sérout, « Thérèse d'Avila (1515-1582) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 4 mai 2022. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces/bibliotheque-diderot.fr/encyclopedie/therese-d-avila/>

¹⁷⁰ Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales (Europe, XVIII^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1999 : introduction, « L'Europe des nations ».

¹⁷¹ Fr Lazaro, « Homenaje a Santa Teresa en Salamanca y Alba de Tormes », art. cité, p. 335-336.

de la sainte une barrette de docteur, couverte d'or et de pierres précieuses, un peu comme, à la même époque, on couronnait les statues de la Vierge au cours de cérémonies solennelles¹⁷². Puis le roi remet à la sainte une plume d'or, autre symbole traditionnel des docteurs¹⁷³. Alphonse XIII aurait même ajouté un baise-main, geste qui n'était pas prévu par le protocole, mais qui lui valut une grande acclamation populaire.

Si ce genre de festivités eût été difficile à imaginer en France à la même époque, elles s'expliquent au regard du contexte espagnol, où le conservatisme religieux est assez prégnant. Le catholicisme semble y constituer une sorte de « régime religieux », parallèle au régime politique et social¹⁷⁴. Certains historiens et sociologues ont souligné que la religion espagnole était une religion plus native qu'élective au XX^e siècle, les Espagnols étant catholiques plus par filiation que par choix individuel¹⁷⁵. Ayant peu de concurrents – moins d'un Espagnol sur mille adhère à une confession autre que catholique en 1877 – le catholicisme dispose d'une influence exceptionnelle sur la sphère civile, d'où une certaine confusion entre sacré et profane, Église et État. Par ailleurs, en 1923, l'Espagne vit encore sous le régime du concordat signé avec la papauté en 1851, qui reconnaît le catholicisme comme religion unique et officielle de l'État. En vertu du régularisme, l'accord du roi est nécessaire pour qu'un texte pontifical puisse être publié en Espagne¹⁷⁶. L'article 18 stipule en outre qu'il est responsable de la désignation des évêques et de presque tous les bénéficiaires et dignitaires des chapitres. On ne s'étonne donc guère du rôle éminent que le roi Alphonse XIII prend dans la reconnaissance doctorale de Thérèse d'Avila ; c'est bien son patronage royal sur la religion catholique qu'il exerce ainsi. Le souverain cherche d'ailleurs dans cette période à resserrer les liens entre l'Espagne et l'Église catholique, comme pour donner la réplique à l'anticléricalisme latent de la société, utilisé comme moyen d'expression de la contestation sociale par les forces radicales, libérales ou socialistes. En 1919, il consacre ainsi son royaume au Sacré-Cœur de Jésus, en un acte qui affirme solennellement la catholicité de l'Espagne¹⁷⁷. Lors d'une visite à Pie XI en novembre 1923, il le renouvelle, cherchant appui et légitimation dans le prestige du Saint-Siège.

¹⁷² Silverio di Santa Teresa, « Las fiestas teresianas en Salamanca, Alba y Ávila (Sta. Teresa doctora y académica) », *El Monte Carmelo*, n°476, Burgos, décembre 1922, p. 489 : la barrette, d'une valeur de 150 000 pesetas, est recouverte de pierres précieuses et d'or et surmontée d'une colombe. Elle porte une petite plaque « A la Santa. Las damas espanolas ». Sur les couronnements de la Vierge, voir Claude Langlois et Paul d'Hollander (dir.), *Foules catholiques et régulation romaine. Les couronnements des vierges de pèlerinage à l'époque contemporaine (XIX^e et XX^e siècles)*, Limoges, Pulim, 2011.

¹⁷³ Silverio di Santa Teresa, « Las fiestas teresianas en Salamanca, Alba y Ávila (Sta. Teresa doctora y académica) », art. cité, p. 498.

¹⁷⁴ Guy Hermet, *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste. Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1980, p. 63. Sur le contexte national et religieux en Espagne, on peut aussi se reporter à José Andrés-Gallego et Anton Pazos, *Histoire religieuse de l'Espagne*, Paris, Le Cerf, 1998.

¹⁷⁵ Joachim Wach, *Sociology of religion*, Chicago, University of Chicago Press, p. 55.

¹⁷⁶ José Andrés-Gallego et Anton Pazos, *Histoire religieuse de l'Espagne*, *op. cit.*, p. 54.

¹⁷⁷ Carlos Seco Serrano, « Era católica España en 1930 ? », dans Joaquín Ruiz Giménez (dir.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1932*, Barcelone, Argos Vergara, 1984, p. 25-37, cité par Antonio Matos Ferreira, « La péninsule ibérique », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris, Desclée, 1990, p. 418.

L'engouement des Espagnols pour Thérèse d'Avila semble par ailleurs être un témoignage de masse en faveur du catholicisme, même si la sainte est ici honorée comme écrivaine. On perçoit dans ces manifestations de liesse l'expression du sentiment religieux. Cela n'est pas sans rappeler ce que dit Guy Hermet à propos de l'expression plus temporaliste que spirituelle de ce sentiment religieux en Espagne. Il souligne en effet que dans les campagnes, la paroisse est une réalité géographique et administrative, autant qu'une structure religieuse. De ce fait, les cérémonies du culte sont en même temps des cérémonies civiques et les fraternités et confréries sont souvent les seules associations existant dans les villages. Si le cadre est ici urbain, et non rural, on retrouve cependant toutes les composantes propres à ce mélange du civil et du religieux.

Au-delà de la seule ville de Salamanque, c'est l'Espagne entière qui célèbre dans la liesse l'événement qui résonne comme une reconnaissance nationale de l'importance littéraire de la sainte. Le 15 octobre 1922, fête de la sainte, la prestigieuse *Real Academia de Historia* d'Avila, qui est l'une des corporations culturelles espagnoles les plus réputées, organise une fête au cours de laquelle les plus grands académiciens rivalisent par leurs discours d'hommage à la sainte¹⁷⁸. Un concours littéraire et artistique est aussi lancé pour commémorer le troisième centenaire de sa canonisation¹⁷⁹. Les thèmes abordés sont révélateurs de ce qui, dans la figure de Thérèse d'Avila, trouve un écho dans l'Espagne du début du XX^e siècle. La première section du concours est historique : elle propose de s'intéresser au contexte historique dans lequel a vécu la sainte, de se pencher sur sa famille et sur ses frères partis faire fortune en Amérique, mais aussi sur ses relations avec la famille royale et avec la noblesse espagnole. Est mis en valeur, chez la sainte, tout ce que l'Espagne a connu de plus brillant, Thérèse d'Avila ayant vécu à la charnière entre la Renaissance et le Siècle d'Or espagnol. Il convient de rappeler ici qu'elle a été canonisée en 1622 en même temps que deux autres grands saints espagnols représentatifs de cette gloire espagnole, Ignace de Loyola et François Xavier, dont le départ en mission rappelle l'âge d'or des conquêtes espagnoles mais aussi une certaine prééminence de l'Espagne dans l'Église catholique.

On retrouve cette sorte d'incarnation de la nation espagnole tout entière dans la figure de Thérèse d'Avila dans l'homélie prononcée par le pape Paul VI, à l'occasion de sa proclamation de doctorat en 1970 :

Nous ne voulons pas négliger le fait que Sainte Thérèse d'Avila était espagnole et qu'à bon droit l'Espagne la considère comme l'une de ses plus grandes gloires. Dans sa personnalité, l'on apprécie les caractéristiques de sa patrie : la robustesse de l'esprit, la profondeur des sentiments, la sincérité du cœur, l'amour de l'Église. Sa figure se situe à une époque

¹⁷⁸ Silverio di Santa Teresa, « Las fiestas teresianas en Salamanca, Alba y Ávila (Sta. Teresa doctora y académica) », art. cité, p. 499.

¹⁷⁹ « Certamen literario y artístico en honor de Santa Teresa de Jesús y para conmemorar el III Centenario de su gloriosa canonización », *El Monte Carmelo*, n°476, p. 509-510.

glorieuse où tant de saints et de maîtres marquèrent leur temps par le développement de la spiritualité¹⁸⁰.

Ici encore, la sainte devient une personnification de la nation espagnole, puisqu'on peut admirer en elle « les caractéristiques de sa patrie ». Manuel Diego Sanchez, grand spécialiste thérésien qui a établi la bibliographie la plus complète qui existe aujourd'hui à son sujet, estime que le XX^e siècle est de ce point de vue un siècle très thérésien. On voit en effet se dessiner une connivence entre la figure de Thérèse d'Avila et les idéaux politico-religieux dominant en Espagne au début du XX^e siècle¹⁸¹. Ce sera surtout le cas sous le régime de Franco (1936/1939-1977), où se met en place une identification de la grande sainte castillane avec les idéologies de la croisade (elle voulait, dans son enfance, partir au-devant des Maures pour mourir martyre), de l'hispanité (on en oublie presque ses origines juives du côté de son père¹⁸²), de la race, de l'essence de la femme espagnole¹⁸³. Mais, si c'est dans le franquisme que cette interprétation est poussée à son comble, dès le début du XX^e siècle Thérèse d'Avila semble devenir le prototype de l'essence nationale. Il n'est pas anodin que ce soit au moment où l'Espagne vient de perdre la plupart de ses colonies d'Amérique qu'elle se tourne vers celle qui a vécu à l'ère des grandes conquêtes espagnoles, non sans quelque nostalgie et espérant peut-être se consoler dans cette grandeur passée : en 1898, l'Espagne écrasée par les États-Unis perd Cuba, Puerto Rico, les Philippines. Il est en ce sens intéressant de voir combien la famille de Thérèse d'Avila, et notamment ses frères partis en Amérique, est au cœur de l'intérêt qui lui est porté en ce début de siècle.

Thérèse d'Avila est également présentée comme modèle de « la femme espagnole ». Maria de Echarri (1868-1955), célèbre porte-parole de l'Action catholique féminine espagnole, rappelle ainsi que la sainte a été choisie pour patronne lors de la deuxième assemblée de l'association, en mai 1922¹⁸⁴. L'association avait été créée en 1919, sous le patronage du cardinal Guisasola, dans le but de contester

¹⁸⁰ Homélie du pape Paul VI pour la proclamation de doctorat, le 27 septembre 1970, accessible en français sur le site du Carmel de France : <https://www.carmel.asso.fr/Homelie-du-Doctorat-de-Ste-Therese-d-Avila-par-Paul-VI.html>.

¹⁸¹ Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, op. cit., introduction.

¹⁸² Cette question avait été abordée lors de son procès de canonisation, le but étant de prouver qu'elle n'était pas une crypto-juive. Le problème de son ascendance était réel à une époque où la qualité du sang faisait partie intégrante de l'honneur familial. A. Dominguez Ortiz, *Los judeo-conversos en España y América*, Madrid, Istmo, 1980.

¹⁸³ Giuliana di Febo, *Teresa d'Avila : un culto barocco nella Spagna franchista*, op. cit. ; Ead., *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Valencia, Universitat de Valencia, 2012 ; Ead., « Il nazionalcattolicesimo e le rappresentazioni di Teresa de Jesús », art. cité. Les deux revues qui relaient les festivités du troisième centenaire de la canonisation en 1922 sont la *Tercer Centenario de la Canonización de Santa Teresa de Jesús*, fondée pour l'occasion, et la revue *Raza española*, fondée en 1919.

¹⁸⁴ María de Echarri, « Santa Teresa y la mujer española », *Ecos del Carmelo y Praga*, n°59, novembre 1922, p. 338-341. Sur cette figure importante du catholicisme social en Espagne et du féminisme chrétien de l'entre-deux-guerres, on pourra se reporter à la notice qui lui est consacrée par Angela Ena Bordonada dans l'anthologie des écrivaines espagnoles disponible en ligne (<http://www.escriitorasenlaprensa.es/maria-de-echarri/>) et à celle du site de la *Real Academia de la Historia* (<https://dbe.rah.es/biografias/30577/maria-echarri-y-martinez>). Elle fait partie de ces figures quelque peu négligées par les historien(ne)s du féminisme, qui ont eu tendance à voir l'action des militantes catholiques comme le produit d'une manipulation et d'une instrumentalisation du clergé, en une association entre féminisme/laïcisme et religion catholique/antiféminisme.

le mouvement féministe laïque symbolisé par l'Association nationale des femmes espagnoles¹⁸⁵. Le mouvement, confessionnel, regroupe toutes les organisations qui existent au niveau local, et cherche à agir auprès de l'opinion et des pouvoirs publics sur les questions d'éducation, de moralité, des droits sociaux et du travail des femmes. Le diagnostic sombre porté sur la société justifie l'urgence à déployer les qualités prétendues féminines dans l'espace public, telles que la vertu morale, la compassion, la piété... À ces femmes invitées à être les représentantes de la morale et des principes catholiques, on donne pour modèle la sainte espagnole par excellence qu'est Thérèse d'Avila. Dans un article paru en 1922, Maria de Echarri la présente accompagnée de trois cavaliers : la beauté, le talent, la sainteté, trois qualités essentielles pour les femmes :

Nous ne pourrions avoir choisi meilleure, et en ces temps qui requièrent chaque jour plus de femmes de trempe qui sachent et veulent embrasser la cause de Jésus Christ, défendre ses intérêts, lutter pour le développement d'un féminisme catholique qui soit la digue contre laquelle se brisent les excentricités et excès du féminisme laïque et radical, travailler les obstacles sans que les difficultés ne les arrêtent, dans l'action sociale catholique, en améliorant la situation des ouvrières, en tâchant de canaliser des problèmes terribles, en assumant avec un esprit profondément chrétien une mission dont il est certain qu'elle mène au ciel, nous ne pourrions, je le redis, avoir choisi meilleure Patronne que Sainte Thérèse de Jésus¹⁸⁶.

On voit bien, dans ces propos, combien se mêlent chez Maria de Echarri la lutte pour la question sociale et celle pour la question féminine, assez représentative du féminisme chrétien de l'entre-deux-guerres, souvent né dans le terreau du catholicisme social, comme nous aurons l'occasion de le préciser plus tard¹⁸⁷. Issue d'une famille bourgeoise, elle est très influencée par l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) et rejoint les religieuses de l'Assomption, congrégation qui maintient le célibat et qui se consacre à la pédagogie et à l'action sociale. En 1909, elle fonde la Fédération des syndicats de l'Immaculée Conception, qui exige la réglementation du travail à domicile, puis la libre disposition de son salaire par la femme mariée. Lorsque le nouvel État mis en place par le général Primo de Rivera, à la suite du coup d'État de 1924, donne aux femmes le droit d'être élues, l'Action catholique féminine se mobilise pour faire élire des femmes¹⁸⁸. Maria de Echarri en fait partie, et intègre l'Assemblée nationale de Primo de Rivera, chargée de rédiger une nouvelle charte entre octobre 1927 et octobre 1929.

¹⁸⁵ Immaculada Blasco, « Feminismo católico », dans Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 4, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸⁶ María de Echarri, « Santa Teresa y la mujer española », art. cité, p. 338 : « No podríamos haber elegido mejor, y en estos tiempos en los que se están necesitando cada día más mujeres de temple que sepan y quieran abrazar la causa de Cristo Jesús, defender sus intereses, luchar por el desarrollo de un feminismo católico que sea el dique contra el cual se estrellen las excentricidades y demasías del feminismo laico y radical, trabajar sin que las detengan obstáculos ni espinas, en la acción social católica, mejorando la situación de las obreras, tratando de encauzar problemas aterradores, asumiendo con espíritu hondamente cristiano una misión que no cabe duda que puso el cielo en su camino, no podríamos, vuelvo a decir haber elegido Patrona mejor que Santa Teresa de Jesús. » (Traduction par nos soins).

¹⁸⁷ Cf page 107.

¹⁸⁸ Immaculada Blasco, « Feminismo católico », art. cité, p. 68.

Parmi les treize femmes désignées pour faire partie de cette Assemblée, sept sont en lien avec l'Action catholique féminine et une avec l'*Institucion teresiana*. Cette dernière a été créée en 1911 dans plusieurs grandes villes d'Espagne pour faciliter le logement des jeunes filles qui commençaient à être de plus en plus nombreuses à se rendre en ville pour étudier à l'Université. Alors qu'elles ne représentent que 0,28% des effectifs étudiants en 1913, leur proportion passe à 8,80% en 1935-1936¹⁸⁹. L'*Institucion teresiana* émerge en même temps que d'autres associations pieuses ou caritatives, dans la nébuleuse du catholicisme social. Le choix de nommer cette association « *Institucion teresiana* » tient sans doute au modèle de femme de lettres que constitue Thérèse d'Avila¹⁹⁰. Des pionnières de l'écriture romantique comme Carolina Coronado et Gertrudis Gomes de Avellaneda citent en effet la sainte parmi leurs modèles, avec Sapho, Madame de Staël et George Sand¹⁹¹. Le contexte de l'entrée des femmes dans l'enseignement supérieur dans l'entre-deux-guerres semble donc avoir aussi joué dans la résurgence du modèle thérésien en Espagne.

Il sera encore plus prégnant dans le franquisme, qui recourt aux saints et aux saintes pour leur légitimer le régime (Ignace de Loyola comme « citoyen-soldat », Thérèse d'Avila ou Isabelle de Castille pour les femmes)¹⁹². Mais la dévotion pour la sainte avait déjà une forte dimension nationale auparavant. Bien qu'elle ne soit pas patronne de l'Espagne, titre qu'elle a eu par trois fois en 1619, 1627 et 1812, mais pas pour longtemps, chaque fois évincée par le patron traditionnel qu'est Jacques de Compostelle, Thérèse d'Avila apparaît donc comme une figure nationale majeure, largement plébiscitée par les Espagnols¹⁹³.

3. Thérèse d'Avila, « *Doctora Mystica Ecclesiae* » (1923) ?

Si la reconnaissance d'un doctorat civil de Thérèse d'Avila a suscité une très grande mobilisation dans la patrie de la sainte, elle a aussi eu un écho dans le milieu ecclésial, alors marqué par le retour des échanges autour de la mystique. En effet, depuis le début du siècle, et culminant dans l'entre-deux-guerres, le débat bat son plein et oppose aussi bien les universitaires et les théologiens que les

¹⁸⁹ Consuelo Flecha, « Mujeres en Institutos y Universidades », dans Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 3, *Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Catedra, 2006, p. 481.

¹⁹⁰ Francisca Rosique Navarro (dir.), *Historia de la Institución Teresiana (1911-1936)*, Madrid, Silex universidad, 2014.

¹⁹¹ Susan Kirkpatrick, « Liberales y románticas », dans Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 3, *Del siglo XIX a los umbrales del XX*, op. cit., p. 127.

¹⁹² Giuliana di Febo, « La Cuna, la Cruz y la Bandera ». Primer franquismo y modelos de género, dans Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 4, op. cit., p. 220. La section féminine de la Falange choisit la sainte pour patronne dans les années 1930.

¹⁹³ Ofelia Rey Castelao, « Teresa, patrona de España », *Hispania Sacra*, LXVII, n°136, 2015, p. 531-573.

théologiens entre eux. C'est dans ce contexte que les carmes, pour la première fois, sollicitent du pape la reconnaissance du titre de « docteur de l'Église » à leur réformatrice, référence en théologie mystique.

a) *Une procédure classique : la présentation d'une requête au Saint-Siège*

Dans la lignée du doctorat civil de l'Université de Salamanque, les carmes pensent que le moment est venu de solliciter le magistère suprême de l'Église pour qu'elle reconnaisse Thérèse d'Avila comme l'une de ses docteurs et constituent alors un dossier officiel pour appuyer leur demande auprès de Pie XI. Les archives générales de la curie des carmes ont gardé un mémoire d'une trentaine de pages, rédigé en latin, qui constitue le cœur de la demande de 1923, ainsi que son brouillon préparatoire¹⁹⁴. Le document est signé par Elia di S. Ambrogio : en tant que procureur général des carmes déchaux, il est chargé des relations entre la curie généralice de son ordre et le Saint-Siège. Une note personnelle de ce dernier nous apprend que le mémoire a été remis le 22 février 1923 à Mgr Galli, secrétaire des Lettres « *ad Principes* », qui l'a lu et approuvé, avant de le transmettre à Pie XI en personne¹⁹⁵. Plutôt que de passer par la Congrégation des Rites, en charge de la procédure, c'est donc directement au pontife que s'adressent les carmes, sûrement parce qu'ils ont conscience que leur demande est inédite, étant donné qu'aucune femme n'a encore reçu le titre de docteur de l'Église.

Le mémoire comprend quatre parties, comme suit : les raisons de l'enquête ; l'opinion des Bollandistes ; le besoin d'un décret officiel de l'Église ; la question de savoir si une femme peut être docteur de l'Église. Les « raisons de l'enquête » rappellent tout d'abord l'extraordinaire actualité de la sainte et de ses écrits, manifeste à l'occasion du troisième centenaire de sa canonisation, qui a donné lieu, on l'a vu, à des festivités tant civiles que religieuses. Le carme rappelle qu'en Espagne, depuis le troisième centenaire de sa béatification célébré en 1914, le 15 octobre est un jour férié, et qu'un an plus tôt l'Université de Salamanque l'a déclarée docteur *honoris causa*. On voit bien combien le précédent civil, dont on a vu, au demeurant, à quel point la civilité était toute relative dans le contexte espagnol de l'époque, est mis en avant pour aider à franchir ce pas supplémentaire dans la reconnaissance ecclésiale de la sainte. Elia di S. Ambrogio revient ensuite sur le travail fait par les Bollandistes en 1845.

Vandermore avait en effet montré que, dans la liturgie et dans l'iconographie, certains détails pouvaient laisser penser que Thérèse d'Avila était déjà considérée comme docteur. L'oraison propre à la messe de la sainte, accordée par le pape Paul VI en 1614 lors de sa béatification et étendue à l'Église universelle en 1636, demande à Dieu que les fidèles soient « nourris par l'aliment de sa doctrine céleste »

¹⁹⁴ AGOCD - 386 f2 : « *De S.M.N. Theresia Doctoratu. Sapientiam eius enarrabunt gentes et laudem eius enuntiabit Ecclesia* ».

¹⁹⁵ AGOCD - 386 f1.

et « édifiés par ses dispositions de pieuse dévotion »¹⁹⁶. Mais, en dépit de ce que pouvaient véhiculer la liturgie et l'iconographie, le bollandiste rappelle qu'il manque un décret de l'Église pour qu'elle puisse être vraiment célébrée comme docteure de l'Église, que lui-même ne juge pas souhaitable au vu des écrits de saint Paul.

La troisième partie du mémoire rédigé par le carme vise à justifier l'importance de ce décret officiel de l'Église qui seul manque, étant donné que la sainteté et l'éminence des écrits ont déjà été prouvées et reconnues par l'Église universelle. Le mémoire recense alors les éloges reçus des papes et de prélats insignes, montrant que le magistère ecclésial a déjà, en quelque sorte, approuvé la doctrine de la sainte. Est aussi rappelée la classification que Prospero Lambertini avait opérée dans son *De Servorum Dei* entre les docteurs de l'Église¹⁹⁷ :

- Ceux dont la concession du titre de docteur a précédé la concession de l'office et de la messe propres aux docteurs dans l'Église universelle, comme Grégoire le Grand, Ambroise, Augustin et Jérôme (par Boniface VIII), Thomas d'Aquin (par Pie V), et Bonaventure (par Sixte V). Ils ont un office avec l'antiphone « *O Doctor* », l'évangile « Vous êtes le sel de la terre », et une oraison propre.
- Ceux dont la concession du titre est venue alors qu'ils avaient déjà le culte des docteurs de l'Église.
- Ceux qui ont l'office entier des docteurs seulement dans leur Église particulière, locale, comme c'est le cas pour saint Fulgence en Espagne.

Thomas d'Aquin est un exemple de saint reconnu comme docteur de l'Église avant même sa déclaration solennelle de doctorat en 1567, en vertu de ce qu'on appelle une « déclaration équipollente » qu'on trouvait dans sa bulle de canonisation (1323), laquelle en plus de prouver la sainteté de sa vie attestait déjà de la sûreté de sa doctrine. Les carmes estiment que le cas de Thérèse d'Avila est assez similaire : elle n'a certes pas été déclarée docteure solennellement, mais la *Relatio* rendue par le Tribunal de la Rote à l'occasion de son procès de canonisation constitue déjà une reconnaissance officielle de sa doctrine. Le Tribunal montrait en effet que les théologiens les plus éminents admiraient sa sagesse et s'appuyaient sur ses écrits pour expliquer le mystère de la Passion, mais aussi pour comprendre la théologie des Pères, la considérant tous comme une grande maîtresse. On retrouve là un des aspects du doctorat d'Église, à savoir que l'Église ne fait que « reconnaître », et non « créer », des docteurs, tout comme pour les canonisations ou les proclamations de dogme, elle ne prétend que définir et constater. Ici, elle ne fait qu'attester solennellement de l'importance d'une influence magistérielles déjà existante dans l'Église universelle. En quelque sorte, on montre que Thérèse d'Avila est déjà reconnue docteure

¹⁹⁶ « *Exaudi nos, Deus, salutaris noster, ut sicut de Beatae Theresiae Virginis tuae festivitate gaudemus, ita coelestis ejus doctrinae pabulo nutriamur, et piae devotionis erudiamur affectu* » (traduction par nos soins).

¹⁹⁷ Benoît XIV, *De servorum Dei beatification et beatorum canonizatione*, op. cit. : lib. IV, pars 2, cap.12, n° 9.

par le *sensus fidei* et qu'il ne manque que le sceau de l'Église pour qu'elle soit reconnue docteure de l'Église. Une distinction classique qui revient souvent oppose ainsi doctorat *de jure* et doctorat *de facto*.

Enfin, la dernière partie du mémoire s'attache à résoudre l'obstacle majeur à la proclamation de doctorat : le sexe féminin. La question à clarifier est la suivante, si on repart du point d'achoppement mis en avant par les Bollandistes : le fait qu'il ne soit pas permis aux femmes d'exercer un magistère public dans l'Église est-il un obstacle à la proclamation d'une femme comme docteure de l'Église universelle ? C'est cette quatrième partie qui constitue en fait la plus importante du mémoire, et donc le cœur du problème. En somme, ce que les carmes avaient à prouver, ce n'était pas tant le magistère exercé de fait par Thérèse d'Avila dans le champ de la théologie mystique que la possibilité de déclarer une docteure de l'Église. Nous ne nous attarderons pas ici sur la réponse apportée à l'obstacle du sexe féminin, qui fera l'objet d'un chapitre ultérieur. Nous pouvons en revanche souligner que les carmes se contentent de demander une exception pour leur fondatrice, ne réclamant pas une ouverture générale de du doctorat d'Église aux femmes :

Ainsi il sera nouveau et insolite que l'Église attribue à une femme les honneurs des Docteurs à une femme qui n'est pas concernée ni ne peut l'être par la hiérarchie sacrée. Soit, mais il est plus nouveau encore et plus sidérant, sans aucun doute, que cette même femme consacrée à Dieu, sans avoir fréquenté aucune université ni suivi d'études supérieures, soit néanmoins parvenue à un tel degré de sainteté et de sagesse céleste et ait répandue cette sagesse avec une telle abondance qu'à l'envi de très grands Pontifes, des Princes de l'Église des plus éminents, des évêques et de saints Prédicateurs, des ordres religieux des deux sexes menant une vie contemplative ou active, des écrivains spécialistes des sujets ascéto-mystiques et, pour faire bref, toute l'Église enseignante et enseignée proclame qu'elle a été donnée par Dieu à son Église comme Maîtresse de la doctrine céleste et la vénère comme telle, ainsi que l'attestent les écrits les plus fiables¹⁹⁸.

En ce sens, ils ne sont pas dans la perspective d'une promotion féminine : ce qui les intéresse, c'est uniquement de faire reconnaître leur « *Madre* ». L'exceptionnalité de sa figure tient tout d'abord, selon le mémoire rédigé par les carmes, à ce qu'elle est considérée comme l'un des plus grands auteurs de langue espagnole, aspect dont il a déjà été question plus haut. Au début du XX^e siècle, elle devient par ailleurs une référence en psychologie, beaucoup de chercheurs ayant recours à elle pour comprendre les mouvements intérieurs de l'âme, selon les carmes. Pédagogues et modérateurs d'instituts la lisent pour apprendre comment gérer leur charge. Mais le domaine dans lequel elle excelle est bien sûr la « vie

¹⁹⁸ AGOCD -386 f2, « *De S.M.N. Theresia Doctoratu. Sapientiam eius enarrabunt gentes et laudem eius enuntiabit Ecclesia* » : « *Sed res nova erit atque insolita, ut decernantur ab Ecclesia Doctoris honores foeminae, quae nec pertinet, nec pertinere potuit ad sacram Hierarchiam. Esto, sed res magis nova et stupenda est procul dubio, quod haec eadem Sanctimonialis foemina, quae nec Universitatem ullam frequentavit, nec ullis studiis superioribus vacavit, tantam nihilominus sanctitatis et caelestis sapientiae copiam obtinuerit, et tanta abundantia et gratia eam effuderit, ut certatim, Summi Pontifices, Eminentissimi Principes Ecclesiae, Episcopi et sacri praedicatores, Instituta religiosa utriusque sexus contemplativae aequae ac actuosae vitae, scriptores praesertim rerum ascetico-mysticarum, et, ut brevi dicamus, tota Ecclesia docens et discens illam qua caelestis doctrinae Magistram a Deo Ecclesiae suae datam proclamet et veneretur, ut superius transcripta bene probant.* » (Traduction par nos soins).

mystique et contemplative des choses surnaturelles »¹⁹⁹. Pie X, dans sa lettre au préposé général des carmes pour le troisième centenaire de la béatification en 1914, vantait ainsi le fait qu'elle ait atteint des « sommets » en théologie mystique²⁰⁰. Selon lui, elle explique les choses avec une telle clarté que les plus grands docteurs l'admirent. Dans le mémoire de 1923, on souligne notamment le fait qu'Alphonse de Liguori et François de Sales, respectivement déclarés docteurs de l'Église en 1871 et 1877 par Pie IX, étaient deux grands admirateurs de la sainte, qu'ils considéraient comme une maîtresse et un guide sûr pour la vie spirituelle. On voit là l'importance, dans la reconnaissance d'un doctorat d'Église, du jugement par les pairs. Dans cette même lettre, Pie X raconte aussi comment lui-même, « en ces temps où les erreurs courent », s'appuie sur son enseignement. Or le pape est le docteur des docteurs.

b) *Un renouveau mystique porteur*

Si le début du XX^e siècle est pour Pie X un « temps où les erreurs courent », c'est aussi l'époque d'un véritable renouveau de la mystique, qui peut expliquer l'émergence d'un premier projet de doctorat thérésien en 1923. Il est notable qu'au tournant des XIX^e et XX^e siècles, beaucoup d'ouvrages qui parlent de Thérèse d'Avila comme docteure accolent l'adjectif « mystique » au titre²⁰¹. Dans le mémoire qu'ils adressent à Pie XI en 1923, c'est bien comme « docteure mystique » que les carmes promeuvent aussi le doctorat thérésien :

Puisse-t-il, ce très bienheureux Père qui, dès les premiers jours de son saint pontificat a parlé plusieurs fois des mérites de la Bienheureuse Thérèse, puisse-t-il juger digne de décerner à cette Vierge sainte les honneurs que Pie VIII a rendus à saint Bernard, Pie IX à saint François de Sales, Léon XIII à Bède le Vénérable et Benoît XV à saint Ephrem, en lui conférant à elle aussi le titre et la charge de Docteur mystique²⁰². Assurément, il est difficile de dire combien une décision pontificale de cette sorte serait agréable et bien accueillie, tout particulièrement parmi ceux qui, avec un zèle louable et de grands fruits auprès des âmes, œuvrent sans se lasser au développement et à la diffusion de la doctrine ascético-mystique parmi les fidèles, dans les désordres des temps et des esprits²⁰³.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Pie X, Lettre apostolique *Ex quo Nostrae*, 7 mars 1914, AAS 6, p. 137 : « *Iam vero, quod ad mysticam theologiam attinet, supremas illas quasi regiones spiritus tanta cum libertate peragrat disputando, ut ibi, tamquam in suo regno, habitare videatur.* »

²⁰¹ Miguel Mir, « La mística doctora », *Santa Teresa de Jesús*, n°28, 1899-1900, p. 7-10 ; Luis Martin, « Santa Teresa de Jesús, Doctora mística », art. cité ; Emilio Sánchez, *Es Santa Teresa, en el sentido teológico y canónico de la palabra, de hecho y de derecho, Doctora mística de la Iglesia universal ?*, op. cit. ; Rainaldo María de S. Justo, « Doctorado místico de Santa Teresa de Jesús », *Mensaje de Santa Teresa*, n°2, 1924-1925, p. 211-215 ; Grégoire de Saint-Joseph, *Sainte Thérèse, Docteur mystique*, Avignon, Aubanel Frères, 1927.

²⁰² On voit ici apparaître une sorte de catégorisation des docteurs de l'Église, qu'on ne retrouve telle quelle nulle part ailleurs à notre connaissance, où Thérèse d'Avila rejoint le rang d'autres docteurs mystiques.

²⁰³ AGOCD – 386 f2, « *De S.M.N. Theresia Doctoratu* » : « *Utinam, Beatissimus Pater, qui iam a primis sui sacri Pontificatus diebus de B. Theresiae meritis non semel publice adloquutus est, dignaretur decernere Sanctae Virgini honores, quos Pius VIII detulerat S. Bernardo, Pius IX S. Francisco Salesio, Leo XIII Venerabili Bedae, et s.m. Benedictus XV S. Ephraem, constituyendo ipsi titulum et officium Doctoris Mystici. Profecto difficile est dictu, quantum foret iucunda atque accepta huiusmodi Pontificia decisio, signanter inter eos qui laudabili zelo et magno animarum fructu laborant indefesse pro incremento et diffusione doctrinarum ascetico-mysticarum inter fideles in hodierna rerum ac animorum perturbatione.* » (Traduction par nos soins).

Dans la dernière phrase apparaît la notion d’opportunité : les carmes soulignent ici l’actualité de la doctrine au regard du contexte ecclésial actuel et des débats théologiques en cours. Dans l’entre-deux-guerres, on voit en effet florir les études dans le secteur de la mystique. Après les horreurs de la Première Guerre mondiale, elle connaît un renouveau dans les années 1920, au sein d’une génération tournée conjointement vers l’esthétique. Alors que le célèbre *Gatsby* de John Fitzgerald enivre ses amis de fêtes pour leur faire oublier le traumatisme de la guerre, d’autres se lancent dans une quête spirituelle. « Comme il y a eu une France des Années folles, il y a eu une France du deuil », qui a pu se tourner vers la mystique comme seule issue digne de sublimer ses drames²⁰⁴. La démarche de Jacques Maritain, le philosophe converti, représente assez bien la conjoncture intellectuelle et spirituelle de l’après-guerre, et peut aussi nous renseigner sur les causes de ce renouveau mystique. Alors que le scientisme triomphant du XIX^e siècle semble s’essouffler, c’est le moment d’un réveil spiritualiste de la philosophie, avec des figures comme Bergson ou Blondel, qui se veulent artisans de l’esprit pour réagir au matérialisme des universitaires²⁰⁵. C’est ainsi face aux excès du positivisme régnant que Jacques et Raïssa Maritain se plongent dans les livres de spiritualité et les vies de saints²⁰⁶. Le renouveau de la mystique pourrait également être une conséquence indirecte des lois de Séparation des Églises et de l’État, en France, mais aussi de la perte des États pontificaux et de la fin du pouvoir temporel pontifical en Italie, qui engendrent un transfert du politique au religieux : réduite à un certain effacement public, l’Église trouverait une nouvelle vitalité, sub-politique, se lançant dans l’action sociale et dans une spiritualité renouvelée²⁰⁷. Dernière raison pouvant expliquer le succès de la mystique dans l’entre-deux-guerres : au sein de l’Église, pendant et au lendemain de la crise moderniste, la mystique apparaît comme un secteur demeuré relativement libre de la réflexion théologique, parce que jugé moins périlleux et plus inoffensif que la critique biblique ou la théologie spéculative²⁰⁸. À quoi pourrait s’ajouter encore une

²⁰⁴ Bernard Minvielle, *Qui est mystique ? Un demi-siècle de débats (1890-1940)*, Paris, CLD éditions, 2017, p. 23. Pour retracer l’histoire de ce renouveau de la mystique dans l’entre-deux-guerres, on s’appuiera principalement sur Pierre Adnès, « Théories de la mystique chrétienne – XVI^e-XX^e siècles », dans l’article « Mystique » du *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1980, tome X, col. 1936-1939 ; Émile Poulat, *L’Université devant la mystique*, op. cit. ; Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, op. cit. ; Pierre Colin, *L’audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

²⁰⁵ Pierre-Antoine Belley, *Connaître par le cœur*, op. cit., p. 20.

²⁰⁶ Pierre Colin, *L’audace et le soupçon*, op. cit., p. 85 : dès 1880, Paul Bourget parle de « banqueroute », à propos de la science. Après la génération des nostalgiques naît la génération des chercheurs d’idéal (dont les « néochrétiens ») puis la génération des convertis : Coppée, Verlaine, Huysmans, Bourget, Psichari, Péguy... Maritain est en quelque sorte l’héritier de cette génération qui, dès la fin du XIX^e siècle, est désabusée.

²⁰⁷ C’est l’hypothèse formulée par Étienne Fouilloux dans *Au cœur du XX^e siècle religieux*, op. cit., p. 220.

²⁰⁸ François Trémolières, « Le “moment 1910” », dans Dominique-Marie Dautet et Claude Langlois (dir.), *Thérèse au tribunal en 1910. Actes du colloque international pour le centenaire du procès de béatification de Thérèse de l’Enfant-Jésus. Lisieux, 3-5 septembre 2010*, Paris, Le Cerf, 2015, p. 51-63. L’auteur y nuance le diagnostic de « repli », de contrecoup de la répression du modernisme par un transfert de l’intellectuel vers le spirituel, fait par Étienne Fouilloux. Non seulement Claude Savart a montré l’existence, en France surtout, d’un courant « affectif » comme contrepoids à la tendance autoritaire et « janséniste » du clergé déjà au XIX^e siècle, mais en plus l’intérêt pour les questions spirituelles viendrait aussi de l’émergence, autour de 1900, de la psychologie religieuse, prenant la mystique pour objet d’études.

autre raison : le rôle compensateur qu'a pu jouer la mystique ou la dévotion dans un système théologique officiel néothomiste, excessivement « rationaliste » ou, en tout cas, laissant peu de place à l'émotion.

Comment se manifeste ce renouveau de la mystique dans l'après-guerre ? Plusieurs indices comme la multiplication des vocations contemplatives, le succès de la direction spirituelle, l'intérêt du grand public pour le thème, le signalent : « Il y a du spirituel dans l'air au lendemain de la grande tuerie », écrit Étienne Fouilloux²⁰⁹. Dans le domaine de l'édition, on relève un étonnant succès d'ouvrages et de revues consacrés à la mystique dans les années 1920-1930²¹⁰. En 1919, les dominicains lancent ainsi *La Vie Spirituelle*, à visée d'abord pratique et pastorale, la revue ne proposant pas d'articles très théologiques ou techniques. Stanislas Fumet commentait ainsi cette création : « S'ouvrirait, en public, ce qui jusqu'ici était réservé au huis-clos : l'étude des amours de Dieu et de sa créature, la vie d'oraison »²¹¹. Ce qui relevait jusque-là plutôt du domaine des prêtres et des religieux intéresse désormais plus largement les fidèles dans l'Église. Concurrente de la revue dominicaine, la *Revue d'ascétique et de mystique* est fondée par le jésuite Joseph de Guibert en 1920, avec une visée d'abord théologique, le but étant de faire progresser la théologie spirituelle en la faisant bénéficier des développements récents des sciences positives²¹². À ce duo viennent s'ajouter les *Études carmélitaines* qui, si elles existent dès 1911, connaissent un nouvel élan sous la direction de Bruno de Jésus-Marie à partir de 1931²¹³.

Ces nouvelles revues ont une double finalité : répondre aux besoins d'un public nouveau, désireux d'approfondir sa foi, mais aussi à ceux des études mystiques, alors en plein renouveau. Dans les années 1920, il y a non seulement un réveil mystique mais aussi une reprise des études sur le sujet, après ce qui ressemble à un long sommeil depuis le XVIII^e siècle. Ce regain correspond à une demande, mais il est aussi soutenu par une caution venue d'en haut. En 1918, c'est sur décision des autorités romaines que s'ouvrent, dans les universités pontificales romaines de l'Angelicum et de la Grégorienne, deux chaires de théologie ascétique et mystique²¹⁴. Cette ouverture sonne comme une réhabilitation de la mystique au sein de la théologie, d'autant plus qu'à l'Angelicum, c'est à un théologien français proche de Jacques Maritain, Réginald Garrigou-Lagrange, que la chaire est confiée²¹⁵. La logique universitaire poussant au morcellement des spécialités, la spiritualité était peu à peu devenue une sorte d'appendice de la théologie morale avec laquelle elle était enseignée, comme une catégorie à part, qui concernait

²⁰⁹ Étienne Fouilloux, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, op. cit., p. 223.

²¹⁰ Claude Savart, *Les catholiques français au XIX^e siècle : le témoignage du livre religieux*, Paris, Beauchesne, 1985.

²¹¹ Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, op. cit., p. 35 : texte cité sans référence, signalé à l'auteur par Michel Fourcade.

²¹² *Ibid.*, p. 36.

²¹³ Étienne Fouilloux, « Bruno de Jésus-Marie et les Études carmélitaines (1930-1939) », dans Bernard Hours (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours. Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Le Cerf, 2001, p. 319-332.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

²¹⁵ L'inauguration de la chaire de l'Angelicum par le dominicain Réginald Garrigou-Lagrange lui vaudra une renommée internationale.

surtout les religieux. Pour permettre le déploiement de la théologie mystique, on voit aussi naître dans l'entre-deux-guerres les premiers instruments de travail et manuels systématiques, en plus des revues déjà mentionnées. C'est en 1932 que paraît ainsi le fascicule inaugural du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, alors qu'Henri Bremond et Pierre Pourrat s'attellent aux premières synthèses de l'histoire de la spiritualité que sont l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* et *La spiritualité chrétienne*, respectivement entre 1916 et 1933 et entre 1918 et 1926²¹⁶.

c) *L'intérêt des universitaires pour l'étude de la mystique et du mysticisme*

L'intérêt pour la mystique dépasse la sphère religieuse et a sans doute même commencé au dehors : au début du siècle, les universitaires, qu'ils soient médecins, psychologues, ou philosophes, ont été pris d'un vif intérêt pour tous les phénomènes extraordinaires que l'on attribue au mysticisme, non sans provoquer une réaction dans les milieux théologiens qui estiment qu'on vole et déforme leur objet d'étude. Dans la lignée de la psychologie religieuse, issue du processus d'émancipation de la psychologie scientifique à l'égard de la philosophie et de la théologie, la psychologie pathologique française s'empare ainsi d'un nouvel objet d'étude au début du XX^e siècle. C'est l'âge de la « mystique d'hôpital », avec le célèbre cas étudié par Pierre Janet à la Salpêtrière, Madeleine Lebouc²¹⁷.

Déjà, à la fin du siècle précédent, les progrès de la neurologie posent la question de l'adaptation des théories nouvelles sur l'hystérie et sur la suggestion hypnotique aux cas des mystiques. En 1882, année du troisième centenaire de la mort de Thérèse d'Avila, son exemple est convoqué dans le débat. C'est l'évêque de Salamanque qui, pour défier les universitaires, lance un concours sur la question du caractère et des révélations de la sainte²¹⁸. À ses yeux, les progrès de la neurologie ne suffisent pas à expliquer l'expérience mystique et ceux-ci tendent à confondre extases et états hypnotiques. On voit bien, par cet exemple, comment le désir de commémoration et le renouveau des débats sur la mystique contribuent à faire redécouvrir la figure de Thérèse d'Avila. Un an plus tard, en 1883, une étude controversée la place d'ailleurs sur le devant de la scène. Un jésuite, Guillaume Hahn, publie en effet un article sur « Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse », où il explique ce qui, dans les phénomènes mystiques vécus par la sainte, tient aux composantes hystériques de sa personnalité²¹⁹. L'étude, qui fait scandale, est mise à l'Index en 1886. Ce dernier cas montre que, bien

²¹⁶ Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France des guerres de religion à nos jours*, Paris, Bloud et Gay, 11 vol., 1916-1933 ; Pierre Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Gabalda, 1921-1928.

²¹⁷ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, op. cit., p. 42 : Le débat sur la mystique naît au chevet des malades, en proie à des délires extatiques, que les premiers chercheurs ont pris pour du mysticisme. On confond alors vie mystique (vie d'union au Christ) et épisodes mystiques (phénomènes extraordinaires), ce qui sera le début d'une longue querelle.

²¹⁸ Pierre Colin, *L'audace et le soupçon*, op. cit., p. 369.

²¹⁹ Guillaume Hahn, « Les phénomènes hystériques et les révélations de sainte Thérèse », mémoire couronné au concours de Salamanque, *Revue des Questions scientifiques*, Bruxelles, 1883.

avant la crise moderniste, se pose déjà la question de savoir ce qui, dans les sciences nouvelles, pouvait être appliqué au domaine religieux. L'association faite par certains sceptiques entre mystique et hystérie, entre extase et état hypnotique, motivée par le spiritisme et par la pratique psychiatrique, vient donc heurter de plein fouet le champ de la mystique chrétienne.

Deux décennies plus tard, alors que les théologiens déplorent l'étude qu'ils jugent biaisée de la mystique à l'hôpital, qui isole l'individu de sa communauté et nie toute cause surnaturelle, Henri Delacroix réhabilite quelque peu la mystique à leurs yeux²²⁰. Dans un exposé sur « Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse », présenté à la Société française de philosophie en 1905, il montre que la vie mystique authentique, loin de dégrader le sujet, enrichit progressivement sa conscience et sa personnalité²²¹. Le recours au génie de la sainte justifie ainsi une vision plus positive de la mystique chez les philosophes.

Un cas d'école particulièrement représentatif de la querelle entre universitaires et théologiens sur ces sujets est la soutenance en Sorbonne de la thèse de Jean Baruzi sur *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, en 1924. Soutenue en philosophie, la thèse est à la frontière entre investigation psychologique et critique historique, selon une approche transdisciplinaire inédite pour l'étude de l'expérience religieuse²²². Témoignant d'une première acclimatation des sciences humaines, encore récentes, à la culture chrétienne (Baruzi est catholique), cette thèse engendre une confrontation entre philosophies profane et catholique. Elle rencontre de vives réactions, notamment dans le « milieu Maritain » (Philippe Chenaux), et donne lieu à la publication du *Saint Jean de la Croix* de Bruno de Jésus-Marie, préfacé par Jacques Maritain, en 1929²²³. Par cet ouvrage, Bruno de Jésus-Marie inaugure un nouveau style hagiographique ainsi qu'une nouvelle « spécialité » chez les carmes : c'est le début d'une longue tradition de psychologie religieuse « théologique ». Soucieuses de purifier la mystique de ses excroissances extraordinaires parfois douteuses, de distinguer vraie et fausse mystique, les *Études Carmélitaines* puisent ainsi dans les ressources de la psychologie, inaugurant un dialogue entre théologie, philosophie et psychologie.

La thèse de Baruzi illustre la coupure radicale qui sépare la science et l'expérience d'une part, de la théologie et de la métaphysique de l'autre. Le questionnement universitaire, laïque, d'un Jean Baruzi a été perçu par les catholiques intéressés par ces questions comme une invasion de leur territoire, considérant que Jean de la Croix, comme la Bible, leur appartenait. Prêchant en 1926 à l'occasion du doctorat de Jean de la Croix, Louis de la Trinité (parfois plus connu sous son nom civil, Georges Thierry

²²⁰ Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, op. cit., p. 42 et p. 45.

²²¹ Henri Delacroix, « Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse », *Bulletin de la société française de philosophie*, 6^e année, n° 1, janvier 1905, p. 61-80.

²²² Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, op. cit., p. 49.

²²³ Agnès Desmazières, « L'expérience mystique de saint Jean de la Croix à l'aune des sciences humaines », art. cité, p. 61. Leur entreprise culmine en 1935 avec le lancement des Journées de psychologie religieuse, réunissant à Avon philosophes, théologiens, psychologues et psychiatres, pour une étude interdisciplinaire de la mystique.

d'Argenlieu) s'irritait ainsi contre le naturalisme, qui envahissait la « cité chrétienne » et venait s'intéresser maintenant jusqu'à la théologie mystique :

Sous prétexte d'introspection psychologique, on passe au crible toutes les manifestations mystiques indistinctement. On met sur le même pied les extases, les ravissements d'une Thérèse de Jésus, et les phénomènes morbides observés dans nos cliniques publiques. Sous couvert de criticisme et de métaphysique, on prétend saisir saint Jean de la Croix beaucoup mieux qu'il ne s'est entendu Lui-même²²⁴ !

Jean Baruzi, en s'attaquant à Jean de la Croix, touchait à une grande figure du monde catholique, qui faisait l'objet d'un regain d'intérêt alors que, on l'a dit, la mystique se « démocratise » dans l'entre-deux-guerres. Dans cette citation, on voit que Thérèse d'Avila et Jean de la Croix sont érigés en modèles d'une « vraie » mystique, qui serait à distinguer de la « fausse » mystique des malades observés à l'hôpital. Les hautes figures des deux maîtres du Carmel sont en tout cas au premier plan des études sur la mystique de l'époque et suscitent bien des commentaires.

Baruzi semble en fait représenter un nouvel âge du positivisme, dans lequel la science se pose désormais des questions métaphysico-théologiques. La grande question qui animait le philosophe en abordant Jean de la Croix était la suivante : le mystique a-t-il eu accès à la forme de contemplation qui est la seule voie où la connaissance de l'absolu puisse être accessible à l'homme ? Jean de la Croix n'est donc pas abordé comme maître spirituel, mais plutôt comme témoin d'une expérience, ayant possiblement expérimenté une transcendance absolue, que tout commentaire purement conceptuel et toute conformité avec les théologies élaborées par les Églises risquaient de trahir. C'est cette approche noétique, adoptée à propos d'un saint qui raisonne en théologien et non en philosophe, qui est reprochée par les auteurs catholiques à Baruzi. On est donc face à un conflit de compétences : les philosophes ont-ils compétence pour parler d'objets qui relevaient traditionnellement de la théologie²²⁵ ? Maritain affirmait dans sa préface au *Saint Jean de la Croix* de Bruno de Jésus-Marie (1929) : « La contemplation des saints n'est pas dans la ligne de la métaphysique ; elle est dans la ligne de la religion »²²⁶. Les saints ne contemplerait pas pour connaître, mais pour aimer, et ne pourraient donc être soumis aux études des philosophes. Vers la même époque, Robert Fawtier, historien et membre de l'École française de Rome, adopte la même approche pour un autre cas de mystique, Catherine de Sienne²²⁷. Faute d'outils adéquats, il se contente finalement de publier un *Essai critique des sources* entre 1921 et 1930, préparatoire à une recherche ultérieure. Cela lui permet de publier, quelques années plus tard, *La double expérience de Catherine Benincasa*, avec Louis Canet²²⁸. Exécuteur testamentaire de Lucien

²²⁴ Cité par Émile Poulat dans *L'Université devant la mystique*, op. cit., p. 134.

²²⁵ C'est le grand débat que retrace Étienne Gilson dans *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960.

²²⁶ Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix*, Paris, Plon, 1929 : préface.

²²⁷ Émile Poulat, *L'Université devant la mystique*, op. cit., p. 17. Robert Fawtier est en séjour à l'École française de Rome entre 1911 et 1913.

²²⁸ Louis Canet et Robert Fawtier, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948.

Laberthonnière, ce dernier a développé une réflexion assez hardie sur la mystique à l'époque moderniste, qui n'est pas sans lui avoir causé des ennuis.

d) *La querelle des théologiens*

Aux débats entre les universitaires, qui nient la place du surnaturel dans les phénomènes mystiques et qu'ils expliquent par le recours à l'inconscient, et les théologiens, qui réaffirment la place de la grâce, s'ajoute une querelle opposant les théologiens entre eux. Ce débat autour de la nature de la mystique et de ses limites commence à la fin du XIX^e siècle et ne s'achève qu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale, avec un pic dans l'entre-deux-guerres. En un demi-siècle, la réponse à la question « qui est mystique ? » (Bernard Minvielle) change. La mystique quitte « le cénacle étroit des virtuoses du sublime » où elle était confinée pour toucher une « majorité écrasante », « une foule constituée le plus souvent d'anonymes », renversement majeur dans l'histoire de la spiritualité catholique²²⁹. Depuis le XVI^e siècle, alors que Melchior Cano lance une campagne contre les *alhumbrados* ou « Illuminés », l'Église catholique était assez méfiante vis-à-vis de la mystique²³⁰. Au XVII^e siècle, la condamnation du quiétisme jetait un soupçon sur tous ceux qui s'aventuraient sur cette voie, tandis que les jansénistes renforçaient cette défiance, soit activement (Pierre Nicole, *Traité de l'oraison*, 1679), soit à leurs dépens, du fait des extravagances des convulsionnaires. Au siècle suivant, les Lumières n'hésiteront pas à critiquer la mystique, qui ne colle guère avec le culte de la raison que promeuvent les philosophes. Enfin, le XIX^e siècle est marqué par une spiritualité du devoir, où la vie chrétienne se définit d'abord par l'effort, faisant primer l'ascétique sur la mystique. Avec les cas d'hystérie et la « mystique d'hôpital » qui passionnent tant les médecins que philosophes, l'Église se méfie d'autant plus de la mystique et souhaite se montrer attentive à discerner la « vraie » et la « fausse » mystique, stimulant ainsi les études. Face à la recrudescence de l'occultisme ésotérique, qui se veut synthèse des religions mais étrangère au dogmatisme des Églises, les théologiens s'inquiètent de voir les dangers de religiosité dévoyée que peut porter en son sein la mystique²³¹. Deux choses inquiètent au fond l'Église : d'une part, l'affectivité religieuse, avec tous les dangers et excès auxquels elle peut conduire ; d'autre part, la place marginale du mystique dans l'Église qui, puisqu'il communique directement avec Dieu, s'affranchit de l'intermédiaire qu'est l'Église.

Le premier conflit mystique a lieu à l'aube du XX^e siècle et s'ouvre avec la publication par le jésuite Auguste Poulain de son ouvrage *Des Grâces d'Oraison. Traité de Théologie mystique* en 1901²³². Rencontrant un certain succès, il devient rapidement un incontournable dans les bibliothèques

²²⁹ Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, op. cit., p. 13.

²³⁰ *Ibid.*, p. 18.

²³¹ Pierre Colin, *L'audace et le soupçon*, op. cit., p. 367.

²³² Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, op. cit., p. 65.

spécialisées. Écrit à l'usage des directeurs spirituels pour les aider dans leur discernement, il dresse une nomenclature des faits et manifestations de la vie mystique. À ses yeux, elle s'assimile à la « haute mystique », d'où le fait qu'elle soit rare et qu'elle donne lieu à des phénomènes extraordinaires : les mystiques le sont par pure libéralité de la grâce divine, sans que cela nuise aux autres, pour qui la voie ascétique est plus sûre. Son ouvrage lance une controverse avec Auguste Saudreau, prêtre du diocèse d'Angers qui, dès 1896, affirmait que les grâces mystiques sont dans la continuité de la vie chrétienne et qu'elles sont offertes à tous ceux qui se disposent à les accueillir. Il écarte les phénomènes extraordinaires, qui ne sont considérés que comme des conséquences, secondaires et accidentelles. Aussi la mystique ne tient-elle à ses yeux qu'à une différence de degré avec la vie chrétienne ordinaire, et tous y sont appelés. Derrière lui se constitue le camp des partisans de la « mystique élargie », face à ceux qui défendent la « mystique rare ».

Quelles sont les autorités invoquées par les deux belligérants ? Si Poulain se tourne vers les grands mystiques de l'époque moderne et Saudreau vers les Pères et les médiévaux, c'est cependant en dernière instance à Jean de la Croix et Thérèse d'Avila qu'ils recourent toujours²³³. Les saints du Carmel apparaissent bien, dans ce domaine, comme des maîtres incontournables, voire les seules autorités compétentes en la matière. Thérèse d'Avila semble être l'illustration la plus parfaite de la « haute mystique », ayant connu tous les phénomènes mystiques classiques (extases, trances, visions...). Ainsi, Bergson, partisan de la mystique rare qu'il attribue à la mystique classique, fait de Thérèse d'Avila un cas-type du mysticisme chrétien, son modèle le plus accompli, dans son ouvrage *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932)²³⁴. Ce qui fait l'expérience mystique, selon le philosophe, c'est l'immédiateté de l'expérience de Dieu : la présence de Dieu est perçue directement, sans passer par un langage construit, tout au plus par le biais de symboles, mais on sait que le propre du symbole est justement de contenir en lui-même la réalité à laquelle il renvoie (à la différence du signe, qui peut être purement conventionnel)²³⁵. Thérèse d'Avila a écrit elle-même sur cette expérience immédiate de la présence de Dieu, dans sa célèbre autobiographie :

Tandis que je m'appliquais à me tenir auprès de Notre-Seigneur de la manière que j'ai racontée, ou même quelquefois lorsque je faisais une lecture, il m'arrivait subitement un sentiment intime de la présence de Dieu. Je ne pouvais nullement douter qu'il ne fût en moi, ou que je ne fusse tout abîmée en lui. Cette faveur n'est pas une sorte de vision. On l'appelle, je crois, théologie mystique²³⁶.

²³³ *Ibid.*, p. 69.

²³⁴ Alors que Bergson y parle tout le long de mysticisme, il ne cite que cinq mystiques : saint Paul, Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Jeanne d'Arc et François d'Assise.

²³⁵ Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, 2012, p. 301 : l'âme du mystique « ne perçoit pas directement la force qui la meut, mais elle en sent l'indéfinissable présence, ou la devine à travers une vision symbolique. Vient alors une immensité de joie, extase où elle s'absorbe ou ravissement qu'elle subit : Dieu est là, et elle en lui ».

²³⁶ Thérèse d'Avila, *Vie écrite par elle-même*, chapitre 10. Nous utilisons ici l'édition des *Œuvres complètes*, traduites par Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1949, p. 95.

Ce qui intéresse particulièrement philosophes et théologiens, c'est que Thérèse d'Avila a non seulement eu une expérience mystique, mais qu'elle l'a mise par écrit, racontant tous les degrés par lesquels elle est passée. Elle offre donc à la fois la théorie et son illustration pratique. Thérèse d'Avila est convoquée par les deux camps en lice. Les dominicains, qui sont plutôt partisans d'une conception large de la mystique, à l'instar de Garrigou-Lagrange à l'Angelicum, lui consacrent un numéro spécial de *La Vie Spirituelle*, à l'occasion de l'anniversaire de sa canonisation en 1922²³⁷. D'autres suivront, sur Thomas d'Aquin et Catherine de Sienne en 1923, puis sur la bienheureuse Thérèse de Lisieux en 1924²³⁸. Paradoxalement, on le voit, Thérèse d'Avila est sollicitée par les deux camps de la querelle et, bien qu'elle représente plutôt le modèle-type de la haute mystique, elle a tout de même été une figure non négligeable du renouveau mystique qui en diffuse une conception élargie.

Le débat, qui touche à la fois à la nature de la mystique et à son périmètre, s'enflamme surtout dans l'après-guerre : alors que l'intérêt pour la mystique va croissant, c'est d'abord dans un but pastoral que les théologiens s'y engagent. Dans ce débat, les revues jouent le rôle de caisses de résonance mais sont aussi des acteurs engagés. Trois questions jouent le rôle de discriminants et créent plusieurs clans : tous ou seulement quelques-uns ? par grâce ou par effort ? en permanence ou par intermittences²³⁹? Les trois questions récurrentes concernent donc, pour résumer, la nature de la mystique, le seuil des états mystiques, la vocation particulière ou universelle à la mystique. Au-delà des débats, tous sont de plus en plus unanimes pour distinguer la mystique des phénomènes extraordinaires et pour y reconnaître une certaine part de passivité, ce qui témoigne d'une évolution de la querelle depuis le début du siècle. Dans la mouvance de Poulain, on trouve deux nouveaux défenseurs de la cause d'une « haute mystique » : le cistercien Dom Lehodey et le sulpicien Albert Farges, lequel estime que la passivité du sujet est absolue dans l'état mystique et que celui-ci ne commence que lorsqu'on a atteint les plus hauts sommets de la voie ascétique²⁴⁰. Succédant à Saudreau, les dominicains Garrigou-Lagrange et Arinterro estiment à l'inverse que l'état mystique dépend entièrement de la libéralité divine et que tous y sont appelés et peuvent s'y disposer par la pratique des vertus. Au-delà des divergences de vues, les deux camps

²³⁷ *Supplément* aux tomes VII et VIII de *La Vie Spirituelle*, novembre 1922.

²³⁸ Au début du XX^e siècle, on assiste à un succès foudroyant de « son » *Histoire d'une âme*, compilation de ses manuscrits autobiographiques réalisée par sa sœur, Agnès de Jésus, au lendemain de sa mort. Paru en 1898, l'ouvrage a déjà été diffusé à 210 000 exemplaires en 1915. Pour approfondir l'histoire de cet ouvrage à succès, de renommée internationale, on pourra se référer à Claude Langlois, *Thérèse à plusieurs mains. L'entreprise éditoriale de l'Histoire d'une âme (1898-1955)*, *op. cit.* Bernard Minvielle estime que cette autobiographie très vite devenue *best-seller* est un des indices du printemps de la mystique, l'ouvrage rencontrant un public très demandeur de spiritualité, au-delà du monde des cloîtres.

²³⁹ Émile Poulain, *L'Université devant la mystique*, *op. cit.*, p. 101.

²⁴⁰ Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, *op. cit.*, p. 74.

adoptent aussi des méthodes différentes²⁴¹. Il ne faudrait pas restreindre le débat de l'après-guerre à ces deux positions : s'il y a deux pôles principaux, on les voit se décliner avec des variantes, plus isolées²⁴².

Peu à peu, c'est l'avis de Saudreau – partisan d'une conception large de la mystique – qui semble l'emporter, tandis que la position de Poulain trouve de moins en moins de défenseurs. Comment expliquer ce succès ? Tout d'abord, Saudreau a bénéficié de l'appui non négligeable des dominicains et de la bonne diffusion de leur revue *La Vie Spirituelle*, touchant par là un large public. L'appui d'un Jacques Maritain et de son cercle d'amis a aussi contribué à faire pencher la balance de son côté. En 1923, dans son article « Questions sur la vie mystique et la contemplation »²⁴³, le philosophe résout un certain nombre d'ambiguïtés sur le rapport entre vie mystique et vie contemplative. Enfin, la conception élargie de la mystique entrait en résonance avec un mouvement plus global de « désempolement » dans le catholicisme, d'ouverture à la masse. L'apport nouveau des laïcs à l'apostolat ecclésial a ainsi coïncidé avec la « démocratisation de la mystique »²⁴⁴. Dans les années 1920, la mystique est ainsi réinscrite dans une continuité homogène de la vie spirituelle, elle en apparaît comme l'aboutissement naturel.

Si Thérèse d'Avila a bénéficié du printemps mystique du début du XX^e siècle, c'est aussi parce qu'il a été marqué par un retour des ordres religieux à la spiritualité de leur fondateur. Entre 1912 et 1914, en dépit du contexte peu favorable de la crise moderniste, les carmes ont ainsi lancé un examen critique des œuvres de Jean de la Croix, le grand compagnon de Thérèse, qui donne lieu à une première édition critique par Gerardo de San Juan de la Cruz²⁴⁵. Mais c'est plus encore la proclamation du doctorat de ce dernier en 1926, l'année du bicentenaire de sa canonisation, qui engendre de nouvelles éditions et traductions de ses œuvres. Cet événement nous intéresse à plus d'un titre : tout d'abord, il représente une sorte de consécration de la place de la théologie mystique dans le champ théologique. Avec deux de ses disciples, Bruno de Jésus-Marie et Louis de la Trinité, Garrigou-Lagrange encourageait depuis quelques années une rénovation de la vie carmélitaine²⁴⁶. Ce sont leurs efforts qui aboutissent à la reconnaissance de saint Jean de la Croix comme docteur de l'Église, aussi surnommé le « docteur mystique ».

²⁴¹ Là où Poulain adopte une démarche descriptive et inductive, en recourant à la psychologie et à la phénoménologie, Garrigou-Lagrange privilégie une approche spéculative et doctrinale.

²⁴² On peut citer les noms du jésuite Jeronimo Seisdedos y Sanz en Espagne, de Jean-Vincent Bainvel et du père de la Taille, mais aussi songer aux *Études carmélitaines*. La position de Joseph de Guibert est quant à elle originale et pondérée, déplorant surtout un problème d'indétermination du vocabulaire, qui ne fait que renforcer les confusions.

²⁴³ Jacques Maritain, « Question sur la vie mystique et la contemplation », *La Vie Spirituelle*, n°42, 1923, p. 636-650.

²⁴⁴ Émile Poulat, *Critique et mystique*, Paris, Le Centurion, 1984.

²⁴⁵ Agnès Desmazières, « L'expérience mystique de saint Jean de la Croix à l'aune des sciences humaines », art. cité, p. 60.

²⁴⁶ Bernard Minvielle, *Qui est mystique ?*, op. cit., p. 79.

Jean de la Croix étant le premier saint à qui l'Église confère le titre pour son enseignement mystique²⁴⁷ – et l'on sait que les carmes avaient déjà essayé avec Thérèse d'Avila en 1923 – on peut penser que pour les théologiens, il ne pouvait y avoir plus grand gage de reconnaissance de la part du magistère suprême de l'Église. Les promoteurs de ce premier doctorat carmélitain le comprennent du moins en ce sens. Avec Thérèse d'Avila, Jean de la Croix illustre l'âge d'or de la mystique, cette période qui serait limitée à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne, dont le commencement coïnciderait avec l'apparition d'un corpus littéraire caractéristique : le récit au présent et à la première personne de l'expérience intérieure de l'ineffable²⁴⁸. Garrigou-Lagrange a consacré au moins sept articles à l'étude des saints du Carmel dans l'entre-deux-guerres, signe de l'appui qu'il a pu y trouver²⁴⁹. Si la proclamation de Jean de la Croix en 1926 répond à l'attente, chez certains théologiens, d'un docteur mystique, il est clair que pour les carmes, Thérèse d'Avila aurait pu tout aussi bien faire l'affaire. Aussi au début du mémoire qu'il rédige en 1923, Elia di S. Ambrogio rappelle-t-il la place qu'elle tient dans ce débat mystique : en science psychologique expérimentale, beaucoup la tiennent pour une guide très expérimentée pour scruter les mouvements et les passions de l'âme et, dans la sphère religieuse, tous la vénèrent comme exemple et maîtresse de vie chrétienne ascétique et mystique. Alors que les directeurs spirituels peinent à distinguer « vraie » et « fausse mystique », Thérèse d'Avila apparaît comme un guide incontournable. Si l'on s'étonne que les carmes justifient finalement assez peu en quoi la sainte mérite le titre de docteur pour se concentrer sur la résolution du problème de sa féminité, on peut penser que c'est parce que son autorité en matière de théologie spirituelle était déjà reconnue par tous. Heureux de trouver un argument d'autorité solide en la personne de Thérèse d'Avila, les dominicains ne se privent pas de publier dans leur revue les conclusions du Congrès thérésien qui s'est déroulé du 1^{er} au 4 mars 1923 à Madrid, à l'occasion du troisième centenaire de sa canonisation. À propos de la contemplation infuse, ils estiment que les « conclusions relatives à ce sujet coïncident avec ce que nous avons donné comme la doctrine traditionnelle »²⁵⁰. Le congrès a, selon eux, confirmé « la nécessité de la vie spirituelle, l'utilité de la doctrine de sainte Tèrese pour la piété chrétienne, sur la prière vocale, les méthodes d'oraison et la contemplation ».

Le doctorat de Jean de la Croix en 1926 pourrait-il être une sorte de compensation donnée aux carmes, à la suite du refus opposé à leur demande faite pour Thérèse d'Avila trois ans plus tôt ? Pas nécessairement, puisque le projet remonte également bien en amont. Les premières suppliques

²⁴⁷ On entre ici dans le fameux débat sur « qui est mystique » (Bernard Minvielle) puisque nous avons vu que, selon les carmes, il y avait déjà plusieurs docteurs mystiques (Ephrem le Syrien, François de Sales et Bède le Vénérable).

²⁴⁸ C'est la mystique dont Michel de Certeau atteste la mort dans sa *La Fable mystique* (1982), qu'il estime appartenir au passé.

²⁴⁹ Lazzaro B. Zorcolo, *Bibliografia di P. Reginaldo Garrigou-Lagrange*, Rome, 1961. Huit articles sont consacrés à Catherine de Sienne, signe aussi de sa redécouverte dans le climat favorable des débats autour de la mystique.

²⁵⁰ « Le Congrès thérésien de Madrid : les conclusions approuvées », *La Vie Spirituelle*, juillet 1923, p. 484-486.

officielles en ce sens datent de 1891, à l'occasion du troisième centenaire de sa mort²⁵¹. Après la campagne lancée par la revue *San Juan de la Cruz*, créée pour célébrer cet anniversaire par Eulogio de Santo José, de nombreux prélats espagnols adressent une première requête au pape Léon XIII le 14 décembre 1891. Le projet est relancé dans les années 1920, en vue du deuxième centenaire de sa canonisation (1926), par l'évêque de Ségovie, Mgr Manuel de Castro y Alonso, qui invite l'épiscopat du monde entier à solliciter le Saint-Siège en ce sens. Simultanément, l'Ordre des carmes déchaux recueille l'adhésion de hauts prélats, d'ordres religieux et d'universités civiles et pontificales. Le 24 août 1926, jour anniversaire pour les carmes puisque c'est le 24 août 1562 que Thérèse d'Avila fonde le premier monastère de carmélites déchaussées à Avila, Pie XI proclame Jean de la Croix docteur de l'Église. Si l'événement apparaît bien comme une consécration de la théologie mystique, elle ne remporte pas l'adhésion de tous les théologiens. Ainsi le dominicain Benoît Lavaud, racontant son noviciat à Saint Maximin-la-Sainte-Baume, rapporte-t-il l'avis du père maître, Hyacinthe-Marie Lacomme :

Ne l'entendrais-je pas dire en 1926 que jamais saint Jean de la Croix ne serait proclamé Docteur, parce qu'il était « trop dangereux ». Et quelques mois après, c'était fait. Mais je me gardai bien alors de lui rappeler sa récente prophétie qu'il parut avoir lui-même oubliée²⁵².

Ces propos attestent bien de la place encore précaire qu'avait la théologie mystique dans les années 1920 et de la méfiance persistante envers les écrits des grands maîtres de la mystique. S'il n'est pas nécessairement une compensation donnée aux carmes, le doctorat de Jean de la Croix éclaire le contexte dans lequel est apparue l'idée de faire proclamer son doublon féminin comme docteur de l'Église. Les deux projets ont émergé sur la base d'une même requalification à la hausse de la théologie mystique dans l'Église, tant sur le plan doctrinal que pastoral, mais seul le dossier de Jean de la Croix a pu aboutir. On ne voit pas que sa doctrine ait pu être considérée comme plus éminente ou son influence plus vaste que celles de Thérèse d'Avila. C'est plutôt, semble-t-il, le fait qu'il ait été un homme et un clerc, ayant suivi à Salamanque, au collège Saint-André-des-Carmes, le cycle des études scolastiques, qui a été décisif.

On a donc vu dans quel contexte avait émergé ce premier projet de doctorat féminin autour de la figure de Thérèse d'Avila : la conviction ancienne de l'autorité de sa doctrine dans l'Église, l'exaltation par le catholicisme espagnol de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle de la figure de l'« écrivaine

²⁵¹ *Dieu parle dans la nuit. Saint Jean de la Croix, sa vie, son message, son milieu*, Arenzano, Edizioni Teresiane, 1991, p. 374-375. Pour plus d'informations sur la proclamation doctorale de Jean de la Croix, on pourra se référer à l'ouvrage *San Juan de la Cruz Doctor de la Iglesia. Documentación relativa a la declaración oficial*, Rome, Teresianum, 1991.

²⁵² *Benoît Lavaud (1890-1979). Souvenirs et fragments*, texte introduit et annoté par Paul-Bernard Hodel, *Mémoire dominicaine*, n°18, 2004, p. 68.

castillane », les retombées dévotionnelles et savantes des anniversaires et festivités la concernant, le précédent du doctorat *honoris causa* de l'Université de Salamanque. Plus généralement, les débats sur la mystique dans l'Église et la tendance à en réévaluer à la hausse l'importance doctrinale et pastorale, dont témoigne le doctorat de Jean de la Croix. Le contexte était favorable mais il n'a pas suffi à emporter la décision. Dans une note personnelle du 22 février 1923, Elia di S. Ambrogio, procureur général de l'Ordre, écrivait :

Monseigneur Aurelio Galli, secrétaire des Lettres « *ad Principes* », m'a rapporté aujourd'hui qu'ayant parlé au Saint Père le pape Pie XI de la question de proclamer la S.M. Thérèse de Jésus « *Doctor Mystica Ecclesiae* », celui-ci lui a répondu amicalement : « *Obstat sexus* », ajoutant, dur : « Mais je laisse cette délicate question irrésolue à mon successeur ». Dans la foi de l'Église. Rome 22 février 1923. Fr. Elia di S. Ambrogio, Procureur Général²⁵³.

Ainsi le projet de doctorat thérésien se trouvait-il enterré pour de longues décennies, car la question ne semble pas avoir été abordée par ses successeurs immédiats, pour des raisons que l'on cherchera à expliciter.

²⁵³ AGOCD - 386 f1, Note personnelle du procureur des carmes, le père Elia di S. Ambrogio : « Pro memoria +++ Mons. Aurelio Galli, Segretario delle Lettere “*ad Principes*”, mi ha riferito, in data di oggi, che avendo parlato al S.P. Pio XI circa la quistione di proclamare la S.M. Teresa di Gesù “*Doctor Mystica Ecclesiae*”, Questi gli rispose amichevvolmente : “*Obstat sexus*”, soggiungendo tosto : “Lascio pero questa delicata quistione impregiudicata al moi Successore”. In fede ecc. Roma 22 Febbraio 1923. Fr. Elia di S. Ambrogio, Prae. Generale. » (Traduction par nos soins)

Chapitre 3 : Thérèse de Lisieux, la proposition Desbuquois de 1932

Bien que Pie XI refuse de reconnaître à Thérèse d'Avila le titre de « docteur de l'Église » en 1923, un nouveau projet de doctorat féminin voit le jour sous son pontificat. Il s'agit d'une autre Thérèse, la « petite » Thérèse de Lisieux, de son nom de religion Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face²⁵⁴, à laquelle Pie XI est particulièrement attaché. Élu pape en 1922, il la béatifie un an plus tard, avant d'en faire « sa » première sainte canonisée, le 17 mai 1925. En dépit de leur proximité chronologique, les demandes de 1923 et de 1932 sont assez différentes : le projet de 1932 passe par un canal plus informel, ses promoteurs lançant une mobilisation à l'échelle de l'Église universelle avant même d'avoir fait une demande officielle à la Congrégation des Rites. De plus, si le projet de 1923 ne demandait à faire qu'une exception pour une femme hors-normes, Thérèse d'Avila, celui de 1932 vise plus largement à ouvrir la porte du doctorat d'Église aux femmes. Enfin, là où le cas de Thérèse d'Avila semblait concerner surtout l'Ordre des carmes déchaux et l'Église espagnole, celui de Thérèse de Lisieux s'étend plus largement à l'Église universelle.

Avant de revenir sur l'histoire de son doctorat, nous pouvons retracer brièvement les principaux éléments de la vie de la sainte, nécessaires pour en comprendre tous les ressorts²⁵⁵. Thérèse est née à Alençon le 2 janvier 1873 dans une famille pieuse, qui comptait déjà quatre filles. Elle perd sa mère à l'âge de quatre ans, événement traumatisant qui vaut à la famille un déménagement à Lisieux, où Thérèse grandit, choyée par ses sœurs et par son père. L'enfant de neuf ans ne supporte pas la perte de celle qui était sa « deuxième maman », Pauline, qui entre au Carmel, et souffre alors d'une étrange maladie, marquée par un tremblement nerveux, des crises de frayeur, des hallucinations. Au bout de cinq semaines, sa guérison est attribuée par la famille Martin à Notre-Dame des Victoires, à laquelle elle porte une grande dévotion. Rétablie sur le plan physique, elle reste tourmentée par une « peine d'âmes », dont elle ne sera libérée que des années plus tard. De façon générale, toute son enfance est marquée par sa grande sensibilité, qui n'est pas sans aller avec des scrupules. L'année 1886 lui vaudra cependant, outre le départ de deux autres de ses sœurs au couvent, la « grâce de Noël », qui la guérit de son hypersensibilité et l'éveille à la dimension missionnaire qui sera une composante essentielle de sa figure, par sa prière d'intercession en faveur du criminel Pranzini. Sa vocation au Carmel se précise et, en octobre 1887, elle demande l'autorisation d'y entrer malgré sa jeunesse : elle n'a pas encore quinze ans. Commence une longue bataille pour obtenir de l'évêque, voire du pape lui-même, une dérogation pour passer outre le refus du supérieur du carmel de Lisieux. Elle y entre finalement le 9 avril 1888 et y prend l'habit le 10 janvier 1889. Au cours de ses années de noviciat (1890-1893), elle a l'occasion de lire Jean

²⁵⁴ À partir de 1912, dans le cadre de sa procédure de canonisation, elle est plutôt appelée Thérèse de l'Enfant-Jésus, « la Sainte Face » étant mis de côté.

²⁵⁵ Ces éléments sont essentiellement tirés du chapitre 3 de la *Positio* de son doctorat et de Guy Gaucher, *Sainte Thérèse de Lisieux (1873-1997)*, Paris, Le Cerf, 2019.

de la Croix, qui aura une influence décisive sur elle, et de découvrir pas à pas la « voie de la confiance », sur laquelle elle ne met pas encore de mot. C'est lorsque, à la demande de sa sœur devenue sa prieure, elle se met à écrire ses souvenirs d'enfance qu'elle mûrit ce qui sera connu plus tard comme la « petite voie » de l'enfance spirituelle. La maturation tient aussi au rôle de maîtresse des novices qui lui est confié en mars 1896, ainsi qu'aux relations spirituelles tissées avec le père Rolland, missionnaire parti en Chine. Cette année voit aussi poindre les premiers signes de la tuberculose qui l'emporte un an plus tard, le 30 septembre 1897, à l'âge de vingt-quatre ans.

1. La genèse du projet Desbuquois (1920-1932)

Au cours du premier congrès thérésien réuni à Lisieux le 30 juin 1932, le jésuite Gustave Desbuquois présente une étude théologique dans laquelle il émet l'idée d'une possible reconnaissance de Thérèse de l'Enfant-Jésus comme docteur de l'Église. Mais, s'il est le premier à aborder le sujet publiquement, d'autres personnes avaient déjà exprimé leur souhait de voir la petite sainte de Lisieux devenir docteur pour l'Église du XX^e siècle.

a) Une idée surgie des quatre coins du monde

Dans la lignée de la rapide reconnaissance de sainteté de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897), canonisée moins de trente ans après sa mort, plusieurs parmi ses dévots ont la conviction que sa glorification par l'Église n'est pas encore terminée. Une religieuse du carmel de Lisieux, sœur Marie-Emmanuel, a recueilli en un document dactylographié toutes les demandes adressées par lettre au carmel au sujet du doctorat d'Église : on retrouve environ treize pages de lettres envoyées entre 1929 et 1932²⁵⁶. Ce qui étonne à première vue, c'est d'abord que ces lettres ont été envoyées par des fidèles issus des quatre coins du monde. Avant même la canonisation de Thérèse de Lisieux en 1925, la célèbre revue *La Vie Spirituelle* lui consacrait déjà un numéro spécial, dans lequel Étienne-Marie Lajeunie, dominicain français, proposait un article sur la « mission providentielle » de Thérèse, qu'il rapprochait du « docteur des docteurs », Thomas d'Aquin :

Nulle autre comme la sienne [celle de Thomas d'Aquin] ne peut ramener à Dieu l'homme moderne, perdu dans un idéalisme extravagant, ou, tout au contraire, fasciné par un matérialisme animalisé. Un travail se fait, profond et consolant, mais pour la foule il demeure indirect et comme insensible : ce n'est que lentement que les heureux effets du retour au thomisme se feront sentir dans le peuple fidèle, et nous avons besoin d'un docteur connu de

²⁵⁶ « Quelques notes historiques sur la question du doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », rédigées par le carmel de Lisieux. Le document fait partie du dossier préparatoire au congrès de Desbuquois, qu'on retrouve aux archives jésuites en France (AJF), à Vanves : fonds Desbuquois, JDE 355.

tous et de tous aimé, d'une « petite doctrine » de tous entendue, et Dieu, qui est le Père de tous, a suscité parmi nous une enfant²⁵⁷.

Son confrère, Marie-Vincent Bernadot, la présentait comme une « incroyable thaumaturge » mais disait vouloir, dans ce numéro, ne s'intéresser ni à sa vie ni à ses prodiges, mais à sa doctrine :

Car, il faut bien l'avouer, la bienheureuse Thérèse n'est pas toujours bien comprise. Quelques-uns semblent n'avoir pas découvert ce qui fait le vrai fond de cette humble vie et s'arrêter aux apparences. Il faut dire, à leur décharge, qu'une certaine littérature pieuse contribue à maintenir cette impression au moins incomplète, peut-être fausse. Ne faut-il pas ajouter que les allures, souvent enfantines, de l'autobiographie elle-même, et son extrême simplicité, ont pu donner le change à quelques lecteurs superficiels et inattentifs ? Pourtant les écrits de sœur Thérèse sont pleins d'une doctrine solide, profonde, traditionnelle. C'est cette doctrine spirituelle, si conforme à la grande tradition théologique et mystique, que nous voudrions dégager et mettre en relief. Ce serait, une fois encore et dans un cas particulièrement intéressant, montrer que toute vie spirituelle doit s'appuyer sur un enseignement sérieux et que c'est de la vérité que jaillit l'amour²⁵⁸.

Dieu aurait ainsi envoyé une « angélique vierge » aux côtés de « l'angélique docteur » pour confondre à la fois l'« orgueil intellectuel, compliqué et obscur » et « l'orgueil moral » du monde moderne, en leur opposant une figure de « petitesse » et d'« enfance nue et pauvre ». Il est frappant de voir qu'Étienne-Marie Lajeunie emploie déjà le terme de « docteur » pour parler de la bienheureuse. Mais, bien que les dominicains ne parlent pas pour autant de doctorat d'Église.

C'est à partir de 1928, une fois la sainte canonisée, que les carmélites de Lisieux commencent à être sollicitées sur la question d'une reconnaissance officielle de doctorat. Lors d'une visite au carmel, l'abbé du monastère cistercien de Gethsémani (États-Unis), Dom Obrecht, surprend les sœurs en leur disant : « Cette petite, il ne lui manque plus qu'une chose, c'est d'être déclarée Docteur de l'Église ». Voyant les sœurs interdites, il ajoute : « Vous verrez que cela se fera ; les temps sont changés, la femme s'émancipe de plus en plus ; elle est bien avocat, docteur, dans l'ordre humain, pourquoi ne le serait-elle pas dans l'Église ? »²⁵⁹. La thématique de la promotion féminine dans la société au XX^e siècle est donc bien présente, dès l'origine, chez certains promoteurs du doctorat thérésien.

Les premières lettres parlant du doctorat d'Église arrivent ensuite de Pologne. Le 24 juin 1929, Eugénie Lelowska-Luba écrit à mère Agnès : « Les plus savants, les plus doctes apprennent à l'école de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus la science à aimer Dieu (sic), dont (sic) elle doit porter le titre de Docteur de l'Église, car elle le mérite »²⁶⁰. La correspondance avec le carmel de Lisieux se poursuit dans les

²⁵⁷ Étienne-Marie Lajeunie, « Sa mission providentielle », dans *La Vie Spirituelle*, n°56, mai 1924, p. 195. Le numéro faisait partie d'une série de numéros spéciaux consacrés par la revue à de grandes figures de la mystique. On voit là que le contexte de renouveau de la mystique a pu aussi jouer en faveur de la promotion d'un doctorat de Thérèse de Lisieux.

²⁵⁸ Marie-Vincent Bernadot, « La Bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus », dans *ibid.*, p. 101-102.

²⁵⁹ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 93. Tout ce qui suit est tiré de ce même article.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 93.

années qui suivent, la Polonaise étant persuadée que l'idée du doctorat est d'inspiration divine, puisqu'elle ne la quitte plus. Elle fait dire des messes à cette intention et consulte un théologien, professeur d'Université, dès 1930 à ce sujet, lequel répond que la chose n'est pas impossible mais qu'elle est sans précédent pour une femme. Plusieurs carmels polonais se seraient fait l'écho de ce même souhait. À partir de 1929, l'idée se manifeste de partout à la fois : Pologne, Mexique, Argentine, Brésil, Portugal, Autriche... Le cas du Mexique nous intéresse particulièrement car il trouve son origine dans la relation privilégiée entre Thérèse de Lisieux et le Mexique, depuis que Pie XI a consacré le pays, en proie à une persécution religieuse, à l'intercession de la sainte en 1927. Deux jésuites écrivent ainsi au carmel de Lisieux, non sans quelque gêne, car ils sollicitent « tout bonnement de demander au Saint-Siège qu'il voulût bien nommer sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus doctoresse ascétique », afin que se répande partout sa doctrine de l'enfance spirituelle²⁶¹. Émerge ici l'idée d'une spécialisation ascétique : on a recours à Thérèse de Lisieux pour sa méthode spirituelle plus que pour sa théologie.

Un an plus tard, Bernard Bergoënd écrit de nouveau, précisant cette fois le motif de sa requête : l'intérêt de proclamer Thérèse de Lisieux docteur de l'Église serait d'« épurer la dévotion [...] d'une lamentable légèreté et banalité, que lui donnent malheureusement les gens mondains et superficiels, en diminuant ainsi l'honneur de la Sainte et sa solide piété »²⁶². Autrement dit, à ses yeux, l'exceptionnelle aura dont jouit la sainte n'est pas sans ambiguïté, la dévotion étant par trop sentimentale et pas assez assurée doctrinalement, en dépit de l'extrême solidité de la doctrine thérésienne. Les carmélites répondent en expliquant que la demande de doctorat ne peut venir du carmel de Lisieux et invitent les jésuites à solliciter l'épiscopat mexicain pour qu'il envoie une supplique à Rome, comme *ex-voto* de sa reconnaissance pour la protection de la sainte par exemple²⁶³. Les carmélites suggèrent en fait de reprendre la stratégie adoptée pour le patronage des Missions en 1927 : c'était alors l'épiscopat canadien qui avait lancé une supplique mondiale²⁶⁴. Le carmel de Lisieux reste donc prudent, sans doute par crainte de paraître trop ambitieux, alors que leur sainte a déjà obtenu tant d'honneurs en un temps si bref. Elles prennent en tout cas bien soin de ne pas ébruiter les surprenants échos de Rome que leur rapportent des prélats de passage à Lisieux, comme ceux rapportés en janvier 1930 par le patriarche de Lisbonne, le cardinal Gonçalves Cerejeira, qui livre en confidence aux carmélites : « Dans les milieux

²⁶¹ Archives du carmel de Lisieux (ACL) – S 16A 4 D 01 : lettre de Bernard Bergoënd de Mexico, du 18 novembre 1929, dans laquelle il attribue le projet à Alfredo Mendez Medina, passé à Lisieux quelques mois plus tôt. Il précise que tous deux souhaiteraient que Thérèse de Lisieux soit « doctoresse ascétique » pour faire pendant à Thérèse d'Avila, qui a été proclamée « doctoresse mystique » par Pie X. On retrouve ici la confusion engendrée par la lettre *Ex Qua Nostrae* pour le troisième centenaire de la béatification de la sainte en 1914, où Pie X disait de la « vierge d'Avila » qu'elle partageait « le suprême pouvoir mystique avec les Pères et les Docteurs de l'Église ». À noter également l'accent mis sur la nécessité de promouvoir un doctorat mystique.

²⁶² *Ibid.* : lettre du 29 juin 1930.

²⁶³ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 94. Elles précisent que l'étiquette de « doctoresse ascétique » semble injustifiée alors que la sainte a justement voulu simplifier les méthodes dans la recherche de la perfection.

²⁶⁴ Sur ce sujet, on peut se reporter à Claude Langlois (dir.), « Thérèse de Lisieux et les missions », *Histoire et missions chrétiennes*, n° 15, septembre 2010, p. 5-170.

romains, on semble attendre une autre gloire pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, et ce serait le titre de Docteur »²⁶⁵.

D'Argentine, les sœurs ne cessent d'être sollicitées par un étonnant personnage. Le 20 juin 1930, elles reçoivent une première lettre d'Emilio de la Calle, laïc, professeur de logique et de mathématiques au Collège national de Tres-Arroyos. Il se dit converti récemment grâce à Thérèse, après seize ans d'athéisme. Intrigué par le succès d'*Histoire d'une âme*, il l'avait lue une première fois sans être particulièrement touché mais l'avait relue et avait cette fois été frappé de sa profondeur. S'il souhaite que Thérèse de Lisieux soit déclarée docteur de l'Église, c'est justement pour « mettre en évidence le sérieux et la profondeur de [s]a doctrine spirituelle »²⁶⁶, dans une démarche de séduction du milieu scientifique athée :

Imaginez le fait accompli : le monde, et surtout les savants, les docteurs d'après le monde, resteraient stupéfaits de voir une enfant Docteur de la Sainte Église, ils tâcheraient d'en chercher les causes, ils liraient consciencieusement l'*Histoire d'une âme* et la plupart resteraient pris dans les mailles de ce divin filet. La Sainte a dit que Jésus l'avait faite « pêcheur d'âmes », mais le meilleur filet qu'elle peut manier est sans doute son œuvre écrite et pour obtenir que tout le monde la lise, il convient que le Saint-Père dise « nous reconnaissons Sainte Petite Thérèse de l'Enfant-Jésus comme Docteur de l'Église ». Cela ferait que tous les prêtres liraient les œuvres de la Sainte parce qu'il y en a qui ne la connaissent pas et quelques-uns qui les ont lues et n'ont pas su voir le merveilleux de son esprit et de sa doctrine²⁶⁷.

Emilio de la Calle revient régulièrement à la charge auprès des carmélites entre 1930 et 1932, convaincu du bien-fondé de son pieux désir. Il transmet à mère Agnès deux articles qu'il a publiés à cet effet dans le plus grand journal catholique de Buenos Aires, *El Pueblo*, intitulés « Santa Teresita del Nino Jesús Doctora de la Iglesia ». Il précise qu'un autre article est paru dans le même sens, signé « Imelda », mais qu'on sait être de Mgr Miguel de Andrea, évêque de Temnos et auxiliaire de l'archevêque de Buenos Aires²⁶⁸. Persévérant malgré la prudence des carmélites, Emilio de la Calle n'hésite pas à écrire directement à Mgr Suhard en 1930, au moment où celui-ci quitte l'évêché de Bayeux et Lisieux pour l'archevêché de Reims²⁶⁹, mais aussi au cardinal Verdier, archevêque de Paris, et à Mgr Picaud, nouvel évêque de Bayeux et Lisieux.

²⁶⁵ « Quelques notes historiques sur la question du doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », art. cité.

²⁶⁶ AJF-JDE 355 : lettre d'Emilio de la Calle à mère Agnès, 16 juillet 1930 (sans doute une copie).

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Ces trois articles sont diffusés dans la revue des carmes déchaux de la province de Catalogne : *Lluvia de Rosas*, IX, n°102, nov. 1931, p. 226-338, Lerida (Espagne).

²⁶⁹ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 98. Celui-ci lui répond de façon réservée : il désire lui-même voir Thérèse reconnue docteur de l'Église, mais n'est pas sûr que le moment soit venu de le demander au pape. À ses yeux, la « Providence » se chargera de susciter le mouvement d'opinion nécessaire à l'obtention de cette faveur.

Au vu de toutes ces lettres et échos de Rome qui parviennent aux carmélites, nous ne sommes pas surpris de trouver une lettre de sœur Geneviève de la Sainte-Face (Céline, sœur de Thérèse) à sœur Françoise-Thérèse de Jésus, datée du 4 août 1932, traitant du sujet « à la mode » :

Pour le doctorat, il y a environ deux ans que nous en entendons parler, par des personnages. La première fois j'ai éprouvé le même étonnement que toi, puis je me suis habituée à l'idée. Le patriarche de Lisbonne nous avait dit qu'on en parlait à Rome. Mais, je ne crois pas que cela aille vite, bien qu'il n'y ait pas d'empêchement, les conditions demandées pour le doctorat ne faisant aucune allusion au passage de saint Paul relatif à l'enseignement de la femme. Car s'il est défendu que les femmes montent en chaire pour enseigner, il n'a pu défendre au bon Dieu de nous parler par des saintes qui ne peuvent nous enseigner que du haut du Ciel. Il est vrai que ce serait une grande nouveauté, mais pas encore si grande que celle d'avoir mis une jeune fille chef d'armée²⁷⁰ ! Laissons faire le bon Dieu, si cette mesure est utile pour accrédi-ter la mission de notre petite Thérèse, il s'en servira, si non, c'est que ce n'est pas utile et alors pourquoi le désirer²⁷¹ ?

Il est intéressant de voir que Céline parle ici de la « mission » présumée de Thérèse, aspect que les promoteurs de la cause en béatification hésitaient à mettre en avant. Mgr de Teil, ordonnateur du procès de l'Ordinaire, estimait ainsi, en 1910, qu'elle risquait de susciter les réserves de la Congrégation des Rites, avant de se laisser finalement convaincre, et de la réalité de la mission en question, et de l'opportunité de la mettre en avant, sans trop insister dessus cependant²⁷². Le doctorat d'Église apparaît ici comme un moyen, qui pourrait servir la cause qu'est la « mission » de Thérèse, puisqu'il attirerait les regards sur sa doctrine et sa « petite voie ». Chez Céline comme chez Emilio de la Calle, mais déjà chez Thérèse de Lisieux elle-même, on retrouve par ailleurs l'idée du renversement paradoxal par lequel Dieu confond le superbe par l'humble et le fort par le faible. Pourquoi cette prédilection de Dieu à agir par les faibles ? Parce qu'il est alors manifeste aux yeux de tous que ce n'est pas la personne elle-même qui agit par ses propres forces, mais Dieu lui-même. Reprenant une thématique chrétienne, et d'abord biblique, dont le berger David qui confond le géant Goliath n'est qu'un exemple parmi d'autres, Emilio de la Calle fait de la « petite Thérèse » une figure paradoxale, et par là puissamment suggestive. Le géant que la sainte est invitée à combattre est l'orgueil de la science du XIX^e siècle qui se croit toute-puissante. Elle-même avait d'ailleurs conscience d'être l'un de ces petits choisis par Dieu pour confondre l'orgueil des grands. Aussi écrivait-elle à sa prieure, mère Marie de Gonzague :

²⁷⁰ Référence à Jeanne d'Arc, si chérie de Thérèse, qui l'incar- na à deux reprises lors de « récréations pieuses » au carmel, dans *La Mission de Jeanne d'Arc* et *Jeanne d'Arc réalise sa mission*, toutes deux composées en 1929.

²⁷¹ La lettre se trouve dans le fonds de Mgr Guy Gaucher, aux archives de la province de Paris des carmes déchaux (APPCD), à Avon, dans un carton intitulé « Doctorat théologiens – P. Desbuquois ».

²⁷² Dominique-Marie Dauzet et Claude Langlois (dir.), *Thérèse au tribunal en 1910*, op. cit. Voir aussi une lettre de Théophile Dubosq, sous-promoteur, à mère Agnès, du 14 novembre 1916, Archives du carmel de Lisieux (ACL), non cotée : « Il est dangereux et d'ailleurs inexact (sic) de dire que sœur Thérèse enseigne, touchant la miséricorde de Dieu, "une doctrine toute nouvelle". Les "doctrines toutes nouvelles" sont toujours suspectes. [...] Je n'aime pas ces déclarations qui semblent insinuer que tant et tant de saints se sont trompés sur ce que la grâce leur inspirait et ont pris une voie qui n'était pas celle voulue pour eux par le Saint Esprit. [...] N'ayons pas l'air de critiquer ce qui a été, à certaines époques le mouvement général de la piété dans l'Église, mouvement général dont il est bien difficile de dire qu'il n'était pas l'effet de la direction du Saint-Esprit... ou qu'il n'était pas sage... ou qu'il était un pieux excès pas nécessaire dont ces saints pénitents ont été mal avisés de ne pas se dispenser. »

Ah ! si des savants ayant passé leur vie dans l'étude étaient venus m'interroger, sans doute auraient-ils été étonnés de voir une enfant de quatorze ans comprendre les secrets de la perfection, secrets que toute leur science ne leur peut découvrir, puisque pour les posséder il faut être pauvre d'esprit ! (Ms C, 49 r^o, OC 149).

Pour Emilio de la Calle, la jeunesse de Thérèse est un atout pour éveiller la curiosité, et donc la conversion, du milieu scientifique athée auquel lui-même a longtemps appartenu. Si Céline met en avant la féminité comme signe de petitesse, Emilio de la Calle insiste plutôt sur l'idée d'« enfance », au sens évangélique du terme : c'est bien de voir « une enfant Docteur de l'Église » qui surprendrait les savants, avec comme référence scripturaire le récit évangélique de Jésus qui, à douze ans, est perdu par ses parents et retrouvé dans le Temple, occupé à enseigner les docteurs.

b) Le premier congrès thérésien en 1932

La lettre de Céline, du mois d'août 1932, se comprend sans doute aussi au regard du congrès qui s'est tenu un mois plus tôt à Lisieux, et où la question du doctorat a été abordée pour la première fois en public. Du 26 juin au 3 juillet, à l'occasion de la bénédiction solennelle de la crypte de la basilique commencée trois ans plus tôt, c'est une foule de thérésiens qui se retrouve pour un congrès théologique consacré à la sainte. Réunissant cardinaux, évêques, supérieurs d'ordres religieux, prêtres et théologiens, il devait, selon les mots de Pie XI lui-même, remettre en valeur la doctrine de la sainte :

Dites et faites dire qu'on a peut-être trop affadi la spiritualité de la Petite Sainte. Comme elle est mâle et virile pourtant ! C'est un grand homme que sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, dont toute la doctrine prêche le renoncement²⁷³.

C'est donc un congrès d'une riche densité doctrinale qui s'annonce. Parmi les intervenants, on trouve Gustave Desbuquois, qui a préparé une intervention sur « La mission doctrinale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ». Le titre lui-même, on le voit, renvoie à la mission des docteurs de l'Église, qui ont à charge l'enseignement de la doctrine à l'Église universelle. Dans cette étude où il met en valeur les apports essentiels de la doctrine thérésienne pour l'Église, le jésuite n'hésite pas à lancer l'idée de faire proclamer la sainte docteur de l'Église :

Le message de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a été accueilli, accepté avec enthousiasme dans l'Église : il apparut en une belle et douce lumière qui séduisit, conquit les esprits. On s'étonne d'abord, comme devant l'Enfant Jésus au Temple, d'une sagesse si haute. L'étonnement fit place à la réflexion, à la méditation approfondie de sa doctrine, et, graduellement, d'étude en étude, un courant s'est dessiné, une pensée a pénétré dans bien des esprits : Celle même que son aumônier, au catéchisme, appelait, à dix ans, « son petit Docteur » ne serait-elle pas – par un de ces prodiges où Dieu se complait pour confondre la

²⁷³ *Annales de Sainte Thérèse de Lisieux*, VIII, 1932, p. 237 : ces mots sont tirés d'une lettre envoyée par le pape à l'évêque de Bayeux à cette occasion.

sagesse humaine, – ne serait-elle pas un jour un Docteur authentique de l'Église universelle²⁷⁴ ?

Demande audacieuse d'un thérésien qui saisit l'occasion d'avoir devant lui un parterre de prélats et de théologiens qui pourront donner du poids à sa demande²⁷⁵. Il avait été soutenu en ce sens par Emilio de la Calle, qui lui avait écrit dès le mois d'avril pour lui envoyer une synthèse de ses articles et pour lui demander de faire de la publicité pour le doctorat thérésien au congrès²⁷⁶. Tout comme lui, Desbuquois insiste sur l'idée d'enfance, en reprenant l'exemple de « l'Enfant Jésus au Temple », plus que sur la féminité de Thérèse, pour montrer l'aspect surprenant de son initiative. Ne faut-il pas y voir une habileté de sa part, qui détourne l'attention de son auditoire et des milieux romains vers un point moins problématique que l'obstacle du sexe féminin, pourtant réel, comme nous le verrons par la suite ?

Gustave Desbuquois (1869-1959) était en lien avec le carmel de Lisieux depuis plusieurs années et avait une grande dévotion pour Thérèse. Il se réjouissait de constater que, le 10 janvier 1889, jour où la sainte recevait l'habit des carmélites, lui-même faisait son entrée au noviciat²⁷⁷. Par ailleurs, pendant ses années de formation, il souffre de grandes épreuves physiques et morales, de lourds maux de tête l'empêchant de travailler et des difficultés familiales allant jusqu'à remettre en question son ordination sacerdotale. Il constatera par la suite que cette épreuve s'est déroulée aux mois d'août et septembre 1897, derniers mois de la sainte, qui disait offrir ses souffrances pour les âmes éprouvées des prêtres. Mais c'est seulement à partir de 1926, après sa canonisation, que Desbuquois entre en lien avec le carmel de Lisieux, où il est peu à peu amené à rendre de nombreux services, tant matériels que spirituels²⁷⁸.

²⁷⁴ Le texte de son intervention a été publié dans Gustave Desbuquois, *Le message de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Paris, Spes, 1933.

²⁷⁵ Quatre cardinaux, cinquante archevêques et évêques, de nombreux prélats et représentants de tous les ordres religieux sont présents. Cf Benedict Williamson, *The Sure Way of St. Thérèse of Lisieux*, 2^e éd., Londres, Kegan Paul, 1933, p. 253-254 et O. Germain, directeur du Pèlerinage, « Les prochaines Fêtes de Lisieux (26 juin-3 juillet 1932) », *Le Carmel*, n°9, 15 juin 1932, p. 284-285 : on prévoit une cinquantaine d'« Éminentissimes Cardinaux, Archevêques et Évêques, tant de France que de l'Étranger et des Missions » mais aussi « des foules considérables ». Parmi ces dignitaires ecclésiastiques, quelques-uns sont nommés dans le rapport du congrès fait par Bruno de Jésus-Marie dans la revue *Carmel*, n°12, 15 septembre 1932, p. 372-374 : Mgr Maglione, nonce apostolique ; Mgr Pio Pagnoli, évêque d'Avezzano ; Mgr Bonaventura Arana, évêque de Vijijapatoram ; Mgr Louis Martin ; l'administrateur apostolique d'Ispahan.

²⁷⁶ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 98 : il lui rappelle le désir exprimé par Thérèse (« Je voudrais éclairer les âmes comme les Prophètes et les Docteurs, je voudrais parcourir la terre... être missionnaire »). Il ajoute à sa lettre un mémoire de six pages en français : « Qu'est-ce que le Congrès pourrait faire de plus agréable au Saint-Père que de le prier de déclarer Docteur de l'Église celle qu'il a nommée Parole de Dieu, Étoile de son pontificat, et déclarée Patronne des Missions ? Si quelqu'un pense que la Sainte a peu écrit, pour mériter cette gloire, il doit aussi penser que l'essence de roses ne se donne pas par tonnes. L'Évangile n'est pas non plus un livre très volumineux. »

²⁷⁷ AJF – JDE 355 : coupure de journal « Le Père Desbuquois et la spiritualité de sainte Thérèse de Lisieux ».

²⁷⁸ Un historique de ces services est raconté à sa mort dans les *Annales de sainte Thérèse de Lisieux*, XXXV, avril 1959, p. 6-14. On en retrouve aussi une trace dans les archives jésuites de Vanves (AJF-JDE 354) : Desbuquois a notamment tiré le carmel d'une sombre histoire financière dont il avait été victime. Il a ensuite été plusieurs fois invité à prêcher la retraite annuelle du carmel, en 1929, 1931, 1933, 1935, et 1937.

En 1932, quand il prend la parole au congrès thérésien, il est donc familier de la spiritualité de Thérèse de Lisieux depuis de nombreuses années et il n'est, de surcroît, inconnu ni aux carmélites, ni aux évêques présents. Ces derniers le connaissent surtout pour son engagement dans le milieu du catholicisme social puisque, dès 1903, on le retrouve aux côtés d'Henri-Joseph Leroy lors de la fondation de l'Action Populaire (AP), dont il prend la direction entre 1905 et 1946. L'association, née dans la perspective ouverte par l'encyclique *Rerum Novarum* (1891) et de la volonté de réintégrer les catholiques dans la cité démocratique et industrialisée, a d'abord vocation à informer sur les moyens d'agir et à mettre en contact les acteurs de cette réintégration²⁷⁹. Par le rôle qu'il y joue, Desbuquois était bien connu à la fois de la curie générale des jésuites à Rome, du Saint-Siège, et de l'épiscopat français. Conseiller des Semaines sociales, il y intervient à huit reprises entre 1911 et 1932. Il est également à l'origine, avec le futur cardinal Verdier et le recteur de l'Institut Catholique de Paris, Alfred Baudrillart, de l'Institut d'études sociales, créé en 1923²⁸⁰.

On ne sait pas exactement à quel moment l'idée du doctorat lui est venue, ni s'il l'a eue seul ou par les bruits qui couraient à ce sujet à Lisieux – il connaissait en effet le cardinal Cerjeira, patriarche de Lisbonne, mais aussi le père Mendez Medina, jésuite au Mexique, qui ont pu lui faire part de leur projet. Dès 1930, il s'exprime en faveur du doctorat, dans une lettre au carmel de Lisieux :

Le « petit docteur » de dix ans, dont l'intuition et le savoir ravissaient son aumônier, au catéchisme de première communion, a grandi, il est devenu, dans sa précoce et merveilleuse maturité, j'oserai dire, le « Docteur » authentique, dont le génie doublé de sainteté contemple la doctrine traditionnelle sur l'Amour miséricordieux, la présente, la précise, l'enrichit de vues nouvelles, dans un enseignement porté à sa perfection, transformé en leçon de vie, où s'exprime la substance même de son esprit et de son cœur²⁸¹.

Un an plus tard, fin décembre 1931, il est à Lisieux pour prêcher la retraite annuelle du carmel : c'est à ce moment-là qu'il élabore son premier projet documenté – qui n'est autre que sa future allocution au congrès de 1932 – et qu'il en discute avec les sœurs. Quelle est la « mission doctrinale de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus » ? C'est de présenter la doctrine de l'amour, certes traditionnelle, mais sous un nouveau jour, au travers du visage de la Miséricorde. Il y a à ses yeux une vraie originalité et une perfection doctrinale qui font que Thérèse de Lisieux mériterait d'être proclamée docteur de l'Église.

²⁷⁹ Paul Droulers, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action Populaire*, vol. 1, *Débuts. Syndicalisme et intégristes (1903-1918)*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1969, p. 8-11.

²⁸⁰ Pour plus d'informations sur l'action sociale de Desbuquois, on peut se référer à l'article qui lui est consacré sur le site du Maitron en ligne : <https://maitron.univ-paris1.fr/spip.php?article22416>.

²⁸¹ Lettre du 15 août 1930 adressée au carmel de Lisieux, citée par Paul Droulers, dans « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 100. La lettre a été imprimée dans l'opuscule *À l'école de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus, ou Sa véritable doctrine commentée par elle-même et appuyée sur les écrits de docteurs et de théologiens de la Sainte Église*, 4^e éd., Carmel de Lisieux, 1930, p. X-XI (1^{ère} éd. 1927).

2. Le « rapport Desbuquois » au congrès de Lisieux (1932)

Comment Gustave Desbuquois a-t-il justifié qu'une jeune fille de vingt-quatre ans, sans aucune formation théologique, puisse prendre place parmi les docteurs de l'Église ? Il convient de se pencher à présent sur le texte de son intervention et sur le travail fourni en amont pour le préparer, pour comprendre son argumentation.

a) *L'intervention de Desbuquois au congrès*

Pour commencer, Desbuquois montre qu'on ne peut que constater qu'il existe bien un « message », une « mission » dans la sainteté de Thérèse, lequel « a été accueilli, accepté avec enthousiasme dans l'Église »²⁸². Tandis qu'en 1910, Mgr de Teil, ordonnateur procès de l'Ordinaire, estimait dangereux de mettre en avant cette « mission » présumée de Thérèse, Desbuquois n'hésite pas à la mettre en avant, signe que la chose était désormais bien admise. Si seule l'autorité suprême de l'Église peut conférer le titre de docteur de l'Église, le jésuite rappelle qu'elle « n'interdit pas aux fidèles d'exprimer leurs pensées et leurs vœux en les soumettant à elle comme arbitre ». De même que, lors d'une canonisation, le magistère ne fait qu'attester la sainteté d'une personne, il ne fait que *reconnaître* un docteur de l'Église. Or, pour authentifier son charisme doctoral, il ne peut faire autrement que de regarder la diffusion de sa doctrine chez les fidèles et les fruits qu'elle suscite. Aussi est-ce au *sensus ecclesiae* que Desbuquois a recours pour justifier sa demande : Thérèse de Lisieux n'exerce-t-elle pas, *de facto*, un magistère dans l'Église universelle ?

Le jésuite rappelle alors les conditions requises pour qu'un saint soit reconnu docteur de l'Église, afin de voir si elles sont remplies pour Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il y a, tout d'abord, des « conditions intrinsèques » au doctorat, à savoir la nécessité que le saint ait écrit et qu'il ait eu une science éminente qui soit une « mise en lumière qui frappe l'esprit des fidèles, le pénètre, l'éclaire puissamment ». Le troisième critère, la proclamation solennelle par le magistère suprême de l'Église, relève quant à lui des « conditions extrinsèques » puisque, comme expliqué précédemment, il ne s'agit que d'une reconnaissance, formelle, d'une réalité existante. Desbuquois s'appuie alors sur la récente proclamation de Jean de la Croix, en 1926, pour expliquer la procédure en usage au Saint-Siège : « des demandes postulatrices adressées au Pape, un avis favorable de la Congrégation des Rites portant sur la constatation de l'éclat exceptionnel de la doctrine, en plus de la sainteté de la vie, — et enfin, la Déclaration du Pontife "*certa scientia et maxima deliberatione*" ». En réalité, il est plutôt d'usage que le diocèse dont est originaire le saint, ou son ordre religieux, adresse une supplique au pape pour

²⁸² Pour retrouver le texte complet, se reporter aux annexes : texte n°1 « Intervention de Gustave Desbuquois au Congrès de Lisieux en 1932 ».

solliciter son aval – tout comme il y a un procès de l'Ordinaire avant le procès apostolique dans la procédure de canonisation – avant de solliciter des lettres postulatoires, comme l'ont fait les carmes pour Thérèse d'Avila en 1923, et pour Jean de la Croix en 1926. Desbuquois a peut-être été mal informé sur la procédure, qui demeurerait sans doute encore floue.

Après avoir rappelé les conditions du doctorat, le jésuite s'attarde sur le cœur de la mission du docteur, qui a reçu un « don de lumière accordé par Dieu », ce qui lui permet « de mieux saisir dans le dépôt de la révélation une vérité, un “ensemble de vérités”, d'en éclairer et d'en presser le sens, de le rendre plus saisissant au regard des fidèles ». Qu'est-ce que Thérèse de Lisieux a mis en lumière dans ses écrits ?

Pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, la doctrine ainsi mise en lumière serait évidemment la doctrine traditionnelle, universelle, de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour de l'homme pour Dieu, que nous avons exposée. En Dieu, l'amour est contemplé par elle sous un jour spécial, l'Amour Miséricordieux ; dans l'homme, il est réalisé grâce à l'humilité, complétée par l'abandon et l'espérance en l'Amour Miséricordieux. Cette doctrine de tous les temps, sainte Thérèse, sans la modifier, l'a enseignée sous un jour qui la rend plus abordable ; elle l'a enrichie de vues nouvelles, originales, d'intuitions pénétrantes sur le Cœur de Dieu et la psychologie de l'âme humaine²⁸³.

On est ici dans un registre parfaitement théologique, mais assez vite, Desbuquois passe à un autre registre, qui relève plutôt de l'ascétique, en mettant en avant la « petite voie » de la sainte :

Sans doute, toute âme ne peut s'élever à la sainteté canonisable. Mais toute âme est appelée au moins à la sainteté substantielle, c'est-à-dire à aimer Dieu sans l'offenser, ou, si elle l'offense, à se relever. Or, pour réaliser cette sanctification obscure, mais effective, aussi bien que la sainteté éclatante, sainte Thérèse apporte sa méthode extrêmement prenante, facilitant au suprême degré l'élan, le relèvement de l'âme, ouvrant des espérances illimitées aux hommes de bon vouloir, malgré leurs fautes, les aidant singulièrement, dans leurs chutes à se relever, à surmonter le découragement ou l'ennui, mettant à chaque instant la sanctification à la portée de la main, telle qu'elle est possible, *hic et nunc*²⁸⁴.

En plus de mettre en lumière la doctrine de l'amour miséricordieux, Thérèse propose une méthode de sanctification, la « petite voie de l'enfance spirituelle », que sa sœur, mère Agnès, a voulu mettre en valeur en faisant publier ses écrits. Ce qu'elle propose est la sainteté accessible à tous, « universelle », « popularisée ». Desbuquois semble ici hésiter entre une qualification « haute » de la doctrine thérésienne, puisqu'il montre qu'elle a une véritable originalité théologique, et une qualification « basse », en montrant que Thérèse ne fait que vulgariser une vérité ancienne et rendre la sainteté accessible. Par cette dernière interprétation, il rejoint les débats de son époque sur la vocation, universelle ou non, à la mystique. La sainte de Lisieux est l'exemple même que la mystique est pour le plus grand nombre. Desbuquois relève, dans sa présentation de la mission de Thérèse, que doctrine et

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*

méthode vont de pair chez elle, offrant ainsi un message d'une grande cohérence, porté par une vie qui témoigne de son efficacité. Par sa sainteté et les fruits que porte sa doctrine, Thérèse de Lisieux montre que sa doctrine est vraie et que sa voie « marche »²⁸⁵. Aussi Desbuquois insiste-t-il sur le fait que, tout comme les « miracles du Sauveur tendaient à justifier son enseignement », il « serait aisé de constater que les miracles de sainte Thérèse ont pour effet de développer dans les âmes sa doctrine de confiance et d'amour, comme si Dieu soulignait depuis sa mort, par tant de bienfaits, le magistère doctrinal réservé à sainte Thérèse ».

La sainte elle-même avait d'ailleurs conscience de ce « magistère doctrinal » qu'elle avait pour vocation d'exercer, comme on peut le lire à plusieurs reprises dans ses écrits : « Ma mission est de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma "petite voie" aux âmes » (*Carnet Jaune* 17.7.1), « Ces pages feront beaucoup de bien, on connaîtra mieux la douceur du bon Dieu, il y en aura pour toutes les âmes, sauf pour celles qui désirent suivre une voie extraordinaire », ou encore « Je voudrais éclairer les âmes comme les prophètes, comme les Docteurs » (Ms B, 3 r^o). Pour finir, Desbuquois se demande si le « moment est venu » de demander au pape une déclaration solennelle qui permette de faire reconnaître Thérèse de Lisieux docteur de l'Église :

Ici encore, comme pour sa canonisation et pour le Patronage des Missions, il est permis d'augurer que sainte Thérèse aura sa manière à elle, qu'alerte, elle brûlera les étapes, et que bientôt surgira, sous la poussée de l'Esprit-Saint, le puissant mouvement d'opinion qui portera à l'Épiscopat et au Saint-Siège le vœu unanime des fidèles. Déjà sur les lèvres du Pontife régnant, nous recueillons ces paroles : « Elle s'est révélée un Maître de l'Enfance spirituelle ». (Lettre de S.S. Pie XI au Cardinal Vico, 14 mai 1923, après la béatification de Thérèse de l'Enfant-Jésus). « Elle a révélé à tous la voie de l'enfance spirituelle par ses écrits qui sont répandus sur toute la terre, et que personne, assurément, ne peut lire sans en être charmé, et sans les relire avec beaucoup de fruits. Elle acquit, au témoignage de notre Prédécesseur immédiat, une telle science des choses surnaturelles qu'elle a pu tracer aux autres une voie certaine de salut ». (Homélie de S.S. Pie XI, prononcée pendant la Messe de canonisation, 17 mai 1925). « Que veut nous dire la "petite Thérèse" qui s'est faite, elle aussi, une parole de Dieu ? » (Discours de S.S. Pie XI, lors de l'approbation des miracles, 11 février 1923). « Le bon Dieu nous dit bien des choses par elle qui fut sa Parole vivante » (Discours de S.S. Pie XI aux pèlerins français, 30 avril 1923)²⁸⁶.

Sans doute Desbuquois tire-t-il le corpus doctrinal, moins univoque qu'il n'apparaît ici, en son sens. Mais il n'avait pas tort de voir que la sainte avait déjà séduit les papes, qui l'ont toujours portée en grande estime.

²⁸⁵ C'est cette « cohérence du message » qui explique, selon Antoinette Guise-Castelnuovo, le succès exceptionnel de Thérèse de Lisieux dans le monde catholique, et au-delà, comme elle le formule dans l'introduction de l'ouvrage issu de sa thèse, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 40 : « Nous formulons donc l'hypothèse que le succès de Thérèse de Lisieux est lié à une cohérence du message qui s'est construite peu à peu, au contact des nombreux témoignages, récits de miracles, zélateurs, ainsi que des impératifs du procès. Cette cohérence de la figure thérésienne se révèle solidement cimentée par le surnaturel, lui-même activé par la confiance, elle-même renforcée par la spiritualité thérésienne. »

²⁸⁶ Cf annexes, texte n° 1. Intervention de Gustave Desbuquois au Congrès de Lisieux en 1932

b) *La préparation en amont et le difficile obstacle du sexe féminin*

Gustave Desbuquois connaissait bien la doctrine de Thérèse de Lisieux et n'avait aucune difficulté à montrer qu'elle exerçait déjà un réel magistère dans l'Église universelle. Mais il est un point qu'il n'aborde pas dans son allocution et qui a pourtant mobilisé l'essentiel de son travail théologique sur la question : l'obstacle du sexe féminin. Le jésuite n'ignorait pas qu'aucune femme n'avait jusque-là été honorée du titre de « docteur de l'Église » et que cette idée pourrait susciter des oppositions. Les brouillons préparatoires à son exposé montrent que l'essentiel de son travail a consisté à déjouer cet obstacle. Il a été accompagné dans cette entreprise par Louis Berne, jeune jésuite de l'AP²⁸⁷. Ce dernier s'est livré à un gros travail de recherche, compilant théologiens, canonistes et historiens, afin de trouver l'appareillage technique qui permettrait de lever l'objection qui, à leurs yeux, n'était pas convaincante. Si la mise à jour d'une doctrine de la Miséricorde divine chez Thérèse a donc été d'abord le travail de Desbuquois, la résolution théologique de l'obstacle du sexe féminin a nécessité un travail d'équipe. Louis Berne écrivait ainsi à Desbuquois, après une première étude sur le doctorat d'Église, que son « impression d'ensemble » était que « la cause [était] solide, très solide » et que « les obstacles n'[étaient] que des moulins à vent »²⁸⁸. Il percevait cependant que la perspective d'un doctorat féminin risque de ne pas plaire à tous :

[...] mais évidemment, on aura une opposition considérable. On sent, à mettre le nez dans ces vénérables bouquins, que tout le courant théologique [...] est contre. Et je crois qu'il faudrait fortement appuyer sur la défense de leurs privilèges masculins [...] si on veut passer. [...] C'est égal, à moins que le Pape fasse cavalier seul, sans... ou presque sans la Congrégation, comme pour Canisius... il n'y a guère de chance... Mais pourquoi Pie XI ne ferait-il pas cavalier seul... Franchement, et Dieu en soit loué ! – dans bon nombre de cas, il n'a pas eu l'air d'en avoir tellement, tellement peur²⁸⁹.

Dans ces lettres, les deux jésuites paraissent pleinement conscients d'aller à l'encontre du « courant théologique » dominant, qui faisait de la scolastique le fondement de toute théologie à l'heure du modernisme et de sa répression dans l'Église. La référence à Canisius s'explique par le fait qu'en 1925, Pie XI avait simultanément canonisé et proclamé Pierre Canisius docteur de l'Église, en passant

²⁸⁷ Les recherches, brouillons et lettres échangées par les deux jésuites se trouvent dans les archives provinciales de Vanves (AJF) : fonds Desbuquois – JDE 355. Le dossier préparatoire s'organise de la façon suivante : 1) Divers ; 2) Conditions requises pour « docteur de l'Église » ; 3) Notes prises dans les *Acta sanctorum* ; 4) Documents officiels sur Thérèse de Lisieux : béatification, canonisation ; 5) Notes prises dans Benoît XIV ; 6) Annotations pour le mémoire ; 7) Extrait des Bollandistes sur Thérèse d'Avila ; 8) « Doctorat » de Thérèse de Lisieux ; 9) *De Sanctae Theresiae Doctoratu* : pétition des carmes, 1923 ; 10) Quelques notes historiques sur le doctorat de Thérèse de Lisieux ; 11) Quelques témoignages en faveur du doctorat ; 12) Extrait revue allemande *Theresienstimmen*, 1933 ; 13) Copie de la lettre d'Emilio de la Calle, 1920.

²⁸⁸ AJF- JDE 355 : « Documents, analyses et citations », dossier « Divers ». Lettre non datée.

²⁸⁹ *Ibid.*, lettre du 8 juillet 1931.

outre le vote contraire de la Sainte Congrégation des Rites²⁹⁰. Car en matière de canonisation comme de proclamation de doctorat, c'est toujours le pape qui a le dernier mot et il n'est en rien lié par le vote des Congrégations²⁹¹. Berne et Desbuquois semblent donc espérer de Pie XI qu'il fasse pour celle qu'il appelle « l'étoile de son pontificat »²⁹² la même chose que pour Canisius, un « cavalier seul » : ils misent sur sa dévotion à Thérèse de Lisieux franchir l'obstacle.

Le travail de Louis Berne est considérable : il commence par faire une recherche dans les dictionnaires de théologie pour bien cerner ce qu'est un docteur de l'Église et quelles sont les conditions nécessaires pour être vénéré comme tel²⁹³. La conclusion de cette recherche est que, lorsque les conditions essentielles sont remplies, tout dépend surtout de la volonté du magistère romain, la reconnaissance du titre de docteur n'étant que l'approbation d'une doctrine exerçant déjà un magistère dans l'Église universelle. Étudiant les actes officiels de la béatification et de la canonisation de Thérèse de Lisieux, le jésuite constate qu'ils parlent tous d'une doctrine contenue par les écrits thérésiens et dont ils proclament l'universalité pour les fidèles. L'approbation du magistère suprême de l'Église, par la voix du docteur par excellence qu'est le pape, serait donc déjà là, il ne manquerait plus qu'une approbation solennelle. Louis Berne s'attarde ensuite sur la lecture du fameux *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, qui fait autorité pour toute procédure de doctorat. Il ne consulte pas uniquement la partie qui traite du doctorat d'Église mais consacre aussi beaucoup d'attention à celle qui parle des grâces « *gratis datae* », appelées « charismes » : s'il parvient à montrer que ces derniers peuvent être donnés aux femmes comme aux hommes, et que le doctorat relève du charisme plus que de la fonction hiérarchique, il parviendra en effet à contrer l'argument du précepte de saint Paul si souvent invoqué pour justifier l'interdit du doctorat féminin.

Louis Berne constate que « l'étude directe de S. Paul » est « inutile » : « c'est l'interprétation traditionnelle qui est intéressante »²⁹⁴, à savoir celle proposée par Thomas d'Aquin, dans une partie de sa *Somme théologique* (II^a-II^{ae}, q. 177) consacrée aux charismes, et plus spécifiquement au charisme de discours. Tandis que l'Aquinat estime que ce charisme ne convient pas aux femmes, Benoît XIV admet la possibilité que la grâce du discours (« *gratia sermonis* ») puisse parfois leur être donnée. Louis Berne fait surtout un gros travail à partir de la liste des docteurs de l'Église déjà reconnus et parvient ainsi à démontrer que cette « *gratia sermonis* » est toujours présente chez les docteurs, mais dans une acception

²⁹⁰ On ne sait pas exactement ce qui bloquait dans son dossier. En revanche, Fabrice Bouthillon, dans *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, p. 71-73, montre l'intérêt marqué par Pie XI pour les saints de la Contre-Réforme, qu'il a en quelque sorte canonisée : sur les trente-trois saints proclamés par le pape, la Contre-Réforme s'en adjuge vingt-et-un, et plus d'un quart des béatifications en relèvent également.

²⁹¹ Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina. op. cit.*, p. 63.

²⁹² C'est ainsi qu'il la désigne, le 30 avril 1923, au lendemain de sa béatification : AAS 15 (1923) 228-231.

²⁹³ Voici les sources qu'il dit avoir utilisées : Étienne Vacant, « Docteur de l'Église », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 1940, col. 1509 ; C. Pesch, *Praelectiones Dogmaticae*, 5^e éd. 1915, I, n°575 ; J. Bainvel, *De Magisterio Vivo et traditione*, 1905, p. 73 ; actes des proclamations de doctorat de Jean de la Croix (1926) et de Pierre Canisius (1925).

²⁹⁴ AJF – fonds Desbuquois – JDE 355 : « Doctorat » de Sainte Thérèse de Lisieux, 7 pages dactylographiées pour résumer à Gustave Desbuquois la conclusion de son travail.

variable. François de Sales a ainsi été proclamé docteur de l'Église en vertu de ses écrits mystiques et de ses lettres personnelles, plus que pour son enseignement en tant qu'évêque : il convient donc de distinguer un magistère hiérarchique, lié à une fonction dans l'Église, du charisme de discours, qui est répandu chez les fidèles indépendamment de toute fonction hiérarchique. Comme ce sont des écrits qui sont validés par l'Église, qui y appose son sceau pour attester de leur sûreté, il n'est pas forcément nécessaire que le docteur ait enseigné publiquement de son vivant. Le magistère par lequel il enseigne est au fond un magistère posthume, assuré par ses écrits plus que par sa personne.

3. Promouvoir un docteur féminin pour le XX^e siècle

Au-delà de la volonté de faire confirmer solennellement cet enseignement thérésien, la correspondance entre Gustave Desbuquois et Louis Berne met au jour un second motif dans la démarche. Ce doctorat pourrait, comme le dit le premier, « contribuer à faire reconnaître la place qui est et doit être celle de la femme dans l'Église, non inférieure de soi à celle de l'homme, quoiqu'autre, et susceptible d'égaliser celle des plus grands maîtres, un S. Augustin ou un S. Thomas d'Aquin ; ce qui serait particulièrement convenable dans le siècle présent »²⁹⁵. Par la mention du « siècle présent », il met en avant la question de l'opportunité. En effet, si bien des candidats ont toutes les qualités requises pour être reconnus docteurs (sainteté de vie insigne, doctrine éminente), tous ne sont pas forcément proclamés solennellement, car le magistère prend en compte la question de l'actualité de leur message pour la vie de l'Église. Or l'importance sociale croissante des femmes apparaît à Louis Berne et à Gustave Desbuquois comme un motif supplémentaire qui justifie de proclamer Thérèse de Lisieux docteur de l'Église. C'est ce que le second écrit à ses supérieurs romains dans une lettre d'avril 1933 :

Le Féminisme est un fait social universel, de toute première importance, d'une importance plus grande même, croyons-nous, que la Question dite sociale elle-même. Celle-ci en effet atteint surtout les pays de structure économique moderne, tandis que le Féminisme s'étend beaucoup plus encore, pourrait-on dire, dans presque tous les pays. En conférant le Doctorat à une femme, l'Église témoignerait d'un sain Féminisme (qui, en son fond le plus authentique, est surtout pour la femme la libération de son oppression par l'homme, à de multiples égards, économique, moral...). L'Église témoignerait d'une sympathie, qui lui vaudrait une prodigieuse influence universelle : au regard d'abord d'une élite de femmes de haute culture dirigeant le Féminisme, comme aussi de la masse ; l'Église gagnerait en prestige et provoquerait vers elle-même de puissantes orientations d'esprit et d'âme²⁹⁶.

Force est de constater que Gustave Desbuquois apparaît ici comme un visionnaire, devinant l'importance du féminisme pour l'histoire du XX^e siècle. Il ne veut pas que l'Église passe à côté de l'une

²⁹⁵ Paul Droulers, *Politique sociale et christianisme*, vol. 2, *Dans la gestation d'un monde nouveau (1919-1946)*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1980, p. 217.

²⁹⁶ ARSI, Provinc. Francia, IV, Particolares, 1033 : « Notes sur le doctorat », accompagnant la lettre du 10 avril 1933.

des plus grandes mutations de la société contemporaine. Elle est plus décisive à ses yeux que la « question sociale », c'est-à-dire ouvrière, à laquelle, en tant que responsable de l'AP, il a lui-même consacré beaucoup de temps et d'énergie et qui, historiquement, depuis *Rerum novarum* (1891), est à l'origine de la doctrine sociale de l'Église. Un an plus tôt, en 1931, Pie XI ne lui consacrait-il pas des développements décisifs dans son encyclique *Quadragesimo anno*, à la rédaction de laquelle Gustave Desbuquois a d'ailleurs participé ? Ce disant, il semble être aussi dans la tradition qui consiste pour l'Église de France, depuis la Révolution, à prier sur les femmes pour garder, ou plutôt reprendre pied, dans la société moderne. Le doctorat de Thérèse de Lisieux aurait pour lui une valeur symbolique, il serait un gage de reconnaissance donné par l'Église à celles qui constituent l'essentiel de ses rangs²⁹⁷.

a) *Gustave Desbuquois : un féminisme nourri par le catholicisme social*

Loin d'agir de façon opportuniste, Desbuquois est intéressé au plus près par la question féminine et s'y engage à la fois de façon personnelle et via l'AP. Il incarne cette génération de catholiques de l'entre-deux-guerres qui, après un réflexe de rejet d'un mouvement né dans un terreau républicain et libre-penseur, s'ouvre au féminisme et cherche à en faire naître une version modérée, et surtout christianisée. En 1930, il écrit ainsi à mère Agnès de Jésus, prieure du carmel de Lisieux : « Je suis à fond dans le mouvement féministe, où j'essaie de faire pénétrer la vérité, en acceptant ce qui est acceptable »²⁹⁸. Il convient dès lors de nous interroger sur deux points. Est-ce que l'idée de faire proclamer Thérèse de Lisieux docteur de l'Église pourrait être venue à Desbuquois de ses fréquentations dans certains milieux féministes ? Pourquoi, alors que le féminisme était manifestement central dans les attendus du doctorat tel qu'il le concevait, n'en dit-il pas un mot dans sa déclaration au congrès de 1932, non plus que de la question de l'opportunité ?

Lui-même ne s'en explique pas, et il est d'ailleurs étonnant de voir que dans son rapport au congrès de Lisieux, il n'évoque même pas la question du sexe féminin, dont on voit pourtant bien dans sa correspondance qu'elle constitue le nœud du problème, comme nous le verrons. Sans doute ne souhaite-il pas mettre en valeur le point qui pourrait constituer un obstacle majeur, ou évite-t-il prudemment de parler de ce difficile point devant un public pas forcément à même d'en saisir toutes les nuances. À défaut d'en parler en public, Desbuquois fait explicitement le lien, dans ses lettres à Louis Berne, à mère Agnès, et à ses supérieurs à Rome, entre son projet de doctorat pour Thérèse de l'Enfant-Jésus et son engagement dans le mouvement féministe. C'est par son engagement social qu'il s'est intéressé aux questions féminines et féministes, parcours assez représentatif de la première ouverture aux combats

²⁹⁷ Aux XIX^e et XX^e siècles, les femmes sont en effet « toujours plus pratiquantes » que les hommes : Claude Langlois, « “Toujours plus pratiquantes”. La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 2 | 1995.

²⁹⁸ ACL - B4 A 01/04 : Gustave Desbuquois (1), lettre du 14 septembre 1932.

féministes qui s'est opérée chez certains catholiques de l'entre-deux-guerres, dans la veine du catholicisme social.

Bien qu'elle ne mentionne à aucun moment la question féminine, l'encyclique *Rerum novarum* (1891) a en effet conduit une frange du catholicisme à se pencher sur la situation des femmes. Car, si les premières revendications féministes de la fin du XIX^e siècle, nées dans des milieux républicains et libres-penseurs, portaient essentiellement sur des questions de réforme civile (juridiction du mariage et du divorce, entre autres) ou politique (suffragisme), l'industrialisation et le travail des femmes donnent de nouveaux motifs et une plus grande audience au mouvement. Les aspects économiques et sociaux liés au travail féminin touchent plus largement l'opinion publique que les questions civiles et rencontrent notamment le courant catholique social, sensible à la dénonciation d'injustices faites aux femmes dans le domaine du travail, mais aussi dans celui du droit et de la morale. Les femmes apparaissent en effet particulièrement vulnérables dans la société industrielle, victimes de la libre concurrence sur le marché du travail, d'autant plus qu'elles ont des salaires inférieurs à ceux des hommes et qu'elles ajoutent aux fatigues du travail salarié celles du travail domestique²⁹⁹. De plus, leur protection législative a longtemps été à peu près nulle et les femmes étaient peu nombreuses à se syndiquer³⁰⁰. Parmi les premières lois de protection du travail des femmes adoptées à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, certaines sont l'œuvre de catholiques sociaux comme Albert de Mun et l'abbé Lemire, à qui l'on doit par exemple la loi de 1892 visant à limiter la journée de travail des femmes à 11h et à leur interdire le travail de nuit³⁰¹. Ce type de lois témoigne de préoccupations sociales autant que morales, face à la crainte d'une prétendue dégradation des mœurs des jeunes ouvrières au travail. Les travailleuses sont protégées surtout en leur qualité de mères, potentielles ou actuelles.

²⁹⁹ Michelle Zancarini-Fournel, *Histoire des femmes en France, XIX^e-XX^e siècles*, Rennes, PUR, 2005, p. 153. On voit dans cette attention au travail domestique des femmes une sorte de dénonciation, avant le féminisme radical d'une Christine Delphy dans les années 1970, de la double exploitation de la femme : exploitation dans le mode de production industrielle ; exploitation dans le mode de production domestique, où la femme ne reçoit aucune contrepartie pour sa force de travail. Voir, sur ce sujet, les travaux postérieurs de la sociologue Christine Delphy, notamment *L'Ennemi principal*, Paris, Syllepse, 2008.

³⁰⁰ Christine Bard, *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 25 et p. 42. Bien que le droit de se syndiquer ait été autorisé pour les deux sexes en 1884, les femmes sont longtemps et restent encore sous-syndiquées. En 1914, elles ne représentent que 8,7 % des membres syndiqués. La syndicalisation était alors élitiste (5 % de syndiqués en 1914). Cela tient notamment au fait que les femmes ne voyaient guère l'intérêt de se syndiquer alors qu'elles n'envisageaient leur travail que pour un temps (avant de se marier ou jusqu'à une naissance), ou qu'elles changeaient régulièrement de poste. Mais cela tient aussi au fait que le syndicalisme a longtemps été réticent au travail des femmes, dans la veine d'un Proudhon qui faisait l'éloge de la femme au foyer. En 1849, face à Jeanne Deroin qui se présentait illégalement aux élections législatives, il affirmait ainsi : « Nous ne pouvons laisser passer, sans protester énergiquement, au nom de la morale publique et de la justice elle-même, de semblables prétentions et de pareils principes. Il importe que le socialisme n'en accepte pas la solidarité. [...] Le ménage et la famille, voilà le sanctuaire de la femme. » (*Le Peuple*, 12 avril 1849).

³⁰¹ Michelle Zancarini-Fournel, *Histoire des femmes en France*, *op. cit.*, p. 120. Dès 1886, Albert de Mun milite aussi pour la mise en place d'un congé maternité qui permette aux femmes de retrouver leur emploi après une naissance, ce qui restera sans succès avant l'adoption de la loi Engerand en 1909 : <https://francearchives.fr/commemo/recueil-2009/38847>.

Témoin de ce nouvel intérêt pour la question féminine dans la veine du catholicisme social, les Semaines sociales de France, organe d'étude privilégié fondé en 1904 et reconnu sur les plans national et international, choisissent pour thème de leur session de 1927 « La place de la femme dans la société ». Le message envoyé par le cardinal Gasparri, au nom de Pie XI, atteste de l'intérêt grandissant du Saint-Siège pour cette question cruciale, estimée « d'une importance capitale, si l'on veut travailler utilement à la régénération chrétienne des nations »³⁰². Gustave Desbuquois avait lui-même fait partie des délibérations préparatoires ayant conduit au choix de ce thème et « Mlle de Valette », une de ses proches collaboratrices au Bureau d'Études et d'Information Féminine (BEIF), avait contribué à la préparation des Semaines sociales par son étude sur le « Féminisme et [les] problèmes féminins ».

Très tôt, Gustave Desbuquois, aux premières loges du théâtre des questions sociales par son implication à l'AP (AP) qu'il dirige depuis 1905, perçoit le rôle des femmes dans les sociétés démocratiques modernes. En 1923, il crée, au sein du service de Renseignements de l'AP, le Bureau d'Études et d'Information Féminine (BEIF), qui a pour but un travail « désintéressé », conçu pour être un centre de pensée et de documentation plutôt que d'action³⁰³. S'il n'a eu que deux ans d'activité, le BEIF a pu nouer des contacts fructueux avec vingt-neuf pays d'Europe et d'Amérique et a pu assurer une présence catholique au milieu du mouvement féministe grandissant. De nouveaux organes, le Groupement international féminin d'Étude et d'Action et le Centre de Recherches Féminines, prennent le relais dans l'entre-deux-guerres, dans une démarche plus active, puisqu'ils ne se contentent pas d'étudier les mouvements féministes, mais veulent y faire entendre la voix des catholiques.

Initiateur de plusieurs œuvres féminines catholiques engagées dans l'action sociale, Gustave Desbuquois en est aussi l'un des plus proches conseillers. Andrée Butillard, célèbre militante chrétienne, peut compter sur son appui pour former des militantes syndicales et ainsi permettre aux femmes de prendre en main leur profession. C'est le cas en 1911, lorsqu'elle fonde l'École Normale Sociale. Desbuquois, que la jeune femme avait rencontré par l'Union d'Études des catholiques sociaux (1902), est alors choisi comme conseiller des cercles d'étude de cette école où les jeunes filles s'initient à la doctrine sociale de l'Église³⁰⁴. Il est encore à ses côtés quand elle crée en 1925 ce qui deviendra la plus grande association suffragiste chrétienne, l'Union Féminine Civique et Sociale (UFCS), que Desbuquois décrit comme « la plus méritante et sans doute la plus valable des œuvres féminines qui font honneur à l'apostolat français »³⁰⁵. Le but de cet organe du catholicisme social, au point de vue féminin, est la

³⁰² Lettre du cardinal Gasparri, du 11 juillet 1927 : *La femme dans la société. Semaines Sociales de France, Nancy, XIX^e session, 1927*, Lyon, Chronique Sociale de France, 1928.

³⁰³ Paul Droulers, *Politique sociale et christianisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 56-57.

³⁰⁴ Henri Rollet, *Andrée Butillard et le Féminisme chrétien*, Paris, Spes, 1960, p. 66. Pour en savoir plus sur Andrée Butillard et son engagement social, on peut aussi se reporter à la notice que Michel Launay lui a consacrée dans le Maitron : <https://maitron.fr/spip.php?article103131> et au *Dictionnaire biographique. Militer au XX^e siècle. Femmes, féminismes, Églises et société*, Jocelyne Chabot & Evelyne Diebolt (dir.), Paris, Michel Houdiard, 2009, p. 67-72.

³⁰⁵ Paul Droulers, *Politique sociale et christianisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 211-212.

conquête des droits de la « personne humaine » pour les femmes. L'association joue notamment un rôle non négligeable dans l'acquisition de la capacité civile de la femme mariée (1938) et dans l'extension du congé maternité, dans la lignée des lois Engerand (1909) et Strauss (1913). Elle milite en même temps en faveur d'une allocation pour les mères au foyer, de la répression du délit d'abandon de famille et d'une limitation du divorce, afin d'encourager la stabilité familiale. Pour le féminisme chrétien, l'amélioration de la condition de la femme ne doit en effet pas se faire sans celle de la famille, dont la femme est le pilier³⁰⁶. Ainsi, Andrée Butillard affirmait en 1945, dans *La Femme au service du Pays*, une pensée qui était déjà la sienne dans l'entre-deux-guerres : « Entre le féminisme, émancipation de toute contrainte morale, et le conservatisme déformé qui réduit la femme au rôle de propagatrice de l'espèce humaine, il est une juste notion de la personne de la femme qui détermine sa vraie place dans la société »³⁰⁷.

b) *Une ambition pastorale : accompagner le mouvement de promotion féminine*

L'autre femme auprès de qui Desbuquois a pu nourrir ses préoccupations féministes se trouve plus aux marges du catholicisme. Alors qu'Andrée Butillard a cherché à mobiliser les femmes catholiques en des associations, certes minoritaires mais qui ont pignon sur rue, celle qui est à l'origine des *Carnets d'une moderniste chrétienne* fait figure d'électron libre, et dialogue de façon plus individuelle avec le féminisme laïque³⁰⁸. Cécile de Corlieu, qui se définit comme une « féministe ardente », a rencontré Desbuquois en 1927, ce qui donna lieu à une collaboration de plusieurs années. Pendant cinq ans, autour de Cécile de Corlieu et dans l'orbite du BEIF, un Centre de Recherches féminines regroupe une douzaine de participantes désireuses de clarifier la place des femmes dans la société, ses revendications d'ordre civil, politique, mais aussi religieux. Le cardinal Dubois, archevêque de Paris, qui n'est pourtant pas réputé pour son progressisme, approuve cette œuvre et, quand se tiennent en février 1929 les États généraux du féminisme, il encourage la présence de catholiques dans cet événement préparé par le très laïque Conseil National des Femmes Françaises (CNFF) de Cécile Brunschvicg, épouse du philosophe Léon Brunschvicg. C'est à titre individuel, et non comme représentante officielle de l'Église catholique, que Cécile de Corlieu prend la parole publiquement. Son

³⁰⁶ Henri Rollet, *Andrée Butillard et le Féminisme chrétien*, *op. cit.*, p. 85-86 : dans la vision de l'UFCS, la femme est « l'égale et l'associée de l'homme avec lequel elle fonde une famille dont le mari est le chef », car dans toute communauté, il est nécessaire qu'il y en ait un. La femme concourt avec lui à la direction morale et matérielle de la famille, elle le représente pour les besoins du ménage et emploie à cet effet les sommes laissées à sa disposition par son mari, elle le remplace s'il est hors d'état de manifester sa volonté.

³⁰⁷ Citée dans *ibid.*, p. 85.

³⁰⁸ Cécile de Corlieu, *Carnets d'une chrétienne moderniste, de 1898 à nos jours*, Toulouse, Privat, 1970.

rapport, qui traite de « L'unité de la morale », a été rédigé par Desbuquois lui-même et présente le point de vue des féministes chrétiennes³⁰⁹.

Les rapports entre le jésuite et la « moderniste » ne furent pas toujours simples, illustrant les tensions et contradictions que pouvait impliquer un double attachement, féministe et chrétien. À l'automne 1932, c'est la rupture : Desbuquois abandonne brusquement Cécile de Corlieu, à la suite de propos inconsiderés de cette dernière, qui lui auraient causé des ennuis. Le jésuite la trouve « ultra-féministe », ce qui, à ses yeux, risque de desservir la cause féministe³¹⁰. Cécile de Corlieu, de son côté, interprète les freins prudents que Desbuquois met au mouvement féministe par fidélité au magistère comme une forme d'obéissance servile. En 1955, il l'invitait encore à adopter une attitude de sérénité « sous le regard de l'Éternel, devant l'immobilisme ou la déconcertante lenteur des humains dans la marche vers la vérité » et à remettre ses « anticipations audacieuses soigneusement dans [se]s tiroirs, d'où l'une de [ses] arrière-petites-filles, dans quelques dizaines ou quelques centaines d'années les exhamera[it] pour [sa] gloire »³¹¹.

Desbuquois est alors à la fin de sa vie – il meurt en 1959, au seuil du concile Vatican II – et semble adopter une attitude d'abandon très thérésienne, à moins que ce ne soit une forme de résignation, qui satisfait peu la fervente féministe qu'est demeurée Cécile de Corlieu. Celle-ci, en effet, envisageait une réforme profonde des Églises chrétiennes. Elle souhaitait que les prêtres puissent se marier et que les femmes puissent être ordonnées, revendication alors très marginale dans le catholicisme³¹². Dès leur première rencontre, elle lui aurait lancé : « Quand des femmes voudront dire la messe, vous serez obligé de dire encore plus de bêtises que n'en disent les sénateurs pour nous empêcher de voter »³¹³. Les deux personnages avaient, semble-t-il, un rapport assez différent à la religion, Desbuquois insistant sur le primat de la prière, que Cécile de Corlieu voit comme une fuite empêchant le fidèle de s'engager dans l'action³¹⁴.

C'est donc en 1932, juste après qu'il a lancé l'idée de faire proclamer Thérèse de Lisieux docteur de l'Église, que Desbuquois abandonne la moderniste chrétienne, comme s'il quittait le terrain des luttes sociales pour trouver une réponse appropriée au problème féminin dans la promotion du doctorat d'une femme. Son projet semble trouver un écho chez certaines femmes catholiques qui

³⁰⁹ *États Généraux du Féminisme, 14-16 février 1929, Compte-rendu*, Paris, 1929, p. 166-168 ou *Dossier A.P.*, 25 avril 1929, p. 350. Voir aussi, sur la préparation du rapport, Cécile de Corlieu, *Carnets d'une chrétienne moderniste*, op. cit., p. 22-25.

³¹⁰ Paul Droulers, *Politique sociale et christianisme*, vol. 2, op. cit., p. 217.

³¹¹ Lettre du 9 novembre 1950, citée par Cécile de Corlieu, *Carnets d'une chrétienne moderniste*, op. cit., p. 39-40.

³¹² Magali Della Sudda, « Cécile de Corlieu », dans Sylvie Chaperon et Christine Bard (dir.), *Dictionnaire des féministes. France. XVIII^e-XXI^e siècles*, Paris, PUF, 2017 : entre 1933 et 1940, elle tient avec Pauline Archambault une chronique féminine dans *L'Aube* (organe d'inspiration chrétienne-démocrate), où elle invite à une lecture féministe de la Bible. Elle constitue en ce sens une figure d'avant-garde des théologies féministes qui, à partir des années 1960, promeuvent une relecture féministe de la Bible.

³¹³ *Carnets d'une chrétienne moderniste*, op. cit., p. 18.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 115.

souffrent de ne pas trouver leur place dans un féminisme jusque-là assez anticlérical. Une infirmière, Marguerite Jiblat, écrit ainsi le 6 septembre 1932 à la prieure du carmel de Lisieux, en lui exprimant la joie ressentie à la lecture du projet Desbuquois :

Depuis des années, je gémiss en moi-même qu'il ne se trouve pas parmi nous la femme de génie qu'il faut pour guider les Féministes de France. (Je n'aime pas plus que vous ne devez l'aimer le mot Féministe ; nous ne devons pas nier pourtant que la « chose » qui est la cause de la femme et de l'enfant est à l'ordre du jour). Pourquoi celles qui s'occupent au point de vue chrétien de la vie sociale ne se grouperaient-elles pas autour de Thérèse, Docteur de l'Église³¹⁵ ?

Thérèse de Lisieux apparaît ici comme une possible figure de proue pour les catholiques qui voudraient pouvoir participer au mouvement féministe en y apportant leur « point de vue chrétien ». L'idée peut paraître surprenante, la sainte n'ayant pas manifesté un intérêt particulier pour la question des droits des femmes, même si l'on trouve dans son récit autobiographique quelques pointes dénonçant le traitement réservé aux femmes, comme lors du fameux pèlerinage à Rome qu'elle effectue avec son père et sa sœur Céline en 1887 :

Je ne puis encore comprendre pourquoi les femmes sont si facilement excommuniées en Italie, à chaque instant on nous disait : « N'entrez pas ici... N'entrez pas là, vous seriez excommuniées ! ... » Ah ! les pauvres femmes, comme elles sont méprisées !... Cependant elles aiment le Bon Dieu en bien plus grand nombre que les hommes et pendant la Passion de notre Seigneur les femmes eurent plus de courage que les apôtres puisqu'elles bravèrent les insultes des soldats et osèrent essayer la Face adorable de Jésus [...]. C'est sans doute pour cela qu'il permet que le mépris soit leur partage sur la terre, puisqu'Il l'a choisi pour Lui-même... Au ciel Il saura bien montrer que ses pensées ne sont pas celles des hommes, car alors les dernières seront les premières... (Ms A, 66 v°).

Quoique pétrie de la culture et des *habitus* du XIX^e siècle au cours duquel elle a vécu, la jeune sainte semble avoir été sensible aux préjugés dont les femmes de son époque pouvaient faire l'objet et les avoir, pour une part, surmontés. Claude Langlois a par ailleurs souligné le « désir de sacerdoce » présent chez Thérèse, dont il a montré qu'il était difficile de le réduire à une simple anticipation du sacerdoce commun des fidèles mis en avant au concile Vatican II³¹⁶. Cependant, rien dans ses textes ni dans sa vie ne la rattache au mouvement féministe alors naissant. Si Desbuquois et Marguerite Jiblat voient en Thérèse de Lisieux docteur de l'Église un exemple puissant et mobilisateur pour les féministes chrétiennes, sans pourtant voir en elle la moindre revendication féministe, cela tient sans doute à l'aspect très universel de sa doctrine. Quoiqu'écrite dans un style très caractéristique du

³¹⁵ ACL - B4 A 01/04 : Gustave Desbuquois (1), lettre du 6 septembre 1932.

³¹⁶ Claude Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, Salvator, Paris, 2002, *passim*. Apprenant sa maladie au mois de juin 1897, Thérèse aurait dit à sa sœur Céline que Dieu lui faisait le cadeau de l'enlever « à un âge où [elle] n'aurai[t] pas eu le temps d'être prêtre... Si [elle] avai[t] pu être prêtre, ce serait à ce mois de juin [...]. Eh bien, afin qu'[elle] ne regrette rien, le bon Dieu permet qu'[elle] soi[t] malade. » Claude Langlois insiste sur le sérieux avec lequel il faut traiter ces paroles de Thérèse, qui veut être prêtre pour « dire la messe ». Elle n'a pour autant jamais revendiqué l'accès des femmes au sacerdoce.

XIX^e siècle – qui fait d’ailleurs obstacle à bien des personnes qui s’engagent dans la lecture de ses œuvres – sa doctrine met en valeur une sainteté « popularisée », pour reprendre les mots de Desbuquois au congrès de Lisieux, qui la rend accessible à tous. Dans l’entre-deux-guerres, à la suite de ses rapides béatification et canonisation, mais aussi dans la lignée du rôle national qu’elle a pu jouer dans la France engagée dans la Première Guerre mondiale, Thérèse de Lisieux est extrêmement populaire³¹⁷.

Sans doute le père Desbuquois percevait-il aussi le risque qu’encourageaient les chrétiennes qui s’engageaient dans un mouvement féministe laïque et voulait-il leur donner un modèle puissamment fédérateur. Il a pu lui-même constater, par l’itinéraire de Cécile de Corlieu, la difficulté pour ces femmes de concilier appartenances féministe et chrétienne. Après s’être éloignée de Desbuquois dans les années 1930, cette dernière se rapproche en effet de plus en plus du féminisme laïque, alors dominant. Elle est, par exemple, sollicitée par Cécile Brunshvicg pour prendre la défense des femmes de prêtres, à qui l’on impose le silence³¹⁸. En 1956, elle écrit encore à Desbuquois pour lui raconter le Congrès international des Mères qui s’est tenu à Lausanne, et lui exprime sa conviction grandissante que les religions ne font qu’« utiliser Dieu pour maintenir des civilisations-freins » et qu’unies, elles ne sont qu’une entreprise renforçant l’esclavage des femmes. Elle se sent de plus en plus attirée par le laïcisme et le marxisme, et se rapproche de l’Union rationaliste française³¹⁹. À voir son itinéraire, on a l’impression que le blocage antiféministe de l’Église des années 1930-1950 a accentué sa « dérive », alors que le climat des années 1920 semblait plus propice à des ouvertures. Son rapprochement avec le féminisme laïque dans les années 1950 s’est visiblement fait au détriment de son attachement confessionnel, qui s’en est trouvé affaibli.

C’est d’ailleurs ce que craignait l’Église au début du XX^e siècle. Après les expériences proto-féministes des utopistes socialistes dans les années 1830 et des « femmes de 1848 », le mouvement féministe, né encore timidement dans l’opposition républicaine au Second Empire, était en effet marqué par une identité de laïcité offensive, qui constitue sous la III^e République la colonne vertébrale d’un organisme aux nombreuses et diverses ramifications³²⁰. La nécessité de trouver une identité collective,

³¹⁷ Antoinette Guise-Castelnuovo estime ainsi que Thérèse de l’Enfant-Jésus a été canonisée par la *vox populi* par les poilus, avant même de l’être par Pie XI en 1925, les soldats de la Grande Guerre l’ayant choisie pour patronne. Antoinette Guise-Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux, patronne de la France (1944) et Docteur de l’Amour divin (1997). Renouveau des fonctions de la sainteté*, 2017, HALSH. Elle montre cependant aussi que la guerre n’est pas une rupture et qu’une certaine continuité des pratiques peut être observée entre l’avant et l’après-guerre.

³¹⁸ Cécile de Corlieu, *Carnets d’une chrétienne moderniste, op. cit.*, p. 31.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 41-42. Elle trouve notamment une connivence avec les rationalistes sur la question du péché originel, qu’elle nie tout autant qu’eux. Peut-être cette conviction est-elle aussi le fruit de son amitié avec Teilhard de Chardin qui, à son retour de Chine en 1924, fut suspendu d’enseignement à l’Institut Catholique de Paris et renvoyé en Chine après la condamnation d’un écrit, destiné à rester privé, la *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*.

³²⁰ Florence Rochefort, « Féminisme, laïcité et engagements religieux », dans Martine Cohen (dir.), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris, L’Harmattan, 2006, p. 38 : « Malgré les nombreuses rivalités internes, le mouvement est contraint de chercher une dynamique collective. Le ralliement de nouvelles forces au principe d’égalité des sexes ne s’effectue pas toujours dans les mêmes termes. [...] Au sein de ces confrontations, la laïcité apparaît comme lien, comme idéal et comme objectif politique mais elle s’institue aussi comme une laïcité d’expérience. »

et de créer un groupe « femmes » suffisamment cohérent pour défendre des intérêts communs, impliquait d'aller au-delà des appartenances, par exemple religieuses, diverses. De même qu'à l'origine de la République, il y eut la pensée des philosophes des Lumières qui effaçait toutes les différences contingentes entre les hommes (naissance, richesse, religion) pour créer un individu abstrait, à la base de l'égalité politique, de même pour poser un individu abstrait, la « femme », et défendre ses droits, le féminisme devait éradiquer les différences possibles entre les individus réels³²¹. La laïcité apparaît donc comme un cadre indispensable pour le mouvement féministe, sans être pour autant un but recherché – quoiqu'elle ait pu l'être dans sa première formation libérale et anticléricale, autour d'une Maria Deraismes et d'un Léon Richer.

Protestantes et juives se coulent assez bien dans ce moule laïque et républicain. À la fin du XIX^e siècle, alors que se joue le « deuxième seuil de laïcisation » (Jean Baubérot), les protestants jouent ainsi un rôle assez important au début de la « République des républicains », et adhèrent assez largement à la laïcité scolaire, à la promotion sociale et à l'enseignement moral basé sur les valeurs de travail, épargne, tempérance et esprit de progrès qui sont à la base de l'enracinement de l'idée républicaine dans les années 1870-1880³²². Sans que tous aient le même point de vue sur le genre et la laïcité, une tradition féministe se forge dans ce milieu protestant, libérée de référence à Dieu et qui œuvre pour une laïcité mixte et égalitaire. Du fait de son rapport direct au texte et de la valorisation de la conscience individuelle, le protestantisme porte un ferment égalitaire qui constitue un terrain favorable pour une rencontre aussi bien avec le républicanisme qu'avec celles qui revendiquent le droit des femmes. Le catholicisme, quant à lui, plutôt que se joindre au féminisme laïque, cherche à maintenir son identité. C'est dans des associations telles que l'Union Féminine Civique et Sociale d'Andrée Butillard, confessionnelle, que les catholiques s'engagent majoritairement, et non dans des associations laïques, à part quelques exceptions comme Cécile de Corlieu.

Au sein de ces tensions entre féminisme et catholicisme, Gustave Desbuquois apparaît comme une figure de dialogue étonnante pour l'entre-deux-guerres. À une époque où le féminisme passait encore bien souvent pour une position aventurée, voire dangereuse, dans les milieux catholiques, son attitude était hardie. Loin de rester attaché aux modèles traditionnels, il épousait les revendications féministes en y apportant une autre réponse. Dans un entretien donné en janvier 1939, il affirmait ainsi : « Le mouvement social le plus important à l'heure actuelle, j'en ai la conviction et j'y crois, c'est le féminisme, plus important que la question sociale économique »³²³. En travaillant avec lui sur le projet

³²¹ Joan Scott a montré tous les paradoxes et possibles contradictions posés par le féminisme dans *La Citoyenne paradoxale. Les féministes françaises et les droits de l'homme*, traduit de l'anglais par Marie Bourdé et Colette Pratt, Paris, Albin Michel, 1998.

³²² Michelle Zancarini-Fournel, *Histoire des femmes en France, op. cit.*, p. 124. Sur cette question de l'engagement politique des femmes catholiques dans la République, on peut aussi se référer à Mathilde Dubesset, « Les engagements catholiques au féminin », dans Bruno Duriez, Étienne Fouilloux, Denis Pelletier et Nathalie Viet-Depaule (dir.), *Les catholiques dans la République (1905-2005)*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2005, p. 103-114.

³²³ *Causerie aux Auxiliaires Familiales*, 27 janvier 1939, relatée par Paul Droulers, dans *Politique sociale et christianisme*, vol. 2, *op. cit.*, p. 225.

d'une reconnaissance doctorale de Thérèse de Lisieux, Louis Berne semble comprendre peu à peu la démarche de son confrère. Il lui écrit ainsi :

Je vois, je crois... ou j'entrevois beaucoup de choses dans votre action, mon Révérend Père, sur ce point... toutes espèces de choses se rejoignant dans mon esprit – sur le rôle des femmes – le mouvement du monde – certains aspects de la vie spirituelle – de l'action sociale – de la mystique... Il me semble, si vous me le permettez de le dire, mon Révérend Père, que sur tous ces points votre petit « fils » vous devine, vous pressent, et vous suit...³²⁴.

Louis Berne met ici en valeur plusieurs raisons justifiant l'opportunité d'un doctorat thérésien, à la fois le contexte de renouveau de la mystique et la promotion d'un rôle féminin dans l'espace public. Thérèse de Lisieux présente l'avantage d'être à la fois une femme, dont la proclamation doctorale rappellerait que l'Église n'est pas insensible à l'apport féminin, et une figure exceptionnelle du regain de spiritualité de l'entre-deux-guerres. Pour toutes ces raisons, Desbuquois est convaincu du bien-fondé de sa démarche et du caractère profondément révolutionnaire que serait la proclamation par le magistère de l'Église d'un docteur féminin.

4. L'écho du projet Desbuquois chez les dévots thérésiens

Au congrès lui-même, dont les participants sont acquis à la cause thérésienne, la proposition de Desbuquois semble avoir été reçue favorablement, suscitant un tonnerre d'applaudissements, aux dires d'une auditrice³²⁵. Dans les mois qui suivent, elle trouve un retentissement dans le monde entier, grâce au relais de la presse. Pourtant, si elle suscite l'enthousiasme des dévots, l'idée de faire proclamer la « petite Thérèse » docteur de l'Église avait de quoi étonner puisque la sainte ne correspond guère à l'image que l'on se faisait alors du saint théologien.

a) *Un rayonnement assuré par la presse*

Dès la fin du congrès, l'idée présentée par Gustave Desbuquois est relayée au-delà du cercle des participants par la presse religieuse. *La Croix de Paris* mentionne ainsi, dans son numéro des 3 et 4 juillet 1932, que « la troisième partie du rapport lu par le R.P. Desbuquois, au sujet du doctorat de sainte Thérèse de Lisieux, a produit un vif mouvement de sympathie »³²⁶. Et de citer Mgr Picaud, évêque de Bayeux et Lisieux : « Le R.P. Desbuquois aura une place de choix dans ce congrès, pour avoir indiqué

³²⁴ AJF – JDE 355 : lettre non datée. « Documents, analyses et citations » : dossier préparatoire à la conférence de Gustave Desbuquois.

³²⁵ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 106.

³²⁶ *La Croix*, 3-4 juillet 1932.

avec hardiesse une étape nouvelle de la basilique spirituelle que l'Église a élevée à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. » Huit jours après l'intervention, le 7 juillet, c'est au tour de *La Croix* nationale de publier en première page un éditorial sur « Le doctorat ecclésiastique de Sainte Thérèse de Lisieux »³²⁷. L'exceptionnel écho donné au projet tient à l'amitié entretenue par Desbuquois et Léon Merklen (1875-1949), assomptionniste. Ce dernier, fidèle soutien de Pie XI dans les affaires menant à la condamnation de l'Action Française (1926), a été promu rédacteur en chef de *La Croix* en 1927³²⁸. Grâce à la vaste audience du journal, l'idée du doctorat de Thérèse de Lisieux parvient à tous les évêchés, presbytères et couvents de France, voire à tout le monde catholique, au-delà des frontières nationales. L'article, sur deux colonnes, prend le temps de développer le projet, en rappelant d'une part ce que sont les docteurs de l'Église et les conditions requises pour être proclamé tel, en retraçant d'autre part l'argumentation mise en place par Desbuquois dans son intervention. En ce qui concerne le critère de la doctrine éminente, qui est le plus déterminant, Léon Merklen se dit convaincu de la solidité de la doctrine thérésienne :

Qui niera, après les témoignages réitérés de Benoît XV et de Pie XI, la mission doctrinale extraordinaire confiée à sainte Thérèse de l'Enfant Jésus pour ranimer dans les âmes contemporaines la dévotion sincère, ardente et pratique ? N'a-t-on pas écrit qu'elle a « désencombré le chemin du ciel » ? La petite voie de l'enfance spirituelle qu'elle a enseignée, l'esprit de simplicité dans le sacrifice, de catholicité dans la prière, de confiance et de total abandon dans l'amour qui lui a si parfaitement réussi, sont des leçons, en un certain sens, inédites. Elle leur a donné du moins un éclat jusque-là insoupçonné, elle les a vécues d'une manière si prenante que les fidèles de tous les milieux et de tous les pays se sentent comme naturellement transformés et rechristianisés à leur contact³²⁹.

Ce qui est considéré comme le cœur de la doctrine de la sainte, c'est donc bien ce qui a été retranscrit – Thérèse elle-même parlant seulement de sa « petite voie » – par l'expression de « petite voie de l'enfance spirituelle », valorisée ici comme instrument de reconquête chrétienne pour les sociétés modernes. Merklen prend ensuite le temps d'anticiper les objections qui pourraient lui être faites concernant le manque d'érudition de la candidate et la transgression de l'interdit formulé par saint Paul dans son épître aux Corinthiens – « *Mulieres in Ecclesia taceant* » (1 Co, 14, 34).

Si la Sainte n'a pas puisé, comme certains Docteurs, la science de la vie spirituelle dans les livres des siècles passés, à l'école de la souffrance et dans l'union intime avec le Sauveur, son Maître, elle a acquis une compétence singulière et des lumières surnaturelles qui l'emportent sur toutes les éruditions d'origine humaine³³⁰.

³²⁷ Pour retrouver le texte dans son intégralité, se reporter aux annexes, texte n°2 : Léon Merklen, « Le doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de Lisieux », *La Croix*, 7 juillet 1932. Son article est repris intégralement dans la revue *Vie Thérésienne*, n°134, avril-mai-juin 1994, p. 83-86.

³²⁸ Béatrice Fleury-Vilatte, « *La Croix* devant la marée brune », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°9, janvier-mars 1986, p. 53-66 ; Jacques Prévotat, « *La Croix* dans la crise de la condamnation de l'Action Française (1926-1927) », *Cent ans d'histoire de La Croix*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 239.

³²⁹ Léon Merklen, « Le doctorat ecclésiastique de Sainte Thérèse de Lisieux », art. cité.

³³⁰ *Ibid.*

La proclamation d'une femme docteur de l'Église serait-elle pour autant convenable ? Léon Merklen aborde ici, de façon indirecte, la question de la maturité sociologique d'un tel événement ecclésial :

Pourquoi pas ? répondrons-nous cependant. Cela est possible, cela n'a rien de malséant, cela peut devenir, un jour prochain, très opportun. Parmi les traits nouveaux qui marquent le monde contemporain, que voyons-nous en effet ? Une situation importante accordée à la femme et à l'enfant. Ces esclaves des temps païens sont respectés, protégés, et leurs droits défendus, leur activité légitime encouragée comme cela ne s'était jamais encore vu. Le règne social du Christ, qui a libéré la femme de sa déchéance, qui a donné la première place auprès de lui aux petits enfants, s'étend ainsi sur terre. N'est-il pas normal que, dans un mouvement parallèle, les enfants et les femmes conquièrent de nos jours dans la hiérarchie du ciel des situations d'autant plus éclatantes que leur humilité les aura ici-bas davantage cachés ³³¹ ?

À la façon de Desbuquois, il envisage le doctorat thérésien dans le cadre d'une promotion féminine dans l'Église, et il semble être plus sensible à la dimension sociale de l'événement qu'à son fond théologique. Pour finir, son éditorial rappelle l'énorme influence de la sainte dans le monde moderne, « la petite sainte française » étant devenue « la Sainte la plus populaire chez toutes les nations ». En seulement quelques années, des « milliers » de lecteurs se sont convertis à la lecture d'*Histoire d'une âme*. Tout en respectant le fait que seule l'autorité suprême de l'Église puisse juger de la convenance d'une proclamation doctorale, Merklen ne manque pas de souligner l'opportunité que trouverait un tel acte :

Si jamais le Souverain Pontife juge utile de consacrer du titre de Docteur de l'Église celle qui a mis l'héroïsme de la sainteté à la portée de tout le monde, ce sera un nouveau prodige, comme les précédents, humainement inexplicable. Mais Pie XI n'a-t-il pas affirmé qu'elle devait soulever un « ouragan de gloire » ³³² ?

De même que Jean-Paul II qui, dès sa messe d'enterrement, était déclaré « *santo subito* » par les fidèles réunis sur la place Saint-Pierre, Thérèse de Lisieux représente une forme de sainteté fulgurante, qui révolutionne les procédures elles-mêmes, de canonisation, et donc pourquoi pas de doctorat. Plutôt que de rester dix ans à la Congrégation des Rites avant d'être étudié, son dossier, déposé en 1910, avait été ouvert dès 1914 par la Congrégation ³³³. De même, en 1919, celle-ci avait accepté d'outrepasser la règle du droit canonique (1917) qui voulait qu'on attende le cinquantenaire de la mort du vénérable pour ouvrir les pièces du procès apostolique. Merklen a bien conscience de l'exceptionnalité de la demande, mais semble se laisser emporter par l'enthousiasme des dévots thérésiens qui, après les très rapides béatification et canonisation de la « petite Thérèse », semblent attendre d'elle qu'elle poursuive sa rapide course aux honneurs.

³³¹ *Ibid.*

³³² *Ibid.*

³³³ Antoinette Guise-Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 37.

Cette idée était déjà présente dans le rapport fait par Desbuquois au congrès de Lisieux, le 30 juin 1932, imaginant la proclamation doctorale de Thérèse de l'Enfant-Jésus comme « un de ces prodiges où Dieu se complaît pour confondre la sagesse humaine »³³⁴. La sainte de Lisieux semble exemplifier parfaitement les écrits de saint Paul quand il affirme que « ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi, pour couvrir de confusion les sages » (1 Co, 1, 27). Merklen affirme quant à lui : « Que les rationalistes se scandalisent, que les esprits raisonneurs et exclusivement humains soient déconcertés, il en a été et il en sera toujours ainsi »³³⁵. Il y a dans ses mots une sorte de maximalisme, qui n'est pas sans rappeler celui dont parle Louis Pérouas à propos des milieux mariologiques, désireux de voir reconnaître à Marie des privilèges toujours plus grands³³⁶. Le fait que la demande soit faite moins d'un demi-siècle après la mort de la sainte – alors qu'elle se fait souvent des siècles après pour les docteurs de l'Église – et que la sainte soit morte jeune, sans avoir jamais étudié ni enseigné publiquement, loin de rendre les promoteurs de la cause thérésienne plus prudents, semble au contraire les encourager. Plus le projet semble exceptionnel, plus la dignité de la sainte en sortira grandie ; plus Thérèse brûle les étapes, plus elle se manifeste comme « la plus grande sainte des temps modernes ».

Ce « maximalisme thérésien » se voit au travers de la diffusion extrêmement rapide du projet de Desbuquois dans la presse française³³⁷. *La Croix du Dimanche* y fait écho le 10 juillet, toujours en insistant sur la transformation de la situation sociale de la femme et en invitant les fidèles qui voudraient manifester leur adhésion au projet à écrire au carmel de Lisieux ou à Mgr Picaud. Le journal, qui appartient aussi aux assomptionnistes, est très diffusé dans les milieux modestes. Le journaliste François Veuillot, qui a toute confiance en Desbuquois, relaie quant à lui l'information dans les chroniques du congrès de Lisieux qu'il tient pour *La Vie catholique*, hebdomadaire catholique alors le plus en vue, ainsi que dans *La Vie sociale*, les 9 et 10 juillet. *La Semaine religieuse* de Bayeux reprend aussi à son compte le maximalisme des dévots thérésiens : « Sans rien préjuger des décisions souveraines de l'Autorité religieuse, on peut désirer et espérer, non sans raisons, que le titre de Docteur, nouveau prodige ajouté à tant d'autres, lui soit un jour décerné »³³⁸. Le carmel de Lisieux lui-même édite un petit fascicule-souvenir du congrès, intitulé « L'Enfance spirituelle définie et exaltée par la Sainte-Église. Souvenir du Congrès Thérésien de Lisieux »³³⁹ : en exergue, on trouve une invocation indulgenciée par l'évêque de Bayeux, « Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Modèle et Docteur de l'Enfance spirituelle, priez pour nous ». *Les Annales de Sainte Thérèse de Lisieux*, dans leur numéro d'août 1932, reproduisent intégralement l'article de Léon Merklen. Dans leur chronique du congrès, elles estiment que le rapport

³³⁴ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 87.

³³⁵ Léon Merklen, « Le doctorat ecclésiastique de Sainte Thérèse de Lisieux », art. cité.

³³⁶ Louis Pérouas, « Maximalisme marial et catholicisme de droite », *Cahiers marials*, janvier 1965, p. 9-26 ; *Id.*, « Minimalisme marial et sens de l'histoire », *Cahiers marials*, janvier 1966, p. 7-20.

³³⁷ On se reporte pour ce paragraphe à l'article de Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 108-109.

³³⁸ *Semaine Religieuse du diocèse de Bayeux et de Lisieux*, LXVII, 17 juillet 1932, p. 365-366.

³³⁹ *L'Enfance spirituelle définie et exaltée par la Sainte-Église. Souvenir du Congrès Thérésien de Lisieux*, 26 juin-3 juillet 1932, Lisieux, Office Central de Lisieux.

de Desbuquois a été le clou de la semaine, à la fois le plus intéressant et le plus remarqué, tant pour sa qualité de réflexion théologique que pour la proposition du doctorat. Par cette dernière revue, c'est tout le milieu des dévots de sainte Thérèse de Lisieux qui est touché, bien au-delà du milieu français.



4) Fascicule-souvenir du congrès de Lisieux (1932) © Archives du Carmel de Lisieux

Des publications à l'étranger font ainsi écho à la presse française. C'est le cas en Europe, avec les revues *Lluvia de Rosas* (Espagne), *Rosas de Santa Teresinha* (Portugal), et *La Rosa di Lisieux* (Italie), cette dernière affirmant que la sainte a été « acclamée Doctoresse de l'Enfance spirituelle »³⁴⁰. En se référant à *La Croix*, plusieurs journaux et bulletins de Zagreb retranscrivent également les allocutions du congrès de Lisieux à la fin de l'année 1932³⁴¹. En Irlande, c'est Benedict Williamson, prêtre anglais résidant à Rome, qui sert de relais, à la fois par un article publié dans la revue *Carmel* en décembre 1932, et par la deuxième édition de son ouvrage, *The Sure Way of St. Thérèse of Lisieux* en 1933, où il aborde la question³⁴². Enfin, l'information parvient jusque sur le sol américain. Emilio de la Calle la diffuse au Mexique, dans *El Lucerito*, journal local de Léon³⁴³. Au Canada, *L'Action Catholique* reproduit intégralement l'article de Merklen³⁴⁴. On le voit, ce dernier a été joué un rôle important pour relayer le projet de Desbuquois dans le milieu catholique français et international. Si c'est d'abord le milieu thérésien qui est informé, comme on le voit par le titre même des journaux européens qui font référence à la pluie de roses que sainte Thérèse avait promis de faire tomber du ciel après sa mort, dans un second temps, par le biais de *La Croix*, c'est un public catholique élargi qui est aussi touché.

b) Une vaste campagne épistolaire

Ainsi que Léon Merklen avait invité à le faire dans son éditorial, de nombreuses personnes écrivent au carmel de Lisieux pour manifester leur soutien au projet. Entre juillet 1932 et l'été 1933, ce sont des centaines de lettres qui sont envoyées, de façon individuelle ou groupée, et qui donnent à voir l'ampleur de la dévotion à Thérèse de Lisieux dans le monde entier. Si les lettres individuelles n'ont pas toutes été conservées – on en trouve une dizaine aux archives alors que 70 à 80 correspondants correspondent avec le carmel de Lisieux à ce sujet –, on peut toutefois, sur celles subsistantes, se faire une idée de la réception du projet Desbuquois. L'idée semble avoir touché des personnes très variées puisqu'on compte parmi les correspondants un évêque (Mgr Castel, évêque de Tulle), des prêtres, la

³⁴⁰ *Lluvia de Rosas* (Lérida), X, n°110, juillet 1932, p. 226 ; *Rosas de Santa Teresinha* (Lisbonne), III, n°32, août 1932, p. 94 et n°34, oct. 1932, p. 109 : on trouve une chronique du congrès en juillet et, en octobre, la publication de l'article de Léon Merklen. Puis la revue revient sur le même thème en février et mars 1933 (IV, n°38, p. 16 ; n°39, p. 27). Enfin, *La Rosa di Lisieux* (Milan), VIII, sept. 1932, p. 354 : la revue est dirigée par les carmes déchaux, dont le provincial est alors Elia di Sant'Ambrogio, qui avait demandé à Pie XI de proclamer Thérèse d'Avila docteur de l'Église en 1923.

³⁴¹ *Hrvatska Straza*, IV, 1932, n°222 ; *Vjesnik*, II, 1932, n°3, p. 18 ; *Glasnik Sv. Terezije Maloga Isusa*, V, 1932, n°10, p. 170 et 174 ; *Sacerdos Christi*, XI, n°8-9, 1932, p. 101 ; *Katolicki List*, XXIX, 1932, n°39, p. 463.

³⁴² Benedict Williamson, « Ste Thérèse de Lisieux et le Doctorat d'Église », *Carmel* (Dublin), II, déc. 1932, p. 311-313 ; *Id.*, *The Sure Way of St. Thérèse of Lisieux*, Londres, Kegan Paul, 1933, p. 253-254 : « Il est absolument exact que la doctrine de Sainte Thérèse s'est profondément imprimée sur la vie spirituelle de notre temps et a changé toute la perspective des relations entre l'âme et Dieu. Il n'y a pas d'exemple dans l'histoire de l'Église d'un écrivain spirituel exerçant un apostolat aussi universel en si peu de temps, car c'est bien par sa doctrine, dont elle est un exemple vécu que Sainte Thérèse a exercé une influence aussi puissante sur le monde. [...] Plus sa doctrine est étudiée, plus la moisson est abondante. »

³⁴³ *El Lucerito* (Léon), n°123, 18 septembre 1932.

³⁴⁴ *L'Action Catholique*, Québec, 10 septembre 1932.

supérieure générale des religieuses de Saint-Joseph-de-Cluny, des religieuses contemplatives ou actives, de nombreux carmels bien sûr, en France comme à l'étranger, un médecin parisien, une infirmière, mais aussi des théologiens de renom. Parmi eux, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, carme très attaché à la sainte et théoricien de la mystique, qui dit constater lui-même la mission qu'elle exerce sur le monde intellectuel :

Nous avons lu avec joie les comptes-rendus du Congrès Thérésien, qui a mis en relief la mission de Docteur de votre chère Petite Sainte... J'ai eu l'occasion moi-même de constater l'influence transformante qu'elle exerce sur des penseurs et philosophes qui paraissaient bien loin de nous, et dont l'un s'affirmait même libre-penseur incroyant. Ce sont des milieux où l'on n'aurait pas cru qu'elle pût pénétrer, et elle y fait merveille³⁴⁵.

Le doctorat d'Église est ici compris non pas comme un titre interne à l'Église catholique, mais comme la reconnaissance d'une mission apostolique, domaine où Thérèse de Lisieux semble exceller.

D'autres envisagent le doctorat thérésien comme un acte pastoral, un peu à la façon de Desbuquois. Ainsi l'abbé Jamin, prêtre belge, écrit-il les mots suivants :

Je trouve votre idée toute naturelle. En ces temps modernes il y a des femmes docteurs en droit, en médecine ; pourquoi ne pourrait-on pas donner ce même titre à une Sainte moderne ? Nous aurions un Docteur populaire, compréhensible, accessible à tous, à la portée de tous, démocrate. Les grands Docteurs de l'Église sont lus par quelques intellectuels, leur enseignement est philosophique et si profond ! Les « petites âmes » lisent facilement et comprennent l'enseignement de notre Petite Sainte, mais ne liront jamais une ligne de S. Thomas. [...] Il est tout naturel que Celle qui a « désencombré » le chemin de la perfection...soit un jour Docteur de l'Église³⁴⁶.

Si avant 1914, on parle de la période des « pionnières » (Madeleine Brès devient docteur en médecine en 1875, Jeanne Chauvin en droit en 1892 ; en 1914, deux femmes deviennent docteurs ès lettres), le nombre d'étudiantes augmente considérablement après la Grande Guerre et elles n'apparaissent plus comme des « bêtes curieuses » au milieu de leurs camarades masculins³⁴⁷. Pour l'abbé Jamin, l'Église devrait suivre l'évolution de la sphère civile et reconnaître à des saintes l'équivalent religieux du doctorat universitaire. Le deuxième argument qu'il apporte est celui de la démocratisation tant de la lecture que de la vie spirituelle. Comme on l'a vu précédemment, un puissant mouvement de renouveau et de printemps de la mystique se déploie dans l'entre-deux-guerres. À l'heure du « désencombrement » du catholicisme (Émile Poulat), les fidèles sont de plus en plus nombreux à vouloir lire, se former, nourrir leur vie spirituelle. Tandis que les grands docteurs antiques et médiévaux leur sont inaccessibles, faute de formation théologique, Thérèse de Lisieux propose un

³⁴⁵ Lettre du 10 juillet 1932, citée par Paul Droulers dans « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 113.

³⁴⁶ Lettre de l'abbé G. Jamin, de Hamont, 1^{er} août 1932, citée dans *ibid.*, p. 114.

³⁴⁷ Michelle Zancarini-Fournel, *Histoire des femmes en France, op. cit.*, p. 109.

message à la portée de tous. Elle serait donc le docteur idéal pour une société moderne plus alphabétisée et désireuse de nourrir sa vie spirituelle.

Outre ces lettres individuelles, ce sont de véritables collectes de signatures qui sont organisées en France, en Croatie, au Portugal et au Canada³⁴⁸. Les prêtres du diocèse de Fréjus-Toulon écrivent par exemple une lettre commune où ils témoignent de la « puissance transformatrice de la doctrine que le petit Docteur de Lisieux nous a prêchée »³⁴⁹. À Zagreb, c'est une laïque, Maria de Springensfeld, qui, grâce à l'accord de l'archevêque, fait publier des articles sur le sujet dans pas moins de cinq bulletins diocésains et qui imprime des formulaires de pétitionnement. En dépit des oppositions rencontrées chez les jésuites croates ou dans l'entourage de l'archevêque, ce sont 4920 « soussignés, admirateurs de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus » qui « prient le Saint-Père humblement de daigner accorder à la Petite Sainte le titre de docteur de l'Église »³⁵⁰. Les Portugais, quant à eux, envoient au cardinal Pacelli, secrétaire d'État, trois gros volumes contenant 57000 signatures, accompagnées d'une supplique adressée au pape³⁵¹. C'est donc un mouvement national de pétition qui s'est déployé, à l'initiative de l'abbé Soares, qui profite du soutien que le cardinal Cerejeira vient de donner à la revue *Rosas de Santa Teresinha* qu'il dirige pour relayer les propos de Desbuquois au congrès de Lisieux.

Enfin, une « supplique mondiale » est préparée et envoyée à tous les évêques depuis le Canada. À l'origine de cette initiative exceptionnelle, on trouve sœur Marie de l'Incarnation, ursuline à Trois-Rivières (Québec)³⁵². Elle n'est pas sans évoquer la figure du « zéléteur » mise en avant par Antoinette

³⁴⁸ Ces deux derniers pays sont signalés par Antoinette Guise-Castelnuovo dans *Thérèse de Lisieux et ses miracles, op. cit.*, p. 182-183, comme des lieux où la réputation d'intercesseur de Thérèse a bien pris. À la suite de la proclamation de la République au Portugal en 1910, elle est invoquée par les milieux monarchistes, notamment par les membres de la famille royale qui comptaient sur elle pour l'évangélisation de leurs colonies. Au Canada, c'est grâce à un « zéléteur », le père Prévost, que se répand la dévotion à Thérèse, qui marcha si bien que le père Pichon, ancien directeur de conscience de Thérèse, déclarait au procès informatif que la sainte y était mieux connue qu'en France : « Non seulement toutes les communautés religieuses, mais toutes les personnes pieuses instruites et le clergé, lisent et relisent ce livre. »

³⁴⁹ ACL – B1 « Les débuts en 1932 » - S 16A 4 D 01 : lettre adressée au carmel de Lisieux, non datée.

³⁵⁰ Le 31 mars 1933, parviennent au Carmel de Lisieux les derniers envois, avec la demande de les acheminer à Rome. Les 73 formulaires ont été conservés en un seul volume, à Lisieux.

³⁵¹ Voici les mots de la supplique : « *Beatissime Pater, LVII millia Lusitanorum cristifidelium, quorum nomina hic inscripta sunt, ante thronum Domini Petri humiliter provoluti, enixe Sanctitatem Vestram comprecantur ut Sanctam Teresiam a Jesu Infante inter Catholicae Ecclesiae Doctores quam citius adlectam universus Orbis terrarum veneretur* », qu'on peut traduire par : « Très Saint-Père, 57000 fidèles portugais, dont les noms sont ici inscrits, s'inclinent humblement devant le trône de saint Pierre pour supplier Votre Sainteté d'inclure sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus parmi les docteurs de l'Église catholique vénérés de façon universelle » (traduction par nos soins). Les trois volumes sont envoyés le 4 avril 1935 à Rome, soit après la demande explicite de suspension de la collecte de signatures par Pie XI en mars 1933. L'abbé Marques Soares s'en justifie dans une lettre envoyée à mère Agnès le 10 mai 1933 : « je ne peux plus arrêter les pétitions en cours ». Aucune réponse ni demande de cessation ne sera pour autant reçue de Rome, le mouvement étant finalement bien affaibli en 1935.

³⁵² Il s'agit de Caroline de Vendômois, de son nom de religion « Sœur Marie de l'Incarnation ». Un échange de courriels avec l'archiviste des ursulines a permis de l'identifier, mais beaucoup de religieuses portent le nom de « Marie de l'Incarnation » chez les ursulines, puisque c'est le nom de leur fondatrice. Du fait de la crise sanitaire, l'archiviste n'a malheureusement pas pu mener les recherches plus loin. Cette hypothèse est cependant corroborée par une lettre envoyée le 14 septembre 1932, où elle écrit : « Pour une vieille personne comme moi c'est un peu audacieux d'accepter cette œuvre, quasi-colossale, mais soyez sûre que j'expérimente l'aide de notre bien-aimée Thérèse. » (« Quelques notes historiques sur la question du doctorat », AJF-JDE 355). Cela correspondrait assez

Guise-Castelnuovo, fidèle touché par Thérèse de Lisieux qui se met à en répandre activement la dévotion, développant un réseau important, à la mission gratifiante par les grâces spirituelles reçues mais aussi par les relations privilégiées entretenues avec les carmélites de Lisieux³⁵³. L'ursuline a pu être informée du rapport de Desbuquois au congrès de Lisieux soit par la lecture du journal *La Croix*, soit par celle de *L'Action catholique* du Canada, qui a retranscrit l'éditorial de Léon Merklen. La religieuse semble bien connaître la « petite Thérèse » et sa dévotion dans le monde, mais aussi les réseaux ecclésiastiques. Dans une lettre adressée à mère Agnès le 14 septembre 1932, elle explique que pour les « quêtes pour la Basilique », elle n'avait pas écrit en Amérique centrale et en Amérique du Sud, ce qui donne à penser qu'elle réemploie des réseaux déjà sollicités dans le cadre d'une levée de fonds destinée à financer la construction de la basilique de Lisieux, débutée en 1929. Sœur Marie de l'Incarnation était donc déjà en lien avec le carmel de Lisieux.

Pour cette nouvelle mobilisation, elle sollicite l'accord de Mgr Olivier Charlebois, vicaire apostolique de Keewatin (Canada), qui lui sert de caution. Ce dernier était à l'initiative de la demande du titre de Patronne des Missions en 1927, de la part de tous les ordinaires canadiens, mais dont Pie XI avait demandé qu'y soient associés des évêques issus de l'ensemble des terres de mission. C'est donc surtout le réseau des évêques missionnaires et l'*Annuaire pontifical* qui sert à sœur Marie de l'Incarnation pour cette nouvelle campagne thérésienne. Elle commence par écrire à tous les vicaires et préfets apostoliques, recevant une cinquantaine de réponses en deux mois et demi. Concrètement, chaque évêque reçoit une lettre personnelle, accompagnée d'un billet manuscrit déjà rédigé, où il n'a qu'à apposer sa signature. Fin novembre 1932, l'ursuline écrit à mère Agnès pour l'informer de l'avancée de sa campagne : on y apprend qu'elle écrit désormais aux cardinaux et patriarches, plus à même, par leur rang, de toucher directement le pape³⁵⁴. On perçoit dans sa lettre les difficultés de communication avec le carmel de Lisieux, du fait de l'éloignement géographique : elle profite du passage de Mgr Verdier au Canada pour l'informer de sa campagne et veut laisser François Veillot, journaliste à *La Croix* et militant catholique apprécié, contacter les évêques français et européens. Elle-même dit prendre « tout, sauf l'Europe non missionnaire » : c'est dire l'ampleur de la tâche qui lui incombe. Fin 1932, elle s'apprête à écrire aux 68 sièges épiscopaux du Brésil et aux 104 sièges états-uniens.

Début 1933, la religieuse canadienne écrit au Mexique, au père Mendez Medina, qui avait écrit à Lisieux dès 1930 pour demander le doctorat thérésien. Thérèse de Lisieux étant patronne du Mexique (avec Notre-Dame de Guadalupe), des adhésions épiscopales mexicaines seraient très bienvenues³⁵⁵. Le jésuite publie à la fin de l'année 1933 *Santa Teresita la Hija de Dios*, ouvrage qui promeut le doctorat.

bien à cette Caroline de Vendômois, qui a fait profession le 2 octobre 1880 et qui serait donc âgée d'environ 72 ans en 1932. Elle se présente comme la toute dévouée « Secrétaire de sainte Thérèse ».

³⁵³ Antoinette Guise-Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 191-192.

³⁵⁴ AJF – JDE 355 : lettre du 28 novembre 1932 à mère Agnès, reproduite dans « Quelques notes historiques sur la question du doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ».

³⁵⁵ Paul Droulers dans « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 115.

Malheureusement, les quelques adhésions mexicaines sont confisquées, dans un contexte de persécution religieuse. Sœur Marie de l'Incarnation prend aussi contact avec deux évêques qui devaient se rendre à Rome prochainement, afin qu'ils portent à Pie XI les premiers volumes d'adhésions épiscopales. Pour qu'elles attirent l'attention, la religieuse a recopié les signatures sur une grande feuille enluminée. Le récit de l'entreprise devient sous sa plume récit d'aventure, faisant voyager le lecteur aux quatre coins du monde :

Mgr Chambon (un français, des Missions Étrangères de Paris) peut avoir accès à la Cité Vaticane, je lui ai envoyée [la supplique], lui demandant d'y apposer sa signature et de la diriger en « avant-coureur », à S.S. Pie XI. D'autre part, comme Mgr Crimont, S.J., vicaire apostolique d'Alaska (un français également) ne sera point en peine de composer et d'écrire une lettre à Sa Sainteté, je lui ai envoyé une feuille toute prête à cet effet. Laquelle des deux Suppliques arrivera à Rome la première ? Je pense que ce sera la japonaise parce qu'il n'y aura plus qu'à l'expédier par le premier paquebot tandis que l'autre devra sans doute attendre dans les glaces polaires l'attelage des « dogs » qui font le service³⁵⁶ ! Un peu plus tard, quand d'autres parchemins seront prêts, ils iront dans les Indes, à Mysore, trouver Mgr Despatures, et, par lui, je pense atteindre un jeune évêque, Mgr Prunier (du diocèse de Bayeux), dont vous verrez, dans les « extraits » la lettre d'adhésion qui me paraît remarquable par sa lucide simplicité³⁵⁷.

Certains évêques semblent avoir été surpris de recevoir un courrier d'une religieuse qui n'était pas recommandée par l'évêque de sa ville. Pour asseoir sa légitimité, sœur Marie de l'Incarnation obtient donc l'appui de ce dernier, Mgr Cloutier, évêque de Trois-Rivières et doyen de l'épiscopat canadien. C'est lui qui rédige la supplique adressée au pape, en date du 19 mars 1933, à laquelle sont jointes toutes les signatures épiscopales. Selon l'instigatrice, le bilan de la campagne de pétitions est positif :

Pour en revenir à la Supplique, la note générale est certainement l'enthousiasme pour une si belle Cause et les abstentions ne viennent que de la nouveauté du Titre pour une Sainte. Plusieurs même éprouvent une vraie peine à ne pas signer, par exemple l'Archevêque de Baltimore qui veut bien me faire part de la lutte qui se livre entre son affection pour sainte Thérèse et ce qu'il croit « sa conscience », mais qui espère que son adhésion ne sera que retardée³⁵⁸.

En dépit de la prudence et des hésitations de certains évêques, 342 signatures ont été obtenues par sœur Marie de l'Incarnation à la fin de l'année 1933 : 51 d'Afrique, 77 d'Asie, 131 des Amériques³⁵⁹, 13 d'Océanie et Australie, 39 d'Europe, et 10 envoyées par des religieux. Finalement, l'Europe est assez

³⁵⁶ Le choix du vicaire apostolique d'Alaska n'est pas anodin et témoigne de l'apostolat de la carmélite aux quatre coins du monde. Par l'intermédiaire des Normands missionnaires, oblats de Marie-Immaculée, Thérèse a en effet joué un rôle important dans l'évangélisation des Inuits. Antoinette Guise-Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 183 et p. 222-223.

³⁵⁷ AJF – JDE 355, brouillon préparatoire de Desbuquois/Berne : copie d'une lettre de sœur Marie de l'Incarnation, à Trois-Rivières, le 4 janvier 1933, dans « Quelques notes historiques sur la question du doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ».

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ Sur les 28 lettres venues « des Amériques » dont nous avons trace, 19 viennent d'Amérique du Nord et 9 d'Amérique latine, ce qui témoigne bien du grand succès de la « *Little Flower of Jesus* » dans le monde anglophone. Il faut cependant aussi tenir compte du fait que beaucoup de lettres viennent du Canada, où sœur Marie de l'Incarnation est implantée, ce qui explique sans doute la meilleure réactivité des évêques.

mal représentée dans ce mouvement de pétitions, ce qui s'explique par le fait que l'ursuline ne s'en est pas occupée. Chose étonnante, dans la supplique qu'il rédige, Mgr Cloutier présente la demande comme ayant été inaugurée « il y a quatre ans par les RR.PP. Bergoënd et Mendez Medina », au Mexique³⁶⁰. Il explique que les deux jésuites avaient demandé au délégué apostolique de prendre l'initiative de la déclaration doctorale de Thérèse de l'Enfant Jésus, au nom de l'épiscopat mexicain, chose qui n'avait pu voir le jour en raison « des tristes circonstances dans lesquelles se débat le Mexique ». Quoiqu'il en soit, cette campagne de pétitions orchestrée par sœur Marie de l'Incarnation témoigne à la fois de la bonne réception de la proposition de Desbuquois chez les dévots thérésiens et du caractère déjà largement universel de la dévotion à la sainte de Lisieux.

c) Pie XI, promoteur d'un doctorat thérésien

Les thérésiens avaient toutes les raisons de penser que Pie XI serait favorable à leur demande. N'est-ce pas lui qui avait élevé sur les autels leur « petite » Thérèse en un temps record ? Ne lui était-il pas particulièrement attaché ? Si lui-même n'a jamais précisé quand et comment il a découvert sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, on peut penser que c'est par l'intermédiaire de son ami Léopold Delisle, conservateur à la Bibliothèque nationale très lié au carmel de Lisieux en raison de ses origines normandes³⁶¹. Ce pourrait aussi être par la lecture d'*Histoire d'une âme*, qui a connu une diffusion extraordinaire dès sa parution en 1898. La rencontre est en tout cas précoce puisque, dès 1919, un portrait de sœur Thérèse trône sur le bureau de Mgr Achille Ratti, alors nonce apostolique à Varsovie³⁶². Par la suite, le prélat porte toujours sur lui une relique, une autre restant en permanence dans sa chambre. Sa table de travail est ornée d'une reproduction de la châsse de la chapelle du carmel et il prie la sainte chaque fois qu'il rencontre un problème difficile à résoudre. Ainsi, lors de la crise de l'Action française, qui le préoccupe surtout entre 1925 et 1926, Pie XI s'adresse au carmel de Lisieux, sollicitant la prière des sœurs pour la soumission de ceux qui restent éloignés de l'Église. Les carmélites prennent leur mission tellement à cœur qu'elles se croient chargées de la conversion de Maurras lui-même³⁶³. C'est

³⁶⁰ La supplique est citée par Paul Droulers dans « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 116.

³⁶¹ Nadine-Josette Chaline, « La spiritualité de Pie XI », dans *Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l'EFR en collaboration (Rome, 15-18 mars 1989)*, Rome, EFR, 1996, p. 159-170. La suite de ce paragraphe est essentiellement due à cet article.

³⁶² « Pie XI et son étoile, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », *Annales de sainte Thérèse*, Paris, 1939, p. 33. L'expression vient d'un discours de Pie XI, tenu à un groupe de pèlerins français le 30 avril 1923, au lendemain de sa béatification : « Vous voici dans la lumière de cette "Étoile" – comme Nous aimons à l'appeler – que la main de Dieu a voulu faire resplendir au commencement de Notre Pontificat, en présage et promesse d'une protection dont Nous avons déjà fait l'heureuse expérience. » Elle restera notamment grâce à mère Agnès, à l'origine d'un opuscule publié par le carmel de Lisieux, *Pie XI et son étoile, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, 1939.

³⁶³ Antoinette Guise, « Spiritualité et politique : le carmel de Lisieux, Pie XI et la conversion de Maurras (1929-1938) », dans Jacques Prévotat (dir.), *Pie XI et la France : l'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France*, Rome, EFR, 2010, p. 441-480. On pourra se reporter,

encore à Thérèse qu'il en appelle pour résoudre la crise qui secoue le Mexique en proie aux persécutions religieuses dans les années 1920. En 1927, il la proclame patronne du pays avec Notre-Dame de Guadalupe. De même, alors que les persécutions gagnent la Russie bolchevique dans les années 1920, Pie XI confie à son « étoile » le séminaire du Russicum qu'il institue à Rome en 1928 pour former le clergé censé partir réévangéliser le pays. Le carmel de Lisieux est en échange l'objet de toutes les attentions de Pie XI. Pour l'inauguration de la crypte de la basilique et le congrès thérésien en 1932, il envoie ainsi son secrétaire particulier, Mgr Confalonieri, lequel entretient par la suite une correspondance régulière avec mère Agnès.

Le pape fit par ailleurs, comme on sait, beaucoup pour Thérèse et sa glorification. Elle est à la fois sa première bienheureuse et sa première sainte. Béatifiée en avril 1923, elle est nommée moins de deux mois après patronne des noviciats de l'Ordre du Carmel, mais aussi « protectrice de toutes les missions carmélitaines », chose assez inhabituelle pour une simple bienheureuse, dont le culte est par définition limité. Pie XI la canonise le 17 mai 1925, au cours de l'Année sainte qu'il a proclamée et qui voit défiler entre 600 000 et un million de pèlerins dans la Ville éternelle. Il a voulu lui consacrer une cérémonie à part de Pierre Canisius, Marie-Madeleine Postel, Madeleine-Sophie Barat, Jean-Eudes et Jean-Marie Vianney, pourtant proclamés la même année, bien que, pour des raisons économiques, il ait été question de regrouper toutes ces canonisations³⁶⁴. Le vice-postulateur de la cause de béatification, Francesco Saverio di santa Teresa, rapporte qu'il a soufflé à son ami le cardinal Vico, préfet de la Congrégation des Rites, l'idée de suggérer au pape la proclamation de Jean de la Croix, maître de la petite Thérèse que Pie XI chérissait tant³⁶⁵. Aussitôt après sa canonisation, Thérèse de Lisieux est déclarée protectrice officielle de l'œuvre de saint Pierre-apôtre « pour le recrutement et la formation du clergé indigène ». Puis, en 1927, elle est proclamée patronne des Missions, et ce malgré le vote défavorable des congrégations romaines compétentes³⁶⁶. Une exception est faite pour « l'étoile », alors que la coutume est d'ordinaire de laisser les dicastères prendre les décisions dans ce genre de circonstances. La même année, par un privilège spécial, Pie XI étend l'office et la messe de la sainte, normalement réservés au diocèse où elle est vénérée, à l'Église universelle. Toujours en 1927, pour le deuxième anniversaire de

de façon plus générale, à la thèse de Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation (1899-1939)*, Paris, Fayard, 2001.

³⁶⁴ Antoinette Guise-Castelnuovo, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 209. Notons que sur ces six saints proclamés par le nouveau pape, cinq sont français.

³⁶⁵ AGOCD, Plut. 314 i, édité dans *San Juan de la Cruz Doctor de la Iglesia*, op. cit., p. 440-441. Le postulateur écrit ainsi : « Io penso, modestamente, che non si potrebbe fare cosa più onorifica e gradita alla Santina che quella di sapere che per la sua mediazione la Chiesa ha dichiarato la fonte da cui attinse le acque per nutrire il suo spirito, genuina, pura, tanto alta perché derivata dal Cielo e tanto qualificata da avere il sigillo e la decorazione della laurea dottorale per l'insegnamento a tutte le anime ! »

³⁶⁶ ACL- S-16A 4 D 01 : lettre d'une carmélite à Mgr Picaud, datée de 1932. « Je ne m'étonne plus des difficultés car à toutes les étapes de la glorification de notre petite Sainte, il est venu un moment où les choses semblaient irrémédiablement perdues... C'est ce qui s'est produit en dernier pour le Patronage des Missions lorsque les deux Congrégations des Rites et de la Propagande consultées par le Pape ont répondu par un vote négatif ! Et néanmoins le Saint Père, appuyé seulement par le Cardinal Vico, a pris sur lui la publication du Décret. »

sa canonisation, le pape inaugure un monument la représentant dans les jardins du Vatican³⁶⁷. Entre juillet 1936 et mars 1937, alors que le pape âgé de 80 ans souffre d'une maladie mal identifiée, c'est à l'intercession de Thérèse de Lisieux qu'il a encore recours. Et, lorsqu'il guérit, c'est à elle qu'il attribue sa guérison, s'exclamant : « La voilà médecin ! »³⁶⁸. Thérèse était depuis bien longtemps considérée comme une sainte thaumaturge, ce dont témoignent les nombreuses éditions des *Pluies de roses*, entre 1907 et 1926³⁶⁹. Ultime preuve de l'attachement de Pie XI à la sainte, sa tombe, dans les grottes vaticanes, est entourée de deux médaillons en mosaïque. Le premier représente Ambroise de Milan, rappelant le passage de Mgr Ratti à Milan, d'abord pour étudier puis pour enseigner au grand séminaire, puis comme docteur et préfet de la fameuse bibliothèque ambrosienne entre 1907 et 1914, enfin comme archevêque, avant son élection sur le trône de saint Pierre. Le deuxième médaillon représente Thérèse de Lisieux elle-même.

Comment expliquer une telle connivence avec cette jeune sainte française ? Le souverain pontife semble avoir trouvé en elle une figure tutélaire idéale pour ce qui fut l'une des préoccupations majeures de son pontificat (1922-1939) : la mission. Les historiens ont décrit Pie XI comme le « pape des missions » (Yves Chiron), ou encore le « pape de l'Action catholique » (Marcel Launay), illustrant l'urgence pressentie par le pape Ratti pour l'apostolat. Tout son pontificat semble être tendu vers l'annonce de la parole du Christ dans les régions du monde qui l'ignorent – d'où la nécessité, par exemple, de fonder le Russicum –, et dans les vieilles terres de chrétienté. Durant ses dix-sept ans de pontificat, Pie XI a érigé 37 missions, 148 préfectures apostoliques et 111 vicariats apostoliques, essentiellement en Afrique et en Chine³⁷⁰. Il a par ailleurs voulu centraliser les œuvres missionnaires, notamment par le transfert de l'Œuvre de la propagation de la foi, créée à Lyon au début du XIX^e siècle, à Rome, en 1922. Thérèse de Lisieux, elle aussi, était hantée par le désir de « sauver des âmes » et aurait voulu partir comme missionnaire, d'abord au carmel de Saïgon, puis à celui d'Hanoï. Par son âme missionnaire, elle rencontre les préoccupations du pape et apparaît comme une figure tutélaire, notamment pour l'Action catholique qu'il a à cœur de développer dans sa stratégie de reconquête spirituelle des sociétés contemporaines. L'encyclique *Quas primas* (1925) définit ainsi l'apostolat des fidèles laïcs comme une œuvre à la fois de défense (de l'Église) et de conquête (des âmes) : « L'Action catholique est la participation des laïcs organisés à l'apostolat hiérarchique de l'Église, en dehors et au-dessus des partis politiques, pour l'établissement du Règne universel de Jésus-Christ ». Refusant une séparation stricte entre les convictions religieuses, qui seraient de l'ordre du privé, de l'individuel, et la société, qui relèverait du domaine de l'État, Pie XI ambitionne d'établir le « règne social du Christ »

³⁶⁷ Nadine-Josette Chaline, « La spiritualité de Pie XI », art. cité, p. 168. Cadeau du carmel de Lisieux, la statue de marbre blanc est une réplique de celle qui accueille les visiteurs dans la cour extérieure du carmel. Pie XI s'arrête tous les jours devant cette statue lors de sa promenade quotidienne, et prie la sainte.

³⁶⁸ Yves Chiron, *Pie XI (1857-1939)*, Paris, Perrin, 2004, p. 353.

³⁶⁹ Antoinette Guise, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 37-38. Entre 1907 et 1926, ce sont ainsi 3 250 récits de miracles attribués à la sainte qui sont publiés, en sept volumes.

³⁷⁰ Yves Chiron, *Pie XI (1857-1939)*, op. cit., p. 215.

dans toute la société, dans une dimension totalisante. Thérèse de Lisieux, dont on a vu que la « petite voie » rendait la sainteté accessible à tous, pouvait paraître s'insérer adéquatement dans ce projet. Pie XI le rappelle dans un discours accompagnant le décret sur l'approbation des miracles pour la béatification, le 11 février 1923 :

Tout le monde ne peut pas prêcher et faire de grandes œuvres. Mais qui donc est incapable de prier, de s'humilier et d'aimer... C'est là une voie qui, sans permettre à tous d'atteindre des hauteurs auxquelles Dieu a conduit Thérèse, est non seulement possible mais facile à tous³⁷¹.

Une figure d'« apôtre, [...] restant à sa place, c'était la perfection » pour Pie XI, note ainsi Fabrice Bouthillon³⁷². D'autant plus que, contrairement à l'aspect mièvre qui lui est parfois reproché, la réflexion de Thérèse de Lisieux est d'une grande exigence spirituelle. À plusieurs reprises, le pape le rappelle et n'hésite pas à qualifier la sainte de « grand homme », et sa spiritualité de « virile »³⁷³. Tout en redonnant la première place à la miséricorde divine, la doctrine thérésienne laisse toute sa place aux vertus et à l'ascèse, voie traditionnelle d'accès à Dieu. Ainsi Pie XI clôturait-il son homélie, au cours de la messe de canonisation de la sainte, en montrant que « si cette voie de l'Enfance spirituelle se généralisait, qui ne voit combien facilement se réaliserait cette réforme de la société humaine, que Nous Nous sommes proposée dès le début de Notre Pontificat, et spécialement en promulguant ce solennel Jubilé »³⁷⁴.

Thérésien fervent, le pape ne tarit pas d'éloges sur sa sainte de prédilection, et parfois même sur sa doctrine. Ainsi, lors d'un discours fait juste après la lecture du décret d'approbation des miracles pour la béatification, dans lequel on retrouve la thématique de l'apostolat chrétien, il n'hésite pas à parler de la jeune vénérable comme d'une « parole de Dieu » et à rappeler la « leçon » qu'elle offre « aujourd'hui », à savoir qu'au-delà de toutes les plus grandes « qualités de sagesse et d'organisation, si efficaces pourtant dans l'apostolat chrétien », c'est « l'humilité, la douce et sincère humilité du cœur, la fidélité totale au devoir d'état » qui importe³⁷⁵. En parlant de la « leçon » que sœur Thérèse « offre aujourd'hui », Pie XI ne laisse-t-il pas entendre qu'elle exerce un magistère, à la manière des docteurs ? On semble encore percevoir l'éloge, non seulement d'une sainteté de vie, mais aussi d'une doctrine, dans sa bulle de canonisation, en 1925 :

Thérèse apprenait les Mystères de la Religion avec tant de zèle et de pénétration, que l'aumônier de la Communauté l'appelait « la théologienne » ou le « petit Docteur ». Dès ce temps-là, elle apprit de mémoire et en entier le livre de *l'Imitation de Jésus-Christ*, et

³⁷¹ « Discours de S.S. Pie XI lors de l'approbation des miracles approuvés pour la Béatification de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, 11 février 1923 », dans Carmel de Lisieux, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus glorifiée par la Sainte Église. Actes officiels et discours pontificaux*, Lisieux, 1932.

³⁷² Fabrice Bouthillon, *La naissance de la Mardité*, op. cit., p. 78.

³⁷³ *Annales de Sainte Thérèse de Lisieux*, VIII, 1932, p. 237.

³⁷⁴ Pie XI, Homélie de la messe de canonisation de Thérèse de l'Enfant-Jésus, 17 mai 1925, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège.

³⁷⁵ « Discours de S.S. Pie XI lors de l'approbation des miracles approuvés pour la Béatification de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, 11 février 1923 », art. cité.

l'Écriture Sainte lui devint si familière que, dans ses écrits, elle la cite souvent avec autorité³⁷⁶.

Cette doctrine, Thérèse l'a enseignée à ses sœurs carmélites mais aussi, grâce à ses écrits – ne reconnaît-on pas là le propre des docteurs ? –, au monde entier :

Cette voie de l'enfance spirituelle, selon la doctrine de l'Évangile, elle l'enseigna aux autres, spécialement aux novices, dont ses Supérieures lui avait confié la formation aux vertus religieuses ; et ensuite, par ses écrits pleins de zèle apostolique, elle enseigna, avec un saint enthousiasme, à un monde enflé d'orgueil, n'aimant que la vanité et recherchant le mensonge, la voie de la simplicité évangélique³⁷⁷.

Pie XI est encore plus éloquent dans l'homélie qu'il prononce publiquement, au cours de la messe de canonisation le 17 mai 1925, dans laquelle il se plaît à approfondir le thème de l'enfance spirituelle et à mettre en valeur les sources tant bibliques que théologiques de la doctrine thérésienne. D'une part, il présente Thérèse de Lisieux comme un parfait exemple de la doctrine évangélique traditionnelle :

La nouvelle Sainte Thérèse s'est pénétrée de cette doctrine évangélique et l'a fait passer dans la pratique de sa vie. Bien plus, cette Voie de l'enfance spirituelle, elle l'enseigna par ses paroles et ses exemples aux novices de son Monastère, et elle l'a révélée à tous par ses écrits qui se sont répandus par toute la terre [...]. Ne nous étonnons pas si, en cette sainte Moniale, s'est accomplie la parole du Christ : « Quiconque se fera petit comme un enfant, sera le plus grand dans le Royaume des Cieux » (Mt 18,4)³⁷⁸.

La sainte ne semble rien apporter de nouveau mais exemplifier ce qu'est une vie évangélique. Thérèse serait alors un modèle d'humilité, de simplicité, de vie évangélique, « réalisé » de manière extraordinaire mais sans véritable innovation spirituelle. Pourtant, la suite de l'homélie introduit l'idée qu'elle ne s'est pas contenté de mettre en pratique la doctrine évangélique, mais qu'elle a reçu un « don de sagesse » qui lui permettrait d'enrichir la doctrine :

Il a donc plu à la divine Bonté de la douer et enrichir d'un don de Sagesse tout à fait exceptionnel. Elle avait puisé abondamment dans les leçons du Catéchisme la pure doctrine de la Foi, celle de l'ascétisme dans le Livre de *l'Imitation de Jésus-Christ*, celle de la Mystique dans les écrits de son Père saint Jean de la Croix. Surtout elle nourrissait son esprit et son cœur de la méditation assidue des Saintes Écritures, et l'Esprit de Vérité lui découvrit et enseigna ce qu'Il cache ordinairement aux sages et aux prudents et révèle aux humbles. Elle acquit une telle science des choses surnaturelles, qu'elle a pu tracer aux autres une voie certaine de salut³⁷⁹.

³⁷⁶ Bulle de canonisation *Vehementer exultamus*, AAS 17, 1925, p. 337-347. Le texte est accessible en ligne, sur le site des archives du carmel de Lisieux.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ Pie XI, Homélie de la messe de canonisation de Thérèse de Lisieux, 17 mai 1925.

³⁷⁹ *Ibid.*

Il est intéressant de voir que, comme dans l'intervention de Desbuquois au congrès thérésien de 1932, le discours pontifical oscille entre présentation d'une doctrine spirituelle (« science des choses surnaturelles ») et accent mis sur la méthode ascétique (« voie certaine de salut »). Si, au fond, Pie XI semble plus voir en elle un parfait exemple de vie chrétienne qu'une figure innovante, son propos a pu être tiré dans le sens d'une reconnaissance magistérielle. Une lettre écrite par sœur Madeleine de Saint Joseph, carmélite de Lisieux, témoigne de ce que, pour certains, ses éloges étaient tels qu'ils semblaient déjà consacrer le magistère thérésien :

En lisant les admirables paroles des Souverains Pontifes, au contraire, on demeure confondu de la portée grandiose que, dès sa première apparition dans la gloire, ils ont attribué aux leçons qu'elle est chargée d'apporter au monde par Notre Père des Cieux. Ce sont eux (les Pontifes romains) qui ont discerné avant tous les autres, l'incomparable portée doctrinale de l'*Histoire d'une âme*, la mission d'enseignement universel réservée à cet Ange « venu du Ciel sur terre pour émerveiller le Ciel et la terre », à qui le Saint Esprit tout seul a révélé les secrets du Royaume des Cieux « qu'Il cache aux sages et aux prudents et réserve aux petits ». Eux qui ont affirmé « qu'à un monde enflé d'orgueil, n'aimant que la vanité et recherchant le mensonge » elle est envoyée par Dieu spécialement pour « enseigner la voie de la simplicité évangélique » ... Peut-on rêver enseignement plus fécond, reproduisant plus exactement celui du Fils de Dieu, la Vérité substantielle. On pourrait dire que, pratiquement, cette question du Doctorat : fonction d'enseigner, d'éclairer les âmes avec autorité, a été tout d'abord suggérée par les Représentants vivants du Christ ici-bas³⁸⁰.

Quel écho eut finalement le projet de Desbuquois ? Indéniablement, il reçut un bon accueil parmi les dévots de Thérèse de Lisieux et chez les esprits sensibles à l'opportunité, notamment sociale, de l'événement. Mais les revues théologiques importantes n'y ont pas fait référence, même pour s'y opposer, ce qui nous interroge sur sa portée dans le monde théologique. Desbuquois fut quant à lui raillé par son entourage, qui ne comprenait pas pourquoi il s'était entiché de cette petite sainte. Ses supérieurs eux-mêmes pourraient avoir trouvé abusive sa dévotion à Thérèse de l'Enfant-Jésus. Dans une lettre du 2 mars 1927, juste après que la sainte a reçu le titre de patronne des Missions, ils rappelaient en effet que, « certes, [les Jésuites doivent] admirer la sainte Carmélite de Lisieux », « mais que dans [leurs] dévotions [ils doivent] recourir avant tout à l'exemple et à l'intercession [des] frères de la Compagnie triomphante »³⁸¹. En 1933, le père Ledochowski, supérieur général, insistait encore sur la nécessité, face à la multiplication des canonisations, d'honorer en priorité les saints de la Compagnie et soulignait le fait que Thérèse de Lisieux, bien que copatronne des Missions, a été proclamée après François-Xavier, lequel, comme saint jésuite, devait lui être préféré³⁸². Les jésuites semblent donc avoir été plutôt méfiants vis-à-vis de l'enthousiasme de Desbuquois pour Thérèse de Lisieux.

³⁸⁰ AAV, 1932, Rubrica 38, fascicules 119-124 : lettre de sœur Madeleine de Saint-Joseph à mère Agnès, non datée.

³⁸¹ ARSI-FRANC-1027-I-1 : lettre de la curie généralice à Desbuquois, 2 mars 1927.

³⁸² Vladimir Ledochowski, « On the more intense promotion of devotion to our saints », 27 avril 1933, dans *Selected Writings of Father Ledochowski*, Chicago, Loyola University Press, 1945, p. 455-460.

Pour conclure, nous voudrions souligner que plusieurs conceptions du doctorat thérésien sont à l'œuvre dans cette campagne de 1932-1933, lancée au congrès de Lisieux. Tandis que certains insistent sur la « petite voie de l'enfance spirituelle », qui présente Thérèse de l'Enfant-Jésus comme une docteure ascétique, avec pour corollaire la démocratisation de la sainteté, d'autres conçoivent le doctorat de façon plus strictement théologique, en montrant l'originalité de sa conception de l'Amour miséricordieux. C'est d'ailleurs dans cette optique que la sainte sera finalement proclamée docteure de l'Église en 1997, au terme d'un siècle de travaux thérésiens qui mirent au jour son apport théologique. Mais sans doute la spécificité théologique thérésienne n'était-elle pas suffisamment dégagée en 1932 pour l'emporter. Desbuquois et Berne, tout en prenant en compte cette dimension du doctorat thérésien, envisagent également l'aspect « féministe » de l'événement : il constitue, à leurs yeux, une opportunité pour que l'Église ne rate pas ce tournant majeur que prennent les sociétés occidentales au début du XX^e siècle, alors qu'elle est obnubilée par la question ouvrière, plus que jamais d'actualité avec la crise des années 1930 sur laquelle se penche l'encyclique *Quadragesimo anno* en 1931. Léon Merklen et le journal *La Croix* semblent adhérer à cette conception « féministe » du doctorat thérésien. Une quatrième conception semble être portée par le milieu des dévots thérésiens : le doctorat « *ex-voto* », considéré comme la consécration suprême, le dernier honneur à conquérir par une sainte qui révolutionne non seulement la conception de la sainteté mais aussi les procédures de la sainteté. Sans trop s'interroger sur ce que le titre de docteur de l'Église signifie, ces zéloteurs s'emballent pour tout ce qui peut augmenter la gloire de la sainte.

En ce qui concerne Gustave Desbuquois, véritable artisan de ce premier projet de l'entre-deux-guerres, il convient de relever que l'objectif « féministe » de sa démarche, qui apparaît en privé, dans nombre de ses lettres, est prudemment occulté lorsqu'il traite du sujet en public, que ce soit à l'oral devant le parterre de prélats présents au congrès thérésien ou à l'écrit dans sa brochure. S'il ne cache pas le caractère paradoxal que constituerait la proclamation d'une docteure de l'Église, c'est en insistant sur sa jeunesse et son manque d'études, plus que sur sa féminité. Le thème de l'enfance spirituelle apparaît comme une excellente « ruse de l'Esprit-Saint », pour reprendre les mots d'Antoinette Guise-Castelnuovo³⁸³, ou de Desbuquois, pour faire passer un motif resté caché. Ce dernier ne pouvait sans doute pas, en effet, être abordé en public, alors que le courant féministe catholique était extrêmement minoritaire dans l'entre-deux-guerres. Porté par des personnalités, plus que par des mouvements et des institutions, il n'allait de surcroît pas du tout dans le sens du pontificat de Pie XI, qui avait eu des paroles très dures contre les revendications féministes dans l'encyclique *Casti connubii* en 1930.

³⁸³ Antoinette Guise-Castelnuovo, « Thérèse de Lisieux, une “ruse” de l'Esprit-Saint », dans Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule, Charles Suaud (dir.), *De la subversion en religion*, Paris, Khartala, 2010, p. 69-85.

Chapitre 4 : « *Sexus obstat* », ou le refus répété d'un doctorat féminin

La proposition de Desbuquois a trouvé un écho plus universel que n'en avait eu la première demande faite par les carmes pour Thérèse d'Avila en 1923, sans doute en raison de la diffusion exceptionnelle que connaît alors la dévotion pour Thérèse de Lisieux, au-delà des cadres carmélitain et français. En dépit de l'enthousiasme qu'a pu susciter ce premier projet de doctorat, il échoue face au refus de Pie XI, en dépit de la grande dévotion de ce dernier pour la sainte.

1. Le refus clairement affirmé d'un doctorat pour Thérèse de Lisieux en 1932

Avant d'analyser conjointement les refus de 1923 et de 1932, on souhaite prendre le temps d'étudier de plus près le second, pour lequel la documentation est assez importante. Dans les deux cas, on sait que Pie XI a répondu laconiquement, par la formule « *sexus obstat* ». L'expression n'est pas absolument nouvelle, on la retrouve dans des ouvrages antérieurs, notamment issus de la Congrégation des Rites, mais aussi dans des ouvrages de droit, qui jugent de la possibilité ou non pour les femmes d'être témoins lors de procès, ou d'être soumises à certaines peines³⁸⁴. Les carmes, en 1923, n'avaient eu de réponse plus développée que ce « *sexus obstat* ». Pour le cas de Thérèse de Lisieux, en revanche, l'accès à la correspondance entre Desbuquois et le carmel de Lisieux, mais aussi entre le jésuite et ses supérieurs généraux, est susceptible de nous en apprendre plus sur les raisons du refus de Pie XI. Dans un premier temps, les promoteurs du doctorat qui œuvrent depuis Lisieux (Desbuquois, le carmel et Mgr Picaut) ont pu croire qu'il n'était dû qu'à un défaut de procédure.

a) *L'espoir d'un simple problème de procédure*

Si l'enthousiasme est réel chez les évêques missionnaires et chez les dévots thérésiens, quelle réponse est apportée par la hiérarchie ecclésiastique, tant du côté du diocèse que de l'Ordre des carmes

³⁸⁴ Sacra Rituum Congregatione Emo & Rmo Domino Julio Maria cardinali De Somalia episcopo tuscolano, vicario generali, praefecto, et ponente, *Corduben. Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei P. Francisci Possadas, Sacerdotis professi Ordinis Praedicatorum, Nova Positio super miraculis*, 1815, cap. II, §29 ; *Offices propres concédés par la Sacrée Congrégation des Rites aux religieuses carmélites de l'Ordre de la B. Vierge Marie du Mont Carmel érigé en France selon la primitive observance*, Poitiers, Librairie catholique de Henri Oudin, 1858, p. 225. La plus ancienne mention qu'on ait trouvée se trouve dans un ouvrage du début du XVII^e siècle, que l'on doit à un jésuite des Pays-Bas, juriste et philologue, qui s'interroge sur la possibilité des femmes d'être témoins lors d'un procès. Cf Martin Antonio Delrio, *Disquisitionum magicarum libri sex*, H. Carron, 1608, q. XII : « *An mulier possit esse testis in criminalibus ?* » et q. XIII : « *An ad confessionem duarum mulierum procedi possit sive ad torturam, sive ad condemnationem ?* ».

déchaux, et enfin du Saint-Siège ? On y observe beaucoup plus de prudence, voire des oppositions franches. La première réponse est celle de Pie XI lui-même et tombe assez rapidement. Mère Agnès lui écrit le 22 août 1932 pour lui raconter le congrès thérésien et lui faire part de l'idée lancée par le père Desbuquois. « Jamais, pour ma part, une semblable pensée ne m'était venue à l'esprit », affirme-t-elle avec humilité, ajoutant aussitôt : « mais, si cette auréole devait lui être décernée un jour, je voudrais qu'elle le fût par Vous, Très Saint Père, par Vous son Pape bien aimé, à qui elle doit déjà tant de privilèges ! »³⁸⁵. C'est bien encore à la grande dévotion du pape Ratti que l'on a recours pour obtenir une nouvelle faveur pour Thérèse de l'Enfant-Jésus. Ce dernier était probablement déjà informé du projet Desbuquois. Comme il consultait tous les matins les principaux titres de la presse religieuse, on peut supposer qu'il l'a appris par l'éditorial de *La Croix*. Deux de ses proches conseillers ont fait le récit de sa réaction. Mgr Carlo Confalonieri (1893-1986), son secrétaire particulier, raconte ainsi :

Oh ! – disait le Pape – elle est sans aucun doute une maîtresse de haute et ingénue spiritualité ; mais ensuite, souriant, il ajoutait la recommandation paulinienne : *Mulieres in Ecclesia taceant*, et se demandait ce qu'aurait pensé d'une telle préférence sa grande sœur, sainte Thérèse d'Avila³⁸⁶.

Mgr Alfonso Carinci (1862-1953), secrétaire de la Congrégation des Rites, en charge, donc, des demandes de doctorat, raconte quant à lui que Pie XI aurait donné un coup de poing sur sa table de travail en criant « Ah ! ça, non ! »³⁸⁷. Une réponse non moins abrupte est envoyée à mère Agnès le 31 août 1932, par l'intermédiaire du cardinal Pacelli, secrétaire d'État : « Quant au titre de docteur à décerner à la petite sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, le Saint Père est d'avis qu'il vaut mieux ne pas en parler, et pour être plus sûrs de ne pas en parler il ne faut pas y penser »³⁸⁸. Le pape ne précise pas les raisons de son refus et laisse mère Agnès dans un état de grande confusion, qui répond au plus vite pour signifier la soumission obéissante du carmel de Lisieux. En fait, le refus de Pie XI se fait en deux étapes : fin août 1932, il est exprimé de façon discrète, puisque seule mère Agnès en est informée. En avril 1933, en revanche, le pape fait un nouveau rappel à l'ordre, à visée plus générale, alors que les campagnes de pétitions se poursuivent. Une note gardée à Lisieux traduit ainsi une lettre reçue de Mgr Carinci en 1933 :

Il paraît qu'il y a un mouvement pour demander au S. Père que S. Thérèse de l'Enfant Jésus soit déclarée Docteur de l'Église. La demande ne serait pas écoutée et ce mouvement déplaît

³⁸⁵ AAV, 1932, Rubrica 38, fascicules 125-126 : lettre de mère Agnès à Pie XI, 22 août 1932.

³⁸⁶ Carlo Confalonieri, *Pio XI visto da vicino*, Rome, Edizioni Paoline, 1993 (rééd.), p. 190 : « Oh, - diceva il Papa – è senza dubbio la maestra di alta e ingenua spiritualità » ; ma poi, sorridendo, aggiungeva la raccomandazione paolina : *Mulieres in Ecclesia taceant*, e si domandava cosa avrebbe pensato di simile ambita preferenza la sorella maggiore, Santa Teresa di Avila. » (Texte traduit par nos soins).

³⁸⁷ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 117.

³⁸⁸ AAV- 1932, Rubrica 38, fascicule 130 : lettre du cardinal Pacelli à mère Agnès, 31 août 1932. Il ajoute cependant : « Sa doctrine ne cesse pour cela d'être une lumière sûre pour les âmes qui cherchent à connaître l'esprit de l'Évangile ni l'apostolat qu'elle exerce par sa vie et par ses écrits n'est pour cela moins efficace et moins précieux pour le salut et la sanctification des âmes. »

au S. Père. Dans la mesure où cela vous est possible opposez-vous-y, et conseillez qu'aucune pétition ne soit faite en ce sens³⁸⁹.

Gustave Desbuquois est lui aussi contacté, par l'intermédiaire de ses supérieurs religieux présents à Rome. Une lettre lui notifie ainsi :

Le Saint-Père nous a fait demander par S.E. le Cardinal Laurenti, Préfet de la Congrégation des Rites, de vous écrire pour vous avertir qu'il n'approuvait pas les démarches qui se font en vue de faire proclamer Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Église. Je ne sais si vous vous occupez encore de cette affaire, si oui le désir du Saint Père est que vous cessiez de le faire. N'hésitez pas non plus quand on vous parle de cette question à faire connaître la pensée du Saint Siège. Monseigneur Picaud et peut-être d'autres personnalités recevront le même avertissement³⁹⁰.

Alors que les promoteurs du doctorat thérésien pouvaient espérer en 1932 que le Saint-Siège ne demande que le retrait du carmel de Lisieux de la campagne, le refus est cette fois plus net et touche tous les acteurs concernés. Le doute n'est plus possible, il faut se taire et ne plus rien demander.

La recommandation du Saint Père a été si spontanée et si nette qu'il n'y a qu'une chose à faire : obéir simplement en faisant le moins de bruit possible. [...] Si vous-même, et tous ceux qui ont pris part au mouvement d'idées qui a provoqué une campagne de pétition dans ce sens, vous en tenez aux directions données par le Saint Siège et faites peu à peu et discrètement cesser les démarches commencées, il est plus que probable qu'il n'y aura aucun désaveu public. Il suffirait de faire savoir aux bons endroits que le S. Siège estime que l'entreprise n'est pas opportune et peu à peu tout rentrerait dans le silence³⁹¹.

Si le désaveu public est évité, le coup n'en est pas moins rude pour le jésuite qui s'apprêtait à rééditer son *Message de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, paru en mars 1933³⁹². L'histoire même de la publication de ce livre témoigne des difficultés que dut affronter Desbuquois depuis la réponse acerbe de Pie XI à la fin de l'été 1932. En effet, son rapport au congrès devait originellement paraître dans les *Études thérésiennes*, avec l'ensemble des interventions. Depuis le mois de juillet, le jésuite travaille ainsi à reprendre son texte, pour lui apporter des nuances et en préparer la publication. Mais en septembre, après le refus exprimé par Pie XI, il préfère publier son rapport à part, de façon à retirer le carmel de Lisieux de l'entreprise du doctorat, tout en poursuivant la démarche³⁹³. C'est donc sous la forme d'une brochure séparée que son texte est publié, et non pas avec l'*imprimatur* de l'évêque de Bayeux et Lisieux, mais avec celui de l'archevêque de Paris. Louis Berne a donné le *nihil obstat* le 10 novembre, les autres confrères de l'AP s'étant esquivés, trouvant que cette idée de doctorat était une

³⁸⁹ ACL – Pap. 3.1. : note intitulée « Traduction de la lettre de 1933-de Mgr Carinci ». Mgr Picaud écrit en effet le 1^{er} avril 1933 à mère Agnès pour lui apprendre que Rome vient de lui écrire au sujet du doctorat.

³⁹⁰ ARSI, Registri Provincia Francia XII- 1931-1934, p. 306 : lettre du supérieur général à Gustave Desbuquois, Rome, 1^{er} avril 1933.

³⁹¹ *Ibid.* : lettre du 13 avril 1933.

³⁹² Gustave Desbuquois, *Le message de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, Spes, 1933.

³⁹³ ACL - 4 A 01/04 : lettre de Desbuquois à mère Agnès, 5 septembre 1932.

bizarrierie de Desbuquois³⁹⁴. À la suite d'un nouveau rebondissement, qui semble purement formel, ce n'est que le 10 mars 1933 que paraît sa brochure. Trois semaines plus tard, il reçoit cependant une lettre de ses supérieurs romains lui demandant de cesser et de faire cesser toute démarche en faveur du doctorat. Obéissant, il écrit alors :

Il y a trois semaines j'ai publié mon rapport de Lisieux, après avoir signalé au R.P. Thoyer ce qu'il présentait de délicat au point de vue théologique et en le dissuadant d'y mettre son propre *Nil Obstat*. Il délégua à cet effet le P. Berne en novembre dernier. Je vous enverrai quelques exemplaires de cette brochure. L'édition s'enlève rapidement : près de 5 000 (6 000 ou 1 000) exemplaires en trois semaines. J'allais donner le [?] pour une nouvelle tranche. Je le suspends naturellement après votre lettre. Vous me direz s'il vaut mieux renoncer à la brochure – ou aux quelques pages concernant le Doctorat (la thèse y est suggérée plus qu'affirmée) – ou si la brochure peut être maintenue telle quelle³⁹⁵.

La réponse est sans appel : « Le P. Général vous recommande de supprimer dans la nouvelle édition ce qui est en faveur de la reconnaissance par l'Église de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus comme docteur de l'Église »³⁹⁶. La parution du rapport Desbuquois reflète bien les diverses autorités ecclésiales en jeu dans cette affaire du doctorat thérésien. On retrouve en effet Mgr Picaud, évêque du lieu, qui refuse de donner l'*imprimatur* à Desbuquois après avoir appris le refus de Pie XI, le cardinal Verdier, archevêque de Paris, qui accepte, mais aussi la curie généralice de la Société de Jésus qui, depuis Rome, impose à Desbuquois des décisions qui court-circuitent celles de son provincial, et enfin le pape lui-même, secondé par les congrégations romaines. Regardons de plus près la réaction de chacun des acteurs.

Mgr Picaud, tout d'abord : Desbuquois dit avoir eu « l'approbation de principe de Mgr l'évêque de Bayeux, avant de donner [s]on rapport », et rappelle avoir reçu « ses félicitations ensuite »³⁹⁷. Il pensait que celui-ci avait pris ses assurances vis-à-vis de Rome avant de l'autoriser à prendre la parole publiquement à ce sujet, mais il n'en était rien. Mgr Picaud semble vouloir rapidement se retirer de l'affaire alors que le vent souffle depuis Rome, comme il l'exprime dans une lettre à mère Agnès :

Il m'arrive des ennuis à cause du doctorat de sainte Thérèse. Dans les hautes sphères ecclésiastiques je crois qu'on ne voit pas d'un bon œil l'initiative qui a été prise au Congrès. Déjà un évêque se faisant l'écho, me dit-il, d'une assemblée d'évêques (dont je crois, le nonce et Mgr Suhard) me demande de me dégager de cette affaire. (Ceci entre nous absolument). C'est vous dire combien ma situation est délicate, contrôlée... Nous en reparlerons plus librement de vivre voix³⁹⁸.

Dans la correspondance entre Desbuquois et mère Agnès, il est question d'un « incident de Pontmain » qui pourrait éclairer les ennuis dont parle Mgr Picaud. Le 5 septembre, plusieurs évêques se

³⁹⁴ Paul Droulers, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », art. cité, p. 122.

³⁹⁵ ARSI - Provinc. Francia, IV, Particolares, 1033 : lettre de Desbuquois à l'assistant du père Ledochowski, 5 avril 1933.

³⁹⁶ *Ibid.* : lettre du supérieur général au père Desbuquois, Rome, 13 avril 1933.

³⁹⁷ *Ibid.* : lettre du 5 avril 1933.

³⁹⁸ ACL – S 16A 4 D 01 : lettre de Mgr Picaud à mère Agnès, du 10 septembre 1932.

réunissent à Pontmain, et c'est lors de cette assemblée que plusieurs de ses confrères auraient signifié à Mgr Picaud leur désapprobation³⁹⁹. Desbuquois encourage le carmel à soutenir Mgr Picaud : « Le point stratégique important : c'est que Mgr tienne bon. Il faut le soutenir, lui rappeler les luttes passées »⁴⁰⁰. Ce dernier tient bon, dans un premier temps. Avec Desbuquois, il comprend la lettre reçue de Rome le 31 août 1932 comme étant uniquement destinée au carmel de Lisieux, puisque seules les sœurs ont été informées du refus de Pie XI. S'il renonce à faire publier le rapport Desbuquois dans les *Études thérésiennes*, il envisage que l'Office central de Lisieux, indépendant, s'en charge. Mais, en dépit de son soutien personnel au doctorat thérésien, Mgr Picaud se retire progressivement de l'affaire, expliquant que l'évêque a malheureusement moins de liberté que le théologien privé.

Desbuquois reste, lui, persuadé, que Thérèse de l'Enfant-Jésus sera très bientôt proclamée docteure de l'Église. La réaction de Pie XI lui semble tenir plus à la forme qu'au fond : le pape n'aurait pas apprécié que la question soit abordée en public sans qu'on l'ait consulté auparavant. Contrairement aux carmes qui, en 1923, avaient adressé un mémoire sollicitant l'accord du pape avant de poursuivre par quelque démarche que ce soit la cause de doctorat de Thérèse d'Avila, Desbuquois a en effet exposé publiquement la question sans que ni l'Ordre des carmes ni le pape en aient été informés. Après que mère Agnès l'a informé de la réponse très claire de ce dernier dans la lettre du 31 août 1932, le jésuite lui conseille de répondre rapidement en disant que « le Carmel entre pleinement dans les vues du pape », persuadé « que le Saint-Père veut se réserver d'agir à l'heure venue », au vu « des oppositions qui se dessinent »⁴⁰¹:

Ma Révérende Mère, Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sera Docteur de l'Église. J'en suis plus convaincu encore depuis deux jours. Et sans grande difficulté. Ce qui est arrivé est de bon aloi : « Laissez-moi faire, dit Rome. » J'ai relu le Mémoire du Gén. Carmes (sic) à propos de Ste Thérèse d'Avila. Et je me rends mieux compte de la difficulté où se trouve le Saint-Siège. Là est le nœud de la question. Et comme elle ne regarde pas le public, Rome demande le silence surtout de votre part qui êtes de la grande famille carmélitaine⁴⁰².

La seule chose qui préoccupe Desbuquois est, dans un premier temps, la question de la publication des actes du congrès et il reste persuadé que son projet aboutira très prochainement.

b) Le précédent de 1923 : une concurrence mère/fille pour la famille carmélitaine

Le fait que la requête pour Thérèse d'Avila n'ait pu aboutir en 1923 ne semble pas jouer en faveur de Thérèse de Lisieux : sans doute serait-il indélicat de la part de Pie XI d'accorder à la « petite » ce

³⁹⁹ ACL – 4A 01/04 : lettres des 12 et 13 septembre 1932, de Desbuquois à mère Agnès.

⁴⁰⁰ *Ibid.* : lettre de Desbuquois à sœur Marie-Emmanuel, 12 septembre 1932.

⁴⁰¹ *Ibid.* : lettre de Desbuquois à mère Agnès, 5 septembre 1932.

⁴⁰² *Ibid.* : lettre de Desbuquois, 7 septembre 1932.

qu'il a refusé à la « grande » Thérèse. D'autant plus que l'avis des carmes n'a pas été sollicité dans cette affaire, ce qui a pu les froisser.

Au problème de procédure pourrait donc s'ajouter la concurrence entre Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux. Desbuquois la pointe de nouveau dans une lettre datée du 13 septembre :

Vous aurez à cet égard une option à faire ; demander le doctorat pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus – en écartant pour ainsi dire sainte Thérèse d'Avila. Et la chose devient en soi évidemment beaucoup plus difficile, elle implique en outre l'hostilité des Pères Carmes, autour desquels se cristallise toute l'opposition. Ou bien demander le doctorat pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sans s'occuper de Ste Thérèse d'Avila – donc en ne l'écartant pas – Campagne plus facile. Je vais vous adresser la partie du Mémoire intéressant sainte Thérèse d'Avila et vous verrez où en sont les choses pour elle⁴⁰³.

Desbuquois est donc persuadé que les carmes bloquent le dossier à Rome. Il est vrai que l'Ordre n'a pas été tellement consulté dans l'affaire, ce qui s'explique sans doute par l'histoire du Carmel en France. Une lettre envoyée par Louis de la Trinité, carme déchaussé, à mère Agnès, et revenant sur certains incidents survenus lors du congrès de Lisieux, témoigne des relations encore compliquées entre le carmel de Lisieux et l'Ordre du Carmel⁴⁰⁴. Le religieux y revient sur la vexation subie par les carmes, qui déplorent « l'absence des noms des Prélats de l'Ordre au programme, ainsi que l'absence de toute mention les concernant dans l'Ordre de la Procession ». Cette « susceptibilité très vive de certains », vient selon lui de « beaucoup de causes trop longues à vous expliquer ». Une piste nous est cependant donnée quelques lignes plus loin : « Il est bien difficile, il est vrai, à nos RR. PP. étrangers à la France en général, et à la situation de nos Carmels en France, de se faire une idée juste de ce que sont et doivent être des relations avec les monastères, où, par suite des circonstances, les religieux de l'Ordre n'étaient jamais venu (sic), il y a quelques années encore. »

Souhaitée dès 1585 par Jean de Brétigny mais rendue compliquée par la guerre qui opposait alors la France à l'Espagne, l'introduction du Carmel en France réussit finalement grâce à Pierre de Bérulle qui fit venir six carmélites espagnoles le 29 août 1604 à la condition, imposée par Henri IV, qu'elles ne soient pas accompagnées de pères carmes. Ces derniers, en effet, pourraient servir d'espions au royaume d'Espagne, tandis que les carmélites, cloîtrées, semblaient plus inoffensives. Celles-ci sont, depuis, hors de la juridiction des carmes espagnols, spécificité propre à la France⁴⁰⁵. Si certains carmels, dits de l'Observance, sont repassés sous la juridiction des carmes à partir de 1854, ce n'est pas le cas de celui de Lisieux, appartenant aux carmels bérulliens, pour lesquels il n'était pas d'usage de faire venir des carmes. Ainsi, lorsqu'il veut transmettre un exemplaire de l'*Histoire d'une âme* au supérieur général

⁴⁰³ *Ibid.* : lettre du 13 septembre 1932.

⁴⁰⁴ *Ibid.* : lettre de Louis de la Trinité à mère Agnès, Avon, 24 juillet 1932.

⁴⁰⁵ Guy Gaucher, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, Henri Grialou (1894-1967)* : « Je veux voir Dieu », Paris, Le Cerf/Éditions du Carmel, 2007, p. 106-108. Le père Marie-Eugène écrit lui-même à sa sœur Berthe, le 28 août 1930 : « Je suis en train de prêcher la retraite au Carmel de Toulon. La plupart des carmélites n'avaient jamais parlé à un Père carme ; il paraît que c'est une révélation lumineuse. »

de l'Ordre, en avril 1899, le carmel de Lisieux doit passer par l'intermédiaire de celui de Meaux, qui a réintégré l'obédience carmélitaine⁴⁰⁶. À partir du moment où les sœurs de Thérèse de l'Enfant-Jésus veulent la faire canoniser, elles ont cependant besoin de l'appui des carmes pour faire ouvrir un procès de béatification. La prise de contact fonctionnant bien, la curie généralice cherche à intégrer la sainte à la famille carmélitaine⁴⁰⁷.

Témoignage de ces liens nouveaux, quelques frères carmes viennent d'Italie à l'occasion du congrès thérésien de juillet 1932. Parmi eux, Elia di San Ambrogio, qui avait été procureur général de l'Ordre entre 1920 et 1925 et qui est désormais provincial à Milan. C'est lui-même qui, en 1923, avait rédigé un mémoire à destination de Pie XI, pour obtenir la reconnaissance par l'Église du doctorat de Thérèse d'Avila. De retour en Italie, il entretient une correspondance avec le carmel de Lisieux où il dit son enthousiasme à l'idée du doctorat de la petite Thérèse :

Maintenant nous vous promettons de faire du doctorat de notre Sainte une priorité. C'est ainsi que notre Sainte ouvrira la porte au Doctorat de Notre Sainte Mère, de S. Gertrude, etc... « Notre Petite Sainte » sera toujours à l'avant-garde. Qui peut nier que c'est elle, « le doigt de Dieu »⁴⁰⁸ ?

Le soutien est un peu intéressé, dans la mesure où l'Ordre garde pour finalité le doctorat de la « Madre », celui de la « petite » Thérèse n'étant qu'une sorte de cheval de Troie destiné à entrer dans la catégorie des docteurs de l'Église pour ensuite l'ouvrir plus largement aux femmes. La petite Thérèse y parviendrait mieux que les autres parce qu'elle est l'objet d'une dévotion toute particulière de Pie XI, qui ne peut rien lui refuser. Pour faciliter les démarches et œuvrer sur le même front, Elia di S. Ambrogio envoie au carmel de Lisieux son mémoire de 1923, en précisant que ce travail avait été approuvé par Mgr Galli, secrétaire *ad Principes*, mais que Pie XI n'avait pas voulu le lire, ayant déjà un avis arrêté sur la question⁴⁰⁹. Si Elia di San Ambrogio est favorable au doctorat de la « petite » Thérèse, il s'engage un peu vite en disant que la curie de l'Ordre le soutiendra aussi. D'après la correspondance échangée entre Desbuquois et mère Agnès, l'opposition des carmes n'aurait pas été pour rien dans le blocage de l'affaire à Rome. C'est du moins ce que pense Desbuquois, sans que rien ne vienne directement étayer

⁴⁰⁶ Pour une meilleure présentation des liens du carmel de Lisieux avec l'Ordre des carmes déchaux, consulter Claude Langlois, *Les premiers thérésiens. De l'Histoire d'une âme (1898) à la canonisation de Thérèse de l'Enfant-Jésus (1925)*, Paris, Honoré Champion, 2015 : le chapitre 5 est consacré à cette question.

⁴⁰⁷ Sur les conseils de Mgr Lemonnier, évêque de l'époque de Bayeux et Lisieux, les sœurs écrivent à la curie généralice pour demander qu'elle prenne en charge la procédure. Le postulateur général de l'Ordre, Rodrigue de Saint-François de Paule, est choisi et désigné officiellement par un acte capitulaire solennel du 21 janvier 1909. Pour plus d'informations, voir l'« *Informatio super dubio* », dans la *Positio* du doctorat, partie I- Le donné, p. 26.

⁴⁰⁸ ACL – 4A 01/07 : lettre du 13 juillet 1932 : « Ora le promettiamo di metterci tutti in prima fila in ordine al Dottorato della nostra Santa. Sarà così la nostra Santa ad aprire la porta per il Dottorato alla Nostra Santa Madre, a S. Gertrude, etc... La «Santina Nostra» sarà sempre all'avanguardia. Chi puo negare che è il suo il «dito di Dio» ? » (Traduction par nos soins). On trouve en tout treize lettres envoyées par le carme italien et mentionnant le doctorat dans les archives du carmel de Lisieux, écrites entre 1932 et 1933.

⁴⁰⁹ Desbuquois veut d'ailleurs envoyer ce mémoire à Mgr Picaud, pour le rassurer sur le sérieux théologique de la démarche et le remettre dans l'affaire du doctorat.

cette hypothèse. La mention très rapide qui est faite de la proposition Desbuquois dans le compte rendu que la revue de la province de France fait du congrès montre en tout cas qu'ils n'y ont pas été particulièrement sensibles⁴¹⁰.

Desbuquois n'est pas le seul à être convaincu de l'opposition des carmes, comme le montre une lettre de sœur Madeleine de saint Joseph, une carmélite de Lisieux, à mère Agnès :

J'ai besoin de vous ouvrir mon cœur et de vous confier les pensées qui s'y pressent depuis que le Congrès du mois dernier a fait jaillir, de façon si spontanée, la perspective du Doctorat possible de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus. Parmi les personnes bien intentionnées qui nous en parlent depuis lors, avez-vous remarqué combien souvent revient l'allusion à Notre Mère Ste Thérèse ? Les uns se scandalisent que l'on puisse envisager pour la fille un honneur que la Mère n'a pas reçu en partage, les autres se réjouissent en pensant que la fille va ainsi frayer la route à sa Mère⁴¹¹.

C'est bien une certaine concurrence qui semble ainsi être à l'œuvre en 1932, opposant ceux qui considèrent Thérèse d'Avila comme une si grande sainte et maîtresse de vie spirituelle qu'elle devrait être la première à recevoir les honneurs des docteurs de l'Église, à ceux qui voient la « petite » Thérèse comme un prodige justifiant d'outrepasser une telle primauté. Et la religieuse d'expliquer :

Penser que l'élévation exceptionnelle de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus au doctorat puisse apporter un ombrage quelconque à la gloire de Notre Mère Ste Thérèse, c'est certainement méconnaître ce qui fait l'auréole d'une Mère, car la sagesse des enfants ne rejaillit-elle pas en couronne d'honneur sur le front des parents, et ceux-ci ne goûtent-ils pas plus de fierté, en quelque sorte, dans le succès de leurs enfants, - surtout de leurs petits enfants - , que dans les triomphes qui leur sont simplement personnels. La Ste Écriture affirme, d'autre part : « c'est dans ses enfants que l'on reconnaît un homme. »

Le doctorat de Thérèse d'Avila ne semble pas même opportun à la carmélite, d'abord parce que sa mission, qui consistait « à révéler et à fixer de son temps les voies de l'union mystique » a déjà été consacrée solennellement par l'Église, comme on le voit dans les leçons des matines, ainsi que par les éloges de nombreux théologiens. « Le titre de docteur n'y ajouterait rien », et elle « demeurera toujours inaccessible » pour « la masse des fidèles ». Il y a en effet dans ses ouvrages « des classements, des catégories de phénomènes extraordinaires, encore susceptibles d'embrouiller ou de dérouter les âmes simples ». À une époque « où tout le monde est toujours pressé d'arriver au but, où les nécessités matérielles absorbent la majeure partie de l'existence, il faut à l'ensemble des chrétiens une doctrine demandant moins de lecture et d'analyse », selon la carmélite. On voit poindre ici une nouvelle conception du doctorat thérésien en 1932, qui serait une sorte de doctorat de vulgarisation. C'est donc bien l'opportunité du doctorat qui revient en jeu dans la lettre de sœur Madeleine de Saint Joseph, opportunité qui justifie de faire proclamer une sainte très accessible comme docteur de l'Église :

⁴¹⁰ Bruno de Jésus-Marie, « Le Congrès Thérésien de Lisieux », art. cité.

⁴¹¹ AAV 1932, Rubrica 38, fasc.1 : copie d'une lettre de sœur Madeleine de saint Joseph à mère Agnès, non datée.

Si le bon Dieu veut instruire le monde par une enfant, procéder, pour ainsi dire, par elle, à une seconde proclamation du message évangélique, y ramener les peuples comme au seul et vrai moyen de salut..., ne serait-ce point là un procédé qui répondrait à sa méthode habituelle de confondre la sagesse du monde par des moyens déconcertants pour l'orgueil humain... Lui qui aime toujours à choisir miséricordieusement « ce qui est infirme et sans puissance pour confondre ce qui est fort et réputé sage ».

Dans la biographie qu'il consacre au pape dont il a été le secrétaire particulier, Carlo Confalonieri évoque la même difficulté que pouvait représenter le refus précédent donné à la demande des carmes en 1923 en rappelant que Pie XI « se demandait ce qu'aurait pensé d'une telle préférence [pour la « petite » Thérèse] la sœur aînée, sainte Thérèse d'Avila »⁴¹².

Qu'elle vienne ou non des carmes, l'opposition au doctorat de Thérèse de Lisieux paraît au jésuite plus importante qu'elle n'en avait l'air dans un premier temps. On voit ainsi le ton de ses lettres à mère Agnès évoluer à la fin de l'année 1932. Alors qu'il se disait confiant, croyant à un « nuage passager »⁴¹³, un obstacle compris dans une logique chrétienne comme une preuve du combat spirituel à l'œuvre, il revoit sa position dans une lettre de fin novembre. Il dit rester « convaincu que [le doctorat] aboutira » et y « travaille[r] de toute [s]on âme », puis ajoute qu'« une extrême prudence s'impose si l'on ne veut pas que tout soit arrêté pour longtemps par une mesure officielle »⁴¹⁴. Il est donc tout à fait prêt à maintenir le combat et croit fermement au doctorat de Thérèse de Lisieux. « Il faut », écrit-il, « en ce moment, se garder de toute précipitation. Il y a des batailles qui ne se gagnent qu'avec le temps. Nous avons eu notre petit Charleroi ; si nous savons patienter, le bon Dieu nous donnera la Marne »⁴¹⁵. Il est d'ailleurs touchant de voir qu'il gardera cette conviction jusqu'à la fin de sa vie. Les archives de Lisieux ont ainsi conservé une lettre envoyée à mère Agnès en 1950, dans laquelle le jésuite, désormais octogénaire, repense à ce qu'il présente comme le plus grand projet de sa vie de prêtre :

Nous sommes vous et moi plus près du ciel que de la terre, et dans l'aube de l'éternité naissante, nous entrevoyons les traits de votre Sainte petite sœur. Mes vœux aujourd'hui se confondent avec les vœux qu'Elle-même forme pour vous auprès du Père céleste, pour vous que Celui-ci a désigné pour être sa seconde Mère et son Éducatrice spirituelle. Je vous confie que si Dieu me donne quelques années de semi-activité mon dessein est de reprendre une thèse jadis ébauchée : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus mérite le titre de Docteur de l'Église ; rien ne s'oppose dans la tradition à ce qu'elle soit proclamée telle ; j'espère avec son aide le démontrer un jour, ce sera l'œuvre par excellence de mon suprême apostolat⁴¹⁶.

Son projet a cependant échoué et il meurt en 1959, avant que le dossier ne se débloque. Par fidélité à l'Église, dont témoignent de nombreuses lettres où il accueille tous les revirements qui freinent son projet avec foi, son cas n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, celui de Teilhard de Chardin, l'un

⁴¹² Carlo Confalonieri, *Pio XI visto da vicino, op. cit.*, p. 190.

⁴¹³ ACL - 4 A 01/04 : lettre du 18 septembre 1932.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.* : lettre du 27 septembre 1932.

⁴¹⁶ *Ibid.* : lettre du 20 janvier 1950.

de ses confrères et de ses contemporains, qui meurt en 1955, sans avoir pu obtenir l'autorisation de publier en matière religieuse.

2. Un problème de genre ? Le doctorat d'Église fermé aux femmes

Si ce n'est pas un problème de forme qui explique l'opposition de Pie XI, quel en est le fond ? Lui-même n'a pas donné de réponse argumentée aux carmes en 1923 ou à mère Agnès en 1932. Nous voudrions cependant chercher à comprendre les raisons de son opposition au doctorat féminin, en nous appuyant sur les rares écrits à notre disposition de personnes qui se sont alors prononcées contre⁴¹⁷, ou en regardant l'argumentation mise en place par les carmes dans leur mémoire de 1923 et par Desbuquois et Berne pour contrer les obstacles attendus.

a) *L'enseignement, fonction réservée au clergé dans l'Église : le doctorat d'Église, entre théologie et sacerdoce*

Témoin de la réaction de certains théologiens ou prélats, le cardinal Baudrillart écrivait dans ses *Carnets*, en date du 6 juillet 1932 :

Le père Merklen a lancé dans un article de tête de *La Croix* l'idée de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus docteur de l'Église. Où mènera-t-on l'Église, si l'on continue à bouleverser par à-coups toutes les données traditionnelles ? Verra-t-on aussi une femme pape ? Ce serait la conclusion logique de la thèse du P. Merklen sur l'ascension continue de la femme dans l'Église⁴¹⁸.

À ses yeux, proclamer une femme docteur de l'Église reviendrait donc à la faire entrer dans la hiérarchie de l'Église. On retrouve ici le thème de « l'ascension irrévocable » souligné par la sociologue Juliette Rennes, dans ses travaux sur l'accès des femmes aux professions de prestige : dans les discours qui s'opposent à l'admission des femmes à certaines professions, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, on retrouve souvent cette crainte que les femmes ne se contentent pas des fonctions qui leur sont octroyées, qu'elles aient de nouvelles ambitions et que cela ne revienne à ouvrir la boîte de Pandore⁴¹⁹. Pareille observation se retrouve chez un théologien allemand, qui envoie une copie de sa

⁴¹⁷ Le journal *La Croix* ne disposant pas, à l'époque, de sa fameuse rubrique « Courrier des lecteurs », nous n'avons pu trouver dans ses archives de réactions au projet Desbuquois relayé par Léon Merklen. Les archives du carmel de Lisieux ont naturellement plutôt gardé les réponses favorables et aux archives vaticanes, nous n'avons trouvé qu'une seule lettre qui s'oppose au projet.

⁴¹⁸ Alfred Baudrillart, *Les Carnets du cardinal Baudrillart, 13 février 1932-19 novembre 1935*, Paris, Le Cerf, 2003, p. 211.

⁴¹⁹ Juliette Rennes, *Le mérite et la nature*, op. cit., p. 256.

lettre (adressée à mère Agnès) au Saint-Siège, s'exprimant lui aussi au sujet du projet Desbuquois. Franz Bacumker revient ainsi d'abord, dans un français approximatif, sur la distinction entre laïcs et clercs :

Il y a eu un temps que je me suis émerveillé que les prêtres vénérateurs de Ste Thérèse devraient avoir le titre de « frères spirituels » de la Sainte étant pères et non frères des personnes laïques, et je le vous ai écrit librement. Or quelque temps après le Très St-Père Pie XI a désapprouvé expressément le titre prêté en jugeant que ce titre ne soit pas convenable. Il a uni nous les prêtres sous la protection de Ste Thérèse et j'en me réjouis⁴²⁰.

Si l'on ne sait à quel titre il fait précisément référence, on relève ici une volonté de rappeler que les clercs ne sont pas les « frères » des laïcs, mais plutôt leurs pères : ils ne peuvent donc se dire « frères » de Thérèse de Lisieux qui, bien que religieuse, n'appartient pas au clergé. Une hiérarchie est introduite, l'ordination sacerdotale étant le critère qui les distingue. Puis le prêtre en vient à la proposition faite par Desbuquois au début de l'été 1932 :

Encore davantage me paraît-il étrange que Ste Thérèse devrait être « Docteur de l'Église. » Elle a rappelé en notre mémoire la doctrine de l'Évangile concernant l'Enfance spirituelle connue dès les siècles mais pas assez appréciée en nos temps. C'est là son mérite inoubliable. Le titre de maître d'Église ne se gagne pas aussi légèrement mais par beaucoup plus de labeurs. Ste Thérèse la Grande elle-même est restée « maître en spiritualité ». Pourquoi encore le doctorat ? Faites, s'il vous plaît des prêtres de personnes du sexe féminin et vous ferez aussi des maîtres de l'Église du sexe féminin. Impossible qu'une femme devienne prêtre, du moins dans notre Église catholique (les protestants ont leurs pasteurs féminins). Impossible donc aussi qu'elle devienne maître (sic) dans le même sens que nous⁴²¹.

Trois obstacles s'opposent ainsi à la reconnaissance du doctorat de Thérèse : la science éminente des docteurs de l'Église serait le fruit d'un labeur, acquise au prix de grands efforts, que n'aurait pas fournis la petite sainte de Lisieux ; Thérèse d'Avila elle-même, sous-entendu : qui a plus de mérite dans ce domaine, n'a pas reçu le titre ; le magistère est le propre du clergé, fermé aux femmes. Sans dénier une importance doctrinale à Thérèse de Lisieux, il estime que sa doctrine n'est pas assez éminente pour justifier une reconnaissance solennelle par l'Église. Thérèse de Lisieux a rappelé la doctrine évangélique traditionnelle, mais cela resterait bien en deçà de ce qui est attendu d'un docteur de l'Église. Vulgarisant très bien la doctrine, elle serait plus une parfaite institutrice qu'un docteur de l'Église. De plus, pour Franz Bacumker, il ne peut y avoir de femmes docteurs de l'Église tant qu'il n'y a pas de femmes prêtres. Dans son esprit, le doctorat d'Église est si lié à la question du sacerdoce qu'il semble impossible que l'Église puisse un jour reconnaître une femme docteure de l'Église. Comment expliquer cette association faite par le cardinal Baudrillart ainsi que par le théologien allemand entre doctorat et hiérarchie de l'Église ?

Jusqu'au concile Vatican II (1962-1965), la conception de l'Église repose avant tout sur une distinction courante, opposant Églises enseignante et enseignée. Achille Glorieux, alors collaborateur

⁴²⁰ AAV- 1932, Rubrica 38, fascicule 127 : lettre du Dr Franz Bacumker à mère Agnès, du 22 août 1932.

⁴²¹ *Ibid.*

au journal *La Croix*, la reprenait dans son livre sur les docteurs de l'Église, paru en 1941 : ceux qui enseignent sont les évêques et le pape, et par délégation, leurs collaborateurs, donc les prêtres⁴²². Ce sont eux qui ont reçu la mission d'« exposer et de défendre la vérité chrétienne », et qui ont donc tout spécialement la promesse d'infaillibilité. La fonction d'enseignement est l'apanage des clercs ordonnés, tandis que les laïcs se trouvent dans la position d'auditoire enseigné. Le Code de droit canonique paru en 1917 rappelle ainsi que « la charge de prêcher la foi catholique a été confiée principalement au pontife romain pour toute l'Église, aux évêques dans leurs diocèses respectifs (canon 1327) »⁴²³.

Cela nous renvoie à la notion de « magistère », qui désigne, selon le glossaire de l'Église catholique en France, « la tâche d'enseignement des évêques et du pape, selon la mission confiée par le Christ aux apôtres »⁴²⁴. Le terme, qui vient du latin *magis*, est associé dans l'Antiquité à une position d'autorité, souvent appliquée à l'enseignement. D'abord attribué à l'autorité du Christ, tandis que les hommes n'exercent que des « ministères », il se déplace ensuite vers l'Église, dite « *mater et magistra* »⁴²⁵. C'est dans le climat de la Contre-Réforme, puis de remise en cause de l'infaillibilité par les jansénistes que l'on commence à distinguer l'*Ecclesia docens* et l'*Ecclesia credens* ou *discens*, ou encore l'infaillibilité de décision (active) et l'infaillibilité d'obéissance (passive)⁴²⁶. On retrouve cette distinction chez Fénelon (1651-1715) ou chez Billuart (1685-1757), mais ces catégories deviennent surtout communes dans la théologie du XVIII^e siècle, puis dans les catéchismes du XIX^e siècle. À partir de ce moment-là, le magistère désigne la fonction d'enseignement dans l'Église, exercée par une autorité qui représente les hommes devant Dieu. Un glissement s'opère ensuite de la fonction aux personnes qui l'exercent et le magistère s'entend comme corps hiérarchique désignable, celui des pasteurs. Au sens habituel, le mot renvoie alors moins à la nature du pouvoir doctrinal exercé qu'à ceux qui en sont les sujets, à savoir le pape et le corps épiscopal. Le magistère ne serait alors qu'un des aspects que prend l'autorité, lorsqu'elle devient le critère de la vérité révélée confiée à l'Église. Le *Dictionnaire critique de théologie* explique ainsi que, « de même que les universités médiévales possédaient un corps de maîtres autorisés à enseigner et à trancher les points de doctrine, de même le magistère désigne dans l'Église catholique une instance habilitée à se prononcer en matière de théologie et de pratique ecclésiale »⁴²⁷.

⁴²² Achille Glorieux, *Les docteurs de l'Église*, op. cit., p. 6-7.

⁴²³ Code de droit canonique, 1917, livre III, partie IV, titre XX, canon 1327. On retrouve l'intégralité du Code en ligne : droitcanonique.fr. Plus généralement, sur la question des femmes dans le droit canonique, on peut se référer à Edoardo Dieni, « “*Mulier, quamuis docta et sancta...*” L'accesso al sapere e al potere in base al genere nel diritto della Chiesa cattolica », dans Sofia Boesch Gajano et Enzo Pace (dir.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2017, p. 111-146.

⁴²⁴ <https://eglise.catholique.fr/glossaire/magistere/>

⁴²⁵ Yves Congar, « Pour une histoire sémantique du terme “Magistère” », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n°60, 1976, p. 85-98 et « Bref historique des formes du “Magistère” et de ses relations avec les docteurs », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, n°60, 1976, p. 99-112.

⁴²⁶ Gérard Mathon, « Magistère », *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, tome 8, Paris, Letouzey et Ané, 1979, col. 156-157.

⁴²⁷ Risto Saarinen, « Magistère », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, op. cit., p. 693-694.

L'appartenance au corps des évêques, à la hiérarchie ecclésiastique légitime donc la fonction d'enseignement.

Or c'est par l'ordination que l'on y est incorporé. Traditionnellement, un lien s'est donc établi entre clergé et enseignement. Il est d'ailleurs manifeste que, dans la liste des docteurs de l'Église, on compte deux papes, deux cardinaux et quatorze évêques, sur les vingt-quatre docteurs reconnus avant le pontificat de Pie XI. Cela s'explique, comme nous l'avons évoqué dans notre chapitre consacré aux docteurs de l'Église, par le fait que les docteurs sont à l'origine les successeurs des apôtres, qui succèdent eux-mêmes au docteur par excellence qu'est Jésus. C'est donc aux évêques que revient la transmission de la doctrine, notamment en prêchant : dans l'Antiquité chrétienne, les théologiens sont le plus souvent évêques et les évêques les plus marquants sont théologiens. Au Moyen Âge, alors que l'enseignement de la théologie se fixe dans un cadre corporatif, à l'Université, on distingue peu à peu, du moins en Occident, évêques-pasteurs et théologiens-docteurs : tandis que le magistère pastoral relève de la juridiction, du sacrement, celui du théologien vient de sa compétence scientifique. Si ces deux formes de magistère ont eu des relations fluctuantes, le magistère pontifical semble avoir pris une nouvelle importance depuis la définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican (1870). La primauté de ce magistère ecclésiastique sur celui des docteurs que sont les théologiens est portée à son maximum sous Pie XII, qui rappelle aux théologiens qu'ils ne sont pas les maîtres du magistère, et qui estime que leur fonction consiste essentiellement à justifier les énoncés du magistère (entendu ici comme magistère ecclésiastique). Aussi peut-on lire dans l'encyclique *Humani Generis* (1950) :

Car Dieu a donné à son Église, en même temps que les sources sacrées, un magistère vivant pour éclairer et pour dégager ce qui n'est contenu qu'obscurément et comme implicitement dans le dépôt de la foi. Et ce dépôt, ce n'est ni à chaque fidèle, ni même aux théologiens que le Christ l'a confié pour en assurer l'interprétation authentique, mais au seul magistère de l'Église⁴²⁸.

Cette association entre doctorat d'Église et magistère ecclésiastique peut aussi s'expliquer par celle qui existait alors entre théologie et sacerdoce. En effet, le doctorat d'Église renvoie au champ théologique, dont les études sont encore, dans l'entre-deux-guerres, majoritairement réservées aux clercs, en vue de l'ordination sacerdotale. Les études, mais aussi la prise de parole en matière théologique, sont encore vus, à ce moment, comme l'apanage du clergé. En témoignent les hésitations du philosophe Jacques Maritain, invité à écrire dans *La Vie Spirituelle*, qu'il soutient depuis sa création en 1919. Dans une lettre au dominicain Marie-Vincent Bernadot, il explique ne pas se sentir légitime, du fait de sa « condition de laïc et de simple philosophe », à « aborder, de quelque manière que ce soit, les sujets si élevés que vous traitez dans cette revue »⁴²⁹. Au début du XX^e siècle, on le voit, en théologie

⁴²⁸ Pie XII, Lettre encyclique *Humani Generis*, 12 août 1950, consultée en ligne, sur le site du Saint-Siège.

⁴²⁹ Lettre du 1^{er} septembre 1919 à Marie-Vincent Bernadot, citée par Étienne Fouilloux dans *Les Éditions dominicaines du Cerf (1918-1965)*, Rennes, PUR, 2018, p. 22.

spirituelle comme en théologie dogmatique, ce sont encore les clercs qui semblent les seuls auteurs légitimes. Si un laïc, pourtant bien reconnu, s'estime *a priori* exclu du champ de la théologie, on peut imaginer combien ce domaine pouvait être difficilement accessible aux femmes.

Quel accès avaient-elles alors à la théologie ? Si, dès la fin du XIX^e siècle, on observe dans certains milieux féminin un désir d'être mieux formés, l'idée semblait inconvenante à bien des clercs, comme en témoigne le rapport fait en 1872 par le doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne sur la possibilité d'admettre les femmes dans les amphithéâtres, à la suite d'une pétition adressée en ce sens par Julie-Victoire Daubié et d'autres étudiantes⁴³⁰. Le doyen estimait que les femmes n'avaient pas des « aptitudes vraiment scientifiques », les rares exceptions ne justifiant pas de « dénaturer et d'abaisser l'enseignement supérieur ». Mais surtout, quand bien même on les admettrait dans la faculté des lettres ou dans celle des sciences, elles devraient demeurer exclues de sa faculté car « l'objet et la forme d'un enseignement vraiment théologique ne conviennent pas aux Dames ». Ultime argument avancé par le doyen, une telle ouverture ne ferait que susciter de nouveaux ennemis à l'Église, comme le rappelle le cas de la faculté de théologie de Bordeaux qui, dans les années 1840, avait ouvert ses cours aux femmes pour compenser la baisse de ses effectifs estudiantins⁴³¹. Cela avait valu à Antoine de Salinis (1798-1861), vicaire général du diocèse, d'être « universellement blâmé et même ridiculisé ». En 1872, le doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne n'imagine donc pas qu'une femme puisse sérieusement étudier la théologie.

En raison de cette exclusion universitaire, des premiers instituts consacrés spécifiquement à la formation des femmes voient cependant le jour dès la fin du XIX^e siècle. La brève existence, dans plusieurs grandes villes italiennes, de l'*Unione per il Bene* (1894-1897) fondée par Doria Melegari et Antonietta Giacomelli, témoigne de cette nouvelle passion éthique qui anime le réformisme religieux de la fin du XIX^e siècle : des laïcs des deux sexes s'y constituent en petits groupes de lecture ayant des échanges intellectuels, mais aussi une action sociale commune⁴³². Pour de nombreuses femmes, la mystique et la religiosité, considérées jusque-là comme les caractéristiques essentielles de la spiritualité féminine, ne suffisent plus, et une foi plus assurée doctrinalement est recherchée. C'est l'époque de

⁴³⁰ Archives nationales (AN), fonds de l'académie de Paris (AJ/16), 269.

⁴³¹ Il faut préciser que les facultés de théologie, restaurées sous le Consulat en 1808, n'étaient de toute façon guère considérées par le clergé, qui ne les voyaient pas comme l'équivalent des anciennes universités, d'autant que Rome, en cette période d'« ultramontanisme » triomphant, refusait de leur accorder la reconnaissance canonique. Elles ne pouvaient donc pas rivaliser avec les séminaires diocésains où étaient formés les prêtres. Le public de ces facultés était donc constitué « par des curieux, par des gens du monde, dévots ou philosophes » et, à Bordeaux, par des dames d'après le rapport fait par Antoine-Augustin Cournot, *Des Institutions d'instruction publique en France*, Paris, 1864, et cité par Françoise Mayeur dans Louis-Henri Parias (dir.), *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, tome 3, *De la Révolution à l'école républicaine (1789-1930)*, Paris, G.V. Labat, 1981, p. 464.

⁴³² « Giacomelli Antonietta », *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 54, 2000, consulté en ligne. Nous nous appuyons ici sur l'article de Roberta Fossati, « La nuova passione etica del riformismo religioso », dans Paola Gaiotti de Biase, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella « rivoluzione più lunga »*, Rome, Studium, 2006, p. 175-186.

grandes figures féminines comme Raïssa Maritain (1883-1960), Simone Weil (1909-1943), Hannah Arendt (1906-1975)⁴³³, Gertrud von Le Fort (1876-1971), Edith Stein (1891-1942)⁴³⁴, chez qui se mêlent quête philosophique et spirituelle, recherche intellectuelle et personnelle. En Italie, Antonietta Giacomelli, Dora Melegari et Sofia Bisi Albini, en sont de bons exemples : ces femmes, souvent rattachées à des tiers-ordres religieux – signe d’un désir de vie spirituelle nourrie – rejettent la dévotion traditionnelle et luttent pour « mieux croire ». Par des romans, des conférences, la presse, ces catholiques dessinent une nouvelle image de la femme croyante. Celle-ci s’incarne, à partir des années 1910-1920, grâce à la création de premières structures de formation. En Italie, dès 1912, Luigia Tincani (1889-1976) fonde une école de sciences religieuses. Certes, il y est alors question de cours de « religion » pour les étudiantes, et non de cours de « théologie » à proprement parler⁴³⁵. Mais ce nouvel institut, agrégé en 1964 à l’Angelicum où il existe encore sous le nom de « *Mater Ecclesiae* », témoigne d’un nouveau besoin de formation des femmes au début du siècle.

Cela va de pair avec la féminisation de l’Université : alors que les étudiantes y sont de plus en plus nombreuses, l’*Unione di Santa Caterina da Siena delle Missionarie delle Scuole*, fondée en 1917 par la même Luigia Tincani, cherche à les accompagner. Dans les années 1920-1930, l’institut rattaché à l’ordre dominicain crée ainsi de nombreux centres de formation universitaire : la pension Clotilde di Savoia accueille à partir de 1925 les premières étudiantes de l’Université catholique de Milan ; en 1926, est créée la pension Sainte Françoise Romaine via Tor de’Spechi, transférée à *Regina Mundi* pour être proche de la nouvelle cité universitaire de la Sapienza ; en 1928 à Palerme, la pension Casa Bianca ; une autre en 1930 à Bologne. Le groupe de tertiaires dominicaines, qui enseignent pour la plupart dans des écoles publiques, est soucieux d’apporter un esprit chrétien dans un milieu très sécularisé et reçoit l’approbation du maître général de l’Ordre, le père Theissling, pour son apostolat auprès de la jeunesse estudiantine.

Il faut dire que l’entre-deux-guerres est la période où l’accès des femmes à l’Université se normalise, alors qu’il était encore rare au début du siècle. À titre indicatif, l’Université du Sacré-Cœur de Milan compte 47,2 % de femmes parmi ses diplômés entre 1930-1934, puis 54,1 % en 1939. Côté français, l’historiographie semble quasi inexistante sur ce qui a été qualifié par Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron de « véritable mutation culturelle » silencieuse⁴³⁶, la proportion de femmes parmi les

⁴³³ Ce dernier cas est quelque peu différent dans la mesure où elle est d’abord philosophe. On peut relever que l’origine juive de Raïssa Maritain, Simone Weil, Hannah Arendt et Edith Stein leur a sans doute facilité l’accès aux études, l’idée que les femmes puissent en faire étant plus courante dans ce milieu. Leur conversion témoigne par ailleurs d’un mouvement spirituel à l’intérieur du judaïsme au début du XX^e siècle.

⁴³⁴ Edith Stein, *La Femme et sa destinée*, traduit par Marie-Laure Rouveyre, Paris, Amiot-Dumont, 1956, introduction, p. 9 : en septembre 1932, la disciple de Husserl est invitée par la direction de la Société Thomiste pour participer à un échange avec les philosophes du cercle Maritain, à Juvisy.

⁴³⁵ Elena Malaspina, « Unione Santa Caterina da Siena delle Missionarie della Scuola », *Dizionari degli Istituti di perfezione*, IX, Rome, Edizioni Paoline, 1997, col. 1579-1581.

⁴³⁶ Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 129. Les statistiques présentées dans les annexes sont très parlantes sur cette féminisation de

étudiants passant de 13,2 % en 1920 à 30,5 % en 1939⁴³⁷. Un contemporain, Gustave Cohen, professeur à la faculté des Lettres de Paris, résumait bien ce nouveau phénomène en 1930, dans un article des *Nouvelles littéraires* :

Si on me demandait, quelle est la plus grande révolution à laquelle nous avons assisté de nos jours, depuis la guerre, je ne dirais pas que c'est la mode des cheveux coupés, et des jupes courtes, mais l'invasion de l'Université par les femmes où, rarissimes au temps de ma jeunesse, il y a trente ans, elles ont été d'abord tiers, puis moitié, puis les deux tiers, au point qu'on se demande avec inquiétude si, après avoir été jadis, nos maîtresses, elles ne vont pas devenir nos maîtres⁴³⁸.

Si les chiffres sont largement être gonflés – les femmes ne représentent pas, en 1930, les deux tiers des effectifs estudiantins – ces propos permettent de comprendre l'ampleur de la mutation pour les contemporains, non sans biais d'interprétation. La stupeur est à la mesure de la transgression que pouvait constituer l'arrivée des femmes dans le milieu universitaire⁴³⁹.

À partir de 1914, en France, se forment des premiers groupements d'étudiantes catholiques et en 1923, naît à Aix-en-Provence une première fédération⁴⁴⁰. C'est aussi à ce moment-là que Madeleine Daniélou lance son œuvre pionnière à l'École normale et au collège Sainte-Marie de Neuilly (1913), qui allait permettre l'essor de l'enseignement secondaire catholique féminin. En Italie, cette nouvelle présence féminine à l'Université justifie la naissance, en 1921, d'une Fédération des universitaires catholiques italiens (FUCI) au féminin. Née en 1896, l'association accueille pour la première fois des cercles féminins lors du congrès national à Rome, en 1919. Six ans plus tard, on crée une section spécifique pour les femmes, en raison des craintes nourries vis-à-vis de la mixité pour les rencontres nationales. En 1926, dans ses nouveaux statuts, la FUCI établit que sa présidence sera désormais composée d'un homme et d'une femme, et son conseil de quatre hommes et quatre femmes. Elle affirme par ailleurs les mêmes droits et devoirs pour les deux sexes dans les études. On voit bien comment ce contexte de l'entre-deux-guerres, où se conjuguent féminisation des études universitaires et désir d'une vie spirituelle plus nourrie, mieux formée, justifie la création d'un nouvel institut comme l'*Unione di*

l'enseignement supérieur. Dans les grands classiques sur l'histoire de l'enseignement, on trouve étonnamment très peu de choses sur cette nouveauté de l'entre-deux-guerres. Rien par exemple dans Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation en France. L'École et la Famille dans une société en mutation (depuis 1930)*, Paris, Perrin, 1981.

⁴³⁷ Chiffres donnés dans Jean-Noël Luc (dir.), *Histoire de l'enseignement en France (XIX^e-XXI^e siècle)*, op. cit., p. 179. Une thèse soutenue en octobre 2020 cherche cependant à combler cette lacune historiographique : Amélie Puche, *Les femmes à la conquête de l'université (1870-1940) : les implications sociales et universitaires de la poursuite du cursus scolaire dans l'enseignement supérieur par les femmes sous la Troisième République*, dirigée par Jean-François Condette à l'Université d'Artois.

⁴³⁸ Gustave Cohen, *Les Nouvelles littéraires*, 4 janvier 1930, cité par Carole Lécuyer, « Une nouvelle figure de la jeune fille sous la III^e République : l'étudiante », *Clio. Femmes, Genre, Histoire [En ligne]*, 4, 1996.

⁴³⁹ Juliette Rennes, *Le mérite et la nature*, op. cit., p. 91.

⁴⁴⁰ Gérard Cholvy, « Réveil spiritualiste et renouveau catholique en France au temps du père Marie-Eugène (1908-1932) », dans *Une figure du XX^e siècle. Le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus : colloque du centenaire (1894-1994)*, Venasque, Éditions du Carmel, 1995, p. 32.

Santa Caterina da Siena delle Missionarie delle Scuole, désireux de se lancer dans un apostolat intellectuel auprès des femmes. C'est aussi pendant l'entre-deux-guerres qu'Edith Stein, première femme docteure en philosophie en Allemagne et assistante d'Husserl, s'intéresse à l'éducation des femmes, trouvant le système universitaire trop exclusivement masculin⁴⁴¹.

En France, le Cercle thomiste féminin se veut réponse au désir de plusieurs personnes du monde d'avoir une vie religieuse plus éclairée et plus fervente, en se mettant à l'école de Thomas d'Aquin. Créé en 1925 par Émile Peillaube (1864-1934), père mariste enseignant à l'Institut Catholique de Paris, le cercle a pour but de fonder la vie spirituelle sur le dogme⁴⁴². Le projet semble répondre à une forte demande puisque, dans les années suivantes, le modèle parisien se développe en province, à Bordeaux, Agen, Sedan, Valenciennes, avec en tout une dizaine de créations. D'abord créé pour les femmes, le cercle voit son public s'élargir, y compris aux hommes. À Paris, les cours ont lieu deux fois par semaine, le lundi et le vendredi : les matières enseignées sont la théologie dogmatique, morale, ascétique et mystique, l'Écriture sainte, la patristique, l'histoire de l'Église, la liturgie et la philosophie chrétienne. Le cardinal Gasparri exprime à Émile Peillaube la joie de Pie XI à « voir cette œuvre de pénétration de la vraie philosophie chrétienne [entendons, la philosophie thomiste] se propager, non seulement parmi les gens d'étude [...] mais encore parmi les personnes du monde qui aspirent à une culture générale plus solide et plus utile, et même dans un groupe choisi de femmes, plus avides de savoir ; et tout cela sans préjudice pour une piété sincère »⁴⁴³. Le cercle propose non seulement des cours hebdomadaires, mais aussi des retraites mensuelles et un ouvroir liturgique, visant à la confection d'ornements et de linges liturgiques.

Ce désir de formation, sans doute d'abord né dans un contexte de réformisme religieux, est rendu légitime par l'action publique croissante des femmes dans la société. La première décennie du XX^e siècle voit en effet naître les premiers mouvements féminins catholiques, que ce soit la Ligue des femmes françaises (1901) ou la Ligue patriotique des Françaises (1902) dans le contexte de Séparation des Églises et de l'État en France, ou bien l'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia* (1909), conçue par Cristiana Giustiniana Bandini pour combattre dans et hors de l'Église les conséquences de la déchristianisation⁴⁴⁴. Alors que des femmes catholiques commencent à avoir une action publique inédite, il devient urgent de les former. En 1917, le cardinal de Milan, Mgr Ferrari, demande ainsi à Armida

⁴⁴¹ Voir aussi, témoin de ces interrogations sur le féminin, Gertrud von Le Fort, *La femme éternelle*, Munich, Kösel & Pustet, 1934.

⁴⁴² Gabriel Jacquemet, « Cercle thomiste », *Catholicisme*, tome 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 821-822. Dès 1925, le Cercle développe sa revue, *Les cahiers du cercle thomiste féminin*, qui deviendra, à partir de 1929, *Les cahiers thomistes*.

⁴⁴³ Lettre du 13 juillet 1925, publiée dans le premier numéro des *Cahiers du cercle thomiste féminin*, 25 décembre 1925.

⁴⁴⁴ Elle est regroupée avec la *Gioventù femminile cattolica italiana* (1918) d'Armida Barelli, en 1919, donnant naissance à l'*Unione femminile cattolica italiana* (UFCI), présidée par Maddalena Patrizi. Voir Magali Della Sudda, « Les défis du pontificat de Pie XI pour l'Action catholique féminine en France et en Italie (1922-1939) », dans Raffaella Perin et Alberto Guasco (dir.), *Pius XI : Keywords*, op. cit., p. 207-225.

Barelli (1882-1952), de faire quelque chose pour les jeunes filles avec l'aide d'Agostino Gemelli (1878-1959). Conçu d'abord à l'échelle du diocèse de Milan, le mouvement est rapidement étendu, à la demande de Benoît XV, à toute l'Italie, donnant naissance à la *Gioventù femminile di Azione Cattolica*, en 1918. Un an plus tard, le mouvement compte plus de 5 000 adhérentes, réparties dans une cinquantaine de diocèses⁴⁴⁵. Les statuts de 1920 insistent sur la formation religieuse, intellectuelle, morale et sociale, à donner aux jeunes filles italiennes afin qu'elles portent l'esprit chrétien dans leur vie de famille et dans la vie du pays. L'idée est de les préparer aussi bien à leur mission maternelle qu'à l'apostolat religieux et social, à la profession et à la défense de la foi chrétienne et à l'obéissance au Saint-Siège. Si, à bien des égards, c'est une image encore traditionnelle des femmes qui y est présentée, le mouvement leur reconnaît une action publique nouvelle et prend conscience du besoin de donner aux jeunes filles les fondamentaux doctrinaux de la foi chrétienne. Nouveau levier de l'action apostolique, ces structures visibles de l'Église que sont les associations sont l'objet d'une attention particulière du Saint-Siège, comme en témoigne la réforme de l'Action catholique féminine italienne en 1931, puis française en 1933. Quoiqu'elle se méfie de ces ferments d'innovations, il devient impossible à Rome d'ignorer les nouvelles exigences d'apostolat féminin, dans le contexte de sécularisation. Ainsi, à partir de 1923, des cours sont proposés aux femmes à l'Université du Sacré-Cœur de Milan, pour former les dirigeantes des divers mouvements. Pour la première fois, elles apprennent à parler en public, à organiser des événements (pèlerinages, semaines sociales...) et découvrent de nouveaux lieux de socialisation, qui forment un vivier d'initiatives laïques féminines. C'est en fait une synthèse assez contradictoire qui y est enseignée, entre recherche d'efficacité dans l'organisation, méfiance vis-à-vis de la culture moderne, spiritualité marquée par l'obéissance, exaltation de la figure du pape, primauté de la maternité.

On voit bien, donc, combien le début du XX^e siècle est marqué par un nouveau désir de formation chez les femmes, et combien le besoin semble d'autant plus légitime au clergé que ces laïques jouent un rôle croissant dans l'espace public. La formation qui leur est proposée est certes plus importante qu'auparavant, mais on voit qu'il s'agit d'un enseignement doctrinal minimal. Le but n'est pas de leur permettre de faire de la théologie, mais de les doter des outils nécessaires à la transmission de la foi au foyer et à sa défense dans l'espace public. On comprend donc que dans l'entre-deux-guerres, alors que de très peu de femmes avaient accès à la théologie, domaine clérical par excellence, la reconnaissance d'un titre doctoral à des saintes soit difficile à admettre pour certains.

⁴⁴⁵ Maria Teresa Garutti Bellenzier, « La spiritualità delle donne nelle organizzazioni laicali », dans Paola Gaiotti de Biase, *Vissuto religioso e secolarizzazione*, op. cit., p. 187-207.

b) *Le poids de l'Écriture et de la tradition*

Outre cette association faite dans l'esprit de beaucoup entre doctorat d'Église, magistère et hiérarchie ecclésiastique, Pie XI lui-même a invoqué, en 1932, un autre obstacle qui semblait insurmontable. En reprenant les célèbres paroles de saint Paul « *Mulieres in Ecclesiis taceant* » (1 Co 14, 34), c'est par le poids de la tradition qu'il justifie son refus. Voilà ce que disait l'apôtre à la communauté de Corinthe à propos des assemblées de prière :

Les inspirations des prophètes sont sous le contrôle des prophètes, car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix. Comme cela se fait dans toutes nos Églises, que les femmes gardent le silence dans les assemblées, car elles n'ont pas la permission de parler ; mais qu'elles restent dans la soumission, comme le dit la Loi. Et si elles veulent obtenir un éclaircissement, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Car pour une femme c'est une honte de parler dans l'assemblée. (1 Co 14, 32-35)

La même chose sera répétée à son disciple Timothée :

Que la femme reçoive l'instruction dans le calme, en toute soumission. Je ne permets pas à une femme d'enseigner, ni de dominer son mari ; mais qu'elle reste dans le calme. En effet, Adam a été modelé le premier, et Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui a été trompé par le serpent, c'est la femme qui s'est laissée tromper, et qui est tombée dans la transgression. (1 Tim 2, 11-14)

Les carmes, mais aussi Desbuquois, reviennent sur cet argument scripturaire. Les Bollandistes, déjà, en 1845, s'étaient appuyés sur ce précepte paulinien pour expliquer en quoi Thérèse d'Avila, tout en méritant le titre de docteur de l'Église, ne pouvait et ne devait pas être honorée comme telle. Ainsi que l'avait relevé Louis Berne, ce n'était pas tant les écrits de saint Paul en eux-mêmes, que l'interprétation qu'en avait fait Thomas d'Aquin qui était restrictive et sur laquelle il fallait revenir. Voilà l'argumentation donnée par le docteur médiéval dans la *Somme théologique* pour justifier l'impossibilité, pour les femmes, de tenir un discours « en public, devant toute l'assemblée » :

Tout d'abord et principalement, parce que la femme doit être soumise à l'homme, selon la Genèse (3,16). Or enseigner et persuader publiquement dans l'assemblée convient, non aux sujets, mais aux supérieurs. Si des hommes qui sont des inférieurs peuvent accomplir cet office, c'est en vertu d'une commission, et parce que leur sujétion ne leur vient pas, comme aux femmes, de la nature, mais par suite d'une cause accidentelle. - Ensuite, par crainte que le cœur des hommes ne soit séduit par désir, selon l'Ecclésiastique (9, 8-9) : « Les entretiens des femmes sont comme un feu dévorant »⁴⁴⁶. - Enfin, parce que les femmes, généralement, ne sont pas assez instruites en sagesse pour qu'il soit possible de leur confier sans inconvénient un enseignement public⁴⁴⁷.

Selon l'Aquinate, le précepte paulinien est donc d'abord justifié par l'Écriture sainte qui, d'après lui, établit une relation hiérarchique entre hommes et femmes. Or l'enseignement, comme l'indique la

⁴⁴⁶ « Détourne les yeux d'une jolie femme, ne fixe pas ton regard sur une belle étrangère. La beauté féminine en a égaré beaucoup, et l'amour s'y enflamme comme un feu. » (Si 9, 8).

⁴⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^a-II^{ae}, q. 177, a. 2.

racine latine *magis* de « magistère » ou de « maître », suppose une position de supériorité, qui ne convient guère aux femmes selon lui. Vient ensuite l'argument selon lequel une femme qui prêche pourrait susciter le désir, et donc tromper la raison de l'homme. Enfin, la situation de fait, à savoir l'absence d'instruction des femmes, empêche de considérer sérieusement la question. Le docteur médiéval précise cependant que saint Paul ne parle que de l'enseignement public, dans l'assemblée liturgique. « Aussi les femmes qui ont reçu le don de sagesse et de science peuvent-elles en faire usage pour l'enseignement privé, mais non pour l'enseignement public », conclut-il. La Bible montre d'ailleurs plusieurs figures de femmes ayant instruit leurs proches, dans un cadre privé : la mère de Salomon, quand il était enfant (Prov. 4), ou encore Anne, la mère de Samuel (1 R 2).

Les carmes reviennent sur cette explication dans leur mémoire en 1923, ajoutant que Cajetan (1469-1534) a précisé, après Thomas d'Aquin, comment comprendre les paroles de saint Paul. Si elles ne peuvent enseigner à l'Église universelle, elles peuvent « instruire une partie de l'Église », « par députation de l'Église universelle », comme c'est le cas pour les abbesses ou les modératrices d'instituts⁴⁴⁸. Elles peuvent également enseigner sur un mode particulier, en tant que personnes privées, par leurs paroles ou leurs écrits, notamment dans le cadre de relations familiales, ou privées. Enfin, elles peuvent tout à fait avoir un charisme de prophétie, ce que disait déjà Thomas d'Aquin, et saint Paul lui-même. Thérèse d'Avila a ainsi pu enseigner, par députation des souverains pontifes, notamment en tant que supérieure d'ordre religieux. Mais c'est une forme d'enseignement privé, puisqu'elle s'est adressée à ses filles en particulier. En revanche, ses écrits sont adressés non seulement aux carmélites, mais aussi aux plus grands prélats de l'Église. De son vivant, comme fondatrice d'une nouvelle famille religieuse dans l'Église, elle a donc eu une charge d'enseignement partielle, mais ses écrits, eux, ont une visée plus universelle. Les carmes estiment cependant que leur « *Madre* » justifie bien une exception, au vu d'un passage de sa *Vie* où elle revient elle-même sur les dures paroles de saint Paul envers les femmes. Alors que certains s'étonnaient de voir une religieuse, qui plus est contemplative, voyager en tous sens pour fonder ou réformer des monastères, et lui rappelaient les paroles de saint Paul, elle-même demande à Dieu, dans sa prière, si elle doit plier sa conduite aux paroles de l'apôtre et celui-ci lui aurait répondu : « Dis-leur de ne pas isoler un passage de l'Écriture, mais qu'ils considèrent tous les autres, et ils verront s'ils peuvent me lier les mains⁴⁴⁹. » Opportune leçon d'exégèse...

Si les carmes jouent la carte de l'exceptionnalité de Thérèse d'Avila pour justifier la transgression de l'interdit paulinien, les jésuites Berne et Desbuquois s'attachent vraiment à résoudre le problème sur le fond. On pourrait s'attendre à ce qu'ils adoptent la méthode historico-critique pour replacer les paroles de saint Paul dans le contexte du christianisme qui, à ses débuts, reprenaient des usages judaïques. Mais il semble que les premiers travaux faits sur la question féminine chez saint Paul leur aient été inconnus.

⁴⁴⁸ AGOCD : Thérèse d'Avila, Pochette 11 - 386f 2 bis, « *De S.M.N. Theresia Doctoratu. Sapientiam eius enarrabunt gentes et laudem eius enuntiabit Ecclesia* », brouillon préparatoire au mémoire de 1923.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

Pourtant, côté italien, on en trouve dès la fin du XIX^e siècle, des prêtres comme Giovanni Semeria ou Romolo Murri se servant des nouveaux apports des sciences pour combattre les préjugés sur la condition féminine hérités de saint Paul⁴⁵⁰. Cela tient sans doute au réformisme ecclésial très prégnant dans le modernisme italien, tandis que le modernisme à la française aurait un versant plus intellectuel. Côté français, c'est dans les années 1930 que l'École biblique de Jérusalem applique ce genre de lecture historico-critique aux passages de saint Paul concernant les femmes, Bernard Allo publiant une édition de la première Épître aux Corinthiens en 1935. Quelques travaux récents, majoritairement germanophones, y sont cités, signe d'un certain intérêt pour la question dans l'entre-deux-guerres⁴⁵¹. Le dominicain rappelle que l'ensemble du chapitre est consacré à la comparaison entre les deux charismes que sont la prophétie et la glossolalie, à la réglementation de leur usage dans une assemblée liturgique dont on n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une célébration eucharistique :

L'agitation de certains « pneumatiques », chez qui l'humain, sinon le païen, se mêle au divin – et dont quelques-uns même peuvent être des simulateurs ou des exaltés très profanes – exige une réglementation de leurs attitudes dans le culte public. Paul les rappelle, comme à propos de la tenue des femmes et de la célébration de l'Eucharistie, à la discipline commune, aux « traditions » des églises⁴⁵².

La question de l'« antiféminisme » de saint Paul avait déjà été soulevée au chapitre 11, qui traite de la tenue des femmes dans les assemblées liturgiques :

Ce passage intéresse, non sans leur causer quelque embarras, tous les théologiens qui traitent de « féminisme ». De fait, Paul y énonce des principes primordiaux sur les rapports des deux sexes ; mais le fait à propos d'une question tellement particulière, il les enveloppe de considérations qui paraissent si contingentes et si locales, qu'on se demande parfois ce qu'il peut en rester d'immuable à travers les époques et les civilisations. Nous verrons qu'il en reste l'essentiel⁴⁵³.

Le dominicain explique alors que saint Paul cherche avant tout à ce que le culte, en tant que « fonction sociale et extérieure », reflète « la subordination naturelle et sociale d'un sexe à l'autre », mais aussi « la solidarité indéfectible des deux sexes “dans le Seigneur”, c'est-à-dire devant Dieu et dans la vie religieuse »⁴⁵⁴. La rigueur apparente de saint Paul tiendrait à certains abus observés à

⁴⁵⁰ Roberta Fossati, « La nuova passione etica del riformismo religioso », art. cité, p. 175. On peut aussi penser aux relectures féministes de la Bible que propose Elisa Salerno dès les années 1920 : *Per la riabilitazione della donna*, Vicence, Tipografia Ditta Fratelli Pastorio, 1917 ; *Ead., Commenti critici alle note bibliche antifemministe*, Vicence, Arti grafiche G. Rossi, 1926. Voir à ce sujet Adriana Valerio, « La Sfida delle donne al Concilio Vaticano II : antipatrici e protagoniste », OPSIS (en ligne) Catalao-GO, 2017/2, p. 223 ; Michela Vaccari, *Lavoratrice del pensiero. Elisa Salerno, una teologa ante litteram*, Cantalupa, Effatà, 2010 ; Elisa Vicentini, *Una chiesa per le donne. Elisa Salerno e il femminismo cristiano*, Naples, D'Auria, 1995.

⁴⁵¹ Hermann L. Strack et Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Misrasch*, München, C.H/ Beck, 1922 ; Franz S. Gutjahr, *Die zwei Briefe an die Korinther*, Styria, Graz, 1910 ; Joseph Sickenberg, *Die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer*, Bonn, Hanstein, 1919.

⁴⁵² Bernard Allo, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1935, p. 354.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 253.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 254.

Corinthe. Étonnamment, plutôt que d'expliquer cette dureté de l'apôtre par sa mentalité juive, comme le font la plupart des commentaires du passage, Bernard Allo estime qu'elle tient plutôt aux mœurs du monde grec :

Avant de passer au commentaire, il est bon de savoir si cette page de notre épître serait encore teintée, malgré tout, de préjugés sémitiques contre la femme. Nous ne le croyons pas. Saint Paul n'a nullement cherché à imposer aux Grecs, en cette matière, des idées et des usages juifs. Il s'est plutôt conformé, comme il était de mise avec des Corinthiens, aux convenances établies chez les Grecs (non chez les Romains). C'est un de ces cas multiples d'« adaptation » qu'exigeaient le bon renom et le progrès réel de l'Évangile ; on n'a qu'à les transposer selon les conventions d'autres époques et pas pour y reconnaître la règle universelle de décence dans les manifestations religieuses, qui varie sans doute en ses applications locales ou successives, mais qu'il n'est jamais permis d'enfreindre. C'est le même esprit qui animera les instructions sur l'Eucharistie et les charismes⁴⁵⁵.

L'interdit décrété sur la prise de parole féminine dans les assemblées chrétiennes s'expliquerait donc par le fait que chez les Grecs, à qui saint Paul s'adresse, les femmes ont l'habitude d'être voilées et ne peuvent discourir en public. Il semblerait qu'à Tarse en particulier, le port du voile était de mise aussi bien dans la rue que dans la maison. Or à Corinthe, certaines femmes pourraient avoir pris l'habitude de ne pas le porter dans les assemblées, en vertu du principe de liberté évangélique (« il n'y a plus ni homme ni femme, ni juif ni païen, ni esclave ni homme libre »). Si saint Paul se fait une haute idée de la femme, « il ne lui concède pas pour cela de manquer, sous prétexte de religion et d'émancipation évangélique, à ce qui était tenu pour une convenance rigoureuse dans la bonne société grecque. Cette raison de dignité, et les abus qu'il avait constatés, lui ont fait trouver très opportun de rappeler aux Corinthiennes brillantes, disputeuses et trop enthousiastes, que leurs instructeurs naturels, c'étaient leurs maris, et le lieu de leurs initiatives, le foyer »⁴⁵⁶. On retrouve donc cette idée d'une promotion, chez saint Paul, de valeurs féminines de soumission et de vie cachée.

Ignorant sans doute ces premiers travaux historico-critiques, Berne et Desbuquois adoptent une autre méthode pour contrer l'obstacle scripturaire. En montrant que Benoît XIV, dans son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, a parlé séparément, d'une part du charisme d'enseignement, d'autre part des docteurs de l'Église, ils montrent que le doctorat d'Église, conféré à un saint pour la valeur de ses écrits, toujours donné de façon posthume, n'implique pas forcément une charge d'enseignement du vivant du saint⁴⁵⁷. Lambertini lui-même commençait son passage sur les docteurs de l'Église en distinguant les docteurs de l'Église (« *doctores ipsius Ecclesiae* ») des « docteurs qui furent dans l'Église » (« *doctores qui fuerint in Ecclesia* »), autrement dit qui ont enseigné l'Église de leur vivant. S'il n'est pas étonnant que les docteurs de l'Église soient souvent des théologiens ou des pasteurs parce qu'ils ont, par leurs études, des moyens humains pour bien formuler la doctrine qu'ils ont

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 373.

⁴⁵⁷ Prospero Lambertini, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, op. cit., lib. III, cap. 342 sur les grâces « *gratis data* » ; lib. IV, pars II, cap. XI sur les docteurs de l'Église.

la charge d'enseigner, rien n'empêche que le charisme d'enseignement, qui est une grâce « *gratis data* » (donnée gratuitement par Dieu à qui il veut) ne se trouve chez d'autres personnes qui ont reçu « la grâce de très bien concevoir et de très bien traduire un point de doctrine (l'éclairant du coup pour toute l'Église) »⁴⁵⁸. Ainsi, pour les deux jésuites, le doctorat d'Église, quoiqu'il se rattache au magistère par la fonction d'enseignement qu'il met en valeur, demeure indépendant du magistère ecclésiastique. « La participation au magistère [souligné par Berne] que doit avoir le docteur, écrit-il, ce n'est nullement celle qu'il a pu avoir de son vivant, c'est celle qui vient après sa mort à sa doctrine de l'approbation pleine et directe de ce magistère lui-même⁴⁵⁹. »

Il critique ainsi le raisonnement fait par les Bollandistes, pour qui il ne pouvait y avoir de doctorat d'Église sans usage public du don de sagesse ou de science. Il montre que l'on peut distinguer « un enseignement public du vivant du docteur » et « l'enseignement public de ses écrits après sa mort ». Pour Louis Berne, la proclamation de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église, loin de changer le sens du titre, contribuerait au contraire à le préciser. Tandis que proclamer un pape docteur pousserait à confondre le magistère public exercé de son vivant et l'enseignement public exercé après sa mort par ses écrits, la proclamation d'une carmélite morte à vingt-quatre ans et n'ayant eu aucun rôle d'enseignement de son vivant ne laisserait aucune confusion possible. Certains saints ont d'ailleurs déjà pu être proclamés docteurs de l'Église sans qu'ils aient appartenu au magistère ecclésiastique de leur vivant, par exemple Ephrem le Syrien, diacre au service de l'évêque de Nisibe du IV^e siècle.

La clef pour résoudre le problème du sexe féminin, selon Berne, c'est donc bien de distinguer, d'une part le magistère hiérarchique exercé du vivant du saint, le doctorat d'Église d'autre part.

Il est clair qu'on ne peut imaginer une femme pourvue d'un magistère dans l'Église, et y enseignant, de son vivant, autrement qu'à titre privé... Et encore ! Insister, appuyer ici : aller quasi plus loin que Benoît XIV et S. Thomas... *Taceat ! Taceat !...* [...] Mais cette « *gratia sermonis* » que tous reconnaissent qu'elle peut avoir... cette « *gratia sermonis* » dont elle ne peut, de son vivant, user que « *paucis* » ou « *pluribus* » - et toute en privé - qui est-ce qui empêche l'Église de la reconnaître en elle, de trouver et de déclarer - après la mort et la canonisation - qu'elle a valeur - et valeur d'enseignement - d'éclaircissement de la doctrine pour toute l'Église. [...] Le caractère public de la doctrine vient de cette reconnaissance de l'Église, sans quoi la femme serait sortie de son rôle, le rôle que lui assignent st Paul, Benoît XIV, st Thomas, toute la tradition, le bon sens même... Et, sortie de son rôle, elle ne pourrait être proposée en modèle⁴⁶⁰.

Le choix de Thérèse de Lisieux, restée cachée, n'ayant rien revendiqué, est donc d'autant plus judicieux. Et le jésuite de conclure que rien ne s'oppose dans l'absolu à ce que l'Église déclare des femmes docteurs de l'Église, mais que tout dépend de son jugement. On le voit, par une étude approfondie du doctorat d'Église, de son étude et de sa signification, Berne et Desbuquois trouvent une

⁴⁵⁸ AFJ- Fonds Desbuquois, JDE 355 : « Notes prises dans Benoît XIV ».

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ *Ibid.* : « Doctorat de sainte Thérèse de Lisieux », p. 6 (souligné dans le texte).

solution théologique au prétendu obstacle du sexe dans la perspective d'une proclamation thérésienne. Pie XI ne semble pas avoir pris le temps de l'étudier avant d'opposer un refus aussi ferme que rapide aux demandes qui lui sont faites en 1923 et 1932. Cela suppose qu'au-delà des raisons théologiques, il y avait peut-être, dans l'entre-deux-guerres, une autre question qui entrainait en jeu, à la fois plus triviale et plus massive, celle des mentalités : le monde catholique était-il prêt, dans les années 1920 et 1930, à voir une femme proclamée docteur de l'Église ? Un tel événement, qui pouvait apparaître comme une ouverture en faveur des femmes, était-il opportun alors que le Saint-Siège mettait en même temps en garde contre les dangers du féminisme ?

c) *Des motifs d'ordre socioculturel*

Pour comprendre ce point, nous voudrions tenter une comparaison avec la représentation et la dévotion à la Vierge-Prêtre, en vogue au tournant du siècle, avant d'être condamnées par Rome dans les années 1910-1920. Si, doctrinalement, on n'y trouvait aucune erreur d'après les critères de l'époque, l'interprétation pouvait porter à confusion, ce qui a justifié l'interdit du Saint-Siège. De même, dans le cas du doctorat d'Église, on voit bien qu'il n'y a pas d'obstacle doctrinal sérieux, mais la crainte d'une confusion possible avec la fonction magistérielle propre à la hiérarchie ecclésiastique. Dans les deux cas, sans surprise, on voit que, derrière une question théologique, apparemment étrangère au monde séculier, le contexte socioculturel peut avoir une incidence.

- *La crainte d'une possible confusion, alors qu'émergent des demandes autour du sacerdoce féminin*

Issue de l'école française de spiritualité qui voit en Marie un modèle à promouvoir pour lutter contre l'affaiblissement des vocations sacerdotales, la dévotion à la Vierge-Prêtre connaît un grand essor au sein de la congrégation des Filles du Cœur de Jésus, érigée en 1872⁴⁶¹. Les religieuses, qui trouvent en Marie le modèle de l'âme-victime, associée du sacrifice du Christ, commencent à la vénérer sous le vocable de « Vierge-Prêtre ». En 1872 paraît *Marie et le Sacerdoce*, de Mgr Oswald Van der Berghe, à l'origine d'une abondante littérature sur le sujet, encouragée par un bref élogieux de Pie IX sur ce « sacerdoce de Marie »⁴⁶². Lorsque les Filles du Cœur de Jésus demandent à Pie X, en 1906, de pouvoir invoquer la Vierge sous le titre de « *Virgo Sacerdos* » dans les églises de leur institut, il répond

⁴⁶¹ Sur cette dévotion, on trouvera plusieurs lectures : « Dévotions prohibées », *Dictionnaire de spiritualité*, tome 3, Paris, Beauchesne, 1957, col. 786-787 ; René Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce. Étude théologique*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953, tome 1, p. 437 et s. ; Liviana Gazzetta, *Virgos et Sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra Ottocento e Novecento*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

⁴⁶² Oswald Van den Berghe, *Marie et le sacerdoce*, Paris/Bruxelles, F. Haenen, 1872.

favorablement mais, pour écarter toute équivoque, demande à deux cardinaux de composer une prière à la « *Virgo Sacerdos* » en des termes qui en précisent la véritable signification⁴⁶³.

Dans un second temps, pourtant, le Saint-Siège revient sur sa décision et formule plusieurs interdictions. Le 15 janvier 1913, le Saint-Office réprovoque ainsi les images représentant Marie en habits sacerdotaux. Puis, le 10 mars 1927, par une lettre du cardinal Merry del Val à l'évêque d'Adria-Rovigo (Italie), la Congrégation fait savoir que la dévotion à la Vierge-Prêtre n'est pas approuvée et ne peut être propagée. Cette fois-ci, ce n'est pas seulement l'image, mais aussi la dévotion, qui est visée. Le jésuite Paul Galtier revient en 1928 sur les raisons de cet interdit : l'expression « Vierge-Prêtre », équivoque, pourrait être mésinterprétée par des âmes mal éclairées, comme une confusion entre le sacerdoce tel qu'il est reçu dans le sacrement de l'ordre, qui est un caractère, et l'esprit sacerdotal de la Vierge, qui peut être commun à tous⁴⁶⁴. On peut penser que, dans la question du doctorat d'Église, c'est aussi la confusion entre le charisme des docteurs et la fonction magistérielle propre à la hiérarchie ecclésiastique qui pousse Pie XI à maintenir fermée la catégorie aux femmes. Le mécanisme de la « spirale de l'interdiction » identifié par Juliette Rennes pour empêcher l'accès des femmes à certaines professions, qui consiste ou bien à s'appuyer sur un interdit antérieur, ou bien sur un interdit concernant une fonction apparentée, pourrait aussi être à l'œuvre dans ce blocage⁴⁶⁵.

Comment expliquer qu'en dépit de la confusion que pouvait générer cette représentation mariale, Pie X l'ait encouragée en 1906, et que Pie XI l'interdise ensuite ? C'est qu'entre les deux pontificats, il se jouait des choses dans la sphère civile que l'Église ne pouvait ignorer. Paul Galtier émettait cette hypothèse en 1928, estimant que « le danger de la poussée féministe pourrait bien n'y être pas étranger [...], elle [qui] a toujours fait grief à l'Église catholique d'écarter les femmes des fonctions sacrées, et l'on sait que les Églises protestantes se sont laissé entraîner récemment à faire brèche ici ou là à cette tradition si primitive »⁴⁶⁶. Au moment où il écrit ces mots, au moins sept Églises protestantes admettent déjà des femmes pasteurs. Si la Conférence Générale des Amis, aussi connue sous le nom de Quakers, l'a fait dès sa création au XVII^e siècle, les autres ont ouvert cette fonction aux femmes au début du XX^e siècle⁴⁶⁷, au Royaume-Uni et aux Pays-Bas principalement, ce qui ne semble pas sans rapport avec le mouvement de promotion des femmes dans l'espace public.

⁴⁶³ *La Documentation Catholique*, tome 19, 1928, col. 819, note. Le 9 mai 1906, Pie X enrichit la prière d'indulgences et l'étend à l'Église universelle (AAS, tome 40, 1906, p. 109).

⁴⁶⁴ Paul Galtier, « La dévotion à Marie "Vierge-Prêtre" », *Interdiocésaine*, juin 1928 : article reproduit et consulté dans la revue *Prêtre et Apôtre*, n°125, juillet 1929, p. 203-205.

⁴⁶⁵ Juliette Rennes, *Le mérite et la nature*, *op. cit.*, p. 251 : en 1897, Jeanne Chauvin n'est pas autorisée à prêter serment d'avocat parce que les femmes ne sont pas admises à la magistrature, qui est une fonction très proche.

⁴⁶⁶ Paul Galtier, « La dévotion à Marie "Vierge-Prêtre" », art. cité.

⁴⁶⁷ On peut en donner la liste grâce à un tableau intitulé « La place de la femme dans le ministère des Églises chrétiennes non catholiques », publié dans la revue *Concilium*, n°34, 1968, p. 145-159, à une époque où dans l'Église catholique, Vatican II aidant, la question était désormais d'actualité : la Fraternité des Remontrants (1915), l'Union Congrégationaliste d'Angleterre et du Pays de Galles (1917), l'Union baptiste de Grande-Bretagne et d'Irlande (1918), l'Église Presbytérienne d'Angleterre (1921), l'Union Congrégationaliste d'Écosse (1929), l'Église Évangélique Luthérienne aux Pays-Bas (1929) et l'Église Libre Unie d'Écosse (1929).

Quelques années plus tôt, en 1922, le Saint-Office avait ouvert un premier dossier sur le sujet, après que le cardinal Bertram, archevêque de Breslau, avait signalé deux articles parus dans une revue féministe libérale de Berlin, *Die Frau*⁴⁶⁸. Leur auteure, une jeune catholique, y suggère que des femmes puissent participer à la cure d'âmes, autrement dit prétendre au sacerdoce non pas tant pour sa dimension sacrificatrice que pour son rôle d'accompagnement des âmes. L'un des consultants note, en français :

L'article est très bien écrit et a paru dans une revue bien rédigée, qui est très répandue en Allemagne. Les raisonnements qui sont ajoutés tourneront la tête à bien des lectrices, prises par la fièvre féministe, et si ce mouvement continue il prouvera un grand danger pour la jeunesse féminine, d'autant plus qu'en Allemagne, réellement des jeunes étudiantes catholiques qui étudient à l'Université commencent à s'enthousiasmer pour cette question⁴⁶⁹.

Margaret Adam estime que cette demande « est basée tout logiquement sur le développement culturel du dernier siècle » : selon elle, l'obstacle n'était jusque-là pas « dogmatique », mais sociologique. Les consultants eux-mêmes présentent cette demande d'un accès des femmes aux ministères ordonnés comme la traduction du féminisme dans la sphère ecclésiastique :

De façon générale, la femme d'aujourd'hui cherche à se libérer par tous les moyens de la domination que l'homme a sur elle par disposition divine : nous en avons de nombreux exemples, spécialement ces dernières années dans les pays septentrionaux. Et c'est pourquoi il lui est insupportable de se soumettre aux prêtres. Toutes ces manifestations, bien qu'elles ne soient pas reliées les unes aux autres dans une compréhension commune, dérivent toutes d'un même principe : l'orgueil. Et cela apparaît très clairement dans l'article en question. Dans cet article, l'auteure non seulement défend l'égalité parfaite entre l'homme et la femme sur les trois points qu'exigent les libéraux et les socialistes contre la doctrine catholique, c'est-à-dire dans le mariage, dans toutes sortes de travail et dans la vie politique, mais aussi dans le gouvernement de l'Église⁴⁷⁰.

Les consultants mentionnent d'autres facteurs expliquant la naissance de cette idée d'un sacerdoce féminin chez les jeunes filles catholiques, notamment l'accès de ces dernières à l'Université, ainsi que le contexte allemand, où la présence protestante est forte. Si peu d'Églises permettent alors aux femmes d'accéder aux ministères ordonnés, l'entre-deux-guerres constitue une étape majeure dans la réflexion sur le sujet. Seules six Églises admettent déjà les femmes aux ministères mais le sujet

⁴⁶⁸ Les deux articles en question sont les suivants : Margaret Adam, « Weibliche Geelsorger », *Die Frau. Monatschrift für das gefamte Frauenleben unferer Zeit* (organ des Sundes Deutscher Frauenvereine), avril 1922, p. 198-207 ; Julie Poehlmann, « Zum weiblichen Priestertum », *Die Frau*, mai 1922, p. 245-247. Margaret Adam publie encore un nouvel article, alors qu'elle est déjà mise en cause : « Weibliche Geelsorger », *Die Frau*, septembre 1922, p. 365-371.

⁴⁶⁹ ACDF – Rer. Var. 1922, n.7 : Tendenze al Sacerdozio per le donne, voto del Rmo P. Drehmans (luglio 1922) e Supplemento al Voto dello stesso consultore (nov. 1922).

⁴⁷⁰ *Ibid.* : « In genere la donna cerca oggidi con ogni mezzo di liberarsi dal dominio che l'uomo per disposizione divina tiene su di essa: di ciò abbiamo innumerevoli fatti, specie negli ultimi anni nei paesi settentrionali. E perciò le è insopportabile pure il sottostare ai sacerdoti. Tutte queste manifestazioni se anche non sono collegate fra di loro da una comune intesa, pero hanno tutte lo stesso principio : la superbia. E questa apparisce pure chiara nell'articolo di cui si tratta. In questo articolo la scrittrice non solamente propugna l'eguaglianza perfetta tra l'uomo e la donna nei tre punti in cui l'esigono i liberali ed i socialisti contro la dottrina cattolica, cioè nel matrimonio, in ogni specie di impieghi e nella vita politica, ma anche nel governo della chiesa, almeno nella potestà dell'ordine in quanto riguarda la donna. » (Traduction par nos soins)

commence visiblement à être débattu dans d'autres : dès 1924 dans l'Église protestante évangélique et l'Église réformée des Pays-Bas, en 1932 dans l'Église méthodiste d'Australie. Il y a ensuite visiblement un temps de pause, avant que la question ne se pose de nouveau, avec une issue le plus souvent favorable, à la fin des années 1950 et au début des années 1960.

Yves Congar, dans une étude consacrée à « La question du ministère ecclésiastique des femmes », parue en 1931, en relativisait l'importance, tout en donnant une liste assez importante d'Églises concernées par un ministère féminin :

Seules quelques-unes des nombreuses sectes protestantes qui se sont organisées au cours des siècles en marge des grandes Églises ont introduit le ministère ecclésiastique des femmes, au moins quant à la prédication de la parole sacrée. Il en est ainsi chez les Quakers, les Congrégationalistes, les Universalistes, les Unitariens, les adhérents de l'Armée du Salut, les *christians*, secte baptiste établie aux États-Unis, et à partir de 1891 chez les Méthodistes, à l'exception de ceux qui se sont ralliés à la *Christliche Gemeinschaft*. Encore s'agit-il, dans la plupart des sectes signalées, beaucoup plus de la simple faculté de prendre la parole dans les assemblées religieuses que de l'attribution aux femmes d'une charge régulière de prêcher l'Évangile⁴⁷¹.

Comme aux premiers siècles du christianisme, l'accès des femmes aux ministères lui paraissait être, à l'intérieur même du protestantisme, un phénomène avant tout « sectaire », mais il notait tout de même que, dans les dernières années, « le féminisme protestant a[vait] obtenu de la part des Églises et des sectes quelques concessions nouvelles, importantes dans le domaine du ministère ecclésiastique ». En Allemagne, la plupart des Églises protestantes étaient encore peu disposées à des innovations radicales, mais elles avaient, « surtout depuis la guerre, facilité aux femmes l'accès des études théologiques, et édicté des statuts pour les graduées en théologie »⁴⁷². Comme le relève le dominicain, « on peut étudier la théologie sans exercer et même sans prétendre exercer une fonction ecclésiastique, mais les deux choses sont voisines et l'une est la préparation de l'autre, aussi convient-il de signaler ici le fait nouveau des études et des travaux théologiques chez les femmes »⁴⁷³. Ainsi, en Thuringe, les étudiantes en théologie pouvaient passer le même examen que les candidats-pasteurs : en cas de réussite, elles pouvaient être affectées à une communauté, après deux ans de formation pratique, pour exercer certaines activités pastorales, à l'exclusion des cérémonies cultuelles. En 1927, l'Église évangélique de la Prusse ancienne crée une nouvelle fonction pour ces femmes théologiennes : la « *vikarin* » peut ainsi prêcher dans les services religieux aux enfants, femmes et jeunes filles, et dans des réunions dédiées à la lecture de la Bible, exercer un apostolat auprès des groupements de jeunesse féminine, dans les hôpitaux, les prisons. Mais les fonctions du culte public et l'administration des sacrements lui sont interdites, restriction mal acceptée par certaines étudiantes en théologie.

En Allemagne comme en Angleterre, le refus des Églises d'ouvrir l'ensemble des ministères aux

⁴⁷¹ Yves Congar, « La question du ministère ecclésiastique des femmes », *Les Documents de la Vie intellectuelle*, Paris, Le Cerf, 1931, p. 381.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 382.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 384.

femmes, et notamment le service cultuel, commence ainsi à être questionné. Plusieurs articles paraissent sur le sujet et, dans le débat, l'obstacle qui revient le plus souvent est celui du précepte paulinien « *Mulieres taceant in Ecclesiis* » (1 Co 14, 34)⁴⁷⁴. Si la plupart des Églises refusent l'accès des femmes à l'office des pasteurs, beaucoup acceptent de rétablir l'ordre des diaconesses, qui existait dans les premiers siècles du christianisme. La résolution 47 de la Conférence de Lambeth de 1920 prévoit ainsi la restauration de cet ordre, résolution mise à exécution dans les années qui suivent⁴⁷⁵. La Conférence de 1930 étend son champ d'action : la diaconesse prépare les candidats au baptême et à la confirmation, aide le ministre lors du baptême et peut même baptiser, elle lit à l'église les prières du matin et du soir, peut diriger la prière avec la permission de l'évêque, instruire et prêcher dans certaines circonstances, et peut diriger des retraites et donner des conseils spirituels. En France, l'ordre des diaconesses fut rétabli dès 1841 à Paris, par le pasteur Vermeil, mais avec d'autres fonctions : les « diaconesses-évangélistes » sont des jeunes filles ou des veuves sans enfant à charge, qui exercent surtout une « activité charitable et sociale », visitent les malades, les personnes âgées, font le catéchisme aux enfants. Mais aucune fonction liturgique ne semble y être associée. La question du ministère des femmes est posée de façon plus directe lors du Synode national des Églises réformées évangéliques de France, réuni à Montpellier du 17 au 20 juin 1930. Tout en envisageant une participation plus large des femmes au service des Églises, le Synode veut avancer avec prudence et institue donc une commission d'étude.

- La condamnation du féminisme par Pie XI

Tandis que, dans certaines Églises protestantes, les changements dans la sphère civile entraînent une ouverture, ils suscitent plutôt un durcissement côté catholique, comme le signale ici le cas de la dévotion à la Vierge-Prêtre, verrouillée en 1927, où on observe un réflexe d'intransigeance. Le même mouvement d'ouverture/rejet peut être observé au même moment autour de la question de la contraception⁴⁷⁶. En 1902 et en 1908, elle est posée, mais se heurte à une fin de non-recevoir, à la Conférence de Lambeth qui, depuis 1867, réunit les évêques anglicans de Grande-Bretagne, des Dominions britanniques et des États-Unis. En 1930, la Conférence décide finalement d'autoriser, dans

⁴⁷⁴ *Die christliche Welt*, t. 44, 1930 : lettre ouverte de deux étudiantes en théologie de Cologne, Ina Gschlössl et Annemarie Rübens (p. 316-320) ; M.H. Windisch, « Sinn und Geltung des apostolischen. "*Mulier taceat in ecclesia*" » (p. 411-425) ; *Id.*, « Noch einmal : "*Mulier taceat in ecclesia*" » (p. 837-840) et M.P.M. Rade, « Musste die Frau in der alten Christenheit Schweigen ? » (p. 549-550). Voir aussi la série d'articles parus dans *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, t. 63, 1930, col. 564-567 ; 613-617 ; 633-636, sous le titre « *Mulier taceat in ecclesia* » ; M.J. Coppens, « Le ministère des femmes dans l'Église. Une controverse dans l'Église anglicane », *La femme belge*, 1929, p. 307-320.

⁴⁷⁵ Yves Congar, « La question du ministère ecclésiastique des femmes », art. cité, p. 391-392. Voir aussi Mary Tanner, « Il movimento per i diritti delle donne nella Chiesa d'Inghilterra », dans Marinella Perroni et Hervé Legrand (dir.), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Milan, Paoline, 2014, p. 160.

⁴⁷⁶ Sur ce sujet, on peut se reporter à Guillaume Cuchet, « Quelques données concernant l'encyclique *Casti connubii* », dans Jacques Prévotat (dir.), *Pie XI et la France*, op. cit., p. 347-367 ; Lucia Pozzi, « The Encyclical *Casti connubii* (1930) : the Origin of the Twentieth Century Discourse of the Catholic Church on Family and Sexuality », dans Cécile Vanderpelen-Diagre et Caroline Sägesser, *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Éditions universitaires de Bruxelles, 2017, p. 41-51.

certaines limites, la contraception : tout en rappelant sa réprobation de toute méthode anticonceptionnelle adoptée pour des motifs de convenance, elle présente le recours aux méthodes non-naturelles comme un moyen légitime, et non comme un moindre mal, de limitation des naissances.

La réaction catholique ne se fait pas attendre. Le 31 décembre de la même année, Pie XI signe l'encyclique *Casti connubii* sur le mariage chrétien, dont les propos sur la contraception sont très abrupts, donnant une orientation nettement rigoriste à l'ensemble du texte. Au-delà du fait qu'elle témoigne des réactions très différentes de deux Églises, pourtant très proches du point de vue disciplinaire et théologique, face aux nouvelles questions de société, l'encyclique nous intéresse au premier plan car elle nous dit quelque chose de la conception que Pie XI se fait du féminisme. Ce dernier se retrouve en effet classé dans la liste des « erreurs contraires à la vie conjugale » citée dans l'encyclique, comme on peut le voir au travers de ces lignes :

Les mêmes maîtres d'erreurs qui ternissent l'éclat de la fidélité et de la chasteté nuptiales n'hésitent pas à attaquer la fidèle et honnête subordination de la femme à son mari. Nombre d'entre eux poussent l'audace jusqu'à parler d'une indigne servitude d'un des deux époux à l'autre ; ils proclament que tous les droits sont égaux entre époux ; estimant ces droits violés par la « servitude » qu'on vient de dire, ils prêchent orgueilleusement une émancipation de la femme, déjà accomplie ou qui doit l'être⁴⁷⁷.

Le pape explique que l'émancipation recherchée par les féministes est triple. Elle est d'abord physiologique, en ce qu'elle cherche à affranchir les femmes des « charges conjugales et maternelles », mais aussi économique, « pour que la femme, même à l'insu de son mari, puisse librement avoir ses affaires, les gérer, les administrer, sans se soucier autrement de ses enfants, de son mari et de toute sa famille ». Elle est enfin sociale, pour que la femme, libérée des charges familiales et domestiques, « puisse se livrer à son génie naturel, se consacrer aux affaires et occuper des charges, même les charges publiques ». Plus qu'une libération, tout cela n'est aux yeux de Pie XI qu'une « corruption de l'esprit de la femme et de la dignité maternelle » et « un bouleversement de toute la famille ». Il est au contraire souhaitable pour la femme elle-même que « l'ordre essentiel de la société domestique soit sauvegardé ». Plus haut, Pie XI avait expliqué qu'il y avait un « ordre de l'amour » selon lequel la « primauté du gouvernement » revient au mari, tandis qu'à la femme revient la « primauté de l'amour » et l'obéissance. Il ne faisait ici que reprendre les mots de son prédécesseur Léon XIII qui écrivait, dans l'encyclique *Arcanum Divinae* (10 décembre 1880), la première consacrée au mariage dans un contexte où l'on discutait beaucoup de la question de la légalisation du divorce, que « l'homme est le prince de la famille et le chef de la femme ». Si, face à l'évolution des conditions sociales et économiques, Pie XI reconnaît qu'« il appartient aux pouvoirs publics d'adapter les droits civils de la femme aux nécessités et aux besoins de notre époque », ils doivent cependant le faire en tenant compte des spécificités féminines et en sauvegardant les impératifs familiaux.

⁴⁷⁷ Pie XI, lettre encyclique *Casti connubii*, 31 décembre 1930, consultée sur le site du Saint-Siège.

Une nouvelle condamnation du féminisme se retrouve dans l'encyclique *Divini Redemptoris* (1937), consacrée au communisme athée, dans laquelle Pie XI semble établir un parallèle entre ces deux « erreurs » de la modernité :

Le communisme n'admet aucun lien spécial de la femme avec la famille et le foyer. En proclamant le principe de l'émancipation de la femme, il l'enlève à la vie domestique et au soin des enfants pour la jeter dans la vie publique et dans les travaux de la production collective au même titre que l'homme ; le soin du foyer et des enfants est dévolu à la collectivité. Enfin on retire aux parents le droit de l'éducation, que l'on considère comme un droit exclusif de la communauté, c'est seulement au nom de la communauté et par délégation que les parents peuvent encore l'exercer⁴⁷⁸.

Pie XI semble donc inquiet face aux progrès du féminisme, qu'il juge responsable du délitement de la morale et de la famille. On voit difficilement comment, après des mots si durs envers le féminisme, il pouvait être sensible à l'argument de Desbuquois qui voyait dans la proclamation de Thérèse de Lisieux une opportunité « féministe ». L'Église n'était pas seule à tenir ce genre de discours dans l'entre-deux-guerres, marqué par l'intensité des débats sur la question familiale dans de nombreux pays. Après la Première Guerre mondiale, les craintes démographiques sont très vives, la maternité remise au premier plan et le féminisme décrié. C'est le moment où sont votées, en France, des lois interdisant la publicité sur la contraception et la provocation à l'avortement, adoptées par la Chambre bleu horizon du Bloc national en 1920 et 1923. En Italie, le régime fasciste a certes une politique féminine, mais dans laquelle les femmes sont prises en compte avant tout dans une logique procréative.

Si au début du siècle, notamment dans la veine du catholicisme social, certains catholiques ont pu reconnaître les revendications légitimes que portait le féminisme, à la façon d'un père de Sertillanges qui le présentait comme une « question de pain » en mettant en valeur ses racines matérielles dans *Féminisme et christianisme* (1908)⁴⁷⁹, l'attitude de l'Église envers le féminisme demeure assez méfiante. Les relations entre promotion féminine et catholicisme sont assez paradoxales. D'une part, la défense des femmes au travail est encouragée, tout autant que leur regroupement en associations pour défendre leurs droits sociaux. L'Œuvre des Congrès, en Italie, a porté une attention particulière aux problèmes féminins, notamment à ceux qui concernent le travail salarié de masse, où les femmes se trouvent privées de protection. En 1900, le discours tenu par Mgr Radini Tedeschi (1857-1914), vice-président de l'Œuvre, est considéré comme le manifeste italien du féminisme chrétien, car, pour la première fois, y est légitimé publiquement et de façon théorique, le rôle public des femmes. À sa suite, les catholiques milanaises fondent la revue *Azione Muliebre* qui propose une série d'analyses sur la condition féminine.

⁴⁷⁸ *Id.*, lettre encyclique *Divini Redemptoris*, 19 mars 1937, consultée sur le site du Saint-Siège.

⁴⁷⁹ Antonin-Dalmace Sertillanges, *Féminisme et christianisme*, Paris, J. Gabalda, 1908. Le féminisme viendrait corriger une erreur initiale, celle du Code civil qui règle les relations hommes-femmes par la force. Napoléon n'aurait en effet pas favorisé l'individu-femme, car cet individu était incapable d'être soldat. Le féminisme a aussi des racines matérielles en ce sens qu'il cherche à assurer de meilleures conditions de travail aux femmes, bien souvent victimes de l'industrialisation.

Pourtant, la section féminine de l'œuvre des Congrès, créée en 1903, aura une existence très brève, puisqu'elle est dissoute en même temps que l'Œuvre, un an plus tard. Le cardinal Merry del Val aurait alors dit : « Ne donnez jamais la parole aux femmes, quand bien même elles seraient respectables et pieuses »⁴⁸⁰. La même année, en 1904, Adelaide Coari lâche l'*Azione Muliebre*, en raison d'un différend avec Elena da Persico, directrice de la revue : tandis que la première soutient le droit de vote des femmes, la deuxième s'y montre opposée, voulant suivre l'avis de Pie X⁴⁸¹. Il le lui confirme d'ailleurs dans une audience privée, en 1906, se prêtant à un jeu de mots : « *la donna non debe votare, ma votarsi* » (« *a una alta idealità di bene umano* »), ce que l'on peut traduire par « la femme ne doit pas voter, mais se vouer » (« à un grand idéal du bien humain »)⁴⁸².

Outre la défense des droits sociaux, une promotion culturelle est également encouragée par l'Église qui, avec le repli de la religion dans le domaine du privé dont la gestion revient traditionnellement aux femmes, accorde une réelle importance aux femmes. Celles-ci apparaissent comme les instruments de la reconquête catholique de la société, que ce soit par leur contribution au dynamisme missionnaire, par le rôle social joué par les bourgeoises catholiques, ou encore par leur rôle dans la religion populaire. Paola Gaiotti de Biase a ainsi montré qu'étudier la question féminine en lien avec le modernisme dans l'Église poussait à ne pas réduire ce dernier à une antithèse entre orthodoxie et « modernisme »⁴⁸³. Chez ceux que l'on qualifie d'intransigeants, on trouve en effet des femmes à la pointe de l'engagement social, tout comme on en trouve dans la tendance plus libérale. Si l'action sociale des femmes, leur visibilité et leur prise de parole, sont parfois vues par les tenants de la tradition comme un scandale typiquement moderne, des femmes ont paradoxalement pu être des sujets actifs de la bataille de l'Église contre l'esprit moderne, du fait de la défection masculine et de leur rôle stratégique dans la famille. En France, la Ligue féminine d'action catholique (1933) est née de la fusion de deux Ligues créées dans le contexte des lois de Séparation des Églises et de l'État, dans laquelle l'Église pouvait trouver de ferventes combattantes. Le rôle de certaines femmes catholiques apparaît ainsi ambivalent : pour défendre les raisons de l'Église, souvent conservatrices, elles doivent assumer un service qui repose sur les valeurs proposées par les révolutions modernes, comme l'autonomie personnelle, le droit à la parole...

⁴⁸⁰ « Non si dia mai la parola alle signore, benché rispettabili e pie », cité par Paola Gaiotti de Biase, *Che genere di politica ? I perchè e i come della politica delle donne*, vol. 1, Città di Castello, Borla, 1998, p. 73.

⁴⁸¹ Lucetta Scaraffia et Gabriella Zarrì (dir.), *Donne e fede : santità e vita religiosa in Italia*, Rome, Laterza, 1994, p. 492.

⁴⁸² Cité par Paola Gaiotti de Biase dans *Le origini del movimento femminile cattolico*, Brescia, Morcelliana, 2002 (rééd. 1963), p. 100.

⁴⁸³ Paola Gaiotti De Biase, *Le origini del movimento femminile cattolico*, op. cit., p. 31. Étudier la place des femmes dans le modernisme permet ainsi d'en rappeler l'originalité italienne. Tandis qu'en France, le mouvement est né du besoin de combler, dans le silence des bibliothèques et des études, un écart scientifique, en Italie, il est inséparable d'une grande action de masse, d'un désir plus général d'émancipation de la tutelle ecclésiastique. Si dans un cas, le modernisme se veut méditation entre deux cultures antagonistes, dans l'autre il relève plutôt d'un désir de réforme de la société religieuse, d'une nouvelle religiosité. Voir aussi, sur les liens entre féminisme et modernisme : Roberta Fossato, « Dal salotto al cenacolo : intellettualità femminile e modernismo », dans Maria Luisa Betri et Elena Brambilla (dir.), *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, Venise, Marsilio, 2004, p. 455-473.

Pour ce qui relève des questions civiles et politiques, l'Église se montre beaucoup plus prudente, craignant un renversement de l'ordre prétendument voulu par Dieu. Alors que le droit de vote des femmes devient un enjeu-phare des mouvements féministes au début du XX^e siècle, la question du soutien ou non au suffragisme fait l'objet de débats chez les catholiques. Si, dès les années 1900-1910, on voit émerger des encouragements à la promotion culturelle et sociale des femmes, la question politique semblait plus débattue, ainsi qu'en témoigne la réaffirmation, par Pie X, de son opposition au droit de vote féminin⁴⁸⁴. En 1919, son successeur Benoît XV s'y montre pourtant publiquement favorable⁴⁸⁵, ce qui encourage de nombreuses catholiques à s'investir dans des mouvements laïcs où elles ne se sentaient pas toujours légitimes, et surtout à créer elles-mêmes, à l'instar d'Andrée Butillard, des mouvements catholiques suffragistes. Mais en 1932, le cardinal Baudrillart écrit encore, à propos de la proposition Desbuquois, qu'il s'agit d'un « beau sujet de méditation pour nos chers séminaristes qui disputent à perte de vue sur le vote des femmes et paraissent toujours aussi peu portés à le leur accorder⁴⁸⁶ ». La question demeurerait donc largement débattue et la jeunesse sacerdotale des années 1930 en France n'y était visiblement pas très favorable, malgré l'appui donné au mouvement par Benoît XV.

La lettre envoyée par le cardinal Gasparri, secrétaire d'État, aux Semaines sociales de France, qui se réunissent à l'été 1927 pour débattre de « ce que la société doit à la femme » et de « ce que la femme doit à la société », donne une idée plus précise de la pensée de Pie XI sur la question féminine⁴⁸⁷. On y observe l'ambivalence du discours catholique sur les femmes, oscillant entre philogynie et antiféminisme. La lettre commence en effet par rappeler la puissance libératrice dont est porteur le message évangélique et l'Église elle-même, qui « ne cesse de graver dans la conscience des peuples les droits sacrés de la femme, la grandeur de son rôle au foyer domestique, l'inviolabilité de sa vie morale ». Puis Gasparri dresse un constat des évolutions de la situation des femmes dans la société, parmi lesquelles la mode contemporaine apparaît comme une entreprise diabolique contre laquelle il faut mener une croisade :

Car il appartient à la femme de défendre personnellement, par la sainte énergie de ses propres vertus, la beauté morale que le divin Sauveur, Fils de la Vierge Marie, lui a restituée ; et, tout d'abord, aujourd'hui, de prendre la part qui lui revient dans la nécessaire croisade, si souvent et si vigoureusement prêchée par le Pontife suprême, contre la mode indécente et contre tant d'autres coutumes dépravées qui menacent de ruiner irrémédiablement la société moderne⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ Richard L. Camp, « From Passive Subordination to Complementary Partnership: The Papal Conception of a Woman's Place in Church and Society since 1878 », *The Catholic Historical Review*, vol. 46, n° 3, juillet 1990, p. 506-525. Dans une interview avec la romancière autrichienne et féministe Camille Theimer en 1906, Pie X aurait dit : « *There is much to admire in the feminist desire to elevate women intellectually and socially, but Lord protect us from political feminism !* ».

⁴⁸⁵ « Allocuzione del Santo Padre Benedetto XV alle dirigenti dell'Unione femminile cattolica italiana sulla possibilità per le donne di svolgere il proprio apostolato, anche al di fuori delle mura domestiche », 22 octobre 1919, consultée sur le site du Saint-Siège.

⁴⁸⁶ *Les Carnets du cardinal Baudrillart*, op. cit., p. 611.

⁴⁸⁷ Lettre du cardinal Gasparri, 11 juillet 1927, dans *La femme dans la société*, op. cit.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

La « mode indécente » dont il est ici question pourrait faire référence à la mode de la garçonne, en vogue dans les années 1920, reflet d'une métamorphose à l'œuvre. Faisant fi d'un vêtement féminin contraignant, à l'image du corset, ce nouveau style valorise l'androgynie, faisant place aux cheveux courts au carré, à une silhouette longiligne où les formes féminines sont effacées par les robes à coupe droite et à taille basse⁴⁸⁹. C'est l'apparition, en 1926, de la « petite robe noire » de Chanel, dont la simplicité fait toute l'élégance, mais qui n'est pas sans choquer par le rétrécissement du vêtement, qui remonte aux genoux. Entre l'inquiétude devant le refus de la maternité que pourrait signifier cette nouvelle mode androgyne et l'atteinte à la pudeur que constitue le dévoilement des jambes, cette mode semble, à l'image du roman dont elle tire son nom, *La Garçonne*, renvoyer à une sorte de délitement moral de la société dans l'entre-deux-guerres, aux yeux de bien des catholiques⁴⁹⁰. La lettre de Gasparri poursuit avec les erreurs de la modernité : après la moralité et l'honneur des femmes, c'est leur rôle au foyer qui semble menacé par le féminisme.

Que si, au-delà du foyer, qui croquerait si elle cessait d'en être la reine, les mœurs et les lois ouvrent de plus en plus à la femme, de nos jours, les sphères élargies de la culturelle intellectuelle, de l'action sociale et de la vie civique elle-même, il lui incombera, à un titre spécial, d'utiliser ces nouveaux moyens d'influence pour promouvoir partout le respect de la vie familiale, le souci de l'éducation chrétienne des enfants, l'énergique protection de la moralité publique⁴⁹¹.

On voit poindre ici une certaine acceptation de la nouvelle place que prennent les femmes dans la vie sociale et civique, mais à la condition qu'elles soient la voix des intérêts de la famille. Au fond, ce que reproche l'Église au féminisme, ce n'est pas tant la place nouvelle donnée aux femmes – dont elle-même pourrait tirer son parti, du fait du lien privilégié entre femmes et religion – mais plutôt son individualisme⁴⁹². Eugène Duthoit, président de la Commission générale des Semaines Sociales, reprend et développe cette idée dans son discours d'ouverture, expliquant que le catholicisme peut tout à fait encourager des mouvements féministes, à condition qu'ils soutiennent la femme et la famille :

Si, par [féminisme], vous entendez affirmer la personnalité de la femme et, seconde vérité aussi importante que la première, sa personnalité féminine, avec tous les droits et devoirs qui en découlent, nous sommes avec vous, il nous est non seulement permis, mais commandé, d'être féministes ; si, au contraire, vous perdez de vue que l'homme et la femme sont deux êtres complémentaires, appelés ensemble à multiplier l'espèce humaine, si vous niez que

⁴⁸⁹ Christine Bard, *Les Garçonnes. Modes et fantasmes des Années folles*, Flammarion, 1998.

⁴⁹⁰ *Ead.*, *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 121 : *La Garçonne* de Victor Margueritte (1922) raconte en effet l'histoire d'une jeune bourgeoise qui, déçue par son fiancé qui la trompe et par ses parents qui ont arrangé ce mariage, décide d'user de sa liberté comme un « garçon » et qui, rejetant la morale traditionnelle, enrichit sa vie érotique de multiples expériences.

⁴⁹¹ Lettre du cardinal Gasparri, 11 juillet 1927.

⁴⁹² La culture catholique critique en effet le concept d'individu autosuffisant et souverain, qui serait sa propre loi, dominant absolument la nature. Mais hormis Emmanuel Mounier et le personnalisme (voir son article « La femme aussi est une personne », *Esprit*, 1936), elle n'a pas alors développé le concept de « personne », qui fera pendant à celui d'« individu » plus tard, dans les écrits d'un Karol Wojtyła par exemple. Dans ce terme, liberté et responsabilité sont étroitement nouées et l'accent est mis sur la nature essentielle de la relation.

cette aide réciproque et proportionnée se déploie dans la famille, alors nous ne sommes pas féministes ; il nous est non seulement permis, mais commandé de vous combattre⁴⁹³.

Si l'on regarde les interventions faites aux Semaines sociales, on peut avoir un bon aperçu de l'attitude des catholiques vis-à-vis du féminisme. Tout d'abord, il est intéressant de constater qu'on ne compte que des organisateurs et seulement deux femmes sur les vingt-cinq intervenants⁴⁹⁴. Le discours de l'Église sur les femmes est alors, pour l'essentiel, un discours tenu par des hommes sur les femmes. Globalement, tous s'accordent sur les bienfaits que peut procurer une plus grande participation féminine à la gestion de la sphère publique. Le jésuite Albert Valensin énumère ainsi les nouveaux devoirs de la « femme chrétienne » : l'action sociale, l'action intellectuelle, l'action missionnaire, l'action réparatrice (par la prière)⁴⁹⁵. Si l'on veut protéger les femmes de la modernité, elles apparaissent comme un recours de plus en plus nécessaire, parce qu'elles sont considérées comme garantes de l'enracinement du fait religieux dans la vie quotidienne, notamment auprès de l'enfant. Charles Flory (1890-1981), président d'honneur des Semaines sociales, écrivait, à propos du féminisme de l'entre-deux-guerres que, « faute d'une conception correcte de la loi naturelle, il visait à libérer la femme sans se préoccuper du rôle particulier qui lui incombe dans la société : avec l'unité de la famille, c'était la stabilité du foyer, l'éducation des enfants qui se trouvaient menacées »⁴⁹⁶. Andrée Butillard a justement cherché à y remédier en trouvant une place pour la doctrine sociale de l'Église dans ce féminisme, écrit-il dans la préface à sa biographie en 1960. Témoin de ce souci, dans le monde catholique, de ne pas céder à un féminisme individualiste, l'ouvrage de la poétesse allemande Gertrud Von Le Fort, *La Femme éternelle*, paru en 1934, propose une lecture mystique du féminin. S'opposant à la subjectivité exacerbée, elle y rappelle l'importance du don de soi.

La question féminine est donc clairement à l'ordre du jour dans les années 1920, dans la société comme dans l'Église, ce qui explique en partie l'émergence des premières demandes de doctorat féminin. Dans la continuité de ses prises de position sociales du XIX^e siècle, l'Église se montre favorable à une certaine promotion féminine dans l'ordre civil, intellectuel, social, qui relève de ce que nous avons appelé sa philogynie traditionnelle. Mais elle récusé en même temps très clairement les prétentions du féminisme organisé, considérées comme idéologiques et destructives de la famille et de l'ordre social. Pie XI a pris dans ce domaine des positions particulièrement fermes, plus que Benoît XV et même, à certains égards, que Pie X. Dans ces conditions, on mesure mieux à quel point le magistère romain avait

⁴⁹³ Leçon d'ouverture d'Eugène Duthoit, président de la Commission générale des Semaines Sociales, « La famille, donnée essentielle du problème de la femme », dans *La femme dans la société*, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁹⁴ Léontine Zanta (1872-1942), première femme docteur ès lettres, et la comtesse Keranflech-Kernezne, qui avait fondé en 1922 l'Union centrale des associations rurales féminines, dans le but de retenir les femmes dans les campagnes en redonnant l'image de leur travail. Sur la première, voir la biographie récente d'Annabelle Bonnet, *Léontine Zanta : une histoire oubliée de la première docteure française en philosophie*, *op. cit.*

⁴⁹⁵ *La femme dans la société*, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁹⁶ Henri Rollet, *Andrée Butillard et le Féminisme chrétien*, *op. cit.* : préface de Charles Flory, p. 13.

peu de chance, à cette date, d'être sensible aux motivations féministes du projet de doctorat thérésien tel que l'avait conçu Desbuquois.

3. Un problème doctrinal : qu'est-ce que la théologie ?

Bien que le « *sexus obstat* » de Pie XI renvoie d'emblée le problème de la proclamation de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux comme docteurs de l'Église à un problème que l'on qualifierait aujourd'hui de « genre », il convient de prendre toute la mesure de la dimension proprement théologique du doctorat d'Église. Le titre consacre des figures de saints théologiens, ce qui conduit à s'interroger sur les modèles que pouvait promouvoir Pie XI dans l'entre-deux-guerres et sur l'idée qu'il se faisait du doctorat. Depuis la fin du XIX^e siècle, c'est la figure de Thomas d'Aquin qui est constamment remise au premier plan par le magistère, comme modèle suprême pour les théologiens, couplée avec celle du pape infallible, toutes choses qui n'étaient pas d'elles-mêmes très favorables au doctorat féminin.

a) *Les docteurs de l'Église selon Pie XI*

Lorsque les carmes font une demande à Pie XI pour Thérèse d'Avila en 1923, lui-même n'a pas encore promu de docteur de l'Église. La dernière proclamation remonte à son prédécesseur, Benoît XV, qui avait promu Ephrem le Syrien, en 1920. On a vu que ce choix n'allait pas de soi, étant donné que le saint n'était « que » diacre, et donc pas revêtu du sacerdoce. Le dominicain français Édouard Hugon (1867-1929), consultant de la Congrégation pour l'Église orientale, était pourtant parvenu à convaincre le pape de la faisabilité d'une telle proclamation, en plus de son opportunité, en insistant sur le fait que l'Église accorde aux diacres la faculté de prêcher publiquement et d'être créés cardinaux-diacres, leur permettant ainsi de faire partie du Sacré-Collège⁴⁹⁷. Cela nous rappelle une fois de plus combien, au début du siècle, le doctorat d'Église est conçu comme lié à l'ordination sacerdotale.

Sous le pontificat de Pie XI, le père Hugon est de nouveau à l'œuvre dans le cadre de deux causes de doctorat. Celle de Pierre Canisius (1521-1597), le 21 mai 1925, constitue la première proclamation de Pie XI, et sa deuxième canonisation, après celle de Thérèse de Lisieux le 17 mai⁴⁹⁸. D'origine néerlandaise, Pierre Canisius fait partie des premiers membres de la Compagnie de Jésus. Après avoir participé au concile de Trente en tant que théologien du cardinal-évêque d'Augsbourg, il est envoyé en

⁴⁹⁷ Édouard Hugon, « Comment on fait les Docteurs de l'Église », *La Croix*, 2 février 1928, p. 4-6.

⁴⁹⁸ Il est donc canonisé et proclamé docteur de l'Église en même temps. Sa cause, introduite, au XVIII^e siècle, avait sûrement été retardée du fait de la suppression de la Compagnie de Jésus (en 1773, rétablie en 1814). Il est cependant béatifié par Pie IX en 1864.

mission en terre germanique. Il est ainsi le premier provincial de la région de Haute-Allemagne, entre 1556 et 1569. C'est en Suisse, à Fribourg, qu'il termine sa mission et sa vie. Ayant constaté combien les catéchismes composés par Luther répondaient à une attente des clercs comme des laïcs, il rédige lui-même la *Summa doctrinae*, dont des résumés furent compilés en un *Grand catéchisme*, qui connut plusieurs éditions et traductions. Son succès fut tel que, pendant plusieurs siècles, on utilisa en allemand le terme « *Kanisi* » pour désigner un catéchisme⁴⁹⁹. Pie XI lui-même qui, comme archevêque de Milan en 1921, avait eu à cœur de systématiser l'enseignement du catéchisme, pouvait être sensible à cette figure⁵⁰⁰. Grand artisan de la reconquête catholique par ses prédications tout autant que par son *Catéchisme*, la canonisation de Pierre Canisius et sa promotion doctorale furent perçues comme des événements à tonalité très antiprotestante, alors que se tenaient, en parallèle, les « Conversations de Malines » lancées en 1921 par le cardinal Mercier avec les anglicans⁵⁰¹. L'année même de ces deux cérémonies se déroulait, en parallèle, la première Conférence œcuménique mondiale (du 19 au 29 août 1925), à l'initiative du mouvement *Life and Work*, dirigé par l'archevêque luthérien d'Upsal, Nathal Söderblom. Le Saint-Siège avait refusé toute participation officielle et la glorification d'un saint de la Contre-Réforme n'allait guère dans le sens de la cause œcuménique. La ligne officielle à Rome était encore clairement de type unioniste⁵⁰².

Le deuxième docteur de l'Église proclamé par Pie XI et promu par le père Hugon est Jean de la Croix (1542-1591). Celui-ci fait un peu figure d'exception au regard des trois autres docteurs reconnus sous le même pontificat, Canisius, Albert le Grand et Robert Bellarmin. Canonisé en 1726, soit un peu plus d'un siècle après Thérèse d'Avila (1622), il est proclamé docteur de l'Église le 24 août 1926, dans le contexte de renouveau et de débats sur la mystique. La lettre écrite par les pères Garrigou-Lagrange et Hugon, au nom de l'Angelicum, manifeste l'objectif d'une telle proclamation doctorale :

Il importe de donner une direction sûre à ce qu'on pourrait appeler le mouvement mystique contemporain. Il faut évidemment le mettre en garde contre le sentimentalisme des modernistes, qui tend à confondre l'ordre de la grâce avec celui de la nature, et même nos facultés supérieures avec la sensibilité, en niant plus ou moins la nécessité de la mortification et de la pratique des vertus d'humilité, d'obéissance, de patience⁵⁰³.

⁴⁹⁹ Jacques Dubois, « Pierre Canisius saint (1521-1597) », *Encyclopedia Universalis*, consultée en ligne : <http://www.universalis-edu.com/acces/bibliotheque-diderot.fr/encyclopedie/pierre-canisius/>

⁵⁰⁰ Yves Chiron, *Pie XI (1857-1939)*, *op. cit.*, p. 110 : Mgr Ratti avait demandé à toutes les écoles du diocèse que le catéchisme de Pie X soit le seul ouvrage utilisé. Il avait aussi envoyé des « Normes pour l'instruction religieuse dans les classes élémentaires » et organisé une grande Journée catéchétique pour son diocèse. Ses seulement cinq mois d'épiscopat milanais ne lui ont guère laissé le temps de faire autre chose que de développer et systématiser l'enseignement du catéchisme, selon Yves Chiron.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 179-185. Pie XI avait insisté pour que ces conversations, qui se poursuivaient, restent privées, par crainte que le geste ne soit mal interprété. Celles-ci prirent de toute façon fin en 1926, avec la mort de l'archevêque de Malines.

⁵⁰² Sur la question de l'unité des chrétiens au XX^e siècle, on peut se référer à la grande thèse d'Étienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle : itinéraires européens d'expression française*, Paris, Centurion, 1982.

⁵⁰³ Réginald Garrigou-Lagrange et Édouard Hugon, « Le Doctorat de N. P. Saint Jean de la Croix. Lettre postulatoire du Collège angélique à Rome (Rome, 14 juin 1926) », *Carmel*, vol. 12, n°7, 15 avril 1927, p. 149-152.

Les dominicains considèrent que Jean de la Croix a le mérite d'avoir bien distingué contemplation infuse et faveurs extraordinaires, et ainsi de prémunir les âmes ferventes contre le désir de faveurs extraordinaires, tout en leur faisant désirer la contemplation et la perfection de la charité. Par ailleurs, il a su traiter, « mieux que personne avant lui », des « états mystiques supérieurs, tels que les purifications passives et l'union transformante ». Il écrit de surcroît avec une double autorité rarement réunie : il a celle d'un « théologien sûr (il est supérieur par là à sainte Thérèse) et celle, incontestablement, d'un des plus grands mystiques canonisés qui connaît expérimentalement de façon très profonde ce dont il parle ». Jean de la Croix est un guide sûr car, contrairement à de nombreux mystiques qui dédaignent la « théologie scolastique », toujours selon les deux dominicains, lui-même la connaissait très bien et avait un grand respect pour Thomas d'Aquin. Quant au style, il faut bien reconnaître une forme d'« hyperbole mystique » dans ses écrits, mais elle est courante chez les auteurs spirituels et l'Aquinat disait lui-même que l'hyperbole se retrouve dans l'Écriture sainte. Aussi en concluent-ils que « le style mystique » n'est certes pas le « style scolastique », mais que « l'erreur serait seulement de soutenir, par exemple sur le néant des créatures, comme vraies scolastiquement, des propositions qui ne sont vraies que dans le langage mystique, où l'on tient compte de l'hyperbole susdite ». Ainsi, la pleine orthodoxie thomiste de Jean de la Croix paraît justifier sa promotion comme docteur mystique, par ailleurs utile dans le contexte ecclésial du temps.

En 1931, Pie XI proclame encore deux docteurs de l'Église, Albert le Grand (1193-1280) et Robert Bellarmin (1542-1621). Le premier, quelque peu éclipsé par l'autorité suréminente de son disciple Thomas d'Aquin, renvoie plutôt au modèle de la théologie universitaire. Dominicain, il fut l'un des plus brillants maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle, recevant le titre de « Grand » dès son vivant⁵⁰⁴. S'il fut aussi évêque, il reste essentiellement connu pour son œuvre exceptionnelle en sciences naturelles, philosophie et théologie. Honoré comme bienheureux pendant des siècles, il faut attendre 1931 pour qu'il soit canonisé et, simultanément, proclamé docteur de l'Église. Comme si ce dernier titre ne suffisait pas, Pie XII le proclame en 1941 patron des savants chrétiens. Robert Bellarmin, de son côté, fut un prédicateur de controverse réputé et enseigna la théologie au collège jésuite de Louvain, puis détint la chaire de controverse du nouveau Collège romain, créé en 1576. Il s'est beaucoup mêlé aux querelles théologiques de son temps, que ce soit contre les théologiens louvanistes, sur la question de la grâce ou sur le pouvoir du pape. Surtout connu pour avoir œuvré aux condamnations de Giordano Bruno (1600) et de Galilée (1616), on lui doit aussi des écrits ascétiques. La théologie catholique garde surtout de son œuvre son enseignement sur l'Église et sur le pouvoir indirect du pape sur le temporel⁵⁰⁵. Pie XI,

⁵⁰⁴ Édouard-Henri Wéber, « Albert le Grand (1193 ?-1280) », *Encyclopedia Universalis*, consultée en ligne : <http://www.universalis-edu.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/encyclopedie/albert-le-grand/>

⁵⁰⁵ Jean-Robert Armogathe, « Robert Bellarmin, saint (1542-1621) », *Encyclopedia Universalis*, consultée en ligne : <http://www.universalis-edu.com.acces.bibliotheque-diderot.fr/encyclopedie/robert-bellarmin/>

qui admirait beaucoup cette grande figure de « controversiste » de la Réforme catholique, le béatifie en 1923 puis le canonise en 1930.

Quatre docteurs de l'Église, donc, quatre clercs (dont deux jésuites), qui sont plutôt des modèles de théologie universitaire ou apologétique, mis à part le cas un peu exceptionnel de Jean de la Croix. Avec Bellarmin et Canisius, qui ont tous les deux vécu au moment de la Réforme protestante, on retrouve la fonction traditionnelle de défense de la foi confiée aux docteurs de l'Église. Quant à Albert le Grand, il renvoie au docteur des docteurs qu'est Thomas d'Aquin : rendre hommage à son maître est encore, en un sens, une manière de l'honorer.

b) *La réaffirmation de la théologie scolastique à l'heure de la crise moderniste*

Dans le contexte ecclésial de l'entre-deux-guerres, Pie XI cherche donc à revaloriser des modèles issus de la théologie scolastique ou de la théologie apologétique de la Réforme catholique. Avant même la crise moderniste que les historiens ont coutume de faire remonter au début du XX^e siècle avec la parution de *L'Évangile et l'Église* d'Alfred Loisy en 1902 et la condamnation du « modernisme » par Pie X dans l'encyclique *Pascendi* (1907), c'est le modèle thomiste qui est mis au premier plan en philosophie comme en théologie, dès 1879. En réponse au rationalisme scientifique, Léon XIII invite en effet, dans l'encyclique *Aeterni patris* (1879), à rétablir la philosophie chrétienne « selon l'esprit » (« *ad mentem* ») du docteur angélique dans les écoles catholiques⁵⁰⁶. Cette philosophie se veut rationalisation de la foi chrétienne, pour doter la contre-société catholique en cours de construction d'un outillage conceptuel plus ferme que le fidéisme, l'idéalisme ou le spiritualisme. Ce qui, dans l'esprit de Léon XIII, devait être surtout un encouragement à puiser dans la philosophie thomiste les moyens d'une reconquête de la société, tend à devenir avec la crise moderniste un rempart défensif face à la pénétration des idées modernes dans l'Église. Une « galaxie thomiste » (Étienne Fouilloux) se met en place, promouvant le thomisme au rang de défenseur de l'orthodoxie menacée, avec ses instruments humains, institutionnels, conceptuels. Dès 1879 est fondée l'Académie pontificale de saint Thomas d'Aquin tandis qu'en 1893, des dominicains français lancent la *Revue thomiste*. Les séminaires nationaux implantés à Rome et les universités pontificales telles que l'Angelicum et la Grégorienne se font quant à elles les incubateurs des élites ecclésiastiques qui diffuseront l'esprit romain dans leur diocèse d'origine. Réorganisés lors d'une réforme en 1931, les instituts romains contribuent ainsi à diffuser la doctrine thomiste non seulement auprès des cadres des familles religieuses, mais aussi des étudiants venus du monde entier qui y transitent.

⁵⁰⁶ Sur ce sujet, nous nous référons essentiellement au livre d'Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, *op. cit.*, chapitre 2 : « Le rempart ».

La pensée transmise par ce milieu romain est une pensée scolastique, dans la méthode comme dans la philosophie enseignée. Presque tous les futurs clercs ayant été formés avant 1950 ont été modelés par ce quasi-monopole de la pensée romaine, étudiant avec les mêmes manuels (ceux d'Adolphe Tanquerey, de Billot, Garrigou-Lagrange ou plus tard de Charles Boyer), auprès des mêmes maîtres et avec la même méthode. D'un point de vue pédagogique, on emprunte à la scolastique médiévale : enseignement en latin, usage du syllogisme, *disputatio*... Pour apprendre à raisonner juste, on accorde beaucoup d'importance à la logique, d'inspiration aristotélicienne, qui repose sur des principes fondamentaux comme l'identité et la non-contradiction, la causalité, la finalité, etc. Outre cette armature intellectuelle rigoureuse, cette méthode se caractérise par son caractère spéculatif, où l'abstrait prime sur le contingent, la métaphysique sur la phénoménologie, la théologie spéculative sur la positive. Enfin, la méthode est déductive : les faits ne commandant pas aux idées, mais la priorité est donnée à l'établissement des principes, avant de passer à leur application.

c) *La difficile qualification théologique d'écrits mystiques féminins*

Dans ce système romain qui tend à se constituer en rempart, quelle place les théologiens pouvaient faire, dans leur réflexion, aux écrits mystiques féminins ? On voit bien que la prépondérance de la théologie et de la philosophie thomistes, dans leur conception rigoureuse admise par les théologiens romains, pouvait rendre ces écrits plus marginaux et qu'ils pouvaient sembler peu consistants dans la lutte contre le modernisme, voire dangereux. La méthode que suivent Thérèse d'Avila ou Thérèse de Lisieux est en effet bien différente de la méthode scolastique : n'ayant pas accès aux outils conceptuels de la théologie, elles suivent une approche inductive. Partant de leur propre expérience, elles touchent, par intuition, des principes qu'elles enseignent. Par ailleurs, loin d'être purement spéculatifs, leurs écrits sont continuellement empreints des faits contingents de leur vie quotidienne. Point de syllogisme, point de principes abstraits, car ces femmes n'ont d'autre argument que leur expérience pour justifier les vérités qu'elles perçoivent, par intuition plus que par rigueur logique.

Pour certains médiévistes, ce serait d'ailleurs au moment où la théologie devient « scolastique », au sens où elle s'institutionnalise dans le cadre des écoles cathédrales puis des universités, au XIII^e siècle, que naîtrait à proprement parler le langage mystique. Tandis que la théologie s'était, pendant des siècles, développée surtout dans les grands centres intellectuels qu'étaient les monastères, sa fixation dans un cadre universitaire entraînait *de facto* une marginalisation des femmes qui n'y sont pas admises. Une date charnière dans ce processus pourrait être l'année 1215, qui voit le concile de Latran IV régler la vie des nouveaux ordres religieux, notamment avec la clôture désormais obligatoire

pour les moniales, et la naissance de l'Université de Paris⁵⁰⁷. Tandis que les femmes avaient pu jouer un rôle intellectuel important dans le monde monastique, comme en témoigne le cas de l'abbesse Hildegarde de Bingen, elles se trouvent privées d'accès aux nouvelles formes de théologie qui naissent dans les universités. Seul le langage religieux lié à l'expérience individuelle leur reste accessible, alors même qu'il est de moins en moins valorisé. L'historienne Michela Pereira montre ainsi que, tandis qu'un effort de systématisation du discours théologique donne naissance à la théologie scolastique, qui est une théologie rationnelle, ou « science théologique », délimitée dans un champ épistémologique qui a sa méthode propre, issue de l'aristotélisme, un autre type de connaissance demeure en marge. Celui-ci se retrouve essentiellement dans la théologie monastique, qui reste, elle, très liée aux pratiques communautaires, à l'expérience intérieure, à la conscience du corps, et qui serait en quelque sorte intégrale. Tandis que la connaissance rationnelle est démontrable, au sens aristotélicien, la connaissance « féminine » ne pourrait être communiquée que sous une forme narrative, par la description des signes de l'expérience vécue ou par l'introduction à des pratiques permettant de faire soi-même cette expérience. On serait donc dans l'ordre de la « science expérimentale », à la façon dont la conçoit Roger Bacon. Alessandra Bartolomei Romagnoli entre aussi dans cette perspective en désignant la mystique comme « science pratique, expérimentale », qui se constitue à partir du XIII^e siècle, portée surtout par les laïcs, et notamment les femmes, comme discours alternatif au discours théologique marqué par la grande tradition scolastique⁵⁰⁸. Par nature, le langage mystique est antiacadémique, comme on le voit dans la pluralité des formes narratives, qui débordent des contraintes littéraires pour privilégier d'autres stratégies, comme le dialogue avec Dieu, l'échange épistolaire, etc.

L'écriture mystique ne poursuit d'ailleurs pas nécessairement le même but que l'écriture scolastique. Giovanni Pozzi a ainsi montré que la méthode de la méditation écrite était courante chez les auteurs mystiques, l'idée n'étant pas d'écrire pour mettre à l'écrit ce que l'on pense de Dieu mais d'écrire pour s'exciter à penser à Dieu⁵⁰⁹. C'est une méthode qu'enseignait par exemple Paul Giustiniani à Madame de Maintenon. Dans ce cas, la plume n'est pas là pour mettre en ordre mais plutôt pour alimenter le dialogue avec Dieu. Cela explique la carence spéculative qui donne un caractère désorganisé à l'écrit, mais qui reflète bien le tumulte du temps vécu et qui est une arme bien plus efficace pour toucher les cœurs. Si on retrouve ce genre de procédé dans la littérature mystique masculine, c'est bien

⁵⁰⁷ Anna Scattigno, « L'esperienza religiosa. Discussioni e ricerche », dans *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Turin, Rosenberg & Stellier, 1996, p. 11-36 ; Michela Pereira, « Considerazioni marginali sulla conoscenza religiosa », dans *ibid.*, p. 161-174. On peut voir aussi, sur l'opposition entre théologie scolastique et théologie monastique, Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1957.

⁵⁰⁸ Alessandra Bartolomei Romagnoli, « Mistica e profezia nel tempo delle crisi », dans *Ead.*, Antonella Degl'Innocenti et Francesco Santi (dir.), *Scrittrici mistiche europee*, vol. 2, *Secoli XIV-XV*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2018, p. XIX-XLIV.

⁵⁰⁹ Giovanni Pozzi et Claudio Leonardi (dir.), *Scrittrici mistiche italiane*, Gênes, Marietti, 1988 : introduction, « L'alphabet des femmes », p. 23. Voir aussi Giovanni Pozzi, « Il linguaggio della scrittura mistica : Santa Caterina », dans Lino Leonardi et Pietro Trifone (dir.), *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica. Atti del convegno (Siena, 13-14 novembre 2003)*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2006, p. 3-18.

plus souvent le cas chez les laïcs ou chez des mystiques féminines, ces derniers étant plus souvent analphabètes, ou du moins en marge des disciplines comme la théologie ou la rhétorique. L'écriture mystique est marquée par d'autres traits significatifs, que ce soit la forte présence du « je », des figures de style comme l'oxymore ou la tautologie, qui tentent, par la contradiction, de dire un Dieu qui est, par essence, ineffable.

Ce passage par l'histoire de l'écriture mystique telle qu'elle naît en marge de la théologie qui s'institutionnalise au Moyen Âge doit nous donner quelques clés pour comprendre pourquoi, en pleine crise moderniste et alors que Rome insiste régulièrement sur la priorité à accorder au modèle scolastique, les écrits mystiques de grandes saintes comme Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux ont pu sembler marginaux. Elles-mêmes ne se disaient d'ailleurs pas théologiennes, et se disaient ignorantes. La « *Madre* » disait ainsi se trouver devant sa feuille « comme chose bien sottie, ne sachant ni quoi dire ni comment commencer » (Sb M 1 c. II-7). L'une et l'autre ne cachent pas leur ignorance en théologie, ayant conscience de ne pas être « savantes », mais prennent tout de même la parole pour dire leur expérience de Dieu, à la demande de leur confesseur, pour Thérèse d'Avila, ou de leur supérieure, dans le cas de la « petite » Thérèse. Au vu de cette faiblesse présumée, on comprend qu'il ait pu sembler incongru, à Pie XI comme aux confrères jésuites de Desbuquois, de les proclamer docteurs de l'Église aux côtés de ceux qui sont considérés comme les « grands » docteurs, tels Thomas d'Aquin, Augustin, et d'autres. Il faut donc tenir deux choses pour comprendre l'exclusion des femmes du doctorat d'Église dans l'entre-deux-guerres. Certes, les relations entre l'Église catholique et la promotion féminine dans la sphère publique peuvent expliquer les réticences de Pie XI, mais il ne faudrait pas négliger les soubassements théologiques de l'affaire. À bien regarder les vagues successives de la crise moderniste du début du XX^e siècle, on voit bien combien ce fond de débat théologique pouvait influencer la façon dont on conçoit alors, ou non, des écrits mystiques féminins comme étant théologiques, et quand bien même on leur accorderait cette étiquette, s'ils semblent à même de renforcer la lutte contre les « erreurs modernes ».

La première demande des carmes pour Thérèse d'Avila se fait au moment même où l'Église, au début du pontificat de Pie XI, connaît un regain d'antimodernisme entre 1922 et 1925, après un temps d'apaisement sous Benoît XV. Cette même année, en 1923, sont condamnées les 12^e, 13^e, 14^e et 15^e éditions du *Manuel biblique ou cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires*, du sulpicien Fulcran Vigouroux, révisées par son confrère Auguste Brassac⁵¹⁰. Le moment peut donc sembler peu propice à une ouverture considérée comme « moderne » du côté des femmes. À l'inverse, le coup donné à droite lors de la condamnation de l'Action française en 1926 pouvait laisser une marge de manœuvre à gauche, pouvant expliquer que Léon Merklen, arrivé à la tête du journal à la suite de cette affaire, n'hésite pas à diffuser en première page de *La Croix* la démarche audacieuse de son ami Desbuquois en 1932. Merklen est d'ailleurs l'un des rares exemples de retour de balancier qu'a occasionné la crise de

⁵¹⁰ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, op. cit., p. 22.

l'Action française : démis de ses fonctions comme supérieur du scolasticat de Louvain en 1913, car soupçonné de modernisme, il avait été contraint de s'exiler en Angleterre. Son arrivée à la tête de *La Croix* en 1927 apparaît comme une sorte de réhabilitation. Mais l'ouverture peut-être perçue par le jésuite et l'assomptionniste s'est vite refermée, puisque les sanctions antimodernistes se poursuivent au début des années 1930. En 1932, l'année du congrès thérésien de Lisieux, les *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (1939-1932) d'Alfred Loisy, sont mises à l'Index, alors qu'en dépit de son excommunication, ses ouvrages n'avaient pas encore été explicitement condamnés. Toujours en 1932, la biographie que Félix Sartiaux consacre au père Joseph Turmel est condamnée. Un an plus tard, c'est au tour de Prosper Alfarcic, ancien sulpicien devenu professeur d'histoire des religions à l'Université de Strasbourg et vice-président de l'Union rationaliste, d'être excommunié.

Replacer ces deux premières demandes de doctorat féminin dans le contexte des débats ecclésiastiques de l'époque permet donc d'élargir la focale. Dans la vigilance antimoderniste, maintenue sous le pontificat de Pie XI, Rome a certes parfois eu recours à des grandes figures spirituelles comme Thérèse de Lisieux, mais c'est alors plutôt pour « jouer les spirituels contre les intellectuels ». En revanche, les deux Thérèse n'étaient pas forcément considérées comme « théologiennes », dans la conception que le pape se faisait de la théologie. L'identification de celle-ci à la scolastique venait de loin, comme nous l'avons montré avec le tournant du XIII^e siècle, mais elle était encore renforcée par la promotion de Thomas d'Aquin comme philosophe officiel de l'Église à partir de 1879 et par la crise moderniste qui avait pour conséquence une certaine défiance spontanée à l'idée que la théologie soit fondée sur des expériences spirituelles. Pie XI était un pape « intellectuel », ayant passé plus de trente ans dans des bibliothèques prestigieuses avant de monter sur le trône de Pierre et il se faisait une idée très haute de la science qu'il qualifiait, à la suite de François de Sales, de « huitième sacrement »⁵¹¹. En 1922, la lettre apostolique *Officiorum omnium* rappelait que, selon ce qui avait été établi par le droit canon, Thomas d'Aquin devait être considéré comme le guide principal à suivre dans les études ecclésiastiques. Un an plus tard, l'encyclique *Studiorum ducem*, parue à l'occasion du sixième centenaire de sa canonisation, en développe les motifs, le docteur étant considéré comme le plus parfait exemple d'une alliance entre théologie et piété. Pour éviter les erreurs, qui sont la cause première des misères de notre temps, selon les mots de Pie XI, il n'était d'autre solution que de revenir à la doctrine de l'Aquinat, qui avait réfuté toutes les opinions des modernistes et rétabli la valeur de l'intelligence humaine dans toutes les disciplines. Avec un tel docteur, qui permet de résoudre tous les problèmes, a-t-on besoin de nouveaux docteurs de l'Église ? Dans ce contexte, on voit bien que les écrits des deux Thérèse, quoique pouvant relever du domaine de la théologie spirituelle, ascétique et mystique, ne relevaient pas pour lui de la science théologique, entendue en un sens spéculatif.

⁵¹¹ Yves Chiron, *Pie XI (1857-1939), op. cit.*, p. 8.

Cette conception de la théologie et du doctorat d'Église se retrouve dans une lettre de Marie-Dominique de la Trinité, dominicain, qui se dit très dévot de Thérèse de Lisieux, mais qui ne veut pourtant pas soutenir le mouvement en faveur de son doctorat d'Église. En effet, « il [lui] semble que le titre de Docteur soit réservé aux hommes de science »⁵¹², surtout depuis la lettre postulatoire écrite par le Réginald Garrigou-Lagrange et Édouard Hugon pour la proclamation de Jean de la Croix, en 1926. Voici ce qu'y écrivaient les recteurs de l'Angelicum, à propos du docteur mystique :

Il l'explique (Sainte Thérèse) en rattachant les états mystiques qu'elle s'était contentée de décrire aux principes surnaturels d'où ils dérivent [...]. Il fournit par là la jonction entre la théologie spéculative et la mystique descriptive portée à son plus haut point par sainte Thérèse⁵¹³.

Cela rattache, on le voit, Thérèse d'Avila au champ de la « mystique descriptive », qui se contente de décrire les états mystiques, sans parvenir à en expliquer la progression comme le fait Jean de la Croix grâce aux outils de la « théologie spéculative ». Le philosophe Jacques Maritain redisait la même chose en soulignant qu'on trouve chez la sainte « plutôt les éléments descriptifs et expérimentaux d'une telle science »⁵¹⁴. C'est pourquoi, selon Dominique-Marie de la Trinité, « en ce qui concerne les saintes, l'obstacle à l'attribution de ce titre n'apparaît pas être le sexe, mais l'absence de doctrine scientifiquement établie »⁵¹⁵. Le dominicain pousse plus loin son propos, estimant que la science est un domaine masculin :

Ce ne fut d'ailleurs pas leur souci. Elles furent des femmes parfaites et ce fut en étant parfaitement femme ; c'est pourquoi elles nourrissent à tout propos et par-dessus tout des soucis maternels. Plusieurs, comme Ste Gertrude, Ste Catherine de Sienne, Ste Thérèse de Jésus, Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, et d'autres plus récentes, peut-être, ont été par toute leur vie des mères qui engendrent et nourrissent les cœurs dans l'Église. Dans la formation du cœur, les chrétiens leur doivent les plus précieux compléments, grâce à leurs explications, à leurs conseils, à leurs exhortations, à leurs attentions. Leurs écrits font d'elles des Saintes à part, parce que, par eux, leur action se prolonge à travers les siècles indéfiniment et avec une efficacité qui ne connaît pas de déclin. Il apparaît bien qu'elles méritent un titre à part. Si les Docteurs demeurent par excellence nos maîtres en théologie, ces Saintes demeurent également par excellence nos maîtresses des novices. Mais ce n'est pas assez dire. Leur souci est de régénérer sans cesse l'Église dans sa pureté et dans le parfait épanouissement de son amour. Elles luttent par leur vie bien caractérisée, par leur action céleste et par l'instrument de leurs écrits contre le schisme, l'hérésie, le paganisme – que n'y aurait-il pas à dire de chacune à ce sujet ? – non pas à la manière des Docteurs, en édifiant le savoir, mais à la manière des Mères, en formant les cœurs⁵¹⁶.

⁵¹² ACL- S-16A 4 D 01 : lettre du 8 septembre 1932, Notre-Dame du Thil.

⁵¹³ Réginald Garrigou-Lagrange et Édouard Hugon, « Le Doctorat de N.P. Saint Jean de la Croix. Lettre postulatoire du Collège angélique à Rome », art. cité.

⁵¹⁴ Jacques Maritain, « Saint Jean de la Croix, praticien de la contemplation », *Études Carmélitaines*, 1931, vol. 1, p. 70.

⁵¹⁵ Lettre du 8 septembre 1932.

⁵¹⁶ *Ibid.*

Se dessine ainsi une répartition genrée des tâches : aux hommes le souci de nourrir l'intelligence, aux femmes celui de nourrir le cœur. Si des saintes ont pu écrire, le dominicain estime ainsi que ce n'est pas tant pour expliquer la foi que pour la susciter, l'encourager en lui donnant une sorte de souffle que les écrits des docteurs, plus rationnels, n'ont pas toujours.

Si Desbuquois avait eu vent de la formule « *sexus obstat* » employée par le pape, sans doute aurait-il compris plus rapidement que sa démarche avait peu de chances d'aboutir dans l'immédiat. Pour Pie XI, il y avait un réel obstacle dans la féminité des deux saintes proposées au doctorat. Dans la lignée du précepte adressé par saint Paul aux premières communautés chrétiennes, les femmes n'étaient pas considérées comme légitimes à enseigner l'Église universelle, fonction qui est celle des docteurs et des pasteurs dans l'Église. Les premiers projets de doctorat féminin qui émergent dans l'entre-deux-guerres sont pourtant révélateurs de la soif intellectuelle présente dans certains milieux catholiques féminins, et laïques en général, dans un contexte de renouveau de la mystique. À l'heure de la « démocratisation » de la vie spirituelle, tout autant que d'un plus grand accès à la lecture, les figures de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux sont promues comme docteurs parce qu'elles offrent des écrits à la fois accessibles à des personnes dépourvues de formation théologique et suffisamment assurés pour affermir la vie spirituelle. Un prêtre comme Desbuquois semble l'avoir à l'esprit lorsqu'il présente son idée au congrès thérésien en 1932. Il est aussi sensible à la cause des femmes, par son engagement dans le catholicisme social, et voit une opportunité pour l'Église de manifester un « sain féminisme » dans l'ouverture du doctorat aux femmes. Ce dernier argument avait cependant peu de chance de séduire Pie XI, qui a tenu des positions très fermes sur le féminisme, dans ses versions libérale et communiste du moins, dans plusieurs grands textes de son pontificat. Alors que l'Église affirme sa philogynie sous des formes assez traditionnelles et encourage la promotion sociale et culturelle des femmes, le féminisme est vu avec méfiance et jugé responsable du délitement du mariage et de l'ordre de la société en général. Face à l'individualisme dénoncé dans le féminisme, le catholicisme soutient une conception plus familialiste de la promotion féminine, en accord avec les préoccupations démographiques de l'entre-deux-guerres.

Restait, au-delà du problème de la féminité mis en avant par Pie XI, celui de la forme que présentent les écrits des deux saintes proposées au doctorat. On a vu que le pape conçoit les docteurs de l'Église comme des hommes de science, de laquelle il se fait une idée très haute. Partant, la théologie est pour lui d'abord spéculative, à la manière dont l'a développée Thomas d'Aquin, présenté comme modèle presque unique de philosophie et de théologie chrétiennes, déjà sous Léon XIII, mais de nouveau sous le pontificat de Pie XI. C'est donc parce que le doctorat d'Église apparaît comme lié au clergé aussi bien qu'à la science, dans son acception à la fois ancienne et universitaire, que les deux Thérèse, pourtant vues comme de grandes maîtresses spirituelles, ne semblent pas correspondre au modèle du docteur de l'Église.

Conclusion

En 1923, puis en 1932, émergent des premières demandes d’octroi du titre de docteur de l’Église à des saintes. Certes, des interrogations existaient depuis longtemps sur une possible reconnaissance de Thérèse d’Avila, mais personne ne semble avoir songé à demander qu’elle soit officialisée par le doctorat d’Église avant le tournant du XX^e siècle. La reconnaissance de son doctorat civil par l’Université de Salamanque mais aussi les anniversaires de sa béatification et de sa canonisation, dans un contexte de renouveau et de débat autour de la mystique semblent avoir encouragé les carmes à faire une première demande en ce sens. Sans doute le contexte de promotion féminine dans l’espace public rendait envisageable une évolution du magistère dans ce domaine, bien que cela ne soit pas formulé comme tel par les carmes. En revanche, ce dernier élément est clairement pris en compte dans le projet du jésuite Desbuquois de faire proclamer Thérèse de Lisieux docteur de l’Église en 1932, celui-ci insistant sur la nécessité pour le magistère romain de faire un geste à destination des femmes. Bien qu’elle ait séduit les dévots thérésiens et des catholiques sensibles à la question féminine, son entreprise avait de quoi étonner dans le milieu ecclésiastique au vu de la précocité de la demande, vingt-cinq ans seulement après la mort de la sainte, mais aussi du statut théologique incertain de ses écrits.

Si les causes des deux carmélites sont apparues à peu près au même moment, elles répondent à des motivations bien différentes et n’ont pas eu le même écho. Les carmes ont fait une demande à Pie XI en privé, tandis que la proposition de Desbuquois a très rapidement suscité un large mouvement d’adhésion en étant relayée par la presse, à l’échelle mondiale. Les deux causes aboutirent cependant au même refus de Pie XI : « *sexus obstat* ». Sans affirmer une impossibilité absolue à proclamer une femme docteur de l’Église, il semble rester fidèle à la tradition millénaire qui associait le doctorat d’Église à la théologie et au du clergé. Au vu de la conception qu’il se faisait des docteurs de l’Église – des intellectuels de haut vol ou de vigoureux apologistes – ainsi que du regard qu’il portait sur le mouvement de promotion féminine dans la société, sans doute n’était-il guère favorable à innover en posant solennellement un geste qu’aucun de ces prédécesseurs n’avait fait depuis l’invention du titre et du culte des docteurs de l’Église au Moyen Âge. L’enseignement doctrinal, dans l’entre-deux-guerres, restait conçu comme une prérogative des pasteurs, donc des hommes, dans l’Église.

PARTIE II

LE RETOUR DE LA QUESTION À LA FIN DU CONCILE VATICAN II ET LA DOUBLE PROCLAMATION DE 1970

La deuxième étape de l'histoire des premières proclamations de doctorat féminin correspond à la fin du concile Vatican II (1962-1965) et à la crise de l'Église qui s'en suit, au tournant des années 1960-1970. Ce moment correspond à des changements majeurs dans les sociétés occidentales entre la naissance d'un nouveau type de féminisme, plus radical, l'essor d'une contre-culture et la crise des grands modèles idéologiques. Ce sont des éléments de contexte majeurs pour comprendre le retour de la question du doctorat féminin et sa résolution par le magistère romain. Encourageant les ordres religieux à revenir au charisme de leur fondateur, le Concile a pu encourager les carmes à faire une nouvelle demande pour Thérèse d'Avila. Ils ont peut-être perçu que, tandis que Pie XI n'avait pas voulu innover en proclamant une femme docteure de l'Église, le concile Vatican II favorisait une ouverture en ce sens, en encourageant à faire le tri entre l'accessoire et l'essentiel dans la tradition de l'Église.

Trois chapitres nous permettront de traiter séparément les causes au cœur de notre étude. Thérèse d'Avila est celle par qui la question doctorat féminin est de nouveau à l'étude au Saint-Siège. On s'attachera à voir quels ont été les promoteurs de sa cause, leurs motivations et quels points de sa doctrine sont mis en avant au regard du contexte *intra* et *extra* ecclésial. On s'interrogera ensuite sur les raisons permettant d'expliquer que la cause de Thérèse de Lisieux, à l'origine d'une des premières tentatives dans l'entre-deux-guerres, ne soit pas réouverte dans les années 1960. Paul VI a pourtant voulu faire accompagner Thérèse d'Avila d'une deuxième sainte pour montrer qu'il ne faisait pas une exception mais qu'il ouvrait véritablement la catégorie du doctorat aux femmes. On verra donc comment le choix du pape s'est fixé sur Catherine de Sienne, sainte italienne rattachée à l'Ordre des prêcheurs, qu'il promeut comme modèle tant d'apostolat laïc que de bonne réforme ecclésiale, et comment les dominicains se sont engagés dans cette cause dont ils n'étaient pas à l'origine.

Chapitre 5 : Thérèse d'Avila, première docteure de l'Église

De même qu'en 1923, la question d'une proclamation féminine de doctorat s'était posée pour la première fois pour Thérèse d'Avila, elle réapparaît dans les années 1960 autour de la même figure. Pie XI avait affirmé laisser la question ouverte à son successeur, mais Pie XII semble ne pas s'en être occupé et il faut attendre le pontificat de Jean XXIII (1958-1963) pour qu'elle soit de nouveau à l'étude, dans un contexte bien différent de celui des premières tentatives faites dans l'entre-deux-guerres.

1. La reprise du projet par les carmes à la fin du concile Vatican II

a) Jean XXIII et Paul VI, deux papes favorables au doctorat thérésien

Le grand acteur du doctorat thérésien de 1970 est Anastasio Ballestrero (1913-1998), supérieur général des carmes entre 1955 et 1967. Entré dans l'Ordre à l'âge de quinze ans, il y prononce ses vœux définitifs en 1928, prenant le nom d'Anastasio del Santo Rosario, avant d'être ordonné prêtre en 1936 et d'être envoyé à Paris au début des années 1940 pour y parfaire sa formation théologique. Prieur du couvent de Santa Anna à Gênes en 1945, il est ensuite provincial de Ligurie à partir de 1948, avant d'être élu supérieur général de l'Ordre des carmes déchaux en 1955 puis réélu en 1961 pour un nouveau mandat de six ans. Paul VI le nomme archevêque de Bari en 1973, et il termine son parcours ecclésiastique comme archevêque de Turin, entre 1977 et 1989.

L'histoire de la nouvelle demande de doctorat pour Thérèse d'Avila, dans les années 1960, peut être retracée à partir des récits autobiographiques qu'il a laissés¹. Il semble que ce soit à l'occasion de la restauration des manuscrits du *Chemin de perfection* et du *Château intérieur* que le projet, abandonné en 1923, ait refait surface. Élu supérieur général, Anastasio del Santo Rosario aurait demandé la restauration de ces manuscrits, qu'il aurait montrés à Jean XXIII avant de les rapporter en Espagne. C'est à cette occasion, à la fin de l'année 1962, qu'il lui aurait posé la question du doctorat thérésien, encouragé par la grande admiration manifestée par le pape pour une sainte qu'il connaissait bien. Les carmes célébraient cette année-là le quatrième centenaire de la réforme thérésienne. L'année 1562 est en effet une charnière dans la vie de Thérèse de Jésus. D'abord parce qu'à la demande du père Garcia de Toledo, elle écrit son autobiographie, qui est sa première œuvre, ce qui signe le début de son existence d'autrice. Ensuite, parce qu'après avoir reçu de Rome un bref lui donnant l'autorisation nécessaire, elle

¹ Nous nous référons à plusieurs écrits dans ce paragraphe : Carlo Ghidelli, *Come ciottolo di fiume : Anastasio card. Ballestrero o.c.d.*, Milan, Edizioni San Paolo, 2004, p. 67-69 ; Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », *Quaderni Carmelitani*, 1995, p. 37-47 ; *Id.*, *Autoritratto di una vita. Padre Anastasio si racconta*, Rome, Edizioni OCD, 2002, p. 212.

fonde à Avila le premier monastère de carmélites réformées, le 24 août. À l'occasion de l'anniversaire de cette réforme, Jean XXIII écrit, le 16 juillet 1962, une lettre au cardinal Fernando Cento (1883-1973), qu'il a choisi comme légat pour présider les fêtes². Il y parle de la réforme thérésienne comme du début d'un printemps florissant et rappelle la fécondité de la vie contemplative des carmélites qui ont soutenu, par leur prière, le grand apostolat des carmes. La sainte réformatrice y est désignée comme une « vierge consacrée illustre » (« *sacra virgo praeclarissima* ») et une « lumière exceptionnelle de l'Église » (« *Ecclesiae lumen singulare* »). C'est donc, on le voit, de nouveau dans un contexte d'anniversaire que réapparaît la question du doctorat thérésien, en 1962.

Jean XXIII semble avoir été surpris de la demande, mais ne pas y avoir été hostile pour autant. D'après Anastasio del Santo Rosario, sa réponse aurait été « pourquoi pas », « mais [qu']il faudrait bien étudier la question parce qu'il faut s'attendre à ce que les théologiens nous sortent saint Paul qui a dit que les femmes devaient se taire »³. Le supérieur des carmes objectant qu'il ne voit pas là un argument solide, le pape l'invite à faire étudier la question en prenant contact avec la congrégation romaine compétente, celle des Rites. Il l'encourage aussi à charger, en privé, un théologien et un bibliste d'une réflexion sérieuse sur le sujet. Jean XXIII meurt le 3 juin 1963, avant que le projet n'ait vu le jour. Pourtant, il semble, toujours d'après ses souvenirs, qu'Anastasio del Santo Rosario ait eu le temps de faire préparer un rapport sur la question par un carme bibliste et de le faire envoyer au Vatican. On n'en a malheureusement trouvé aucune trace. Le seul obstacle pour Jean XXIII, convaincu du bien-fondé du doctorat thérésien, était apparemment l'interprétation du fameux précepte paulinien.

Le supérieur des carmes, persuadé que Thérèse d'Avila serait un jour docteur de l'Église, n'arrête pas les démarches. Au cours de l'une de ses premières audiences avec Paul VI, élu le 21 juin 1963, donc sûrement en 1963 ou au début de l'année 1964, il lui expose sa requête. Une note confidentielle, que nous avons trouvée fortuitement dans un ouvrage d'Otilio Rodriguez conservé à la bibliothèque de la curie générale, écrite de la main de l'auteur, nous en dit plus :

Le P. Tomas m'a raconté aujourd'hui (29/09/1970) confidentiellement que le P. Anastasio del SS. Rosario, alors général, a été celui qui a suggéré à Paul VI que le moment opportun pour déclarer Ste Thérèse docteur était peut-être venu. Cela s'est passé dans sa deuxième audience avec le nouveau pape (il n'a pas osé lors de la première, en raison de leur différend, alors que, quand il était cardinal archevêque de Milan, le pape n'avait pas cédé à son désir de transformer notre église du Corpus Domini en paroisse. Il craignait qu'il en ait eu du ressentiment envers lui), mais lors de la deuxième, une fois la confiance renouvelée, il le lui proposa⁴.

² Jean XXIII, *Epistula ad Ferdinandum tit. S. Eustachii S.R.E. Presb. Cardinalem Cento, quem legitimi eligit ut Abulae in Hispania religiosae caerimoniis praesideat, quarto saeculo exeunte ab inchoata a S. Teresa a Iesu Ordinis Carmelitarum renovatione, Causa praeclara*, 16 juillet 1962, consultée en ligne sur le site du Saint-Siège.

³ Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », art. cité, p. 37.

⁴ Note confidentielle signée par Otilio Rodriguez, trouvée intercalée dans son ouvrage *Santa Teresa madre y doctora*, Madrid, *Editorial de espiritualidad*, 1970 : « El P. Tomás me ha contado hoy (sept.29/70) confidencialmente que el P. Anastasio del SS. Rosario, siendo General, fue quien sugirió a Pablo VI si no había llegado ya el momento oportuno de declarar Doctora a Sta. Teresa. Sucedió esto en su segunda audiencia con el nuevo Papa (en la primera no se atrevió, pues por su choque con él cuando era Card. Arz. de Milan no cediendo a

Il fait ici référence à un différend qui aurait opposé Giovanni Battista Montini, alors archevêque de Milan (1954-1963) à Anastasio del Santo Rosario, qui était sans doute déjà supérieur général des carmes. Le motif en serait la transformation de la basilique du Corpus Domini, édifée au début du XX^e siècle par les carmes, en paroisse. Anastasio del Santo Rosario estimait en effet que l’apostolat paroissial n’était pas compatible avec le charisme carmélitain, ce qui lui valut plusieurs disputes avec des évêques⁵. Le 1^{er} novembre 1956, Mgr Montini ressort vainqueur de cette confrontation et inaugure la nouvelle paroisse milanaise. Le différend a pu freiner la requête d’Anastasio del Santo Rosario qui, fort de l’avis favorable de Jean XXIII, pouvait craindre le ressentiment de Paul VI. La réponse de ce dernier est pour lui assez décevante : « Et le jour où nous aurons fait sainte Thérèse de Jésus Docteur de l’Église, quel problème de l’Église aurons-nous résolu ? »⁶. C’est une façon de lui signifier qu’il a bien autre chose à faire pour l’Église en plein *aggiornamento*, alors que le concile Vatican II (1962-1965) n’est pas encore terminé. Le supérieur général raconte être resté sans voix et avoir alors pensé que la question était close.

Une autre version de l’audience en donne à peu près le même récit :

- Ballestrero : « Sainteté, je me permets de vous demander une faveur. J’aimerais tellement que Votre Sainteté proclame docteur de l’Église sainte Thérèse d’Avila : une femme exceptionnelle, une grande mystique, une fille dévouée de l’Église comme Thérèse mérite certainement cet honneur et pour Votre Sainteté, ce serait un geste significatif et magnanime. »
- Paul VI : « Mais quel bien en retirerait l’Église d’aujourd’hui ? Est-ce vraiment nécessaire ? »⁷.

Le carme, déconcerté, n’insiste pas. Pourtant, « peu de temps après », selon ses mots – on peut supposer que c’est quelques mois plus tard, puisqu’il dit avoir déjà revu le pape à plusieurs reprises – Paul VI revient de lui-même sur la question, à la fin d’une audience : « Et maintenant, j’ai une bonne nouvelle à vous annoncer. J’ai pensé à ce que vous m’aviez dit : j’ai réfléchi, j’ai prié, et je vous annonce que je ferai S. Thérèse de Jésus docteur de l’Église »⁸. François-Marie Léthel, carme et théologien de la Congrégation pour la Cause des Saints, ayant travaillé sur la cause de canonisation de

sus deseos de hacer parroquia a la iglesia n.(uestra) del Corpus Domini. Temió que estuviera resentido con él) pero en la segunda, renacida la confianza se lo propuso. » (Traduction par nos soins).

⁵ D’après les souvenirs de quelques carmélites du monastère « Regina Carmeli », à Rome, sur Anastasio del Santo Rosario et son rôle dans le doctorat thérésien. Je remercie Angelo Lanfranchi, secrétaire général de l’Ordre des carmes déchaux, de les avoir interrogées pour moi et d’avoir mis par écrit leur réponse.

⁶ Note confidentielle citée : « Ebbene, supponiamo che io dichiaro dottora a Sta. Teresa, eppoi che ? » (Traduction par nos soins).

⁷ Carlo Ghidelli, « Ricordo del cardinale Anastasio Alberto Ballestrero », *Notiziario* de l’Istituto Paolo VI, n°36, 1998, p. 100 : - Ballestrero : « Santità, mi permetta di chiederla un favore. Amerei tanto che la Santità Vostra proclamasse dottore della Chiesa santa Teresa d’Avila : una donna eccezionale, una grande mistica, una figlia devota della chiesa come Teresa merita certamente questo onore e per Vostra Santità sarebbe un gesto significativo e magnanimo. » - Paul VI : « Ma che bene ne deriverebbe alla Chiesa di oggi ? E proprio necessario ? »

⁸ *Ibid.* : « E poi ho da darle una bella notizia. Ho pensato, ho pregato, e le dico che faro Dottore della Chiesa S.Teresa. » (Traduction par nos soins)

Paul VI, dit reconnaître dans ce dénouement une preuve de l'humilité du pape, capable de revenir sur ses décisions après avoir pris le temps de prier⁹. Le revirement n'en reste pas moins surprenant pour le supérieur général des carmes. La note confidentielle rédigée par Otilio Rodriguez donne la même version des faits :

Mais peu de temps après, [Anastasio del Santo Rosario] apprit que le pape avait ordonné au cardinal préfet de la Congrégation des Rites qu'il étudie la question de principe et il vint avertir le recteur, Tomás, pour qu'il se prépare et commence à rassembler les matériaux, ainsi que le P. Pietro Barbagli, qui – parmi d'autres théologiens – allaient étudier la question¹⁰.

Le recours de Paul VI au préfet de la Congrégation des Rites n'est pas étonnant, puisque c'est l'institution compétente en matière de doctorat d'Église. C'est le cardinal espagnol Arcadio María Larraona Saralegui (1887-1973) qui occupait alors cette charge. Quant au « recteur, Tomás », il s'agit de Tomás Álvarez (1923-2018), en religion Tomás de la Cruz, carme espagnol qui était alors recteur de la faculté théologique du Teresianum. Assez vite, on se tourne donc vers celui qui est considéré comme le plus grand spécialiste de Thérèse d'Avila au XX^e siècle pour préparer la future *Positio* en lien avec la Congrégation des Rites. Anastasio del Santo Rosario songe aussi à Pietro Barbagli, qui était professeur d'exégèse biblique au Teresianum et qui a joué, on le verra, un certain rôle dans le déblocage du dossier du doctorat féminin¹¹.

D'après Mario Caprioli, qui rappelle dans un bref opuscule tout ce que les papes du XX^e siècle ont dit de Thérèse d'Avila, Paul VI serait l'un des plus prolixes, et donc des plus attachés à la sainte¹². Cela suffit-il à expliquer son revirement et son accord à sa proclamation comme docteur de l'Église ? Outre l'opportunité que pouvait constituer une proclamation féminine, deux éléments semblent utiles pour comprendre dans quel contexte est réapparu le projet. Il semble tout d'abord que l'on soit en plein travail, d'une part d'édition critique des textes, d'autre part de (re)découverte de certains manuscrits ou autographes de Thérèse d'Avila. Nous avons déjà mentionné la restauration des manuscrits lancée par Anastasio del Santo Rosario en 1962. En outre, le 31 mai 1964, le général de Gaulle fait remettre au pape une lettre autographe de Thérèse de Jésus, à l'occasion de la visite de Paul VI à Saint-Louis-des-Français¹³. L'année suivante, les carmes présentent au pape le travail mené par un groupe de professeurs

⁹ D'après un entretien avec François-Marie Léthel, septembre 2018.

¹⁰ Note confidentielle citée : « Pero poco después se enteró de que el Papa había ordenado al Card. Prefecto de la Congr. De Riti, ... que estudiase la cuestión de principio y vino al Colegio avisando al Rector, Tomás, para que se preparase y empezase a recoger material, lo mismo que al P. Pietro Barbagli, a quien – entre otros teólogos – iban a estudiar la cuestión. » (Traduction par nos soins)

¹¹ Cf Chapitre 10 : Un concile pour briser les digues ?, introduction.

¹² Mario Caprioli, « I Papi del secolo XX e Teresa di Gesù », *Archivium Bibliographicum Carmeli Teresiani*, Rome, Teresianum, 2005, p. 427-485.

¹³ Tomás Álvarez, « Una carta autografa de S. Teresa donada a S.S. Pablo VI », *Ephemerides Carmeliticae*, 15, 1964, p. 425-442. Il s'agissait d'une lettre adressée au père Ambrogio Mariano et datée du 6 février 1577. La rencontre a eu lieu à l'occasion des 800 ans de la cathédrale Notre-Dame de Paris. Le Dr Brouillet, qui remet la lettre à Paul VI, la décrit comme « un document, riche lui aussi, d'évocations spirituelles, une simple lettre, mais

du Teresianum : sous la direction du recteur, Tomás Alvarez, ceux-ci ont fait une édition en fac-similé du *Chemin de perfection*. Mgr Carlo Ghidelli, archevêque de Lanciano-Ortona (Italie) et proche collaborateur d'Anastasio Ballestrero, raconte que Paul VI s'est agenouillé devant le manuscrit avant de l'embrasser et d'exprimer sa joie de voir le fameux commentaire du Notre Père fait par la sainte¹⁴. Il aurait alors expliqué connaître ses écrits depuis ses études au séminaire et avoir pour Thérèse d'Avila une grande admiration.

Le pape a d'ailleurs l'occasion de la manifester à deux reprises en 1965. Dans la lettre *Carmeli Montis*, adressée le 3 mai à Anastasio del Santo Rosario qui réunissait alors tous les provinciaux de l'Ordre sur le Mont Carmel, il rappelle que les livres de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix sont remplis de « sagesse divine », avant de donner quelques lignes programmatiques en vue de l'*aggiornamento* postconciliaire alors en cours dans l'Ordre¹⁵. Par ailleurs, le 18 septembre 1965, Paul VI déclare Thérèse d'Avila patronne des écrivains catholiques espagnols, par la lettre apostolique *Lumen Hispaniae*¹⁶. Ce dernier titre semble être un prélude à la proclamation de la sainte, cinq ans plus tard, comme docteur de l'Église universelle. On peut ainsi lire, au début de la lettre :

Lumière de l'Espagne et de l'Église universelle, sainte Thérèse de Jésus a prêché très justement, d'abord non seulement parce qu'elle a gravi elle-même la montagne et, en vertu d'une fécondité spirituelle influente, elle s'est élevée comme mère des carmes, hommes et femmes [...], mais encore parce qu'elle a composé de nombreux livres, plein d'une sagesse admirable. [...] Elle demeure une maîtresse excellente¹⁷.

Il précise que tous les évêques et archevêques espagnols, les recteurs et professeurs de toutes les grandes universités, mais aussi les présidents et écrivains appartenant aux plus grandes sociétés et académies littéraires, se sont tournés vers son autorité. On retrouvera ce même argument de l'influence de Thérèse d'Avila dans la *Positio* qui vise à justifier sa proclamation comme docteur de l'Église. Paul VI se limite certes, avec ce patronage, au cadre espagnol, mais en la qualifiant de « lumière de l'Espagne et de l'Église universelle », il semble presque annoncer le culte universel qui lui sera prochainement accordé. En revanche, on note qu'il s'agit ici d'un patronage des écrivains, et non pas des théologiens, comme c'est le cas pour les docteurs de l'Église.

écrite de la main d'une Sainte dont le rayonnement s'étend à tout l'univers catholique et qui, sans être française, connaît en France une glorieuse et large postérité ».

¹⁴ Carlo Ghidelli, *Come ciottolo di fiume*, op. cit., p. 67-68. La scène aurait eu lieu le 29 mars 1965 selon ses dires. On ne sait pas cependant si Paul VI avait déjà donné son accord pour le doctorat thérésien, puisqu'on ne connaît pas la date précise de l'audience avec Anastasio del Santo Rosario.

¹⁵ *Acta O.C.D.*, 10, 1965, p. 97-99.

¹⁶ *Ibid.*, p. 161-162 ; A.A.S., vol. LVIII, 1966, n°4, p. 278-279.

¹⁷ « *Lumen Hispaniae et universae Ecclesiae Sancta Teresia a Iesu merito praedicatur, quippe quae non solum ad sanctimoniae fastigium ipsa ascenderit et, spirituali pollens fecunditate, mater exstiterit Carmelitarum, virorum et mulierum [...], sed etiam plures libros, admirabili sapientia refertos, conscripserit. [...] Etiamnunc praestantissima manet magistra.* » (Citation traduite et abrégée par nos soins).

b) *De l'accord de Paul VI à la proclamation de 1970, la machinerie pontificale à l'œuvre*

Il est difficile de retracer la chronologie précise de la procédure qui a conduit à la proclamation du doctorat de Thérèse d'Avila en 1970. En effet, comme on l'a vu, on n'a pu dater précisément, faute d'accès aux archives vaticanes pour la période qui nous intéresse, l'audience au cours de laquelle Paul VI aurait exprimé son avis favorable au supérieur général des carmes. Nous supposons néanmoins qu'elle a eu lieu à la fin de l'année 1964, voire en 1965. Le pape précise en effet qu'il a déjà sollicité le préfet de la Congrégation des Rites et quelques théologiens, dont Pietro Barbagli, pour étudier la question. Or on retrouve le nom de ce dernier dans la *Positio* montée par la Congrégation des Rites en 1967, qui regroupe les rapports de quatre théologiens sur la possibilité d'attribuer le titre et le culte des docteurs de l'Église à des femmes¹⁸. Si celui de Pietro Barbagli n'est pas daté, un autre est daté du 4 novembre 1965 et deux autres du 28 février et du 7 mars 1966. On peut donc supposer que c'est fin 1964 ou en 1965 que les quatre théologiens ont été sollicités, qu'ils ont travaillé quelques mois sur la question, avant de rendre leur étude entre fin 1965 et fin 1966.

Avant même de préparer une *Positio* pour justifier que Thérèse d'Avila méritait le titre et le culte des docteurs de l'Église, étape classique dans la procédure d'octroi du titre, il a donc fallu que la Congrégation des Rites étudie la possibilité d'un doctorat féminin : il semblait nécessaire, avant de s'attaquer à des cas particuliers, de résoudre la question de principe, afin de voir pourquoi l'Église n'avait traditionnellement jamais concédé le titre à une sainte. Les quatre études des théologiens ont été présentées aux consultants de la nouvelle Congrégation pour la Cause des Saints, qui remplace l'ancienne Congrégation des Rites à partir de 1967¹⁹. Le 20 décembre 1967, l'assemblée ordinaire de la congrégation rend un avis favorable, que Paul VI ratifie le 21 mars 1968. Bien qu'elle soit censée étudier la question de principe, l'étude des théologiens n'en met pas moins en avant deux cas particuliers, sur lesquels elle se prononce déjà : ceux de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne²⁰.

Étonnamment, c'est avant même que la congrégation ait rendu son jugement définitif que Paul VI annonce officiellement les deux proclamations à venir, ce qui rappelle combien le pape est prince dans ce genre de décisions et qu'il peut passer outre le vote des congrégations. Le 15 octobre 1967, c'est à l'occasion du troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, qui se tient à Rome en parallèle du premier synode des évêques, que Paul VI annonce les proclamations à venir, au cours de la messe dominicale :

L'engagement de l'apostolat au milieu du monde ne détruit pas ces présupposés fondamentaux de toute la spiritualité, mais il les suppose, et les exige, même. Qui a été plus « engagée » que la grande sainte Thérèse, fêtée tous les ans le 15 octobre ? Et qui mieux

¹⁸ Sacra Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio « An titulus et cultus Doctoris Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate et eximia doctrina ad commune Ecclesiae bonum magnopere contulerunt »*, Typis polyglottis Vaticanis, 1967.

¹⁹ Constitution « *Regimini Ecclesiae universae* », 15 août 1967.

²⁰ Voir le rapport d'Alvaro Huerga dans Sacra Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio, op. cit.*, p. 84.

qu'elle a su trouver la force et la fécondité de son action dans la prière et l'union à Dieu à tous les instants ? Nous nous proposons de lui reconnaître un jour, ainsi qu'à sainte Catherine de Sienne, le titre de Docteure de l'Église²¹.

Trois ans s'écoulaient ensuite, avant que la reconnaissance de doctorat ne se concrétise. Cela rappelle que tout événement de ce genre dans l'Église (canonisation, proclamation de doctorat), bien que relevant ultimement du bon vouloir du pape, est aussi le fruit du travail d'une lourde machinerie pontificale, dont le travail en coulisses est souvent occulté. Les carmes y voient aussi le signe que le doctorat de Thérèse d'Avila n'a pas été donné à la légère, pour des simples raisons d'opportunité, mais qu'il a fait l'objet d'une délibération mûre et réfléchie par les instances compétentes en la matière.

Le 12 septembre 1968, Miguel Angel de San José, qui a succédé à Anastasio del Santo Rosario comme supérieur général, envoie au Saint-Siège la pétition officielle de l'Ordre des carmes déchaussés, accompagnée des lettres postulatrices adressées par divers cardinaux, évêques et supérieurs d'ordres religieux. Du côté de la Curie romaine, la Congrégation pour la Cause des Saints est chargée de préparer le volume de la *Positio*, en collaboration avec les carmes déchaux. Le travail, visiblement commencé en 1968, se termine le 15 juillet 1969, lorsque la *Positio* est présentée par le rapporteur de la cause, le cardinal Larraona, devant la Congrégation pour la Cause des Saints. Ses membres l'approuvent à l'unanimité et leur vote est confirmé par Paul VI quelques jours plus tard, le 21 juillet 1969. Le même jour, la Chancellerie apostolique est chargée de préparer le bref pontifical correspondant et la congrégation se charge des préparatifs de la proclamation. Il faut ensuite attendre un an environ pour que la proclamation ait lieu, le 27 septembre 1970, à Saint-Pierre de Rome. La date n'a dû être fixée qu'au début de l'année 1970 puisqu'à l'automne 1969, le bulletin des carmes présentait la *Positio* en ouvrant sur des « points d'interrogation finaux » :

La proclamation est-elle imminente ? Sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse d'Avila seront-elles proclamées ensemble ? À quel point se trouve la *Positio* de la Sainte siennoise ? Des difficultés techniques existent-elles contre l'une ou l'autre ? Les problèmes de l'authenticité des écrits catheriniens peuvent-ils constituer une objection valide ²² ?

Bien que Paul VI ait annoncé, en 1967, comme une seule initiative leur proclamation prochaine et qu'on lui ait suggéré de ne faire qu'une seule cérémonie, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne sont proclamées séparément. Le pape aurait été très ferme : « Non, Thérèse un dimanche : la première. Le

²¹ « Allocution prononcée au cours de la messe du 15 octobre », *La Documentation Catholique*, tome LXIV, n°1504, novembre 1967, col. 1802 : « El compromiso del apostolado en medio del mundo no destruye estos presupuestos fundamentales de toda la espiritualidad, sino los supone, incluso los exige. Quien estuvo más "comprometido" que la gran Santa Teresa, festejada cada año en este 15 de octubre ? Y quien más que ella supo encontrar su fuerza y su fecundidad para su acción en la plegaria y en una unión con Dios de todos los instantes ? Nos nos proponemos reconocerle a ella un día, igual que a Santa Catalina de Sena, el título de Doctora de la Iglesia. » (Traduction par nos soins).

²² « Extrait de S.I.C. bulletin ronéotypé de la maison généralice des carmes déchaussés », art. cité, p. 4.

dimanche suivant, Catherine : la seconde »²³. L'accent est ainsi même mis sur Thérèse d'Avila qui ouvre, la première, la porte du doctorat d'Église aux femmes.

Les festivités autour de la proclamation solennelle ont duré trois jours et ont attiré de nombreux pèlerins dans la Ville éternelle²⁴. Il s'agit avant tout de tertiaires de l'Ordre du Carmel, issus de toutes les nationalités. Au total, on compte plus de trente congrégations et instituts carmélitains présents. Les Espagnols sont les mieux représentés, avec 150 délégués d'instituts et d'universités, et surtout une mission officielle envoyée par le gouvernement et présidée par le prince Jean de Bourbon, infant d'Espagne. Paul VI y est visiblement sensible, puisqu'à la fin de son homélie, dite en italien, il passe à l'espagnol pour souligner que « sainte Thérèse était espagnole, et qu'à juste titre l'Espagne la considère comme une de ses plus grandes gloires »²⁵. Pour préparer l'afflux de pèlerins à Rome, la curie généralice des carmes a institué un comité pour les célébrations. Quatre tâches lui sont assignées : pourvoir au logement des pèlerins ; préparer des images, médailles et cartes commémoratives ; organiser les journées entourant la proclamation ; éditer deux volumes, en italien et en espagnol, l'un dans un but de vulgarisation, l'autre contenant les études et documents de la *Positio*. Les carmes ont ainsi publié un ouvrage d'une centaine de pages qui traduit et résume l'essentiel de la *Positio* en espagnol. Paul VI lui-même avait exprimé le souhait qu'elle soit rendue accessibles aux fidèles²⁶. Tout n'a pas été reproduit dans cette édition espagnole : certains documents ont été retirés, d'autres coupés ou simplifiés, mais on retrouve l'unité de l'ensemble. Ce sont surtout les notes et éditions critiques qui ont été réduites pour rendre le tout accessible au grand public. Il semble qu'une telle entreprise n'ait été faite qu'en espagnol, ce qui témoigne du rayonnement avant tout national du doctorat thérésien.

Le 26 septembre, tous sont accueillis au Teresianum pour une rencontre fraternelle autour du supérieur de l'Ordre. En fin de journée, le cardinal Pericle Felici et d'autres personnalités inaugurent une exposition thérésienne, présentant des manuscrits et divers objets de valeur. Le 27 septembre est le grand jour, centré sur la messe solennelle de proclamation qui a lieu à la basilique Saint-Pierre à 9h30²⁷. C'est après l'invocation pénitentielle, donc au début de la messe, qu'a lieu la proclamation. Un prélat lit en espagnol un résumé du bref apostolique, rédigé en latin sur un parchemin par les carmélites du couvent romain de Tre Madonne. Après la lecture du document, Paul VI fait la proclamation solennelle, en latin : « C'est pourquoi, en l'honneur et pour la gloire de la Très Sainte Trinité et avec l'autorité des

²³ Cardinal Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », art. cité, p. 38.

²⁴ *Cronaca di un dottorato, Fiamma teresiana*, n°65, 1970. On retrouve également aux archives générales des carmes (AGOCD) toute la documentation relative à ces festivités.

²⁵ Paul VI, Homélie de proclamation, 27 septembre 1970 : « no queremos pasar por alto el hecho de que Santa Teresa era española, y con razón España la considera una de sus grandes glorias. En su personalidad se aprecian los rasgos de su patria: la reciedumbre de espíritu, la profundidad de sentimientos, la sinceridad de alma, el amor a la Iglesia. Su figura se acentra en una época gloriosa de santos y de maestros que marcan su siglo con el florecimiento de la espiritualidad. » (Traduction par nos soins).

²⁶ *Santa Teresa de Jesús Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso Canonico*, Junta Nacional Española para el Doctorado de Santa Teresa de Jesús, Madrid, 1970, p. 11.

²⁷ Un reportage vidéo fait par la *Revista cinematografica espanola* peut être trouvé sur Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=mLyVBWkRpfs&t=135s>.

saints Apôtres Pierre, Paul, et la nôtre, nous déclarons Sainte Thérèse de Jésus, Docteur de l'Église ». Après un tonnerre d'applaudissements, la messe reprend son cours avec le Gloria.

La messe est ponctuée d'oraisons faisant référence à la sagesse de la sainte. La lecture choisie, du livre de Ben Sira le Sage, est celle dont est tiré l'antiphone de la messe propre aux docteurs (« *In medio ecclesiae aperuit os eius ; et implevit eum Dominus spiritus sapientiae et intellectus* »), rappelant que les docteurs parlent à toute l'assemblée²⁸. L'évangile, étonnamment, n'est pas celui qui est lu d'ordinaire pour la fête des docteurs. En effet, la messe qui leur est propre reprend le commun des pasteurs, qui ne peut être employé pour une femme²⁹. Pour Thérèse d'Avila, qui a le commun des vierges, on adapte en prenant des lectures qui mettent l'accent sur sa doctrine, comme pour cet évangile tiré de Jean :

On était déjà au milieu de la semaine de la fête quand Jésus monta au Temple ; et là il enseignait. Les Juifs s'étonnaient et disaient : « Comment est-il instruit sans avoir étudié ? » Jésus leur répondit : « Mon enseignement n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé. Quelqu'un veut-il faire la volonté de Dieu, il saura si cet enseignement vient de Dieu, ou si je parle de ma propre initiative. Si quelqu'un parle de sa propre initiative, il cherche sa gloire personnelle ; mais si quelqu'un cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est vrai et il n'y a pas d'imposture en lui (Jn 7, 14-18).

Le centre de la messe de proclamation est l'homélie de Paul VI, au cours de laquelle il revient sur la signification de l'acte qu'il vient de poser³⁰. Juste après la messe, une délégation de supérieurs provinciaux et généraux de l'Ordre du Carmel est reçue en audience par le pape. Puis tous se retrouvent l'après-midi pour un acte solennel d'action de grâce dans toutes les églises carmélitaines de Rome, mais surtout pour la célébration d'un *Te Deum* à l'église sainte Thérèse d'Avila, qui jouxte la maison généralice, corso d'Italia. On n'y compte pas moins de 70 concélébrants, dont les supérieurs généraux et provinciaux, des archevêques et évêques, et quatre cardinaux espagnols. Le lendemain, 28 septembre, les festivités se poursuivent avec une conférence d'Anastasio del Santo Rosario à la curie généralice des carmes, sur le thème « Sainte Thérèse de Jésus Docteur de l'Église », dans laquelle il retrace les principaux éléments de la doctrine thérésienne aussi bien que les raisons de sa proclamation³¹.

²⁸ « Ainsi agit celui qui craint le Seigneur. Celui qui est maître de la Loi atteindra la Sagesse. Elle vient à sa rencontre comme une mère ; comme une épouse vierge, elle l'accueillera. Elle-même le nourrit du pain de l'intelligence et lui donne à boire l'eau de la sagesse. Il s'appuie sur elle et ne chancelle pas ; il s'attache à elle et n'en rougit pas. C'est elle qui l'élève au-dessus de ses proches ; au milieu de l'assemblée, il ouvrira la bouche. Il trouvera la joie et recevra une couronne d'allégresse, il aura pour héritage une renommée éternelle. » (Si 15, 1-6)

²⁹ Le problème s'est d'ailleurs aussi posé pour la liturgie de sa fête : en cette occasion, pour cette même raison, ce n'est pas le commun des pasteurs, mais celui des vierges, qui est employé.

³⁰ Ce point sera développé dans ce même chapitre, Cf 3 L'actualité de la doctrine thérésienne pour l'Église postconciliaire

³¹ *Cronaca di un dottorato, op. cit.*, p. 28-43.

2. L'élaboration de la *Positio*, exposé du projet

Pour montrer comment les carmes ont mis en valeur l'apport des écrits thérésiens à la compréhension de la doctrine chrétienne, nous voudrions à présent nous pencher sur la *Positio* rédigée par les carmes et la Congrégation pour la Cause des Saints. La présentation de cette source n'est pas aisée : l'ouvrage, volumineux, est très technique et se répète beaucoup d'une partie à l'autre. On tâchera donc de synthétiser ce qui nous est apparu comme des points saillants.

a) *La Positio et ses auteurs*

En bref, qu'est-ce qu'une *Positio* ? Tomás Álvarez la définit comme un « dossier présenté à la S. Congrégation pour les Causes des Saints et, par elle, au Saint-Père, pour solliciter la proclamation officielle du doctorat »³². Celle du doctorat de Thérèse d'Avila comprend dix parties, qui représentent un total de 587 pages, la majorité en latin, auxquelles il faut ajouter trente annexes iconographiques. Le tout a été rédigé en neuf mois : la première partie est datée du 12 septembre 1968, la dernière du 31 mai 1969. Le « *Supplex Libellus* » (16 pages) adressé par le supérieur général, Miguel de San José, ouvre la *Positio* : il s'agit d'une supplique officielle par laquelle il sollicite officiellement de Paul VI la proclamation du doctorat de Thérèse d'Avila. Vient ensuite l'« *Informatio Patroni* », l'information de l'avocat de la cause : comme dans tout procès, la sainte a besoin d'être défendue par un avocat pour sa proclamation doctorale. Le capucin Crescensio a Iesu, désigné par la Congrégation pour la Cause des Saints, s'applique en 63 pages à prouver l'éminence de sa doctrine, motivant sa reconnaissance comme docteur de l'Église. Il s'appuie pour cela largement sur les autres documents de la *Positio*, qu'il synthétise.

On entre ensuite dans le cœur de la *Positio* avec la « Chronologie de la vie et des œuvres thérésienes » (32 pages) et une « Bibliographie thérésienne » (24 pages), permettant de se faire une idée plus précise de l'œuvre de Thérèse d'Avila et des études qu'elle a suscitées. C'est après être revenu sur ces aspects techniques que l'on passe à la présentation de la doctrine éminente de la sainte avec le *votum* (« rapport ») de la faculté théologique du Teresianum, partie la plus longue du dossier (111 pages), qui reprend les principales raisons justifiant la proclamation de Thérèse d'Avila. Il est accompagné d'une « Bibliographie des œuvres thérésienes » (1212 numéros), qui témoignent de la présence, ou permanence, des œuvres de la sainte au cours des quatre siècles qui ont suivi sa mort. Viennent ensuite les lettres postulatrices, qui appuient la demande auprès du pape et qui témoignent de l'influence de la doctrine de la sainte (90 pages). Seule une sélection est en fait présentée, le tout comptant sept cardinaux, six évêques, sept supérieurs généraux, sept recteurs d'universités ou d'instituts

³² « Extrait de S.I.C. bulletin ronéotypé de la maison généralice des carmes déchaussés », art. cité, p. 3.

supérieurs, et six supérieures générales. On notera le souci d'avoir presque autant de supérieures générales que leurs homologues masculins, et le fait que les cardinaux viennent tous d'Europe. Contrairement à Thérèse de Lisieux, dont on se rappelle que les signatures épiscopales appuyant son doctorat en 1932 provenaient majoritairement des continents non-européens, la figure de Thérèse d'Avila appartient plutôt à la vieille Europe.

Les rapports anonymes de deux censeurs théologiens désignés par la Cause des Saints sont ensuite présentés (31 pages). La *Positio* se clôt sur l'appendice iconographique (30 annexes) qui rappelle que la sainte est représentée depuis longtemps avec les attributs propres aux docteurs, et sur la « *Declaratio* » du Promoteur de la foi (16 pages) : comme dans d'autres procès canoniques, le dernier mot lui revient et, sans son approbation, la cause ne pourrait aller de l'avant. La déclaration de Rafaël Perez, augustin espagnol, passe ainsi en revue de façon synthétique tous les arguments en faveur du doctorat de Thérèse d'Avila. Il cherche toutes les objections qui pourraient y être faites et y répond. Le tout représente donc un ouvrage volumineux, dense, parfois très technique. Il donne un aperçu à la fois vaste et précis non seulement de la doctrine thérésienne et de ses sources, mais aussi de son influence dans les quatre siècles qui ont suivi sa mort. La *Positio*, au fond, s'attache à démontrer la présence du deuxième critère requis pour qu'un saint puisse être reconnu docteur de l'Église, à savoir la doctrine éminente. En effet, la sainteté de vie personnelle a déjà été démontrée au cours des procès de béatification puis de canonisation. Quant à la proclamation solennelle par le pape, elle est la conséquence de tout ce travail de démonstration fait par la Congrégation pour la Cause des Saints et par l'ordre religieux dont est issu le saint.

Sur les dix parties, seules quatre n'impliquent pas les carmes déchaux : l'« *Informatio Patroni* », l'avocat de la cause étant forcément extérieur à l'affaire ; les lettres postulatrices, qui viennent de partout pour témoigner de l'influence de la sainte au-delà de son ordre religieux ; les « *vota censorum theologorum* », avis rendus par deux théologiens anonymes ; la « *Declaratio* » du Promoteur de la Foi. Tout le fond, qu'il soit érudit, comprenant la bibliographie, les éditions des œuvres thérésiennes, l'iconographie, ou théologique, sur l'éminence de la doctrine, relève donc essentiellement du travail des carmes. Ils fournissent la matière, que les membres de la Congrégation pour la Cause des Saints les aident à mettre en forme. Des critères bien précis sont en effet attendus, les *Positiones* devant répondre aux canons de l'administration pontificale³³.

Ce sont surtout les carmes de la curie généralice qui s'attellent à l'ouvrage entre 1967 et 1969, mais pas seulement. Si les diverses parties de la *Positio* ne sont que très rarement signées, on a pu identifier leurs auteurs en dépouillant la correspondance entre la curie généralice des carmes et les divers acteurs impliqués ou à l'aide d'une traduction espagnole de l'ouvrage qui précise quelques noms. Quatre carmes

³³ Pour plus de précisions sur la procédure et le format à adapter de nos jours, on peut se référer à : Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina*, op. cit.

ont ainsi pu être identifiés. Valentino Macca di S. Maria, archiviste général de l'Ordre, a écrit la « Chronologie de la vie et des œuvres », ainsi que la « Bibliographie thérésienne ». Tomás de la Cruz, recteur du Teresianum, et Gracian de S. Teresa semblent être les auteurs du rapport rédigé au nom du Teresianum. Enfin, on doit à Siméon de la S. Famiglia, bibliothécaire de la même faculté, la « Bibliographie des éditions thérésiennes ». Comme on le voit par cette liste, mais aussi par la place centrale qu'occupe son rapport dans l'argumentation de la *Positio*, la faculté théologique du Teresianum a joué un rôle majeur dans la préparation du doctorat. Il convient donc d'en dire quelques mots.

En 1895, le chapitre général des carmes déchaussés décide de créer un collège international qui permette aux frères étudiants de valider des grades académiques, constatant que ces derniers devenaient de plus en plus nécessaires pour exercer certaines missions pastorales ou pour enseigner dans les séminaires³⁴. Si un collège est d'abord créé, en 1902, à la curie généralice même, les premiers étudiants suivent leurs cours dans des universités extérieures, pour beaucoup à la Grégorienne. L'Ordre souhaite former des carmes pour l'enseignement, mais le projet est suspendu par la Première Guerre mondiale et ne sera repris qu'en 1925 par Guglielmo di Sant'Alberto, préposé général qui assure une nouvelle stabilité à son ordre³⁵. De nouvelles constitutions sont adoptées pour les frères en 1928 et une nouvelle revue, les *Analecta Ordinis Carmelitarum Excalceatorum* (1925-1953), est créée, à but à la fois informatif et culturel. Contrairement à d'autres ordres religieux, les carmes ne s'étaient jusqu'alors pas particulièrement distingués dans le milieu théologique et académique. Mais le nouveau préposé général, prenant conscience de la valeur de la culture et de l'importance de la formation intellectuelle, semble vouloir y remédier.

Un nouveau collège international est inauguré à côté de la basilique sainte Thérèse de Jésus le 14 novembre 1925, alors que commencent les fêtes du bicentenaire de la canonisation de Jean de la Croix. À cette occasion, le définitoire général confie à Silverio di S. Teresa la charge de préparer une édition des écrits du saint, selon les critères scientifiques en vigueur. L'œuvre de Guglielmo di Sant'Alberto est en fait en phase avec l'élan donné par Pie XI, dans les premières années de son pontificat (1922-1939), aux institutions académiques catholiques, notamment aux universités pontificales. On voit ainsi naître à Rome, en 1925, l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne, puis en 1926, à Tunis, l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques. Les carmes sont aussi sensibles à l'encouragement donné par la constitution *Deus Scientiarum Dominus* (1931) aux universités. Cela correspond particulièrement à leur besoin d'avoir des professeurs dotés des titres académiques, surtout dans les pays de mission. En 1934, Guglielmo di Sant'Alberto présente au pape un document officiel demandant l'érection d'une faculté de

³⁴ Silvano Giordano, « Alle origini del Teresianum. Fermenti culturali nell'Ordine dei Carmelitani scalzi agli inizi del XX secolo », dans *Teresa di Gesù e il Teresianum. Percorsi, persistenze, sintonie*, Rome, Edizioni OCD, 2015, p. 25-51. À l'inverse, pour en savoir plus sur l'influence de Thérèse de Jésus au Teresianum, on pourra voir l'article de Denis Chardonnens, « Il contributo di santa Teresa di Gesù alla missione teologica del Teresianum », dans *ibid.*, p. 227-253.

³⁵ Le terme de « préposé » est un synonyme de « supérieur général », lequel s'est progressivement imposé au cours du XX^e siècle.

théologie, avec l'autorisation de conférer les grades académiques de licence et de doctorat en théologie (seulement aux membres de l'Ordre). L'ouverture se fait à la rentrée académique 1935-1936³⁶, et c'est un an plus tard que le collège international est transféré à Saint-Pancrace, sur les hauteurs du Janicule.

Le rapport très riche rendu par le Teresianum pour le doctorat de Thérèse d'Avila prouve que le projet envisagé dans l'entre-deux-guerres par Guglielmo di Sant'Alberto d'un centre intellectuel carmélitain a porté ses fruits. Comme son nom l'indique, la faculté de théologie s'est placée sous le patronage de Thérèse d'Avila et s'est en quelque sorte spécialisée dans ce qui a fait de la sainte une maîtresse, à savoir la théologie spirituelle. On y trouve les meilleurs spécialistes des grands mystiques carmélitains, comme Tomás de la Cruz, à qui l'on doit, entre autres, la série des *Estudios teresianos*, ainsi que des outils de travail tels que le *Dictionnaire sainte Thérèse d'Avila*³⁷. On voit ainsi le chemin parcouru dans la connaissance de Thérèse d'Avila au XX^e siècle, au gré des anniversaires qui ont largement impulsé le renouveau thérésien³⁸. En 1882, année du troisième centenaire de sa mort, les études thérésiennes avaient avant tout un accent dévotionnel. En 1914-1915, pour l'anniversaire de sa béatification, Silverio di S. Teresa proposait une première édition critique des textes, qu'il commençait à publier dans la collection *Biblioteca Mistica Carmelitana*³⁹. En 1962, à l'occasion du quatrième centenaire de la réforme thérésienne, de nombreuses célébrations avaient lieu, accompagnées d'un véritable progrès dans le champ doctrinal. Les congrès donnaient lieu à des interventions de thérésiens réputés comme Efrén de la Madre di Dio, Otger Stegink, ou Tomás de la Cruz⁴⁰. On pouvait désormais s'appuyer sur de meilleures éditions du texte thérésien, grâce aux travaux du début du siècle, mais aussi à l'édition des *Œuvres complètes* en 1963⁴¹. Après la critique textuelle vient l'investigation historique, renforcée à partir de 1973 par la fondation de l'*Istituto Storico Teresiano* à Rome, rattaché au Teresianum. Tomás de la Cruz et Jesús Castellano Cervera pouvaient ainsi écrire, en 1968 :

Un bilan global de la bibliographie thérésienne démontre que les études doctrinales prennent le pas sur les études historiques et textuelles. La variété de niveau et de ton (de la plus strictement scientifique à la plus vulgarisatrice) est la preuve de la force et de la vitalité du message thérésien dans le monde d'aujourd'hui⁴².

³⁶ Le décret officiel d'ouverture de la faculté date du 16 juillet 1935. Anselmo di Sant'Andrea Corsini est nommé recteur du collège international.

³⁷ Tomás Álvarez, *Dictionnaire sainte Thérèse d'Avila. Son temps, sa vie, son œuvre et la spiritualité carmélitaine*, Paris, Le Cerf, 2008.

³⁸ Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática, op. cit.*, p. 35-40.

³⁹ *Obras de Santa Teresa de Jesús*, éditées et annotées par Silverio de Santa Teresa, Burgos, El Monte Carmelo: tome 1, *Libro de la Vida*, 1915 ; tome 2, *Relaciones Espirituales*, 1915 ; tome 3, *Camino de Perfección*, 1916 ; tome 4, *Moradas, Conceptos, Exclamaciones*, 1917 ; tome 5, *Las Fundaciones, Exclamaciones*, 1918 ; tome 6, *Constituciones, Modo de visitar los conventos, Avisos, Desafío espiritual, Vejamen, Pensamientos, Poesías*, 1919.

⁴⁰ Manuel Diego Sánchez, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática, op. cit.*, p. 35.

⁴¹ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, éditées par Isidoro de San José, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1963.

⁴² Tomás Álvarez et Jesús Castellano Cervera, *Ephemerides Carmeliticae*, n° 19, 1968, p. 33 : « Un balance global de la bibliografía teresiana demuestra que los estudios doctrinales llevan la delantera a los históricos y textuales. La variedad de niveles y tonos (desde el más estricto plano científico hasta la más llana divulgación) es prueba de la pujanza y vitalidad del mensaje teresiano en el mundo de hoy. » (Traduction par nos soins)

La conjugaison de plusieurs facteurs a favorisé ces rapides progrès du thérésianisme savant porté par les carmes au XX^e siècle : l'application de la critique textuelle à l'hagiographie thérésienne au début du siècle, dans la lignée des premiers travaux faits en ce sens par les Bollandistes au siècle précédent, mais où Thérèse d'Avila était plutôt restée en retrait ; le renouveau des débats sur la mystique dans l'entre-deux-guerres et la proclamation doctorale de Jean de la Croix, qui pourrait avoir des effets collatéraux sur la sainte ; le concile Vatican II qui a promu une rénovation de la vie religieuse et ainsi conduit le Carmel à réapprofondir son charisme en 1967, donnant lieu à une floraison d'études sur celui de la famille carmélitaine et de sa fondatrice⁴³ ; enfin, les efforts de l'Ordre du Carmel pour développer un centre intellectuel international et se trouver une place dans le champ théologique. Les carmes qui préparent la *Positio* de doctorat de Thérèse d'Avila entre 1967 et 1969 sont issus de la génération qui a bénéficié des efforts pour créer le Teresianum et qui le supervise dans les années conciliaires.

b) *La présentation de la biographie et des œuvres de la sainte*

Avant de rentrer dans le fond proprement théologique de la doctrine thérésienne, la *Positio* revient sur quelques aspects généraux qui lui servent de prémices. Ceux-ci concernent essentiellement la chronologie de la vie et des œuvres de la « *Madre* ». Les éléments biographiques ayant été présentés précédemment, on se concentrera ici sur la présentation des écrits de la sainte.

C'est à partir de 1562, au moment même où elle commence son activité réformatrice, que Thérèse d'Avila se met à écrire son autobiographie, à la demande du père Garcia de Toledo. Elle ne lui a pas donné de titre, mais l'appelle « Mon âme » ou le « livre des miséricordes du Seigneur » ; il reste cependant connu comme la *Vida*. L'original est conservé à la bibliothèque de l'Escorial. Divisé en quatre parties, le livre permet de revenir sur des faits historiques de la vie de la sainte, de sa naissance aux débuts de la réforme qu'elle initie, mais on y trouve aussi, déjà, de nombreuses explications sur la vie spirituelle. Pour poursuivre la présentation des œuvres majeures de la sainte, il faut mentionner le *Chemin de perfection*, dont les autographes se trouvent à l'Escorial et à Valladolid – le livre a été écrit deux fois par la sainte, en 1566 puis en 1567⁴⁴. Il s'agit d'une œuvre didactique, où la réformatrice explique l'oraison à ses sœurs, sur leur demande. Viennent ensuite les *Demeures*, aussi connues sous le nom du *Château intérieur*, considérées comme sa plus grande œuvre, voire comme la plus grande œuvre de toute la mystique chrétienne. Écrit toujours à la demande du dominicain Garcia, en 1577, en un temps

⁴³ Sur les ordres religieux et Vatican II, voir Christian Sorrel (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980). Actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014)*, Lyon, LARHRA, 2019.

⁴⁴ Elle l'aurait d'abord écrit en 1566 pour ses sœurs du monastère d'Avila puis, à la demande du père Garcia de Toledo, elle en aurait fait une version plus complète en 1567.

record (cinq mois), l'ouvrage est connu pour être une sorte de traité systématique de toute la vie spirituelle. L'original est conservé au carmel de Séville. Le livre est divisé en sept parties, qui permettent de parcourir les sept demeures de l'âme. En 1573, un prêtre de son entourage lui demande de faire le récit de ses fondations, qu'elle ne commence que trois ans plus tard, non sans résistance. Les *Fondations* reprennent donc le récit autobiographique commencé dans la *Vida*. Parmi les œuvres majeures de la sainte, on compte encore les *Pensées sur l'amour de Dieu*, méditation personnelle sur quelques versets du Cantique des Cantiques, écrite entre 1566 et 1574, les *Constitutions* dont l'original ne nous est pas parvenu, et la *Manière de visiter les couvents*, petit traité pratique écrit en 1576. On ne détaillera pas les œuvres considérées comme mineures, les *Relations spirituelles*, *Exclamations*, *Poèmes* et *Lettres*⁴⁵, auxquelles s'ajoutent des écrits variés (*Réponse à un défi spirituel*, *Ordonnances à une confrérie*, etc.).

La « Bibliographie des éditions thérésiennes » constituée par Siméon de la S. Famiglia donne un aperçu de l'influence exercée par les écrits de la sainte du XVI^e au XX^e siècle. Le document présente un compte rendu dense des multiples éditions des œuvres de Thérèse de Jésus, sans faire référence aux livres et articles qui traitent de la doctrine. Entre la première édition, du *Chemin de perfection*, en 1583, et la dernière alors en date (1967), ce ne sont pas moins de 1 212 éditions qui sont recensées. Le nombre croît d'un siècle à l'autre, sauf au XVIII^e siècle : 13 au XVI^e siècle, 243 au XVII^e, 125 au XVIII^e, 269 au XIX^e et 528 au XX^e siècle. Le progrès du thérésianisme est d'abord éditorial et quantitatif, l'offre et la demande se nourrissant mutuellement. Si l'on regarde maintenant les éditions des œuvres complètes par langues, les éditions espagnoles sont bien sûr les plus nombreuses (163), suivies des françaises (84), italiennes (55), allemandes (31), anglaises (17), portugaises (13), polonaises (5), hongroises (3), yougoslave (1) et latine (1). Le classement est à peu près le même pour les éditions des œuvres éditées à part, avec néanmoins l'apparition de langues plus rares (le malayalam, le japonais, le tamoul, le bengali, le coréen, le basque, le danois...), qui laissent percevoir une diffusion extra-européenne de la pensée de Thérèse d'Avila. Les œuvres les plus éditées sont la *Vie* (152), le *Chemin de perfection* (94), les *Demeures* (83) et les *Lettres* (81).

Quant à la « Bibliographie thérésienne » établie par Valentino Macca di S. Maria, elle comprend une sélection de 350 titres de livres ou articles, démontrant l'intérêt constant, au cours des siècles, pour l'étude de la vie et de la doctrine de Thérèse de Jésus. Une première section, qui concerne les œuvres dédiées à la vie de la sainte, comprend cinquante notices bibliographiques, où l'on retrouve les plus grands noms de l'hagiographie thérésienne, depuis Francisco di Ribera, son contemporain, jusqu'aux derniers biographes de la sainte que sont Silverio di S. Teresa, Efren de la Madre de Dios, Giorgio Papisogli, ou encore Marcelle Auclair. Une deuxième section comprend 300 notices d'études doctrinales sur la sainte, sa personnalité, sa théologie et sa valeur littéraire.

⁴⁵ La sainte aurait écrit 15 000 lettres, mais seulement 459 nous sont parvenues, dont 240 autographes.

Toute cette partie bibliographique, dans laquelle se déploie une grande érudition accumulée dans les dernières décennies par les meilleurs spécialistes, permet de démontrer l'exceptionnelle influence de Thérèse de Jésus depuis sa mort. Non seulement ses œuvres sont toujours éditées, mais elles sont aussi l'objet de nombreuses études doctrinales.

c) « *Eminens doctrina* » : *un exposé de la doctrine thérésienne*

Quel a été l'apport de Thérèse d'Avila à la doctrine chrétienne ? Si la doctrine thérésienne est présentée par petites touches dans plusieurs parties de la *Positio*, elle l'est de façon plus systématique dans l'« *Informatio* » de l'avocat de la cause et dans le rapport du *Teresianum*. L'argument général qui est retenu est le suivant : la sainte offre une présentation théologique des effets de la présence de Dieu dans l'âme. Le rapport de la faculté le résumait ainsi :

Les richesses de la « doctrine céleste » dont regorgent les écrits de Sainte Thérèse ne peuvent être condensées en schémas synthétiques sans dommage. Elles ont en effet une teneur à la fois pédagogique, existentielle et de témoignage ; or de telles choses se refusent à une réduction systématique. Cependant, l'unité, la simplicité et la cohérence de sa doctrine, dont la source est la vie même de leur auteur, font que l'on dégage facilement les points principaux de l'enseignement thérésien, lesquels méritent d'être esquissés en ces quelques simples traits. [...] Le sujet, dans ses articulations, des écrits et de toute la science de Sainte Thérèse se ramène à cela : le mystère de la vie chrétienne, ou vie de la grâce, qui découle du mystère du Christ, qui exprime le mystère de la Trinité tel qu'il est donné de vivre à l'homme juste, qui est la source du mystère de l'Église⁴⁶.

Le mystère du Christ, et spécialement de son humanité, est présenté comme la porte d'entrée de la pensée thérésienne. C'est en contemplant une image du Christ couvert de plaies que la sainte s'est en effet convertie, après des années de tiédeur spirituelle et de mondanités malgré son engagement dans la vie religieuse, ainsi qu'elle le raconte dans son autobiographie. À plusieurs reprises, elle recommande de méditer sur l'humanité du Christ pour progresser dans la vie mystique. Elle raconte que des prêtres lui avaient conseillé de n'en faire qu'une étape, pour ensuite s'élever vers des choses plus élevées, plus spirituelles (*Vida*, 22 ; *Demeures*, VI, 7). Constatant que cela fut désastreux pour sa vie de prière, elle explique avoir alors compris que le chemin de perfection n'était autre que le Christ lui-même, pierre angulaire de toute vie chrétienne, et que celle-ci ne consistait en rien d'autre qu'à l'imiter. Cela

⁴⁶ « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* » (rapport du *Teresianum*), dans *Positio*, op. cit., p. 75: « *Divitiae "coelestis doctrinae" quibus scripta S. Teresiae abundant, in lineamenta synthetica sine dispendio contrahi non possunt. Sunt enim tenoris pedagogici, existentialis et testificativi, et qua talia systematicam reductionem refugiant. Attamen unitas, simplicitas et cohaerentia doctrinae, e scaturigine vitae ipsius Auctricis directe profluentis, facile produunt summa capita magisterii teresiani; quae simplici tractu sic delineari valent. Argumentum generale seu obiectum complexivum scriptorum totiusque scientiae teresiana refert : mysterium vitae christianae seu vitae gratiae, a mysterio Christi defluens, mysterium trinitarium exprimens prout in iusto participatum, in mysterium Ecclesiae profluens.* » (Traduction par nos soins).

conduirait au mystère de la Trinité, l'âme étant appelée à être un temple pour les trois personnes divines. Les *Demeures* exposeraient ainsi à la perfection le dogme de l'inhabitation de la Trinité dans l'âme. Lorsque le chrétien vit pleinement le mystère du salut, cela se fait toujours dans le mystère et au service de l'Église, Thérèse d'Avila intégrant ses spéculations sur la Trinité aux conditions pratiques de la vie chrétienne : l'union au Christ pousse alors à se mettre au service de l'Église.

Mais l'originalité de la doctrine thérésienne consiste surtout dans ses développements sur l'oraison. C'est, en quelque sorte, sa « spécialité », celle par laquelle elle a exercé une influence majeure en théologie spirituelle et pastorale. Plus que comme une activité mentale, elle la présente comme une activation de la vie théologale, plus précisément de la charité, l'oraison n'étant rien d'autre qu'une relation d'amitié. Elle en donne une définition restée fameuse : « L'oraison mentale n'est rien d'autre, pour moi, qu'un rapport intime d'amitié, une conversation fréquente seul à seul avec Celui dont on se sait aimé » (*Vida* 8, 5). Selon les carmes du Teresianum, tout le mérite de cette doctrine réside dans sa pédagogie : évitant les principes abstraits et les spéculations doctrinales, qui ne permettent pas de stimuler la vie chrétienne, la sainte prend le lecteur par la main et lui offre maternellement son expérience. De la doctrine, on glisse doucement à l'acte d'oraison, la sainte parlant d'abord au lecteur, puis à Dieu, unissant ainsi son disciple à sa propre oraison. Le rapport du Teresianum récapitule le magistère thérésien en soulignant que la doctrine de Thérèse d'Avila est d'ordre et d'origine mystique, au sens où Dieu lui a communiqué des grâces particulières sur les réalités surnaturelles. Elle-même dit en effet n'avoir aucune aptitude à enseigner et avoir lu des livres sans rien y comprendre pendant vingt ans. D'où l'idée que cette capacité lui vient d'un don d'enseignement : « il est évident que les écrits de Thérèse font preuve d'un double charisme doctoral : l'éminence de la doctrine portée en eux par les plus excellentes démonstrations ; l'efficacité pour pénétrer les âmes des lecteurs par l'onction et la fougue, afin que la vérité soit semée en eux avec abondance »⁴⁷.

Dans sa supplique, le supérieur des carmes explique qu'il y a chez Thérèse d'Avila une triple invitation, encore très actuelle, à participer au mystère du Christ médiateur, à accepter et aimer l'Église comme mère, et à entrer dans l'intériorité comme communion et dialogue avec Dieu. Il concluait en reprenant les mots de Nicola Zambeccari, avocat au Tribunal de la Rote, en 1612 :

Concernant la doctrine que contiennent les livres, on voit qu'elle parle toujours en vérité, sans aucun mélange avec la fausseté ou avec des choses inutiles ; 2° elle est conforme à l'Écriture Sainte et aux écrits des saints ; 3° elle est pudique, modeste, persuasive, fidèle au bien, pleine de miséricorde et d'œuvres bonnes, elle ne juge ni ne trompe ; 4° elle ne contient pas de contradiction ; 5° quand on lui a demandé d'écrire, la Madre l'a toujours fait sans discuter, et pas seulement en certaines occasions. Quand on a vu que toutes ces choses conviennent, il faut encore dire que c'est une doctrine de Dieu. Cela est confirmé par le fait que pour écrire les livres qui contiennent une matière si sublime, la Madre l'a fait avec une plume volante et un visage resplendissant. Cela se confirme aussi par le fait que la Madre

⁴⁷ *Ibid.*, p. 4 : « *Scripta autem Teresiae duplici charismate doctorali fulgure evidens est : eminentia sane doctrinae propter altissima argumenta in eis agitata ; efficacia autem propter unctionem et vim animos lectorum penetrandi, ut veritas in eis abunde seratur.* » (Traduction par nos soins).

était toujours occupée, qu'elle avait peu de temps pour écrire, comme elle le confesse elle-même dans ses livres et comme l'ont déposé ses témoins⁴⁸.

Après avoir présenté les points essentiels de la doctrine thérésienne, l'avocat de la cause rappelle, à la fin de l'« *Informatio Patroni* », l'action qu'exercent les écrits des docteurs de l'Église, selon les mots de Boniface VIII : dissiper les ténèbres de l'erreur, éclaircir les choses obscures, chasser les doutes, expliquer les énigmes de l'Écriture. Il estime que tout cela est accompli par les œuvres de la sainte : elle chasse les erreurs sur l'humanité du Christ, sur l'oraison et la contemplation, éclaircit les questions de mystique et illumine les recoins les plus obscurs de la théologie mystique avec une grande simplicité. Par ailleurs, quoique n'ayant pas étudié les Écritures avec une rigueur « exégétique », puisqu'en son temps les femmes n'avaient pas un accès direct à la Bible, elle a pu les connaître par la lecture du bréviaire et du missel et en a donné de très beaux commentaires, notamment du Notre Père et du *Cantique des Cantiques*.

d) Attester de l'influence bénéfique et universelle de la doctrine thérésienne

Dans la démonstration de l'éminence de la doctrine, une large place est faite aux témoignages divers de son influence dans l'Église et au-delà. Puisque le doctorat d'Église est la reconnaissance, par le pape, d'une réalité existante, il s'agit de montrer que Thérèse d'Avila exerce déjà un magistère universel dans l'Église. D'où les raisons liturgiques et historiques présentées dans le rapport du *Teresianum*. Par « raison historique », les carmes entendent démontrer que l'ensemble de l'Église a déjà donné son assentiment à la doctrine thérésienne. En effet, du plus simple des fidèles jusqu'au magistère suprême du pape, tous semblent déjà la reconnaître comme docteur : le « *sensus fidelium* », qui reflète l'esprit de l'Église, s'est déjà prononcé. Les carmes présentent ainsi une série de témoignages, depuis la mort de la sainte jusqu'au XX^e siècle, pour le démontrer. L'archevêque d'Evora, don Teutonio de Braganza, qui fut le premier éditeur du *Chemin de perfection*, écrivait ainsi, quelques mois après la mort de la sainte qu'il a connue personnellement :

Non seulement de son vivant elle nous a donné son exemple et sa doctrine, mais après sa mort ses paroles restent vivantes, pour qu'en tous les temps elles poursuivent la fonction qu'elle leur a donnée de son vivant. Comme personne qui avait tellement de lumière de Notre Seigneur et une si grande expérience des choses de la religion, elle a écrit des études et des documents qui sont dans ce livre.... Et ce n'est pas une petite consolation de voir que, même après sa chute, son esprit vit dans la doctrine de ce livre, qu'avec le saint zèle qu'elle avait pour faire grandir ses filles, elle a ordonné et composé pour elles seules, qu'on m'a envoyé pour me demander de l'imprimer⁴⁹.

⁴⁸ AGOCD, f. 181v : Nicola Zambeccari, « Información de derecho para la beatificación de la Virgen y Madre Teresa de Jesús », dans les *Actas de la beatificación* (1612).

⁴⁹ Silverio de Santa Teresa, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, tome 3, *op. cit.*, p. 489-490. (Traduction par nos soins).

Déjà, en 1592, le vicaire général des carmes déchaussés, le père Doria, notait que la réputation doctrinale et charismatique de la sainte était telle qu'aussitôt morte, le roi Philippe II fit chercher ses manuscrits et les fit transférer dans la bibliothèque royale du monastère de l'Escorial⁵⁰. Seuls deux autres saints ont bénéficié de cet intérêt de la couronne d'Espagne, Jean Chrysostome et Augustin d'Hippone, connus pour faire partie des premiers et plus grands docteurs de l'Église... Aux procès de béatification et de canonisation, on parlait aussi déjà de la doctrine de la sainte, ce qui prouve combien sa sagesse pouvait être considérée comme une composante de sa sainteté personnelle. Grégoire XV écrivait ainsi, dans sa bulle de canonisation (1622), qu'« en plus de tous ces dons de la magnificence divine », Dieu l'aurait « remplie de l'esprit d'intelligence, non seulement pour qu'elle laisse l'exemple de ses œuvres dans l'Église de Dieu, mais aussi pour qu'elle répande la pluie de sa sagesse céleste dans les livres de théologie mystique qu'elle a écrits [...], avec lesquels les fidèles obtiennent des fruits très abondants et qui enflamment le désir des choses célestes »⁵¹. Les carmes rappellent ensuite le témoignage des docteurs de l'Église comme si, à la façon du doctorat universitaire, c'était le jugement des pairs qui entrait en jeu dans l'évaluation de la doctrine⁵². Deux d'entre eux, qui se sont inspirés à raison et avec succès de la doctrine thérésienne, sont convoqués : Alphonse de Liguori et François de Sales⁵³. Tous deux sont présentés comme de grands théologiens spirituels, même si le premier a davantage été consacré au XIX^e siècle comme moraliste. Le rapport mentionne aussi « d'autres grands docteurs de la vie spirituelle », Jean de la Croix et Thérèse de l'Enfant-Jésus, preuve que cette dernière était déjà reconnue, dans son ordre du moins, comme docteur.

Mais le docteur des docteurs est le pape lui-même, d'où le fait que le témoignage du magistère pontifical occupe une place centrale dans la démonstration de l'éminence de la doctrine thérésienne. On ne reprendra pas ici toutes les citations qui sont données, on se contentera de signaler que ce sont surtout les pontifes de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle qui sont invoqués. La lettre *Ex quo nostrae* écrite par Pie X à l'occasion du troisième centenaire de la béatification (1914) est presque intégralement citée. On a pu voir combien, dès 1923, elle avait été considérée comme un témoignage majeur en faveur du doctorat de la sainte, puisque sa doctrine est présentée à la fois comme éminente, sûre et conforme à la foi de l'Église :

Quand elle traite ensuite des questions de théologie mystique, elle balaye avec une telle sûreté toutes les régions de l'esprit qu'il semble qu'il s'agisse de son propre royaume. Il n'y

⁵⁰ « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio*, *op. cit.*, p. 79.

⁵¹ *Bullarium Carmelitanum*, II, Rome, 1718, 387 n. 1, cité dans *Santa Teresa de Jesús Doctora de la Iglesia*, *op. cit.*, p. 59. (Traduction par nos soins).

⁵² « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio*, *op. cit.*, p. 83.

⁵³ L'éditeur de François de Sales, Dom Henry Benedict Mackey, dans *Œuvres de St François de Sales*, IV, Annecy, 1894, p. 53-54, relevait ainsi que Thérèse d'Avila était l'auteur le plus cité par l'évêque de Genève : « Personne n'est cité dans ses écrits aussi fréquemment que la vierge d'Avila, qui a eu le talent de condenser dans ses œuvres la doctrine des meilleurs théologiens. [...] Il n'a pas trouvé de doctrine mystique plus sûre, plus complète, et qui réponde aussi bien aux impulsions intérieures, comme celle de la bienheureuse Madre Teresa ».

a pas d'arcane dans cette science qu'elle n'ait pas sondé profondément ; et quand elle s'élève si haut, à travers tous les grades de la contemplation, personne n'arrive à la suivre, s'il ne connaît pas d'expérience les impulsions divines de l'âme. Toutefois, elle ne présente rien qui ne soit parfaitement en concordance avec la théologie catholique ; et ses expositions sont si appropriées et si claires que les docteurs les plus illustres de son temps se sont émerveillés du fait que, tandis que les Pères avaient écrit d'une façon obscure et désorganisée sur les questions de théologie mystique, tout cela soit exposé par une simple vierge avec une méthode claire et ordonnée⁵⁴.

Le cas plus proche du pape Pie XII est aussi cité : s'adressant par radio-message aux religieuses cloîtrées, il affirmait en 1958, à propos de la théologie mystique et de sa nécessité, que « dans ce domaine délicat, les femmes ont prêté leurs services à la théologie et aux directeurs de conscience » et mentionne, à titre d'exemple, « les écrits de la grande Thérèse d'Avila »⁵⁵. Les éloges de la doctrine thérésienne par les papes sont tous recensés et mis en valeur puisque c'est une manière de montrer que le magistère exercé par la sainte est déjà reconnu par le magistère suprême de l'Église, qu'il ne manque qu'une proclamation solennelle. La *Positio* présente sous le mode de la continuité la position du magistère ecclésial quant à la doctrine thérésienne, afin de légitimer la proclamation de la sainte comme docteure, quitte à laisser dans l'ombre les éléments qui rendent l'histoire du doctorat féminin moins lisse, comme la première demande de 1923 et le refus de Pie XI, ainsi que la congélation du dossier entre les années 1920 et les années 1960.

Après une série de témoignages de saints qui ont puisé à la source thérésienne pour leur plus grand bénéfice, la *Positio* montre aussi que l'influence thérésienne s'est fait particulièrement sentir à certaines périodes chez les théologiens. C'est le cas lors de la lutte contre le quiétisme et le semi-quiétisme, au XVII^e siècle. Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons, disait écrire « sous la conduite de Thérèse » la célèbre déclaration contre l'œuvre de Fénelon, l'*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure* (1695)⁵⁶. Après avoir affirmé que « rien d'autre ne serait cité dans ce document sinon que sainte Thérèse », il affirmait que les pasteurs ne devaient recommander à leurs fidèles que des écrits approuvés par l'Église universelle :

Il en est ainsi des livres de sainte Thérèse, dont la doctrine a presque été canonisée par l'Église... Il n'y a pas à craindre que certains qui lisent sa vie admirable avec un esprit d'humilité et de sagesse, ne tombent en aucune illusion. Nous y apprenons à ne nous fier en aucune façon à nos lumières, mais à suivre les normes de l'autorité de l'Église. La divine Thérèse ajoute fréquemment des conseils, guidée par la sagesse : la perfection ne consiste pas dans des élévations sublimes, ou dans des consolations sensibles, mais plutôt dans l'oubli de soi et dans l'amour de Jésus-Christ. Si ses livres sont lus avec ces sentiments, ils ne peuvent pas ne pas stimuler et alimenter la dévotion⁵⁷.

⁵⁴ Lettre au préposé général des carmes déchaussés du 7 mars 1914, *Ex quo Nostrae* : AAS, 6, 1914, p. 137-145.

⁵⁵ Radiomessage de Pie XII aux religieuses cloîtrées, 19 juillet 1958 : AAS, 50, 1958, 569. (Traduit par nos soins).

⁵⁶ « *Supplex Libellus* », dans *Positio, op. cit.*, p. 60.

⁵⁷ Federico de San Antonio, *Della vita di S. Teresa*, Venise, 1768 (2^e éd.), I, IV, c. 11, p. 456, cité dans *ibid.*

Les théologiens se sont aussi tournés vers Thérèse lors des débats sur la mystique dans l'entre-deux-guerres, comme le rappelle ce passage de l'Espagnol Arintero, écrit en 1928 :

En somme, aujourd'hui, son prestige dans la science sacrée des chemins de Dieu est au niveau de n'importe quelle autre autorité non canonique. D'où ses titres de « doctorat mystique » ... L'influence de sainte Thérèse en théologie mystique est comparable à celle des plus grands maîtres, parmi lesquels elle mérite de figurer comme « docteure mystique », pour tout ce qu'a illustré et facilité son étude et sa pratique, qu'elle a rendu attractive, décrivant ses étapes progressives et montrant ses charmes et son utilité pour tous⁵⁸.

La tradition iconographique rend elle aussi un témoignage particulièrement éloquent du fait que le magistère exercé par Thérèse de Jésus dans l'Église universelle est déjà reconnu. Déjà, l'article 56 du procès de béatification (1614) reconnaissait, à une trentaine d'années de sa mort, que « la doctrine de ces livres n'a pas été acquise, sinon par Dieu au moyen de l'oraison ; c'est pour cela qu'elle a été peinte avec une colombe au-dessus de la tête »⁵⁹. Dernier témoignage du magistère exercé par la sainte, la liturgie. Car, comme le veut l'adage « *lex orandi, lex credendi* »⁶⁰, elle est supposée être l'expression de la pensée intime de l'Église. Comme le disait Pie X dans la lettre *Ex quo Nostrae* (1914), la sainte a reçu les mêmes honneurs liturgiques que les docteurs de l'Église. Or on a vu qu'à l'origine, c'est bien un culte propre qui distingue ces derniers des autres saints. À partir de 1668, la sainte est célébrée par un rite double, comme c'est le cas pour les docteurs de l'Église depuis la décrétale *Gloriosus Deus* (1295)⁶¹. Cependant, l'évangile lu à la messe n'est pas le passage de Matthieu (5, 13-19), bien que les carmes l'aient demandé, parce que c'est celui qui est utilisé pour les docteurs de l'Église. C'est donc un autre passage de Matthieu qui est lu (11, 25-30) : « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits ».

Plusieurs aspects des honneurs liturgiques propres à la sainte soulignent cependant, dès le XVII^e siècle, l'aspect doctrinal de sa figure. Ainsi, en 1617, les carmes obtiennent de prendre, dans les offices propres à leur Ordre, l'oraison suivante : « Écoute-nous, Dieu notre Sauveur, pour que, tandis que nous nous réjouissons de célébrer la fête de ta Vierge et de notre Mère, la Bienheureuse Thérèse, nous soyons nourris de l'aliment de sa doctrine céleste et instruits à l'école de sa piété »⁶². On y souligne d'une part le lien entre Thérèse et sa famille religieuse, d'autre part le caractère à la fois sublime et efficace de sa doctrine, qui « nourrit ». En 1636, cet office propre au Carmel est étendu à l'Église universelle par son inscription dans le bréviaire romain, mais la fête demeure facultative ; en 1644, elle est rendue obligatoire. Cette oraison liturgique, parlant de la « doctrine céleste » de la sainte comme d'une nourriture, a pu représenter aux yeux de certains une déclaration équipollente à la proclamation

⁵⁸ Juan González Arintero, *La verdadera mística tradicional*, Salamanca, 1928, p. 172.

⁵⁹ « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio, op. cit.*, p. 35.

⁶⁰ Prosper d'Aquitaine, *De gratia Dei Indiculum* (432) : « La pratique commune de la prière détermine la norme de la foi. »

⁶¹ « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio, op. cit.*, p. 56.

⁶² *Ibid.*, p. 57.

du doctorat, tant elle souligne la dimension magistérielle de Thérèse d'Avila. Par ailleurs, dans l'office propre concédé aux carmes en 1700, les références à la sagesse de la sainte surabondent : « J'ai prié, et il me fut donné la prudence. J'ai invoqué le Seigneur et est venu sur moi un esprit de sagesse. Et je la préfère à tous les sceptres et les trônes, et en comparaison la richesse me paraît n'être rien. » (Sagesse 7, 7-8) ; « J'ai cherché la sagesse pour me marier avec elle. Elle est dans les secrets de la science de Dieu, et c'est là qu'elle discerne ses œuvres » (Sagesse, 8, 2) ; « Les peuples chanteront sa sagesse, et l'assemblée fera ses louanges » (Ecclésiastique 39, 14). La liturgie, dès la canonisation de la sainte au début du XVII^e siècle, insiste donc sur ses dimensions sapientielle et magistérielle, qui apparaissent dès lors comme la fine pointe de sa vocation.

3. L'actualité de la doctrine thérésienne pour l'Église postconciliaire

Pour toute cause de doctorat, l'Église regarde non seulement l'éminence de la doctrine du saint, mais aussi son actualité, aspect auquel la Congrégation pour la Cause des Saints est particulièrement sensible, surtout depuis le XX^e siècle⁶³. Si la cause ne rencontre pas d'opportunité dans la vie de l'Église, le dossier peut rester en sommeil pendant des décennies, voire des siècles, ou même ne jamais aboutir. C'était bien la question que se posait Paul VI en 1964 avant de changer d'avis. Dans la *Positio*, les promoteurs du doctorat thérésien cherchent ainsi à montrer l'actualité de la doctrine, non seulement comme signe de son universalité – la sainte n'a pas seulement enseigné à son époque mais continue à instruire de nos jours – mais aussi pour justifier une proclamation imminente. Les lettres postulatoires témoignent par ailleurs de ce que prélats et supérieurs religieux retiennent de la figure de la sainte pour leur époque. Enfin, l'homélie de proclamation de Paul VI, du 27 septembre 1970, nous renseigne sur ce que le pape veut mettre en avant, à cette occasion, pour les fidèles. Tous ces documents permettent, par la comparaison entre une sainte de l'époque moderne et le XX^e siècle, de voir ce qui est retenu par Paul VI, par le clergé et par les religieux comme enjeux majeurs de l'Église à la fin des années 1960. Les thèmes qui reviennent régulièrement dans les lettres postulatoires sont la féminité de la sainte, le modèle de vie mystique qu'elle constitue, l'alliance qu'elle opère entre théorie et expérience, sa complémentarité entre vie active et vie apostolique, son amour de l'Église, le contexte œcuménique. Si nous gardons la question de la féminité pour plus tard, nous pouvons déjà noter que c'est un argument relevé par beaucoup, qui ont conscience du geste inédit que pose Paul VI en proclamant pour la première fois une femme docteur de l'Église.

⁶³ *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint* (1981), *op. cit.*, p. 1.

a) *Une référence incontournable en théologie mystique*

L'édition continue des œuvres de Thérèse d'Avila et le fait qu'elle soit un des rares auteurs des siècles passés à être encore lu avec intérêt au XX^e siècle, et ce pas uniquement dans le cadre des études de spiritualité, témoignent qu'elle correspond aux exigences spirituelles des hommes de ce siècle. La vitalité de la doctrine est ainsi mise en évidence par les carmes du Teresianum⁶⁴. Paul VI ouvre l'homélie de proclamation de 1970 en rappelant que « l'originalité de l'action mystique est l'un des phénomènes psychologiques les plus délicats et les plus complexes »⁶⁵. Or Thérèse d'Avila « a eu le privilège et le mérite de connaître ces secrets [de l'oraison] par voie d'expérience » et de les exposer avec art, « au point de se classer parmi les plus grands maîtres de la vie spirituelle ». Elle est donc considérée comme une spécialiste et une référence incontournable en théologie spirituelle, comme il le répète dans la lettre apostolique de sa proclamation :

Son magistère a eu une importance non seulement pour la vie des fidèles, mais aussi, et de façon plus efficace, pour cette section choisie et de grande valeur de la connaissance théologique, qu'on appelle aujourd'hui théologie spirituelle. En effet, les écrits de Thérèse sont une source surabondante d'expériences multiples, de témoignage, de pénétration spirituelle, à laquelle ont largement puisé tous les spécialistes de cette théologie. Ces écrits, bien qu'ils aient été esquissés pour des raisons et dans des circonstances variées, et non selon une méthode préétablie, n'en forment pas moins un corps harmonieux et rassemblé de doctrine spirituelle⁶⁶.

Comme en 1923, c'est en tant que « docteur mystique » que l'on présente la sainte, mais en 1970, Paul VI parle plutôt de « théologie spirituelle ». L'emploi de ce terme n'est pas anodin car, comme le signale Andrew Louth, « si l'on parle de "théologie spirituelle" aujourd'hui, c'est en bonne partie parce que le conflit impliqué par les termes "ascétique" et "mystique" ne signifie plus grand-chose et qu'il y a une plus grande ouverture aux richesses spirituelles des autres traditions religieuses »⁶⁷. L'usage du terme renvoie donc au dépassement, au début du XX^e siècle, de l'opposition traditionnelle entre

⁶⁴ « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio*, op. cit., p. 95.

⁶⁵ Pour retrouver le texte dans son intégralité, se reporter aux annexes, texte n°3.

⁶⁶ Lettre apostolique « *Multiformis Sapientia Dei* : Santa Teresa di Gesù, vergine di Avila, è proclamata dottore della Chiesa », 27 septembre 1970, consultée en ligne : « Il suo magistero ebbe importanza non solo per la vita dei fedeli, ma anche, e per di più in modo operante, per quella sezione scelta e di gran valore della conoscenza teologica, che oggi si chiama teologia spirituale. Infatti gli scritti di Teresa sono una fonte abbondantissima di molteplice esperienza, testimonianza, penetrazione spirituale, cui hanno largamente attinto tutti gli studiosi di questa teologia. Questi scritti, sebbene siano stati abbozzati per ragioni e circostanze diverse né secondo un metodo prestabilito, formano tuttavia un corpo armonioso e compatto di dottrina spirituale. » (Traduction par nos soins).

⁶⁷ Andrew Louth, « Spirituelle (théologie) », dans Jean-Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF/Quadrige, 1998 (3^e éd.), p. 1344 : le théologien estime qu'on se sert de l'expression, dont la définition n'est pas très claire, « pour se démarquer du reste de la théologie », à la fois de la « théologie dogmatique », « trop cérébrale et trop éloignée de la vie chrétienne » et de la « théologie biblique », souhaitable mais qu'il faut « arracher à la "critique" ». On a donc une définition par la négative qui ne nous dit finalement que peu de chose de cette branche de la théologie. Le site de l'Église catholique en France en donne une définition plus précise, dans son glossaire en ligne : « ensemble des réflexions théologiques fondées sur les principes de la Révélation dont le but est d'une part de nourrir et diriger la vie spirituelle et d'autre part de prendre en compte l'ensemble des courants spirituels qui ont marqué l'histoire de l'Église ».

ascétique et mystique, qui a donné naissance à cette branche, pleinement réintégrée au champ de la théologie dans l'entre-deux-guerres.

Plusieurs lettres postulatrices rappellent l'autorité de Thérèse d'Avila dans cette discipline. Le cardinal Julius Döpfner, archevêque de Munich et Freising, écrit ainsi que « cette femme si insigne par sa sainteté, a travaillé, comme tout le monde le sait, avec une grande sagesse et une grande force, en même temps que saint Jean de la Croix, docteur de l'Église, pour élucider et mettre en pratique les mystères de la théologie ascétique et mystique »⁶⁸. Le cardinal Karol Wojtyła écrit quant à lui que, « parmi les nombreux Pères et docteurs de l'Église ayant traité de vie spirituelle et abordé la question de la vie mystique », la sainte donne « un exposé de vie mystique complet et parfaitement assemblé » et expose « graduellement l'évolution de la vie mystique, d'une façon claire et psychologue »⁶⁹. C'est donc la forme mais aussi le fond qui conviennent, la sainte ayant su non seulement développer une doctrine, mais aussi l'exposer de façon suffisamment claire et pédagogique. Le cardinal Giuseppe Siri, figure de la minorité au Concile et un temps considéré comme un possible successeur de Pie XII, parle aussi de la façon merveilleuse dont la sainte a écrit sur l'ascèse et la mystique catholique⁷⁰, tandis que Mgr Enrico Romolo Compagnone, évêque d'Agnani, parle d'une « doctrine spirituelle lumineuse »⁷¹. Ce dernier relève que la sainte a su, parce qu'elle avait elle-même vécu une expérience mystique très forte, en expliquer tous les ressorts :

Ce qu'elle livre à ses écrits est une vaste projection d'elle-même, ou plutôt de ce que Dieu a opéré en elle et de ce qu'il lui a donné, pour elle et pour les autres : le don d'en percevoir les développements, d'en scruter les secrets, d'en dissiper les obscurités, mais aussi de réussir à en décrire la trame, depuis les exigences les plus fondamentales de l'ascétique jusqu'aux hauteurs mystiques les plus sublimes de la communication avec Dieu⁷².

⁶⁸ Ce dernier semble garder l'usage de la distinction entre « ascétique » et « mystique ». Lettre postulatrice du cardinal Julius Döpfner, 24 novembre 1967, citée dans la *Positio* : « *Quae mulier sanctitudine perinsignis, neminem latere potest quam sapienter fortiterque, una cum S. Ioanne a Cruce, Doctore Ecclesiae, dilucidandis adlaboravit atque in praxim deducendis Theologiae normis asceticae et mysticae.* » (Traduction par nos soins)

⁶⁹ Lettre postulatrice du cardinal Karol Wojtyła, 8 décembre 1967 : « *Pluribus etenim Patribus Ecclesiaeque Doctoribus de vita spirituali agentibus et etiam partim mysticae vitae quaestionem attingentibus, Sancta Theresia in operibus suis completum atque compactum dat systema vitae mysticae eiusque evolutionem claro et psychologico modo gradatim exponit.* » (Traduction par nos soins)

⁷⁰ Lettre postulatrice du cardinal Giuseppe Siri, archevêque de Gênes, non datée : « Essa ha stupendamente trattato e scritto dell'asceti e della mistica cattolica in modo larghissimo, avvincente ed irradiante, rimanendo nella completa fedeltà alla Dottrina Rivelata ed illustrando la medesima come pochi hanno fatto. »

⁷¹ Lettre postulatrice de Mgr Enrico Romolo Compagnone, évêque d'Anagni, 4 octobre 1968 : « Ma ciò che soprattutto in questa donna eccezionale ha suscitato l'interesse degli studiosi e più ancora quello delle anime in cammino verso la perfezione è la luminosa dottrina spirituale, che è racchiusa nei suoi scritti. Una dottrina che, pur facendo tesoro della sua natura molto dotata e della sua insaziabile sete di sapere, scaturisce, più che dalla elucubrazione di principi teorici, dalla sublime esperienza ascetica e mistica, attraverso la quale Dio l'ha condotta. Cosicché può dirsi che la sua dottrina è stata in larga misura infusa in lei da quel Maestro che insegna non con le parole che suonano fuori, ma con la luce che illumina dal di dentro. »

⁷² « Quello che ella consegna ai suoi scritti è un'ampia proiezione di sé o, meglio, di ciò che Dio ha operato in lei e di cui le ha dato, per sé e per gli altri : il dono di percepire gli sviluppi, scrutarne i segreti, diradare le oscurità, ed anche riuscire a descriverne la trama dalle più fondamentali esigenze dell'ascetica fino alle più sublimi altezze mistiche della comunicazione con Dio. » (Traduction par nos soins)

On voit que la plupart, dans leur lettre postulatoire, restent fidèles au vocabulaire traditionnel de l'ascétique et de la mystique, et ce au-delà des différences de sensibilité au Concile. L'aspect générationnel l'emporte dans cette question de vocabulaire, ce qui n'est guère étonnant parce qu'on est justement dans les années où le vocabulaire commence à prendre acte du changement dans la conception de la mystique. C'est justement au tournant des années 1970 que la fameuse *Revue d'ascétique et de mystique* changeait de nom, pour devenir la *Revue d'histoire de la spiritualité*, signe que le basculement était consacré par un nouveau vocabulaire.

Signe de leur efficacité, les écrits de Thérèse d'Avila ont eu une influence en-dehors de l'Église catholique, non seulement dans les autres Églises chrétiennes. La *Positio* relève plusieurs exemples, qu'on ne peut tous citer, mais on retiendra notamment celui du patriarche Athénagoras, fervent lecteur de la sainte, ou encore du pasteur anglican Trueman Dicken, qui pose le constat que le seul remède à la crise qui est en train de se jouer dans son pays, dans les années 1960, est la prière⁷³. Mais il faudrait aussi mentionner le monde athée, dans lequel les carmes placent Edith Stein, disciple de Husserl, convertie par la lecture de Thérèse d'Avila, et enfin le philosophe Henri Bergson – tous deux issus du judaïsme mais considérés comme non-croyants. Ce dernier donne, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion* (1932) une vision positive du mysticisme qui influence l'histoire parce qu'il est fécond en action⁷⁴. On a ici un témoignage de la considération portée aux écrits thérésiens dans le monde universitaire. Pour le philosophe, la mystique chrétienne est supérieure au mysticisme que l'on peut retrouver dans les autres religions, et Thérèse d'Avila en est la figure la plus accomplie. Que ce soit pour sa qualité littéraire, pour son message religieux ou pour sa finesse psychologique, la sainte a une influence bien au-delà du catholicisme et est considérée comme une référence incontournable dans les questions relatives à la mystique.

b) Le « message de l'oraison »

Mais si Paul VI met en avant l'apport de Thérèse d'Avila à la théologie spirituelle, c'est surtout pour amener les fidèles à méditer sur le thème de l'oraison, qui est à ses yeux au fondement de toute vie mystique, et de toute vie chrétienne en général. Déjà, en 1946, le *Dictionnaire de théologie catholique* reconnaissait la sainte comme « l'apôtre de l'oraison mentale » et affirmait qu'on pouvait aussi l'en

⁷³ E.W. Trueman Dicken, *The crucible of Love. A Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross*, Londres, Darton, 1963, p. 12 : « Et bien, s'il nous faut prier, il est logique qu'il faut apprendre à le faire. Il est superflu de demander de l'aide à l'Esprit Saint si nous n'usons pas d'abord de ce qu'il nous a déjà donné dans le guide et les œuvres des maîtres spirituels. Ceux-là n'ont rien fait d'autre que recevoir le riche capital que leur offrait la tradition, l'expérimentant en eux-mêmes et le transmettant aux générations suivantes. Cette tradition de milliers d'âmes adonnées à l'oraison rejoint le sommet de l'enrichissement spirituel avec l'expérience vitale de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. »

⁷⁴ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit., p. 241-242.

déclarer « le docteur »⁷⁵. Elle en parle surtout dans sa *Vie* et dans le *Château intérieur*, où elle propose des classifications. Dans le premier ouvrage, elle compare l'oraison à l'arrosage d'un jardin (*Vie*, chapitre 11) : on peut l'arroser soit en tirant l'eau du puits à la force du bras (oraison de méditation, où l'entendement travaille), soit à l'aide d'une *noria* (oraison de quiétude), soit par l'eau courante amenée par une rivière (oraison du sommeil des puissances), ou enfin en laissant la pluie abreuver la terre (oraison d'union où Dieu agit pleinement). La deuxième image employée pour décrire l'oraison est celle du château : les trois premières demeures correspondent aux exercices des commençants dans la vie spirituelle, qui font l'oraison ordinaire de méditation (*Château intérieur*, chapitre 25) ; les quatre suivantes représentent l'évolution vers le sommet, en passant par l'oraison de recueillement (produit par Dieu), l'oraison de quiétude/des goûts divins (parfait repos), l'oraison d'union (Dieu se fait sentir soudainement et intensément), et enfin le mariage spirituel. Pour plusieurs raisons, le pape semble soucieux de souligner la pratique de l'oraison que la sainte a enseignée :

C'est cette lumière-là, rendue aujourd'hui plus vive et plus pénétrante, que le titre de Docteur, conféré à Sainte Thérèse, reflète sur nous. Le message de l'oraison ! Il vient à nous, fils de l'Église, en une heure marquée par un grand effort de réforme et de renouveau de la prière liturgique⁷⁶.

On voit que Paul VI inscrit ce message de l'oraison dans le contexte de la période postconciliaire par la mention du « grand effort de réforme et de renouveau de la prière liturgique ». Premier texte conciliaire adopté, en 1963, le décret *Sacrosanctum concilium* visait notamment à susciter une participation plus active des fidèles à la célébration eucharistique, en revenant aux « sources de la Tradition »⁷⁷. Afin de remettre l'accent sur la dimension communautaire de l'eucharistie, le Concile prévoyait que le prêtre célèbre face au peuple, pour reprendre l'image de la Cène comme repas pris en commun, et pour faciliter le dialogue entre le célébrant et les fidèles. Les parties dialoguées de la messe devaient se multiplier et les langues vernaculaires être introduites pour permettre une plus grande participation des fidèles au mystère eucharistique. Puisque *Sacrosanctum concilium* ne créait pas un nouveau rite mais ne faisait que fixer les normes d'une « restauration générale de la liturgie », un organisme chargé d'appliquer la réforme est créé au cours de l'année 1964, comprenant quarante-deux évêques nommés par le pape. Ce *Consilium* devait trouver les modalités d'application adéquates à

⁷⁵ Pierre Pourrat, « Thérèse de Jésus (sainte) », *DTC*, tome XV, 1946, col. 559.

⁷⁶ Homélie de Paul VI, 27 septembre 1970.

⁷⁷ Denis Pelletier, *La crise catholique, op. cit.*, p. 203. Pour un panorama plus large de l'évolution liturgique au XX^e siècle, voir l'ouvrage de Daniel Moulinet, *La liturgie catholique au XX^e siècle. Croire et participer*, Paris, Beauchesne, 2017. Sur les réactions des fidèles, en France, à la réforme liturgique, on pourra aussi se référer à Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Seuil, 2018, p. 134 : « dans le domaine de la piété, de nombreux aspects de la réforme liturgique pouvaient paraître secondaires, mais ne l'étaient pas du tout sur le plan psychologique et anthropologique, comme l'abandon du latin, le tutoiement de Dieu, la communion dans la main, la relativisation des anciennes obligations ».

l'intégration des langues nationales et à la révision des textes liturgiques, ainsi qu'à la concélébration et à la communion sous les deux espèces que permettait la nouvelle constitution sur la liturgie⁷⁸.

Au terme de réformes successives adoptées depuis 1964, c'est finalement l'ensemble du canon de la messe qui est transformé avec la parution du *Novus Ordo Missae*, daté du 3 avril 1969, venant se substituer au missel romain établi par Pie V en 1570. Dès 1967, Paul VI avait accepté la traduction de tout le canon de la messe, alors que l'adoption des langues vernaculaires ne devait au départ concerner que certaines parties (lectures et monitions, quelques prières, les chants). Cette réforme liturgique, appliquée de façon extrêmement rapide, en France notamment, avec des innovations qui n'étaient pas toujours prévues, n'allait pas sans susciter des inquiétudes chez certains fidèles⁷⁹. En 1967, le cardinal Charles Journet (1891-1975) écrivait ainsi à Maritain qu'il craignait que le nouveau canon de la messe ne conduise à une « perte du silence et du sens du sacré »⁸⁰. Il estimait qu'il y avait un « affaissement des valeurs contemplatives et doctrinales et métaphysiques » et que « la proclamation des SS. Thérèse et Catherine de Sienne comme “docteurs” pourrait aider à les signaler à l'attention de la “pastorale” ». La volonté de renforcer la participation des fidèles pouvait être vue par certains comme une réduction du silence intérieur laissé à chacun pour vivre la messe à sa manière.

Paul VI semble donc mettre en garde, dans l'application de la réforme liturgique, contre la tentation de ne plus laisser de place au silence, dont Alain Corbin a rappelé récemment qu'il avait lui-même une histoire, qui apparaît ici comme une condition du dialogue avec Dieu⁸¹. L'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila se fait ici l'écho de questions débattues à l'heure de l'application du concile Vatican II. L'oraison est aussi présentée par Paul VI, de façon un peu inattendue, comme un remède aux angoisses existentielles de l'homme contemporain, face au foisonnement des sciences humaines et face, surtout, à la psychanalyse, dont il tire un portrait très sombre qui rappelle certaines prises de position de l'époque de Pie XII, voire de l'entre-deux-guerres :

Il vient à nous, le message de la prière, chant et musique de l'esprit pénétré de la grâce et ouvert à la conversation de la foi, de l'espérance et de la charité, tandis que l'exploration psychanalytique décompose l'instrument fragile et compliqué que nous sommes, non plus pour en tirer les voix de l'humanité souffrante et rachetée, mais pour ausculter le murmure

⁷⁸ Philippe Chenaux, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Paris, Le Cerf, 2015, p. 196.

⁷⁹ Voir notamment Jean-François Galinier-Pallerola, « Le Rassemblement des Silencieux de l'Église, Pierre Debray et le combat liturgique », dans *Id.*, Philippe Foro et Augustin Laffay (dir.), *Les laïcs prennent la parole : la participation des laïcs aux débats ecclésiaux après le concile Vatican II. Actes du colloque organisé par le Centre histoire et théologie à l'Institut catholique de Toulouse du 30 janvier au 1^{er} février 2014*, Paris, Parole et Silence, 2014, p. 203-240. Sur les réactions des fidèles, en France, à la réforme liturgique, on pourra aussi se référer à Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien, op. cit.*, p. 134 : « dans le domaine de la piété, de nombreux aspects de la réforme liturgique pouvaient paraître secondaires, mais ne l'étaient pas du tout sur le plan psychologique et anthropologique, comme l'abandon du latin, le tutoiement de Dieu, la communion dans la main, la relativisation des anciennes obligations ».

⁸⁰ *Journet-Maritain, Correspondance*, vol. 6, 1965-1973, Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, 2008, p. 497-498 : lettre du cardinal Journet à Maritain, du 20 novembre 1967 (lettre n°1776).

⁸¹ Alain Corbin, *Histoire du silence de la Renaissance à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2016. Chez les Quakers, les assemblées se déroulent d'ailleurs dans le silence, pour que tous se mettent à l'écoute de l'esprit, comme on le voit dans le roman de Tracy Chevalier, *The Last Runaway*, Londres, Dutton Penguin, 2013.

trouble de son subconscient animal, les cris de ses passions désordonnées et de son angoisse désespérée⁸².

Le jugement semble quelque peu elliptique alors que les rapports entre catholicisme et psychanalyse ont été autrement plus complexes au cours du XX^e siècle. Dès 1922, Journet et Maritain s'étaient rencontrés autour d'un projet de livre sur la psychanalyse, qui n'a finalement jamais abouti⁸³. C'est en effet d'abord la mouvance néothomiste qui s'est intéressée à la psychanalyse. Journet y avait été amené alors qu'il observait la psychologie religieuse en vogue chez des protestants tels que Théodore Flournoy, auquel il s'attaquait dans *L'Esprit du protestantisme* (1925). C'est ensuite la théorie freudienne des instincts qui occupe les deux néothomistes.

Dans l'entre-deux-guerres, en plein débat sur la mystique, la psychanalyse pouvait sembler utile à bien des égards aux catholiques. Agostino Gemelli ne demandait-il pas un examen psychologique des phénomènes mystiques extraordinaires de Padre Pio, dont la stigmatisation en 1918 déchaînait les foules ? La psychanalyse n'en inquiétait pas moins l'Église, avant tout en raison de l'accent jugé excessif mis l'instinct sexuel, qualifié de « pansexualisme » dans les milieux catholiques. En 1936, la soutenance de thèse de Roland Dalbiez représentait pourtant une étape essentielle dans la connaissance et le dialogue avec la discipline⁸⁴. Le disciple de Maritain, futur maître de Paul Ricoeur, y distinguait la méthode thérapeutique de la psychanalyse, considérée très prometteuse par la richesse de ses observations cliniques, de ce qui était présenté comme ses excroissances philosophiques, de type matérialiste. Le distinguo permettait d'envisager une acclimatation partielle de la psychanalyse en milieu catholique, en dépit de lourdes préventions qui demeuraient. En France, notamment sous l'impulsion du carme Bruno de Jésus-Marie, les années 1930 voyaient en parallèle naître la psychologie religieuse, qui se lance dans un examen psychologique de l'expérience religieuse et une entreprise de purification de la mystique. En 1935, les Journées de psychologie religieuse étaient inaugurées à Avon, avec le soutien de Pie XI.

Cependant, aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, alors que la question de la culpabilité et de ses formes morbides se pose de façon accrue, les liens entre psychanalyse et morale commencent à préoccuper le magistère. D'autant plus que, dans les années 1950, à l'heure de la baisse des vocations sacerdotales et de la révélation de scandales sexuels comme l'affaire du curé d'Uruffe en 1956, la morale dite « objective » est remise en cause par la psychanalyse, accusée de dénier au sujet toute responsabilité. Le discours se fait alors ambivalent. D'un côté, Pie XII montre quelques signes d'ouverture en prenant la parole au Congrès catholique international de psychothérapie et de psychologie clinique, le 15 avril 1953⁸⁵. Il donne notamment des gages de reconnaissance à la « psychologie des profondeurs », qui valorise une approche psychothérapeutique ouverte à la

⁸² Paul VI, Homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, 27 septembre 1970.

⁸³ Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis*, op. cit., p. 18. La suite du paragraphe repose essentiellement sur son analyse.

⁸⁴ Roland Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

⁸⁵ Agnès Desmazières, *L'inconscient au paradis*, op. cit., p. 169-170.

transcendance, à la suite de l'Autrichien Igor Caruso. L'expression regroupe en réalité une sorte de nébuleuse dans laquelle les catholiques peuvent trouver une psychothérapie en accord avec la doctrine chrétienne, sans que la définition en soit vraiment claire. En même temps, les années 1950 sont aussi celles des premières condamnations, individuelles, telle celle de Marc Oraison, dont la thèse sur *Vie chrétienne et problèmes de sexualité* (1951) est accusée de relativiser le péché sexuel. Finalement, c'est en 1961 seulement que, pour la première fois, la pratique psychanalytique est formellement condamnée par un *monitum* du Saint-Office, sans qu'il soit précisé de quel type de psychanalyse il s'agit, ce qui laisse une certaine marge de manœuvre. Le texte interdit aux prêtres et religieux de consulter des psychanalystes sans la permission de l'Ordinaire et nie l'utilité pour les candidats au sacerdoce ou à la profession religieuse d'une formation psychanalytique préalable. En 1965, Paul VI impose le silence sur le célibat ecclésiastique, remis en cause dès les années 1950 par un mouvement qui a pu s'appuyer sur la psychanalyse et qui voyait dans la continence un refoulement.

C'est donc relativement tard que l'Église catholique s'est prononcée sur la psychanalyse. Sans doute la mode qu'a connue la discipline dans les années 1960-1970, dans la société comme dans l'Église, remettant en cause des points de doctrine sensibles, n'était-elle pas pour rien dans cette prise de parole. En 1970, dans cette homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, la question ressurgit et est traitée de façon un peu caricaturale par Paul VI, sans distinction des courants existants à l'intérieur de l'univers psychanalytique. Cela signale néanmoins la centralité de ce problème dans la « crise catholique », qui touche à des questions très débattues dans cette période d'*aggiornamento*, telles que le célibat sacerdotal. Ce n'est pas sans rappeler non plus le rôle qu'ont pu jouer les carmes dans cette histoire des rapports entre psychanalyse et catholicisme. À la suite de Thérèse d'Avila, considérée comme une maîtresse en psychologie, ils se sont fait une spécialité des questions de psychologie religieuse et ont instauré un dialogue théologique fécond avec plusieurs acteurs. En témoigne par exemple le congrès sur « Direction spirituelle et psychologie » en 1950, qui se penche sur la difficile répartition des tâches entre prêtre et psychanalyste, entre science de l'âme et science de la *psyché*, ou encore le Congrès de psychologie religieuse de 1954 consacré au symbole chez Jean de la Croix, alors que se fait un rapprochement entre Jacques Lacan et les catholiques⁸⁶.

Rappelant que, pour Thérèse d'Avila, l'oraison mentale est d'abord « une amitié intime », Paul VI lui oppose la psychanalyse, qui conduirait l'homme à se tourner vers son « subconscient ». En 1958, Montini, alors archevêque de Milan, s'était déjà exprimé sur la différence entre oraison et expérience psychologique. Dans un discours à l'*Istituto Nostro Signore del Cenacolo*, il expliquait qu'afin que la foi ne soit pas seulement une expérience sur soi-même, un retour psychologique, mais qu'elle ait une valeur objective, il fallait lui donner une expression christologique, prier avec le Christ, comme Thérèse d'Avila elle-même⁸⁷. L'oraison ferait naître la relation, là où la psychanalyse ne ferait

⁸⁶ *Ibid.*, p. 195.

⁸⁷ Xenio Toscani (dir.), *Discorsi e scritti milanesi : 1954-1963, Giovanni Battista Montini, tome 2, 1957-1963*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1997, p. 2102, n°931 : discours à l'Institut de Notre Seigneur du Cenacolo, « Punto

que refermer le patient sur lui-même. Il ne faut sans doute pas surinterpréter cette allusion à la psychanalyse, car elle semble être une raison secondaire d'opportunité, suggérée par la conjoncture plus qu'elle ne motive vraiment la proclamation de Thérèse d'Avila. Mais elle n'en est pas moins significative de l'importance de la question à l'époque.

c) *Le primat de la prière pour toute vie apostolique*

Paul VI insiste particulièrement sur le « message de l'oraison », parce que la prière doit redonner, dans son esprit, sa juste place à l'action. Il présente ainsi Thérèse d'Avila comme modèle pour les fidèles du XX^e siècle engagés dans la réforme de l'Église et dans l'apostolat dans le monde. Elle témoignerait en effet d'un certain équilibre entre une vie mystique nourrie et une vie active de réformation et de fondation de monastère. C'est ainsi que le cardinal Journet, qui écrivait un mois après l'annonce faite au troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, semble comprendre sa promotion :

Une fois de plus, Vous avez eu l'initiative, à la manière d'un saint François d'Assise, d'un de ces gestes merveilleux, auquel personne ne pensait, mais qui éveille en nous tous une joie profonde. Élever à la dignité de docteur sainte Thérèse d'Avila et sainte Catherine de Sienne, c'est rappeler à notre temps, qui risque de céder au vertige de l'anthropocentrisme, que les activités ecclésiales les plus efficaces, les plus décisives, les plus propres à modifier le cours de l'histoire, ont leur principe dans l'adoration et le silence des cœurs⁸⁸.

On distingue dans ces paroles la surprise qu'a pu être, pour beaucoup, l'annonce de Paul VI, ce qui témoigne bien de ce que la proclamation de femmes comme docteurs de l'Église pouvait avoir d'inédit. On retrouve par ailleurs une tonalité assez maritainienne dans cette idée de « primauté du surnaturel », titre donné par le philosophe à son ouvrage paru en 1927, à la suite de la condamnation de l'Action française par Pie XI⁸⁹. Le théologien donne par ailleurs son interprétation du geste, qui constituerait un rappel de la contemplation dans l'apostolat de l'Église. On se rappelle que Paul VI a fait son annonce au cours du troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, avec les mots suivants : « L'engagement dans l'apostolat au milieu du monde ne détruit pas ces données fondamentales de toute spiritualité (à savoir l'idée de s'ancrer en Christ), il les suppose, il les exige même »⁹⁰. Cette primauté du spirituel est l'un des points-clés de l'action du laïcat telle qu'elle est promue par le Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs (COPECIAL) depuis les années 1950. Vittorio Veronese, proche de Montini et secrétaire du Comité, insiste régulièrement sur ce point, de peur que l'engagement apostolique ne perde sa « dimension théologique » et ne devienne un « pur

d'incontro tra Cielo e Terra », 21/04/1958.

⁸⁸ Lettre postulatoire du 20 novembre 1967, citée dans la *Positio*.

⁸⁹ Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927.

⁹⁰ « Allocution prononcée au cours de la messe du 15 octobre », art. cité.

humanitarisme »⁹¹. On n'est donc guère étonné de retrouver un tel rappel de la part de Paul VI devant les membres du troisième Congrès pour l'apostolat des laïcs.

Lui-même avait déjà montré, en 1962, alors qu'il était archevêque de Milan, combien action et contemplation se mêlent à la perfection chez Thérèse d'Avila : bien qu'elle ait voulu se donner totalement à l'oraison, en se faisant carmélite, elle s'est trouvée obligée de voyager, dans les vingt dernières années de sa vie, d'une fondation à l'autre⁹². Or chez elle, l'action n'a pas éliminé l'oraison. Bien au contraire, c'est au moment où elle a commencé à avoir une vie mystique particulièrement riche, dans les années 1560, que son action apostolique a débuté, comme si elle en jaillissait. On retrouve ici la présentation que faisait Bergson du mysticisme comme contemplation débouchant sur l'action.

Mgr Giuseppe D'Avack, archevêque italien, reprend cette idée dans sa lettre postulatoire, estimant que la sainte enseigne la « nécessité incontournable de la vraie oraison pour tous », car c'est en elle que s'opère « la vraie sanctification du Corps du Christ », enseignement d'autant plus important que la foi est parfois mise surtout « dans les moyens naturels, dans l'activité extérieure »⁹³. Il estime qu'il y a dans l'Église, en 1968, un manque d'« esprit d'oraison », rappelé récemment par les évêques allemands à leurs prêtres. Alors qu'en France, et plus généralement en Europe occidentale, les chiffres de la pratique religieuse et ceux de la prêtrise chutent à une vitesse jusque-là jamais atteinte⁹⁴, Paul VI semble donner une clé de lecture spirituelle à la crise en train de se jouer. Denis Pelletier parle d'années « du gauchisme » pour la période 1965-1978, parce que le catholicisme, français du moins, s'engage avec effervescence dans la vie politique et sociale, avec un vocabulaire qui emprunte beaucoup à la rhétorique de la tradition révolutionnaire. 1968 a pu notamment jouer un rôle moteur dans la politisation de certains catholiques : si leur présence dans le mouvement est difficile à estimer⁹⁵, au vu de leur dispersion, quelques événements ont fait date, comme l'appel, lancé le 21 mai par la revue *Témoignage chrétien* et signé par quatorze personnalités catholiques et protestantes, à être solidaires des mouvements étudiants et ouvriers et à prolonger la révolution dans l'Église.

Dans une lettre collective publiée dans *Le Monde* le 13 novembre, de nombreux prêtres français annoncent par ailleurs leur volonté de « travailler », pour être « à la base », dans le monde, et pouvoir s'engager en politique ou dans le monde syndical. Le groupe « Échanges et Dialogue », qui en est à

⁹¹ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile*, op. cit., p. 447.

⁹² « I lembi del manto della Madonna », homélie pour le quatrième centenaire de la réforme de Thérèse d'Avila, au monastère des carmes déchaussés de Milan, 24 août 1962, dans *Discorsi e scritti milanesi*, op. cit., p. 5242.

⁹³ Lettre postulatoire de Mgr Giuseppe D'Avack, archevêque de Lontopoli di Panfilia, du 1^{er} octobre 1968 (traduite par nos soins).

⁹⁴ Denis Pelletier, *La crise catholique*, op. cit., p. 52-54 : entre 1964-1968, le nombre annuel d'ordinations en Europe de l'Ouest baisse de plus d'un quart, tandis que le nombre de séminaristes est divisé par cinq entre 1960 et 1976. Il faut ajouter à cela les départs de prêtres : en France, on note 48 départs entre 1960 et 1964, puis 195 départs entre 1970 et 1974 (sans compter les prêtres démissionnaires partis sans avoir sollicité une permission de leur évêque).

⁹⁵ Étienne Fouilloux, « Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968 », dans René Mouriaux (dir.), *1968. Exploration du Mai français*, tome 2, *Acteurs, actes du colloque « Acteurs et terrains du mouvement social de mai-juin 1968 » organisé par le CEVIPOF et le CRHMSS les 24 et 25 novembre 1988*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 247-268.

l'origine, rassemble 609 signataires lors de son assemblée constituante des 11 et 13 janvier 1969. Face à cette volonté de s'engager dans la vie politique et sociale, qui anime les prêtres comme les laïcs dans les années 1960, Paul VI entend rappeler que toute fécondité apostolique s'enracine dans la prière, à l'image de Thérèse d'Avila qui fut profondément active parce que contemplative. L'action, l'engagement politique ou social, doit découler de la prière. Au début de la lettre apostolique *Multiformis sapientia Dei*, proclamant la sainte docteur de l'Église, on retrouve cette crainte que, pris dans les engagements de la cité, les chrétiens en oublient les réalités surnaturelles et misent tout sur les moyens matériels : « Nous avons en effet foi et croyons que Thérèse de Jésus, déclarée par décret solennel maîtresse de vie chrétienne, encourage aussi fortement les hommes de notre temps à cultiver par-dessus tout ce qui favorise l'amour de l'âme pour la contemplation et l'obtention des choses célestes »⁹⁶.

Paul VI semble soucieux de réveiller le « sens religieux » de ses contemporains, expression qui revient régulièrement dans ses écrits. Giovanni Colombo, qui prit sa suite à la tête de l'archevêché de Milan en 1963 et qui fut son secrétaire, le décrit comme un « mystique par nature, par volonté homme d'action »⁹⁷. Sa spiritualité est marquée par l'importance de la vocation contemplative dans la vie de l'Église. À l'été 1913, alors qu'il révisait ses examens de fin d'études secondaires dans la maison d'un ami prêtre à Chiari, il découvre la vie monastique à l'abbaye Sainte-Madeleine⁹⁸. Si on lui déconseille d'y entrer à cause de sa santé fragile, il garde toute sa vie une certaine nostalgie de cette vie monastique à laquelle il avait songé et qui lui a donné un attrait particulier pour la liturgie dépouillée des bénédictins⁹⁹. Dans les années 1930, il écrit, pour la revue *Studium*, organe de la Fédération des universitaires catholiques italiens (FUCI) dont il est l'assistant ecclésiastique, un texte sur la contemplation qui n'est pas sans rappeler la figure de Thérèse d'Avila qu'il met en avant en 1970 :

Oui, nous sommes malades. Nous, modernes, avons perdu la vertu de la contemplation. Nous sommes très doués pour lire, penser, parler ; mais nous ne savons pas le faire sans adhérer avec pesanteur aux images sensibles. La négation de l'esprit a fait cela. La conquête de la matière a fait cela. [...] Voilà pourquoi nous sommes inaptes à accueillir le message de la foi. Il est trop spirituel. [...]. Je sais bien qu'aujourd'hui tous tendent à chercher par cette voie la religion. Mais ils ne cherchent pas Dieu, ceux-là ; ils cherchent le *je*. Dans la tendance à contenir la religion dans l'expérimentation de ses phénomènes, il y a implicitement une négation de la religion elle-même¹⁰⁰.

⁹⁶ Lettre apostolique « *Multiformis Sapientia Dei* », 27 septembre 1970.

⁹⁷ Giovanni Colombo, « La spiritualità di Giovanni Battista Montini », dans *Paul VI et la modernité. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome du 2 au 4 juin 1983*, Rome, EFR, 1984, p. 149-165.

⁹⁸ Philippe Chenaux, *Paul VI, op.cit.*, p. 25.

⁹⁹ Guy Boissard, « La relation Montini-Journet », *Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit. Journées d'étude, Molsheim, 4-5 juin 1999*, Brescia, Istituto Paolo VI, 2000, p. 10. L'auteur met cela en relation avec la même attraction du jeune Charles Journet pour la vie religieuse : celui-ci a fait un essai au couvent de La Quercia, près de Viterbe, mais n'a pu y rester à cause de problèmes de santé. Journet comme Montini semblent avoir gardé toute leur vie cette nostalgie pour la vie religieuse et, pour Montini, contemplative.

¹⁰⁰ Giovanni Battista Montini, « Sul senso religioso », dans *Colloqui religiosi, Quaderni dell'Istituto Paolo VI*, Brescia, 1, 1981, p. 6-7.

En tant qu'aumônier de la FUCI, les deux priorités de Montini ont ainsi été, d'une part de réaménager et d'enrichir la bibliothèque du cercle romain de l'association et, d'autre part, de revaloriser les actions proprement spirituelles (messes, confessions, retraites) en mettant en avant l'importance de la vie intérieure¹⁰¹. Cette préoccupation de redonner sa primauté au spirituel l'habite aussi comme archevêque de Milan. En 1957, dans une homélie qu'il prononce à l'occasion du Carême, il se pose la question suivante : « comment réveiller le sens religieux de l'homme assoupi ? »¹⁰². C'est ce qui le pousse à lancer la Mission de Milan, qui se déploie entre le 5 et le 24 novembre 1957. Dans les années 1950-1960, Milan est une ville très industrialisée, en voie de modernisation et de sécularisation rapides. Pour rappeler aux âmes les bienfaits de la vie intérieure au cœur d'un monde moderne qui propose bien d'autres possibilités pour occuper l'esprit, le nouvel archevêque perçoit qu'il lui faut trouver de nouvelles méthodes pastorales. Pour cela, deux moyens lui semblent essentiels : la prédication et la liturgie. Au total, ce sont 1 200 prédicateurs qui furent mobilisés et 1 500 conférences qui eurent lieu dans de nombreuses paroisses de la ville. Il retrouve ce « sens religieux » incarné chez Thérèse d'Avila, qu'il met en avant en 1970 comme une figure tutélaire pour l'apostolat, par son équilibre jugé parfait entre vie active et vie contemplative. Il rappelle par ailleurs à plusieurs reprises au cours de son pontificat l'importance de la vie contemplative pour l'Église¹⁰³.

d) *Amour et fidélité à l'Église*

Après la prière, l'autre gage d'une action féconde mis en avant par Paul VI est la fidélité à l'Église. Le pape se plaît ainsi, dans son homélie, à rappeler le contexte ecclésial dans lequel a vécu la sainte, contexte agité par « la violente tempête de la Réforme, opposant entre eux les fils de l'Église ». Souffrant « devant la rupture de l'unité, son esprit ne pouvait trouver de repos » :

À distance de cinq siècles, Sainte Thérèse d'Avila continue de laisser les traces de sa mission spirituelle, de la noblesse de son cœur assoiffé de catholicité, de son amour dépouillé de toute affection terrestre pour pouvoir se donner totalement à l'Église. Sur le point de rendre son dernier soupir, elle pouvait bien dire, comme épilogue à sa vie : « Enfin, je suis fille de l'Église »¹⁰⁴.

¹⁰¹ Philippe Chenaux, *Paul VI, op.cit.*, p. 43.

¹⁰² *Ibid.*, p. 138.

¹⁰³ En témoigne notamment l'instruction *Venite seorsum*, de la Congrégation des religieux et des instituts séculiers, sur la vie monastique et la clôture des moniales (1969). Thérèse d'Avila y est citée par deux fois dans les notes de bas de page. Elle est l'une des rares références féminines présentes, les Pères de l'Église et les conciles étant plus souvent convoqués. On peut aussi se reporter à l'« Instruction sur la vie contemplative et la clôture des moniales », publiée dans *L'Osservatore Romano*, n°36, 5 septembre 1969, p. 4-5, où un paragraphe est consacré à « La femme dans le mystère de la vie contemplative ».

¹⁰⁴ Paul VI, homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, 27 septembre 1970.

C'est une figure forte de catholicité que Paul VI met en avant en 1970, faisant un parallèle entre la Réforme que connut la sainte au XVI^e siècle et la réforme de l'Église de Vatican II en train de se jouer. La comparaison peut tout d'abord renvoyer à l'œcuménisme, question-phare au XX^e siècle, surtout depuis le concile Vatican II, moment où l'Église de Rome s'y est ralliée après avoir longtemps privilégié l'approche unioniste¹⁰⁵. Dès le début du pontificat de Paul VI, la question de l'Église, de son unité et de son rapport au monde était centrale. Inaugurant en quelque sorte son magistère pontifical, sa première encyclique, *Ecclesiam Suam*, est publiée le 6 août 1964¹⁰⁶. Paul VI y promeut le concept-clé de « dialogue » : le dialogue dans sa dimension verticale où Dieu interpelle l'humanité par sa parole, doit être poursuivi par l'Église, en entrant en conversation avec le monde. Le dialogue est alors conçu sous la forme de trois cercles concentriques, en commençant par les plus éloignés : le premier cercle concerne l'humanité en général, notamment les non-croyants, le deuxième les croyants, le troisième les frères chrétiens séparés de l'Église romaine. Paul VI a adressé plusieurs gestes à ces derniers au cours de son pontificat. En 1964, lors d'un voyage en Palestine, du 4 au 6 janvier, une rencontre historique a lieu entre le pape et le patriarche de Constantinople Athénagoras. C'est la première fois que le patriarche de Constantinople et le pontife romain se voient depuis le concile de Ferrare-Florence, qui avait eu lieu en 1439. Ce premier pas conduit à une levée des excommunications réciproques, prononcées en 1054, le dernier jour du concile Vatican II, le 7 décembre 1965. Malgré le refus du Saint-Siège de participer au Conseil œcuménique des Églises créé en 1948, le Concile représente par ailleurs une évolution majeure. Paul VI partage la sensibilité œcuménique de son prédécesseur : comme substitut puis comme archevêque, il a favorisé les contacts avec des personnalités de la Réforme telles que le théologien luthérien Oscar Cullmann, invité dès la première session du Concile¹⁰⁷. Thérèse, qui a souffert des divisions de l'Église de son temps et qui priait de toutes ses forces pour l'unité entre chrétiens, est présentée comme un modèle pour les contemporains de Paul VI.

L'unité peut concerner la cause œcuménique mais, pour Paul VI, le dialogue avec les frères séparés ne pourra se faire que lorsque les catholiques eux-mêmes seront unis derrière le pape. Or la décennie 1960 voit une fracture se dessiner, autour de 1968 mais aussi de la réforme conciliaire en cours depuis 1965. Entre ceux qui estiment qu'il faut aller plus loin dans les réformes lancées par Vatican II et ceux qui pensent que l'Église est déjà allée trop loin, dont certains se regroupent derrière Mgr Lefebvre qui fonde un séminaire à Écône en 1969-1970, le « timonier » (Philippe Chenaux) qu'est

¹⁰⁵ Sur cette évolution, de l'unionisme à l'œcuménisme, il faudrait approfondir l'étude en consultant la thèse d'Étienne Fouilloux, *Les Catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle*, op. cit., passim.

¹⁰⁶ Philippe Chenaux, *Paul VI*, op. cit., p. 172. On se réfère également à une interview donnée par Don Angelo Maffei, président du Centre d'études de l'Institut Paul VI à Concesio (Brescia), village de naissance de Giovanni Battista Montini, le 8 août 2019, à Vatican News, consultée en ligne. (<https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2019-08/pape-paul-vi-encyclique-ecclesiam-suam-dialogue-concile-vatican.html>)

¹⁰⁷ Philippe Chenaux, *Paul VI*, op. cit., p. 182-183.

Paul VI peine à maintenir l'unité de l'Église¹⁰⁸. La publication de l'encyclique *Humanae Vitae* en pleine année 1968 ne fait qu'aggraver la fracture entre l'Église et une partie de la société contemporaine, mais aussi au sein de l'Église elle-même. La parole tant attendue du magistère sur la question de la contraception provoque la déception d'une partie notable des milieux catholiques occidentaux – avec des nuances d'un pays à l'autre – et suscite le doute sur la capacité de l'Église à comprendre le monde moderne. Une rupture silencieuse se fait à ce moment-là entre de nombreux catholiques et l'autorité morale de Rome, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir plus tard. Dès la fin du mois de juillet, ce sont plus de 200 théologiens qui lancent un appel aux fidèles, les invitant à désobéir à l'encyclique¹⁰⁹. La contestation atteint son paroxysme en décembre, avec la déclaration sur la liberté de recherche théologique signée par 38 théologiens appartenant au réseau de la revue *Concilium*. On comprend, au vu de ce contexte, l'accent mis sur la fidélité de Thérèse d'Avila à l'Église et sur son souci d'être dans l'obéissance au magistère ecclésiastique : Paul VI souhaite rappeler que la vraie réforme est celle qui se fait dans la fidélité à l'Église et sous la conduite de la hiérarchie ecclésiastique.

Relevant, à la lecture d'un discours adressé aux membres du Conseil pontifical pour les laïcs, le 2 décembre 1971, « le reproche silencieux et parfois même explicite » qu'on lui faisait de manquer de confiance dans les laïcs, Paul VI aurait répondu qu'il leur faisait « confiance dans la mesure de leur fidélité »¹¹⁰. Pour Paul VI, le laïc, en tant que membre de l'Église, est par définition un « fidèle », appelé à vivre une fidélité réelle, impliquant une attitude d'obéissance à la hiérarchie : s'il répète sans cesse que l'Église est une communion, il la conçoit comme une communion *hiérarchique*. Au deuxième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (1957), Montini, alors archevêque, avait rappelé que les deux conditions indispensables de la mission des laïcs étaient une « orthodoxie scrupuleuse » et le « mandat » (terme qui disparaîtra du vocabulaire ecclésiastique au lendemain du Concile), qui rend capable de transmettre le patrimoine de la foi : si tout chrétien « peut et doit s'associer à l'action apostolique », « celui qui veut être apôtre doit dépendre de l'autorité ecclésiastique »¹¹¹. Le Paul VI pris dans la tourmente des années 1970 retrouvait assez naturellement ses positions antérieures, mais dans un contexte différent, qui en modifiait pour une part la signification.

¹⁰⁸ Jean-Marie Mayeur, « La papauté après le Concile », dans *Id.* (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 13, *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée, 2000, p. 133.

¹⁰⁹ Philippe Chenaux, *Paul VI, op. cit.*, p. 234-235. Cf note de bas de page 231 du chapitre 11- Une réponse décalée aux nouvelles aspirations féminines

¹¹⁰ Rosemary Goldie, « Paul VI, les laïcs et le laïcât », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église, op. cit.*, p. 295.

¹¹¹ *Les laïcs dans le monde*, Documents du II^e Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, I, COPECIAL, Rome, 1958.

e) *La force du témoignage expérientiel dans un monde athée*

Pour finir, une des principales raisons de l'actualité du doctorat thérésien mises en avant dans le rapport du Teresianum est la force du témoignage, qui repose sur l'expérience, dans un monde censé ne plus croire à la raison ou à l'induction logique¹¹². La doctrine de Thérèse d'Avila touche et reste efficace par la valeur de son témoignage : elle raconte en effet son expérience personnelle de Dieu et des réalités surnaturelles agissant dans l'homme et dans l'Église. Tandis que leurs contemporains semblent ne plus vouloir écouter la logique, les carmes les jugent toujours prêts à entendre le témoignage de ceux qui ont expérimenté la présence et l'action de Dieu dans leur vie. La même idée est présente dans la déclaration du Promoteur de la Foi, qui souligne que la société contemporaine, bouleversée par l'athéisme, a besoin de témoignages sincères sur les choses transcendantes. Thérèse d'Avila a le mérite d'en apporter un plein d'« efficacité charismatique et prophétique, très simple sur Dieu, le Christ et les choses surnaturelles »¹¹³. La perte de confiance dans les grands systèmes philosophiques, la « crise de la raison » qui secoue le XX^e siècle, décrite par Congar dans son livre sur le concile Vatican II¹¹⁴, est donc vue comme une opportunité pour un doctorat « charismatique » et « expérientiel ».

Déjà dans sa jeunesse, au début des années 1920, Montini partageait avec Giulio Bevilacqua, qui le suivait depuis son passage à l'Oratoire de Brescia, ses inquiétudes sur l'homme contemporain. Dans une recension qu'il consacrait à *La luce nelle tenebre*, récit des conversations spirituelles partagées par le père Bevilacqua avec des compagnons de prison, Montini parlait de l'homme contemporain comme d'un « homme sans philosophie », privé de tout accès à la vérité par sa raison¹¹⁵. Tandis qu'auparavant, c'était « la métaphysique qui conduisait à l'Évangile », il estimait que c'était désormais par l'Évangile et conduite par lui que l'intelligence humaine pourrait retrouver « le chemin de la vérité perdue »¹¹⁶. Le cardinal Lustiger est revenu sur cette crise de la raison, à l'occasion du quatrième centenaire de la mort de Thérèse d'Avila, en 1981 :

À l'aube de notre époque, voici que surgissent des temps nouveaux, les temps modernes, ceux où un nouvel âge du monde apparaît, où la raison et ses conquêtes, comme ses démarches suicidaires, surtout en Occident, ont bouleversé l'esprit humain [...]. Et le christianisme, en cette période, est lui-même affronté à cette même croissance de la raison, à cette même critique de la raison. Or quel maître, quel Docteur de la foi l'Église va-t-elle

¹¹² « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio, op. cit.*, p. 109.

¹¹³ « *Declaratio Promotoris Fidei* », dans *Positio, op. cit.*, p. 12.

¹¹⁴ Yves Congar, *Le concile Vatican II, son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 69 : le théologien parle d'une « mutation socioculturelle » sans précédent qui se joue dans les années 1960, marquée par la perte de crédit de la métaphysique, le triomphe des méthodes critiques, le développement « envahissant » des sciences humaines, la sécularisation, la crise du magistère, etc.

¹¹⁵ « Riflessioni su *La luce nelle tenebre* di p. Bevilacqua », dans Giovanni Battista Montini, *Scritti giovanili, op. cit.*, p. 191.

¹¹⁶ *Ibid.* : « À une époque, c'était le contraire : la métaphysique conduisait à l'Évangile ; après un catéchuménat d'études philosophiques l'homme ouvrait les pages divines ; aujourd'hui, l'homme sanglotant sur les pages divines, encore lumineuses au milieu de tant de ténèbres, revient avec confiance à réfléchir sur les vérités spéculatives. » (Traduction par nos soins).

nous proposer comme lumière et comme repère ? Sainte Thérèse d'Avila. [...] Notre époque a besoin de Docteurs qui lui apprennent à ne pas tricher¹¹⁷.

À plusieurs titres, on retiendra que la sainte d'Avila pouvait apparaître comme une figure très actuelle pour l'Église postconciliaire, par le rappel de l'importance de la prière et de son primat sur l'action, par sa soif d'unité de l'Église et sa fidélité à la hiérarchie ecclésiastique, et enfin par la force de son témoignage personnel dans un monde contemporain qui ne croit plus aux grands systèmes philosophiques. On y retrouve en filigrane toutes les préoccupations qui sont celles du magistère romain à la fin des années 1960 : dialogue œcuménique, place des valeurs spirituelles dans un monde sécularisé, apostolat des laïcs et obéissance à la hiérarchie.

On doit à la persévérance des carmes le retour de la question du doctorat féminin dans la période conciliaire, dans le contexte du quatrième centenaire de la réforme thérésienne et d'un progrès dans l'édition critique de son œuvre. La volumineuse *Positio* préparée par les carmes en lien avec la Cause des Saints témoigne que la proclamation d'une femme, Thérèse d'Avila, si elle pouvait présenter une certaine opportunité, a été dûment justifiée par le travail de théologiens. Au XX^e siècle, le thérésianisme a connu une avancée fulgurante, qui peut s'expliquer par plusieurs facteurs : anniversaires, importation de la méthode historico-critique dans la discipline hagiographique, renouveau et débats autour de la mystique, encouragement aux ordres religieux à redécouvrir leur charisme propre... Par ailleurs, il ne faudrait pas oublier le fait que la figure de Thérèse d'Avila entrait en connivence avec les idéaux politico-religieux dominant en Espagne au XX^e siècle.

L'homélie et la lettre apostolique proclamant Thérèse de Jésus docteur de l'Église mettent en avant ce qui apparaît comme des enjeux forts de la vie de l'Église aux yeux de Paul VI, qui livre une analyse avant tout spirituelle de la crise qui secoue l'Église à la fin dans la décennie 1960. Il apporte comme remède le « message de l'oraison », essentiel pour que les fidèles n'oublient pas les réalités surnaturelles au milieu du monde moderne et qu'ils puisent à la source de la prière l'énergie qu'ils mettront dans leur action apostolique, à l'image d'une sainte qui sut trouver un équilibre entre vie active et contemplative. Thérèse d'Avila est présentée comme un modèle de catholicité à l'heure de divisions grandissantes et d'incompréhensions entre le magistère et les fidèles, mais aussi dans le cadre de l'œcuménisme, auquel l'Église romaine s'est finalement rattachée au cours du concile Vatican II. Pour toutes ces raisons, Paul VI a pu trouver dans la figure de Thérèse d'Avila bien des points à mettre en relation avec l'Église du XX^e siècle. C'est peut-être ce qui l'a fait changer d'avis alors que, dans un premier temps, il ne semblait pas voir ce qu'un tel geste pourrait apporter à l'Église. La crise, qu'il

¹¹⁷ Archives de l'Institut Jean-Marie Lustiger (AIJML) : Jean-Marie Lustiger, Homélie à Notre-Dame de Paris pour le quatrième centenaire de la mort de Thérèse d'Avila, 18 octobre 1981, p. 2 et 4.

perçoit comme spirituelle dans ses fondements, appelle de sa part des gestes « prophétiques », spirituels et doctrinaux.

Chapitre 6 : De Thérèse d'Avila à Thérèse de Lisieux (1932-1973)

Alors qu'en 1964-1965, s'ouvre la perspective d'un doctorat féminin, Gustave Desbuquois, qui écrivait qu'un « jour viendra[it] ou (sic) les deux Thérèse ser[ai]ent d'un seul coup déclarées Docteur de l'Église »¹¹⁸, allait-il voir son souhait réalisé ? Si Paul VI a d'emblée signalé son désir de faire accompagner Thérèse d'Avila d'une deuxième femme, la figure de Thérèse de Lisieux ne semble pas avoir été évoquée à ce moment-là. C'est Catherine de Sienne qui est choisie, alors même que les dominicains n'avaient fait aucune demande pour elle. Comment expliquer cet évincement de Thérèse de Lisieux dans les années 1960 ?

Les sources disponibles sur le choix de Paul VI sont essentiellement les récits autobiographiques qu'Anastasio del Santo Rosario a faits de son entrevue avec le pape, au cours de laquelle celui-ci l'a informé de son intention de proclamer Thérèse d'Avila docteur de l'Église. Paul VI lui aurait exprimé son inquiétude de se voir reproché le fait d'avoir fait une exception pour la sainte, ce que voulaient justement les carmes en 1923 :

Mais, Père, si nous faisons docteur seulement Thérèse de Jésus, nombreux seront ceux qui murmureront pour l'exception qu'on lui accorde. Je devrais trouver une autre sainte, pour en faire au moins deux. Pour ma part je penserais à une grande abbesse bénédictine du Moyen Âge : Hildegarde, Mathilde ... nous verrons¹¹⁹ !

Le choix de former une sorte de « ticket » manifeste clairement la volonté du pape d'ouvrir le doctorat aux femmes. La mention d'Hildegarde de Bingen (1098-1179), dès les années 1960, signale par ailleurs que sa proclamation en 2012 par Benoît XVI ne relevait pas que d'une appréciation personnelle du pape pour l'une de ses concitoyennes, comme cela a pu lui être reproché. Le nom de Mathilde peut faire référence à Mathilde de Ringelheim (896-948), mère d'Otton I^{er}, qui fonda un centre théologique et quatre monastères bénédictins. Mais il est plus probable qu'il renvoie à Mechtilde de Magdebourg (1207-1283), autre grande figure mystique du Moyen Âge germanique, qui irait mieux avec le cas d'Hildegarde de Bingen. Depuis le monastère cistercien Sainte-Marie de Helfta, haut-lieu de la culture monastique féminine, elle a en effet laissé six œuvres, alors qu'il semble que Mathilde de Ringelheim n'ait rien écrit. Le nom germanique « Mechtilde » est de plus souvent traduit par « Matilde » en italien.

¹¹⁸ AJF – fonds Desbuquois. Voir la lettre que lui adresse Alfredo Mendez Medina depuis Mexico, le 12 août 1952 : « Il m'a été très consolante votre prédiction : "un jour viendra ou (sic) les deux Thérèse seront d'un seul coup déclarées Docteur de l'Église". Très bien ! Dieu le fera (sic) ! ».

¹¹⁹ Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », art. cité, p. 38. (Traduction par nos soins).

Dans un autre passage autobiographique, le supérieur général des carmes fait peu ou prou le même récit, mais en indiquant un autre nom de sainte proposé par Paul VI : « Mais, proclamer seulement une femme... vous savez comment sont les gens, ce qui se dira... »¹²⁰. Voulant « trouver une compagne » à Thérèse d'Avila, il aurait alors pensé à la figure de Gertrude d' Helfta (1256-1301). Le choix de cette moniale cistercienne, considérée comme l'une des plus grandes figures de la mystique rhénane, nous renvoie encore une fois à l'aire germanique et à la culture monastique féminine. Derrière les noms proposés par Paul VI, on retrouve l'idée, mise en avant par l'historiographie, selon laquelle la théologie s'est développée dans le monde monastique, où les hommes comme les femmes pouvaient prendre la plume, avant de se fixer dans le cadre universitaire. On reste par ailleurs dans l'idée de promouvoir un doctorat dans le domaine de la mystique.

Si le choix de Paul VI s'est finalement fixé sur Catherine de Sienne, on voit bien que la figure de Thérèse de Lisieux n'est pas du tout réapparue dans le débat préparatoire à la proclamation de 1970. Pourtant, d'après une carmélite du monastère de Tre Madonne (Rome), Paul VI aurait songé à elle pour accompagner la « *Madre* » mais le supérieur général des carmes l'en aurait dissuadé, estimant la cause trop fragile doctrinalement, alors qu'il s'agissait des tout premiers doctorats féminins¹²¹. Au-delà du souci d'équilibre entre ordres religieux, on peut donc penser que le dossier de Thérèse de Lisieux n'était pas assez mûr pour aboutir en 1970. Ce chapitre cherchera ainsi à retracer la postérité théologique d'une sainte qui a d'abord connu un succès dévotionnel. C'est par le travail patient de plusieurs thérésiens que la figure a pu passer, peu à peu, de la « thaumaturge » à la « théologienne ».

On reviendra d'abord en arrière pour voir comment le projet Desbuquois a trouvé des relais dans les décennies qui suivent la première demande de 1932, signe d'un intérêt persistant pour la question du doctorat. Les progrès de l'édition des œuvres thérésiennes, qui décollent surtout après la mort de mère Agnès de Jésus qui avait la main sur les écrits, et dont l'intégralité est tardive, apparaissent comme un prérequis nécessaire pour envisager une proclamation doctorale, qui ne peut aboutir avant la fin du XX^e siècle. Enfin, on verra que les anniversaires sont, encore une fois, l'occasion de faire progresser les études théologiques, comme en témoignent notamment le cinquantième anniversaire de la mort de la sainte (1947), célébré par un colloque à l'Institut Catholique de Paris, et le centenaire de sa naissance (1973), au lendemain des premières proclamations féminines de doctorat.

¹²⁰ Anastasio Ballestrero, *Autoritratto di una vita, op. cit.*, p. 212.

¹²¹ « Alcuni ricordi riguardanti P. Anastasio del SS. Rosario, Preposito Generale dell'Ordine », par des sœurs de Tre Madonne, propos recueillis par Angelo Lanfranchi, archiviste général de l'Ordre.

1. Gustave Desbuquois et ses relais

a) « *L'œuvre de [s]a vie* »

On se rappelle avec quelle ténacité Desbuquois s'était battu en 1932-1933 auprès de Mgr Picaud comme de ses supérieurs romains pour défendre l'opportunité d'une proclamation doctorale de Thérèse de Lisieux. Loin de se résigner, il semble qu'il ait gardé jusqu'à la fin de sa vie la conviction du bien-fondé et de l'aboutissement de sa démarche, comme en témoigne la lettre adressée à mère Agnès en 1950¹²². Vingt ans n'auront pas suffi pour étouffer le désir du jésuite de promouvoir le doctorat thérésien, loin de là. Plusieurs échanges épistolaires conservés aux archives de Vanves témoignent que le sujet reste d'actualité dans un petit cercle. Ainsi, à l'été 1952, Desbuquois est contacté par Alfredo Mendez Medina, confrère jésuite qui avait lui aussi joué un rôle en 1932 et qui lui explique vouloir « traduire à l'espagnole (sic) pour l'éditer à notre "Buena Preusa" la première partie [du] "Message de Sainte Thérèse (de Lisieux) de l'Enfant-Jésus" publié à l'occasion du Congrès de Lisieux (de 1932) »¹²³. Il précise qu'il supprimerait ce qui relève de « l'affaire du Doctorat ». Dans une lettre suivante, où il remercie Desbuquois pour tout ce qu'il lui a envoyé, il reparle de « l'affaire » :

En général j'en étais un peu au courant (sic) dès l'époque même des événements, par la correspondance d'une religieuse ursuline, Marie de l'Incarnation, chargée d'encadrer les signatures des évêques canadiens, mexicains et missionnaires dans un précieux parchemin décoré qui devait les présenter au souverain Pontife. Je lui avait (sic) obtenus les signatures de tous les évêques du Mexique, partisans du Doctorat¹²⁴.

La lettre revient donc sur ce qui a été un véritable projet transatlantique. C'est par l'intermédiaire de sœur Marie de l'Incarnation que le jésuite mexicain a été informé du refus de Pie XI, en 1933, alors que lui-même avait été un relais pour la collecte de signatures au Mexique. On voit par cette lettre combien le projet les a tous deux marqués et continue de les animer dans les années 1950. Dans l'après-guerre, c'est donc encore dans le milieu des dévots thérésiens que l'idée du doctorat persiste, mais il ne semble pas que ce soit le cas au-delà. À mesure qu'il vieillit, Desbuquois pressent qu'il ne pourra pas mener à bien le projet et, se cherchant des relais, il se tourne en 1954 vers dom Alexis Presse (1883-1965). Ce dernier, après avoir été destitué de sa charge d'abbé de la Trappe de Tamié, s'était installé à Boquen (Bretagne) en 1936, dans l'idée d'y restaurer une abbaye en ruines, où il pourrait mener une vie

¹²² ACL- B 4 A 01/04 : lettre de Desbuquois à mère Agnès de Jésus, 20 janvier 1950 : « Je vous confie que si Dieu me donne quelques années de semi-activité mon dessein est de reprendre une thèse jadis ébauchée : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus mérite le titre de Docteur de l'Église ; rien ne s'oppose dans la tradition à ce qu'elle soit proclamée telle ; j'espère avec son aide le démontrer un jour, ce sera l'œuvre par excellence de mon suprême apostolat. »

¹²³ AJF- fonds Desbuquois : lettre d'Alfredo Mendez Medina, à Desbuquois, le 15 juillet 1952, de Mexico.

¹²⁴ AJF- fonds Desbuquois : lettre d'Alfredo Mendez Medina, du 12 août 1952.

monastique conforme à son idéal de retour à la règle de saint Benoît dans son acception primitive¹²⁵. En 1950, dom Alexis était reconnu abbé régulier de Boquen et son abbaye intégrée à l'ordre cistercien de la commune Observance, après des années comme « monastère hors congrégation », jouissant d'une large autonomie. Lorsqu'il lui écrit, en mars 1954, Desbuquois se dit intéressé par « la marche de [ce] monastère, depuis une dizaine d'années » et écrit à dom Alexis que, puisqu'il est « remonté aux sources, à saint Benoît lui-même », « cela justifie à [s]es yeux [son] initiative » et lui inspire « une grande confiance »¹²⁶. Dom Alexis venait tout juste de publier un petit opuscule, « À l'école de Saint Benoît »¹²⁷. On peut supposer que c'est à sa lecture que Desbuquois a découvert l'abbaye de Boquen et qu'il a eu l'idée de se tourner vers cette communauté. Il raconte ainsi son projet de 1932 :

Vous avez auprès de vous un Père qui aime beaucoup la Petite Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Depuis plus de 25 ans, je suis en relation avec le Carmel... Au cours d'une semaine d'études thérésiennes, j'ai lancé l'idée du Doctorat de sainte Thérèse. Monseigneur... m'avait encouragé. La brochure émise a été enlevée à 5000 exemplaires en quelques semaines... Un avis de Rome m'a prié de renoncer à cette campagne pour le Doctorat, par raison d'opportunité, mais sans l'ombre d'un désaveu, ni d'une critique. J'ai corrigé la première édition¹²⁸.

On sent ici une certaine amertume du jésuite, qu'on a sommé de couper court à son projet sans lui donner de raison. Il présente ici sa lecture du refus de Pie XI : pour lui, c'était une question « d'opportunité », mais l'obstacle féminin au doctorat ne tenait pas d'un point de vue théologique. Desbuquois expose ensuite l'objet de sa requête au prieur de Boquen :

Aujourd'hui, j'ai 84 ans, le travail ne m'est plus possible. Si un Père de chez vous s'intéressait à ce problème du Doctorat, je pourrais lui passer mes quelques notes, et même demander à mes Supérieurs de les lui laisser en pleine propriété. Après 20 ans de réflexion et de prière, j'ai la conviction que rien ne s'oppose, au regard de la doctrine, à ce qu'une femme devienne Docteure de l'Église. Plus encore, j'ai la conviction que les deux Ste Thérèse d'Avila et de Lisieux seront un jour – le même jour sans doute – proclamées « Docteurs »¹²⁹.

Comme on l'a vu, ce souhait de voir les deux Thérèse proclamés le même jour ne sera jamais réalisé. En revanche, Desbuquois s'est montré prophétique dans sa conviction que l'une et l'autre seraient bien, un jour, reconnues docteurs de l'Église. La réponse de dom Alexis fut positive, puisque quelques jours plus tard, la secrétaire de Desbuquois, Bernadette Hénon, lui transmettait les deux exemplaires du *Message de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* – l'un dans sa version de 1933 avec l'idée du doctorat, l'autre dans sa version corrigée – ainsi que le mémoire réalisé en 1923 par les carmes pour le doctorat

¹²⁵ Sur ce point, on pourra se référer à : Xavier Henry de Villeneuve, *Boquen. Dom Alexis Presse*, Saint-Brieuc, Les Presses bretonnes, 1996 ; Béatrice Lebel, *Boquen entre utopie et révolution (1965-1976)*, Rennes, PUR, 2015 ; Denis Pelletier, *La crise catholique, op. cit.*, p. 146-152.

¹²⁶ AJF-JDE 325 : lettre du 2 mars 1954, de Desbuquois à dom Alexis Presse.

¹²⁷ Alexis Presse, *À l'école de Saint Benoît*, Paris, Éditions Le Rameau, 1954.

¹²⁸ AJF- dossier JDE 325 : lettre du 2 mars 1954.

¹²⁹ *Ibid.*

de Thérèse d'Avila, qu'Elia di San Ambrogio avait transmis à Desbuquois en 1932. Dans une lettre du 26 novembre 1954, dom Alexis remercie le jésuite pour la « documentation très importante et de haute valeur » qu'il lui a fait envoyer et l'assure « qu'elle sera un jour utilisée pour la plus grande gloire de Dieu et de sa servante sainte Thérèse de Lisieux »¹³⁰. Il semble que les deux prêtres aient poursuivi leur correspondance par la suite, dom Alexis donnant régulièrement à Desbuquois des nouvelles de son œuvre bretonne. À notre connaissance, rien n'a pourtant été entrepris du côté de Boquen en faveur du doctorat de la sainte de Lisieux. Le prieur a-t-il seulement voulu rassurer le vieux jésuite par des paroles réconfortantes ? L'abbaye allait surtout être rapidement prise par d'autres projets, devenant un véritable « laboratoire utopique de la vie communautaire » (Denis Pelletier) à l'initiative de Bernard Besret, qui prend la tête de l'abbaye en 1965, avant que Rome ne lui retire sa fonction de prieur en 1969. Desbuquois aurait-il soutenu l'expérience de la « Communion de Boquen » (1965-1976), tout comme il avait manifesté son intérêt pour la réforme de dom Alexis Presse ? Décédé en 1959, il n'a pu voir cette initiative restée célèbre qui alliait monachisme, œcuménisme et « esprit des années soixante » (Béatrice Lebel-Goascoz).

Comment comprendre ce choix de Desbuquois de se tourner vers l'abbaye de Boquen pour reprendre le dossier du doctorat thérésien ? Y a-t-il vu une tendance d'ouverture à de nouveaux modèles ecclésiaux qui favoriserait la reconnaissance d'une docteure de l'Église ? La question de la place des femmes dans l'Église pourrait y avoir été abordée, mais plutôt dans la décennie suivante et les écrits de Bernard Besret qui s'en font l'écho datent des années 1970¹³¹. Dans *Clefs pour une nouvelle Église*, paru en 1971, il se rallie ainsi aux nombreux théologiens qui ne jugent pas valables les raisons d'une exclusion féminine des ministères et il aborde la question du mariage des prêtres¹³². Le prieur a eu l'occasion, dès la fin des années 1960, de collaborer avec des femmes engagées comme Françoise Vandermeersch, directrice de la revue *Échanges*, avec qui il inaugure une série de conférences, animées par le dominicain François Biot, sur la place des chrétiens dans la cité¹³³. Cette religieuse, auxiliaire des âmes du Purgatoire, était très engagée dans la promotion féminine, dans les ordres religieux et dans l'Église. Si la mixité était de mise à Boquen, rien ne dit que la Communion ait été un lieu féministe, car au fond, on

¹³⁰ AJF-JDE 325 : lettre du 26 novembre 1954.

¹³¹ Béatrice Lebel, « La femme et les femmes à Boquen (1965-1976) », dans Yvon Tranvouez (dir.), *La décomposition des chrétientés occidentales (1950-2010)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2013, p. 83-98. Dès 1967, le prieur prévoit de créer une fraternité féminine sur le modèle de celle qui existait déjà pour les hommes et, en 1972, les femmes constituent environ la moitié de la « communion ».

¹³² Bernard Besret, *Clefs pour une nouvelle Église*, Paris, Seghers, 1971, p. 115-116 : « On peut donc espérer proche le temps où une moitié de l'assemblée chrétienne ne sera plus exclue *a priori* des différents ministères nécessaires à sa vie et à son développement. Sans doute cette ouverture provoquera-t-elle un profond bouleversement de nos habitudes et des schémas culturels auxquels nous sommes attachés, même inconsciemment. La femme-prêtre, la femme-évêque, et pourquoi pas, la femme-pape ou tout au moins la femme participant au ministère assumé actuellement par l'évêque de Rome, sont des images qui n'ont pas fini de nous surprendre, voire de nous choquer. »

¹³³ Béatrice Lebel-Goascoz, « “On ne se libère pas du jour au lendemain du prêtre qu'on a dans la tête”. La Communion de Boquen, entre utopie et révolution », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 133 | 2016 (<https://doi.org/10.4000/chrhc.5545>) ; « La femme et les femmes à Boquen (1965-1976) », art. cité, p. 92 et p. 97.

y retrouve peu ou prou la même répartition des tâches que dans la société, comme l'a bien montré Béatrice Lebel. Rien n'indique non plus qu'il y ait eu une ouverture de ce point de vue à Boquen dans les années 1950, au moment où Desbuquois écrit à Dom Alexis Presse¹³⁴. On ne sait donc pas vraiment pourquoi il s'est tourné vers les cisterciens. Sûrement ne voyait-il pas de relais possible dans la Compagnie de Jésus et a-t-il pensé qu'une autre communauté recevrait mieux son projet.

Après la mort de Desbuquois en 1959, que devient le dossier qu'il avait constitué et auquel l'abbaye de Boquen n'a visiblement pas touché, puisque toute la documentation sur le doctorat est revenue aux archives jésuites de Vanves ? C'est finalement chez ses confrères que le jésuite a trouvé des successeurs. Dans les années 1960, André Rayez (1905-1979) estime qu'il serait opportun de faire connaître la figure et la spiritualité de Desbuquois. Cet ancien aumônier de la Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC), puis de la prison de Fresnes pendant la Seconde Guerre mondiale, avait pris la direction du *Dictionnaire de spiritualité* en 1948, poursuivant ainsi l'œuvre lancée par Maurice Viller et Joseph de Guibert dans les années 1930. Il contacte la secrétaire de Gustave Desbuquois dans les années 1960, qui sollicite l'accord du père Bigo, directeur de l'Action Populaire, pour une étude sur la spiritualité du père¹³⁵. C'est dans le but d'écrire *Vivre le bon plaisir de Dieu*¹³⁶, œuvre qui présente de grands textes spirituels de Desbuquois et qui paraît en 1964, qu'André Rayez découvre « l'affaire du doctorat », ainsi que l'appelait son promoteur. Dans une lettre de 1962, Bernadette Hénon, le met cependant en garde :

Pour le Carmel de Lisieux et Rome, il s'agit bien, me dit G. Souлары (Geneviève Souлары, qui fut une assistante du père), du « Doctorat de Ste Thérèse » mais m.o.t. (motus) elle ajoute, surtout que le Père n'y fasse aucune allusion... Le Carmel ne veut absolument pas réveiller cette affaire... J'ai retrouvé sur ce sujet quelques documents¹³⁷.

Les carmélites ont donc bien retenu la leçon de 1932-1933 et ne veulent plus rien entreprendre dans ce domaine. La secrétaire envoie pourtant au jésuite un certain nombre de documents : deux exemplaires de la première édition du *Message de sainte Thérèse* (1933), « un petit mémoire dactylographié, montrant les lettres et demandes reçues au Carmel de Lisieux en faveur du Doctorat » (« Quelques notes historiques sur la question du doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », dactylographiées par sœur Marie-Emmanuel), et quelques lettres de mère Agnès, datant de 1929 à 1932. Une note de Bernadette Hénon indique qu'elle a prêté ces documents le 20 novembre 1962 à André Rayez. Encore une fois, le projet n'aboutit pas, malgré l'intérêt du jésuite.

¹³⁴ Je remercie Yvon Tranvouez des informations qu'il a bien voulu m'apporter sur le sujet.

¹³⁵ AJF-dossier Rayez : Desbuquois, « Vivre le bon plaisir de Dieu ».

¹³⁶ Gustave Desbuquois, *Vivre le bon plaisir de Dieu. Itinéraire spirituel, lettres spirituelles*, présentés par le père André Rayez, Paris, Beauchesne, 1964. L'ouvrage contient des lettres de direction spirituelle, des exhortations, mais aussi l'enseignement social du jésuite.

¹³⁷ AJF – dossier Rayez : lettre de Bernadette Hénon au père Rayez, 14 novembre 1962.

b) *Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus et Notre-Dame de Vie, un foyer thérésien*

On a vu que, dans les années 1930, l'Ordre du Carmel avait des relations assez distantes avec le carmel de Lisieux, en raison de l'histoire singulière du Carmel en France. Dans les décennies suivantes, c'est pourtant dans la famille carmélitaine que la doctrine thérésienne allait connaître de plus amples développements, notamment en France, grâce à la naissance de l'Institut Notre-Dame de Vie. Son fondateur, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, est résolument thérésien, comme le rappelle un numéro de *L'Osservatore Romano* en 1980, paru après sa mort :

Disciple de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, le Père parlait d'elle avec des mots de feu. Son regard jetait alors des flammes. Sa parole frappait et entraînait. [...] Il montrait en elle une authentique mystique, une grande contemplative, devenue telle dans le développement normal de sa grâce baptismale. Une vraie mystique, sans grâces extraordinaires extérieurement perceptibles. Une sainteté prodigieuse, sous des apparences de pauvreté, de simplicité et de faiblesse¹³⁸.

Henri Grialou (1894-1967), aveyronnais, découvre Thérèse de Lisieux alors qu'il est séminariste à Graves, près de Villefranche-de-Rouergue¹³⁹. Alors qu'il se prépare au sous-diaconat, en 1920, Henri Grialou découvre ensuite le maître de la « petite » Thérèse, Jean de la Croix. À la lecture de sa vie, il comprend qu'il est appelé au Carmel : entré au noviciat, il choisit le nom d'Eugène de l'Enfant-Jésus, qui le lie plus spécialement à Thérèse. C'est elle qui fut en effet, d'après lui, sa maîtresse des novices au cours de sa première année au Carmel, en 1921-1922. Alors qu'il s'impose de dures mortifications, son père maître lui explique qu'il manque de bon sens. Le jeune novice écrit qu'il a alors découvert qu'il ne pouvait vivre comme un « géant » et que sentant sa faiblesse, il avait compris, avec Thérèse de Lisieux, que « ce n'était pas une voie à suivre »¹⁴⁰. S'interrogeant sur l'ascèse et la mortification, refusant de voir le Carmel comme un lieu de mortification, il dit avoir été confirmé par la carmélite dans son intuition de le comprendre, plus que comme un ordre réparateur, comme un lieu de révélation de la miséricorde :

Pendant cette retraite de dix jours, je compris ; le bon Dieu a eu pitié de moi, de mon manque de bon sens : il me fit découvrir La Petite Voie d'enfance spirituelle vous savez, en images [...]. On voit Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus qui monte une montagne avec tout son attirail

¹³⁸ Marie-Thérèse Huber, « En marge du pèlerinage de Jean-Paul II à Lisieux. Un grand disciple de la "petite Thérèse" », *L'Osservatore Romano*, 27 mai 1980, p. 18-19.

¹³⁹ Sur le père Marie-Eugène, on pourra se référer à Valentino Macca di S. Maria, « Henri Grialou », dans Guerrino Pelliccia et Giancarlo Rocca (dir.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Rome, Edizioni Paoline, vol. IV, 1977, col. 1424-1426 et « Nostra Signora della Vita, Notre-Dame de Vie », dans *ibid.*, vol. VI, 1980, col. 436-437. Claude Langlois lui consacre quelques pages dans *Les premiers thérésiens*, *op. cit.*, p. 269-270. La seule biographie existante est celle de Guy Gaucher, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*, *op. cit.* C'est sur cette dernière que nous nous appuyons essentiellement dans les paragraphes qui suivent. Une thèse a été entièrement consacrée aux liens entre Thérèse de Lisieux et le père Marie-Eugène : Louis Menvielle, *Thérèse docteur racontée par le Père Marie-Eugène*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998, 2 tomes. Le titre du premier tome, « Histoire d'un Thérésien », est particulièrement éloquent.

¹⁴⁰ Propos confiés à Marie Pila, le 12 janvier 1967, à la fin de sa vie, et cités par Guy Gaucher, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*, *op. cit.*, p. 80.

de mortifications... et elle dit : « Mon Dieu, j'y renonce... » [...]. Donc voilà la tendance qui a sévi pendant le XIX^e siècle, tendance dont nous a guéris en grande partie sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus [...]. Et comme elle, c'était une sainte, elle a pu parler avec autorité et nous dire qu'elle ne voulait pas être une victime de justice, qu'elle ne voulait être qu'une victime de Miséricorde. C'est une lumière immense que celle-là ¹⁴¹!

Quand Thérèse est béatifiée, le 29 avril 1923, il y voit la « marque de l'authenticité divine de [sa] mission », qui consiste en « une effusion de l'amour divin dans les âmes sous la forme que le bon Dieu désire pour notre époque »¹⁴². Pour lui, beaucoup « s'arrêtent au merveilleux extérieur, à la séduction de sa physionomie » mais lorsqu'on fréquente plus la sainte, « on ne tarde pas à reconnaître qu'il y a quelque chose de plus nourrissant, de plus profond en elle ». À partir de 1923, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus est invité à prêcher dans divers carmels (Amiens et Rodez) sur la petite voie, qu'il a approfondie. Le 15 octobre de cette année-là, dans un sermon, il exprime déjà avec force sa conviction : « Thérèse de l'Enfant-Jésus sera le Docteur de la petite voie près de Thérèse de Jésus le grand Docteur des voies mystiques »¹⁴³. Un an plus tard, au carmel de Villefranche-de-Rouergue, il s'exprime ainsi :

Le Carmel est dans l'Église l'école supérieure de l'amour [...]. Les maîtres, c'est Thérèse d'Avila, *mater spiritualium*, la mère des âmes intérieures, dit la Sainte Église, Thérèse [...] qui parvenue aux sommets de l'Amour en a décrit les voies avec la clarté, la pénétration de son génie ; c'est saint Jean de la Croix, un peu méconnu en France, mais dont la gloire monte [...], saint Jean de la Croix dont le grand honneur, (puisse ce nouveau titre attirer votre attention) en notre siècle sera d'avoir largement contribué à former ce troisième Docteur du Carmel, un petit Docteur celui-là il est vrai, [...] mais un véritable Docteur cependant dont le pape Benoît XV a officiellement approuvé la doctrine¹⁴⁴.

Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus fait ici référence au discours pour la promulgation du décret sur l'héroïcité des vertus (1921), au cours duquel Benoît XV avait présenté Thérèse de Lisieux comme une « disciple d'un Ordre religieux dans lequel la gloire des docteurs est même l'apanage du sexe faible », faisant référence à un possible doctorat de Thérèse d'Avila. Faut-il y voir une hardiesse que Pie XI n'aurait pas eue ? On a vu que le texte avait été tiré dans le sens d'une reconnaissance doctorale par les promoteurs du doctorat thérésien en 1923. Assez tôt, le père Marie-Eugène parle de Thérèse comme d'une docteure, sans pour autant envisager une reconnaissance solennelle par le magistère ecclésiastique. Ce qui compte pour lui est d'abord de promouvoir l'étude des écrits thérésiens, d'approfondir sa doctrine. Il la considère comme une théologienne, ayant laissé une doctrine, comme il l'écrit en 1923 :

On veut toujours essayer de rattacher la spiritualité de la Bienheureuse Thérèse aux anciennes écoles. [...] Ce n'est pas cela ; il faut l'étudier en elle-même, établir une doctrine, un système si l'on veut, mais que ce système, cette doctrine soient les siens car elle est Docteur et chef

¹⁴¹ Conférence donnée à Notre-Dame de Vie, 9 août 1962, citée dans *ibid.*, p. 82.

¹⁴² Lettre à Gabriel Saint-Hilaire, 23 avril 1923.

¹⁴³ Guy Gaucher, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*, op. cit., p. 90.

¹⁴⁴ Sermon au carmel de Villefranche-de-Rouergue, 21 mai 1924, cité dans *ibid.*, p. 89.

d'école. [...] Paroles d'enfant, dit-on, qui s'exprime naïvement ; comme si elle n'avait pas des pensées profondes et un vocabulaire assez riche pour les traduire¹⁴⁵ !

Au-delà du style naïf et enfantin de ses écrits, il perçoit un « système » solide, qui vaut qu'on s'y attelle sérieusement. C'est ce qu'il s'emploie à faire, notamment par sa prédication, mais aussi au moyen de la presse religieuse. Alors qu'en 1925, il est nommé directeur du bulletin des carmes de France, *Carmel*, il s'en sert de rampe de lancement pour faire connaître la spiritualité des saints carmélitains, et surtout de Thérèse de Lisieux. Il devient par ailleurs le spécialiste des *triduum*s en l'honneur de la jeune bienheureuse. C'est le début de sa mission de prédicateur, intensifiée par la canonisation en 1925 ainsi que par la proclamation de Jean de la Croix comme docteur de l'Église l'année suivante, les deux événements n'étant pas sans lien.

Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus voit en Thérèse une « fondatrice », une possible inspiratrice d'une organisation qui mettrait en pratique sa théologie spirituelle. Alors qu'il est prier au couvent d'Agen, en 1932, le carme cherche à faire venir des carmélites au séminaire du Petit Castelet, mais le projet échoue. Or quelques années plus tard, en 1929, trois directrices du Cours Notre-Dame de France, à Marseille, viennent le rencontrer et lui expriment leur désir d'une vie de don absolu à Dieu¹⁴⁶. Elles entrent en 1931 dans le tiers-ordre du Carmel et restent en lien avec Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, qu'elles font venir régulièrement à Marseille pour des conférences philosophiques. Après avoir hérité d'une propriété à Venasque, dans le Vaucluse, le carme décide de fonder quelque chose avec ce petit groupe de femmes. Le sanctuaire Notre-Dame de Vie, haut-lieu marial, avait abrité des Minimes au XVII^e siècle : les bâtiments étaient donc déjà là pour accueillir une première expérience de vie à l'école de Thérèse de Lisieux, faite de régularité, avec récitation de l'office, oraison, office de nuit, et surtout solitude. C'est ainsi en 1932, au moment où Gustave Desbuquois lançait à Lisieux l'idée de faire proclamer la sainte docteur de l'Église, que naissait dans le Sud de la France ce qui allait devenir l'Institut Notre-Dame de Vie, qui allait jouer un rôle central dans la diffusion de la doctrine thérésienne en France et dans la proclamation du doctorat de la Thérèse en 1997.

En janvier 1937, le supérieur général des carmes, Guglielmo di Sant'Alberto, accepte d'ériger Notre-Dame de Vie en fraternité séculière du tiers-ordre, dont le but alors affiché était de « faire de l'apostolat spirituel carmélitain », en réponse au « besoin affirmé par beaucoup d'âmes à notre époque de cette vie spirituelle profonde dont nos Saints sont les docteurs »¹⁴⁷. Ce besoin était, d'après lui, particulièrement manifeste d'abord dans les « groupements de l'Action catholique », mais aussi « dans les milieux intellectuels, universitaires ou autres, catholiques ou neutres ou même incroyants ». Les quatorze membres sont alors toutes tertiaires du Carmel, et presque toutes diplômées pour

¹⁴⁵ Cahier D, m.i., 1923, cité par Louis Menvielle dans *Thérèse docteur racontée par le Père Marie-Eugène*, tome 2, *Les clés de la Petite Voie*, op. cit., p. 17.

¹⁴⁶ Guy Gaucher, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*, op. cit., p. 117.

¹⁴⁷ Cité dans *ibid.*, p. 140.

l'enseignement : pendant l'année, elles se dévouent à l'apostolat, assumant leur charge d'enseignement, et l'été, elles se rendent à Notre-Dame de Vie pour des temps de solitude et de formation.

Lorsque, en 1947, Pie XII écrit la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia*, qui reconnaît les instituts séculiers comme une nouvelle forme de vie consacrée dans l'Église, par une consécration totale à Dieu tout en restant dans le monde, le père Marie-Eugène n'a qu'à couler sa fondation dans un vêtement découpé à sa taille. Notre-Dame de Vie est ainsi l'un des premiers instituts séculiers de droit diocésain approuvés par l'Église, le 15 août 1948. Signe du rôle d'inspiratrice joué par Thérèse de Lisieux dans cette nouvelle fondation, sa statue est inaugurée dès 1947 sur l'esplanade de la chapelle de Venasque, après la bénédiction des nouveaux bâtiments. À partir de 1950, se développent, sur la même souche que la branche féminine, une branche masculine et une branche sacerdotale. Toute la formation des membres est fondée sur l'Écriture, sur la théologie et sur la doctrine des docteurs et des maîtres du Carmel. Elle est condensée par Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus dans son grand ouvrage, *Je veux voir Dieu*, paru en 1949¹⁴⁸. Il expose sa démarche dans l'avant-propos :

Il s'agissait moins de satisfaire une curiosité intellectuelle ou un désir d'information [...] que d'éclairer une expérience spirituelle qui prenait conscience d'elle-même et aspirait à pénétrer plus profondément en Dieu. Même chez ces esprits vigoureux et brillants, cette expérience, chose étonnante au premier abord, s'attachait peu aux problèmes spéculatifs du dogme ou de théologie spirituelle qui étaient agités dans les revues, mais manifestait un goût marqué pour un enseignement pratique et vivant, pour un témoignage simple mais authentique d'une doctrine vécue¹⁴⁹.

À ses yeux, les maîtres du Carmel étaient particulièrement adaptés aux besoins de spiritualité de l'après-guerre, pour des fidèles qui souhaitaient s'engager dans la voie mystique, avoir une base doctrinale sûre, mais aussi une connaissance psychologique ajustée :

Ces désirs nous ramenaient vers l'enseignement des grands maîtres du Carmel réformé, tel qu'ils l'ont donné, éclairé par une haute expérience de Dieu et une merveilleuse pénétration psychologique des âmes, appuyé sur une doctrine théologique qui dissimule sa puissante structure sous des formules simples et parfois symboliques, et tout orienté en ses développements vers l'ascension des âmes qu'il veut conduire jusqu'aux sommets. Il apparut clairement que cet enseignement simple et absolu, direct et savoureux, répondait aux besoins de ces âmes et aux exigences des esprits modernes, imprégnés peut-être d'un certain scepticisme à l'égard des idées mais prêts à accueillir un témoignage vécu et à s'incliner devant ces affirmations lorsqu'elles sont garanties par une efficience pratique¹⁵⁰.

On voit bien que c'est dans le terreau du catholicisme de l'entre-deux-guerres, soucieux d'une spiritualité plus assurée doctrinalement et d'une théologie plus reliée à la vie spirituelle, qu'est né le

¹⁴⁸ Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Tarascon, Éditions du Carmel, 1949.

¹⁴⁹ *Ibid.*, avant-propos.

¹⁵⁰ *Ibid.* Ce mouvement de « scepticisme à l'égard des idées » pourrait faire référence au mouvement « missionnaire » qui bat son plein au lendemain de la guerre et qui donne la priorité à l'apostolat.

projet d'un mouvement qui mette en valeur la doctrine carmélitaine¹⁵¹. Au moment où certains voulaient répondre à ce besoin par la reconnaissance de Thérèse d'Avila ou de Thérèse de Lisieux comme docteurs de l'Église, le père Marie-Eugène, lui, lançait le projet d'une spiritualité carmélitaine vécue dans le monde. On se trouve ici au croisement de plusieurs mouvements ecclésiaux, à la fois celui du renouveau et de la « démocratisation » de la mystique et celui de la recherche de nouvelles formes de vie religieuse au XX^e siècle, consacrée par la constitution *Provida Mater* (1947). Signe du succès de l'entreprise, l'Institut comptait 500 membres en 1980, trente ans plus tard, essentiellement des femmes laïques, les branches sacerdotale et laïque masculine ne représentant chacune qu'une cinquantaine de membres.

2. Thérèse à l'Université et les progrès dans l'édition thérésienne

Proposant un « tour d'horizon de la question thérésienne » en 1969, le carme Conrad De Meester montrait qu'à partir de la publication d'*Histoire d'une âme*, donc très vite après la mort de Thérèse, « la marée thérésienne mont[ait] rapidement »¹⁵². Mais, malgré les gages d'authenticité donnés par Benoît XV et Pie XI dès les années 1920 à la personne comme à la doctrine de Thérèse de Lisieux, il estimait que des « déformations », des « formes arriérées ou édulcorées » de la sainte restaient fréquentes, au moins jusque dans les années 1940. En revanche, l'après-guerre représenterait une nouvelle étape : c'est l'époque, selon lui, d'une « découverte approfondie » de la sainte », qui passe par un « examen critique », une « exégèse théologique », une « recherche historique », un « dévoilement psychologique », des « éditions originales ». Plusieurs noms restent associés à ce moment fondateur pour la « thésiologie » : Ida Friedricke Görres, André Combes, Stéphane-Joseph Piat, Marie-Michel Philippon, Hans Urs von Balthasar, François de Sainte-Marie, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, qui ont tous, « unanimement », accordé « à Thérèse le titre de maîtresse spirituelle et [...] soulign[é] son activité providentielle »¹⁵³. On voudrait ici retracer les grandes lignes de cette deuxième étape de « découverte » de la doctrine thérésienne, après le moment des années 1920, qui permit de mettre à jour l'apport théologique de la sainte.

¹⁵¹ Sur ce point, voir Gérard Cholvy, « Réveil spiritualiste et renouveau catholique en France au temps du père Marie-Eugène (1908-1932), art. cité.

¹⁵² Conrad De Meester, *Dynamique de la confiance : genèse et structure de la « voie d'enfance spirituelle » chez sainte Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, 1969, p. 13-14.

¹⁵³ Pour ne citer que quelques œuvres, on se contentera de citer ici celles qu'on ne développera pas plus dans ce chapitre : Ida Friederike Görres, *Das verborgene Antlitz, eine Studie über Therese von Lisieux*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1946 ; Hans Urs von Balthasar, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1950 ; Michel-Marie Philippon, *Sainte Thérèse de Lisieux. « Une voie toute nouvelle »*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.

a) Premières études universitaires

Pour obtenir le grade de docteur, un prérequis était l'entrée de Thérèse à l'Université ou, tout au moins, dans l'enseignement universitaire. Le premier à l'y introduire est l'abbé André Combes (1899-1969), disciple d'Étienne Gilson, historien de la philosophie médiévale¹⁵⁴. Après une thèse en théologie spirituelle, ce prêtre érudit poursuit l'étude des courants mystiques médiévaux par une histoire des textes. Entré au CNRS en 1938, il enseigne l'histoire de la théologie ascétique et mystique à partir de 1942, à l'Institut Catholique de Paris. Puis, on lui confie, en 1943, la nouvelle chaire de spiritualité chrétienne. Après une série de cours consacrés à Thomas d'Aquin et Ruysbroeck, puis à Gerson, il inaugure au second semestre de l'année 1945-1946 une série de huit cours sur Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il ne les donnera qu'une fois, puisque l'année suivante, il demande un congé, avant de démissionner en 1947 pour se consacrer exclusivement à la recherche. La réaction de l'un de ses collègues à sa décision d'étudier la doctrine spirituelle de la sainte donne à voir combien une approche scientifique de la « petite Thérèse » pouvait sembler incongrue à cette date : « Thérèse à la catho ? Vous êtes fou »¹⁵⁵. C'est en effet bien comme objet de science que Combes entendait étudier les écrits thérésiens, en leur appliquant la méthode rigoureuse acquise par le recours constant aux manuscrits originaux, dans l'étude de philosophes médiévaux tels Gerson ou Ruysbroeck.

En 1945, lorsqu'il s'attaque à Thérèse, Combes est un historien des textes à l'œuvre reconnue. Il a pu faire ce saut des textes médiévaux aux textes thérésiens grâce à l'accès aux archives, autorisé par mère Agnès à partir de 1945. Au cours de longs séjours à Lisieux, il s'est familiarisé avec les textes, il a préparé la publication des lettres de la sainte, et a surtout pu voir la version originale des textes dits autobiographiques, mère Agnès lui permettant de consulter son exemplaire personnel de la copie des trois manuscrits. Il constate alors combien cette question des manuscrits thérésiens est problématique. En novembre 1946, alors qu'il publie son premier ouvrage sur la sainte, *Introduction à la spiritualité de Thérèse de l'Enfant-Jésus*¹⁵⁶, il dit ressentir « un véritable désespoir » en comparant l'autographe et le texte d'*Histoire d'une âme* : « les différences, surtout de forme, avec le texte imprimé étaient telles qu'il [me] parut impossible de poursuivre loyalement des travaux scientifiques basés sur ce seul texte imprimé »¹⁵⁷. Il ne cesse alors de pousser mère Agnès à éditer les manuscrits originaux, tout en l'excusant et en la justifiant dans ses ouvrages. Combes s'appuie sur la sainteté canonisée de sa sœur

¹⁵⁴ Claude Langlois, *Lectures vagabondes. Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, 2011 : le chapitre 8 est consacré à André Combes. On s'y référera dans ce paragraphe.

¹⁵⁵ René Laurentin, « Thérèse de Lisieux, mythe et réalité », *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, numéro consacré à Thérèse de Lisieux, mai 1973.

¹⁵⁶ André Combes, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, cours professé à l'Institut catholique de Paris par l'abbé André Combes*, Paris, J. Vrin, 1946.

¹⁵⁷ *Id.*, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission. Les grandes lois de la spiritualité thérésienne*, Paris/Bruxelles, Éditions universitaires, 1954, p. 13.

pour la rassurer : rien ne peut déshonorer Thérèse, puisqu'elle est sainte ; en revanche, une fois reconnue universellement, la sainteté doit être ouverte à tous, puisque tous les aspects de sa vie intéressent les fidèles. La totale disponibilité des sources est pour lui une condition *sine qua non* de la véritable hagiographie. Les travaux d'André Combes, s'ils n'ont pas immédiatement servi à l'édition des manuscrits autobiographiques, ont du moins permis de retracer une chronologie plus précise de la biographie de la sainte. Dans la première édition de son *Introduction à la spiritualité de Thérèse de l'Enfant-Jésus* (1946), il insère ainsi un « Essai de chronologie thérésienne », qui est remplacé dans l'édition de 1948 par une « Chronologie thérésienne », augmentée par l'apport de la correspondance. Sa production thérésienne est par ailleurs abondante, Claude Langlois allant jusqu'à parler d'une « furie de l'écriture » dans la période 1946-1954, au cours de laquelle il publie pas moins de dix ouvrages¹⁵⁸.

Si les cours à l'Institut catholique de Paris n'ont duré qu'un semestre, Combes a pu s'appuyer, pour la plupart de ses ouvrages, sur des conférences données entre 1947-1948 au séminaire de la Mission de France à Lisieux, puis en octobre 1952 au cercle Saint Jean de Capistran à Bruxelles. Bien qu'il ait beaucoup œuvré à la publication des originaux thérésiens, il n'aura pas le privilège de se voir confier la tâche quelques années plus tard. Depuis 1950, les liens avec le carmel de Lisieux s'étaient distendus, la présence permanente du prêtre incommode la vie des carmélites, qui lui demandent de partir. À partir de 1952, il précise ainsi qu'il publie ses ouvrages en n'engageant que sa responsabilité personnelle, et non celle du carmel, comme si tout ce qu'il avait écrit auparavant relevait d'une interprétation officielle de Thérèse de Lisieux. Pour reprendre les mots de Claude Langlois, « Combes resta aux portes de la terre qu'il estimait justement lui être promise », mais « il lui revint, ce qui est plus important, d'avoir inauguré l'ère d'une approche scientifique, nouvelle par cet effort incessant pour restituer l'histoire de Thérèse à travers des textes épars, et à partir de ceux-ci, d'avoir imaginé une œuvre complète à éditer, une doctrine originale à restituer, une histoire singulière à écrire »¹⁵⁹.

Une deuxième étape dans le parcours de Thérèse à l'Université pourrait être la soutenance de la première thèse de théologie qui lui soit consacrée. Soutenue au Teresianum en 1967, Conrad De Meester la publiait en 1969 sous le titre « Dynamique de la confiance : genèse et structure de la “voie d'enfance spirituelle” chez sainte Thérèse de Lisieux »¹⁶⁰. Un compte rendu de l'ouvrage publié en 1971 dans la *Revue d'histoire de l'Église de France* montre que « la formule du titre lui-même souligne le paradoxe ;

¹⁵⁸ *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, op. cit., éditée en 1946 et rééditée en 1948, traduite en allemand, italien, espagnol et anglais entre 1949-1952 ; *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face*, 1947 ; *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et Thérèse de l'Enfant-Jésus et la souffrance* en 1948 ; *L'amour de Jésus chez Thérèse de Lisieux*, 1949 ; *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, contemplation et apostolat*, ainsi qu'un ouvrage collectif en réponse au roman de Van der Meersch paru en 1946 et un dossier historiographique sur *Histoire d'une âme*, en 1950 ; *En retraite avec sainte Thérèse de Lisieux*, 1950 ; *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission*, 1954.

¹⁵⁹ Claude Langlois, *Lectures vagabondes*, op. cit., p. 166.

¹⁶⁰ Conrad De Meester, *Dynamique de la confiance*, op. cit.

“dynamique, genèse, structure” : on ne voit guère la “petite Thérèse” employer de tels termes »¹⁶¹. Il s’agissait en effet de concepts de théologiens, pour dire la doctrine d’une sainte qui avait parlé en mots très simples de sa vie spirituelle. Thérèse elle-même avait dit : « pour écrire ma “petite vie”, je ne me casse pas la tête ; c’est comme si je pêchais à la ligne ; j’écris ce qui vient au bout » (*Derniers Entretiens*, 11.6.2).

L’ouvrage permettait notamment de saisir de façon plus fine la découverte de la « petite voie » par Thérèse, en suivant au plus près la chronologie. Conrad De Meester cherchait à poursuivre le chemin ouvert en ce sens par Stéphane Piat qui s’était attaqué, dans *Sainte Thérèse de Lisieux à la découverte de la voie d’enfance* (1946), à la notion de « voie de l’enfance spirituelle »¹⁶². Partant du principe que mission et vie s’identifient chez la sainte, Stéphane Piat dégagait la mission de Thérèse en étudiant les phases de sa vie. La démarche était donc avant tout historique. Mais, comme le soulignait Lucien-Marie de Saint-Joseph dans sa préface, « peut-être souhaiterait-on que cette doctrine, dont les moindres nuances sont exposées dans leur cadre historique, soit reprise en une synthèse plus vigoureuse, [car] cette synthèse laisse deviner les structures théologiques qui en font la force plus qu’elle ne les explicite »¹⁶³. Le préfacier lançait donc un appel aux théologiens à « montrer toute la rigueur doctrinale contenue dans la voie d’enfance spirituelle », à faire la synthèse doctrinale de cette voie de l’enfance spirituelle. Conrad De Meester souhaitait y répondre dans sa thèse et faire « une recherche consciencieuse sur la nature et la structure de la voie de sainteté que propose Thérèse de Lisieux »¹⁶⁴. Il lui revient d’avoir, le premier, fourni un exposé systématique et théologique de ce « message » thérésien, dans le cadre des universités catholiques.

b) *Les progrès de l’édition thérésienne*

Comme on l’a vu, André Combes constatait en 1946, non sans désarroi, combien la publication des manuscrits autobiographiques de Thérèse de Lisieux était nécessaire pour permettre une étude plus sérieuse de sa doctrine. Cela nous renvoie au problème de l’édition et de l’authenticité des textes : comme on l’a vu dans le cas de Thérèse d’Avila et comme on le verra dans celui de Catherine de Sienne, ce travail est à la fois le préalable à une étude doctrinale mais aussi un prérequis pour une proclamation doctorale. Or les écrits de Thérèse de Lisieux ont connu une histoire mouvementée, qui se déroule sur un siècle, entre la parution d’*Histoire d’une âme* en 1898 et celle de l’édition de référence, la Nouvelle

¹⁶¹ Étienne Catta, « Compte-rendu de Conrad De Meester, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la “voie d’enfance spirituelle” chez sainte Thérèse de Lisieux* », *Revue d’histoire de l’Église de France*, n°159, 1971, p. 342-343.

¹⁶² Stéphane-Joseph Piat, *Sainte Thérèse de Lisieux à la découverte de la voie d’enfance*, Paris, Éditions franciscaines, 1964.

¹⁶³ *Ibid.* : préface, p. 9.

¹⁶⁴ Conrad De Meester, *Dynamique de la confiance, op. cit.*, p. 21.

Édition du Centenaire (NEC), en 1992¹⁶⁵. En quoi consistait le « *textus receptus* » ? La carmélite avait rédigé des écrits divers au cours de ces neuf ans de vie religieuse. Les écrits principaux sont ce qu'il est convenu d'appeler les « manuscrits autobiographiques » : le premier (Ms A), écrit en 1895, est adressé à sa sœur, mère Agnès de Jésus, et retrace ses souvenirs d'enfance jusqu'à son entrée au Carmel ; le deuxième (Ms B), écrit en septembre 1896, est une lettre à sœur Marie du Sacré-Cœur, en réponse à ses questions sur sa « doctrine » de l'enfance ; le troisième (Ms C), écrit en 1897, prend la suite du récit autobiographique, depuis l'entrée au couvent, et est adressé à mère Marie de Gonzague, alors prieure. À cela, il faut ajouter 266 *Lettres*, 54 *Poésies*, huit *Récréations pieuses*, 21 *Prières*, et les *Derniers entretiens*, recueillant les dernières paroles de la sainte.

C'est d'abord pour son récit autobiographique que la carmélite a été connue, ce qui est d'ailleurs encore le cas aujourd'hui. En effet, dès 1898, soit un an après sa mort, *Histoire d'une âme* sortait de l'imprimerie Saint-Paul, à Bar-le-Duc. L'ouvrage était en fait un assemblage des trois manuscrits autobiographiques, dont l'artisan était mère Agnès. Le tout représentait un volume de 475 pages, divisées en douze chapitres. Claude Langlois ayant déjà retracé l'histoire du livre et de son succès, nous nous contenterons d'en rappeler les grandes lignes¹⁶⁶. Entre 1898 et 1955, l'ouvrage connut 46 rééditions et fut traduit dans une cinquantaine de langues. C'est au travers de ces lignes que le monde entier a connu Thérèse de Lisieux. Pourtant, dès le procès ordinaire, le problème de l'authenticité du texte posait un problème. Dans quelle mesure avait-il été transformé par mère Agnès ? Thérèse restait-elle l'auteur, alors que sa sœur avait fait de nombreuses corrections et surtout assemblé les textes de telle sorte qu'on n'y retrouvait plus la chronologie originelle ? En 1911, une copie de l'autographe était intégrée aux documents du procès et, un an plus tard, le Promoteur de la foi décrétait que les divergences entre les autographes et *Histoire d'une âme*, rares, n'affectaient pas la teneur du propos. Thérèse avait d'ailleurs justifié elle-même l'intervention à venir de sa sœur. En effet, pressentant que ses écrits seraient publiés un jour, elle y voyait un moyen d'apostolat qu'elle prenait très au sérieux, comme le montrent ses *Derniers Entretiens* :

Il faudra publier le manuscrit sans aucun retard après ma mort. Si vous tardez, si vous commettez l'imprudance d'en parler à qui que ce soit, sauf à notre Mère, le démon vous tendra mille embûches pour empêcher cette publication pourtant bien importante. Mais si vous faites tout ce qui est en votre pouvoir, pour ne pas la laisser entraver, ne craignez rien des difficultés que vous rencontrerez. Pour ma mission, comme pour celle de Jeanne d'Arc, la volonté de Dieu s'accomplira malgré la jalousie des hommes...Oui, c'est un moyen dont le Bon Dieu se servira pour m'exaucer. Il fera du bien à toutes sortes d'âmes, excepté à celles qui sont dans les voies extraordinaires¹⁶⁷.

¹⁶⁵ On s'appuie, pour toute cette partie, sur le chapitre 6 de la *Positio* du doctorat, intitulé « Les écrits de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face », qui retrace en détails l'histoire du texte thérésien.

¹⁶⁶ Claude Langlois, *Thérèse à plusieurs mains*, op. cit..

¹⁶⁷ Mère Agnès, Procès Apostolique (PA), p. 202 ; cf. aussi Procès Ordinaire (PO), p. 147, 176, 200-201 ; Carnet Jaune (CJ) 27.7.6 et 9.8.2, cités dans la *Positio*, p. 121.

Assez vite, il semble que Thérèse ait institué sa sœur comme « éditeur », lui disant : « Ma Mère, tout ce que vous trouverez bon de retrancher ou d'ajouter au cahier de ma vie, c'est moi qui le retranche ou qui l'ajoute. Rappelez-vous cela plus tard, et n'ayez aucun scrupule à ce sujet »¹⁶⁸. Des scrupules, elle n'en a guère eus, puisque ce sont environ 7000 variantes qui sont observées entre les originaux et le texte publié en 1898, d'après le carme François de Sainte-Marie. Ce dernier a justifié le travail de mère Agnès de multiples façons :

Il n'eût, certes, pas été possible de publier textuellement les cahiers de Thérèse. [...] En une époque où l'on attachait une telle importance à la parfaite correction du style et au respect scrupuleux des conventions littéraires, comment aurait-on pu imprimer les brouillons d'une jeune religieuse inconnue sans se couvrir de ridicule et la trahir elle-même ? La matière du récit exigeait tout autant que la forme certaines mises au point. [...] Mais il faut reconnaître que l'éditrice de *l'Histoire d'une Âme* s'est montrée fort généreuse dans le domaine des corrections. [...] Mère Agnès de Jésus a corrigé ces pages comme elle corrigeait aux Buissonnets les compositions hésitantes de la petite Thérèse¹⁶⁹.

S'il estime que « la matière du récit reste sensiblement la même », ainsi que « le fond de la doctrine », il n'en juge pas moins ces modifications problématiques : elles n'ont « certes pas empêché les âmes de rejoindre authentiquement Thérèse et de se pénétrer de sa doctrine », « mais sur le plan scientifique, il est inutile de chercher à concilier les exigences de la critique moderne avec la manière dont fut retouché le texte original ». Ce qu'écrivait François de Sainte-Marie dans les années 1950, de nombreux autres clercs le disaient déjà dans la décennie précédente, comme Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, qui écrivait à mère Agnès en 1947 :

L'Église a parlé, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus appartient désormais à l'Église et à l'histoire. Pour réfuter et éviter les interprétations erronées ou incomplètes, pour approfondir progressivement la doctrine et l'âme de la Petite Sainte, les documents et les textes originaux peuvent, seuls, permettre de découvrir le mouvement de la pensée, le rythme en quelque sorte de la vie et toute la lumière des formules ordinairement si précises et si fermes¹⁷⁰.

Sans doute faisait-il référence, en mentionnant « les interprétations erronées », au roman que venait de faire paraître, la même année, Maxence Van der Meersch, et qui soulevait de nombreuses critiques. Depuis les années 1940, un intérêt particulier se manifestait pour l'entourage de la sainte et sa doctrine. En 1945, paraissait ainsi *Histoire d'une famille*, écrit par le franciscain Stéphane Piat (1890-1968), en collaboration avec Céline, la sœur de Thérèse¹⁷¹. En 1947, le romancier Maxence Van der Meersch publiait *La petite sainte Thérèse* chez Albin Michel, roman à succès très critiqué par les proches du

¹⁶⁸ PO, p. 147 ; PA, p. 201-202 ; DE II (DP), p. 164-165 : volume d'annexe des *Derniers entretiens* (1971).

¹⁶⁹ Mss I, p. 78 : texte de François de Sainte-Marie accompagnant l'édition en fac-similé des *Manuscrits autobiographiques* (1956).

¹⁷⁰ Lettre du 3 septembre 1947, citée dans les *Manuscrits autobiographiques*, Ed. fac-similé, Lisieux, 1956, t. 1, Introduction, IV, p. 67-68.

¹⁷¹ Stéphane-Joseph Piat, *Histoire d'une famille. M. et Mme Louis Martin : une école de sainteté, le foyer où s'épanouit sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Lisieux, Office central de Lisieux, 1945. Le livre est réédité en 1965, 1994, 1997, 2008, 2015.

carmel de Lisieux¹⁷². De son côté, André Combes insiste auprès de mère Agnès. Dès 1948, il fait une première édition critique des *Lettres* de Thérèse, en collaboration avec sœur Geneviève (Céline). Mais l'idée de publier avec la même rigueur critique les manuscrits autobiographiques est irrecevable du côté du carmel de Lisieux. Appuyant l'avis de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, Mgr Picaud encourageait lui aussi la prieure en 1947 :

Je viens d'achever la lecture du manuscrit, cette lecture a été pour moi un charme profond. Vraiment je ne vois pas quel inconvénient pourrait résulter de sa publication en ce qui vous concerne. Vous n'avez rien dissimulé de gênant. Au contraire, vous avez laissé dans l'ombre des textes précieux qui rehaussent encore la perfection incroyable de votre Sainte petite sœur... Bref, si vous jugez à propos de le publier, j'approuverai pleinement¹⁷³.

Mère Agnès reste cependant tourmentée à l'idée d'une telle publication et pour l'en libérer, le Saint-Siège prononce un *Dilata*, décidant de surseoir le projet du vivant de la prieure. Le 2 novembre 1950, mère Agnès charge Céline de préparer l'édition intégrale des manuscrits, à paraître après sa mort. Elle meurt le 28 juillet 1951 et, un an plus tard, Pie XII lève le *Dilata*. Le carmel de Lisieux confie l'édition à Gabriel de sainte Marie-Madeleine, une des grandes autorités carmélitaines en matière de spiritualité, professeur de théologie spirituelle au Teresianum. Celui-ci meurt cependant de façon prématurée, le 15 mars 1953. Deux mois plus tard, son travail est confié, par le Carmel et par Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (alors définitif général), à François de Sainte-Marie. Deux membres de l'Institut Notre-Dame de Vie sont envoyés à Lisieux pour l'aider. Le travail, collaboratif, a aussi impliqué des dominicaines de Chatenay-Malabry et des sœurs du carmel de Boulogne-sur-Seine.

En 1956, François de Sainte-Marie fait publier par l'imprimerie Draeger, à Montrouge, les autographes, mais aussi des notes historiques et des expertises ligne à ligne sur tous les ajouts, suppressions et ratures¹⁷⁴. Pour bien signifier la rupture avec *Histoire d'une âme*, ils paraissent sous le titre de « Manuscrits autobiographiques ». Un an plus tard, le carmel de Lisieux fait publier les fac-similés : chaque manuscrit retrouve alors son autonomie et son unité, la division en chapitres étant supprimée et la division originelle respectée. Entre 1956, avec l'édition de François de Sainte-Marie, et 1961, date à laquelle paraissent quarante-sept clichés originaux de Thérèse, c'est un nouveau visage, authentique, de la sainte, qui paraît¹⁷⁵. En 1962, la première édition des *Lettres* était épuisée. Plutôt que de faire une simple réimpression, le carmel, emporté par la vague critique engagée dix ans plus tôt, se lance dans un projet plus vaste d'édition de la *Correspondance générale*, qui n'aboutit qu'en 1972. Par

¹⁷² Maxence Van der Meersch, *La Petite sainte Thérèse*, Paris, Albin Michel, 1947. Sur la polémique : *La petite Sainte Thérèse de Maxence Van der Meersch devant la critique et devant les textes*, Paris, Éditions Saint Paul, 1950.

¹⁷³ Lettre du 24 octobre 1947, citée dans la *Positio*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁷⁴ Lui-même s'occupe de des notes historiques, tandis que Raymond Trillat et Félix Michaud s'occupent de l'expertise concernant les ajouts, suppressions et ratures. Voir Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Manuscrits autobiographiques. Édition critique*, Paris, Desclée de Brouwer/Le Cerf, 1992, p. 29.

¹⁷⁵ *Visage de Thérèse de Lisieux*, Office Central de Lisieux, 1961, quarante-sept clichés originaux, édition en deux tomes.

ailleurs, en vue du centenaire de la naissance (1973), une nouvelle édition des manuscrits autobiographiques est programmée : l'édition de 1957 est reprise, mais avec quelques modifications, exigées par les nouvelles approches critiques et par un souci de littéralité typographique. Par ailleurs, c'est aussi en 1972 que les sœurs décident de redonner aux manuscrits autobiographiques le titre qui avait fait connaître la vie de Thérèse dans le monde entier, « Histoire d'une âme », tout en gardant comme sous-titre « Manuscrits autobiographiques ». On assiste donc, dans les années 1960, à un tournant et à une relance thérésienne, qui tient à trois événements mis en avant par Claude Langlois¹⁷⁶ : le décès de sœur Geneviève (1959), clôturant le temps des témoins privilégiés ; la mort de François de Sainte-Marie (1961) ; la nomination de Bernard Bro à la direction des Éditions du Cerf, en 1962, au moment où le carmel ne voulait plus être son propre éditeur. Il y avait là un vrai tournant éditorial, non sans conséquence sur les études thésiennes.

3. Des anniversaires qui font progresser les études thésiennes

Tout comme, au début du siècle, les troisièmes centenaires de la mort, de la béatification, puis de la canonisation de Thérèse d'Avila avaient joué un rôle dans la mise en valeur de sa figure et dans l'idée de la faire proclamer docteur de l'Église, les anniversaires de la naissance ou de la mort de Thérèse de Lisieux donnent, à intervalles réguliers, l'occasion d'approfondir sa doctrine et de faire ressurgir la question de son éventuelle proclamation.

a) 1947 : les cinquante ans de la mort de Thérèse

En 1946, au début de son *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, l'abbé Combes justifiait son choix de consacrer des cours à l'Institut Catholique de Paris en rappelant l'approche du cinquantième anniversaire de la mort de Thérèse :

1947 multipliera cérémonies et panégyriques. Les orateurs sacrés rivaliseront d'éloquence et de simplicité émue pour évoquer, outre la personnalité même de cette incomparable sainte, l'extraordinaire profusion de grâces que sa charité fraternelle n'a cessé de déverser sur le monde¹⁷⁷.

Il rappelle qu'à l'Institut Catholique, on ne se contente pas « d'exalter les vertus des saints, de les louer en leur gloire ou d'exhorter à les imiter » mais qu'on veut aussi « décrire, analyser, comparer,

¹⁷⁶ Claude Langlois, *Lectures vagabondes*, op. cit., p. 325.

¹⁷⁷ André Combes, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, op. cit., p. 18-19.

juger des doctrines ». Avec Thérèse de Lisieux, certains voudraient se contenter de parler d'une « enfant sublime dont la vie héroïquement vertueuse se serait déroulée sous le regard de Dieu de façon si cristalline qu'il n'y aurait qu'à la décrire telle qu'elle se montre ». Mais André Combes estime qu'il faut aller au-delà : « Thérèse de l'Enfant-Jésus, c'est une doctrine, et une doctrine de telle nature, de telle valeur, qu'elle a été non seulement remarquée dans son propre milieu ou par de nombreux théologiens, mais canonisée en quelque sorte, par l'Église en même temps que la sainte elle-même »¹⁷⁸. Pour lui, l'Église a déjà canonisé la doctrine thérésienne, en dépit de sa prudence vis-à-vis de tout ce qui touche à la doctrine. En principe, la canonisation ne porte que sur les vertus du saint, et non sur ses idées personnelles, « sauf lorsqu'il s'agit de ses Docteurs officiellement désignés comme tels, et encore, même dans ce cas, ne faut-il pas négliger de nombreuses réserves, l'Église ne garantit la valeur ni des systèmes philosophiques ou théologiques ni, à plus forte raison, des révélations privées ». C'est pourtant ce qu'elle a fait pour la sainte de Lisieux, ainsi que s'attache à le montrer Combes, en s'appuyant notamment sur l'homélie de la messe de canonisation du 17 mai 1925, où Pie XI ne se contente pas de proposer la sainte comme un modèle, d'un point de vue moral, mais la présente comme une maîtresse, ayant un réel apport doctrinal.

La préparation du cinquantième anniversaire est pour Combes l'occasion de mettre à jour la doctrine qui a été vantée par les papes sans être pour autant définie, tâche qui incombe plutôt à l'historien et à l'exégète. Trois défauts empêchent, à ses yeux, d'avoir une connaissance objective du message thérésien¹⁷⁹. Tout d'abord, la grande popularité dont jouit la sainte, due à sa grande générosité, pourrait n'être pas sans conséquence : alors que tous l'implorent, et qu'elle répond à tous, chacun est tenté de se la représenter sous l'aspect qu'il veut voir et lui demande de confirmer sa propre doctrine, sa propre vision de Dieu. Par ailleurs, la méthode théologique, avec ses classifications communes, contribuerait à vider la doctrine thérésienne de son « mouvement propre ». À force de la comparer à Jean de la Croix ou à saint Paul, on réduit Thérèse à ses sources, et on oublie de regarder ce qui fait sa singularité. Combes fait alors un plaidoyer pour l'histoire : à la différence du théologien, qui insiste sur les analogies doctrinales, l'historien met en lumière ce que chaque saint a de singulier : « pour l'historien, Thérèse, c'est Thérèse, et rien d'autre. C'est cela qu'il doit retrouver »¹⁸⁰. Dernier problème pointé par Combes : l'abus de la spécialisation, ou de la division du travail. Historiens et théologiens se sont partagés la besogne, les uns racontant la vie de la sainte, tandis que les autres s'occupent de sa doctrine. Mais chez Thérèse de Lisieux, « la doctrine est à tel point incarnée dans la vie qu'elle se confond avec elle » et réciproquement, « la vie de Thérèse est identifiée à sa doctrine »¹⁸¹.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 32-33.

Pour résoudre ce triple obstacle à la connaissance du message thérésien, André Combes propose de revenir aux textes, en passant des commentateurs aux sources, ce qu'il s'attache à faire à l'approche de l'anniversaire de 1947. Plusieurs congrès sont organisés à cette occasion. Une semaine d'études sur la doctrine de Thérèse est ainsi organisée par les carmes à Rome, une autre à Rio de Janeiro, un *triduum* à Saragosse¹⁸², et surtout, les carmes français organisent des journées d'études thérésiennes à l'Institut Catholique de Paris, du 10 au 13 juillet 1947, sous la présidence du recteur, Mgr Blanchet. Le programme de la rencontre montre que les carmes ont bien « récupéré » la sainte de Lisieux, alors qu'ils étaient bien moins impliqués au premier congrès thérésien de 1932¹⁸³. Les dominicains, qui étaient parmi les premiers à percevoir une doctrine derrière les écrits de la sainte sont toujours présents, mais moins bien représentés qu'avant. Parmi les carmes très impliqués dans ces journées thérésiennes, on retrouve Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. Dès 1945, alors qu'il est définitif de l'Ordre, assistant du supérieur général pour les carmels de langue française, il envisage d'organiser un congrès thérésien à Paris pour le cinquantenaire de la mort de Thérèse¹⁸⁴.

Ce congrès thérésien est important car, pour la première fois, il a lieu dans le cadre d'une université catholique, signe que la sainte commence à acquérir ses lettres de noblesse non plus seulement du côté du peuple croyant, mais aussi auprès des théologiens et universitaires, ou pour le dire autrement, des savants. Réunissant les meilleurs spécialistes de la sainte, ce congrès de 1947 a une place particulière dans l'histoire du doctorat thérésien. En effet, dans son discours final, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus se fait prophète en choisissant de traiter du thème « Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de la vie mystique »¹⁸⁵. Il y propose une vraie synthèse de sa pensée sur la sainte. Dès le début, il annonce que son titre, audacieux, ne veut pas soulever le problème d'une possible déclaration de doctorat, mais seulement « constater un fait ». Il reprend notamment le fameux éloge prononcé par Benoît XV en 1921 (« Disciple d'un ordre religieux dans lequel la gloire des docteurs est même l'apanage du sexe

¹⁸² On retrouve le programme de toutes ces semaines d'études ou de conférences aux archives du carmel de Lisieux : ACL S-11 4.

¹⁸³ Voici la liste des interventions, où l'on spécifie leur ordre religieux pour faire ressortir cet aspect : père Louis de Sainte Thérèse, OCD, « La vie mystique de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus » ; père François de Sainte-Marie, OCD, « L'Évangile, aliment de sa vie » ; père Benjamin de la Trinité, OCD, « Les dons du Saint-Esprit » ; père de Monléon, OSB, « L'Eucharistie » ; M. Martin, « La vie mariale » ; père Gabriel de Sainte-Madeleine, OCD, « Oraison contemplative » ; père Nicolas, OP, « Foi vive » ; père Robillard, OP, « La confiance » ; père Lucien-Marie de Saint-Joseph, OCD, « Pauvreté spirituelle et don de soi » ; père Stéphane Piat, OFM, « La Maîtresse des humbles » ; père Philipon, OP, « Enfance spirituelle » ; abbé Combes, « L'acte d'offrande à l'amour miséricordieux » ; père Ledrus, SJ, « Les fruits du Saint-Esprit » ; père Cayré, AA, « Amour de Dieu » ; père Olphe-Galliard, SJ, « Amour de l'Église et des âmes » ; père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, OCD, « Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de la vie mystique ».

¹⁸⁴ Guy Gaucher, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus*, op. cit., p. 102. Citons quelques-uns des intervenants : le chanoine Thellier de Poncheville, Mgr Germain (directeur du pèlerinage de Lisieux), le père Piat, le père Guissard, le père Menessier, OP, le père Decout, SJ, le père Marie-Lucien, OFM.

¹⁸⁵ Le texte de la conférence a d'abord été publié dans la revue *Carmel*, en septembre-octobre 1947 (p. 137-153) puis en mars-avril 1948 (p. 129-143), puis dans Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Ton amour a grandi avec moi. Un génie spirituel, Thérèse de Lisieux*, Venasque, Éditions du Carmel, 1987, p. 81-170 et enfin dans *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour. Rencontre théologique et spirituelle*, Venasque, Éditions du Carmel, 1990, p. 317-361. Nous nous appuyons, pour notre étude, sur cette dernière édition.

faible, elle ne fut cependant pas nourrie de fortes études : néanmoins elle eut tant de science par elle-même qu'elle sut indiquer aux autres la vraie voie du salut »). Le but du discours de clôture, annonce Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, est de commenter cette déclaration et d'en recueillir les conclusions, pour montrer la qualité et la portée du message thérésien. Pour cela, il procède en deux temps : il montre d'abord le « *vetera* », autrement dit que la doctrine thérésienne est ancrée dans la tradition ; puis, il s'attache à souligner le « *nova* », en montrant quelles formules et illustrations nouvelles la sainte a utilisées pour redire ce message.

Dans les richesses anciennes (« *vetera* »), le carme souligne que c'est en devenant « carmélite jusqu'au bout des ongles » que Thérèse de l'Enfant Jésus est devenue « sainte » et « maîtresse de vie spirituelle ». C'est en effet au travers de sa vocation carmélitaine qu'elle s'est nourrie de la tradition chrétienne. Trois grands maîtres sont ainsi identifiés. Au prophète Élie, elle doit son esprit, sa soif ardente de Dieu, qui la pousse au désert : Élie est un « contemplatif de race » et en même temps un prophète d'action¹⁸⁶. À Thérèse d'Avila, sa mère, elle doit la discipline : celle-ci a en effet tout prévu pour favoriser l'intimité silencieuse avec Dieu pour les carmélites. Fidèle à la règle carmélitaine, la sainte de Lisieux y fait en même temps l'expérience d'une grande liberté, qu'on retrouve dans sa doctrine, poursuit Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. C'est aussi à la « *Madre* » qu'elle doit ses aspirations apostoliques. Enfin, elle doit à Jean de la Croix sa doctrine. Le fondateur de Notre-Dame de Vie établit une sorte de répartition genrée des tâches entre Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, leurs approches complémentaires permettant de parvenir à une parfaite synthèse. Elle, serait la « Mère », lui le « Docteur ». Elle décrit, il organise et abstrait pour expliquer. Elle parle d'amour, et lui, de dépouillement, de nuit de la foi. C'est d'ailleurs plutôt lui qui fut le maître de Thérèse de Lisieux, heureuse de trouver un appui chez le « Docteur de la nuit »¹⁸⁷. Après celle de l'Évangile, la lecture de Jean de la Croix est celle qui la nourrit le plus, ainsi qu'elle le raconte dans ses manuscrits autobiographiques.

Dans un second temps, Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus cherche à montrer le « *nova* », le message nouveau qu'apporte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il commence par aborder la question du caractère de ce message : malgré son apparence de simplicité, « cet enseignement, à mesure qu'on l'étudie, se révèle d'une telle envergure intellectuelle, d'une telle pénétration spirituelle, qu'on est surpris d'abord, ébloui ensuite et qu'on éprouve un certain vertige devant les profondeurs, et l'harmonie qu'il découvre ». L'écriture des maîtres du Carmel, selon lui, a toujours eu une finalité pratique, à savoir de « venir en aide à l'inexpérience des âmes ». Mais Thérèse de Lisieux va encore plus loin que Jean de la Croix et Thérèse d'Avila, puisqu'elle est « assise auprès de nous ». Dans son message, il n'y a ni nouvelles révélations, ni nouvelles conclusions théologiques :

¹⁸⁶ Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, « Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de la vie mystique », dans *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, op. cit., p. 321.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 333.

La nouveauté est en ceci, nous semble-t-il, que Thérèse de l'Enfant-Jésus a vu le bon Dieu et le christianisme avec des yeux purs et neufs d'enfant, qu'elle a réalisé avec une logique rigoureuse et absolue ce que son regard d'enfant avait découvert, et qu'elle a ensuite exprimé avec une simplicité et une sincérité candides qui sont encore d'une enfant. Elle est allée à la vérité sans préjugés, sa pureté a discerné l'essentiel et sa générosité l'a vécu parfaitement. Elle nous ramène ainsi à une pureté et une intégrité de doctrine toute évangélique¹⁸⁸.

Peut-on pour autant qualifier la sainte de théologienne ? Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus opère ici une distinction. « Au sens habituel du mot », qui conçoit la théologie comme « explications de la vérité divine où s'applique la raison éclairée par la foi », non¹⁸⁹. Mais si on parle de « théologie spirituelle », oui, parce qu'on parle alors d'une « science qui met toutes choses en leur place sous la lumière de Dieu et de son Christ et organise avec sagesse la marche de l'homme vers sa fin dernière ». En ce sens, Thérèse de Lisieux est une « grande théologienne spirituelle », car « son regard a pénétré Dieu en profondeur ». Si en théologie, c'est l'usage de la raison qui est déterminant, en théologie spirituelle, ce serait plutôt le regard, la perspective qui ordonne l'ensemble. La sainte a bien laissé un enseignement, mais pas un « traité de doctrine » : « la petite Sainte a laissé aux théologiens le soin de composer ce traité », et c'est, selon le père Marie-Eugène, l'objet des travaux du congrès.

Quant au contenu du message, il est traité en deux temps : le carme donne d'abord une « synthèse de l'enseignement pratique », avant de mettre en lumière quelques « vérités spéculatives de théologie spirituelle » qui, sans être clairement énoncées, se dégagent des écrits thérésiens¹⁹⁰. Voici, en résumé, la synthèse de l'enseignement thérésien telle que le présente Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus : tout part de la contemplation de Dieu qui, vu selon l'attribut de la miséricorde, ne fait plus peur. Comment, alors, répondre aux appels de son amour qui veut se communiquer ? La confiance, abandon qui livre totalement l'âme à Dieu, et la pauvreté, qui attire l'amour, sont les deux ingrédients-clés de l'enfance spirituelle. En raison de sa petitesse, l'homme doit-il refuser tout effort ? Non, car, selon Thérèse, celui-ci est gage de bonne volonté : il n'est pas efficace en lui-même, Dieu seul donnant sa grâce, mais il est un signe que l'homme désire se tourner vers Dieu. Quatre grandes vérités spéculatives sont ensuite énoncées : « toute vie spirituelle doit chercher son fondement et son aliment en un regard sur Dieu » ; « toute vie spirituelle profonde est une vie mystique » ; « les faveurs extraordinaires et les expériences savoureuses ne font pas partie intégrante de la vie mystique » ; « en la montrant réalisable à tous les chrétiens, sainte Thérèse universalise la sainteté ». Sans rentrer dans les détails, on voit comment est ici résolue l'apparente contradiction entre ascétique et mystique : l'action personnelle est nécessaire, bien que ce soit l'action divine qui soit efficace dans la vie surnaturelle, parce qu'elle est une preuve de la bonne volonté et de l'amour du fidèle. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus définit la vie mystique comme celle où l'action de Dieu est prédominante, et non pas comme une simple coopération. Il rappelle que c'est le développement normal de l'action de Dieu dans les âmes. La doctrine thérésienne

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 337.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 349.

universalise la sainteté car elle montre que « l'Amour n'attend de nous rien d'autre que confiance et abandon » : sous le voile de la simplicité, la plus haute vie spirituelle est réalisable dans tous les milieux.

Au lendemain du congrès, André Combes écrivait que le père Marie-Eugène a « affleuré dans son discours de clôture devant le Nonce, la question du Doctorat (trop tôt !!) »¹⁹¹. Le nonce n'était autre qu'Angelo Roncalli, celui vers qui, une fois devenu pape, les carmes allaient se tourner une dizaine d'années plus tard pour solliciter la reconnaissance doctorale de Thérèse d'Avila. Au dîner de clôture, il aurait relevé le fait avec prudence, répondant que « le doctorat de Thérèse (de Lisieux) soulèverait peut-être des problèmes »¹⁹². Il est étonnant que Combes parle de la « question du Doctorat », alors que Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus ne l'a visiblement pas explicitement soulevée. Peut-être qu'elle l'a été lors de conversations informelles, en marge du congrès. Cela semble en tout cas indiquer qu'en 1947, chez les thérésiens, on gardait à l'esprit le projet lancé par Desbuquois en 1932. Marie-Michel Philippon, dominicain présent au congrès, écrivait ainsi à la prieure du carmel de Lisieux :

Le congrès thérésien s'achève. Il a été jusqu'à présent une apothéose doctrinale de notre chère petite et si grande sainte. De plus en plus il apparaît que le Carmel a donné à l'Église non pas deux docteurs mais trois et trois de première grandeur. Les travaux du congrès ont établi des bases sûres – et communes – de l'interprétation de la doctrine thérésienne¹⁹³.

Aux yeux des thérésiens, le congrès avait donc été un grand succès, qui renforçait à la fois la dévotion à la sainte et l'approfondissement de sa doctrine.

b) 1973 : le centenaire de la naissance, dans la lignée des premières proclamations féminines

C'est surtout à la fin des années 1960 et au début des années 1970 que la question du doctorat thérésien ressurgit, donnant lieu à de nouvelles démarches, alors qu'elle n'était qu'évoquée dans les années 1940-1950. En 1973, le centenaire de la naissance de Thérèse de Lisieux a lieu trois ans seulement après la proclamation des premières femmes comme docteurs de l'Église. À la lumière de cette ouverture, qui voit levé l'obstacle du sexe féminin, l'espoir de voir aboutir une démarche pour Thérèse de Lisieux renaît. On a vu qu'André Rayez, voulant mettre en valeur la spiritualité de Desbuquois, avait découvert « l'affaire du doctorat » au début des années 1960. Or à la fin de la décennie, il voit dans le centenaire de la naissance qui approche une occasion de relancer le dossier :

Oui, j'aimerais rappeler les tentatives faites par le P. Desbuquois et d'autres pour introduire la question du doctorat de sainte Thérèse de Lisieux. Les démarches qui n'ont pas abouti autrefois pourraient réussir aujourd'hui, semble-t-il. Il importe en tout cas de poser les jalons

¹⁹¹ Louis Menvielle dans *Thérèse docteur racontée par le Père Marie-Eugène*, tome 1, *Histoire d'un thérésien*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁹² *Ibid.*, p. 20. On ne trouve pas d'allusion au doctorat dans le récit de l'événement fait par Roncalli dans son journal. Voir Angelo Giuseppe Roncalli, *Journal de France*, tome 1, 1945-1948, Paris, Le Cerf, 2006, p. 387.

¹⁹³ ACL S-11 4 : lettre de Marie-Michel Philippon à la prieure du carmel de Lisieux, du 13 juillet 1947.

nécessaires. L'occasion du centenaire de la naissance me paraîtrait tout à fait favorable et permettrait de s'y préparer tranquillement et studieusement en rassemblant les documents essentiels. Ce serait pour moi une joie de participer modestement au centenaire¹⁹⁴.

Sa correspondante mettait quant à elle l'accent sur les progrès dans l'édition des textes, faisant un lien entre authentification des écrits et étude de la doctrine. Le contexte était ainsi doublement favorable :

Qu'il en soit comme Dieu voudra. L'essentiel est que la Sainte soit Maîtresse de doctrine pour une multitude ; le titre est secondaire mais quand on a saisi la profondeur de sa doctrine, on ne peut que désirer qu'elle soit encore plus mise en lumière pour le bien des âmes. Nous travaillons tant que nous le pouvons à ce que ses écrits authentiques soient tous publiés – ainsi que les *Novissima Verba* – pour le centenaire de sa naissance ; ce serait peut-être l'occasion de faire rebondir le Doctorat¹⁹⁵?

Si le carmel estime que « ce n'est pas à Lisieux à reprendre la chose », la religieuse promet au jésuite « [s]a grande reconnaissance et celle de toute [sa] Communauté pour ce qu'[il] voudr[a] et pourr[a] faire en ce sens »¹⁹⁶. Elle envoie notamment à André Rayez une note rédigée par Tomás de la Cruz sur le doctorat de Thérèse d'Avila, dont la proclamation approche¹⁹⁷ :

Je vous l'envoie tout simplement. Ne trouvez-vous pas que les raisons données p. 4 au Doctorat de Notre Mère Sainte Thérèse d'Avila sont aussi valables – sinon plus ? – pour le Doctorat de Ste Thérèse de Lisieux ? Il semble que son sexe fut l'empêchement sérieux à l'aboutissement de ce que souhaita tant le P. Desbuquois et que, par conséquent, l'obstacle a disparu puisque le Saint-Siège va déclarer Docteurs deux femmes¹⁹⁸?

Alors que Paul VI a annoncé en 1967 son intention de proclamer Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne docteurs de l'Église et que les dossiers semblent avancer bon train, sans que l'on ait encore de date officielle, le carmel de Lisieux pressent que la voie est à présent ouverte pour sa sainte. En 1932, c'était, semble-t-il, pour les mêmes raisons que pour Thérèse d'Avila en 1923, que Pie XI avait exprimé son refus. Les carmélites semblent oublier que certains s'étaient alors gaussés de l'initiative de Desbuquois, jugeant la figure de la « petite Thérèse » bien moins légitime pour candidater au doctorat que Thérèse d'Avila. Il semble que ce soit par l'intermédiaire de Paul Droulers, jésuite à qui l'on doit une biographie de Desbuquois, publiée entre 1969 et 1981, que sœur Françoise-Thérèse ait été informée de l'idée d'André Rayez¹⁹⁹.

¹⁹⁴ AJF- fonds Rayez : lettre d'André Rayez à sœur Françoise-Thérèse, 30 novembre 1969.

¹⁹⁵ *Ibid.* : lettre de sœur Françoise-Thérèse, 26 novembre 1969.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ « Extrait de S.I.C. bulletin ronéotypé de la maison généralice des carmes déchaussés », art. cité.

¹⁹⁸ AJF- fonds Rayez : lettre de sœur Françoise-Thérèse, 26 novembre 1969.

¹⁹⁹ *Ibid.* : « Le Père Droulers (sic) m'a dit, en septembre, que vous aviez l'intention de reprendre la question du Doctorat de Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, un jour ou l'autre, peut-être par un article dans la N.R.T. Il est évident que ce n'est pas à Lisieux à reprendre la chose. » Pour la biographie de Desbuquois, il s'agit de Paul Droulers, *Le père Desbuquois et l'Action populaire, op. cit.*

La question ressurgit aussi, autour de 1970, dans d'autres milieux, plus divers que celui des dévots thérésiens, comme en témoignent quelques articles parus dans la *Pensée catholique*, revue connue pour son appartenance à « un intransigeantisme et un intégralisme de combat » (Paul Airiau)²⁰⁰. On y relève une attention particulière portée à la sainte de Lisieux, régulièrement étudiée dans la rubrique « Spiritualité ». En 1967, Jean Lafrance, célèbre prédicateur du diocèse de Lille, écrivait ainsi un article sur « Sainte Thérèse de Lisieux, modèle de notre foi », à l'occasion du 70^e anniversaire de sa mort²⁰¹. En pleine Année de la Foi, décrétée par Paul VI, il y rappelait l'actualité du message thérésien. En 1969, c'est Jules Artur qui traite de « L'heure de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », seule à même de « refaire l'unité des catholiques en France, dans une entière obéissance au Souverain Pontife, qui a reçu à la suite de ses prédécesseurs, sur le trône de saint Pierre, la mission d'assurer le respect des dogmes fondamentaux et de la Tradition de l'Église »²⁰². Il explique que sa « dévotion à “la plus grande sainte des temps modernes” se double de la certitude de trouver en elle une théologienne plus sûre que tel illuminé que d'aucuns, à l'envi, prétendent imposer comme “Père” de l'Église de nos “nouveaux prêtres” ». Il voit en elle une théologie spirituelle « parfaite », mystique tout en laissant sa place à l'ascèse traditionnelle, ainsi qu'un modèle d'obéissance et d'humilité dont bien des théologiens, estime-t-il, auraient besoin en 1969. C'est l'année suivante qu'apparaît la question du doctorat de Thérèse de Lisieux, alors que la revue relate la proclamation de Thérèse d'Avila qui s'est déroulée le 27 septembre 1970 à Rome. Une note complémentaire parle en effet du « rapprochement entre sainte Thérèse d'Avila, Docteur de l'Église, et sainte Thérèse de Lisieux »²⁰³ :

Ce rapprochement, en effet, semble laisser entendre que Thérèse de l'Enfant-Jésus pourrait bien, elle aussi, mériter le titre de « Docteur ». C'est bien, en fait, à quoi nous pensons ; et la chose ne surprendra aucun de ceux qui connaissent et qui ont compris la profondeur de la « doctrine » de la sainte de Lisieux.

Il rappelle que, du vivant de la sainte, sa sœur Marie parlait déjà de sa « doctrine » (Ms B, fol. 1 v^o) et que les papes eux-mêmes, Benoît XV et Pie XI, ont fait le rapprochement entre les deux Thérèse, toutes deux présentées comme enseignant une doctrine. On ne reviendra pas sur ces textes déjà cités, mais on voit bien combien la proclamation de Thérèse d'Avila en 1970, fondatrice des carmélites déchaussées, a pu faire ressurgir la question d'un tel geste en faveur de Thérèse de Lisieux. La doctrine thérésienne est suffisamment universelle pour qu'en 1970, ce ne soit plus seulement un prêtre jugé à certains égards comme progressiste, comme avait pu l'être Desbuquois en 1932, mais une revue de tendance traditionaliste qui parle de sa possible reconnaissance comme docteur de l'Église. Cela témoigne aussi du chemin parcouru entre 1932 et 1970 : ce qui semblait incongru aux confrères de

²⁰⁰ Paul Airiau, « Les hommes de *La Pensée catholique* », *Catholica*, 4 avril 2009, consulté en ligne (<https://www.catholica.presse.fr/2009/04/04/les-hommes-de-la-pensee-catholique/>).

²⁰¹ Jean Lafrance, « Sainte Thérèse de Lisieux, modèle de notre foi », *La Pensée catholique*, n°109, 1967, p. 18-27.

²⁰² Jules Artur, « L'heure de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus », *La Pensée catholique*, n°118, 1969, p. 86.

²⁰³ Joseph de Sainte-Marie, « Notes documentaires », *La Pensée catholique*, n°129, 1970, p. 62.

Desbuquois l'est visiblement beaucoup moins aux lendemains du concile Vatican II. L'idée a perdu son caractère audacieux : en 1970, la *Pensée catholique* ne regarde pas tant la question du sexe féminin – qui était certes en train de disparaître – mais plutôt la doctrine, finalement assez traditionnelle, de la sainte, qui pouvait être une arme contre la théologie modernisante.

Comme l'a montré Antoinette Guise, « l'autobiographie spirituelle de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus est le cheval de Troie de sa "petite doctrine" »²⁰⁴. Par un récit de vie, des poésies, une correspondance, autant de genres qui sont les modes d'expression privilégiés pour les femmes au XIX^e siècle, la sainte annonce quelque chose d'« anti-intellectuel », de « spontané », « revêtu du caractère d'intimité propre aux lettres qu'un enfant peut écrire à sa mère ». Mais elle s'est elle-même intéressée à la réception et à la diffusion de ses écrits. Derrière l'excuse d'être « une enfant » – elle rappelle que « les enfants ne réfléchissent pas à la portée de leurs paroles » (Ms B, 4 r^o) – elle ose empiéter « sur le terrain des théologiens ». Si la sainte a bien caché sa théologie, à une époque où les femmes sont exclues de ce terrain d'élaboration et de transmission doctrinales, certains ne s'y sont pas trompés et, dès l'entre-deux-guerres, mais plus encore dans l'après Seconde Guerre mondiale, ont cherché à remettre en valeur cet aspect négligé et, pour une part, occulté par l'ampleur de la dévotion qu'elle a suscitée. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, l'abbé Combes, et bien d'autres encore, ont ainsi œuvré à faire ressurgir, derrière la Thérèse thaumaturge, la théologienne.

Au moment où Paul VI décide de proclamer Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne docteurs de l'Église, dans les années 1960, quel visage de Thérèse de Lisieux prédomine ? Pourquoi fallait-il attendre encore trois décennies avant qu'elle ne soit proclamée docteur à son tour ? Au-delà d'une politique d'équilibre entre ordres religieux qui entraine forcément en jeu, on a pu voir que le dossier doctrinal de la jeune carmélite avait sans doute encore besoin d'être approfondi. Le chemin parcouru était pourtant déjà grand depuis 1932. Si, dans la lignée de sa canonisation, elle continue à faire de nombreux miracles, affermissant sa réputation de thaumaturge, certains thérésiens commencent à étudier plus sérieusement sa figure doctrinale dès les années 1920. L'abbé Combes comme Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus parlent d'une *doctrine* thérésienne et voient dans la sainte une maîtresse de ce qu'on commence alors à appeler la « théologie spirituelle ». Cependant, il faut bien relever qu'aucun d'eux ne parle d'une reconnaissance institutionnelle, qui passerait par une proclamation pontificale de doctorat d'Église. Ce qui les intéresse n'est pas tant un nouveau titre de gloire pour la sainte, qui enthousiasmait tant certains dévots maximalistes, mais bien l'étude de la doctrine thérésienne. Ils ne voient pas le doctorat d'Église comme une condition nécessaire à celle-ci et trouvent d'autres moyens – retraites, sermons, cours universitaires, conférences, livres – pour promouvoir une meilleure connaissance doctrinale de Thérèse de Lisieux.

²⁰⁴ Antoinette Guise, *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, op. cit., p. 468-469.

Si l'on voit « l'affaire du doctorat » ressurgir, c'est de façon marginale, chez certains confrères de Desbuquois ou dans la correspondance avec l'abbaye de Boquen, sans que cela ne mène nulle part. Étonnamment, il ne semble pas que Desbuquois ait cherché à trouver des relais chez des thérésiens tels Combes ou le père Marie-Eugène. Et ces derniers ne semblent pas parler du projet Desbuquois, du moins publiquement. Une étude de leurs documents personnels permettrait de confirmer si c'est aussi le cas en privé. Après le moment des années 1940, la deuxième étape dans l'étude doctrinale de Thérèse de Lisieux est bien sûr la décennie 1960, avec un tournant majeur dans l'approche éditoriale des écrits de la sainte. Avec l'édition des *Manuscrits autobiographiques* et des photographies, c'est un nouveau visage de Thérèse qui apparaît, « purifié » du maquillage avec lequel avaient pu l'orner ses sœurs.

Mais l'édition des fac-similés en 1956 n'était que le début d'un chantier plus vaste qui allait pouvoir commencer. Après une pause de quinze ans, en 1971, deux volumes inaugurent la publication des *Œuvres complètes* de Thérèse, qui allait s'étaler sur une vingtaine d'années²⁰⁵. Tout cela fut permis, selon le témoignage de Bernard Bro, par « la confiance de la mère prieure du carmel, de Mgr Badré qui devait devenir évêque de Lisieux, et du père Guy Gaucher », mais aussi par le travail mené en coulisses par sœur Cécile, au carmel de Lisieux, qui préparait avec une grande rigueur l'édition du centenaire²⁰⁶.

²⁰⁵ Claude Langlois donne, dans *Lectures vagabondes*, *op. cit.*, p. 325, une chronologie de l'édition des *Œuvres complètes* : *Manuscrits autobiographiques* (1956-1957), *Derniers entretiens* (1971), *Correspondance générale* (1972-1974), *Le Triomphe de l'humilité* (1975), *Mes armes-Sainte Cécile* (1975), *Poésies* (1979), *Théâtre au Carmel* (1985), *Prières* (1988-1989), *Manuscrits autobiographiques* (1992).

²⁰⁶ Bernard Bro, *Thérèse de Lisieux, sa famille, son Dieu, son message*, Paris, Fayard, 1977 (éd. revue et augmentée), p. 255.

Chapitre 7 : Catherine de Sienne, un choix de Paul VI pour une Église en crise

On a vu que, pour montrer qu'il ne faisait pas une exception pour Thérèse d'Avila, Paul VI a voulu la faire accompagner d'une deuxième figure féminine. Assez rapidement, son choix se porte sur Catherine de Sienne, figure plébiscitée par la réformatrice du Carmel elle-même, dont c'était l'une des saintes préférées (*Vida* 22, 7). Un duo original est donc formé par ces deux saintes, l'une du Trecento italien, associée au retour du pape d'Avignon à Rome, l'autre du Siècle d'or espagnol, figure majeure de la mystique du XVI^e siècle, l'une appartenant à la famille dominicaine, l'autre à l'Ordre du Carmel. Les deux figures se complètent assez bien aux yeux de Paul VI, Thérèse d'Avila représentant un modèle de vie contemplative, tandis que la figure de Catherine de Sienne renvoie à la vie active. Nous allons retracer dans ce chapitre la façon dont l'intérêt de Paul VI s'est porté sur cette dernière figure, en tâchant de voir ce qu'il en a mis en valeur pour les catholiques des années 1960-1970. Nous essaierons de comprendre comment la résurgence de cette figure dans l'Italie du XX^e siècle a pu favoriser cette reconnaissance. Nous nous interrogerons enfin sur la façon dont les dominicains se sont impliqués dans cette proclamation alors qu'à la différence des carmes, ils n'avaient fait aucune demande en ce sens pour leur sainte.

Nous reprenons dès le début de ce chapitre les principaux éléments biographiques présentés par la *Positio*, qui pourront être utiles à la compréhension de l'ensemble du chapitre²⁰⁷. Née autour de 1347 dans une famille nombreuse et relativement modeste, Catherine a, dès l'âge de six ans, une vision du Christ revêtu des habits pontificaux et aurait alors fait vœu de virginité. À douze ans, ses parents veulent la marier mais elle s'y refuse. Vers 1364-1365, elle entre chez les *mantellate*, mouvement féminin connu pour ses pratiques de pénitence et ses bonnes œuvres, émergeant au XIII^e siècle et peu à peu associé à l'ordre dominicain²⁰⁸. Ses parents ont du mal à accepter sa décision mais elle obtient d'eux de mener

²⁰⁷ On s'appuie notamment sur Alvaro Grion, *S. Caterina da Siena, Dottrina e Fonti*, Brescia, Morcelliana, 1953. On complète avec une notice biographique consacrée à la sainte : Eugenio Dupré-Theseider, « Caterina da Siena », *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 22, Rome, Società Grafica Italiana, p. 361-379. Pour plus de détails, voir Carolyn Muessig, George Ferzoco et Beverly Mayne Kienzle (dir.), *A Companion to Catherine of Siena*, Leiden/Boston, Brill, 2012 ; Maxime Gorce, « Catherine de Sienne », *Dictionnaire de spiritualité*, tome 2, Paris, Beauchesne, 1953, col. 327-348 ; André Vauchez, *Catherine de Sienne : vie et passions*, Paris, Le Cerf, 2015 ; Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli et Pierantonio Piatti (dir.), « *Virgo digna coelo* » : *Caterina e la sua eredità. Raccolta di studi in occasione del 550^e anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

²⁰⁸ Les « *mantellate* » constituaient une sorte de confrérie rassemblant des femmes, le plus souvent veuves, qui se consacraient au soin des malades et à l'éducation des enfants. À Sienne, elles se retrouvaient au couvent Saint-Dominique pour prier et recevoir une formation des dominicains. C'est après la mort de Catherine de Sienne, en 1405, que ces pénitentes dominicaines, appelées « *mantellate* » en Italie, sont dotées d'une règle et officiellement rattachées à l'ordre dominicain. Voir Sylvie Duval, « Les dominicains et les femmes (fin du Moyen Âge-début de l'époque moderne) », dans Nicole Bériou, André Vauchez et Michel Zink (dir.), *Les dominicains en France (XIII^e-XX^e siècle)*. Actes du colloque international, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres/Le Cerf, 2017, p.

une vie retirée dans une petite chambre de la maison, où viennent la visiter quelques hommes d'Église. Elle y passe trois ans de vie ascétique et méditative, qui culmine avec les noces mystiques en 1368.

Il semble que ce soit à partir de là qu'elle commence à jouer un rôle sur la scène publique, comme conciliatrice itinérante, représentante des intérêts du pape, conseillère spirituelle, théologienne, épistolière. Vers 1368 commence à se former autour d'elle une « *famiglia* », dont elle est la « *Mamma* », ensemble éclectique formé de quelques dizaines de personnes, sans véritable organisation, mêlant hommes et femmes, clercs, religieux et laïcs suivant un même idéal. Si l'on manque d'informations précises à ce sujet, il semble que ce soit vers 1370 que la sainte entre en contact avec le pape Grégoire XI au travers de deux personnalités ecclésiastiques, Pierre d'Estaing, cardinal d'Ostie, et Béranger, abbé de Lézat, tous deux légats pontificaux en Italie. On date aussi du début des années 1370 des échanges de lettres avec la cour Visconti, signe que la jeune femme avait déjà des relations hors de Sienne. En 1374, elle entre en contact direct avec Grégoire XI, qui lui envoie le prélat espagnol Alfonso di Valdaterra. La même année est marquée par un épisode de peste à Sienne, où l'on voit Catherine se dépenser au service des malades, mais aussi par sa convocation au chapitre général des dominicains, dont elle ressort lavée des accusations portées contre elle et désormais assistée par Raymond de Capoue. Ce que la postérité retiendra est surtout le voyage entrepris en Avignon, en 1376, qui lui permit de s'entretenir avec Grégoire XI de la croisade, de la pacification nécessaire entre cités italiennes, de la réforme de l'Église, mais surtout de le convaincre de rentrer à Rome, ce qu'il fit l'année suivante. Ce retour de la curie papale à Rome fut cependant suivi d'un schisme, qui s'ouvrit avec l'élection d'Urbain VI en avril 1378 puis de Clément VII, le 20 septembre de la même année. Catherine de Sienne se rend alors à Rome, où elle combat en faveur d'Urbain VI. Elle y meurt le 29 avril 1380, à l'âge supposé de trente-trois ans, selon son biographe Raymond de Capoue. Sa vie nous est essentiellement connue par la *Legenda maior* écrite par ce dernier et par la *Legenda minor* de Tommaso Caffarini, un autre de ses disciples, ainsi que par ses lettres.

1. Le choix d'une seconde figure, confirmant l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes

a) Les circonstances d'un choix

Plusieurs figures, notamment issues du monde monastique médiéval, ont été évoquées avant que le choix de Paul VI ne se fixe sur la sainte dominicaine. Ce n'est donc pas une religieuse qui est finalement

21-38 et Martina Wehrli-Johns, « L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla regola di Munio e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania », dans Giorgio Chittolini et Kaspar Elm (dir.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV. Atti della XL Settimana di studio, 8-12 settembre 1997*, Bologne, Il Mulino, 2001, p. 287-330.

choisie, mais une laïque – Catherine de Sienne n’est pas une moniale dominicaine liée par des vœux de religion, mais vierge consacrée dans un mouvement qui ressemble à un tiers-ordre. Dans ses récits autobiographiques, Anastasio del Santo Rosario raconte avoir lui-même suggéré l’idée à Paul VI, présentant Catherine de Sienne comme « une grande contemplative, avec un *Dialogue* qui est un document d’une très grande valeur théologique et de foi, une amoureuse du Christ comme il y en a peu ; mais surtout, ce magistère des œuvres dans la foi de l’Église, la défense de l’Église, la défense du pape... ». Il lui semble, finalement, « que Catherine ait le génie féminin du doctorat »²⁰⁹.

Même récit dans un autre ouvrage : alors que Paul VI lui parle de Gertrude d’Helfta, le supérieur des carmes lui aurait donné son avis et proposé la figure de Catherine de Sienne :

Je lui dis alors : « Bien sûr, sainte Gertrude est une grande Sainte, une spirituelle de première catégorie, mais elle est peu connue, elle n’a pas une grande influence, même pas dans le milieu de sa famille monastique. Moi, je penserais à sainte Catherine de Sienne, parce que c’est un exemple de sainte qui s’est dévouée pour l’Église : à l’Église qu’elle a aimée, qu’elle a défendue, à l’Église qui, en son temps, avait besoin d’être secourue. Ensuite, du point de vue de l’enseignement pratique, de l’enseignement de vie, c’est une sainte ecclésiale comme il y en a peu »²¹⁰.

D’emblée, c’est plus comme « figure ecclésiale » que comme théologienne que Catherine de Sienne est présentée comme candidate au doctorat. Elle offrait l’avantage d’être une sainte plus connue que d’autres auxquelles Paul VI songeait. Deux points ont par ailleurs été essentiels dans ce choix : Catherine de Sienne a écrit – ou plutôt dicté – une grande œuvre, bien connue, le *Dialogue* ; elle semble être un modèle exceptionnel d’amour et de défense de l’Église. Si le problème de l’accès aux archives vaticanes ne permet pas de vérifier la véracité des dires du supérieur général des carmes, l’hypothèse de sa paternité dans l’histoire du doctorat catherinien pourrait être confirmée par le fait que, lorsqu’il est nommé cardinal par Jean-Paul II en 1979, l’église associée à son titre cardinalice n’est autre que Santa Maria sopra Minerva, église dominicaine de Rome connue notamment pour abriter la dépouille de Catherine de Sienne, comme en remerciement pour ce qu’il a fait pour la sainte²¹¹.

D’après tous les récits, Paul VI se serait très vite rallié à l’avis du supérieur des carmes en 1964, signe que ce choix lui a paru opportun. Cela n’étonne guère quand on voit l’affection particulière qu’il portait à la sainte siennoise depuis ses plus jeunes années et il avait déjà eu l’occasion de manifester cet attachement. En 1961, lors du cinquième centenaire de sa canonisation, celui qui était alors archevêque de Milan aurait écrit au comité des célébrations en disant qu’il « verrait plus tard de quelle manière il

²⁰⁹ Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », art. cité, p. 38. (traduction par nos soins)

²¹⁰ *Id.*, *Autoritratto di una vita. Padre Anastasio si racconta*, op. cit., p. 212 : « Certo, S. Geltrude è una gran Santa, una spirituale di prima categoria, pero è poco conosciuta, non ha un’irradiazione, neppure nell’ambito della famiglia monastica. Io penserei a S. Caterina da Siena, perché è un esempio di Santa che si è dedicata alla Chiesa : alla Chiesa che ha amato, che ha difeso, alla Chiesa che, in quel tempo, aveva bisogno di essere soccorsa. E poi, dal punto di vista di insegnamento pratico, di insegnamento di vita, è una Santa ecclésiale come poche. » (Traduction par nos soins)

²¹¹ Carlo Ghidelli, *Come ciottolo di fiume : Anastasio card. Ballestrero o.c.d.*, op. cit., p. 69.

pourrait manifester [sa] grande admiration pour la sainte »²¹². Par ailleurs, on sait combien un théologien proche de lui comme Charles Journet, qu'il fit cardinal en 1965, était attaché à Catherine de Sienne. Celui-ci disait lui devoir sa vocation de théologien dans l'Église et venait prier tous les jours sur sa tombe, à la Minerve, pendant le concile Vatican II²¹³. Théologien de confiance de Paul VI, il avait d'ailleurs placé son ouvrage majeur sur *L'Église du Verbe incarné* sous le patronage de deux docteurs de l'Église, Thomas d'Aquin et Augustin d'Hippone, et sous celui de la « vierge de Sienne », qui ne bénéficiait pas encore du titre de docteur au moment de la parution de l'ouvrage (1941-1969)²¹⁴. Montini lui-même, dans sa jeunesse, aurait fait partie du mouvement des *Caterinati*, qui florissait en Italie au début du XX^e siècle. Il aurait ainsi été l'un des premiers membres de la corporation fondée à Rome en 1926 et établie à l'église Sainte-Catherine de Magnanopoli, qui se trouve juste au pied du Collège angélique, connu sous le nom d'« Angelicum »²¹⁵. Bref, la sainte était bien connue de Paul VI et l'idée du supérieur général des carmes a pu lui sembler assez naturelle. Catherine de Sienne est sans doute l'un des rares cas de docteur proclamé sans que personne n'en ait fait la demande, ni sa famille religieuse, ni son diocèse d'origine.

b) *La préparation du doctorat*

Qu'ont pensé les dominicains, auxquels Catherine de Sienne était rattachée de son vivant en raison de son statut de *mantellata*, de ce choix pontifical ? Non sans surprise, on les découvre étonnés, voire un peu ennuyés, en apprenant la décision de Paul VI. Anastasio del Santo Rosario rapporte ainsi la réaction du maître général, Aniceto Fernandez, qu'il prévient de la part du pape : « Oh mon Dieu, dans quel pétrin me voilà ! »²¹⁶. La difficulté semble être l'absence totale de préparation : « Ce n'est pas un problème, mais c'est un problème ! Nous ne sommes pas préparés ! », aurait ajouté le dominicain²¹⁷. On verra plus tard qu'il s'agit d'une période troublée pour l'Ordre des prêcheurs, ce qui n'est pas sans

²¹² Tommaso Gallarati Scotti *Caterina da Siena dottore della Chiesa*, textes éditées par Tarcisio Piccari, Rome, Officina Poligrafia Laziale, 1970, préface : « Vedro in seguito in che modo manifestare la mia ammirazione per la grande Santa. » (Traduction par nos soins).

²¹³ « Cahier de Rome du cardinal Journet », texte annoté et établi par Michel Cagin, dans *Journet-Maritain, Correspondance*, vol. 6, *op. cit.*, p. 896. Le 19 novembre 1970, il écrit ainsi : « 8^h/₄ à la Minerve. C'est sous l'autel majeur de la Minerve que se trouve l'âme de ce que j'ai pu penser, aimer, dire, de l'Église du Verbe Incarné. » On peut aussi se référer à Georges Cottier, « L'œuvre de Charles Journet (1891-1975) », dans *Nova et Vetera*, octobre-décembre 1975, p. 251 : « Le cardinal Journet m'a un jour confié que c'est à sainte Catherine, ainsi qu'à Dante et au petit livre du Père Clérissac, *Le Mystère de l'Église*, qu'il devait sa vocation de théologien de l'Église. »

²¹⁴ Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné*, Paris, Desclée de Brouwer, 1938-1969.

²¹⁵ Adriana Cartotti Oddasso, *Caterina da Siena dottore della Chiesa*, Rome, Edizione San Sisto Vecchio, 1970, p. 138. L'information n'est cependant pas confirmée par l'Istituto Paolo VI, et reste donc à considérer avec prudence.

²¹⁶ Carlo Ghidelli, *Come ciottolo di fiume*, *op. cit.*, p. 69 : « Lo spagnolo padre Fernandez, Generale dei domenicani, quando seppe la cosa non si trattene dall'esclamare : "Oh ! Povero me, in che guai mi mette !" » (Traduction par nos soins)

²¹⁷ Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », art. cité, p. 38 : « Non è un guaio, ma è un guaio! Non siamo preparati ! » (Traduction par nos soins)

conséquence sur la réaction du maître général, sans doute alors préoccupé par d'autres soucis et pour qui la préparation du doctorat de Catherine de Sienne représentait une charge supplémentaire²¹⁸.

Après l'annonce du 15 octobre 1967, de nombreux télégrammes de remerciement sont envoyés à Paul VI, de l'archevêché de Sienne par exemple, indiquant que la ville « exulte à la suite de l'annonce très heureuse faite » par le pape de sa volonté de proclamer docteur de l'Église la « jeune fille de Fontebranda devenue maîtresse de vérité et apôtre de l'Église et de la papauté »²¹⁹. Le gouverneur de la « *contrada* » (quartier) de l'oie, dont est originaire Catherine de Sienne, exprime quant à lui à l'archevêque son intention d'organiser un pèlerinage à Rome pour aller remercier le pape. Tout le diocèse s'implique finalement dans ce projet et, le 23 juin 1968, ce sont environ 2 000 pèlerins toscans qui se rendent à Saint-Pierre et qui sont reçus en audience par Paul VI. Ils le remercient pour « sa volonté de proclamer sainte Catherine de Sienne Docteur de l'Église » et l'invitent à venir à Sienne. Le discours que le pape leur adresse témoigne des motifs qui peuvent avoir guidé son choix :

Dans des circonstances proches, nous avons voulu donner sainte Catherine de Sienne à l'attention de tout le laïcat catholique et de toute l'Église, en lui reconnaissant le titre magistral de Docteur universel de l'Église... Nous nous réjouissons de cette sensibilité exquise, civile et religieuse à la fois, une sensibilité enracinée dans l'histoire et ouverte aux exigences du moment présent, avec laquelle vous aurez accepté notre recommandation, comprenant sans doute sa signification profonde pour le renouvellement de votre vie chrétienne et de votre engagement apostolique²²⁰.

On voit que le statut laïc de la sainte n'était pas pour rien dans le choix de Catherine de Sienne par Paul VI. Le duo que forment Thérèse d'Avila, religieuse, et Catherine de Sienne, laïque, pouvait sembler judicieux pour rappeler combien, chacune dans son état de vie, a su allier contemplation et action. Le pape rappelait également aux pèlerins que Catherine de Sienne avait été la seule sainte à avoir eu une vision du Christ revêtu des habits pontificaux, épisode signalant le grand amour qu'elle aurait toute sa vie pour la papauté. Il les exhortait enfin à garder la mémoire de cette sainte, spécialement en cette Année de la Foi qu'il avait décrétée.

Assez vite, après l'annonce faite par Paul VI au Congrès mondial des laïcs, il semble que ce soit plus du côté de Sienne que du côté dominicain que l'on se mette à l'ouvrage. Dès le 24 octobre 1967, Mgr Ismaele Castellano, archevêque de la ville dont la sainte est originaire, écrit au cardinal Larraona, préfet de la Congrégation des Rites, pour se faire confirmer la nouvelle. Il se dit très « conscient des

²¹⁸ À défaut d'histoire générale de l'Ordre des prêcheurs, on pourra se référer à quelques ouvrages pour la France : Henry Donneaud, Augustin Laffay et Bernard Montagnes, *La Province dominicaine de Toulouse, XIX^e-XX^e siècles : une histoire intellectuelle et spirituelle*, Paris, Karthala, 2015 ; Yann Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation : la politisation des dominicains de la Province de France (1940-1970)*, Paris, Belin, 2016. La période correspond à une hémorragie dans les noviciats et studentats, à une contestation des apostolats traditionnels et à une crise autour de la formation.

²¹⁹ Archivio arcivescovile di Siena (AASI)-6975 A : communiqué de la curie archiepiscopale reprenant le texte du télégramme, non daté.

²²⁰ AASI-6975 A : « Discorso del Papa Paolo VI al pellegrinaggio di Siena – Domenica, 23 Giugno 1968 (registrazione) ». (traduction par nos soins).

responsabilités que cette annonce engage pour [son] clergé, [son] diocèse et pour [lui]-même » et se déclare prêt à collaborer de quelque manière que ce soit²²¹. Il demande l'« *iter* » à suivre pour la cause et attend qu'on lui donne des instructions. Une copie de cette lettre est envoyée à Aniceto Fernandez, maître général des dominicains, avec un mot lui rappelant que « l'annonce, que le Saint-Père a faite, de vouloir procéder à la proclamation de sainte Catherine de Sienne comme Docteur de l'Église, impose à l'archevêque de Sienne et à l'Ordre des Frères Prêcheurs (et en particulier à la province de Rome) des devoirs importants »²²². Il estime que la procédure ne sera pas « facile » et demande donc que soit lancée une édition critique des œuvres catheriniennes par l'Institut historique de l'Ordre. Les dominicains ne voyaient donc pas comme une évidence la proclamation de la sainte comme docteur de l'Église, sans qu'on sache bien pourquoi. En tout cas, son autorité doctrinale semblait ne pas aller de soi à leurs yeux.

Le problème de l'édition critique des œuvres pouvait aussi entrer en jeu, point-clé dans le processus, comme on l'a vu avec le cas précédent de Thérèse de Lisieux. Le 27 octobre, le maître général répondait à l'archevêque de Sienne en lui expliquant que le postulateur général de l'Ordre, Tarcisio Piccari, était en lien avec la Congrégation des Rites, qui venait de lui donner des directives générales : le travail consisterait surtout à préparer la *Positio*. Il se demandait cependant si le fait que l'édition critique des textes soit en cours n'impliquait pas d'attendre qu'elle soit terminée pour entreprendre ce travail²²³. Il relevait qu'il manquait aussi une édition critique de la *Legenda major* de Raymond de Capoue, œuvre majeure pour la connaissance de Catherine de Sienne.

À Sienne, avant même de rentrer en contact avec les dominicains, Mgr Castellano a réactivé un « Comité catherinien » qui semblait assez actif, notamment dans la préparation du cinquième anniversaire de la canonisation, qui avait eu lieu six ans plus tôt. Le 18 octobre 1967, il écrit aux membres de ce comité, les invitant à une réunion le 23 octobre pour voir ce qu'ils pourraient entreprendre afin de préparer les festivités pour le doctorat. Assez vite, on réengage donc les acteurs du dernier anniversaire catherinien pour organiser l'événement que sera le doctorat. On peine à comprendre, par les archives, s'il y a eu un ou deux comités préparatoires au doctorat. En effet, on en retrouve la mention aux archives générales de l'Ordre des prêcheurs à Rome et dans celles de l'archevêché de Sienne, mais sans que les mêmes noms apparaissent dans la liste. On se demande donc s'il n'y aurait pas eu un comité à l'échelle de Sienne, pour préparer les festivités dans la ville natale de la sainte, et un comité de coordination directement rattaché à la curie générale de l'Ordre des prêcheurs, en charge de préparer la *Positio*. Du côté de Sienne, on compte une quarantaine de personnes dans le *Comitato cateriniano* : la plupart sont des ecclésiastiques, des personnalités civiles ou économiques de la ville, ou des journalistes²²⁴. Cela confirme l'idée qu'un comité catherinien existait à l'échelle

²²¹ AASI- 6975 A: lettre de Mgr Castellano au cardinal Larraona, 24 octobre 1967.

²²² AASI-6975 A : lettre de Mgr Castellano à Aniceto Fernandez, 24 octobre 1967.

²²³ AASI- 6975 A : lettre du 27 octobre 1967.

²²⁴ En voici la liste : Mgr Mario Castellano, archevêque ; le préfet de Sienne, Lorenzo Lorè ; le commissaire extraordinaire, Guido Padalino ; Mgr Enrico Petrilli, vicaire général ; Ezio Cantagalli, directeur du musée de l'*Opera metropolitana* ; Francesco Sfozi ; Aureliano Inglesi, président diocésain de l'Action catholique ;

locale, pour organiser des festivités lors d'événements marquants concernant la sainte siennoise. Ses membres se réunissent régulièrement entre 1967 et 1970, environ tous les trois mois.

Par ailleurs, aux archives générales de l'Ordre des prêcheurs, on a trouvé des invitations à participer à un *Comitato Cateriniano Unico di Coordinamento*, envoyées par le postulateur général. Parmi les personnes invitées, on relève une présence féminine marquée, alors que dans le comité catherinien siennois on ne comptait qu'une seule femme, la présidente provinciale du *Centro Italiano Femminile* (CIF). Maria Jervolino, tertiaire dominicaine, Alda Miceli, présidente nationale du CIF, ou encore Maria Leonardi, présidente de la *Gioventù Femminile di Azione cattolica italiana*, répondent favorablement à la proposition qui leur est faite de participer à ce comité de coordination. Mgr Castellano semble le présider, tandis que le sénateur Carrara et Luigia Tincani, fondatrice de l'*Unione di Santa Caterina da Siena delle Missionarie delle Scuole*, en sont les vice-présidents. Les réponses sont envoyées début février 1968 et le comité peut ainsi se réunir dès le 20 février pour préparer la *Positio*. Les dominicains semblent néanmoins peiner à trouver l'argent nécessaire pour entreprendre la cause de doctorat de Catherine de Sienne, puisque plusieurs lettres trouvées aux archives générales sont des demandes d'aide financière adressées à un cardinal, une mère supérieure, aux provinciaux de l'Ordre, etc. On comprend mieux les inquiétudes du maître général de l'Ordre...

c) *La Positio, en vue du doctorat catherinien*

La *Positio* est essentiellement élaborée en 1968²²⁵. Elle suit globalement le même schéma que celle de Thérèse d'Avila : l'« *Informatio super dubio* » ouvre et résume l'ensemble des travaux qui suivront ; le « *Supplex libellus* », daté du 7 mars 1969, est la requête officielle par le maître général de l'Ordre des prêcheurs. Puis vient ce qui fait le cœur de la *Positio*, en trois temps. Tout d'abord, on présente la vie et

Mgr Orlando Donati, délégué archiépiscopal de l'Action catholique ; Mgr Bruno Ancilli, président du collège des curés ; Ignazio Paci, prieur des frères dominicains ; Ambrogio Paganucci, OP ; Bruno Buracchini ; Mgr Lido Rossi, recteur de la chapelle de la Madonna del Voto ; Danilo Verzili, président du Monte dei Paschi ; Giovanni Domini, recteur de l'Université ; Gino Garosi, président de l'Académie des *Intronati* ; Ubaldo Morandi, directeur des archives d'État ; Pellegrino Vanni ; Luigi Socini Guelfi, président de la Chambre de Commerce ; Enzo Carli, surintendant des Galleries ; Ferdinando Rossi, surintendant des Monuments ; Lelio Barbarulli, président de l'Agence autonome de Tourisme ; Sergio Zoppi, président du Conseil provincial du tourisme ; Mario Chigiotti, directeur du Conseil provincial du Tourisme ; Luigi Barletta, proviseur des études ; Aldo Cairola ; Francesco Matarese, questeur ; Angelina Ciambellotti, présidente provinciale du CIF ; Cesare Lunghetti, président de la *Società di Pie Disposizioni* ; Aldo Lusini ; Mgr Luigi Mori, recteur du sanctuaire de la maison de Ste Catherine et recteur du Magistrat des Contrades ; Lao Cottini, gouverneur de la Contrade de l'Oie, président de l'Association provinciale des Industriels, président de l'Association provinciale des Commerçants, président de l'Association des Artisans, président de l'Association des Aubergistes ; Alberto Doccini, président du Groupe de Presse ; Mgr Dino Anichini, directeur de *La Voce del popolo* ; Giorgio Chiantini, correspondant de *La Nazione* ; Mario Celli, directeur de *Il Campo di Siena* ; Guido Farolfi, pour le journal *Siena Cronache* ; Guido Valigi, correspondant de *L'Avvenire d'Italia* ; Leo La Rosa, correspondant de *L'Ansa* ; Alberto Tailletti ; Nedo Nonni, chef du Génie civil.

²²⁵ *Sacra Rituum Congregatione, Em. Card. Michaelae Browne, relatore, Urbis et orbis concessionis tituli doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de communi Doctorum Virginum in honorem S. Catharinae senensis virginis tertii ordinis S. Dominici*. On abrégera par « *Positio* » par la suite.

l'œuvre de Catherine de Sienne, avec une « Chronologie catherinienne », une présentation du *Livre de la divine doctrine* (plus connu sous le nom de « Dialogue ») et de ses diverses éditions, puis celle de l'épistolaire et de ses éditions, des *Oraisons* et de leurs éditions. Vient ensuite une mise au point, centrale, sur la doctrine, avec deux grandes études, une « Analyse de la pensée catherinienne » et « La pensée de Catherine de Sienne et ses sources ». Enfin, c'est l'influence de la sainte qui est démontrée, par une étude du « Mouvement catherinien », une autre sur la place de Catherine de Sienne dans l'histoire de la spiritualité espagnole, et enfin un résumé du jugement porté par les papes sur la sainte. Après cette vaste exposition de la vie et de l'œuvre de Catherine de Sienne viennent les lettres postulatrices, les avis des censeurs théologiens, et l'exposé du Promoteur de la Foi. Le tout fait environ 600 pages et est rédigé en latin, italien, ou français, selon les parties.

Ce qui surprend, c'est que l'essentiel de la *Positio*, à savoir les parties présentant la vie, la doctrine et l'influence de la sainte, se contente d'assembler des études préexistantes. À part les études qui encadrent la *Positio*, et qui sont dues essentiellement à la Curie romaine, il y a eu peu de travail fourni spécifiquement par les dominicains, qui se sont contentés de reprendre des travaux existants sur le sujet, des chapitres d'ouvrages ou des articles. Hormis Innocenzo Venchi, secrétaire de la postulation de l'Ordre, qui produit une étude sur le jugement des papes, les principaux auteurs auxquels ils ont recours sont Giuliana Cavallini, Eugenio Dupré Theseider, Alvaro Grion, Giacinto D'Urso. Il y avait là, certes, un vivier de spécialistes catheriniens du XX^e siècle dont il aurait été dommage de se priver. Giuliana Cavallini (1908-2004) faisait partie de l'*Unione di Santa Caterina da Siena delle Missionarie delle Scuole* et était, depuis 1963, vice-présidente du *Centro Nazionale di Studi Cateriniani*²²⁶. On lui doit une édition novatrice du *Dialogue* en 1968, du *Libellus de Supplemento* de Tommaso Caffarini en 1974, et des *Oraisons* en 1978. Eugenio Dupré Theseider (1898-1975) était un historien italien reconnu, spécialiste du Trecento et de la papauté en Avignon, connu notamment pour la parution de son livre *Il problema critico delle Lettere di santa Caterina da Siena* (1933)²²⁷. Enfin, Alvaro Grion et Giacinto D'Urso, tous deux dominicains, avaient mené une controverse autour de l'analyse de la doctrine catherinienne et de ses sources dans les années 1950 : à la suite de la publication par Alvaro Grion de son ouvrage *Santa Caterina : dottrina e fonti*, en 1953, D'Urso répondait en effet par un article paru dans la revue *Sapienza* en 1954. Au vu du caractère international de l'Ordre et de la portée universelle de la doctrine que requiert le titre de docteur de l'Église, on peut s'étonner de constater que l'équipe qui a construit la *Positio* est essentiellement italienne.

²²⁶ Pour plus d'informations sur cette dernière, voir Sofia Boesch Gajano, « Giuliana Cavallini e gli studi cateriniani : il senso di una svolta », dans Diega Giunta (dir.), *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, Firenze, Nerbini, 2011, p. 79-91 et la notice écrite à sa mort, en 2004, par Emmanuele Musso, « Il contributo di Giuliana Cavallini agli studi cateriniani : uno sguardo retrospettivo e prospettivo », accessible dans le catalogue en ligne du *Centro di Studi Cateriniani*.

²²⁷ Enzo Petrucci, Antonio Volpato et Sofia Boesch Gajano, « Il contributo di Eugenio Dupré Theseider agli studi cateriniani », dans Domenico Maffei et Paolo Nardi (dir.), *Atti del Simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano*, Sienne, Accademia senese degli intronati, 1982, p. 255-270.

L'œuvre catherinienne est constituée de trois ouvrages. Le *Dialogue*, ou *Livre de la Divine Doctrine*, a été composé en 1378, possiblement en cinq jours, entre le 9 et le 13 octobre 1378, ou en treize mois, entre octobre 1377 et novembre 1378, selon des avis qui divergent. Giuliana Cavallini opte pour un intermédiaire, estimant qu'il aurait été dicté entre décembre 1377 et le printemps 1378²²⁸. Il faut d'ores et déjà retenir que la sainte n'a pas écrit à proprement parler ses œuvres, mais qu'elle les a dictées, ce qui n'est pas sans poser un problème quant à leur authenticité et quant à la notion d'auteur²²⁹. Le titre de « Dialogue », qui renvoie à l'oralité, vient de Raymond de Capoue, tandis que Catherine parle de « Livre », ce qui souligne son statut d'auteur, d'écrivain. Souvent décrite à tort comme analphabète, Catherine de Sienne était illettrée, au sens où elle ne maîtrisait pas le latin. Si elle pourrait avoir appris à le lire à la fin de sa vie, tous ses écrits ont été dictés dans sa langue toscane maternelle²³⁰. Qui furent les scribes de Catherine de Sienne ? Eugenio Dupré Theseider parle de quatre ou cinq laïcs de sa « *famiglia* » qui avaient une importance particulière, sorte de secrétaires de la sainte²³¹. Tous étaient de noble extraction et siennois : Neri di Landoccio de' Pagliaresi, Stefano du Corrado Maconi, Francesco di Vanni Malavolti, le Florentin Barduccio di Piero Canigiani, et un autre Siennois Cristofano di Gano Guidini, particulièrement apte à servir de secrétaire par sa profession de notaire. Kimberley M. Benedict a par ailleurs émis l'hypothèse que plusieurs, parmi les scribes de Catherine de Sienne, étaient des femmes siennoises, nobles, et donc instruites²³². La sainte serait en tout cas à rapprocher de figures comme Mechtild de Magdebourg, une des premières à écrire en langue vernaculaire, germanique en l'occurrence, ou Brigitte de Suède, qui écrit dans son suédois natal. Tout comme elles, Catherine de Sienne cherche à articuler oralité et littérature, au moment où l'Italie devenait l'un des pays les plus littéraires d'Europe.

Dans son édition du *Dialogue* (1968), Giuliana Cavallini propose un nouveau découpage de l'œuvre, rompant avec celui qui perdurait depuis le XV^e siècle et qui la structurait en quatre traités. Elle propose

²²⁸ Giuliana Cavallini, « *Il Libro della divina dottrina* », dans *Positio, op. cit.*, p. 19. Cette partie est en fait l'introduction de l'édition qu'elle a faite du *Dialogue* en 1968 : *S. Caterina da Siena, Il dialogo della divini provvidenza ovvero Libro della divina dottrina*, Rome, Edizioni Catheriniane, 1968.

²²⁹ Sur ce sujet, se reporter à Jennifer Summit, « Women and Authorship », dans Carolyn Dinschaw et David Wallace (dir.), *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 91-108.

²³⁰ Une certaine ambiguïté demeure, car les sources ne concordent pas sur la question, mais les chercheurs s'accordent à dire qu'elle maîtrisait la lecture et l'écriture toscanes et qu'elle aurait peut-être appris à lire en latin à la fin de sa vie. Voici en bref les principales sources sur cette question : Tommaso Caffarini dans sa *Legenda minor* affirme qu'elle savait lire et écrire, mais Raymond de Capoue, dans la *Legenda maior*, dit que c'est à la fin de sa vie que Dieu lui aurait appris à lire. Dans les *Miracoli*, écrits de son vivant, on raconte qu'elle lisait la vie des Pères de l'Église aux *mantellate*, en langue vernaculaire. Dans ses lettres, elle-même affirme avoir appris à écrire lors d'une vision, instruite par l'évangéliste Jean et par Thomas d'Aquin. Tout cela est traité par Jane Tylus, « Mystical literacy: writing and religious women in late medieval Italy », dans Carolyn Muessig, George Ferzoco et Beverly Mayne Kienzle (dir.), *A Companion to Catherine of Siena, op. cit.*, p. 154-183.

²³¹ Eugenio Dupré-Theseider, « Caterina da Siena », art. cité.

²³² Kimberley M. Benedict, *Empowering collaborations : writing partnerships between religious women and scribes in the Middle Ages*, New York/Londres, Routledge, 2004.

ainsi un schéma inédit, où chaque chapitre suit trois temps, correspondant à la demande faite par la sainte, à la réponse du Père, et au remerciement qui s'ensuit. Le *Dialogue* est l'œuvre majeure de Catherine de Sienne et aborde à peu près tous les aspects du dogme chrétien, puisqu'on y retrouve des considérations sur la Création, sur le péché originel et ses conséquences sur la nature humaine, sur l'Incarnation, et enfin sur l'Église, dont on donnera un bref aperçu par la suite. L'ouvrage a connu vingt-quatre éditions italiennes entre 1472 et 1968, dont sept rien qu'au XX^e siècle, ce qui pourrait témoigner d'un regain d'intérêt. On compte par ailleurs cinq traductions en latin, cinq en anglais, neuf en français (surtout de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle), cinq en espagnol, trois en allemand et flamand.

Les *Lettres* constituent ensuite un apport essentiel pour connaître la pensée de la sainte : on en connaît 381, écrites entre 1370 et 1380 et elles sont adressées à des personnes très diverses, papes, chefs politiques, cardinaux, reines, mercenaires, laïques, etc²³³. Aucune d'elle n'est « authentique » si l'on pense en termes d'autographes, puisque toutes ont été dictées. Les disciples de Catherine de Sienne les ont constituées en recueils après sa mort, de trois façons essentiellement, selon les groupes Pagliaresi, Maconi ou Caffarini, sans compter les recueils mineurs, qui ont connu une diffusion moindre. Leur publication intégrale remonte au XVIII^e siècle. Enfin, les *Oraisons* comprennent tous les textes de Catherine autres que le *Dialogue* et les *Lettres*, que l'on connaît grâce à 26 manuscrits²³⁴. Elles ont connu trente éditions, en cinq siècles : une au XV^e, sept au XVI^e, quatre au XVII^e, deux au XVIII^e, trois au XIX^e et huit au XX^e siècles²³⁵.

- Éléments doctrinaux

Il est difficile de synthétiser la doctrine contenue dans les écrits de Catherine de Sienne parce qu'elle concerne à peu près tous les mystères chrétiens. Ainsi que le relèvent Ugo et Pietro Serafini, auteurs de l'« *Informatio super dubio* », on ne trouve pas de « système total » dans son œuvre, mais plutôt des « notes personnelles », ou une sorte de grande vision cosmique, comprenant la Trinité et le monde²³⁶. Ils estiment que les principaux éléments doctrinaux présents sont d'ordre métaphysique – avec la fameuse parole adressée par Dieu à la sainte : « Je suis Celui qui est, et toi celle qui n'est pas » – mais traitent aussi des mystères de la Trinité, de l'Incarnation et de l'Église. Ce sont en fait les deux études, l'une d'Alvaro Grion intitulée « Analyse de la pensée catherinienne », l'autre de Giacinto D'Urso, « La pensée de Catherine de Sienne et ses sources », qui présentent la doctrine de la sainte de façon plus approfondie.

²³³ Eugenio Dupré Theseider, « Epistolario di S. Caterina da Siena », dans *Positio, op. cit.* : étude historico-critique qui est l'introduction d'*Id.* (dir.), *Epistolario di S. Caterina da Siena*, vol. 1, Rome, 1940.

²³⁴ Alvaro Grion, « Le *Orazioni* di S. Caterina », dans *Positio, op. cit.* : extrait d'Alvaro Grion, *S. Caterina da Siena, Dottrina e Fonti, op. cit.*, p. 174-178.

²³⁵ Sur les trente éditions, quatorze sont italiennes, cinq latines, sept françaises, trois espagnoles, une allemande.

²³⁶ « *Informatio super dubio* », dans *Positio, op. cit.*, p. 6.

Pour Alvaro Grion, la nouveauté catherinienne ne relève pas tant d'éléments nouveaux que du regard porté sur les mystères de la vie chrétienne : Catherine voit tout au prisme de la Trinité, contemplée sous le jour du « sang de l'Agneau »²³⁷. Ce « très précieux sang » est omniprésent chez elle, symbolisant la miséricorde divine, la grâce, qui coule sur le monde. La première partie de l'étude, « la Trinité, à l'origine du "très précieux sang" » rappelle des éléments fondamentaux sur la Trinité et sur la Création : l'homme, sommet de la Création, est à l'image de la Trinité, par les trois puissances de son âme. La mémoire correspond à la puissance du Père, l'intelligence à la sagesse du Fils, la volonté à la clémence de l'Esprit. Le péché originel, par la désobéissance de l'homme, affecte ces trois puissances mais la Providence continue à pourvoir les pécheurs en bienfaits divins. La deuxième partie, « Le sang du Verbe crucifié par le péché dans l'âme de Catherine », montre comment, alors que « l'homme n'est plus en mesure de parvenir jusqu'à Dieu », la Trinité prend la décision de l'Incarnation : le Verbe incarné est ainsi l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, les élevant à la nature divine en revêtant les « habits de la nature humaine corrompue », lavée dans le sang de l'agneau. Dans la troisième partie, « L'Église du Sang crucifié dans l'âme de Catherine », Grion donne les éléments-clés de l'ecclésiologie catherinienne. Puis vient une quatrième partie sur « le Crucifié, pont-échelle vers la béatitude dans la Trinité », qui reprend une allégorie très importante chez Catherine pour comprendre le progrès dans la vie spirituelle. Elle envisage en effet la coupure que constitue le péché originel entre Dieu et l'homme comme un fleuve, coupant deux rives. Le pécheur entré dans le fleuve est comme un arbre mort, porté par le courant. Le Christ est un pont, reliant les deux rives jusqu'alors coupées. Il est marqué par trois échelons : le premier, ce sont les pieds, qui représentent l'état de l'affect (l'affect portant l'âme), lequel représente le « serviteur mercenaire ». Pour passer à l'échelon supérieur, celui du « serviteur fidèle » au côté du Christ, il faut lutter contre son amour-propre, afin de parvenir à un amour plus spirituel, à une crainte plus filiale que servile. Enfin, le dernier échelon est celui du « fils et de l'ami », au niveau de la bouche du Christ, où l'âme goûte enfin la paix et est en état de parfaite oraison. L'âme passe ainsi, par ce pont-échelle, de l'affect à la vertu, puis de la vertu à la paix. Catherine de Sienne délivre par cette allégorie un véritable petit traité d'ascétique. La dernière partie de Grion montre, enfin, « les fruits du Sang dans la gloire éternelle de la Trinité ».

Giacinto D'Urso estime qu'Alvaro Grion a bien présenté la doctrine catherinienne, notamment dans son aspect dogmatique, mais qu'il en a négligé l'aspect moral et psychologique. La sainte, en effet, n'a pas d'abord écrit un livre dogmatique, selon lui, mais parle sans cesse de connaissance de Dieu et connaissance de soi, concepts-clés qui permettent tout autant d'expliquer sa pensée que celui de Trinité que Grion prenait pour grille de lecture. L'allégorie du pont serait ainsi avant tout un outil de pédagogie, faisant de l'amour le moteur de toute vie spirituelle. Mais ce qui constitue l'essentiel de l'étude de Giacinto D'Urso est surtout le problème de l'identification des sources. Grion estimait que Catherine, contrairement à ce qu'en ont dit ses biographes, avait eu un maître en la personne de William Flete,

²³⁷ *Positio, op. cit.*, p. 87.

augustinien anglais qui vivait en ermite dans les bois de Lecce, non loin de Sienne. C'est par lui que la sainte aurait connu l'*Arbor vitae crucifixae* d'Ubertin de Casale (fin XIII^e-début XIV^e siècle), où elle aurait trouvé l'image de la croix-arbre, qui devient ensuite celle du pont-échelle. Utilisant les outils de la critique interne, D'Urso montre qu'un tel rapprochement entre l'augustinien anglais et la vierge siennoise est impossible et que les sources majeures de Catherine de Sienne sont bien plutôt les Pères de l'Église, qu'elle aurait lus dans les versions de Domenico Cavalca et de Cassien, dont Raymond de Capoue dit que c'était sa lecture préférée avec le bréviaire. Il rappelle aussi que la formation de Catherine de Sienne a d'abord été dominicaine, ce que minimise Grion : tous les matins, elle écoutait une prédication à l'église voisine de San Domenico et tous les premiers vendredis du mois, elle recevait une instruction avec les autres *mantellate*.

Rappelant le contenu de la doctrine catherinienne, le deuxième censeur théologien consulté par la Congrégation pour la Cause des Saints estime qu'on retrouve dans les écrits de la sainte tous les dogmes fondamentaux du christianisme²³⁸ : la Création, le péché originel, la nécessité et la valeur de l'Incarnation, la sainteté et la valeur des œuvres du Christ, les problèmes de la grâce et du libre arbitre, les sacrements, la prière et le progrès spirituel, la permission du mal, le jugement... Les quatre points essentiels qu'il en retient sont le mystère trinitaire, la christologie, l'Église et la vie spirituelle. Dans ce dernier domaine, il la qualifie de « maîtresse en éthique, en psychologie et en spiritualité »²³⁹. Il souligne que c'est dans l'exposition « des vertus dans leur jaillissement, leur dynamisme, leur synergie » qu'elle est extraordinaire. C'est donc, un peu à la façon de Thérèse d'Avila, pour son enseignement sur la vie spirituelle que Catherine de Sienne est ici mise en valeur.

- *Son influence*

Comme on l'a vu précédemment pour Thérèse d'Avila, il ne suffit pas de prouver qu'il y a une doctrine chez la sainte pour qu'elle obtienne le titre de docteur de l'Église, mais il faut aussi montrer qu'elle a une influence dans la vie de l'Église, au-delà de sa vie terrestre. Une partie de la *Positio* consiste donc à mettre en valeur la postérité, spirituelle et doctrinale, de Catherine de Sienne, notamment chez des saints et des mystiques, mais aussi chez les papes, qui ont loué sa vie et sa doctrine. Le dominicain Alvaro Huerga consacre toute une partie à sa place dans l'histoire de la spiritualité espagnole²⁴⁰. Il présente un parcours sur cinq siècles démontrant l'apport substantiel de la vierge siennoise à l'écriture spirituelle espagnole, chez Louis de Grenade par exemple, qui lui consacre quatre sermons, mais aussi chez Thérèse d'Avila, elle-même en passe de devenir docteur de l'Église et considérée comme une référence incontournable de la doctrine mystique. Le parcours s'achève avec le dominicain Juan

²³⁸ « *Votum alterius censoris theologi* », dans *Positio, op. cit.*, p. 31.

²³⁹ *Ibid.*, p. 36.

²⁴⁰ Alvaro Huerga, « Santa Catalina de Siena en la historia de la espiritualidad hispana », dans *Positio, op. cit.*, p. 318-409.

Gonzalez Arintero (1860-1928), acteur de la campagne de « restauration mystique » dans l'entre-deux-guerres et fondateur de *La Vida Sobrenatural* en 1921, revue qui accorde à la sainte une place de choix.

Enfin, c'est le jugement des papes, analysé par le dominicain Innocenzo Venchi, qui constitue un témoignage suprême de l'autorité doctrinale catherinienne. Dans sa bulle de canonisation, Pie II parlait déjà d'une « doctrine infuse, et non acquise », signe de l'origine surnaturelle de sa sagesse²⁴¹. De son vivant, l'orthodoxie de la sainte avait été vérifiée, alors qu'elle était convoquée au chapitre général de l'Ordre en 1374, à Florence. Assez vite après sa mort, en 1411, les éloges que les dominicains Bartolomeo da Ferrara et Tommaso Caffarini lui rendaient avaient semblé excessifs à certains. D'où l'ouverture du « *Processo Castellano* » en 1416, sous la juridiction de l'évêque de Castellano (aujourd'hui Venise), qui allait être une étape majeure en vue de la canonisation de la sainte. La sûreté de la doctrine avait été donc été doublement vérifiée. Douze papes sont cités par Innocenzo Venchi, tous ayant loué la doctrine catherinienne ou œuvré pour sa reconnaissance, par de nouveaux honneurs liturgiques ou titres de gloire. L'influence est aussi attestée par les lettres postulatrices, intégrées à la *Positio*, qui révèlent l'actualité et l'universalité de la doctrine. C'est Mgr Castellano qui semble les avoir sollicitées auprès de prélats, de recteurs d'université et de personnalités de la vie civile et politique italienne.

La *Positio*, rédigée entre 1968 et 1969, témoigne donc de l'éminence de la doctrine de Catherine de Sienne. Elle donne à voir un état des lieux et les progrès réalisés dans les études catheriniennes au XX^e siècle par l'intégration d'études relativement récentes (Grión, 1953 ; D'Urso, 1954 ; Cavallini, 1968). Elle offre un vaste exposé de la doctrine et atteste de son influence, en insistant notamment sur les éditions récentes. La doctrine catherinienne telle qu'elle est présentée dans la *Positio* se rattache essentiellement à deux domaines de la théologie, la vie spirituelle, d'un côté, l'ecclésiologie, de l'autre.

d) De la *Positio* à la proclamation de 1970

Élaboré par Tarcisio Piccari, postulateur général des dominicains, en 1968, le cœur de la *Positio* est complété par les parties qui relèvent des congrégations romaines. L'« *Informatio super dubio* » et les « *Vota censorum theologorum* » sont révisées entre mars et mai 1969 par Amato Pietro Frutaz (1907-1980), qui travaille à la Cause des Saints. Le maître général de l'Ordre rédige le « *Supplex Libellus* » le 7 mars 1969. Enfin, l'ultime pièce de la *Positio*, la déclaration du Promoteur de la Foi, est datée du 29 juin 1969.

²⁴¹ Ce point est d'ailleurs rappelé par Benoît XIV dans son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, tome 2, *op. cit.*, p. 258-259 : « *Re vera igne charitatis accensa fuit doctrina Sancti Pauli, Sanctorum Ecclesiae Doctorum ceterumque Sanctorum... talis doctrina S. Catharinae Senensis, de qua ita habet Canonizationis bulla : Doctrina eius infusa, non acquisita fuit.* »

Le 14 octobre 1969, les membres de la Congrégation pour la Cause des Saints se réunissent pour examiner la cause de doctorat de Catherine de Sienne qui leur est présentée par le rapporteur, Michael Browne, suivant la procédure prévue par la constitution apostolique *Sacra Rituum Congregatio*, du 8 mai 1969²⁴². Le 14 octobre 1969, quatre prélats officiels de la Cause des Saints et trois consultants théologiens discutent de la cause de Catherine de Sienne et rendent tous un avis favorable. La lettre apostolique *Mirabilis in Ecclesia Deus*, du 4 octobre 1970, fait par ailleurs mention d'une réunion de la Congrégation pour la Cause des Saints, le 2 décembre 1969 : les cardinaux membres, après avoir écouté le rapport du cardinal Browne, auraient approuvé la cause. Paul VI en est informé le 8 janvier 1970 et donne son approbation. La date de proclamation est fixée au mois de mars, comme on le voit par un courrier reçu par Mgr Castellano, daté du 3 mars. Le mardi après Pâques, l'annonce est faite officiellement dans *L'Osservatore Romano*.

Si la préparation du doctorat catherinien représente un gros travail éditorial mené par la postulation générale des dominicains, en lien avec la Congrégation pour la Cause des Saints, elle consiste aussi dans l'organisation des festivités qui entoureront la proclamation. Diverses initiatives sont prises pour préparer les fidèles à la proclamation de cette nouvelle docteure de l'Église. Dès 1968, un mélodrame historique en trois actes est monté, sous le nom de « Bruscello », avec des paroles de Marcello del Balio et une musique de Gino Quinti²⁴³. À Rome, le *Centro Nazionale di Studi Cateriniani* lance, le 8 janvier 1969, un cycle de conférences qui donne la parole à plusieurs intervenants sur la figure de Catherine de Sienne et sa doctrine. Mgr Castellano inaugure ce cycle en donnant aux participants une conférence qui présente la lettre postulatoire écrite par l'épiscopat toscan. Les 11 et 13 avril de la même année, Sienne accueille le second *Symposium* catherinien, autour du thème « Sainte Catherine docteur de l'Église », ainsi que le congrès national du tiers-ordre dominicain. Une exposition iconographique est montée pour l'occasion et donne à voir des représentations de la sainte en posture enseignante²⁴⁴. Ouvrages, interviews, reportages, sont par ailleurs programmés pour célébrer l'événement²⁴⁵. L'archevêque de Sienne écrit une lettre pastorale pour préparer son diocèse à l'événement, tandis que le maître général des dominicains s'adresse à tout l'Ordre, dans une lettre du 15 mai 1970²⁴⁶.

²⁴² *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*, Em.mo cardinali Michaële Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi virgini tertii ordinis S. Dominici, Peculiaris congressus relatio et vota*, Rome, 1969 : document de 22 pages, consulté aux AGOP.

²⁴³ AASI - Dottorato di S. Caterina da Siena-D.

²⁴⁴ Sur cette question iconographique, on pourra se reporter à Diega Giunta, « La dimensione dottrinale nella raffigurazione di S. Caterina da Siena », dans *Catharina. Testi ed immagini di S. Caterina da Siena nelle raccolte casanatensi*, Rome, S&PJ, 1998, p. 37-48. On a vu, pour Thérèse d'Avila, combien l'iconographie pouvait être révélatrice de la reconnaissance d'un doctorat par le *sensus fidei*.

²⁴⁵ Voir par exemple Sébastien Bézine, *Sainte Catherine de Sienne : docteur de la miséricorde*, Paris, Couvent Saint-Jacques, 1970.

²⁴⁶ Supplément n°25 aux *Informazioni Domenicane Internazionali (IDI)*, 70/152.

L'année de la proclamation, des festivités ont lieu à Gênes, Florence, Turin, et bien sûr, plus particulièrement à Sienne et à Rome. Cette dernière, sous le patronage de Catherine de Sienne depuis 1866, célébrait déjà la sainte tous les ans par un *triduum* solennel autour du 29 avril, jour de sa fête, qui donne lieu à une sorte de culte de la religion civile, le maire venant offrir une gerbe de fleurs à la sainte. Les dominicains de la Minerve avaient coutume d'organiser un concert, des conférences, des célébrations, qui accueillait de nombreuses personnalités. Pour la proclamation de 1970, le postulateur général met les bouchées doubles, puisque les célébrations romaines s'étendent du 27 septembre au 11 octobre. Sont ainsi organisés une rencontre avec Innocenzo Venchi, secrétaire de la postulation générale, dans la paroisse des saints patrons italiens (dans le Trastevere), une messe célébrée par Luigi Ciappi, théologien de la maison pontificale et un congrès international du tiers-ordre dominicain à la Minerve, avec une messe présidée par le maître général de l'Ordre. Un cycle de conférences fait intervenir des personnalités tant religieuses que civiles sur la figure et l'action de la sainte pendant les mois qui précédent et dont les archives de la province dominicaine de Rome ont gardé la trace à la Minerve²⁴⁷.

Le point culminant est le 4 octobre, jour de la proclamation : à 9h30, une messe est célébrée à Saint-Pierre, retransmise par la RAI (*Radiotelevisione italiana*)²⁴⁸, suivie d'un concert de fanfare au château Saint-Ange, d'un hommage de la ville de Rome à la Minerve à 16h et enfin, d'un discours du maire au Campidoglio à 18h, évoquant la figure de Catherine de Sienne pour le monde de la culture et de la politique. L'événement était donc préparé bien en amont, depuis l'annonce faite par Paul VI en octobre 1967, et avait mobilisé des acteurs très divers, des ecclésiastiques comme des personnalités de la vie publique. Des festivités sont aussi organisées en Belgique, où se trouve la chapelle d'Astenet, inaugurée en 1968 et dédiée à Catherine de Sienne. Son fondateur, Jean Wintgens, invite le prieur du couvent romain de la Minerve, à venir prêcher au cours des fêtes qui ont lieu à la fin de l'année 1970, pour la proclamation de la sainte comme docteur de l'Église²⁴⁹.

2. Un choix rendu possible par un contexte italien très catherinien

La suggestion faite par le supérieur général des carmes à Paul VI semble judicieuse pour faire admettre l'ouverture du doctorat aux femmes, non seulement parce que Catherine de Sienne a une œuvre importante et relativement connue, le *Dialogue*, mais surtout parce que sa figure était très appréciée en Italie au XX^e siècle. Que ce soit sur le plan civique ou sur le plan religieux, on observe un regain d'intérêt

²⁴⁷ Archivio della Provincia Romana di S. Caterina da Siena (APR) – CM II M.6 : 1.1-6. On est surtout marqué, à la lecture de ces documents, par l'implication de personnalités civiles dans les festivités.

²⁴⁸ AGOP - V.505.5 - D. 9/2 : lettre d'Aniceto Fernandez à Ettore Bernabei, directeur général de la RAI, 12 mars 1970, invitant la télévision italienne à transmettre l'événement du 4 octobre 1970 ; lettre du père Gabriele au père Piccari, 19 février 1970, suggérant des pistes à proposer à la RAI.

²⁴⁹ APR : CM II- M 6.1.1-6.

qui fait d'elle une sainte largement plébiscitée, dont la mise en valeur par un nouveau titre de glorification pouvait dès lors paraître assez naturelle.

a) *Un progrès des études catheriniennes*

La mise en valeur doctrinale de Catherine de Sienne par le titre de docteur de l'Église n'aurait sans doute pu aboutir sans le progrès des études sur ses écrits aux XIX^e et XX^e siècles. On a vu que les éditions catheriniennes étaient en progression en France au cours de ces deux derniers siècles. De nombreuses vies de la sainte paraissent au XIX^e siècle²⁵⁰, mais ce sont surtout les travaux d'Étienne Cartier (1813-1887) qui ont fait date. En 1853, dans une période de prospérité générale de l'édition religieuse en France²⁵¹, il propose une nouvelle traduction de la vie de Catherine de Sienne d'après Raymond de Capoue, rééditée en 1859. En 1854, c'est au tour des *Lettres*, dont la traduction est rééditée en 1886. Enfin, il traduit le *Dialogue* en 1854, qui sera réédité en 1884. Dans l'avant-propos de la *Vie de sainte Catherine de Sienne d'après le B. Raymond de Capoue* (1853), Étienne Cartier explique que « jamais les études historiques n'ont été si actives et si complètes » : « toutes les ruines sont explorées, les monuments étudiés, les traditions interrogées, les inscriptions déchiffrées »²⁵².

Étienne Cartier dit réagir à cette « nouvelle science qui, au nom de la critique, rationalise tout et ne laisse plus sa place à l'action divine »²⁵³. Dans l'avant-propos de sa traduction du *Dialogue*, il s'en prend ainsi aux historiens qui réduisent les phénomènes mystiques extraordinaires de la sainte à des considérations humaines :

Peuvent-ils comprendre ces rapports avec le Créateur et les conséquences de cette intimité divine, eux que la foi n'a point initiés aux mystères de la Rédemption ? Aussi pour s'expliquer les phénomènes extérieurs du mysticisme, ils cherchent à combiner une théorie qui les rassure contre la vérité. Ils groupent des faits disparates sans remonter aux causes ; ils repoussent toute action du monde invisible, et finissent par déclarer qu'en dehors de la vie positive et commune, tout est illusion des sens et rêve de l'imagination. C'est la crédulité qui fait les miracles ; la folie des Saints obtient les mêmes résultats que la supercherie des charlatans. Les extatiques du christianisme et ceux de l'Inde se ressemblent, et toutes ces hallucinations réduisent l'âme à un état déplorable d'imbécillité que la médecine doit combattre et guérir²⁵⁴.

²⁵⁰ À titre d'exemple : Comtesse de Flavigny, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, H. Mignard, 1895. Pour un aperçu plus détaillé de l'historiographie sur Catherine de Sienne, nous renvoyons à l'étude de Sofia Boesch Gajano, « Caterina nella storiografia », dans Alessandra Bartolomei Romagnoli, Luciano Cinelli et Pierantonio Piatti (dir.), « *Virgo digna coelo* », *op. cit.*, p. 47-66.

²⁵¹ Voir Claude Savart, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle : le témoignage du livre religieux*, *op. cit.*

²⁵² Étienne Cartier, *Vie de sainte Catherine de Sienne par le B. Raymond de Capoue*, Paris, Sagnier et Bray, 1853, p. 2.

²⁵³ Voir le débat contemporain sur l'action de Dieu dans l'histoire, entre Albert de Broglie et Dom Guéranger : Guillaume Cuchet, « Comment Dieu est-il acteur de l'histoire ? Le débat Broglie-Guéranger sur le "naturalisme historique" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 96, n°1, janvier-mars 2012, p. 33-55.

²⁵⁴ *Dialogue de sainte Catherine de Sienne*, traduit de l'italien par Étienne Cartier, Paris, Librairie Poussielgue Frères, 1884 (2^{ème} éd.), p. 3.

On perçoit ici une critique de la science historique moderne qui s'en prend au merveilleux de l'hagiographie médiévale particulièrement présent chez un Raymond de Capoue, lequel insiste sur les phénomènes mystiques extraordinaires de Catherine de Sienne, qu'elle-même ne mentionne pas du tout dans ses lettres. Le rationalisme « naturaliste », qui remplace systématiquement les explications surnaturelles des sources par des explications naturelles, est ici dénoncé. Les attaques n'étaient pas nouvelles puisque, dès le XVII^e siècle, Claude Fleury soulevait des interrogations sur certains charismes de la sainte et sur l'autorité de Raymond de Capoue, dans son *Histoire ecclésiastique* (1691-1738). Étienne Cartier prévient son lecteur qu'il ne suivra pas « ces écrivains dans le dédale de leur érudition », mais qu'il se contentera de traduire l'œuvre de Catherine de Sienne, pleine de « la vérité complète » que possède l'Église. Il est sans doute assez proche, dans sa démarche, des écrivains catholiques qui, dans le sillage de *La Vie de sainte Élisabeth de Hongrie* de Charles de Montalembert (1836), ont réhabilité le merveilleux de l'ancienne hagiographie. D'un point de vue critique, cette démarche pouvait apparaître comme un retour en arrière, y compris peut-être par rapport à l'ancienne hagiographie de l'époque classique. On retrouve là un des aspects de ce goût du Moyen Âge propre au catholicisme romantique.

Dans cette optique, Étienne Cartier précise que le *Dialogue* est « le résumé de ces enseignements ». La sainte a une science d'origine surnaturelle puisqu'elle « était complètement privée de l'usage de ses sens pendant que ses secrétaires recueillaient les mots qui tombaient de ses lèvres inspirées »²⁵⁵. Cette science ne vient pas de l'étude, mais de la prière, « source sacrée », de sa vie mystique, qui n'est pas ce « mysticisme classé parmi les maladies de l'esprit humain ». L'auteur souhaite, « après avoir fait connaître sainte Catherine dans la vérité de sa vie », « la faire admirer dans la beauté de sa doctrine ».

Toujours au XIX^e siècle, des savants anglais se sont aussi intéressés à la personnalité de la sainte : Augusta Theodosia Drane, à qui l'on doit une biographie qui situe la sainte dans l'environnement de sa famille spirituelle en 1880, et Edmund Gardner, qui la replace dans le contexte religieux, littéraire et historique de l'Italie du XIV^e siècle²⁵⁶. Le mouvement se poursuit, au début du XX^e siècle, avec les travaux de Robert Fawtier (1885-1966), connu pour son *Essai de critique des sources*, paru en deux volumes entre 1922 et 1930, qui a entraîné une énorme production catherinienne par la polémique qu'il a suscitée. Le médiéviste avait commencé à travailler sur Catherine de Sienne alors qu'il était membre de l'École française de Rome, entre 1911 et 1914. Il avait alors publié plusieurs travaux sur la sainte²⁵⁷. Ces derniers, qualifiés d'« hypercritique » dans la *Positio*, ont pu choquer les dévots catheriniens, car l'auteur remettait en cause un certain nombre de faits de la vie de la sainte, et déniait surtout à Catherine de Sienne la paternité de ses écrits. Mais ils ont eu le mérite de renouveler l'intérêt pour la sainte et ses

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁵⁶ Augusta Theodosia Drane, *The history of St. Catherine of Siena and her companions*, Londres, Burns and Oates, 1880 et Edmund G. Gardner, *Saint Catherine of Siena*, Londres, Dent, 1907.

²⁵⁷ Robert Fawtier, « Sur le portrait de sainte Catherine de Sienne » et « La légende mineure de sainte Catherine de Sienne », *Mélanges de l'École française de Rome*, n°32, 1912, p. 233-244 et p. 397-509. Un rapport plus approfondi de ces travaux se trouve dans la notice nécrologique que Pierre Boyancé a consacrée à Robert Fawtier dans les *Mélanges de l'École française de Rome*, n°78, 1966, p. 273-274.

écrits. Les réactions ont en effet rapidement émergé en France avec Pierre Mandonnet²⁵⁸, en Italie avec Innocenzo Taurisano²⁵⁹, en Allemagne avec Ellen von Seckendorff. Un des points les plus discutés était la date de naissance de la sainte, placée en 1347 par Raymond de Capoue, que Fawtier interprète comme une façon de faire mourir la sainte à l'âge de trente-trois ans, sur le modèle christique.

L'historien voulait surtout étudier l'expérience de Catherine de Sienne mais il dut, pour commencer, se concentrer sur la critique des sources, qui avaient été jusque-là très négligées. C'est seulement dans un second temps, en 1948, qu'il publie *La Double expérience de Catherine Benincasa*, avec Louis Canet, ancien disciple de Laberthonnière, lui-même théoricien de la mystique bien connu qui eut maille à partir avec l'Église²⁶⁰. Un tel ouvrage n'était pas sans rapport avec les débats sur la mystique de l'entre-deux-guerres, voire avec ceux de la crise moderniste. Tout comme Thérèse d'Avila, la vierge siennoise était passée au crible de la critique historique et médicale, fascinant par le caractère extraordinaire de ses phénomènes mystiques. Il faut se rappeler que Robert Fawtier est un contemporain de Jean Baruzi et qu'un petit groupe passionné par les questions de religion et de mystique se constitue alors au Collège de France, où voisinent Bergson, à la chaire de philosophie grecque et latine, Alfred Loisy à la chaire d'histoire des religions, Édouard Le Roy, philosophe et mathématicien et Louis Massignon, enseignant la sociologie musulmane²⁶¹. C'est lors d'un nouveau séjour à l'École française de Rome, en 1948, que Robert Fawtier rencontre Louis Canet, disciple et exécuteur testamentaire de Laberthonnière.

Une dizaine d'années plus tôt, Bergson avait publié les *Deux sources de la morale et de la religion*, qui faisait du christianisme un domaine privilégié d'observation. Catherine de Sienne y était citée avec quatre autres mystiques (Thérèse d'Avila, saint Paul, François d'Assise, Jeanne d'Arc) comme parangon de la mystique chrétienne²⁶². Le philosophe n'y cherchait pas des idées, ou une foi, mais des faits, dans la mouvance de l'Université française alors soucieuse de positivité. Face à Catherine de Sienne, Robert Fawtier et Louis Canet cherchent eux aussi à prouver des faits, et éliminent, au moyen de la critique historique, tout ce qui leur paraît invraisemblable. Le fait que la sainte ait eu une grande influence sur le courant mystique du XVI^e siècle, qui fut largement discrédité par la science moderne au début du XX^e siècle, n'a sans doute pas aidé à la faire sortir indemne de l'épreuve de la critique historique.

La figure était une autorité dans les débats autour de la mystique, comme en témoignent les nombreux articles que lui a consacrés le dominicain Réginald Garrigou-Lagrange, très actif dans la

²⁵⁸ Pierre Mandonnet, « Sainte Catherine de Sienne et la critique moderne », *L'année dominicaine*, janvier-février 1923. L'auteur est professeur à Fribourg, de la fondation de la faculté de théologie en 1890 jusqu'en 1918. On peut préciser qu'il est italianiste, ce qui montre bien la place importante de la dimension littéraire dans l'œuvre de Catherine.

²⁵⁹ Innocenzo Taurisano, « La critica sulle fonti cateriniane », *Studi Cateriniani*, n°1, 1923, p. 25 ; *Id.*, « I maestri e i modelli, la vera Caterina da Siena e l'opera del Fawtier », *Vita Cristiana*, 1949, anno 18, fasc. 3, p. 226.

²⁶⁰ Robert Fawtier et Louis Canet, *La Double expérience de Catherine Benincasa*, *op. cit.*

²⁶¹ Émile Poulat, *L'Université devant la Mystique*, *op. cit.*, p. 10-11.

²⁶² Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *op. cit.*, p. 241-242.

querelle²⁶³. On en dénombre autant que pour les deux maîtres du Carmel que sont Thérèse d'Avila et Jean de la Croix réunis. Dès 1923, la vierge siennoise avait par ailleurs fait l'objet d'un numéro spécial de *La Vie spirituelle*, dans le cadre d'une série consacrée à de grandes figures mystiques, comme Thomas d'Aquin, Thérèse d'Avila (1922) et Thérèse de Lisieux (1924)²⁶⁴. En 1935, la sainte revenait de nouveau sur le devant de la scène, avec l'article que le dominicain Thomas Deman consacrait à « La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne » dans un supplément à la revue, qui reprenait une leçon donnée à la chaire d'études catheriniennes à Sienne l'année précédente²⁶⁵.

Ce dernier nous permet d'aborder un autre aspect du renouveau des études catheriniennes au XX^e siècle, qui est la fondation de chaires catheriniennes dans plusieurs universités italiennes. En 1923, une Société internationale d'études catheriniennes était fondée, avec son propre organe informatif, les *Studi Cateriniani*. Les efforts de ses membres conduisent à l'ouverture, à Sienne, d'une première chaire en 1926²⁶⁶. Le mouvement s'étend peu à peu à toute l'Italie, avec des créations à Florence, Milan, Turin, Pise, Naples. En 1926, une corporation de « *Caterinati* » voit le jour, à Rome, ainsi qu'une chaire d'études universitaires. Ce grand mouvement culturel s'accompagne d'une publication officielle, les *Fontes Vitae S. Catharinae Senensis Historici*, à partir de 1936, base préalable à une étude critique, en vingt-deux volumes²⁶⁷. L'ouvrage était le fruit d'une collaboration franco-italienne et visait à rassembler des écrits divers en vue d'une biographie éditée par la chaire catherinienne de l'Université de Sienne, sous la direction de Marie-Hyacinthe Laurent et Francesco Valli. Plusieurs revues catheriniennes étaient par ailleurs créées dans l'entre-deux-guerres, signalant un intérêt renouvelé pour la sainte, comme *S. Caterina da Siena* (1922) ou la *Rassegna Cateriniana* (1928). En parallèle, se préparent de nouvelles éditions critiques de ses œuvres. Dès 1920, les *Oraisons* sont éditées par Innocenzo Taurisano en italien et par Marie-Vincent Bernadot en français, tandis que Joseph Maria Scheller les édite en allemand en 1936. En 1940, Eugenio Dupré Theseider commence par ailleurs l'édition critique des *Lettres*, qui ne sera achevée qu'en 1966, grâce à une initiative lancée par l'*Istituto Storico per il Medioevo*. Le *Dialogue*

²⁶³ Lazzaro B. Zorcolo, *Bibliografia di P. Reginaldo Garrigou-Lagrange, OP*, Rome, 1961 : « La voie de perfection selon sainte Catherine de Sienne », *La Vie Spirituelle*, n°21, 1932, p. 37-57 ; « La prima conversione secondo S. Caterina da Siena », *Vita Cristiana*, n°5, 1933, p. 257-271 ; « La foi selon sainte Catherine de Sienne », *La Vie Spirituelle*, n°45, 1935, p. 236-249 ; « La charité selon sainte Catherine de Sienne », *La Vie Spirituelle*, n°47, 1936, p. 29-44 ; « L'espérance selon sainte Catherine de Sienne », *La Vie Spirituelle*, n°49, 1936, p. 225-237 ; « L'unione mistica di Santa Caterina da Siena », *Vita Cristiana*, n°8, 1936, p. 285-300, p. 535-548, p. 644-658 ; « La fede, la speranza, la carità secondo santa Caterina da Siena », *Vita Cristiana*, n°9, 1937, p. 515-530 ; « La carità secondo Santa Caterina da Siena », *Vita Cristiana*, n°10, 1938, p. 173-189.

²⁶⁴ *La Vie Spirituelle*, n°43, 1923, avec notamment les articles suivants : Hyacinthe Petitot, « Sainte Catherine de Sienne. La formation spirituelle et la préparation à son rôle apostolique dans l'Église », p. 5-39 ; Étienne-Marie Lajeunie, « Sa vie apostolique », p. 40-66 ; R. Cathala, « La doctrine du *Dialogue* », p. 67-92 ; Ambroise de Boissieu, « Sainte Catherine dans ses *Lettres* », p. 93-122 ; Marie-Vincent Bernadot, « Les oraisons », p. 123-140.

²⁶⁵ Thomas Deman, « La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne », texte français de la leçon pour l'inauguration des cours catheriniens à l'université de Sienne, le 13 janvier 1934, Supplément à *La Vie Spirituelle*, 1^{er} janvier 1935, p. 1-24.

²⁶⁶ Domenico Abrescia et Innocenzo Venchi, « Il movimento cateriniano (saggio storico-spirituale-bibliografico) », dans *Positio, op. cit.*, p. 302.

²⁶⁷ C'est ce texte qui sert de référence à Paul VI dans l'homélie de proclamation de la sainte comme docteur de l'Église en 1970.

connaît une dizaine de rééditions dans la première moitié du XX^e siècle et de nombreuses anthologies sont aussi constituées.

Enfin, une dernière étape dans l'essor du cathérinisme au XX^e siècle est la création, en 1940, du *Centro Nazionale di Studi Cateriniani*, devenu en 2008 le *Centro Internazionale di Studi Cateriniani*. On le doit à Mario Felice Bianchi (1885-1966), qui était aussi à l'origine de la corporation des *Caterinati* en 1926. Il est d'abord basé Salita del Grillo, près du lieu où avait été transférée la communauté des tertiaires dominicaines, à côté de l'église Santa Caterina a Magnanopoli, au pied de l'Angelicum²⁶⁸. À partir de 1963, à la demande de son fondateur, le *Centro Nazionale* est confié à Luigia Tincani (1889-1976), et donc à l'*Unione di Santa Caterina da Siena delle Missionarie delle Scuole*²⁶⁹. Luigia Tincani avait commencé, dès 1933, une petite activité éditoriale, avec les *Edizioni Cateriniane*, puis, après la Seconde Guerre mondiale, avec les collections « *Quaderni Cateriniani* » et « *Corona Aurea* ». Des dominicains ont dès le début soutenu la création de ce *Centro Nazionale*, notamment Luigi Ciappi, théologien de la maison pontificale, Antonio Silli ou encore Tarcisio Piccari. En 1963, Giuliana Cavallini est nommée vice-présidente : elle a joué un rôle considérable pour innover dans les études catheriniennes à l'aide des recherches philologiques, avec notamment la nouvelle édition du *Dialogue* qu'elle propose en 1968, puis celle des *Oraisons* en 1978²⁷⁰. À partir de 1968, elle prend la tête du centre, à la demande de Luigia Tincani.

b) *Une sainte nationale largement plébiscitée*

On a vu combien la sainte s'était engagée dans la vie politique et sociale de son temps, œuvrant à la pacification entre cités italiennes mais aussi à leurs relations diplomatiques avec la papauté. Cela n'allait pas être sans conséquence sur la redécouverte de sa figure au XIX^e siècle, dans l'Italie du *Risorgimento* et du *post-Risorgimento*. Ses appels à la paix et à la réconciliation sont relus, dans une perspective nationalitaire, voire nationaliste, comme une préfiguration de l'unification italienne. La papauté, en la proclamant patronne de Rome en 1866, puis copatronne d'Italie en 1939, n'allait faire que renforcer cette lecture nationale de la sainte²⁷¹. Du côté ecclésial, la figure de Catherine de Sienne est également

²⁶⁸ Entre 2002 et 2016, le siège du centre a été déplacé dans la maison où Catherine avait habité pendant les derniers mois de sa vie, aujourd'hui place Sainte-Claire, 14. Elle se trouve désormais au sein du centre universitaire Regina Mundi, piazzale Aldo Moro, 9, à côté de l'Université de la Sapienza. On retrouve l'histoire du *Centro Internazionale di Studi Cateriniani* (CISC) sur son site internet, très bien documenté : <https://www.centrostudicateriniani.it/fr/qui-nous-sommes/histoire>

²⁶⁹ Sur Luigia Tincani, voir Maria Grazia Bianco, « Due donne cateriniane del nostro tempo : Luigi Tincani e Adriana Cartotti Oddasso », dans Diega Giunta (dir.), *La donna negli scritti cateriniani*, op. cit., p. 65-77.

²⁷⁰ En plus de cette tradition philologique, le centre s'est aussi doté d'une nouvelle spécialité au tournant des XX^e et XXI^e siècles, avec les travaux iconographiques de Lidia Bianchi, puis de Diega Giunta, qui a succédé à Giuliana Cavallini à la direction du centre, entre 2004 et 2014. Voir Lidia Bianchi et Diega Giunta, *Iconografia di Santa Caterina da Siena*, Rome, Città Nuova, 1988.

²⁷¹ Anna Scattigno, « Decoro della patria : Caterina da Siena patrona d'Italia », dans Tommaso Calio et Roberto Rusconi (dir.), *San Francesco d'Italia: santità e identità nazionale*, Rome, Viella, 2011, p. 101-141 ; Ead.,

remise en valeur, notamment pour son rôle dans la défense de la papauté romaine. Dans le cadre des difficiles rapports entre Église et État à l'époque contemporaine, elle est tantôt lue d'un point de vue apologétique²⁷², tantôt interprétée par une lecture catholico-libérale (Niccolo Tommaseo, 1860). Puis au début du XX^e siècle, on ira jusqu'à trouver des visions très nationalistes de la sainte, au cours de la période fasciste. En parallèle, la valeur littéraire de la sainte est soulignée, comme on le voit par exemple par l'*Essai littéraire* que lui consacre l'universitaire italien Giovanni Getto en 1939²⁷³.

Alors que, le 8 mars 1866, Pie IX nomme Catherine de Sienne copatronne de Rome, on voit se multiplier de nouvelles éditions de ses écrits, dans un esprit nouveau²⁷⁴. Le climat du *Risorgimento* se fait sentir, puisque c'est avant tout la figure historique qui intéresse, laissant de côté l'aspect dévotionnel qui avait prédominé dans les siècles précédents. Dans l'édition des *Lettres* faite par Tommaseo en 1860²⁷⁵, Catherine de Sienne est présentée comme une grande figure annonçant la Renaissance et une incarnation, avec Dante, du génie littéraire italien. Dès 1855, la dépouille de la sainte est rehaussée et comme posée sur un trône royal, sous l'autel majeur de la Minerve. L'engouement national pour la sainte siennoise connaît un regain avec la Première Guerre mondiale²⁷⁶ mais aussi après que Pie XII la reconnait copatronne d'Italie avec François d'Assise, le 18 juin 1939. Le pape répondait ainsi au vœu exprimé par Mgr Sciacca, archevêque de Sienne en très bons termes avec le régime fasciste, qui avait organisé en ce sens des campagnes de pétitions adressées à Pie XII et à Mussolini²⁷⁷.

« Caterina da Siena : modello civile e religioso nell'Italia del Risorgimento », dans Alberto Mario Banti et Roberto Bizzochi (dir.), *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Rome, Carocci, 2001, p. 175-200 ; *Ead.*, « Per il papa, per l'Italia cattolica, per le donne italiane. La devozione a Caterina da Siena ai tempi dell'apostasia del mondo moderno », dans Daniele Menozzi et Roberto Rusconi (dir.), *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII, Rivista di storia del cristianesimo*, n°1, 2005, p. 69-94 ; Fulvio De Giorgi, *Il medioevo dei Modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 193-255.

²⁷² Alfonso Capecehatro, *Storia di S. Caterina da Siena e del papato del suo tempo*, Florence, Barbera, 1858.

²⁷³ Giovanni Getto, *Saggio letterario su S. Caterina da Siena*, Florence, Sansoni, 1939. D'autres études qui paraissent dans l'entre-deux-guerres soulignent sa valeur littéraire : Giulio Bertoni, *Linguaggio mistico di Santa Caterina*, 1927 ; Nicola Festa, *La lingua e lo stile dell'Epistolario*, 1938 ; Giacomo Devoto, *Studio su Caterina da Siena*, 1941.

²⁷⁴ Giovanni Battista Regoli, *Documenti relativi a S. Caterina da Siena, pubblicati nell'occasione della domenica in albis dell'anno 1859*, Sienne, Moschini, 1859 ; *Id.*, *Le lettere di S. Caterina da Siena ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposte con proemio e note di Niccolo Tommaseo*, Florence, G. Barbera, 1860 ; *Leggenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, écrits inédits publiés par G. Grotanelli, Bologne, Romagnoli, 1868.

²⁷⁵ Nicola Tommaseo, *Le lettere di Caterina da Siena, ridotte a miglior lezione e in ordine nuovo disposte*, 4 vol., Firenze, 1860.

²⁷⁶ Gerald Parsons, *The Cult of Catherine of Siena. A Study in Civil Religion*, Aldershot, Burlington, 2008. On distribue aux soldats des petits livrets contenant des extraits de ses lettres, où elle appelle les hommes au combat et à l'héroïsme.

²⁷⁷ Bref pontifical consultable sur le site internet du Saint-Siège. Une abondante bibliographie témoigne qu'un mouvement annonçait, dès le début des années 1930, cette consécration nationale : Terenzio Nercini, « Santa Caterina, Santa Nazionale », *Studi Cateriniani*, n°1, 1932 ; Martin Gillet, « Sainte Catherine de Sienne et Sainte Jeanne d'Arc. Les deux saintes de la patrie », *Miscellanea S. Catharina Senensis*, Rome, 1930. Un bilan sur cette question pourra être trouvé dans *La Santa Patrona Caterina e la rinascita morale e politica d'Italia. Discorsi pronunziati a Siena il 25 aprile 1993 durante le Celebrazioni Nazionali in onore di S. Caterina da Siena, Quaderni Cateriniani*, 70-71, Sienne, Cantagalli, 1993. Voir aussi Innocenzo Taurisano, *Santa Caterina da Siena Patrona d'Italia*, Rome, Libreria F. Ferrarin, 1940.

Il est frappant de voir que le mouvement des *Caterinati*, qui fait renaître la famille spirituelle dont Catherine de Sienne était la « *Mamma* », est une association aussi bien religieuse que patriotique, où convergent des personnalités issues d'horizons variés, un peu à la façon dont Jeanne d'Arc en France, au lendemain de la Grande Guerre, pouvait mobiliser des factions politiques de tous bords et contribuer à retisser des liens entre Église et État²⁷⁸. L'article 2 des statuts de la corporation explique ainsi que le but recherché est de « rendre familière aux Italiens la figure historique de S. Catherine de Sienne, pour qu'ils la reconnaissent comme Sainte nationale ». Parmi les adhérents, on trouve des hommes d'Église tels que le cardinal Francesco Ragonese, protecteur de la corporation, mais aussi de nombreux laïcs : des sénateurs (Luigi Montresor, Carlo Calisse, Mariano D'Amelio), des ministres, des journalistes, des membres du patriciat romain (Maria Pasolini dall'Onda Borghese, Teresa Ruffo della Scaletta...). À Milan, c'est un industriel, Giampero Clerici, qui en est à l'origine, alors que ce sont plutôt des dominicains à Bologne, Florence ou encore Naples. Le pic d'activité de la corporation correspond à la proclamation de Catherine de Sienne comme copatronne d'Italie en 1939. C'est ce qui justifie que Mario Felice Bianchi et le sénateur Carrara aient voulu transformer la corporation des *Caterinati* en *Centro Nazionale di Studi Cateriniani*, qui devait avoir une plus grande envergure, éditoriale notamment, et une plus grande stabilité, par le transfert à un institut religieux. Un an plus tard, en 1941, le centre encourage le désir des infirmières italiennes de prendre la sainte pour patronne, en organisant des conférences et des publications sur le sujet. Le 15 septembre 1943, en pleine guerre, Pie XII la reconnaissait patronne secondaire des infirmières italiennes²⁷⁹.

Enfin, les anniversaires autour de la naissance, mort ou canonisation de Catherine de Sienne constituent un ultime facteur expliquant sa mise en valeur au XX^e siècle. Si, dès 1880, le cinquième centenaire de sa mort avait été l'occasion de publier un certain nombre d'ouvrages et de lancer un concours de poésie, l'anniversaire de sa naissance en 1947 puis celui de sa canonisation en 1961 ont aussi été des moments favorables pour des célébrations et des études catheriniennes. En 1947, une exposition est organisée à Sienne, tandis que Marie-Hyacinthe Laurent, historien de la vie religieuse médiévale, prépare une bibliographie. En avril 1962, pour clore les célébrations du cinquième centenaire de la canonisation, une statue de Catherine de Sienne, du sculpteur Francesco Messina, est inaugurée au château Saint-Ange, tandis qu'à Sienne s'ouvrait le premier *symposium* catherinien et que de nouvelles publications voyaient le jour²⁸⁰.

²⁷⁸ Adriana Cartotti Oddasso, « I Caterinati », dans *Positio*, *op. cit.*, p. 314-317.

²⁷⁹ *Ead.*, *Santa Caterina da Siena infermiera*, Rome, Centro Nazionale di Studi Cateriniani, 1941 : l'ouvrage est une sorte de catalogue iconographique montrant plusieurs représentations de la sainte soignant les malades lors de la peste à Sienne en 1347. Voir aussi Pie XII, Lettre apostolique *Inter gravissimas*, 15 septembre 1943, disponible en ligne sur le site du Saint-Siège. Le site internet de la Croix rouge italienne mentionne encore aujourd'hui ce patronage.

²⁸⁰ Lodovico Ferretti, *Vita di Santa Caterina da Siena*, Sienne, La Galluzza, 1961 ; Joseph-Marie Perrin, *Catherine de Sienne. Contemplative dans l'action*, Paris, Aubier, 1961 ; Girolamo Caratelli, *Santa Caterina da Siena*, Sienne, La Galluzza, 1962 ; Luigi Ciappi, *Santa Caterina da Siena. Teologia dell'amore*, Rome, Suore domenicane di San Sisto Vecchio, 1962 (recueil de textes).

Pour résumer, Catherine de Sienne a d'abord suscité l'intérêt pour son apport littéraire, puis, au XIX^e siècle, pour son expérience religieuse mystique et sa dimension historique, alors qu'elle commence à être vue, du côté des partisans de l'unité nationale comme du parti « romain », comme une incarnation de l'italianité. Au XX^e siècle, ce sont les éditions critiques qui dominent la bibliographie catherinienne, avec les travaux d'Eugenio Dupré Theseider notamment, mais aussi par le rôle central joué par le *Centro Nazionale di Studi Cateriniani*. L'intérêt pour l'aspect mystique et littéraire de son œuvre demeure cependant, alors que littéraires et historiens étudient sa culture, ses sources littéraires et son expérience mystique. Le tout trouve un certain achèvement dans la notice qu'Eugenio Dupré Theseider consacre à la sainte pour le *Dizionario biografico degli Italiani* en 1979. Loin de constituer un point final, elle relance l'intérêt pour la figure, puisque les études se multiplient et se diversifient dans les années 1980, ce qui peut aussi être une conséquence de la proclamation de 1970. La rencontre avec l'histoire des femmes, enfin, allait aussi contribuer à ce nouveau florissement²⁸¹.

3. Une figure d'actualité pour l'Église postconciliaire : un magistère d'amour et d'obéissance ecclésiale

Si l'on a vu que Catherine de Sienne jouissait d'une grande aura en Italie aux XIX^e et XX^e siècles, consacrée par sa proclamation comme patronne de Rome en 1866, puis comme copatronne d'Italie en 1939, qu'en était-il dans l'Église ? Figure d'action féminine, figure d'amour de la patrie, puis de défense de la papauté et enfin d'amour de l'Église et de contemplation, les facettes du personnage sont multiples.

a) Un modèle ecclésial à géométrie variable

Au XIX^e siècle, l'essor des congrégations religieuses voit fleurir les patronages catheriniens. La sainte, qui n'était pas religieuse bien qu'elle se soit consacrée à Dieu par un vœu de virginité, constituait un modèle intéressant pour ce nouveau type de vie consacrée, hors de la clôture. La *mantellata*, qui se vouait à des œuvres de pénitence et de charité, trouvait un prolongement dans les congrégations enseignantes ou soignantes qui se développaient alors. En France, le nombre de congrégations féminines est multiplié par dix au cours du XIX^e siècle, selon les études de Claude Langlois²⁸². Ce regain d'intérêt pour la vierge siennoise allait se poursuivre au siècle suivant, marqué par l'essor des instituts séculiers,

²⁸¹ On pense notamment à l'ouvrage fondateur dirigé par Renate Bridenthal et Claudia Koonz, *Becoming visible : women in European history*, Boston, Houghton Mifflin, 1977.

²⁸² Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin*, *op. cit.* Sur les congrégations soignantes, voir la thèse d'Anne Jusseaume « Soins et société dans le Paris du XIX^e siècle. Les congrégations religieuses féminines et le souci des pauvres », soutenue en 2016 et qui devrait être publiée prochainement.

dont le statut est reconnu par Pie XII en 1948. L'*Annuario pontificio* recense ainsi, en 1944, dix-huit instituts sous le patronage catherinien : les trois Congrégations de Sainte Catherine de Sienne du Tiers-Ordre d'Oakford, Salisbury et King William's Town (1915), les dominicaines de la congrégation anglaise de Sainte Catherine de Sienne (Birmingham) fondées en 1929, les sœurs dominicaines de Sainte Catherine de Sienne d'Auch (1852), les tertiaires dominicaines de Sainte Catherine de Sienne d'Albi (1885), Bogota (1910), Braga et Haarlem, l'*Unione di Santa Caterina da Siena delle Missionarie delle Scuole* (1917), les sœurs des pauvres de Sainte Catherine de Sienne de Bologne (1873), les sœurs du Tiers-Ordre de Saint Dominique de la Congrégation de Sainte Catherine de Sienne de Louisville (États-Unis) et de Rome, les sœurs de Sainte Catherine de Sienne du Tiers-Ordre de Saint Dominique à Évreux et enfin les sœurs dominicaines enseignantes et infirmières de Sainte Catherine de Sienne, à Rome. En plus de ces quinze instituts liés à l'Ordre des prêcheurs, on pourrait ajouter les sœurs de Saint Jean-Baptiste et de Sainte Catherine de Sienne dites « *Vergine Medee* » de Gênes, de spiritualité ignatienne²⁸³.

Il ne faudrait pas non plus oublier d'autres instituts qui, sans que cela figure dans leur nom, se placent sous le patronage de Catherine de Sienne. Il en est ainsi de *Caritas Christi*, fondé en 1937 par Juliette Molland et Joseph-Marie Perrin, et qui portait originellement le nom de « Petites sœurs de Catherine de Sienne »²⁸⁴. Appelé par des étudiantes catholiques à prêcher une retraite, le dominicain y fait la rencontre de Juliette Molland, qui partage sa préoccupation d'un renouvellement du laïcat dans l'Église. On retrouve dans ce groupe de femmes éduquées l'aspiration dont nous avons déjà parlé, chez les femmes catholiques de l'entre-deux-guerres, à une foi plus assurée doctrinalement, alors que l'enseignement universitaire se féminise dans l'entre-deux-guerres²⁸⁵. La spiritualité du petit groupe allait être clairement catherinienne, à la suite de la découverte par Juliette Molland du livre de Marie-Vincent Bernadot, *Sainte Catherine de Sienne : sa vie, son œuvre et sa doctrine* (1923). Le père Perrin prépare lui-même un ouvrage qui expose la spiritualité de l'œuvre naissante, qui paraît en 1938 à la librairie Clairière de Marseille : *Sous l'égide de sainte Catherine de Sienne*. Il y explique le but de l'œuvre, qui est de former des « sainte Catherine » pour le XX^e siècle.

La figure de la sainte ne touchait donc pas seulement les personnes consacrées. Elle était aussi une figure appréciée dans le cadre de l'apostolat laïc, qui connaissait un véritable essor au début du siècle. En 1939, le dominicain espagnol Alfonso Monleon publiait ainsi un ouvrage qui la donnait en modèle à

²⁸³ *Annuario pontificio per l'anno 1944*, Città del Vaticano, 1944, p. 957-989.

²⁸⁴ Voir le récent ouvrage d'Augustin Laffay, *Aux origines de Caritas Christi : Juliette Molland, le père Joseph-Marie Perrin et la fondation des Petites sœurs de sainte Catherine de Sienne*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2020.

²⁸⁵ L'objectif de formation est poursuivi, une fois l'œuvre fondée, au moyen de bulletins, que rédigeaient le dominicain et la laïque, entre 1938 et 1941, ainsi que par des cycles de formation proposées aux membres de l'Union. Sur la formation des femmes dans l'entre-deux-guerres on peut se reporter au Chapitre 4 L'enseignement, fonction réservée au clergé dans l'Église : le doctorat d'Église, entre théologie et sacerdoce

l'Action catholique²⁸⁶. Rappelons que, comme pour Thérèse d'Avila, Paul VI annonce son intention de la proclamer docteur de l'Église au cours du troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs. Déjà, en 1946, alors qu'il était maître général des dominicains, Martin Gillet avait montré dans *La mission de sainte Catherine* le modèle que pouvait constituer la sainte pour l'apostolat des laïcs, par son mode de parler et d'agir charismatique²⁸⁷. Le fait qu'elle se soit adressée, dans ses lettres, à toutes les catégories de fidèles et qu'elle ait vécu dans le monde, s'engageant dans la vie sociale et politique de son temps, faisait d'elle une figure particulièrement adaptée à l'apostolat des laïcs promu par des papes comme Pie X et Pie XI au début du XX^e siècle.

Dernier visage « ecclésial » de Catherine de Sienne mis en avant au XX^e siècle : la sainte des relations entre Église et État. Une étude menée par Antonio Volpato sur la revue *Il Rosario* (existant encore aujourd'hui sous le nom de « *Memorie domenicane* ») entre la fin du XIX^e siècle et la Première Guerre mondiale est particulièrement éloquent à ce sujet²⁸⁸. Créée en 1884, elle est destinée non aux fidèles mais aux curés, pour les encourager à diffuser la pratique du rosaire et à instituer des confréries à cet effet, puis, à partir de 1890, elle est diffusée gratuitement dans tous les séminaires italiens. Antonio Volpato y observe Catherine de Sienne comme un miroir des rapports changeants entre le monde catholique, la société laïque, et l'État italien. À partir de septembre 1870, avec l'entrée des Piémontais dans Rome, le pape Pie IX quitte son palais du Quirinal pour se réfugier au Vatican, dont il se dit « prisonnier ». La figure de Catherine de Sienne apparaît dans le premier numéro de la revue, en 1884, en défenseur des droits de celui qu'elle appelait « le doux Christ sur terre », son vicaire. En 1890, un tertiaire dominicain demande à Mgr Sallia, évêque titulaire de Chalcédoine, de la reconnaître « Sainte Protectrice et avocate de l'Italie » : « en ces temps similaires à ceux qu'a connus la sainte par la guerre que Satan fait au Pape en Italie, et par les passions politiques des populations italiennes, le recours à cette sainte vierge, en l'invoquant de façon spéciale, me semble une chose assez raisonnable »²⁸⁹. Un article intitulé « Les devoirs des Italiens envers le Pontife Romain selon les enseignements de S. Catherine de Sienne » paraît par ailleurs dans le numéro de 1892.

À la fin de la décennie, la revue accorde une place de plus en plus grande à l'œuvre du père Rutten, dominicain qui organise des syndicats catholiques en Belgique, et présente alors Catherine de Sienne comme une figure de pacification sociale. Au début du XX^e siècle, alors que naissent les premières

²⁸⁶ Alfonso Monleon, *Un alma de Accion Catolica. Santa Catalina da Siena domenicana*, Montevideo, Urta y Curbelo, 1939.

²⁸⁷ Martin Stanislas Gillet, *La mission de sainte Catherine de Sienne*, Paris, Flammarion, 1946.

²⁸⁸ Antonio Volpato, « S. Caterina e il laicato domenicano fra Crispi e la Prima guerra mondiale », dans Emma Fattorini (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 377-399.

²⁸⁹ Cité dans *ibid.*, p. 379 : « E in questi tempi così simili a quelli della Santa per la guerra che fa Satana contro il Papa in Italia, e per le passioni politiche delle popolazioni italiane, il ricorrere a questa Santa Vergine invocandola in modo speciale mi sembra cosa ragionevole assai. » (Traduction par nos soins)

Ligues féminines, certains souhaitent par ailleurs qu'elle regroupe les femmes catholiques sous son égide :

Pourquoi nous ne formerions pas une association de femmes italiennes, avec pour but de les former à l'esprit fort, pacifique et actif de cette Sainte ? On parle partout d'action aujourd'hui : action politique, action catholique, action sociale ; mais nous devons garder à l'esprit que l'action extérieure, sans, en amont, une action intérieure intense, n'est que du vent. Qui connaît la vie de sainte Catherine, qui a étudié ses lettres enflammées, dans lesquelles on trouve une action très efficace parce que jaillie d'une contemplation céleste, doit comprendre qu'aujourd'hui, le vrai type, beau et génial, de la femme italienne, c'est sainte Catherine [...]. De la tertiaire la plus humble à la femme plus cultivée et plus noble, toutes les femmes tertiaires peuvent faire partie de la grande association de notre Sainte²⁹⁰.

Cette filiation n'est pas sans ambiguïté, et rappelle les relations ambivalentes entre catholicisme et féminisme, puisque le numéro de 1913 retranscrit une intervention de Cristiana Giustiniana Bandini, présidente de l'*Unione delle Donne Cattoliche*, dont certains mots très durs sur le féminisme :

L'Union est née pour combattre le féminisme, forme du modernisme actuel qui menace de désacraliser la femme en lui retirant sa mission dans la famille humaine [...]. En s'adaptant aux circonstances spéciales de notre temps, il faut intensifier aujourd'hui la culture religieuse et sociale de la femme, pour la rendre toujours plus et mieux adaptée à remplir son œuvre pacificatrice entre les différentes classes sociales. Et les besoins de ces classes, come leurs malheurs, ne sont pas différents de ceux qui tourmentaient la société du temps de sainte Catherine de Sienne, qui est admirablement proposée à l'exemple de toutes les tertiaires dominicaines et de toutes les femmes catholiques italiennes²⁹¹.

On rappelle ainsi à ces femmes les trois grands amours de la sainte : le Christ, l'Italie, le pape, étroitement unis. La sainte, qui a eu une action assez exceptionnelle pour une femme dans la société de son temps, est donc retenue non pas pour justifier de nouveaux « droits » pour les femmes, mais comme figure d'obéissance et de devoir, à la limite comme figure féminine antiféministe. Inutile de préciser en effet que Catherine de Sienne n'a jamais fait œuvre « féministe » en quelque façon, si l'on peut s'autoriser cet anachronisme, au sens où elle n'a jamais rien revendiqué pour les femmes. Sa figure est transposée au XX^e siècle, à la fois pour son œuvre de réconciliation nationale et pour son désir de réforme de l'Église depuis Rome. Lors de son congrès à Modène en 1911, l'*Unione fra le donne cattoliche d'Italia* avait choisi de se mettre sous sa protection. Sa présidente, la princesse Cristina Giustiniana Bandini, qui faisait partie des *Caterinati*, affirmait : « En ces temps où chaque femme catholique italienne est appelée à défendre la foi divine de charité et de justice, la vierge de Sienne implore Dieu de nous donner la vive conscience de nos devoirs et la force de les accomplir avec générosité »²⁹². Le pape Benoît XV lui-même exprimait en 1920 son désir de voir « la jeunesse

²⁹⁰ Gundisalvo M. Luddi, « Le Reliquie di S. Caterina alla Minerva », *Il Rosario*, 1905.

²⁹¹ *Il Rosario*, fasc. 550, 1913.

²⁹² AGOP-XIV- 950 GIB 40 : Circolare XIIa – Roma 21 Aprile 1911 : « In questo momento in cui ogni donna cattolica italiana è chiamata a difendere la divina fede di carità e di giustizia, la Vergine di Siena c'impetra da Dio la viva coscienza dei nostri doveri e la forza per adempierli generosamente. » (Traduction par nos soins)

féminine » trouver en Catherine de Sienne « à la foi une protectrice et un exemple de sainteté et d'apostolat »²⁹³.

Le *Centro Italiano Femminile*, né à l'automne 1944, la choisit à son tour comme patronne en 1945. L'essor des mouvements féminins et de la question féminine au début du siècle pourrait ne pas être pour rien dans la mise en valeur de la sainte. En témoigne, non sans humour, un petit opuscule d'un dominicain, Marco Righi, qui publie en 1930 la lettre 273 de Catherine de Sienne sous le titre « *Deve la donna moderna tornare alla calza ?* », que l'on pourrait traduire par « la femme moderne doit-elle retourner aux fourneaux ? »²⁹⁴. Il invitait les femmes à ne pas revenir en arrière, ou alors seulement pour prendre comme modèle « cette créature bienheureuse qui paraît concentrer en elle toutes les vertus de notre peuple, toutes les grâces de notre sang, et qui, même six siècles après sa mort, reste indiscutablement la plus italienne des saintes, digne d'être proclamée par l'Église Protectrice des Femmes Catholiques d'Italie, et proposée comme Patronne aux filles et jeunes filles italiennes »²⁹⁵. Il voyait en elle, conjuguées à la perfection, l'amour de la religion et de la patrie que les femmes italiennes étaient invitées à inculquer dans « la conscience nationale ». Elles « doivent adorer la Croix à l'ombre réconfortante du drapeau de la Patrie, symbole merveilleux, par ses triples couleurs, de foi sublime, d'espérance et d'amour ! ». La sainte, qui apparaît parfois plus homme que femme, selon le dominicain, est un modèle pour les femmes modernes, invitées à prendre, comme elle, leur place dans la sphère publique.

b) *Catherine de Sienne lue par Paul VI : une actualité accrue à l'heure de la crise postconciliaire de l'Église*

En 1970, lorsqu'il proclame Catherine de Sienne docteur de l'Église, Paul VI la présente sous un autre jour, puisque l'accent est mis non plus sur son action mais sur sa doctrine. Il prend pourtant le temps de rappeler, dans son homélie de proclamation comme dans la lettre apostolique qui l'accompagne, les traits marquants de son existence, avant de présenter les points essentiels de sa doctrine²⁹⁶. De sa biographie, Paul VI retient surtout son œuvre pour la paix et pour la justice, ses efforts pour réconcilier les cités italiennes entre elles et avec la papauté, mais aussi le fait qu'il s'agisse d'une

²⁹³ Lettre du cardinal Gasparri, secrétaire d'État, du 28 novembre 1919, en remerciement à Johannes Joergensen qui lui avait offert sa biographie de la sainte, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Beauchesne, 1920 (9 éd.).

²⁹⁴ Marco Righi, *Lettura cateriniana : lettera 273. Deve la donna moderna tornare alla calza ?*, Bergame, Anomima Bolis, 1930.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 8 : « quella Creatura benedetta che parve concentrare in sè tutte le virtù di nostra gente, tutte le grazie del nostro sangue, e che anche dopo quasi sei secoli dalla sua morte, resta indiscutibilmente la più italiana delle Sante, degna di essere proclamata dalla Chiesa Protettrice delle Donne Cattoliche d'Italia, e proposta come Patrona delle Piccole e Giovani Italiane. » (Traduction par nos soins)

²⁹⁶ Paul VI, Homélie de proclamation de Catherine de Sienne docteur de l'Église, du 4 octobre 1970, citée intégralement en annexe, texte n°4 ; lettre apostolique « *Mirabilis in Ecclesia Deus : Santa Caterina da Siena proclamata dottore della Chiesa* », 4 octobre 1970.

grande figure mystique, et enfin, ce qui apparaît comme l'apogée de son œuvre, son entreprise pour ramener le pape d'Avignon à Rome.

Quant à la doctrine, elle est jugée « excellente ». La sainte, affirme le pape, « offre dans ses écrits un des plus brillants modèles de ces charismes d'exhortation, de parole de sagesse et de parole de science que saint Paul nous a montrés agissant dans chaque fidèle dans les communautés chrétiennes primitives »²⁹⁷. Ce charisme d'exhortation se manifeste par les « appels pressants à l'imitation du Christ » qu'elle adresse à tous les membres de l'Église. Dans son homélie, Paul VI prend le temps de retracer les principaux aspects de la doctrine elle-même, qu'il qualifie d'« enseignement ascétique et mystique », indiquant par là le domaine théologique auquel se rattache ce nouveau docteur. Poursuivant la comparaison avec saint Paul, il qualifie la sainte de « mystique du Verbe incarné et surtout du Christ crucifié », en raison de l'importance qu'elle accorde à la valeur rédemptrice du sang qu'il a versé sur la croix. L'expression n'est pas sans rappeler le fameux travail ecclésiologique de Charles Journet, dont on sait la proximité avec Montini, et qui avait dédié à la vierge siennoise son fameux ouvrage, *L'Église du Verbe incarné*.

Poursuivant, Paul VI désigne Catherine de Sienne comme « la mystique du Corps mystique du Christ, c'est-à-dire l'Église », d'une part pour l'amour filial qu'elle a eu pour l'Église, vue comme « mère authentique », d'autre part pour « le respect et l'amour passionné que la sainte nourrissait pour le Pontife romain ». Elle avait l'habitude de parler du pape comme du « doux Christ sur la terre » (Lettre 196), auquel chacun doit « amour filial » et « obéissance ». L'expression de « Corps mystique du Christ » rappelle l'ecclésiologie de l'entre-deux-guerres telle qu'elle a notamment été définie par l'encyclique *Mystici Corporis Christi* de Pie XII (1943) et les études de théologie historique du jésuite belge Émile Meersch, mais qui allait rapidement laisser la place à l'expression « peuple de Dieu » entérinée par le concile Vatican II²⁹⁸. C'est sans doute aussi pour Paul VI un moyen de souligner la continuité de l'enseignement ecclésiologique par-delà le Concile, là où d'autres insistaient plus sur la nouveauté, voire la rupture, qu'il aurait marqué. Paul VI rappelle en outre le « *sensus Ecclesiae* » qui habitait Catherine de Sienne : elle s'adressait, en son temps, à tous les membres de l'Église, que ce soit au pape, aux cardinaux, aux évêques, aux prêtres, aux religieux, mais aussi aux laïcs, « puisqu'eux aussi sont des membres vivants du Corps mystique ».

Dans l'homélie qu'il prononce le 29 avril 1970 à Sienne, le cardinal Pericle Felici insiste sur cet exemple que la sainte pouvait constituer pour les laïcs en poursuivant une mission que « Dieu a réservée aux laïcs dans l'Église » en étant « apôtre » et en animant l'ordre temporel, mais aussi en se faisant protectrice des plus faibles et en mettant tout son zèle au service de l'Église²⁹⁹. Mgr Achille Glorieux, secrétaire du Conseil pour les laïcs, souligne aussi ce point dans la lettre postulatoire qu'il adresse à

²⁹⁷ Homélie de proclamation.

²⁹⁸ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, op. cit., p. 97.

²⁹⁹ Cardinal Pericle Felici, Homélie dans la basilique Saint-Dominique, le jour de sa fête, *La Patrona d'Italia*, n°3, mai-juin 1970, p. 3.

Paul VI le 22 juillet 1968 : « elle appartenait simplement à un Tiers Ordre et n'était donc pas une "religieuse" » ; « dans sa vie pleinement mêlée à celle de son entourage, avec un groupe d'amis de tout genre, sur lesquels elle exerçait une magnifique influence spirituelle, elle a vraiment mené une existence de laïque »³⁰⁰. Le professeur Iginò Giordano, recteur de l'*Istituto Internazionale di Cultura « Mystici Corporis »*, montre quant à lui qu'elle a une conscience « pure » de l'Église et qu'elle semble donner une première « théologie du laïcat »³⁰¹.

Celle-ci était en pleine élaboration depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, marquée notamment par le fameux « les laïcs sont l'Église » de Pie XII le 20 février 1946³⁰². Si l'apostolat des laïcs n'était pas une nouveauté, il prenait en effet une nouvelle dimension au XX^e siècle, en réponse au défi que représentait la sécularisation croissante, et aux appels pressants des papes : « pour la première fois avec une telle ampleur, des masses de laïcs étaient encadrées en des organisations à finalité apostolique »³⁰³. La nouveauté tenait aussi à l'intérêt rapidement porté par les théologiens à ce mouvement spontané. Un nouvel objet d'étude naissait alors, celui des laïcs et de leur place dans l'Église, comme ayant une mission propre. Dès le début du XX^e siècle, certains s'étaient constitués en associations, comme l'Action catholique italienne, créée en 1922. Dans la lignée de l'Action catholique, générale ou spécialisée, des congrès mondiaux de l'apostolat des laïcs étaient organisés dans les années 1950 : en 1951, le premier réunissait un millier de participants, tandis que le suivant, en 1957, doublait les effectifs. Un Comité permanent des Congrès internationaux de l'apostolat des laïcs (COPECIAL) voyait le jour en janvier 1952, pour assurer une permanence. Ces premiers congrès étaient impressionnants tant par le nombre des participants que par leur diversité, puisqu'ils étaient issus de 74 puis 80 nations différentes, et de dizaines d'organisations internationales catholiques, permettant ainsi de représenter divers cadres culturels, niveaux économiques, conjonctions socio-politiques.

Un tel mouvement ecclésial allait entraîner un changement dans la façon de concevoir le laïc qui, de « chrétien diminué », devenait « chrétien autre », à la mission propre et irremplaçable³⁰⁴. Plutôt que d'être une simple « participation » à celui de la hiérarchie ecclésiastique, avec moins de pouvoir, son apostolat commence à être conçu comme spécifique, par l'animation chrétienne du temporel. Cette théologie allait être entérinée par le concile Vatican II où pour la première fois, des auditeurs laïcs étaient présents et pouvaient prendre la parole. C'est toute l'histoire de ce renouveau de l'apostolat des laïcs au XX^e siècle qui aboutit dans le décret conciliaire *Apostolicam actuositatem* (1965), de façon beaucoup plus linéaire que d'autres dossiers sensibles du Concile.

³⁰⁰ Lettre de Mgr Achille Glorieux, secrétaire du Conseil pontifical pour les laïcs, 22 juillet 1968, citée dans la *Positio*, *op. cit.*, p. 509.

³⁰¹ Lettre d'Iginò Giordani, non datée, citée dans la *Positio*, *op. cit.*, p. 510-512.

³⁰² « Adresse du pape aux nouveaux cardinaux lors de l'imposition de la barrette », *La Documentation catholique*, n°960, 17 mars 1946, col. 176.

³⁰³ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959)*, *op. cit.*, p. 9. Nous nous appuyons sur cet ouvrage pour l'ensemble de ce paragraphe.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 439.

Les évêques toscans, qui signent une lettre postulatoire pour demander la proclamation de Catherine de Sienne en septembre 1968, font justement référence à ce décret, rappelant combien la vie de la sainte y fait écho et, en quelque sorte, le préfigure. Au paragraphe 2, le texte conciliaire rappelle la diversité des ministères dans l'Église, qui va de pair avec l'unité de la mission : les apôtres ont pour mission d'enseigner, de gouverner et de sanctifier au nom de Dieu ; les laïcs participent, eux, à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, par leur mission dans le monde. Aussi la sainte est-elle « une maîtresse sublime de la façon d'actualiser les rapports entre Église enseignante et Église enseignée, elle est un exemple de l'activité apostolique des laïcs dans l'Église, dans le respect de l'Autorité et de l'Ordre sacré »³⁰⁵. Ce dernier point est régulièrement souligné : si la sainte, laïque, a été une apôtre infatigable et a su développer tous ses talents dans sa mission, elle a toujours été dans l'obéissance à la hiérarchie. Le thème de « l'obéissance chez Catherine de Sienne » et l'expression « Il dolce Cristo in terra » sont justement choisis par le cardinal Michael Browne, ancien maître général des dominicains et rapporteur de la cause de doctorat, pour l'homélie qu'il prononce à Sienne le 13 avril 1969, estimant qu'il y a là un aspect d'une grande actualité³⁰⁶.

Comme pour rappeler cette nécessaire obéissance des laïcs à la hiérarchie ecclésiastique, Paul VI, dans son homélie, place au centre l'amour de la papauté qui animait Catherine de Sienne. Il cite ainsi un extrait de sa lettre 196 : « qui sera désobéissant au Christ sur la terre, qui tient la place du Christ qui est au ciel, ne participe pas au fruit du sang du Fils de Dieu ». Dans la lettre postulatoire qu'il adresse au pape, le supérieur général des carmes insiste sur la fidélité à la tradition de Catherine de Sienne, et sur son « *sensus Ecclesiae* », qu'il estime être un rappel et un exemple très actuel pour les catholiques³⁰⁷. Considérant que « l'Église n'est rien d'autre que le Christ » (lettre 81), elle lui porte un amour inconditionnel, qui la pousse à crier devant les défauts des ministres, les rappelant sans cesse à leurs devoirs. Toute une thématique est ainsi développée par Paul VI en 1970, liant amour de l'Église, amour de la papauté et réforme de l'Église. Ces trois points vont de pair pour le pape, qui s'exprime ainsi dans son homélie :

Et qu'est-ce qu'elle entendait par le renouvellement et la réforme de l'Église ? Certainement pas le renversement de ses structures essentielles, ni la rébellion contre les Pasteurs, ni la voie libre aux charismes personnels, ni les innovations arbitraires dans le culte et dans la discipline, comme certains le voudraient de nos jours. [...] Il s'agit donc pour la sainte d'une réforme avant tout intérieure puis extérieure, mais toujours dans la communion et l'obéissance filiale envers les représentants légitimes du Christ³⁰⁸.

Se trouve ici condensée toute la conception montinienne de la réforme ecclésiale, qui s'inspire de la doctrine catherinienne. Philippe Chenaux comprend ainsi la proclamation de la sainte comme docteur

³⁰⁵ Lettre du cardinal Ermenegildo Florit, archevêque de Florence, de Mgr Mario Castellano, archevêque de Sienne et des autres évêques et abbés de la Toscane, 12 septembre 1968, citée dans la *Positio, op. cit.*, p. 472.

³⁰⁶ AGOP XIV 950 BW-4 : homélie du cardinal Michael Browne, 13 avril 1969.

³⁰⁷ Lettre de Michelangelo di S. Giuseppe, du 15 octobre 1968, citée dans la *Positio, op. cit.*, p. 490.

³⁰⁸ Paul VI, Homélie de proclamation de sainte Catherine de Sienne docteur de l'Église, 4 octobre 1970.

de l'Église : il s'agirait d'une décision avant tout symbolique, à interpréter au regard des réformes mises en œuvre après Vatican II. Le début du pontificat de Paul VI est en effet dominé par la mise en œuvre des orientations du Concile, avec le double défi de poursuivre la démarche d'*aggiornamento* dans la lignée du Concile, tout en relevant le défi des contestations croissantes dans l'Église. La réforme a été à la fois institutionnelle et liturgique. Dès le 7 décembre 1965, la Congrégation du Saint-Office devenait la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. De nouveaux organismes étaient par ailleurs intégrés à la Curie, comme les secrétariats à l'unité des chrétiens, aux non-chrétiens, aux non-croyants, le Conseil pontifical pour les laïcs, et la Commission pontificale Justice et Paix. Enfin, la constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae*, du 15 août 1967, donnait une vision d'ensemble à la réforme de la Curie romaine, qui était transformée : quatre dicastères étaient supprimés, tandis qu'étaient créées des préfectures pour les affaires économiques et pour le palais apostolique³⁰⁹. Des dispositions nouvelles étaient aussi prises dans les années suivantes, telles que la limitation des mandats des cardinaux membres, secrétaires et consultants à cinq ans et la cessation de droit de leurs fonctions à la mort du pape, le recrutement international du personnel, le refus d'un droit automatique à l'avancement, l'introduction des langues vivantes dans l'administration³¹⁰. La secrétairerie d'État prenait un nouveau rôle de coordination, devenant la clé de voûte de l'organisme curial tandis que la congrégation des « Affaires ecclésiastiques extraordinaires » devenait le Conseil pour les affaires publiques de l'Église, c'est-à-dire une sorte de ministère des affaires étrangères, chargé des relations avec les gouvernements civils. Paul VI, qui connaissait bien la Curie qu'il avait servie de nombreuses années, voulait à la fois la simplifier et la décentraliser, tout en lui donnant plus de responsabilités.

À la demande du Concile, un *motu proprio* instituait par ailleurs, en 1965, un synode des évêques, au rôle consultatif, qui devait se réunir tous les trois ans. C'est au cours du premier synode, qui se déroule à Rome du 29 septembre au 29 octobre 1967 que Paul VI annonce son intention de proclamer Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne docteurs de l'Église. La réforme était par ailleurs liturgique, comme nous l'avons vu précédemment, et ne se faisait pas sans tensions, entre ceux qui jugeaient qu'elle devait aller plus loin et ceux qui la pensaient, au contraire, déjà trop avancée. Au milieu de ces divisions, Paul VI semble vouloir rappeler, en s'appuyant sur Catherine de Sienne, que la « vraie réforme » (Yves Congar) ne doit jamais conduire à l'anarchie et qu'elle doit s'opérer par et sous la conduite de l'autorité suprême. Une note du jeune Montini, gardée dans les archives de l'Académie pontificale des nobles ecclésiastiques, l'école des diplomates du Saint-Siège où il a étudié entre 1921 et 1923, éclaire bien cette idée³¹¹. Dans une dissertation qu'il rédige sur l'influence du grand schisme d'Occident sur le développement de la Réforme protestante, il explique que la réforme, souhaitée dès les XIV^e-

³⁰⁹ Jean-Marie Mayeur, « La papauté après le Concile », dans *Id.* (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 13, *op. cit.*, p. 127.

³¹⁰ Philippe Chenaux, *Paul VI, op. cit.*, p. 207.

³¹¹ Luca Barbaini, *Cattolicesimo, modernità, europeismo in Lodovico Montini*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2013, p. 43-46.

XV^e siècles, n'a pu progresser faute d'une vraie impulsion, qui ne pouvait venir que du pape. Autrement dit, l'Église aurait pu prévenir le mouvement de Luther si elle avait su entendre les exhortations de Catherine de Sienne. Philippe Chenaux va ainsi jusqu'à parler d'une véritable « mystique de la papauté » chez Montini, clé pour comprendre son pontificat : Paul VI s'est voulu souverain, pour réformer l'Église, en conformité avec les décisions et dans l'esprit du Concile³¹². D'où le sous-titre « Le souverain éclairé » qu'il choisit pour la biographie qu'il lui consacre, faisant référence aux souverains de la fin du XVIII^e siècle, qui voulaient réformer l'État en appliquant le programme de la philosophie des Lumières. En contraste avec l'image d'un pape indécis qu'on a pu donner de lui, Paul VI aurait ainsi eu une conception très centraliste et décisionniste de sa fonction pontificale.

Cette même « mystique de la papauté » apparaît clairement à d'autres moments de la vie de Paul VI, par exemple en 1940, alors qu'il est substitué à la Secrétairerie d'État. Pie XII, dès le lendemain de son élection en 1939, n'avait qu'une obsession, sauver la paix, ce en quoi Montini le soutient. Ce dernier prépare une allocution du pape à la radio, pour tenter un « ultime appel à la raison » des gouvernants. On retrouve sa signature en bas de la note qui, en mai 1940, défend la liberté de parole du pape et son devoir de dénoncer le mal moral. Faisant référence à Catherine de Sienne, qui rappelle au pape ce devoir qui lui incombe, la note rapporte les propos tenus par Pie XII à l'ambassadeur italien Dino Alfieri, reçu en audience de congé au lendemain de l'invasion de la Belgique, de la Hollande et du Luxembourg : « Le Pape en certaines circonstances ne peut se taire. Les gouvernements mettent en premier lieu les considérations politiques et militaires et, comme l'écrivent les journaux italiens de ces derniers jours, oublient à dessein de considérer la morale et le droit ; pour le Pape, en revanche, ce type de considérations est primordial, et ne peut être en aucune façon négligé »³¹³.

Par plusieurs gestes significatifs, Paul VI rappelle également au Concile l'autorité supérieure de la papauté. Ainsi, au cours de la troisième session, il intervient personnellement dans le débat sur les missions, sans y avoir été invité, alors qu'il suivait jusque-là les échanges conciliaires depuis son bureau, au moyen d'un poste de télévision. Ce 6 novembre 1964, pour la première fois depuis le Moyen Âge, un pape prenait part à une session du concile, ce qui ne fut d'ailleurs pas du goût de tous, à l'instar de Congar qui le compare à un maréchal visitant ses troupes³¹⁴. Une autre source de tensions fut la *Nota explicativa praevia*, qui précédait le chapitre 3 de la constitution *Lumen Gentium*, et qui avait l'air d'atténuer la portée du texte sur la collégialité épiscopale. Paul VI jugeait nécessaire d'expliquer le sens authentique de la collégialité par plusieurs rappels, notamment sur les origines apostoliques du collège apostolique, mais aussi sur les deux conditions pour devenir membre du collège épiscopal (la consécration épiscopale et la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres). Le pape

³¹² Philippe Chenaux, *Paul VI, op. cit.*, p. 10-11.

³¹³ Note du 13 mai 1940, citée dans *Ibid.*, p. 79.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 177-178.

n'était ainsi pas réduit à un *primus inter pares*, mais bien vu comme vicaire du Christ et pasteur de l'Église universelle³¹⁵.

La lettre postulatoire de l'épiscopat toscan insiste sur ce point :

La primauté du Pape et l'autorité des Évêques qui lui sont unis trouvent dans les *Lettres* de la Vierge siennoise et dans son *Dialogue de la Divine Providence*, et dans sa conduite, une reconnaissance dévote, filiale, pleine de foi et d'amour qui a, en des temps qui nous sont proches, été solennellement décrétée par le Magistère de l'Église au concile œcuménique Vatican I, par la constitution dogmatique *Pastor Aeternus*, et au concile œcuménique Vatican II, par la constitution dogmatique *Lumen Gentium*³¹⁶.

Le maître général des dominicains, Aniceto Fernandez, écrit quant à lui, dans la lettre qu'il adresse à son Ordre, que « Catherine brille comme Docteur de la primauté du Pontife romain, de l'obéissance et de l'unité de l'Église »³¹⁷. Un tel rappel, pour les dominicains comme pour l'ensemble de l'Église, n'est pas anodin en 1970. Paul VI lui-même parle, dans son homélie, de « rébellion contre les pasteurs », d'« innovations arbitraires dans le culte et dans la discipline ». Dès le début du Concile, certains milieux théologiques d'avant-garde avaient pu se réclamer de l'esprit d'ouverture prôné par Jean XXIII pour se démarquer de certaines formules de la foi qui leur semblaient trop conservatrices. Des théologiens hollandais, souhaitant favoriser le dialogue avec les protestants, commencèrent ainsi à employer des termes comme « transsignification » ou « transfinalisation » pour remplacer celui de « transsubstantiation »³¹⁸. En 1966, pour éviter toute mauvaise interprétation des documents conciliaires, le cardinal Ottaviani, pro-préfet de la nouvelle Congrégation pour la Doctrine de la Foi, adressait une lettre à toutes les conférences épiscopales énumérant les risques de déviation possible³¹⁹. Les *Acta Apostolicae Sedis* la publiaient intégralement, dans l'espoir d'éviter toute interprétation fallacieuse. Cela n'empêcha pas plusieurs cris d'alarme de se faire entendre, notamment de France. Jacques Maritain publiait ainsi en 1966 *Le Paysan de la Garonne*, où il dénonçait le « néomodernisme » contemporain, tout en rendant grâce pour l'œuvre conciliaire.

La même année, l'Église de Hollande publiait un *Nouveau Catéchisme*, très vite traduit dans les principales langues occidentales, qui contenait des affirmations ambiguës sur la virginité de Marie, sur le rôle de l'Église et du pape. Face à toutes ces tensions, le premier synode des évêques (1967) prenait pour thème « la crise de la foi », signe qu'un point culminant avait été atteint dans les remises en cause de la foi catholique. Un an plus tard, venait s'ajouter la question houleuse de la contraception, avec la

³¹⁵ *Ibid.*, p. 179.

³¹⁶ Lettre du cardinal Ermenegildo Florit citée dans *Positio*, *op. cit.*, p. 470.

³¹⁷ Lettre du maître général de l'ordre, aux frères et aux sœurs de l'Ordre des prêcheurs, de Rome, du 29 avril 1970, citée dans « *S. Caterina da Siena Dottore della Siena* », *Eco di San Domenico. Rivista mensile dei Domenicani di Sicilia e Calabria*, n°10, octobre 1970, p. 7.

³¹⁸ Philippe Chenaux, *Paul VI*, *op. cit.*, p. 224.

³¹⁹ Christian Sorrel (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale : Rome et les églises nationales, 1966-1968. Actes du colloque international de Lyon, 12-13 mai 2016*, Lyon, LARHRA, 2017.

publication de l'encyclique *Humanae Vitae* le 29 juillet 1968. La réaction la plus dure fut sans doute celle de l'épiscopat belge, divisé entre ceux qui voulaient se soumettre avec obéissance et ceux qui se disaient fidèles à leur conscience. L'autorité pontificale était donc clairement ébranlée en 1968, et remise en question aussi bien par certains évêques que par les théologiens. À cela il fallait encore ajouter la crise du sacerdoce et celle qui secouait certains ordres religieux, au sein desquels soufflait le vent de la contestation venu des universités publiques. En 1975, Vincent de Couesnongle, nouveau maître général des dominicains, parle de 700 dominicains-prêtres qui auraient quitté l'Ordre et le sacerdoce en dix ans³²⁰.

À « l'heure des contestations », Catherine de Sienne est donc présentée comme un modèle particulièrement actuel et équilibré, entre contestation des maux du clergé et soumission à la hiérarchie de l'Église. Roberto Lucifredi, recteur de l'*Università Internazionale degli Studi Sociali Pro Deo*, créée après-guerre par le dominicain belge Félix Morlion pour éduquer des élites militantes, écrivait ainsi, dans une lettre postulatoire du 31 mai 1968 : « En cette époque de réformes structurelles ecclésiastiques, la proclamation de sainte Catherine de Sienne comme Docteur de l'Église toucherait les intérêts les plus divers : de la raison et de la foi, de la patrie et de l'Église, de la liberté et de l'obéissance, de la technique et de la science de Dieu »³²¹.

Paul VI présente aussi la sainte comme un modèle d'engagement politique :

Fut-elle aussi politique notre très pieuse vierge ? Oui, sans aucun doute, et d'une manière exceptionnelle, mais dans un sens tout spirituel du mot. [...] Donc la leçon de cette femme politique « *sui generis* » conserve encore son sens et sa valeur, bien qu'aujourd'hui on sente davantage le besoin de faire la distinction entre les choses de César et celles de Dieu³²².

On semble percevoir dans ce dernier point une mise en garde adressée au clergé, alors en pleine politisation. Ce dernier, à la fin des années 1960, se caractérise par sa volonté de « déclergification » : de nombreux prêtres, notamment en Europe occidentale, veulent être dans le monde, avoir un travail et être ainsi indépendant, pouvoir éventuellement se marier, mais aussi avoir le droit de s'engager en politique ou dans des syndicats³²³. En rappelant, avec la sainte, la nécessité de bien distinguer les « choses de César » de celles « de Dieu », il semble que Paul VI leur rappelle la « primauté du spirituel » (Maritain) de leur mission. On retrouve, comme pour Thérèse d'Avila, une insistance portée sur la complémentarité entre action et contemplation. Igino Giordani écrit ainsi dans sa lettre postulatoire :

³²⁰ Lettre de Vincent de Couesnongle, en date du 6 janvier 1975, parue dans les *Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum*, n°83, 1975, p. 47-58. Voir Henry Donneaud, Augustin Laffay et Bernard Montagnes, *La Province dominicaine de Toulouse*, op. cit., p. 334.

³²¹ Lettre de Roberto Lucifredi, 31 mai 1968, citée dans la *Positio*, op. cit., p. 506. « In questo tempo di riforme strutturali ecclesiastiche, la proclamazione di S. Caterina da Siena a Dottore della Chiesa investirebbe i più svariati interessi: della ragione e della fede, della patria e della Chiesa, della libertà e dell'obbedienza, della tecnica e della scientia Dei. » (Traduction par nos soins)

³²² Homélie de proclamation de Catherine de Sienne, 4 octobre 1970.

³²³ Denis Pelletier, *La crise catholique*, op. cit., p. 62-65.

Elle part de l'amour : de Dieu comme Amour. Et, dans ce trait de feu, elle unit action et contemplation. « Nous devons tous être, dans une certaine mesure, contemplatifs... », dit Paul VI. Et c'est cela que professe Catherine, qui veut pousser même les hommes d'affaires, même les artisans, et même les rois et les princes à cultiver la contemplation ; et, même dans ses lettres les plus brèves, elle insère toujours cette exhortation. À qui sépare ces deux états, elle enseigne – et en son temps, c'était un enseignement nouveau et plutôt insolite – que l'un est fait pour l'autre. Elle écrivait à une moniale : « Si vous me dites : - Moi, je ne voudrais pas m'occuper des choses temporelles, - moi je vous répondrais qu'elles ne sont temporelles que dans la mesure où nous les faisons telles... Toute chose procède de la Bonté Suprême : donc chaque chose est bonne et parfaite »³²⁴.

Cela n'est pas sans rappeler la lettre du cardinal Journet, qui voyait dans la proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne un moyen de « rappeler à notre temps, qui risque de céder au vertige de l'anthropocentrisme, que les activités ecclésiales les plus efficaces, les plus décisives, les plus propres à modifier le cours de l'histoire, ont leur principe dans l'adoration et le silence des cœurs »³²⁵. Paul VI lui-même avait pu dire qu'au Concile, « la religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu³²⁶ » et prônait un « nouvel humanisme », fondé sur une anthropologie chrétienne :

Pour connaître l'homme, l'homme vrai, l'homme tout entier, il faut connaître Dieu. Qu'il nous suffise pour le moment de citer à l'appui de cette affirmation le mot brûlant de sainte Catherine de Sienne : « C'est dans ta nature, ô Dieu éternel, que je connaîtrai ma propre nature » (Oraison 24). La religion catholique est la vie, parce qu'elle décrit la nature et la destinée de la vie ; elle donne à celle-ci son véritable sens³²⁷.

Paul VI rappelait ainsi la valeur religieuse du Concile et répondait aux objections de ceux qui déploraient le temps perdu à s'occuper de choses contingentes et temporelles. Le Concile, qui se voulait d'abord pastoral, s'était montré anthropocentrique, tout en gardant une ferme attache théocentrique. Tandis que Paul VI insiste sur l'ecclésiologie catherinienne, son successeur met l'accent sur d'autres points de la doctrine catherinienne en 1995, au moment du 25^e anniversaire de la proclamation du doctorat. Dans la lettre qu'il adresse pour l'occasion à Mgr Gaetano Bonicelli, qui a succédé à Mgr Castellano à l'archevêché de Sienne, Jean-Paul II parle de la sainte comme d'une « *doctrix*

³²⁴ Lettre d'Igino Giordani, citée dans *Positio, op. cit.*, p. 512. « Parte dall'amore : da Dio come Amore. E, in quel saggio del fuoco, unisce azione e contemplazione. "Tutti dobbiamo essere, in qualche misura, contemplativi..." », dice Paolo VI. E questo professo Caterina, che volle riportare anche gli uomini d'affari, anche gli artigiani, persino i re e i principi a coltivare la contemplazione ; e, anche nelle lettere più rapide, inserì sempre qualche esortazione in questo senso. A chi separava i due stati, ella insegnava – e al suo tempo era un insegnamento nuovo e almeno insolito – che l'uno è fatto per l'altro. Scrisse a una monaca : "Se mi diceste : - Io non vorrei essere occupata nelle cose temporali, - io vi rispondo che tanto sono temporali quanto noi le facciamo... Ogni cosa procede dalla Somma Bontà : dunque ogni cosa è buona e perfetta. » (Traduction par nos soins)

³²⁵ Lettre du cardinal Journet, 20 novembre 1967.

³²⁶ Paul VI, « Discours de la séance publique du 7 décembre 1965 », Jean XXIII/Paul VI, *Discours au Concile*, dossier présenté par Joseph Salaün, Paris, Éditions du Centurion, 1966, p. 248.

³²⁷ *Ibid.*, p. 252.

humanitatis », dont le point central de la doctrine est la connaissance de l'homme³²⁸. Le grand apport doctrinal de Catherine de Sienne est pour lui la « vérité sur l'homme » et l'idée que pour se connaître, l'homme doit se regarder à la lumière de Dieu, sans quoi ou bien il s'enorgueillit, ou bien il s'appauvrit. Jean-Paul II développe ensuite la centralité de l'homme par rapport aux autres créatures et la responsabilité de son agir. On retrouve donc, dans ce que Paul VI et Jean-Paul II retiennent de la figure et de la doctrine catherinienne, les préoccupations qui ont pu animer leurs pontificats respectifs, Paul VI soucieux de maintenir l'unité de l'Église en une période de crise, Jean-Paul II habité par des questions anthropologiques. En 1970, c'est l'aspect ecclésial de la doctrine de Catherine de Sienne qui l'emporte sur sa dimension ascético-mystique ou anthropologique. Parmi les aspects de contexte ecclésial qui reviennent régulièrement dans les lettres postulatoires, on relève aussi la question œcuménique, presque aussi présente que la question de l'apostolat des laïcs comme motif d'actualité de la figure catherinienne. Beaucoup rappellent en effet combien la sainte a œuvré pour l'unité de l'Église et combien elle pourrait, moyennant quelques transpositions, inspirer le dialogue avec les frères séparés³²⁹.

c) *Un révélateur de la crise dominicaine ?*

Pour finir, nous voudrions voir comment la proclamation de Catherine de Sienne a été préparée et reçue dans l'ordre dominicain et en quoi elle peut être un miroir de la crise qui le secoue alors. À première vue, les dominicains semblent s'être bien moins investis dans la proclamation de doctorat de Catherine de Sienne que les carmes pour Thérèse d'Avila. En témoignent les difficultés que nous avons rencontrées, ne serait-ce que pour trouver les archives du doctorat catherinien, dont ni la postulation générale ni les archives générales ne semblent avoir gardé trace à Sainte-Sabine, et dont personne ne semblait savoir où elles se trouvaient. Au bout de trois ans de recherche, une petite pochette contenant quelques lettres demandant une aide financière ou une participation au Comité de coordination de préparation a pu être retrouvée à la postulation, mais guère plus, alors que les archives générales carmélitaines ont gardé absolument tout ce qui concerne le doctorat de Thérèse d'Avila : la *Positio*, les brouillons préparatoires, la correspondance qui y a trait, des coupures de tous les journaux ayant fait référence à l'événement, les livres parus à cette occasion, etc. C'est finalement aux archives de l'archevêché de Sienne que nous avons pu trouver ce même type de documentation concernant le doctorat catherinien, ce qui peut s'expliquer par la forte implication de Mgr Castellano, qui semble tout

³²⁸ « Nel XXV anniversario del Dottorato di S. Caterina da Siena. Lettera di Giovanni Paolo II a Mons. Gaetano Bonicelli, arcivescovo di Siena », dans Diega Giunta (dir.), *Il servizio dottrinale di Caterina da Siena, op. cit.*, p. 279-282.

³²⁹ C'est le sixième point mentionné par le « *Supplex libellus* », qui fait référence à la lettre écrite par Michael Browne, qui était maître général en 1961, lors du cinquantième centenaire de la canonisation de Catherine de Sienne. Celui-ci mettait en rapport son action pour l'unité de l'Église pendant le schisme d'Occident et le « mouvement moderne pour restaurer l'union des chrétiens » : *Litterae occasione quinti centenarii a canonizatione S. Catharinae Senensis*, dans *Analecta OP*, 1961, II, p. 177-178.

autant investi que le postulateur général des dominicains dans la préparation. On peut donc penser que c'est finalement plus la ville d'origine de la sainte qui a promu le doctorat que l'Ordre des prêcheurs, ou du moins qui a su le mettre en valeur, puisque l'initiative revient de toute façon à Paul VI. Les festivités ont été réelles en Italie, mais justement, on se demande si ce n'est pas le caractère « italien » de Catherine de Sienne qui l'emporte sur son aspect dominicain.

Pourtant, dès le XIX^e siècle en France et le XX^e siècle en général, l'Ordre des prêcheurs semble avoir été sensible à la figure de Catherine de Sienne et en avoir perçu l'importance doctrinale. On relève ainsi plusieurs études théologiques qui lui sont consacrées, telles que la conférence déjà citée donnée par Thomas Deman en 1934 à la chaire d'études catheriniennes de Sienne³³⁰. Le titre, « La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne », semble être révélateur d'une certaine hésitation, dont le religieux s'explique dès le début. Il relève en effet que la sainte est généralement étudiée soit sous l'aspect littéraire, soit pour son action, mais que la troisième voie, celle de l'étude théologique, est plus difficile. Il explique ainsi que les dominicains, formés à l'école thomiste, peinent à entrer dans l'œuvre catherinienne. Les théologiens sont surpris, lors de leur premier contact avec ses écrits, de voir qu'elle « pense beaucoup », tout comme eux, mais en même temps ils sont déroutés par son écriture parce qu'« elle use de l'imagination et de l'allégorie plus qu'il[s] ne f[on]t [eux]-même[s] ». Thomas Deman voit là une façon plus féminine de penser : « n'a-t-elle pas le droit d'être poète et de rester femme ? »³³¹.

Il s'agit là d'un premier motif pouvant expliquer la découverte relativement tardive d'une théologie chez la sainte : la forme très peu scolastique de ses écrits surprend le théologien, habitué, à l'école de Thomas d'Aquin, à une approche plus spéculative. Thomas Deman relève ainsi que chez Catherine de Sienne, connaissance et vie pratique sont intimement liées, à l'instar du *Dialogue*, qui n'est pas « l'ouvrage d'un penseur, dont la vie ne serait pas engagée dans les écrits »³³². Alors qu'on voit souvent la pensée comme quelque chose détaché de la vie, la sainte voit la connaissance comme une force qui met en mouvement, car, pour que l'âme se meuve vers le bien, il faut déjà qu'elle le connaisse. La connaissance n'est alors pas « inefficace spéculation » mais « puissance d'action » et la théologie « principe de sainteté ». Pour le dominicain, Catherine de Sienne dépasse le théologien bien qu'elle soit moins rigoureuse que lui, parce qu'elle pénètre de l'intérieur, intimement, ce dont elle parle, qu'elle en perçoit la force. Il en conclut que la science théologique porte toujours en soi une certaine valeur mystique. Ce qui fait le mystique, ce ne sont pas les visions qu'il a, mais le fait qu'il y a chez lui une conformité entre les doctrines enseignées par la théologie et sa vie. Il conclut par les mots suivants : « Nous protestons ici contre l'isolement où beaucoup tiennent la théologie par rapport à tout cela qui constitue la beauté et la puissance de la vie. Elle est faite pour les servir. Elle est fécondée en œuvres et en sainteté. Notre honneur est d'être des professeurs de vie chrétienne et, si l'auditeur s'y prête, de vie

³³⁰ Thomas Deman, « La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne », art. cité.

³³¹ *Ibid.*, p. 2.

³³² *Ibid.*, p. 13.

mystique »³³³. On voit bien, par ces derniers mots, combien le contexte de débat autour de la mystique, et plus lointainement du modernisme, contribuait à remettre au jour des figures telles que Catherine de Sienne, qui se situe à mi-chemin entre la théologie et la mystique.

Toujours dans l'entre-deux-guerres, Antoine Lemonnyer consacrait un ouvrage à *Notre vie spirituelle à l'école de sainte Catherine de Sienne*, en 1934. Il revenait à son tour sur la difficulté que pouvait avoir un dominicain à entrer dans l'œuvre théologique de la sainte :

Il fut un temps où je goûtais médiocrement les écrits de cette chère Sainte. Je n'avais pour eux qu'une de ces estimations impersonnelles qui logent à la surface de l'âme et presque au bord des lèvres. Je les trouvais trop intellectuels, trop abstraits, trop dogmatiques ou pas assez. Nourri, comme tous mes frères, dans la haute doctrine de saint Thomas, accoutumé à la marche assurée de l'exposition théologique, aux affirmations explicitement justifiées, à la recherche des dernières raisons des choses divines dans la mesure où elles nous sont accessibles, ce qu'il y avait de moins continu et de moins ordonné, de moins logique et de plus intuitif dans la manière de sainte Catherine me déconcertait et me décevait. Je ne la trouvais pas assez rationnelle, pas assez dogmatique³³⁴.

Le dominicain dit avoir finalement réussi à entrer dans son œuvre par « la langue admirable qu'elle parle », « ce vieux parler toscan, ces sonorités enchanteresses »³³⁵. Et c'est ainsi qu'il en arrive « à placer, avec les meilleurs juges, sainte Catherine de Sienne au premier rang des docteurs mystiques », à la désigner comme « maîtresse incomparable de la vie intérieure ». C'est pour la rendre accessible qu'il rédige son petit ouvrage, parce qu'il estime sa doctrine souvent difficile à aborder.

En 1953, dans la notice qu'il consacre à la sainte pour le *Dictionnaire de spiritualité*, Maxime Gorce peut s'appuyer sur ces études théologiques préexistantes pour parler d'une « doctrine catherinienne »³³⁶. Après avoir présenté sa vie et ses écrits, il s'attache en effet à présenter sa « doctrine de la foi vive intellectuelle ». Il en conclut que « Catherine de Sienne a été une très grande théologienne » qui en vient, « si l'on peut dire, à “mimer” la théologie, à force de la vivre. Plus adéquat que le geste du prédicateur, l'attitude de son corps devient pendant toute sa vie celle du mystère de Jésus, jusqu'aux stigmates y compris ». Ainsi, « sainte Catherine de Sienne vit son dogme avec une si parfaite santé spirituelle qu'on ne rencontre chez elle aucune complication dogmatique surrogatoire ». Il semble donc bien qu'au XX^e siècle, à la faveur du débat mystique qui oppose notamment dominicains et jésuites, les théologiens se penchent sur le cas de Catherine de Sienne, qui a su allier théologie et mystique.

En dépit de ces études, en 1968, lorsqu'il s'agit de préparer la proclamation de doctorat de Catherine de Sienne, tous les dominicains ne sont pas être au rendez-vous. Comment expliquer un tel désintérêt pour cette figure majeure de leur Ordre ? Bernard Dompnier, dans l'étude qu'il mène sur le culte des

³³³ *Ibid.*, p. 23.

³³⁴ Antoine Lemonnyer, *Notre vie spirituelle à l'école de sainte Catherine de Sienne*, Paris, Le Cerf, 2009, p. 5-6. La première édition date de 1934.

³³⁵ *Ibid.*, p. 7.

³³⁶ Maxime Gorce, « Catherine de Sienne », art. cité. Il dit s'appuyer notamment sur deux articles : celui de Thomas Deman, « La théologie dans la vie de Catherine de Sienne », art. cité et Réginald Garrigou-Lagrange, « La foi selon sainte Catherine de Sienne », *La Vie Spirituelle*, décembre 1935, p. 237.

saints dominicains, propose une piste intéressante³³⁷. Constatant qu'à l'époque moderne, le nombre de saints dominicains augmente sans que l'Ordre ne diffuse leur culte, il émet l'hypothèse d'un usage avant tout interne de la sainteté chez les dominicains, qui servirait avant tout à renforcer une identité propre. Si cette hypothèse peut être proposée pour le XX^e siècle, cela pourrait expliquer qu'en 1970, la proclamation doctorale d'une des leurs ne leur semble pas nécessaire, puisqu'il s'agit d'une promotion qui touche à l'Église universelle. Mais surtout, on peut penser que les dominicains sont alors retenus par d'autres problèmes, jugés plus urgents ou cruciaux. Cela se voit très bien à la lecture de la réponse adressée par les pères provinciaux français au maître général, qui leur demandait de s'impliquer dans la préparation du doctorat catherinien en avril 1968. Aniceto Fernandez leur avait adressé les mots suivants :

Dans ce but, je vous serais reconnaissant de me faire savoir quelles initiatives pourraient être prises au sein de votre Province pour réaliser les vues du Comité de coordination tant sur le plan culturel que religieux et apostolique. J'invite toutes nos chères Provinces, Congrégations religieuses, Monastères, Fraternités du T.O.D. [Tiers-Ordre dominicain] à se préparer spirituellement et apostoliquement à l'honneur exceptionnel que la Providence semble réserver à Ste Catherine et, indirectement, à notre Famille, pour un plus grand approfondissement de notre profession religieuse. L'aide économique qu'il vous sera possible d'offrir comme signe tangible de participation à l'effort commun pourra être envoyée directement à la Postulation Générale de l'Ordre³³⁸.

Les pères provinciaux affirment en réponse, par une lettre du 5 juin 1968, comprendre « que la proposition faite par le Souverain Pontife exige que l'Ordre réponde de quelque manière, d'autant que l'intention du Pape Paul VI lors du troisième Congrès des laïcs rencontre un aspect considérable des choses de l'Église contemporaine »³³⁹. Mais ils estiment ne pas pouvoir faire quoi que ce soit en ce sens :

Nous croyons seulement de notre devoir de vous signaler que dans le climat actuel de l'Église en France, le soutien que nous accorderions à ce propos trahirait probablement l'intention qui la porte. Il y a tant d'urgences chez nous, de type plutôt explosif, et auxquelles ne répond en aucune manière la promotion proposée. Et nous nous demandons si nous avons le droit d'inscrire à l'ordre du jour l'étude de cette affaire, alors que nous ne suffisons pas (ni nous, ni aucune des institutions de l'Ordre chez nous, fraternités et laïcat comprises) à mettre à jour les affaires les plus nécessaires.

On perçoit dans ces lignes combien pouvait être grande, à ce moment-là, la crise chez les dominicains français, à qui la cause de doctorat de Catherine de Sienne paraît très décalée par rapport aux orientations qui tendent à prévaloir dans l'Ordre. Le mois précédent, Mai 68 avait entraîné les frères étudiants du Saulchoir dans la révolte estudiantine : se réunissant, ils exprimaient leur ressentiment

³³⁷ Bernard Dompnier, « Les saints dominicains entre culte liturgique et pratiques dévotionnelles (XVII^e-XVIII^e siècles) », dans Nicole Bériou, André Vauchez et Michel Zink (dir.), *Les dominicains en France (XIII^e-XX^e siècle)*, *op. cit.*, p. 221-241.

³³⁸ Archives Dominicaines de la Province de France (ADPF) - B III C19, chemise D19E : lettre d'Aniceto Fernandez, maître général, au père provincial, Rome, 10 avril 1968.

³³⁹ ADPF : lettre du 5 juin 1968, des trois pères provinciaux français (J. Kopf, provincial de Toulouse, N. Rettenbach, provincial de Paris et D. Belaud, provincial de Lyon).

envers la vie religieuse proposée par l'Ordre et ouvraient la voie à un questionnement de fond sur les formes de la vie dominicaine. Le provincial de Paris, Nicolas Rettenbach, est lui-même convaincu de la désuétude de la vocation contemplative : lors d'une réunion des provinciaux à Rome en septembre 1967, il se dit partisan d'une rénovation radicale des formes dominicaines et désireux de lui donner un cadre plus évangélique et de l'ouvrir aux réalités de la vie ordinaire³⁴⁰.

Quel modèle Catherine de Sienne pouvait-elle constituer pour ces frères marqués par la culture de la contestation des années 1960 ? Elle-même a certes été une figure contestataire, mais pour cette génération portée par l'optimisme postconciliaire ou les avatars de cet optimisme, confiant dans les évolutions sociétales, qui parle beaucoup de « résurrection » mais rarement de la « croix », que pouvait bien représenter une théologie médiévale qui parle sans cesse du « sang de l'Agneau » ou du péché originel³⁴¹ ? Cette « théologie de la résurrection » (Jean-Michel Potin), propre aux Trente Glorieuses, était peu disposée à s'intéresser à ses écrits. On aurait par ailleurs pu s'attendre à ce que la sainte, restée laïque et très active dans le monde, plaise à cette génération marquée par l'apostolat des laïcs. Cette actualité est d'ailleurs soulignée par les provinciaux dans leur lettre. Mais, dans l'imaginaire collectif, Catherine de Sienne reste vue avant tout comme religieuse, ne serait-ce que par ses représentations iconographiques (notamment le voile), associée à des pratiques traditionnelles jugées désormais hors de saison telles que le rosaire.

Dernier motif du peu d'écho trouvé chez les dominicains par la proclamation de Catherine de Sienne comme docteur de l'Église, l'année 1970 est marquée par le 800^e anniversaire de la naissance du fondateur de l'Ordre, saint Dominique³⁴². Dans les revues dominicaines, on s'aperçoit que ce dernier événement, bien célébré, tend à laisser en retrait Catherine de Sienne. De même, les préparatifs des cérémonies de ce centenaire qui auront lieu à Toulouse du 10 au 12 octobre occupent largement la correspondance entre le maître général et le provincial de France pour l'année 1970, tandis qu'il n'y est plus jamais question de la proclamation de doctorat de Catherine de Sienne³⁴³.

Il ne faudrait pas cependant généraliser le cas français à l'ensemble de l'Ordre des prêcheurs. Certes, il a été touché dans son ensemble par la crise, mais on voit bien qu'en Italie par exemple, les dominicains se sont plus impliqués dans la préparation et les festivités autour du doctorat que leurs confrères français. Notre interprétation est sans doute biaisée par le fait que nous n'avons pu accéder à d'autres archives provinciales, dans d'autres pays, ce qui aurait permis une comparaison plus fine. Côté italien, ce sont

³⁴⁰ Yann Raison du Cleuziou, « Imposer la réforme : la politique du provincial dominicain Nicolas Rettenbach, 1967-1975 », dans *Gouverner l'Église catholique au XX^e siècle : perspectives de recherches*, textes réunis par Bruno Dumons et Christian Sorrel, Lyon, LARHRA, 2015, p. 133-157 ; *Id.*, *De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France*, *op. cit.*

³⁴¹ Je remercie Jean-Michel Potin, archiviste de la province de Paris, avec qui j'ai eu des échanges très stimulants sur la crise de l'Ordre en France.

³⁴² Lettre d'Aniceto Fernandez à tout l'Ordre, 30 avril 1970, en la fête de Catherine de Sienne, dont on ne mentionne pas du tout le doctorat : Supplément au n°24 des *IDI*, 70/135.

³⁴³ ADPF III-P-2 : correspondance entre le maître général et Nicolas Rettenbach.

aussi bien les dominicains que les autorités civiles qui se sont investis, en raison du patronage national qu'exerce la sainte. C'est le 4 octobre, jour de la fête de François d'Assise, avec qui Catherine de Sienne est copatronne d'Italie, mais aussi de celle du rosaire, que la sainte est proclamée docteur de l'Église.

En définitive, parmi les raisons qui peuvent expliquer le relativement faible investissement dans dominicains dans le doctorat de Catherine de Sienne, on peut donc retenir essentiellement trois facteurs : une difficulté à appréhender théologiquement les écrits d'une mystique, autrement dit le décalage entre la théologie mystique de Catherine de Sienne et la théologie scolastique de Thomas d'Aquin qui dominait jusque-là les études ; la période de crise que traverse l'Ordre engagé dans le mouvement de rénovation de la vie religieuse à la suite de Vatican II, surtout en France ; le 800^e anniversaire de la naissance du fondateur, qui semble évincer partiellement l'autre événement qu'est le doctorat.

d) *La réception de l'événement*

Dans la préface à un ouvrage paru en 1970 pour l'occasion, Giuliana Cavallini souligne le paradoxe qu'il y avait à conférer le titre de docteur, très peu donné dans l'Église, à la fille illettrée d'un teinturier siennois³⁴⁴. À tort, le paradoxe est d'ailleurs souvent exagéré, la sainte étant parfois qualifiée d'analphabète plutôt que d'illettrée, et le métier de son père étant présenté comme le signe d'une extraction populaire alors qu'il s'agissait d'un métier d'artisanat bien valorisé. Comme le signale Giuliana Cavallini, le fait qu'elle soit illettrée – en son sens étymologique, « qui n'a pas de lettres », donc qui ne connaît pas le latin – ne signifie pourtant pas qu'elle est ignorante. La sainte avait même un certain bagage culturel, connaissant notamment la Bible et les Pères de l'Église dans l'édition de Cavalca. Certes, elle ne s'est pas instruite au contact des livres, mais elle a été formée à la basilique San Domenico par les dominicains et a rencontré de nombreux religieux, artistes et gens du monde. Les humanistes de la Renaissance ne l'ont d'ailleurs pas considérée comme une sainte absolument étrangère à la culture de son temps, puisqu'elle fait partie des premiers auteurs dont les écrits ont été imprimés, avec les grands classiques de l'Antiquité. Il n'en demeure pas moins que la proclamation de son doctorat d'Église a été reçue comme le signe d'un certain paradoxe. En 1995, *L'Osservatore Romano* titrait ainsi son article sur les vingt-cinq ans de l'événement : « Une "illettrée" parmi les grands écrivains mystiques de tous les temps »³⁴⁵, tandis que Mgr Guy Gaucher parle, en 2010, d'un véritable « coup de tonnerre dans l'Église »³⁴⁶.

³⁴⁴ *Il messaggio di santa Caterina da Siena dottore della Chiesa. Tutto il pensiero della vergine senese esposto con le sue parole ridotte a forma moderna*, sous la direction d'un missionnaire videntien, Rome, Edizioni Vincenziane, 1970, préface par Giuliana Cavallina, p. XI-XII.

³⁴⁵ « Un "illettrata" tra i grandi scrittori mistici di ogni tempo », *L'Osservatore Romano*, 29 avril 1995, p. 49-52.

³⁴⁶ Guy Gaucher, « Trois femmes Docteurs de l'Église », *La Vie spirituelle*, n°385, 2010, p. 395-403.

Domenico Mondrone, dans un article de *La Civiltà Cattolica* paru en 1970, opposait d'ailleurs les deux proclamations de 1970 et trouvait que leur rapprochement par Paul VI avait quelque chose de paradoxal : Catherine de Sienne, illettrée, accompagnait Thérèse d'Avila, qualifiée de « bijou d'écriture du siècle d'or » espagnol³⁴⁷. Si la proclamation de la carmélite semble très bien accueillie dans les milieux ecclésiastiques, ce qui peut sans doute s'expliquer par le fait qu'elle était déjà considérée docteur par beaucoup dans l'Église, celle de Catherine de Sienne a peut-être été moins bien reçue. Tomas de la Cruz, constatait, en 1971 que le doctorat catherinien n'avait pas eu tellement d'écho, le monde des théologiens n'étant pas prêt à un approfondissement de sa doctrine³⁴⁸. L'événement a donné lieu à des festivités dans son ordre religieux et dans son pays d'origine, la sainte étant une figure à fort caractère national. Mais, au-delà, on n'a pas l'impression qu'il ait stimulé les études sur sa doctrine ou sa figure. Chez les dominicains, ordre pourtant international, il semble que ce soit surtout la province romaine de l'Ordre des prêcheurs, qui porte son nom, qui se soit sentie concernée, ainsi que la Congrégation de Saint-Marc (Florence), d'où elle était originaire. Le doctorat, censé comporter une dimension universelle, est surtout adapté à l'Italie, et encore à une certaine Italie.

Ce qui semble avoir été déterminant dans le choix de Catherine de Sienne par Paul VI est le contexte ecclésial particulièrement houleux. Dans presque toutes les études qui font référence à l'événement ou dans les lettres postulatrices, la comparaison entre la période de crise au sein de laquelle a vécu Catherine de Sienne et celle qui secoue l'Église catholique dans les années 1960 est faite. Les acteurs du doctorat, que ce soit les dominicains, les prélats impliqués ou Paul VI lui-même, perçoivent qu'ils vivent l'acmé d'une crise, au point que le rapprochement avec le grand schisme d'Occident leur semble justifié. Ils relisent la figure de Catherine de Sienne au regard du paradoxe évangélique selon lequel Dieu choisit les plus faibles pour confondre les forts : au XIV^e siècle, en un temps où les hommes d'Église étaient corrompus, il aurait choisi une jeune fille illettrée pour remettre de l'ordre dans l'Église, pour manifester sa puissance. De même, Paul VI semble avoir recours à la sainte pour ramener à l'obéissance les fidèles catholiques divisés et réasoir son autorité de successeur de saint Pierre, ou de « doux Christ sur terre », pour reprendre les mots de Catherine de Sienne elle-même.

Au-delà de ce contexte ecclésial, il ne faut pas non plus négliger les affinités personnelles que Paul VI pouvait avoir avec la sainte, dont il a apprécié, dès sa jeunesse, bien des aspects : son caractère

³⁴⁷ Domenico Mondrone, « Santa Caterina da Siena dottore della Chiesa universale », *La Civiltà Cattolica*, n°2887, 3 octobre 1970, p. 18-30.

³⁴⁸ Catherinatus, « Ciò che si dice di lei », dans *Rassegna di Ascetica e mistica*, 22, 1971, p. 346 : « Diciamo subito che, nel clima del nostro tempo non favorevole a questo tipo di esaltazioni (anzi ad ogni esaltazione di puro titolo), non c'era da aspettarsi una grande eco. Ma io credo anche che, per quanto riguarda soprattutto la Senese, il mondo dei teologi non era preparato a questa circostanza, cioè non era pronto a compiere analisi e discussioni sul pensiero del nuovo Dottore. L'avvenimento è piuttosto un invito a rivolgervi l'attenzione e lo studio, per una conoscenza più approfondita e un discussione più ampia, che ormai s'impongono, perché un Dottore della Chiesa non può essere ignorato. »

à la fois contemplatif et actif, son amour de l'Église et de la papauté, son sens de la réforme, etc. Enfin, le choix d'une sainte non religieuse mais qui a pourtant écrit une œuvre importante pouvait sembler judicieux accompagner la grande figure de religieuse qu'est Thérèse d'Avila. À l'heure de l'essor de l'apostolat et de la théologie du laïc, il pouvait sembler opportun à Paul VI de leur donner un modèle. Or il ne semble pas y avoir un grand choix de saintes ayant écrit de la théologie et qui soient restées laïques, comme on le voit dans toutes les autres figures auxquelles avait songé Paul VI dans un premier temps, qui appartiennent toutes au monde monastique médiéval. C'est donc bien en rapport avec Thérèse d'Avila, pour mettre en lumière des aspects complémentaires de sa doctrine, que Paul VI semble avoir choisi Catherine de Sienne.

Conclusion

À la fin du concile Vatican II, la question d'ouvrir le doctorat d'Église aux femmes se pose de nouveau, après les premières tentatives de l'entre-deux-guerres. Jean XXIII s'y était montré favorable dès 1963 mais c'est à Paul VI que l'on doit les premières proclamations, en 1970. Il aura fallu pour cela quelques années de travail, fourni aussi bien par la Curie romaine que par les carmes et les dominicains, pour faire valider par la Congrégation des Rites, qui devient la Congrégation pour la Cause des Saints, aussi bien la possibilité d'un doctorat féminin que la légitimité des causes de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne.

Le choix des figures semble tenir aussi bien au gage de sérieux que donnent les nombreuses études doctrinales parues au XX^e siècle sur leurs écrits qu'à l'actualité de leur figure, dans un contexte ecclésial particulièrement troublé. L'une et l'autre sont mises au service d'une vision de la réforme de l'Église qui doit prendre racine dans la prière et l'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique, dans un souci d'unité. Par la diversité de leurs états de vie, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne pouvaient également représenter la complémentarité entre vies active et contemplative. Quant à Thérèse de Lisieux, on a vu que son dossier n'était sans doute pas assez mûr en 1970 pour faire partie des toutes premières proclamations féminines de doctorat, bien que les études qui mettent en valeur la doctrine contenue dans ses écrits soient de plus en plus nombreuses. Paul VI a sans doute voulu privilégier des figures traditionnelles dont l'influence en théologie était déjà bien assurée.

PARTIE III

**LE DOCTORAT DE THERESE DE LISIEUX (1997),
CONSÉCRATION D'UN SIÈCLE DE DÉVOTION**

Dans les années 1960, on a vu que la cause de Thérèse de Lisieux n'était pas envisagée par Paul VI, bien que la sainte ait fait l'objet d'une des premières demandes dans l'entre-deux-guerres, à la fois parce qu'il pouvait sembler délicat de proclamer deux carmélites, mais aussi parce que sa cause pouvait alors paraître assez peu assurée doctrinalement. Si la sainte a été canonisée en un temps record, sa proclamation comme docteur de l'Église a nécessité de laisser s'écouler un certain laps de temps, nécessaire pour attester de l'universalité de sa doctrine.

Alors que la brèche s'ouvre pour les femmes en 1970, avec la double proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne, le dossier du doctorat thérésien trouve repeneur, tant du côté de l'Ordre des carmes déchaussés que du diocèse de Lisieux. Il met pourtant près de trente ans à aboutir, pour des raisons qui tiennent aussi bien à des changements dans la procédure d'octroi du titre qu'aux difficultés propres à la cause de Thérèse de Lisieux. On verra en quoi son cas se singularise par là même au sein du trio des premières femmes docteurs de l'Église. Bien que l'obstacle du sexe féminin ait été levé, la sainte a du mal à passer l'examen du doctorat, sans doute en raison de sa jeunesse et de la simplicité apparente de ses écrits qui s'accordent mal au modèle du docteur de l'Église comme intellectuel de haut vol qui continue à dominer.

On étudiera ainsi, dans un premier chapitre, la réouverture du dossier au lendemain des premières proclamations féminines, qui se trouve bloqué du fait d'une réforme interne à la Curie romaine dans les années 1970-1980. Les débats théologiques autour de la nature du doctorat d'Église nous disent quelque chose de la façon dont ont été reçues les proclamations de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne. Puis dans un second temps, on montrera comment sa cause trouve son aboutissement dans les années 1990, à la faveur de la « nouvelle évangélisation » promue par Jean-Paul II et grâce à l'heureuse coïncidence entre le centenaire de la mort de la sainte et la Journée Mondiale de la Jeunesse de Paris, en 1997.

Chapitre 8 : Une cause ralentie par un changement de procédure

On aurait pu s'attendre à ce que Thérèse de Lisieux fût rapidement proclamée, une fois la catégorie des docteurs de l'Église ouverte aux femmes par la double proclamation de 1970. Il a pourtant fallu attendre encore une vingtaine d'années pour que le rêve de Desbuquois se réalise. Son cas n'était pas isolé puisqu'aucune proclamation n'a lieu entre 1970 et 1997. Étonnamment, même sous le pontificat de Jean-Paul II, connu pour avoir procédé à de nombreuses canonisations, aucun saint n'est proclamé docteur de l'Église avant 1997¹. Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne auraient-elles définitivement clos la liste des docteurs ? Cette suspension des proclamations ne semble pas s'expliquer par une absence de candidats, mais bien plutôt par une réticence du milieu ecclésiastique romain à donner ce titre prestigieux. Que nous dit cette suspension temporaire des concessions du titre de docteur de l'Église de la façon dont il est compris dans la deuxième moitié du XX^e siècle ? En quoi la proclamation des premières docteurs de l'Église a-t-elle pu influencer cette conception ? Il convient de voir s'il y a un rapport de causalité entre ces deux événements concomitants, puisque c'est en 1972 qu'on décide de suspendre l'attribution du titre, comme si l'ouverture de la catégorie aux femmes, deux ans plus tôt, l'avait ébranlée.

1. Le retour du doctorat de Thérèse de Lisieux dans les années 1970

Sans doute, mieux que personne la Sainte Patronne des Missions, mérite le titre de Docteur de l'Église [souligné dans le texte]. On le jugeait ainsi, les dernières années, quand les choses étaient moins mûres dans la Sainte Église de Dieu et la proclamation de Sainte Thérèse et de Sainte Catherine de Sienne comme Docteurs ne peut manquer de provoquer le renouvellement des suppliques. Nous verrons ainsi quels sont les desseins de Dieu, mais les initiatives doivent venir de l'extérieur. Alors seulement, nous pourrons agir nous-même².

Ainsi répondait le supérieur général des carmes, en 1973, à l'une des nombreuses suppliques qui parvenaient à la curie générale de l'Ordre pour demander la proclamation de Thérèse de Lisieux. On perçoit, dans ces lignes, combien la proclamation des premières femmes comme docteurs de l'Église en 1970 a pu contribuer à faire renaître l'idée apparue en 1932. Le projet retrouve une nouvelle actualité dans les années 1970, à la fois par cette ouverture du doctorat aux femmes, par des changements dans l'Église qui pouvaient rendre « les choses [plus] mûres », mais aussi par l'approche du centenaire de la

¹ Jesús Castellano Cervera, « *Eminens doctrina* ». Un requisito necesario para ser Doctor de la Iglesia », *Teresianum*, 46, 1995, p. 3-21. Sur l'inflation du nombre de saints et de bienheureux sous le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005), on pourra se reporter à Bernard Lecomte, *Jean-Paul II*, Paris, Gallimard, 2006 (rééd. 2003), p. 772 : 482 saints ont été proclamés en 27 ans, soit presque l'équivalent du nombre de saints qui avaient été canonisés au cours des cinq siècles précédents. Il faut y ajouter 1341 nouveaux bienheureux.

² ACL- S-16A 4 D01 : lettre de Miguel Angel de S. José, préposé général des carmes, 17 janvier 1973.

naissance de la sainte en 1973. On s'étonne cependant de voir que le supérieur refuse d'engager les carmes dans la partie, comme si cela risquait de jouer en défaveur de Thérèse de Lisieux, alors qu'il est d'usage que ce soit l'ordre religieux dont est issu le saint qui fasse des démarches en ce sens auprès du Saint-Siège.

a) 1970 : un nouveau départ avec l'ouverture du doctorat aux femmes

À la suite de la double proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne à l'automne 1970, de nouvelles demandes parviennent au carmel de Lisieux, alors qu'elles s'étaient tariées depuis les années 1930. Les archives gardent une quarantaine de lettres reçues entre 1931 et 1937 en écho au congrès de 1932 et aux appels lancés par *La Croix* et les *Annales de sainte Thérèse de Lisieux*. Entre 1937 et 1967, plus aucune demande ne parvient concernant le doctorat d'Église. Puis, on retrouve onze lettres reçues entre 1967 et 1972, signe du regain d'intérêt qu'a suscité la double proclamation de 1970. Certaines proviennent de loin, par exemple des carmels d'Aparecida (Brésil), de Santiago du Chili, d'Haïfa, de Madrid. D'autres de plus près, comme celle de l'abbé Gondard en 1970, qui revient sur les raisons du refus de Pie XI en 1932 :

Ce n'est pas parce que le Pape Pie XI s'est fâché lorsqu'on lui a parlé de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus apte à être docteur de l'Église qu'il faut abandonner cela. Vous savez que le Pape Pie XI se fâchait très facilement. Faites tout ce que vous pouvez pour qu'elle soit « docteur de l'Église ». Sa « petite voie » est de plus en plus nécessaire, alors que l'on est dans un monde si orgueilleux³ !

Le clerc semble ignorer le « *sexus obstat* » invoqué par Pie XI et penser, tout comme Desbuquois l'avait cru dans un premier temps, que le refus du pape n'était dû qu'à son mauvais caractère. D'autres paraissent mieux informés et font référence à la proclamation de Thérèse d'Avila pour justifier un possible événement pour la sainte de Lisieux. On s'aperçoit bien de cette conséquence que pouvait avoir la reconnaissance de 1970 dans le *Bulletin de l'Union Sacerdotale de Lisieux* de janvier 1971. Il y est fait référence à un numéro de la *France Catholique*⁴, qui reportait l'événement que constituaient les premières proclamations et rappelait la définition du doctorat d'Église :

L'Église en donnant ce titre veut mettre l'accent sur un message, une doctrine, qu'elle sait être d'une singulière actualité. En partant de cette définition comment ne pas penser à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus dont « l'influence non seulement au plan du rayonnement de vie mais très directement à celui de l'expression doctrinale » est incontestable⁵.

³ ACL- 4 D 02-3 : lettre de l'abbé Gondard, 11 octobre 1970.

⁴ Jean Madignon et Irène Semay, « Notre document : Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila docteurs de l'Église », *France Catholique*, n°1244, 16 octobre 1970, p. 9-12.

⁵ ACL- 4 D 02-2 : *Bulletin de l'Union Sacerdotale de Lisieux*, janvier 1971, p. 10.

Dans la même revue, le chanoine Olivier écrit quant à lui que « celle que le prêtre appelait autrefois au catéchisme “son petit docteur” a tous les titres pour devenir un jour un vrai docteur de l’Église. Après la mère (Thérèse d’Avila) pourquoi pas sa fille la plus illustre dont le message, la doctrine, est “d’une singulière actualité” »⁶. Valentino Macca di Santa Maria, archiviste général des carmes, abondait dans le même sens et écrivait à la prieure de Lisieux en janvier 1971 :

Après le doctorat de la Mère, c’est au doctorat de la fille qu’il faut penser. Car maintenant d’une façon particulière Elle a quelque chose à dire à l’Église et dans l’Église. Peut-être l’on a abusé d’un mot « préfabriqué » en appelant Thérèse, la Sainte des temps du Concile. Cependant il est certain que peu de Saints à l’heure actuelle « incarnent » d’une manière aussi vivante et fidèle le message de charité et humilité du Christ-Jésus. Je pense, et j’en fais chaque jour l’expérience, que la doctrine de Thérèse de Lisieux, présentée dans son authenticité totale, peut être aujourd’hui bien plus spirituellement et saintement révolutionnaire pour l’édification du Corps du Christ qu’elle ne le fut dans la première moitié du siècle⁷.

On a vu qu’en 1932, certains espéraient que la « petite » Thérèse ouvre les portes du doctorat à la « grande », mais c’est finalement la « Mère » qui précède la fille. Aux yeux du carme, un autre facteur entre aussi en jeu, à savoir la maturation doctrinale dont Thérèse de Lisieux a fait l’objet au XX^e siècle et l’opportunité plus grande qu’aurait sa proclamation dans les années 1970 par rapport aux années 1930. Le concile Vatican II et les changements qu’il a pu entraîner dans l’Église donneraient une nouvelle actualité, accrue, à la proclamation de la sainte comme docteure de l’Église. On voit combien le contexte ecclésial peut favoriser ou non une reconnaissance doctorale, quand bien même les trois conditions recensées par Benoît XIV seraient réunies. Les travaux éditoriaux, historiques et théologiques accomplis par les thérésiens au cours du siècle semblent avoir porté leur fruit pour mettre en valeur la doctrine thérésienne.

b) Le centenaire de la naissance en 1973

Le Bulletin de l’Union Sacerdotale de Lisieux mentionne un autre motif d’opportunité du doctorat thérésien : « À l’occasion de son centenaire en 1973, il serait bon que des théologiens étudient en profondeur la doctrine de la sainte, en particulier l’enfance spirituelle, doctrine “d’une importance majeure pour toute l’Église et pour tous les temps” »⁸. L’approche du centenaire de la naissance de la sainte apparaissait ainsi comme un temps propice à l’approfondissement de la doctrine thérésienne et constituait une étape majeure dans la maturation théologique nécessaire à sa proclamation doctorale. Entre 1970 et 1973, les travaux de la Commission doctrinale thérésienne sont, en ce sens, particulièrement importants.

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ ACL-4 D 02-3 : lettre de Valentino Macca di Santa Maria à sœur Françoise-Thérèse de Jésus, 8 janvier 1971.

⁸ *Bulletin de l’Union Sacerdotale de Lisieux*, janvier 1971, p. 10

Dès 1971, le Pèlerinage de Lisieux prépare le centenaire de 1973 et se donne comme objectif de « promouvoir la connaissance et l'approfondissement du message évangélique et missionnaire de Sainte Thérèse, et sa diffusion adaptée aux différentes catégories de pèlerins, selon leur niveau social, intellectuel, spirituel »⁹. Parmi les moyens prévus pour y parvenir, les chapelains pensent à la création d'un « Centre thérésien [qui] regrouperait les spécialistes du message de Sainte Thérèse, [à qui il] serait demandé un travail d'approfondissement de ce message et une formulation assimilable pour l'époque actuelle ». Le but est de « recenser les auteurs : publicistes, théologiens, philosophes, intéressés par le Message de Sainte Thérèse, en France et à l'étranger », puis de les mettre au travail, par trois moyens d'actions. Il faudrait d'abord « provoquer des rencontres, constituées en équipes de travail, donner des thèmes de recherches et suggérer des travaux », ensuite « organiser à Lisieux un local de travail avec une Bibliothèque thérésienne, aussi complète que possible » et enfin, « en liaison avec le carmel, organiser des consultations d'archives ». Une liste d'auteurs alors intéressés par Thérèse de Lisieux est dressée, comprenant le cardinal Garrone, Jean Guittou¹⁰, les dominicains Ambroise-Marie Carré, Philippe Vercoustre et Marie-Dominique Molinié, le jésuite Henri Holstein, les carmes Victor de la Vierge et Lucien, et enfin Marie-Dominique Poisenet.

On pense aussi assez vite à promouvoir, en plus, « une équipe de jeunes dont le père Gilles Larsonneur, MST ; l'abbé Jean Descouvemont, le Père Courtes, PSS, le P. Gaucher, OCD, le P. Michel, OCD, le P. Pierre, OCD, le P. Lafrance, OSB, le P. Lacan, OSB, pourraient être les chefs de file », à qui l'on demanderait de préparer « une présentation moderne de la doctrine de l'Enfance spirituelle » pour le numéro des *Annales de sainte Thérèse de Lisieux* et pour celui de la *Vie Thérésienne* de janvier 1972¹¹. Parmi ce groupe, plusieurs sont en train de réaliser une thèse de doctorat consacrées à Thérèse et on veut alors, à Lisieux, puiser dans ce vivier de « jeunes thérésiens ». Il semble que ce soit ce dernier groupe qui constitue, dans les années 1970, la « Commission doctrinale thérésienne », réunie par Gilbert Larsonneur, à la demande de Mgr Jean Badré, évêque de Bayeux et Lisieux, et de Mgr Georges Durand, recteur de la basilique¹². On y retrouve des grands noms du thérésianisme : Pierre Descouvemont, Guy Gaucher, Conrad De Meester, Bernard Bro, Michel Veys, Emmanuel Renault, qui travaillent avec l'aide de sœur Cécile, carmélite qui joue le rôle d'archiviste et de secrétaire de cette commission, et de Gilbert Larsonneur, de la Fraternité des Missionnaires de sainte Thérèse, résidant lui aussi à Lisieux.

Ses membres se réunissent pour la première fois le 4 novembre 1972 à Lisieux pour établir une liste des grands thèmes thérésiens à étudier. Ils se retrouvent ensuite en 1973 à Lisieux, puis à Paris, aux éditions du Cerf et lors des conférences du centenaire à Paris, et, enfin, pour un colloque thérésien à

⁹ ACL- S 29 B1 : « Document du Pèlerinage de Lisieux : rapport synthétique du 23 janvier 1971 ».

¹⁰ Jean Guittou, *Essai sur le génie spirituel dans la doctrine de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, *Les Annales de Lisieux*, Lisieux, 1955. Il prépare alors une édition des œuvres de la sainte avec sœur Cécile et Jacques Lonchamp, qui paraît aux éditions du Cerf en 1979.

¹¹ ACL- S 29 B1 : « Le Centre thérésien ».

¹² ACL- 4 D 02-4 : lettre du 4 novembre 1986, de Pierre Descouvemont.

Avon. Après une pause, des rencontres ont de nouveau lieu entre 1975 et 1986, entre une à quatre fois par an. Elles se font la plupart du temps autour d'un exposé, d'un nouveau livre ou film, dont on discute, mais aussi en vue de la préparation d'éditions thérésiennes. Ce groupe des « Jeunes Thérésiens » est très actif dans l'avancée des travaux sur la sainte. Sont ainsi mis au point un « Vocabulaire thérésien » recensant les thèmes abordés par Thérèse de Lisieux, une « Chronologie » confiée à Guy Gaucher, et une « Bibliographie thérésienne » préparée par Aimé De Sutter en lien avec Siméon della Santa Famiglia, postulateur général des carmes. Une lettre adressée par Gilbert Larsonneur à l'ensemble de l'équipe, le 5 octobre 1973, fait un compte rendu des travaux, au terme du centenaire de la naissance : la commission a été très active, travaillant aussi bien à la publication des *Lettres*, des *Poésies* et d'*Histoire d'une âme*, qu'à la préparation de fiches doctrinales à destination des prédicateurs et d'anthologies thérésiennes, et à l'organisation de conférences¹³. En 1973, Bernard Bro prépare par exemple la publication du deuxième tome des *Lettres* de Thérèse de Lisieux aux éditions du Cerf. Réunie à l'origine pour préparer le centenaire de 1973, la Commission doctrinale thérésienne a finalement été active jusqu'en 1986 et joué un rôle majeur dans l'approfondissement et la diffusion de la doctrine thérésienne en France.

Par ailleurs, le centenaire est l'occasion, comme tout anniversaire de ce genre, de rencontres et d'échanges qui contribuent à faire ressurgir l'idée du doctorat thérésien, que ce soit en Europe, en Égypte, au Québec, ou en Amérique latine¹⁴. Dès le début de la décennie 1970, le jésuite Henri Holstein écrivait les mots suivants :

Il semblerait opportun, et, je crois, nécessaire, qu'un ensemble de conférences de qualité scientifique soient consacrées aux différents problèmes posés par la spiritualité de sainte Thérèse, et que l'on ne se contente pas de quelques conférences de grand style. Les problèmes théologiques et historiques posés par le message thérésien, la situation de sainte Thérèse dans l'histoire de la spiritualité, l'approfondissement de sa doctrine n'ont pas encore fait l'objet d'une étude systématique, et d'échanges entre spécialistes. Un congrès, qui ne serait pas nécessairement très nombreux, mais qui permettrait à des spécialistes d'échanger et d'approfondir, en commun ces questions, donnerait à ces problèmes leur vraie dimension, et, du même coup, accorderait à la spiritualité de sainte Thérèse toute son importance¹⁵.

Le colloque parisien de 1973 a donné lieu à une publication importante, à laquelle ont participé la plupart des thérésiens¹⁶. Parmi les études présentées, deux nous intéressent particulièrement. La

¹³ *Les Annales de sainte Thérèse de Lisieux*, n°9, septembre 1973, p. 19-24, publient ainsi quatre fiches doctrinales, qui seront mises à disposition dans la basilique de Lisieux et éventuellement d'autres églises. Les thèmes retenus sont « La confiance des enfants de Dieu », « Aimer son prochain », « L'Eucharistie dans la vie de Thérèse », « Thérèse face à la souffrance ».

¹⁴ ACL- S 29 B6.

¹⁵ ACL-S 29 B1 : note relative à un « congrès thérésien » à l'occasion du centenaire de la naissance de sainte Thérèse, par Henri Holstein, non datée.

¹⁶ *Thérèse de Lisieux. Conférences du Centenaire (1873-1973)*, Paris, Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris, 1973. Les conférences ont eu lieu sur cinq mardis, du 27 février au 3 avril 1973. Voici quelles ont été les interventions : Jean Guitton, « Le génie spirituel de Thérèse de Lisieux » ; Guy Gaucher, « La passion de Thérèse de Lisieux ou l'épreuve de la foi » ; Gilbert Larsonneur, « La symbolique thérésienne » ; Hans Urs von Balthasar,

première, d'Hans Urs von Balthasar (1905-1988), s'intitule « Actualité de Lisieux » et souligne « l'avancée considérable des saints en matière de théologie »¹⁷. Si les sciences peuvent « dévoiler des choses », il estime que « le saut de la foi » est la condition de « toute intelligence de l'Écriture et le point de départ de la théologie ». Quel retard est pris, explique-t-il, « que de peine perdue quand on néglige cette théologie des saints comme règle d'une interprétation authentique de la révélation ». On voit apparaître ici pour la première fois l'expression de « théologie des saints », qui sera reprise par François-Marie Léthel, carme invité par Benoît XVI à prêcher la retraite de la Curie romaine en 2011¹⁸. L'expression souligne que des écrits de saints, bien que non spéculatifs, peuvent inspirer considérablement la théologie de l'Église s'ils ont été puisés dans la prière. Un nouveau regard est donc porté sur les rapports entre théologie et écrits mystiques, ce qui n'allait pas être sans conséquence sur la promotion et l'aboutissement du doctorat de Thérèse de Lisieux.

Le dominicain Bernard Bro propose quant à lui une étude sur « L'actualité théologique de Thérèse de Lisieux ». Repartant de la réaction des professeurs de l'Institut Catholique de Paris à l'annonce, faite par André Combes, d'une série de cours consacrés à Thérèse de Lisieux en 1945, il expose le parcours qui a conduit à prendre au sérieux, théologiquement, les écrits de la sainte. La question à traiter est, selon lui, la suivante : « Comment traduire en termes théologiques, donc abstraits, ce qui est expérience, vie, combat ? »¹⁹. On voit bien, dans une telle interrogation, que la théologie reste associée à l'abstraction, au spéculatif, par opposition à l'expérience. Bernard Bro rappelle combien les théologiens ont pu être « désarmés », voire « secrètement irrités » par la « petite » Thérèse, dans un premier temps. Il relève que, depuis les années 1960, ce sont surtout des travaux d'historiens ou des travaux sémantiques qui ont été consacrés à Thérèse, à part la thèse en théologie de Conrad De Meester. Cette mise à l'écart du champ de la théologie pourrait évoluer rapidement, du fait de des mutations culturelles et religieuses contemporaines :

[Elle représente un témoignage important] au moment où l'on sent l'écart critique ressenti à l'égard de l'Église et des médiations de la foi et où l'on pressent que le seul repli sur un système d'idées ne suffit pas ; et au moment où l'on découvre que ce qui se contrapose au doute, à la recherche angoissée d'une identité, ce n'est pas, en régime chrétien, une vérité d'ordre seulement philosophique ou scientifique, mais de l'ordre du témoignage vivant de la foi ; l'étude de Thérèse paraît être un laboratoire exceptionnel de ce qu'est une tradition de foi²⁰.

« Thérèse, une sainte pour notre temps : amour, souffrance, enfance, espérance » ; Bernard Bro, « L'actualité théologique de Thérèse ».

¹⁷ Hans Urs von Balthasar, « Actualité de Lisieux », dans *Thérèse de Lisieux. Conférences du Centenaire*, op. cit., p.107-123.

¹⁸ François-Marie Léthel, *La lumière du Christ dans le Cœur de l'Église. Jean-Paul II et la théologie des saints Retraite de Carême avec Benoît XVI (13-19 mars 2011)*, Parole et Silence, Mesnil-sur-l'Estrée, 2011. Voir aussi sa thèse, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance : la théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989.

¹⁹ Bernard Bro, « L'actualité théologique de Thérèse de Lisieux », dans *Thérèse de Lisieux*, op. cit., p. 126.

²⁰ *Ibid.*, p. 128-129.

Le dominicain perçoit les années 1970 comme l'aube d'une nouvelle grande ère de la théologie, la septième : après la « théologie politique », qui a connu son apogée dans les années 1960, on entrerait « dans une authentique théologie de l'expérience chrétienne et du sens de l'existence spirituelle ». On perçoit bien ce que le témoignage de mystiques pouvait apporter à cette nouvelle ère théologique.

Toujours en 1973, le cardinal Garrone, préfet de la Congrégation pour l'éducation catholique, est invité à faire une conférence au centre spirituel de Notre-Dame de Vie, à Venasque. Son intervention n'est pas sans rappeler celle de Gustave Desbuquois au congrès thérésien de 1932, puisqu'il pose la question de savoir si Thérèse de Lisieux pourrait être un jour « déclarée Docteur de l'Église » : « Je réponds OUI sans hésitation, encouragé par ce qui s'est passé pour la grande sainte Thérèse d'Avila ou pour sainte Catherine de Sienne »²¹. Il conclut son intervention en disant que la sainte de Lisieux est « déjà Docteur aux yeux du peuple chrétien, grâce aux interventions des Papes contemporains » qui, « de Benoît XV à Paul VI, ont tous approuvé et recommandé sa doctrine ». Il ne reste plus qu'à savoir si une proclamation solennelle viendra confirmer leur jugement, ce dont le cardinal ne semble pas douter. Voilà donc que, de nouveau, des échos de Rome parviennent en France et font monter la rumeur d'un nouveau titre de gloire pour la sainte.

L'opportunité d'un tel événement est invoquée par un missionnaire de saint François de Sales, qui écrit une lettre postulatoire à Paul VI le 24 janvier 1973, à l'occasion du centenaire de la naissance de Thérèse de Lisieux. Il insiste sur le bien-fondé d'une telle proclamation,

[...] afin que de « *Ecclesia loquens* » actuelle renaisse une « *Ecclesia orans* », une Église priante, humble épouse, servante du Christ. « Ne parlez pas toujours, mais priez sans relâche », tel est l'avertissement que pourrait bien nous adresser le Sauveur. La sainte carmélite de Lisieux, « Docteur de l'Église », voulait être le cœur et l'amour de l'Église au milieu d'un monde sans amour, déchiré par la guerre, la haine et la discorde, pour révéler l'amour miséricordieux de Dieu à sa louange dans le Royaume du Christ. La petite Thérèse, Docteur de l'Église, par sa foi et sa confiance, peut s'opposer à l'athéisme et à l'absence de Dieu sous toutes ses formes dans la vie moderne afin qu'éclairé par le Christ, l'homme se remette sur le chemin de Dieu et retrouve le Vrai sens de la vie²².

C'est donc comme témoignage de « foi » et de « confiance » que Thérèse de Lisieux est invoquée pour un monde contemporain marqué par « l'absence de Dieu » : c'est son expérience qui est ici requise, plus que sa doctrine. La lettre du missionnaire se poursuit sur un tableau bien noir de la situation de l'Église en 1973 :

La petite Thérèse, Docteur de l'Église, comme le berger David qui au nom de Dieu terrasse le philistin Goliath, le géant cuirassé, et fait fuir les ennemis d'Israël, ainsi, elle qui veut prêter sa petite voix à Jésus, se lève pour vaincre le géant Goliath du 20^{ème} (sic) siècle, ce géant de l'inconstance, de la révolte, et de la révolution, ce géant Goliath de l'immortalité, de la vanité, ce géant Goliath d'un humanisme exacerbé et d'un rationalisme orgueilleux,

²¹ « Le cardinal Garrone pose “une question audacieuse”. Sainte Thérèse de Lisieux pourrait-elle être proclamée Docteur de l'Église ? », article paru en mai 1973 dans un journal belge, dont il ne reste qu'une coupure, sans les références, aux archives de Lisieux. Le texte de son intervention est aussi retranscrit intégralement dans le chapitre 2 de la *Positio* de Thérèse de Lisieux, p. 51-52.

²² ACL- S 29 B6 : lettre de Konrad Hatberger, du 24 janvier 1973.

dont la peste et l'haleine empoisonnée ont pénétré déjà dans tous les domaines. Et ce géant ne s'arrête pas au seuil de l'Église, mais il s'infiltré jusqu'au sanctuaire de l'enseignement, des sacrements et de l'institution de la sainte Église [...]²³.

On s'étonne de retrouver un vocabulaire qui n'est pas sans rappeler celui employé dans la lutte antimoderniste au début du XX^e siècle et qui signale de fortes divisions au sein de l'Église au début des années 1970. Comme pour Catherine de Sienne, c'est alors l'aspect éminemment ecclésial de la sainte qui est mis en valeur et qui semble justifier sa proclamation comme docteur de l'Église. On retrouve cette même importance ecclésiale dans la lettre apostolique envoyée par Paul VI à Mgr Badré à l'occasion du centenaire de la naissance de Thérèse de Lisieux. Il y rappelle ce que la sainte peut apprendre à l'Église sur « l'insertion réaliste dans la communauté chrétienne où l'on est appelé à vivre dans l'instant présent » :

Avec la finesse de sa sensibilité, la lucidité de son jugement, son désir de simplification, son attachement à l'essentiel, on peut dire qu'elle a suivi l'Esprit, frayé une voie originale, épanoui sa propre personnalité spirituelle, et permis à bien des âmes de prendre un essor nouveau et adapté à chacune d'elles. Mais pour ce faire, elle ne s'est pas éloignée de l'obéissance ; elle a su utiliser avec réalisme les humbles moyens que lui offrait sa communauté et que l'Église mettait à sa disposition. Elle n'a point attendu, pour commencer à agir, un mode de vie idéal, un entourage plus parfait : disons plutôt qu'elle a contribué à les changer du dedans. L'humilité est l'espace de l'amour. Puisse-t-elle obtenir aujourd'hui, à tous ses frères et sœurs catholiques, cet amour de l'Église notre Mère²⁴ !

On retrouve en fait dans cette lettre de nombreux accents de l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila comme docteur de l'Église, du 27 septembre 1970. Paul VI y insiste en effet sur la nécessité « d'une prière contemplative, désintéressée » et sur le fait que « l'apostolat lui-même, à tous ses niveaux, doit s'enraciner dans la prière, rejoindre le cœur du Christ, sous peine de se dissoudre dans une activité qui ne conserverait d'évangélique que le nom ». L'oraison, que Thérèse de Lisieux enseigne, est un chemin pour tous ceux qui « pressentent la dimension intérieure de la personne humaine ». La sainte est présentée comme une figure d'actualité particulière pour l'Église des années 1970, très divisée autour de l'application de la réforme conciliaire.

Les diverses demandes en faveur du doctorat thérésien qui parviennent à Lisieux ou à la curie généralice à Rome, ainsi que les conférences du centenaire, poussent les carmes à envisager une nouvelle demande officielle au Saint-Siège. Le 15 décembre 1974, Siméon della Santa Famiglia, postulateur général des carmes, s'adresse ainsi confidentiellement au cardinal Raimondi, préfet de la Congrégation pour la Cause des Saints. Il lui explique que les célébrations du centenaire de la naissance (1973) et du cinquantenaire de la canonisation (1975) trouvent un grand écho dans toute l'Église, ce qui encourage la postulation générale à faire une demande au pape.

²³ *Ibid.*

²⁴ ACL- S 29 B3 : lettre apostolique de Paul VI à Mgr Jean Badré, évêque de Bayeux et Lisieux, 2 janvier 1973.

Les demandes viennent de partout. Et il ne manque pas non plus de raisons théoriques pour le soutenir. Que l'on pense à la doctrine évangélique de la Sainte, doctrine qui a constitué avec son message de rappel à la Paternité de Dieu, dont l'amour miséricordieux doit être accueilli avec l'humilité et la confiance de l'enfant, que l'on regarde l'influence extraordinaire que les écrits thérésiens ont dans le mouvement spirituel actuel, que l'on se rappelle la valeur doctrinale de son enseignement dans la vie des âmes et dans les écoles théologiques, on comprend les raisons de l'intérêt que le magistère de la Sainte a eu et a toujours plus. D'ailleurs, ce sont les Souverains Pontifes eux-mêmes qui soulignent la valeur doctrinale du magistère thérésien, proposant Thérèse comme un Maître et un docteur²⁵.

Avant de faire une demande officielle, le postulateur souhaite cependant connaître l'avis du préfet de la Cause des Saints, pour avoir une idée de l'accueil que Paul VI pourrait réserver au projet. La réponse du cardinal, très concise, clôt rapidement le débat, puisqu'il l'« informe que la Secrétairerie d'État de Sa Sainteté, par la lettre N.200592 du 28 janvier 1972, a fait savoir à ce Dicastère que "Sa Sainteté demande que toutes les concessions du titre de Docteur de l'Église soient suspendues et que soit réexaminée avec soin toute cette matière" »²⁶.

2. Un projet ralenti par une réforme de la procédure d'octroi du titre

On ignore ce qui a motivé Paul VI à demander une révision du doctorat d'Église, faute d'avoir eu accès à la lettre de la Secrétairerie d'État qui en informe la Congrégation pour la Cause des Saints en 1972. Les nouvelles instructions édictées par la Cause des Saints en 1981, qui prennent en compte la consigne pontificale, peuvent néanmoins nous éclairer à ce sujet. Deux documents sont utiles en ce sens : le compte rendu de l'assemblée plénière des cardinaux de la congrégation, réunie le 24 mars 1981, et l'instruction de la congrégation, approuvée par Jean-Paul II en mai 1981²⁷.

Dans son introduction, le premier document rappelle brièvement ce qui s'est passé depuis 1970. Le 8 janvier 1970, donc avant même les proclamations de Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, le secrétaire de la Congrégation pour la Cause des Saints décide de remettre à plus tard plusieurs proclamations dont les dossiers étaient à l'étude. Les cardinaux-membres estiment en effet que les proclamations d'Antonin de Florence (1389-1459), de Bernardin de Sienne (1380-1444) et de Laurent

²⁵ AGOCD- doctorat de Thérèse de Lisieux- correspondance (1974-1995) : lettre de Siméon della Santa Famiglia au cardinal Raimondi, 15 décembre 1974.

²⁶ AGOCD : lettre du cardinal Giuseppe Raimondi, 9 janvier 1975.

²⁷ Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Prot. N. Var. 1762/980, *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint* (sub Secreto pontificio), 1980 ; « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », approuvées par Jean-Paul II, le 4 mai 1981. Ce document a été consulté à la postulation des carmes déchaux, à Rome.

Justinien (1381-1456) ne sont « pas urgentes » et peuvent donc être reculées de deux ou trois ans²⁸. Les trois dossiers étaient en cours depuis le pontificat de Jean XXIII mais le temps a manqué à ce dernier pour les proclamer. Puis Paul VI, sans doute plus préoccupé par la proclamation des deux premières femmes, ne s'est pas prononcé dessus, ce qui reflète bien la place de l'opportunité dans cette politique du doctorat : il semble qu'en 1970, le pape a vu la possibilité de poser un geste significatif en reconnaissant Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne docteurs, là où il n'y en avait pas forcément pour les trois autres saints mentionnés.

Les instructions édictées par la congrégation en mai 1981 abordent ainsi comme piste de réflexion « les facteurs d'opportunité pour la proclamation doctorale d'un saint ». Une définition de l'« opportunité » y est proposée : la concession du titre « doit être justifiée par un besoin réel, en ce sens que la doctrine proposée va à la rencontre des besoins des gens, à la mesure des valeurs éternelles et de la nécessité historique. Sinon, la proclamation d'un saint comme docteur de l'Église pourrait se limiter à l'acte liturgique de la proclamation, sans avoir le moindre impact sur l'approfondissement doctrinal, sans apporter de réponse aux questions des croyants, sans contribuer à améliorer la conduite chrétienne »²⁹. Le magistère ecclésiastique prend donc en compte les « nécessités historiques » lorsqu'il exerce son autorité et, en 1970, la question féminine pouvait en être une.

Les deux ou trois ans de report initialement prévus ont été prolongés, en raison de la décision prise par Paul VI en 1972 de suspendre toute concession du titre tant que n'a pas été réétudiée la définition même du doctorat d'Église. Ces trois causes n'ont d'ailleurs finalement jamais abouti, bien que d'autres proclamations aient eu lieu entre temps. En 1980, c'est pourtant le cinquantième centenaire de la naissance de Bernardin de Sienne qui pousse la Congrégation pour la Cause des Saints à se mettre au travail, alors que la demande faite par Paul VI n'avait été suivie d'aucune démarche sous son pontificat (1963-1978). Le centenaire fait ressurgir la question de son éventuelle proclamation, alors que les lettres postulatrices arrivent nombreuses au Saint-Siège. Jean-Paul II, sachant qu'il faut résoudre la question, préliminaire, des conditions d'octroi du titre, demande à la congrégation de se mettre au travail³⁰. La chose aurait pu se produire un an plus tôt puisqu'en 1978, la question avait été posée de faire proclamer Véronique Giuliani docteur de l'Église, mystique capucine stigmatisée du XVII^e siècle, considérée comme une figure majeure de la spiritualité baroque italienne pour ses écrits sur la Passion³¹. Mais il semble que la

²⁸ Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Prot. N. Var. 1762/980, *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 1.

²⁹ « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », p. 634 : « Esso deve essere giustificato da reale bisogno, in quanto la dottrina proposta va incontro agli uomini, commisurando i valori eterni alle necessità storiche. In caso contrario, la proclamazione di un santo a Dottore della Chiesa potrebbe esaurirsi nell'atto liturgico della proclamazione, senza incidere minimamente nell'approfondimento dottrinale, senza dare una risposta alle domande dei credenti, senza modificare in meglio la condotta cristiana. » (Traduction par nos soins).

³⁰ *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 2 : lettre de Jean-Paul II du 26 mai 1979 (prot.n.16891).

³¹ *Santa Veronica Giuliani dottore della Chiesa ? Atti del convegno di studi (29-30 aprile-1° maggio 1978)*, Città di Castello, Centro di Studi « S. Veronica Giuliani », 1979, p. 5 : en 1978 a lieu un congrès « Una proposta :

cause de Bernardin de Sienne ait alors semblé plus sérieuse, justifiant que la congrégation se mette à l'ouvrage.

a) *Limiter la multiplication des docteurs préserver la valeur du titre*

Le 30 juillet 1980, six théologiens sont interrogés par la Congrégation pour la Cause des Saints sur la définition du titre et sur ses critères d'attribution : le cardinal Pietro Parente, qui a été secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi à la fin du Concile ; Brunero Gherardini, professeur d'ecclésiologie et de mariologie au Latran ; le franciscain Umberto Betti, professeur puis recteur de l'*Antonianum* ; le jésuite Jean Galot, professeur à la Grégorienne ; Giovanni Vodopivec, professeur à la *Propaganda Fidei* ; Augustin Trapé, ancien prieur général de l'Ordre des augustins et fondateur de la *Nuova Biblioteca Agostiniana*. Tous les six ont été plus ou moins impliqués dans le concile Vatican II et ont été au service de la Curie romaine ou des universités pontificales entre les années 1960 et 1990. Lorsqu'ils se mettent à l'étude, il leur est demandé de tenir compte :

- a) De la nécessité de ne pas porter préjudice à la vénérable diffusion dans toutes les Églises chrétiennes des huit premiers docteurs de l'Église.
- b) De la réalité évidente qu'il y a des docteurs dans l'Église même au-delà de cette période et qu'on ne peut pas utiliser de critères trop restrictifs lors de l'examen de ces pétitions³².

Dans sa lettre du 8 août 1980, la Secrétairerie d'État répète encore qu'« il ne faut pas utiliser des critères trop restrictifs dans la prise en compte des demandes de ce genre »³³. Les huit docteurs dont il est question sont les quatre Pères de l'Église latine (Ambroise, Jérôme, Grégoire le Grand, Augustin) et les quatre Pères grecs (Athanasie, Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome). Il faut se rappeler que c'est pour distinguer, parmi les écrivains ecclésiastiques de l'Antiquité, ceux qui enseignaient avec une autorité particulière, que le titre de « docteur de l'Église » avait été créé. Il sert donc, à l'origine, de critère de distinction, pour souligner le prestige particulier de quelques-uns. À cette tradition qui leur donnait un titre honorifique, Boniface VIII a ajouté un culte, par la bulle *Gloriosus Deus* de 1295, alors propre aux quatre docteurs de l'Église latine. Ces normes liturgiques ont ensuite été universalisées

S. Veronica Giuliani dottore della Chiesa », organisé par le diocèse de Tifernate, les Clarisses capucines et les Capucins d'Ombrie, des Marches et de Toscane, à l'occasion du 250^e anniversaire de la mort de la sainte et du troisième centenaire de son entrée au monastère.

³² *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint, op. cit.*, p. 2 : « Si tenga conto :

- a) Della necessità di non recare pregiudizio alla venerabile diffusa in tutte le chiese cristiane dei primi otto Dottori della Chiesa;
- b) Della evidente realtà che nella Chiesa esistono Dottori anche oltre quell'epoca e non si possono usare criteri troppo restrittivi nel prendere in considerazione queste petizioni. » (Traduction par nos soins)

³³ Prot. N. 45.797, citée dans *ibid.*, p. 2 : « non si possono usare criteri troppo restrittivi nel prendere in considerazione le richieste di questo genere. » (Traduction par nos soins)

lorsque Pie V les a étendues aux quatre docteurs de l'Église grecque, qu'il inclut dans sa réforme liturgique (bréviaire de 1568, missel de 1570). Or, par le fait qu'il y ait désormais de nombreux docteurs, les huit premiers, qui devaient être distingués, ne le sont plus guère.

Depuis quand y a-t-il un dérèglement dans la politique du doctorat ? Si les théologiens consultés s'accordent à dire que la multiplication des déclarations a nui à la qualité du titre, tous ne placent pas la charnière au même moment. Le cardinal Pietro Parente, par exemple, estime que le doctorat se réalise pleinement dans la première période patristique, entre le I^{er} et le IV^e siècle. C'est là que l'on trouverait les « splendides figures des huit Docteurs majeurs », chez qui l'on voit bien la triple prérogative de la sainteté, de la doctrine éminente et de l'approbation ecclésiale³⁴. Dans un article qu'il publie en 1988, Umberto Betti rappelle que l'institution des docteurs de l'Église, par la décrétale *Gloriosus Deus*, n'envisageait pas un élargissement de la catégorie³⁵. En 1567, la proclamation du premier docteur qui ne soit pas aussi un Père, Thomas d'Aquin, relève ainsi d'un acte inédit, dont le pape Pie V ne pouvait mesurer les conséquences à long terme. Une telle décision faisait en effet disparaître deux caractéristiques propres aux premiers docteurs de l'Église : leur caractère épiscopal et leur antiquité. Il allait surtout créer une sorte de contagion puisque, dès 1588, Bonaventure est proclamé à son tour par Sixte V. Après un long intervalle de temps, les concessions du titre reprennent au XVIII^e siècle, à un rythme beaucoup plus soutenu : en deux siècles (1720-1970), on passe de dix à trente-deux docteurs de l'Église. Mais pour Umberto Betti, l'inflation remonterait bien au XVI^e siècle, au moment où le doctorat s'ouvre à des saints qui ne sont pas issus de l'Antiquité chrétienne.

Brunero Gherardini estime quant à lui que le « risque de concession facile ou d'inflation du titre » pointé par la Secrétairerie d'État vient d'une « dilatation » de la conception du doctorat³⁶. Une évolution majeure aurait eu lieu sous Pie IX (1846-1878), qui a proclamé docteurs, en plus d'Hilaire de Poitiers (315-367), Alphonse de Liguori (1696-1787) et François de Sales (1567-1622). Pour la première fois, un pape proclamait des saints d'une époque très proche. Déjà avant lui, au début du siècle, on s'était mis à proclamer moins de figures patristiques, délaissées au profit de docteurs médiévaux (Pierre Damien en 1828, Bernard de Clairvaux en 1830). Mais Pie IX va plus loin en proclamant, pour la première fois, des docteurs modernes, qui plus est en un laps de temps très bref, pour Alphonse de Liguori. Il ne s'est pas écoulé un siècle après la mort de ce dernier (1787) pour qu'il soit proclamé docteur de l'Église par Pie IX en 1871. Mais Brunero Gherardini, comme Umberto Betti, estime que l'inflation a commencé dès le XVI^e siècle. À défaut de pouvoir annuler des proclamations déjà faites, la solution pour éviter des concessions trop faciles du titre lui semble être un examen d'une plus grande rigueur critique à l'avenir. Le risque d'inflation viendrait donc surtout, à le lire, du fait d'avoir parfois proclamé des docteurs trop

³⁴ *Votum* du cardinal Pietro Parente, « Les docteurs de l'Église », dans *ibid.*, p. 12.

³⁵ Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa », art. cité, p. 279.

³⁶ *Votum* de Brunero Gherardini, dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 21.

vite après leur mort, ce qui ne permet pas de savoir si leur influence doctrinale dépasse leur époque pour enseigner l'Église universelle.

Le cardinal Parente pointe une autre source de dérèglement dans l'histoire du doctorat d'Église. L'inflexion du titre, donné à des figures « plus humbles » que les huit grands docteurs, et parfois contestables, viendrait de ce que, bien souvent, l'Église s'est trouvée devant le fait accompli, alors que chaque diocèse ou famille religieuse avançait son propre candidat. Elle aurait alors cherché à arbitrer, en confirmant les noms qui lui semblaient les plus justifiés. Les instructions de la Congrégation pour la Cause des Saints (1981) mentionnent elles aussi ce danger, rappelant que ce qui est en jeu n'est pas « le prestige d'une famille religieuse ou d'une Église locale, et encore moins d'une communauté nationale », mais le « bien de toute l'Église »³⁷. On a pu voir précédemment combien le souci d'équilibre, voire la possible concurrence, entre ordres religieux avait pu en effet jouer dans la politique du doctorat. Il suffit de se rappeler qu'en 1567, le pape dominicain Pie V proclame son confrère Thomas d'Aquin, tandis qu'en 1586, Bonaventure est proclamé par le franciscain Sixte V. Des « docteurs mineurs » seraient ainsi apparus, puis au XX^e siècle, il y aurait eu, selon Pietro Parente, des saints personnellement édifiants mais doctrinalement discutables, comme Antoine de Padoue, Laurent de Brindisi, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne³⁸. Il se dit soulagé de voir que tout est désormais en pause, alors que de nouvelles demandes sont apparues, notamment pour Hildegarde de Bingen et Véronique Giuliani³⁹. On voit bien, dans cette comparaison, que la double proclamation de 1970 n'allait pas de soi pour tout le monde.

Le jésuite Jean Galot montre de son côté que de nouveaux critères ont été ajoutés à ceux définis au XVIII^e siècle par Lambertini : chaque ordre religieux aurait voulu son docteur, puis on aurait tenu à proclamer une femme, ce qui relève d'une bonne intention puisque le sexe féminin n'est pas un obstacle, mais le jésuite estime qu'il faut toujours vérifier que la sainteté de vie insigne et la doctrine éminente soient bien attestées⁴⁰. Le fait que le doctorat d'Église soit trop souvent conçu comme le sommet d'une course aux honneurs – à la façon du doctorat universitaire qui représente le couronnement du parcours universitaire – contribue selon lui à une confusion des charismes. Par la proclamation d'un saint comme docteur, l'Église reconnaît des mérites doctrinaux présents, mais on a parfois l'impression qu'elle agit comme si elle pouvait conférer à un saint une qualité qu'il n'a pas. Ainsi, par exemple, quand Pie XII reconnaît Antoine de Padoue docteur de l'Église en 1946 : le saint est un excellent prédicateur, à

³⁷ « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », p. 634.

³⁸ *Votum* du cardinal Pietro Parente, « Les docteurs de l'Église », dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, *op. cit.*, p. 12.

³⁹ Concernant Hildegarde de Bingen, on s'étonne de voir qu'il est déjà question d'une demande en 1980, sachant que sa *Positio* ne mentionne pas de demande avant 1987. Dans la « *Praenotatio Relatoris Generalis* » (p. 10), il est fait mention d'un jeune étudiant, pas encore prêtre, Ralf Hufsky, qui envoie en juin 1987 une copie de son travail sur la doctrine de la grâce selon Hildegarde à la Cause des Saints, avec la demande qu'elle reçoive le titre de « *Magistrae Ecclesiae* ». Il est d'ailleurs intéressant de relever que ce n'était pas directement le doctorat d'Église qui était demandé.

⁴⁰ *Votum* de Jean Galot, « Le docteur de l'Église », dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, *op. cit.*, p. 40-44.

l'origine de nombreuses conversions par sa parole, mais le charisme de la prédication est différent de celui du docteur. De même, Pierre Canisius, proclamé docteur en 1925 par Pie XI, peut être admiré pour son zèle apostolique, mais d'un point de vue doctrinal, il n'a pas apporté quelque chose de notable à la pensée de l'Église. Aussi Umberto Betti rappelle-t-il que « la concession du titre de Docteur de l'Église n'est pas une sorte de décoration attribuée à la mémoire d'un saint, mais l'attestation la plus autorisée d'une présence valide à des siècles de distance »⁴¹.

b) *À qui la faute ? Les femmes et Vatican II, cause ou symptôme du dérèglement*

Faut-il voir un rapport de causalité dans la quasi-simultanéité entre la proclamation des premières femmes comme docteurs de l'Église en 1970 et la suspension des concessions du titre en 1972 ? Il convient de se demander si, dans le discours des théologiens romains, l'ouverture du doctorat aux femmes est vue comme cause de la dévaluation du titre.

Dans sa thèse sur l'accès des femmes aux professions de prestige entre 1880 et 1940, la sociologue Juliette Rennes constate que celui-ci est souvent perçu comme une forme de profanation, la féminité menaçant d'introduire le grotesque dans les attributs du prestige professionnel, par la dégradation du titre, éventuellement du costume, mais aussi par l'introduction de la matérialité du corps et de la trivialité de la vie privée, dans des espaces et fonctions marqués par la publicité et la neutralité⁴². L'arrivée des femmes parmi les docteurs de l'Église ne pourrait-elle pas, de ce fait, expliquer la dévaluation du prestige de ces derniers, constatée par plusieurs théologiens en 1980 ? D'autant plus qu'elles offrent des écrits marqués par la « trivialité » de la vie quotidienne et par la matérialité corporelle, à l'instar de Catherine de Sienne qui invoque en permanence « le sang, le sang du Christ ». Dans les années 1880, au cours de plusieurs controverses, le prestige d'une institution est ainsi invoqué pour justifier l'exclusion des femmes. En 1884, par exemple, un médecin menace de se récuser comme membre du jury si des étudiantes participent au concours de l'internat, estimant que ce serait « attentatoire à la dignité de l'institution de l'Internat des Hôpitaux dont [il est] le soutien naturel »⁴³. Associée au thème de la profanation, l'idée que la féminisation conduirait à une baisse de niveau et donc à la perte de prestige revient aussi régulièrement, comme on le voit par l'intervention du sénateur Duplantier à la séance du 3 mars 1932, sur l'accès des femmes au barreau :

Je ne prétends pas que la femme rabaisse tout ce qu'elle touche, mais cependant le niveau des études, tant secondaires que supérieures, a sensiblement fléchi depuis qu'elles ont été envahies par les étudiantes [...] Ne doutez pas que les études de notaires et d'avoués baisseront de la même façon quand vous aurez permis aux femmes de les diriger. Autrefois, les notaires connaissaient admirablement leur profession. Ils savaient aussi le latin, il y en a, paraît-il, qui traduisaient Horace. Ceux qui ne le traduisaient pas du moins le citaient [...]. Il

⁴¹ Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa », art. cité, p. 291.

⁴² Juliette Rennes, *Le mérite et la nature*, op. cit., p. 151-152.

⁴³ Lettre du Dr. L. au directeur général de l'Assistance publique, 30 septembre 1884, citée dans *ibid.*, p. 152.

y a tout lieu de craindre que les femmes abaissent le niveau de la profession qui doit rester au plus haut point possible⁴⁴.

Pierre Bourdieu, dans son ouvrage sur *La Domination masculine* (1998), va jusqu'à montrer que tout métier « se trouve qualifié par le fait d'être accompli par des hommes »⁴⁵. Dans cette logique, ce serait l'interdiction faite aux femmes qui vaudrait comme signe de la qualité du métier. Ne pourrait-il en être de même dans la sphère ecclésiale ? On ne trouve pas de discours analogue à celui du sénateur Duplantier pour la proclamation des premières femmes comme docteurs de l'Église, mais cette dernière est cependant bien perçue comme une étape de plus dans la dévaluation du titre par certains théologiens. Umberto Betti, par exemple, voit cette ouverture comme une nouvelle menace de dévaluation du doctorat d'Église. La « motivation première de sa concession » à Thérèse d'Avila et à Catherine de Sienne a selon lui été d'ouvrir la catégorie aux femmes, afin de rappeler que, sans avoir part « aux fonctions hiérarchiques de ministère ou de magistrature », elles sont bénéficiaires des charismes au même titre que les hommes, comme l'affirmait le Concile dans *Lumen gentium* (2, 12)⁴⁶. Si l'intention est bonne, une telle ouverture représente un danger à ses yeux, car elle ouvre la voie à de nouvelles demandes de concession au Saint-Siège. Il n'aura pas fallu attendre longtemps en effet pour que, dès 1979 et 1980, de nouvelles causes soient encouragées, en l'occurrence celles d'Hildegarde de Bingen et de Véronique Giuliani. On retrouve le concept de « perception kaléidoscopique », bien repéré dans le monde civil, qui démultiplie fictivement la présence des femmes dans un corps dès lors qu'il y en a quelques-unes⁴⁷.

Cependant, Umberto Betti ne craint pas tant la féminisation du titre que, plus généralement, sa banalisation du fait de l'accroissement du nombre de docteurs. D'un côté, il souligne qu'elle a permis de préciser la définition du doctorat d'Église, en explicitant le fait que, sur les trois critères définis par Benoît XIV, celui de la doctrine éminente est le plus important, puisqu'il l'emporte sur l'état de vie ou sur le titre de sainteté : « peuvent donc être déclarés Docteurs de l'Église des clercs et des laïcs, des

⁴⁴ Cité dans *ibid.*, p. 153.

⁴⁵ Pierre Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 66-67 : par une logique du « double standard », l'homme ne peut s'abaisser à certaines tâches socialement désignées comme inférieures, mais ces mêmes tâches peuvent être nobles et difficiles dès lors qu'elles sont réalisées par des hommes, alors qu'elles apparaissent insignifiantes et imperceptibles, faciles et futiles, quand elles sont faites par des femmes, à l'instar de la dissymétrie entre le cuisinier et la cuisinière, le couturier et la couturière. Voir aussi, à ce sujet, Margaret Maruani et Chantal Nicole-Drancourt, *Au Labeur des dames. Métiers masculins, emplois féminins*, Paris, Syros/Alternatives, 1989, p. 15.

⁴⁶ Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa », art. cité, p. 286.

⁴⁷ Virginie Barré, « Le journalisme peut-il être unisexe ? », dans Virginie Barré, Sylvie Debras, Natacha Henry et Monique Trancart, *Dites-le avec des femmes. Le sexisme ordinaire dans les médias*, Paris, CFJ/AFJ, 1999, p. 74. Virginie Barré le pointe à propos de la place des femmes dans le journalisme dans les années 1980-1990 : « En matière de femmes, il existe un phénomène que je qualifierais de kaléidoscopique. L'une d'elles perce le plafond de verre et grimpe (presque) jusqu'au sommet : c'est l'égalité. Tout le monde applaudit, bravo, souligne la performance. Deux ou trois femmes se hissent aux côtés de la première : elles sont partout. Tout le monde s'inquiète : la profession se féminise. »

hommes et des femmes, des martyrs et des non-martyrs »⁴⁸. Mais encore faut-il que cette doctrine éminente soit clairement mise en valeur. Plus que la cause de la dévaluation du titre, l'ouverture aux femmes n'en serait-elle pas plutôt la conséquence, le symptôme ? Pierre Bourdieu parle en effet du « paralogisme du contexte manquant », illusion d'optique qui fait voir comme un signe de démocratisation l'accès des classes populaires à certains secteurs, sans voir le déclin structurel qu'ils connaissent à ce moment-là, qui permet justement leur ouverture⁴⁹. Au fond, on peut se demander si ce n'est pas parce que le titre de docteur de l'Église a déjà perdu de sa valeur que l'on permette à des femmes à le recevoir.

En réalité, des symptômes de la crise du doctorat sont présents avant même son ouverture aux femmes. Umberto Betti les fait remonter au concile Vatican II, notamment au regard de la place des docteurs dans la liturgie postconciliaire. On se rappelle que le titre était à son origine, au XIII^e siècle, associé à un culte, élevé au même rang que celui des apôtres et des évangélistes. En 1948, la Congrégation des Rites rappelle que « tous les docteurs ont droit à une célébration effective et complète dans le calendrier universel », en vertu de l'influence de leur doctrine sur toute l'Église⁵⁰. Or dans le nouveau calendrier liturgique publié en 1969, sur les trente docteurs que l'Église compte alors, seuls seize ont une mémoire obligatoire. Les quatorze restants – Hilaire de Poitiers, Pierre Damien, Isidore de Séville, Anselme, Bède le Vénérable, Cyrille d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Laurent de Brindisi, Pierre Chrysologue, Robert Bellarmin, Albert le Grand, Jean Damascène, Pierre Canisius – ont une mémoire « *ad libitum* », donc facultative.

Il convient de noter, cependant, que cette évolution de la liturgie des docteurs correspond à celle, plus générale, du sanctoral dans le contexte postconciliaire⁵¹. Dans le missel de Pie V, le sanctoral n'était pas moins important que le temporel et chaque jour pouvait être l'occasion de vénérer plusieurs saints, tandis que la réforme de 1969 réduit considérablement le nombre de saints célébrés au calendrier romain. Le nouveau missel mentionne ainsi 158 saints, contre 345 dans le précédent et, sur les 158 saints célébrés, 63 ont une mémoire obligatoire, pour 95 avec une mémoire facultative. Le missel de 1969 a réduit le nombre de catégories fixées dans l'ancien missel, qui procédait à un savant mélange pour concilier plusieurs fêtes le même jour : désormais, pour les mémoires facultatives, le prêtre a plus de marge d'appréciation et peut décider, suivant l'opportunité pastorale, de les célébrer ou non⁵². Cette différence de traitement entre les docteurs qui ont une mémoire obligatoire et ceux qui en ont une

⁴⁸ Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa », art. cité, p. 290.

⁴⁹ Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 266.

⁵⁰ *Memoria sulla Riforma Liturgica, Sacra Rituum Congregatio*, S. Hist., n°71, 1948, p. 128, n.135, cité par Umberto Betti, dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scripturis ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 29.

⁵¹ Daniel Moulinet, *La liturgie catholique au XX^e siècle*, op. cit., p. 219 : l'année liturgique est organisée selon deux ordres. Le temporel correspond à la division du temps et le sanctoral aux fêtes des saints.

⁵² *Ibid.*, p. 222-223.

facultative reflète tout de même une inflation du doctorat, qui conduit à faire des distinctions entre les docteurs, pour que l'autorité des plus grands ne soit pas affectée.

Umberto Betti montre par ailleurs qu'il y a un décalage entre l'importance que le Concile accorde aux docteurs de l'Église et l'usage qu'il en a fait. D'une part, le décret *Gravissimum educationis* (n°10) demande aux théologiens et aux universités catholiques de se mettre à l'école des docteurs de l'Église pour savoir répondre aux questions complexes posées par chaque époque. Par cinq fois, on trouve des rappels de ce genre dans les textes conciliaires⁵³. D'autre part, neuf docteurs sur les trente alors reconnus ne sont cités dans aucun des seize documents conciliaires, qui traitent pourtant à peu près de l'ensemble de la doctrine et de l'action de l'Église⁵⁴. Sans compter les quatorze docteurs qui n'ont pas de mémoire obligatoire dans le nouveau calendrier liturgique⁵⁵.

À l'inverse de la vision qu'en propose Umberto Betti, la Congrégation pour la Cause des Saints valorise le rôle joué par les docteurs de l'Église au concile Vatican II dans l'introduction à la consultation de 1981. Elle souligne le fait que l'Église « a puisé dans le trésor des saints docteurs » pour préciser de nombreux points de sa doctrine : sur la nature de l'Église (allocution de Paul VI du 14 septembre 1964), sur la Vierge Marie (*Lumen Gentium*, n°67), sur les conseils évangéliques (*Lumen Gentium*, n°43), mais aussi sur l'accord entre foi et raison (déclaration *De educatione christiana*, n°10)⁵⁶. Par ailleurs, le document insiste sur le fait que l'étude des docteurs, et plus particulièrement de Thomas d'Aquin, a été recommandée pour la formation des prêtres (*Presbyterorum Ordinis*, n°19). Le regard y est donc beaucoup plus positif que dans le rapport d'Umberto Betti en 1980 ou dans son article de 1988. Les docteurs ont-ils été si peu « utilisés » que cela au Concile, comme l'affirme ce dernier ?

Si l'on regarde les chiffres, les docteurs de l'Église sont cités 145 fois dans les documents conciliaires, tandis qu'on comptabilise environ 240 citations des Pères de l'Église ou de textes de l'âge patristique⁵⁷. On a vu que les deux catégories pouvaient se recouper, puisque dix-sept docteurs, soit un peu plus de la moitié, sont aussi des Pères de l'Église. À bien y regarder, ce sont les docteurs de périodes postérieures – hormis les deux exceptions que constituent Pierre Chrysologue et Ephrem le Syrien – qui

⁵³ En plus de ce passage cité, l'autorité des docteurs de l'Église est aussi invoquée dans *Presbyterorum ordinis* (PO) §19, dans *Gaudium et spes* (GS), §69 et dans *Lumen gentium* (LG), §43 et §67.

⁵⁴ Il s'agit d'Anselme, Pierre Chrysologue, Bernard de Clairvaux, Alphonse de Liguori, François de Sales, Ephrem le Syrien, Jean de la Croix, Antoine de Padoue, Laurent de Brindisi.

⁵⁵ Quatre docteurs sont dans les deux catégories « oubliées » (et dans les textes conciliaires et dans la réforme liturgique) : Ephrem le Syrien, Anselme, Pierre Chrysologue et Laurent de Brindisi.

⁵⁶ *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 6.

⁵⁷ D'après nos relevés et ceux faits par Michele Pellegrino dans « L'étude des Pères de l'Église dans la perspective conciliaire », conférence faite à Saint-Louis-des-Français le 2 décembre 1965, à l'occasion de la parution du 100^e volume des Sources Chrétiennes, citée en annexes dans *Ressourcement : les Pères de l'Église et Vatican II. Conférences pour le 70^e anniversaire des « Sources Chrétiennes » et le 50^e anniversaire du concile, réunies par les « Sources Chrétiennes » et la Faculté de Lyon*, Paris, Le Cerf, 2013, p. 109-120. Il note que *Lumen Gentium* compte à elle seule 184 citations patristiques, *Dei Verbum* une vingtaine, le décret sur le ministère et la vie des prêtres une quarantaine.

ne sont jamais cités : Anselme (XI^e siècle), Bernard de Clairvaux (XII^e siècle), Antoine de Padoue (XIII^e siècle), Jean de la Croix (XVI^e siècle), Laurent de Brindisi (fin XVI^e-début XVII^e), François de Sales (XVII^e siècle) et Alphonse de Liguori (XVIII^e siècle). Cela signifie que les pères conciliaires se sont plus tournés vers les docteurs-Pères que vers les docteurs médiévaux ou modernes⁵⁸. Cela correspond au mouvement de ressourcement patristique à l'œuvre dans l'Église conciliaire du XX^e siècle. Le concile Vatican II se veut en effet ressourcement de l'Église dans la tradition de son premier millénaire, alors que de nombreux docteurs de l'Église sont du deuxième millénaire⁵⁹. On se rappelle que, dès les années 1940, un groupe de jésuites lyonnais fonde la collection « Sources chrétiennes », dont le nom n'est pas sans évoquer cette volonté de revenir aux origines du christianisme⁶⁰. Le but est alors de fournir des éditions savantes, accessibles à un public cultivé, des auteurs grecs et latins fondateurs du christianisme. Ces textes patristiques devaient devenir une source aussi bien pour des chrétiens mus par une soif spirituelle que pour le christianisme, qui est invité à y retrouver ses racines.

On peut se demander si, sans l'avoir cherché, le mouvement de retour aux sources patristiques n'a pas substitué un système philosophique à un autre. En effet, redonner plus de place à l'Écriture et à la tradition ancienne revenait *de facto* à diminuer le rôle primordial que jouait jusque-là la scolastique, sans qu'il y ait de rupture nette entre les deux⁶¹. Le doctorat pourrait avoir souffert du discrédit croissant porté, dès l'après-guerre dans certains milieux ecclésiaux, à la scolastique à laquelle il est en partie identifié et qui constituait jusqu'alors la théologie officielle des séminaires. Cela peut expliquer, en partie, le désaveu subi par certains docteurs de l'Église au Concile, alors que ceux de la période patristique s'en sortent mieux. À titre d'exemple, Thomas d'Aquin, considéré comme le « docteur des docteurs », est moins cité (19 fois) qu'Augustin d'Hippone (39 fois) dans les textes conciliaires. Et pourtant, la déclaration *Gravissimum educationis momentum* enjoignait à « suivre la voie ouverte par

⁵⁸ La liste des mentions des docteurs de l'Église à Vatican II est la suivante : **Albert** (GS, 69) ; **Ambroise** (LG 22, 42, 57, 62, 63, 64 ; *Dei Verbum* (DV) 25 ; GS 43 ; *Optatam totius Ecclesiae renovationem* (OTER) 10 ; *Perfectae caritatis* (PC) 25 ; *Ad Gentes* (AG) 3 ; *Dignitatis humanae* (DH) 10) ; **Athanase** (LG 42 ; *Presbyterorum ordinis* (PO) 4 ; AG 3) ; **Augustin** (LG 2, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 14, 19, 25, 32, 40, 42, 49, 53, 56, 64 ; DV 1, 11, 16, 25 ; *Sacrosanctum Concilium* (SC) 7, 47 ; GS 21, 48, 69 ; PO 2, 4, 14 ; OTER 9 ; AG 1, 3, 4, 8, 9, 14 ; *Unitatis redintegratio* (UR) 3 ; DH 10 ; Messages du Concile (MC)-« Aux hommes de la pensée et de la science ») ; **Basile** (GS 69 ; AG 3 ; *Orientalium ecclesiarum* (OE) 26) ; **Bède le Vénérable** (LG 64 ; AG 4) ; **Bonaventure** (LG 44, 49 ; GS 69 ; OTER 16 ; PC 15) ; **Cyrille d'Alexandrie** : LG 2, SC 48, AG 3, 4, 8, 9 ; **Cyrille de Jérusalem** (LG 7, 56 ; DV 16 ; AD 3) ; **Grégoire de Nazianze** (LG 28 ; AG 3, 4) ; **Grégoire le Grand** (LG 2, 19, 23 ; GS 69 ; PO 11 ; AD 4 ; DH 10) ; **Hilaire** (LG 2, 19, 23 ; AG 4) ; **Isidore de Séville** (PO 7) ; **Jean Chrysostome** (LG 7, 13, 21, 22, 38, 41, 42, 56 ; DV 13 ; PO 11 ; AD 4 ; UR 15) ; **Jean Damascène** (LG 2, 5, 56, 59, 62) ; **Jérôme** (LG 19, 49, 56 ; DV 12, 25 ; PO 4, 5, 6, 7) ; **Léon le Grand** (LG 21, 22, 26, 57 ; AD 4 ; OE 17, 19) ; **Pierre Canisius** (LG 51) ; **Pierre Damien** (LG 63) ; **Robert Bellarmin** (LG 25) ; **Thomas d'Aquin** (LG 7, 11, 16, 26, 40, 41, 42, 44, 49 ; DV 11 ; GS 25, 48, 69 ; PO 4, 5, 12, 16 ; AD 6, 9).

⁵⁹ *Ressourcement : les Pères de l'Église et Vatican II*, *op. cit.*

⁶⁰ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, *op. cit.*, p. 94 ; *Id.*, *La collection « Sources chrétiennes » : éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1995. Rappelons que, déjà, au XIX^e siècle, il y avait eu un regain d'intérêt pour les Pères, comme en témoignent les publications des grandes patrologies grecque et latine de l'abbé Migne.

⁶¹ *Id.*, « La culture de l'Église catholique », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 12, *op. cit.*, p. 175.

les docteurs de l'Église et spécialement par saint Thomas » pour affronter les problèmes posés par le monde moderne⁶². Viennent ensuite Ambroise et Jean Chrysostome (12 fois chacun), puis Jérôme (9 fois).

Il en est à peu près de même dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, publié en 1992 pour répondre au souhait exprimé par le Synode des évêques de 1985 d'avoir un ouvrage de référence conforme à l'enseignement du Concile. Augustin reste le docteur le plus cité (84 fois), avant Thomas d'Aquin (61 fois), puis Ambroise (21 fois), Jean Chrysostome (18 fois) et Léon le Grand (12 fois). Si l'autorité de l'Aquinat demeure fondamentale pour les pères conciliaires et le catéchisme publié par le Saint-Siège, le travail sur ses sources antiques mené par Marie-Dominique Chenu au Saulchoir au début du XX^e siècle⁶³ et le travail d'édition des Pères fait à Lyon par les « Sources chrétiennes » ont conduit indirectement à une certaine dévaluation de sa théologie scolastique, au profit de celle des Pères. Ce sont bien les docteurs des époques médiévale et moderne qui sont délaissés par le Concile, ce qui permet de relativiser quelque peu l'interprétation d'Umberto Betti sur la dévaluation du titre au XX^e siècle par son inflation quantitative. Cette inflation est-elle réelle ? Après les quatre proclamations de Pie XI dans les années 1920-1930, les papes du XX^e siècle n'ont guère abusé des proclamations puisque Pie XII n'a procédé qu'à celle d'Antoine de Padoue en 1946 et Jean XXIII à celle de Laurent de Brindisi en 1959. En 1980, l'impression d'inflation semble donc disproportionnée par rapport aux proclamations de la deuxième moitié du XX^e siècle, ce qui confirme qu'en 1972, c'est sans doute « l'effet kaléidoscopique » qui a poussé à interpréter la proclamation de deux femmes comme une inflation du titre.

c) « *Eminens doctrina* » : *la mise en valeur de l'aspect doctrinal et de l'opportunité ecclésiale*

En 1980, il ne s'agit pas de balayer d'un revers de main les critères fixés par le pape Lambertini au XVIII^e siècle, mais Umberto Betti relève le fait que, lorsqu'il les dicte, Benoît XIV ne nomme que six docteurs de l'Église universelle (les quatre Pères de l'Église latine, Thomas d'Aquin et Bonaventure)⁶⁴. Le fait que les critères d'attribution du titre aient été conçus uniquement par rapport aux six docteurs mentionnés justifie leur révision, alors que le nombre de docteurs est passé à trente-deux. Sur les trois critères, c'est en fait surtout l'« *eminens doctrina* » qui est à l'étude. Umberto Betti la compare à la cause efficiente, au prérequis supérieur : il faut que la doctrine soit un apport majeur à l'approfondissement de

⁶² *Gravissimum educationis momentum*, dans *Vatican II. L'intégralité*, op. cit., p. 788.

⁶³ Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, op. cit., p. 128-130. Dans l'entre-deux-guerres, la critique historique est de plus en plus prise au Saulchoir, Chenu souhaitant « faire avec saint Thomas ce que nous tâchons de faire pour l'exégèse ». Il s'agit alors de replacer le docteur dans son époque, de comprendre les racines de la scolastique. Chenu étudie ainsi les sources patristiques, grecques et latines, de Thomas d'Aquin, dans l'idée de reconstituer le climat intellectuel des débats patristiques et médiévaux. En 1920-1921 l'Institut d'études thomistes, dont Chenu est le secrétaire, est créé à cet effet.

⁶⁴ *Votum* d'Umberto Betti, dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 30.

la Révélation, à l'illustration de la foi catholique et à l'illumination et à la croissance de la vie chrétienne⁶⁵. La sainteté de vie insigne et la déclaration formelle par l'autorité ecclésiastique ont quant à elles valeur de condition *sine qua non*. Le résultat de la consultation des six théologiens est résumé de la sorte :

La conclusion est qu'il faut retenir comme doctrine éminente celle qui a une capacité d'influence au-delà d'un milieu particulier et de l'époque qui l'ont produite : la capacité, donc, de continuer à être la voix de l'Église aussi « dans la formidable complexité des nouveaux problèmes, qui poussent à des analyses et des synthèses nouvelles », et d'être une aide pour l'Église elle-même afin de dévoiler avec la lumière de la foi « les intentions de Dieu sur la vocation intégrale de l'homme » (*Gaudium et Spes*, n°5 et 11)⁶⁶.

Umberto Betti rappelle que non seulement les docteurs de l'Église confirment et défendent la doctrine révélée, mais en développent aussi les fondements de façon homogène. Pour mériter le titre, il faut que l'enseignement du docteur soit, pour l'Église, une sorte de passage obligé, une référence emblématique dans l'enseignement de la doctrine chrétienne. Cet apport doit s'entendre en un sens plus qualitatif que quantitatif, précise Brunero Gherardini⁶⁷. Il faut qu'il y ait plus qu'une simple transmission de la vérité révélée, mais on n'attend pas une originalité dans tous les champs de la théologie, il suffit d'un secteur particulier, comme les domaines biblique, dogmatique, moral, ascétique, ou spirituel⁶⁸. Cet apport peut se constater par la diffusion des écrits du docteur ou par le fait que les théologiens ou le magistère de l'Église y ont recours. D'où certains critères proposés par Umberto Betti, comme d'exiger l'édition critique des écrits du saint avant sa proclamation comme docteur, ou qu'il y ait au moins deux études sérieuses sur l'authenticité des écrits et leur influence sur la pensée et la vie chrétienne.

La doctrine éminente doit aussi avoir une valeur inégalable au cours du temps. Autant le docteur peut avoir été peu connu de son vivant, autant il est nécessaire que ses écrits connaissent une grande diffusion après sa mort. Bien plus, il faut tenir compte de ce que la doctrine peut « signifier pour le monde d'aujourd'hui », des problèmes qu'elle peut résoudre, des aspirations auxquelles elle peut répondre, pour le monde intellectuel contemporain comme pour la vie de l'Église. Jean Galot distingue ainsi deux problèmes : il faut, d'une part, savoir si le saint mérite le titre de docteur, au vu de son activité doctrinale ; d'autre part, juger s'il est opportun de le proclamer docteur pour le bien de l'Église, ce qui implique une analyse de la situation de cette dernière d'un point de vue doctrinal. Une proclamation

⁶⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁶ Umberto Betti, « A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa », art. cité, p. 288 : « La conclusione è che debba ritenersi dottrina veramente eminente quella che ha una capacità di influsso anche al di là del particolare ambiente ed epoca che l'hanno prodotta : la capacità, cioè, di continuare ad essere voce della Chiesa anche “nel formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e sintesi nuove”, e di essere di aiuto alla Chiesa stessa a svelare con la luce della fede “le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo” (*Gaudium et Spes*, n°5 et 11). » (Traduction par nos soins)

⁶⁷ *Votum* de Brunero Gherardini, dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 22.

⁶⁸ *Votum* de Jean Galot, dans *ibid.*, p. 41.

doctorale a une valeur pédagogique et indicative pour tous les fidèles, souligne Giovanni Vodopivec⁶⁹. Elle entre dans la responsabilité magistérielle de l'Église et a une certaine valeur fonctionnelle. D'où l'importance de limiter l'inflation du titre de docteur : la fonction magistérielle perdrait sinon de son efficacité, ce qui serait dommageable pour l'ensemble des fidèles. Il faut donc veiller à l'opportunité d'une reconnaissance du titre, pour que cette dernière garde sa « fonction catéchético-pédagogique ».

Outre l'originalité, l'influence durable et l'actualité, une caractéristique soulignée par les théologiens en 1980 est l'importance de l'aspect théologique de la doctrine. Augustin Trapè invite à bien distinguer le théologien de l'homme d'action, de l'orateur sacré, du promoteur d'une dévotion, ou encore de l'écrivain pieux⁷⁰. C'est seulement pour le premier que le titre de docteur a du sens, car ce dernier a rendu un service à l'Église dans le champ théologique. Le docteur doit avoir une grande érudition, user de sa raison pour mettre en évidence des points essentiels de la doctrine, démontrer l'harmonie entre les principes de la foi et la culture de son temps. Il s'agit donc d'un homme docte, qui combat pour défendre la foi avec les armes de la raison et il ne doit pas manquer une note doctrinale et intellectuelle chez lui. L'exemple-type en serait Newman, bien qu'il n'ait pas encore le titre, et qu'il ne soit pas encore canonisé à cette date (il le sera en 2019).

d) *Le regard de théologiens romains sur la culture contemporaine*

Pour les théologiens consultés en 1980, toute la question est de proposer une révision du doctorat d'Église en tenant compte des mutations contemporaines. Selon les instructions édictées par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, « la doctrine *de qua agitur* (celle du docteur), tout en se référant à des principes fondamentalement immuables, doit, à l'exemple des *Docteurs* précédents, pouvoir se situer dans les profonds changements qui se produisent à l'époque contemporaine (*Lumen gentium*, 5), en s'inspirant également de la mentalité scientifique actuelle pour jeter des rayons de lumière divine sur les aspirations profondes des hommes d'aujourd'hui »⁷¹. Le doctorat d'Église, loin d'être un titre à la portée strictement religieuse, n'est donc pas sans rapport avec la conception du savoir et de la culture dans la sphère civile. Il n'est d'ailleurs de ce point de vue pas anodin que la réforme du doctorat d'Église corresponde, en France du moins, à une évolution de la thèse en lettres. Claude Jolly a ainsi montré comment, entre la création de l'Université impériale par Napoléon I^{er} en 1806-1808 et 1968, la thèse acquiert une valeur croissante et devient le sommet d'un dispositif qui atteste la valeur scientifique du

⁶⁹ *Votum* de Giovanni Vodopivec, dans *ibid.*, p. 45.

⁷⁰ *Votum* d'Augustin Trapè, dans *ibid.*, p. 47.

⁷¹ « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », p. 632 : « La dottrina *de qua agitur*, pur riferendosi a principi sostanzialmente immutabili, deve, sull'esempio dei *Dottori* precedenti, poter essere collocata nelle profonde mutazioni in atto dell'epoca contemporanea (*Lumen gentium*, 5), traendo anche stimolo dalla mentalità scientifica corrente per gettare fasci di luce divina sulle aspirazioni profonde degli uomini d'oggi. » (Traduction par nos soins).

titulaire, lui conférant un pouvoir au sein de la communauté intellectuelle⁷². Après cette phase de toute-puissance de la thèse, on voit une évolution se dessiner à partir de 1968. Si la thèse reste un élément important dans la recherche à l'Université et pour la sélection des chercheurs, le système se réorganise et un « nouveau doctorat » voit le jour avec sa réforme en 1984.

Tout comme pour le doctorat d'Église, l'accroissement du nombre de candidats, qui accompagnait la croissance universitaire, n'allait pas sans une certaine dévalorisation du titre : moins rare, le doctorat d'État vaut moins cher, et ouvre donc sur un avenir professionnel plus incertain, tout en étant plus contraignant, la barre d'exigence étant placée toujours plus haut et conduisant à la règle du « toujours plus long » et du « toujours plus gros ». Dès 1969, un fichier central de thèses est constitué, pour éviter les sujets identiques ou proches, preuve que les relations personnelles ne suffisent plus à empêcher les concurrences fâcheuses et à préserver l'originalité de la thèse présentée⁷³. En 1974, la création du diplôme d'études approfondies (DEA) semble jouer le rôle de propédeutique à la recherche et de filtre qu'a, du côté du doctorat d'Église, l'avis requis en amont de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Si la comparaison entre sphère civile et sphère religieuse a ses limites, il ne semble tout de même pas anodin de voir que la révision des conditions d'octroi du titre dans l'Église correspond à une même réforme à l'Université, témoignant, *mutatis mutandis*, d'un constat partagé de l'évolution du rapport de la société au savoir.

Dans les deux sphères, la révision du doctorat est perçue ou bien comme un signe de décadence, ou bien comme une simple étape vers la modernisation pour adapter « un dispositif conçu dans un tout autre contexte et devenu, avec le temps, totalement inadapté aux nouvelles contraintes » pesant sur l'Université ou sur l'enseignement de la doctrine catholique⁷⁴. On voit bien, en tout cas, à la lecture des rapports des théologiens consultés par la Cause des saints, combien l'Église est attentive à l'évolution de la science, ce qui n'est pas sans conséquence sur la façon dont elle envisage le rôle de ses docteurs. Ces derniers offrent en effet non seulement « une illustration approfondie des vérités révélées » mais aussi « la confrontation entre la *doctrina fidei* et les composantes culturelles d'une époque »⁷⁵. Il semble aussi que l'enjeu, en 1980, soit de repenser le doctorat d'Église par rapport à l'ecclésiologie de Vatican II, comme en témoigne les références fréquentes à *Gaudium et spes* et à *Lumen gentium*.

Certains, comme le vieux cardinal Pietro Parente, qui avait alors près de 90 ans, posent la question autrement : « aujourd'hui, dans le climat culturel et psychologique à l'intérieur et en-dehors de l'Église,

⁷² Claude Jolly, « La thèse de lettres aux XIX^e et XX^e siècles : les principaux textes législatifs et réglementaires », dans *Éléments pour une histoire de la thèse*, textes réunis par Claude Jolly et Bruno Neveu, Paris, Klincksieck, 1993, p. 113-176.

⁷³ *Ibid.*, p. 121-122.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁵ « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », p. 632 : « [...] un'illustrazione approfondita delle verità rivelate, il confronto instaurato tra la "doctrina fidei" e le componenti culturali del tempo, l'avviamento di una metodologia pastorale più adatta alle esigenze spirituali e culturali degli uomini [...] ». » (traduction par nos soins).

peut-on encore tenir et justifier le titre de docteur de l'Église ? »⁷⁶. En reprenant les trois critères définis par Benoît XIV et en observant leur actualité au regard du monde contemporain, le prélat en conclut à leur incompatibilité. La première prérogative du docteur est la sainteté, la science n'allant chez lui pas sans la piété. Or l'ère moderne aurait opéré une scission entre la science et la sainteté, du fait d'une division rigoureuse entre le sacré et le temporel. De plus, la raison aurait été exaltée au-dessus de la foi et la recherche scientifique irait vers de plus en plus d'autonomie vis-à-vis de toute forme d'autorité. Ces idées, s'alarme le cardinal Parente, pénètrent même le milieu ecclésiastique, où les chercheurs – clergé compris – supportent de moins en moins l'ingérence de l'Église dans la sphère culturelle. La récente condamnation d'Hans Küng, qui a suscité une violente réaction dans les universités pontificales, montre bien combien la censure n'est plus admise. Un an plus tôt en effet, le 18 décembre 1979, le théologien suisse s'est vu retirer sa *missio canonica*, à la suite d'un long procès concernant ses trois livres, *L'Église* (1967), *Infailible ?* (1970) et *Être chrétien* (1974). Il est présenté par le cardinal Parente comme une sorte d'anti-docteur de l'Église, puisqu'il ne conforme pas sa doctrine à celle de l'Église et se pose en expert scientifique, en oubliant la sainteté, qui suppose l'obéissance au magistère. Ce même problème se pose pour l'approbation solennelle de l'Église, requise pour avoir le titre de docteur de l'Église, qui devient difficile à admettre alors que les théologiens tolèrent de moins en moins un contrôle du magistère ecclésiastique dans le champ scientifique : « ils ont oublié que Dieu avait confié Sa Parole au Christ, qui lui-même l'a confiée à l'Église hiérarchique »⁷⁷.

En ce qui concerne le deuxième critère, la doctrine éminente, il est affecté par la profonde évolution de la conception de la science, selon Pietro Parente. Chez les Pères de l'Église, la doctrine consistait en une sorte de connaissance ecclésiastique large, qui recouvrait la morale, la dogmatique, le droit, l'histoire, l'exégèse, etc. Mais la culture est désormais « en crise dans le monde et dans l'Église » : l'homme docte ne sait pas beaucoup de choses, il est spécialisé dans un seul secteur, alors que l'encyclopédisme est devenu synonyme de superficialité et que les synthèses, les systèmes organiques, sont dépréciés. D'où « l'ostracisme » de Thomas d'Aquin, qui a produit un solide organisme par sa *Somme théologique*, qu'on n'apprécie plus guère alors que le « fragmentarisme » a pénétré l'Église, comme héritage du pluralisme⁷⁸. Un véritable tournant se serait opéré dans la conception du progrès. Revenant à Vincent de Lérins, qui écrivait son *Commonitorium* au V^e siècle, Pietro Parente le définit comme « une chose qui grandit en restant identique à elle-même », à l'inverse de la modification, par laquelle « une chose se transforme en une autre ». La Révélation divine est conçue comme un dépôt sacré, ce qui ne veut pas dire qu'elle est une chose morte, mais plutôt qu'elle est porteuse d'un dynamisme semblable à un germe qui se déploie et devient un arbre. Au XX^e siècle, sous l'influence du modernisme, le progrès aurait cependant changé de signification et la stabilité de la vérité révélée n'est plus guère admise. En prenant

⁷⁶ Pietro Parente, « Les docteurs de l'Église », dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, op. cit., p. 9.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

pour base l'immanentisme et l'historicisme, toute opinion deviendrait vérité et celle-ci changerait, au gré des mutations historiques et culturelles, ce qui conduirait à un relativisme universel. Le progrès, à la suite d'Hegel, serait désormais conçu comme une succession de thèses et d'antithèses, sans craindre le principe de contradiction. La définition contemporaine du progrès dans la mentalité scientifique serait donc en contradiction avec celle donnée par l'Église.

Giovanni Vodopivec, avec un regard moins pessimiste sur l'avenir du doctorat d'Église, invite à prendre en compte d'autres mutations de la culture contemporaine et notamment, sans encore employer le terme, la « globalisation ». Il relève en effet que de nouvelles Églises locales émergent sur les continents africain et asiatique, chez des peuples ayant obtenu récemment leur indépendance⁷⁹. Affirmant leur culture, elles interrogent l'universalité de l'Église. Cela pose la question de savoir si les prochaines figures de docteur de l'Église seront à même de parler à ces peuples. En même temps, par le progrès des communications, sur le plan technologique comme culturel, mais aussi spirituel, un « processus d'unification à l'échelle mondiale peut être observé ». L'Église est invitée à prendre en compte cette internationalisation des problèmes contemporains, à être attentive à la multiplication des Églises locales mais aussi à « l'unification spirituelle mondiale ».

Il est intéressant de voir que, dans ses instructions de 1981, la Congrégation pour la Cause des Saints ne conçoit pas seulement le doctorat pour son usage dans l'Église, mais aussi pour ceux qui sont « à l'extérieur ». La conclusion rappelle en effet que « le Doctorat conserve [...] toute son importance et son actualité dans l'Église et dans le monde contemporain » :

Le développement de la théologie catholique (surtout dans la connaissance de l'Écriture Sainte, des Pères et dans l'histoire des dogmes), les nouveaux rapports avec la théologie des frères séparés, l'esprit critique plus répandu, l'accentuation de la recherche analytique, la rencontre des différentes aires culturelles, les nouveaux problèmes que pose la société, rendent plus vivante l'attention à celui qui, proclamé Docteur de l'Église, doit pouvoir donner des réponses adéquates et si possible exhaustives, non seulement au peuple de Dieu, mais à tous les hommes en recherche anxieuse de la vérité⁸⁰.

Le docteur n'est donc plus seulement conçu comme un guide pour les fidèles catholiques, mais aussi comme un témoin assuré pour tout homme, ce qui élargit considérablement sa mission. La suite des instructions de la Congrégation définit le docteur comme un « maître sûr des chemins de Dieu », ou encore comme un « témoin qualifié, par lequel l'Esprit Saint parle, illuminant leur horizon historique ».

⁷⁹ *Votum* de Giovanni Vodopivec, dans *De notis necessario inveniendis in Sanctis Scriptoribus ecclesiasticis ut « titulo Doctoris » decorari possint*, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁰ « Istruzione della Congregazione delle Cause dei Santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa », p. 635 : « Lo sviluppo della teologia cattolica (soprattutto nella conoscenza della Sacra Scrittura e dei Padri e nella storia dei dogmi), i nuovi rapporti con la teologia dei fratelli separati, lo spirito critico più diffuso, l'accentuazione della ricerca analitica, l'incontro delle aree culturali diverse, i nuovi problemi che la società pone, rendono più viva l'attenzione a chi, proclamato Dottore della Chiesa, deve poter dare risposte adeguate e possibilmente esaurienti non solo al popolo di Dio, ma a tutti gli uomini in affanosa ricerca della verità. » (Traduction par nos soins)

Que retient la Cause des Saints de l'avis des six théologiens consultés ? Plusieurs critères sont donnés pour juger de l'éminence d'une doctrine : l'orthodoxie, autrement dit la conformité au magistère ecclésiastique ; la nouveauté de l'objet ou de la méthode, qui ne doit cependant pas être en rupture avec le patrimoine théologico-philosophique de l'Église ; l'universalité, non pas au sens où elle doit embrasser l'ensemble de la doctrine chrétienne, mais où elle doit intéresser toute l'Église, et non uniquement une partie des fidèles. « Le Docteur de l'Église est par ailleurs invité à faire œuvre d'évangélisation. » Finalement, le doctorat d'Église garde donc un sens dans le monde contemporain mais il est repensé. Si aucun *numerus clausus* n'est instauré, une plus grande vigilance est demandée dans la concession du titre. Une mesure concrète pour y contribuer est la décision prise d'attendre l'aval de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour que la Congrégation pour la Cause des Saints entreprenne une démarche. Aujourd'hui, il est encore d'usage que ces deux congrégations interviennent. Chacune d'elle a rédigé ses normes internes : l'*Istruzione della S. Congregazione per le Cause dei Santi sul conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, du 5 juin 1982, et les *Norme di procedura e criteri dottrinali per il giudizio circa la « eminens doctrina » dei santi proposti come « dottori della Chiesa »*, du 10 novembre 1996⁸¹.

3. Une reprise progressive du dossier thérésien dans les années 1980

Une fois la procédure d'octroi du titre révisée par la Curie romaine, les années 1980 voient démarrer de nouveaux projets, tant du côté de Lisieux que des carmes à Rome. La visite de Jean-Paul II à Lisieux en 1980 pourrait aussi expliquer le retour de la question. Du 30 mai au 2 juin, le pape fait en effet un voyage en France, au cours duquel il passe par Lisieux. Alors qu'il entre en clôture pour prier à l'infirmierie où Thérèse mourut, sœur Suzanne, une carmélite, lui aurait demandé si la sainte serait docteur de l'Église. Jean-Paul II aurait répondu : « Elle est prétentieuse celle-ci, vous en avez déjà une ! ça en ferait deux ! »⁸².

a) *Nouveau départ, nouvelles exigences*

À Rome, le postulateur général des carmes a vent des études sur la procédure du doctorat qui sont en cours à la Congrégation pour la Cause des Saints. Le 23 décembre 1980, il rapporte ainsi au définitoire

⁸¹ Paul Bernhard Wodrazka, *Eminente dottrina*, op. cit., p. 25-26.

⁸² APPCD – fonds Gaucher, B 4. Mgr Gaucher a fait transcrire, en 2011, toutes ses notes personnelles sur l'histoire du doctorat thérésien entre 1989 et 1997. Le dossier, de 77 pages, est un recueil précieux des souvenirs d'un acteur majeur de cette histoire.

général des carmes (sorte de conseil général) ce qui s'est dit lors d'une réunion entre le collège des postulateurs et le nouveau préfet de la Cause des Saints, le cardinal Palazzini :

Comme on le sait, la question avait été bloquée par la S. Congrégation, à la suite d'une décision de Paul VI, jusqu'à ce que les recherches prévues soient portées à leur terme. Comme on abordait la question, je suis intervenu directement en proposant le cas du DOCTORAT de S. Thérèse de l'Enfant-Jésus, et en disant que, m'étant tourné il y a quelques années vers la S. Congrégation à ce sujet, on m'avait répondu que pour le moment la chose ne pouvait être prise en considération, tout le problème étant, dans son ensemble, soumis à examen. Le cardinal Palazzini m'a répondu en m'indiquant qu'au mois de février prochain se tiendrait une « Congrégation plénière » des cardinaux membres de la Sainte Congrégation, pour étudier, entre autres choses, celle-ci. Pensant que la réponse de fond était déjà favorable, il m'a tout de même dit qu'on pouvait commencer à travailler pour préparer tout le matériau sur le Doctorat de la petite Thérèse⁸³.

Sachant que plusieurs causes sont déjà en attente à la Cause des Saints, le postulateur demande au définitoire général l'autorisation de se mettre rapidement au travail, en prenant contact avec la Conférence des évêques de France et avec le carmel de Lisieux, afin de lancer les études « historiques, doctrinales, juridiques et bibliographiques » qui seront intégrées à la *Positio*. Le définitoire lui ayant donné son accord, le postulateur se met à l'ouvrage et écrit dès le 27 mars 1981 au cardinal Roger Etchegaray pour lui demander une lettre postulatoire de la part de la Conférence des évêques de France, que ce dernier préside alors. La même demande est adressée à la prieure du carmel de Lisieux, mère Marie de la Rédemption, et à Mgr Badré, évêque de Bayeux et Lisieux. Tous y répondent favorablement, et le carmel de Lisieux assure le postulateur de sa collaboration sans pour autant vouloir se « mettre en avant... ce qui ne serait plus dans [leur] fonction de Carmélites ». Elles sont convaincues que, Thérèse d'Avila « ayant ouvert la brèche où toutes les femmes peuvent passer [...], il ne sera pas difficile à [la] Petite Sainte de se présenter à ce nouvel examen »⁸⁴. Comme en 1932, les carmélites ne doutent pas que « leur » sainte ne réussisse brillamment la course aux honneurs.

L'année suivante, en 1982, le postulateur prépare une « Proposition pour la concession du titre de Docteur de l'Église à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus »⁸⁵. Il s'agit d'une sorte d'ébauche de *Positio*, de sept pages, qui justifie une étude plus approfondie de la question du doctorat thérésien. Le postulateur commence par expliquer que le contexte est très favorable à une telle proclamation, dont l'idée remonte

⁸³ AGOCD, fonds de la Postulation Générale – doctorat de Thérèse de Lisieux : lettre de Siméon della Santa Famiglia au définitoire général, 23 décembre 1980 : « Come è noto, tale questione era stata bloccata presso la S. Congregazione in seguito ad una disposizione di Paolo VI fino a che fossero stati portate a termine determinate ricerche. Ora, al toccarsi la questione, io intervenni direttamente proponendo il caso del DOTTORATO di S. Teresa di Gesù Bambino, e dicendo che, essendomi rivolto anni addietro alla S. Congregazione al proposito, avevo ottenuto la risposta che per il momento la cosa non poteva essere presa in considerazione, essendo sotto esame nel suo insieme tutto il problema. Il Card. Palazzini mi rispondeva comunicando che nel prossimo febbraio sarà tenuta una “Congregazione Plenaria” dei Cardinali membri della Sacra Congregazione, per studiare, tra le altre cose, anche questa. Dando – pero – come già favorevole la risposta fondamentale, mi disse che si poteva cominciare a lavorare per preparare il materiale sul Dottorato di S. Teresina. » (Traduction par nos soins)

⁸⁴ AGOCD, fonds de la Postulation Générale – doctorat de Thérèse de Lisieux : lettre de mère Marie de la Rédemption au postulateur, 6 avril 1981.

⁸⁵ *Ibid.* : « Proposta per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa a Santa Teresa di Gesù Bambino » (1982).

à 1932. En cinquante ans, les conditions sociologiques ont changé et ont conduit à « une vision plus large de la dignité et de la mission de la femme », tandis que l'ecclésiologie de Vatican II a « élargi les horizons sur la mission des fidèles et de la femme elle-même dans l'édification du corps mystique du Christ ». Le postulateur rappelle qu'en 1970, Paul VI a innové en conférant le doctorat à deux femmes. En parallèle de cette évolution et de cette ouverture du doctorat d'Église aux femmes, Siméon della Santa Famiglia relève que le temps a aussi travaillé en faveur de Thérèse de Lisieux, puisqu'en cinquante ans, de nombreuses études ont été produites sur sa personnalité, sa famille, son milieu, des éditions critiques et des photos ont été publiées, des thèses de théologie éditées... Dans un second temps, le postulateur général des carmes prend le temps de mettre en valeur l'éminence de la doctrine de Thérèse, point qui est, on l'a vu, le cœur de la démarche. Il semble bien au fait des débats qui ont animé récemment la Cause des Saints, puisqu'il écrit que, comme il y a déjà beaucoup de docteurs de l'Église, il faut éviter de donner l'impression qu'on concède le titre trop facilement et qu'une telle proclamation ne serve à rien.

Quant au fond, le postulateur insiste sur plusieurs points mis en valeur par Thérèse de Lisieux dans ses écrits. Selon lui, on lui doit la manifestation à l'Église de « Dieu Amour miséricordieux » : elle confesse que Dieu a voulu lui montrer sa miséricorde comme perfection qui irradie sur toutes les perfections divines, justice comprise. Cette miséricorde n'est pas vue seulement comme empressement et largesse à pardonner les fautes, mais aussi comme amour prévenant, libéral, désireux de se communiquer en abondance au cœur de l'homme⁸⁶. Le deuxième point souligné est la « radicale pauvreté de la créature » : Thérèse a une profonde conscience de ne pouvoir se sauver seule, de ne pas pouvoir faire un seul pas par ses propres forces. Cette condition n'engendre pas d'angoisse mais est au contraire accueillie avec gratitude, car elle a conscience que cela la dépouille spirituellement et combat son orgueil. Les trois vertus de « foi, confiance et abandon » sont alors à l'origine du dynamisme qui pousse à la communion avec Dieu. Trois autres points sont soulignés par la doctrine thérésienne : le sens de l'Église, les mystères du Christ et le rôle de Marie. Le postulateur rappelle ensuite les sources de la doctrine thérésienne, son irradiation auprès d'un très large public, l'intérêt qu'elle suscite auprès des chercheurs et dont témoigne l'enrichissement considérable de la bibliographie thérésienne chaque année, et enfin la voix des papes, qui ont unanimement fait l'éloge et recommandé sa doctrine.

Siméon della Santa Famiglia demande à la prieure du carmel de Tre Madonne (Rome) de traduire le tout en français, pour pouvoir le diffuser. Celle-ci le fait et lui suggère d'intégrer à sa présentation l'intervention de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus à l'Institut Catholique de Paris en 1947, estimant qu'elle pourrait enrichir l'ensemble⁸⁷. Si la version française de l'exposé du postulateur se trouve aux archives provinciales des carmes à Avon, dans le fonds Guy Gaucher, on ne sait pas exactement dans quelle mesure le document a été diffusé. À Avon, il est indiqué qu'il est daté de 1984,

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷ *Ibid.* : lettre de sœur Maria dell'Eucaristia au postulateur général, 22 avril 1982.

traduit en cinq langues, mais qu'il n'a jamais été envoyé⁸⁸. Sans que l'on sache vraiment pourquoi, la machine ne redémarre pas en 1981-1982, malgré la bonne volonté des divers acteurs sollicités, le carmel de Lisieux, Mgr Badré, la conférence épiscopale française.

b) *La multiplication des acteurs*

En 1989, c'est de Lisieux que repart la cause de doctorat. L'arrivée d'un nouvel acteur joue un rôle moteur pour l'aboutissement de la cause quelques années plus tard. À Lisieux, Guy Gaucher est en effet chargé de reprendre le dossier du doctorat en 1989. Ce carme français, grand dévot de Thérèse de Lisieux, avait été nommé évêque de Meaux en 1986 puis, quelques mois après, évêque auxiliaire de Bayeux-Lisieux. En mars 1989, Mgr Pierre Pican, qui a pris la suite de Mgr Badré dans le diocèse de Bayeux et Lisieux en 1988, le charge d'une mission singulière. Sur les conseils de son prédécesseur, qui perçoit les difficultés de Mgr Gaucher – *a priori* des fragilités psychologiques – mais aussi sa grande connaissance de la sainte locale, il le nomme « évêque de sainte Thérèse »⁸⁹. Plusieurs tâches lui sont confiées :

Vous aurez notamment à contribuer, avec l'équipe pressentie pour cette tâche, à la réalisation du « *Totum* », dans les meilleurs délais, à partir de tout ce qui a été édité en plusieurs ouvrages jusqu'à ce jour. Il vous appartiendra, ensuite ou dès maintenant à votre convenance, de reprendre le dossier du doctorat de sainte Thérèse qui avait été ouvert dans les années 30. Vous aurez en outre, à prendre toutes initiatives pour participer, le plus largement possible, aux célébrations thérésiennes qui se déroulent à travers le monde. Vous voudrez bien travailler en lien avec Mgr Badré et me rendre compte régulièrement de votre mission⁹⁰.

Estimant que les meilleures conditions pour mener à bien cette mission sont réunies à Notre-Dame de Vie, où Mgr Gaucher était alors en repos, Mgr Pican l'enjoint de s'y installer. En vertu du canon 410 du code de droit canonique, il est donc autorisé à résider en-dehors de son diocèse. Mgr Bouchex, archevêque d'Avignon, accepte de l'accueillir sur son territoire diocésain et envisage de le nommer « Promoteur de Justice » dans le procès d'étude de la béatification de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, fondateur de l'Institut Notre-Dame de Vie, ouvert en 1985. Sur le doctorat, Mgr Badré précise quelques points à son successeur :

Monseigneur Picot (sic) n'avait pu donner suite à cette proposition à laquelle avait pris part le Cardinal Suhard, Sainte Thérèse étant une femme... Cet argument ne semble plus tenir. Ce doctorat pourrait être présenté au Pape, peut-être en même temps que celui qui est en cours pour Grignon de Montfort : les docteurs des petits et des pauvres. Il y a actuellement à

⁸⁸ APPCD- B 1, pochette 5 : « Histoire du doctorat de Thérèse ».

⁸⁹ *Ibid.*, B 3 : lettre de Mgr Badré à Mgr Pican, 11 février 1989.

⁹⁰ *Ibid.* : lettre de nomination de Mgr Pican à Mgr Gaucher, du 12 mars 1989.

N.D. de Vie et à Rome des éléments importants pour aller de l'avant et mettre en route ces démarches. Il est certain que l'édition du *Totum* est très importante dans cette perspective⁹¹.

L'édition des *Œuvres complètes*, également confiées à Mgr Gaucher, devait donc participer d'une démarche plus large de mise en valeur de la doctrine thérésienne, le tout contribuant à sa proclamation comme docteur de l'Église. L'idée suggérée par Mgr Badré à Mgr Pican, pour donner à son évêque auxiliaire « du courage pour se remettre officiellement au travail au service de l'Église », semble avoir porté du fruit. Dès mai 1989, Gaucher rédige un dossier préparatoire au doctorat, de huit pages, signe qu'il s'est rapidement mis au travail. Après une introduction qui rappelle ce qu'est le doctorat d'Église, il revient sur le « dossier de 1932 », estimant qu'il ne faut pas partir « de zéro ». Il connaît visiblement tous les ressorts de cette première demande, l'intervention de Desbuquois, sa diffusion dans la presse, la mobilisation de sœur Marie de l'Incarnation, le refus de Pie XI, l'article de Paul Droulers sur le sujet, etc. Dans un deuxième temps, Mgr Gaucher parle de la « conscience de Thérèse », de son désir d'enseigner et de son enseignement effectif (auprès des novices, à ses « frères » prêtres et surtout par ses écrits). Enfin, il présente un « dossier théologique », en plusieurs points : synthèse de l'apport doctrinal de Thérèse, de sa descendance spirituelle, du jugement du magistère de Benoît XV à Jean-Paul II, de l'avis de théologiens et de spirituels favorables au doctorat. Il prévoit d'envoyer un bref dossier récapitulatif aux cardinaux, archevêques et évêques, accompagné d'un formulaire à signer, mais aussi d'en appeler au « peuple de Dieu ». Pour cela, il prépare une prière en vue d'obtenir le doctorat⁹². Le 9 juin 1989, Guy Gaucher écrit par ailleurs au théologien Yves Congar pour avoir son avis sur la question⁹³. Celui-ci lui répond qu'« il ne fait aucun doute qu'on puisse nommer sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Église », puisqu'elle a une pensée parfaitement orthodoxe⁹⁴. Il dit avoir « été toujours frappé par sa parfaite mesure, par exemple au sujet de la Vierge Marie ». Sa sainteté est par ailleurs « éclatante », et le magistère n'a pas manqué de manifester son approbation. La réponse du théologien est donc « résolument positive », sans témoigner d'un enthousiasme particulier pour le doctorat thérésien.

À partir de 1990, les démarches en vue du doctorat thérésien se multiplient, au point de laisser à l'historien une documentation surabondante : conférences, interviews pour la presse, colloques, articles,

⁹¹ *Ibid.* : lettre de Mgr Badré à Mgr Pican, 11 février 1989.

⁹² « Prière pour demander que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus soit déclarée docteur de l'Église », 1^{er} mai 1989, Notre-Dame de Vie : « Ô mon Dieu, Trinité Bienheureuse, tu as inspiré à la "petite" Thérèse le désir d'éclairer les âmes comme les Docteurs afin de leur révéler l'Éternel Foyer de ton Amour Miséricordieux. Tout au long de sa vie, elle a expérimenté que jamais tu ne donnes de désirs que tu ne veuilles réaliser. Tu as voulu qu'elle soit proclamée patronne des Missions, elle qui avait ardemment désiré annoncer l'Évangile dans les cinq parties du monde. Daigne encore combler ce désir qu'elle a eu d'être Docteur – quand et comme Tu le voudras. – Sa doctrine de la voie d'enfance spirituelle est l'essentiel du message évangélique. Tu l'as "caché aux savants et aux sages, mais révélé aux plus petits". Qu'une multitude de ceux-ci trouve la voie de l'audacieuse confiance qui conduit au brûlant abîme de ton Amour, seul avenir et vrai bonheur de l'homme. Dieu notre Père, nous te demandons cette nouvelle grâce avec une grande espérance, par ton Fils unique Jésus-Christ, dans l'unité du Saint-Esprit. »

⁹³ APPCD- fonds Gaucher : lettre de Mgr Gaucher à Yves Congar, 9 juin 1989.

⁹⁴ APPCD- fonds Gaucher : lettre du 17 juin 1989.

films... En France comme à l'étranger, les promoteurs et les moyens de diffusion sont de plus en plus nombreux. En 1990 a lieu à Notre-Dame de Vie une « rencontre spirituelle et théologique » sur « Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'amour ». Comme on le voit, le foyer des études thérésiennes s'est progressivement déplacé, de Lisieux à l'Institut Catholique de Paris, puis de Paris à Venasque. Mgr Gaucher semble y avoir trouvé les conditions idéales pour mener à bien sa mission d'« évêque de sainte Thérèse ». Lui-même est très impliqué dans l'organisation de cette rencontre de 1990, offrant en introduction une méditation sur le désir d'enseigner exprimé par Thérèse elle-même : « Je me sens la vocation de Docteur » (Ms B, 2 v^o)⁹⁵. Il y développe un point de son « Dossier préparatoire au doctorat » mis à l'écrit un an plus tôt, en tâchant de préciser comment Thérèse a été instruite et comment elle a enseigné, avant de voir comment sa mission se poursuit de façon universelle.

L'intervention de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus sur « Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de la vie mystique », faite en 1947, est intégrée à l'ouvrage publié à la suite de cette rencontre. On estime en effet qu'elle a fait grande impression en son temps et qu'elle constitue une synthèse des axes théologiques de la doctrine de la sainte. Il pouvait être judicieux de faire appel à « l'homme de la maison », qui avait en plus un dossier de canonisation en cours, ce qui revenait à faire d'une pierre deux coups, en tâchant de faire avancer les deux dossiers conjointement. Dans la préface qu'il rédige pour la publication, Mgr Gaucher revient sur les progrès faits au XX^e siècle dans l'étude de Thérèse de Lisieux : le message de la sainte aurait pu être détourné et devenir mièvre – ce qui n'a d'ailleurs pas toujours été évité – mais de nombreux efforts ont été fournis pour approfondir la doctrine thérésienne. L'évêque cite la parution des *Manuscrits autobiographiques* en 1956 et celle des 47 photos authentiques en 1961 par François de Sainte-Marie, ainsi que le travail d'équipe de l'édition critique du centenaire, qui a publié 266 *Lettres*, 54 *Poésies*, 8 *Récréations théâtrales*, 21 *Prières*, et les *Derniers Entretien*s, entre 1971 et 1988⁹⁶. Enfin, il rend hommage au travail d'une équipe de carmes du Teresianum qui s'est chargée de la publication des *Procès de canonisation* en 1973 et 1976. La rencontre à Notre-Dame de Vie est présentée comme un travail sur « la richesse de l'apport thérésien à la théologie spirituelle ». Signe que Thérèse n'est pas qu'une « spirituelle », les actes du colloque ne sont pas publiés dans la série « Spiritualité » des éditions du Carmel, mais dans la série « Théologie ». Mgr Pican et Mgr Gaucher prévoient d'en envoyer un exemplaire à tous les évêques de France, accompagné d'une lettre :

Nous avons le plaisir de vous offrir le livre THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS DOCTEUR DE L'AMOUR qui montre que la carmélite de Lisieux n'est pas seulement « la plus grande sainte des temps modernes (Saint Pie X) mais une maîtresse de vie dont la doctrine a profondément influencé – influence et influencera – la théologie spirituelle, dans l'esprit du

⁹⁵ Guy Gaucher, « Introduction : « Je me sens la vocation de Docteur » (Ms B, 2 v^o), dans *Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour*, op. cit., p. 13-30.

⁹⁶ La préparation de la « Nouvelle Édition du Centenaire » s'est déployée sur vingt-trois ans (1959-1992) avec la publication des *Derniers Entretien*s et synopsis des *Dernières Paroles* en 1971 ; de la *Correspondance générale* en deux volumes, entre 1972/1974 ; des *Poésies*, en deux tomes, en 1979 ; des *Récréations pieuses*, en 1985 ; des *Prières*, en 1988 ; et enfin des *Manuscrits autobiographiques* en 1992. Pour un rappel plus complet de l'histoire de l'édition thérésienne, on peut se référer à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *Manuscrits autobiographiques. Édition critique*, op. cit. : avant-propos, p. 7-9 et introduction générale, p. 13-30.

Concile Vatican II. [...] Ce livre voudrait être une étape sur le chemin qui devrait aboutir à présenter « l'éminente nouveauté évangélique de son message aux nouvelles générations » et à reconnaître en Thérèse de Lisieux un Docteur particulièrement proche des pauvres. Ne serait-il pas opportun que l'Église de France fasse à son tour une démarche en faveur du Doctorat d'une jeune de notre pays⁹⁷ ?

L'ouvrage est aussi présenté à Jean-Paul II, le 4 avril 1991, par le cardinal Gantin, proche de Notre-Dame de Vie, au cours d'une audience. Alors qu'on demande au pape quand il proclamera la sainte docteur de l'Église, celui-ci aurait répondu « tout de suite », avant de se reprendre : « À moins qu'il faille attendre quatre siècles, comme pour Thérèse d'Avila ». D'emblée, Jean-Paul II se montre donc plutôt favorable à une telle proclamation, tout en ayant conscience qu'il faut laisser le temps, ou la machinerie pontificale, faire son œuvre⁹⁸.

L'année 1990 a été riche pour la mise en valeur de la doctrine thérésienne. Au cours du synode sur la formation des prêtres, le cardinal Poupard, président du Conseil pontifical pour la culture, affirme en effet qu'« il serait important de lui donner une place de choix dans le cursus des études de théologie spirituelle »⁹⁹. Entre 1990 et 1991, Mgr Gaucher échange à plusieurs reprises avec le supérieur général des carmes, Philippe Sainz de Baranda. Il ne veut en effet rien engager sans l'accord des carmes et souhaite que ceux-ci soient engagés dans la cause. À la suite d'une proposition de Dominique Poirot, provincial de Paris, le chapitre général réuni en avril 1991 à Ariccia approuve – à 73 « *placet* » sur 83 votants – l'envoi d'une supplique au pape pour demander la proclamation de Thérèse « disciple exemplaire de Sainte Thérèse de Jésus et de Saint Jean de la Croix, Docteurs de l'Église, pour présenter l'éminente nouveauté évangélique de son message aux nouvelles générations »¹⁰⁰.

Les évêques français sont eux aussi sollicités. À l'automne 1991, lors de leur assemblée à Lourdes, Guy Gaucher demande l'accord de ses confrères pour faire une demande officielle au pape. Mgr Pican et Mgr Gaucher les avaient préparés en leur envoyant le volume *Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Amour*, issu de la rencontre à Notre-Dame de Vie. Dans le projet d'intervention qu'il prépare, qu'il ne lira finalement pas, Guy Gaucher justifie cette démarche :

La proposition que nous vous faisons, à savoir que l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français demande le Doctorat de Thérèse de Lisieux au Saint-Père, n'a pas pour but de donner un titre de plus à celle dont tous les Papes – de Benoît XV à Jean-Paul II – ont exalté la doctrine. Il s'agit d'un acte ouvert sur l'avenir, à un moment de profonde transformation du monde. Depuis 1898 – date de la parution d'*Histoire d'une Âme* – d'innombrables chrétiens ont compris que sœur Thérèse n'apportait pas une dévotion facile mais qu'elle était l'envoyée de Dieu au monde moderne pour un retour radical à l'Évangile par la voie de l'enfance spirituelle fondée sur l'enseignement du Christ¹⁰¹.

⁹⁷ APPCD – fonds Gaucher, B 7 : lettre de Mgr Gaucher et de Mgr Pican, 1^{er} juillet 1991.

⁹⁸ APPCD-B 4 : « Contribution à l'histoire du doctorat de THÉRÈSE DE LISIEUX, 1989-1997 ».

⁹⁹ *L'Osservatore Romano*, n°52, 25 décembre 1990 (pour la version française).

¹⁰⁰ APPCD-B 4 : « Proposition de requête pour le Doctorat de sainte Thérèse de Lisieux présentée par le père Dominique Poirot, provincial de Paris ».

¹⁰¹ APPCD-B 7 : Guy Gaucher, « Projet d'intervention à l'Assemblée des Évêques de France à Lourdes (entre le 24 et le 27/10/1991) pour demander le DOCTORAT DE THÉRÈSE DE LISIEUX ».

De nombreux disciples de Thérèse sont cités, tels Élisabeth de la Trinité, Édith Stein, le père Brottier, le père Poppe, comme preuve du succès du chemin de sainteté qu'elle offre, dans les conditions ordinaires de la vie et comme témoignage de l'universalité de son rayonnement. Guy Gaucher relève à ce sujet l'appel qui vient « des pays de l'Est », particulièrement désireux de découvrir Thérèse. « Mais son enseignement, inséparable de sa vie, n'a pas toujours été pris au sérieux, alors que son apport théologique et spirituel est considérable ». Guy Gaucher précise que de nombreuses conférences épiscopales d'Asie ou d'Amérique latine sont prêtes à faire des démarches en faveur de son doctorat.

Déclarer « Docteur » cette jeune fille de vingt-quatre ans, serait reconnaître un fait, et mettre l'avenir de la seconde évangélisation sous le patronage de la patronne universelle des Missions [...] Il ne s'agit pas de propager une dévotion désuète, mais de poser un acte d'espérance pour l'évangélisation du monde par les moyens pauvres, mais combien efficaces, de la prière et du don de soi à la suite de Jésus¹⁰².

Gaucher relie la proclamation de Thérèse de Lisieux à son titre de patronne des Missions et la justifie au regard du contexte de la « nouvelle évangélisation » promue sous le pontificat de Jean-Paul II. L'expression « nouvelle évangélisation » est employée pour la première fois lors de la conférence de Medellin en 1968 mais ne se diffuse vraiment qu'à partir du pontificat de Jean-Paul II, qui y recourt de façon systématique¹⁰³. L'idée est de promouvoir une sorte de seconde évangélisation, la première n'ayant pas été assez en profondeur, ce qui explique le détachement de nombreux pays vis-à-vis du christianisme. Thérèse apparaît comme une alliée de choix dans ce projet, au vu de l'universalité de sa figure comme de la profondeur de sa doctrine. Sur les 104 évêques français qui votent son projet, Gaucher obtient 86 oui, 10 non et 8 votes blancs¹⁰⁴. Il est prévu qu'au cours de leur visite *ad limina*, prévue pour l'année suivante, les évêques remettent leur supplique à Jean-Paul II¹⁰⁵.

En 1991, grâce au soutien de la conférence épiscopale française et du chapitre général des carmes, la procédure de doctorat de Thérèse de Lisieux pouvait donc être lancée. Une telle multiplication des acteurs pouvait renforcer la valeur de la supplique mais n'allait pas non plus sans difficulté, comme en témoigne une lettre de Siméon della Santa Famiglia, postulateur général, à Mgr Gaucher, lui demandant de l'informer de toutes les démarches qu'il entreprend et lui rappelant que c'est lui qui, dès 1980, a été chargé par la curie généralice des carmes de prendre en main le dossier¹⁰⁶.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ Michel Deneken, « La mission comme nouvelle évangélisation », *Revue des sciences religieuses*, 80/2, 2006, p. 217-231.

¹⁰⁴ APPCD-B 4 : « Contribution à l'histoire du doctorat de THÉRÈSE DE LISIEUX, 1989-1997 » ; lettre de Mgr Bernard Lagoutte, secrétaire de la Conférence des évêques de France, du 24 mars 1997. Selon Gaucher, c'est le cardinal Eyt, archevêque de Bordeaux, qui se serait montré le plus réticent dans un premier temps, avant de se ranger à l'avis de ses confrères.

¹⁰⁵ La visite *ad limina* est une visite que font périodiquement les évêques au pape, traditionnellement tous les cinq ans pour les évêques français.

¹⁰⁶ AGOCD- « Doctorat de Thérèse de Lisieux – Correspondance (1974-1995) » : lettre du postulateur à Guy Gaucher, 1^{er} avril 1993.

Dans les années 1970, l'ouverture du doctorat aux femmes et le centenaire de la naissance de la sainte (1973) font ressurgir l'idée d'une reconnaissance solennelle de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église. Mais personne ne reprend vraiment le dossier en main. Les carmes s'y intéressent, notamment le postulateur général, mais aucune démarche ne peut être entreprise, Paul VI ayant demandé une révision des conditions d'octroi du titre en 1972, sur laquelle la Congrégation pour la Cause des Saints ne se penche pas avant 1980. La résolution du problème permet d'envisager de nouveau la question du doctorat thérésien. Il semble que le pèlerinage de Jean-Paul II à Lisieux cette année-là ne soit pas pour rien dans les démarches qu'entreprennent les carmes. On notera que, pour la première fois, c'est l'ordre du Carmel qui prend en charge le dossier du doctorat thérésien tandis qu'en 1932, il n'était pas du tout impliqué dans le projet du jésuite Desbuquois, qui partait d'un cadre très français et qui s'était étendu au réseau mondial des dévots thérésiens. Encore en 1973, le supérieur général des carmes estimait que ce n'était pas à son ordre de lancer une procédure.

Pour autant, il faut attendre le tournant des années 1990 pour que la cause de doctorat de Thérèse de Lisieux démarre vraiment. La mission confiée à Mgr Guy Gaucher en 1989 y est pour beaucoup, puisque l'évêque a le temps et les moyens de promouvoir très activement le doctorat thérésien. Avec les demandes officielles faites par la Conférence des évêques de France et par le chapitre général des carmes en 1991, la procédure s'ouvre enfin officiellement. Elle mobilise des acteurs nombreux : Lisieux, avec Mgr Badré, le carmel, et Mgr Gaucher ; Rome, avec Siméon della Santa Famiglia ; les évêques français ; et enfin l'Institut Notre-Dame de Vie, qui offre un vivier actif de thérésiens et un cadre propice au développement des études. Si de nombreuses tentatives émaillent les années 1950 à 1980, c'est vraiment dans la dernière décennie du XX^e siècle que se déroule la procédure conduisant à la proclamation de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église.

Chapitre 9 : Thérèse de Lisieux, docteure de la Miséricorde pour le troisième millénaire

Si la cause de doctorat de Thérèse de Lisieux repart vraiment à partir de 1991, elle n'allait pas aboutir sans difficulté. Bien plus que pour celles de Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, sa proclamation n'est intervenue qu'au terme d'un long parcours semé d'obstacles. Certes, celui du sexe féminin était levé, mais en plus d'être une femme, Thérèse de l'Enfant-Jésus était considérée comme une « enfant », dont la teneur théologique des écrits n'était pas évidente pour tous les théologiens.

1. Accélération et décélération de la procédure à l'approche du centenaire de 1997

Le 19 octobre 1997, dans sa lettre apostolique, Jean-Paul II rappelle les circonstances de la proclamation de Thérèse de l'Enfant-Jésus comme docteure de l'Église :

En cette année où l'on célèbre le centenaire de la mort glorieuse de Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, alors que nous nous préparons à célébrer le grand Jubilé de l'An 2000, après que me soient parvenues des requêtes nombreuses et dignes de foi, spécialement de la part des Conférences épiscopales du monde entier, et après avoir reçu la requête officielle, ou *Supplex Libellus*, qui m'a été adressée le 8 mars 1997 par l'Évêque de Bayeux et Lisieux, ainsi que par le Préposé général de l'Ordre des carmes déchaux de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont Carmel et par le Postulateur général de cet Ordre, j'ai décidé de confier à la Congrégation pour les Causes des Saints, compétente en la matière, l'étude spécifique de la cause pour l'attribution du Doctorat à cette sainte [...] ¹⁰⁷.

À lire ces mots, on pourrait croire que c'est en 1997 seulement que les carmes et l'évêque de Bayeux et Lisieux ont demandé la proclamation de leur sainte comme docteure de l'Église. La rhétorique pontificale lisse ce qui, en réalité, est l'aboutissement d'une longue période, jalonnée par de nombreuses tentatives, suppliques, et allers et retours entre la Congrégation pour la Cause des Saints et celle pour la Doctrine de la Foi. En nous appuyant non seulement sur les sources officielles que constituent la *Positio*, l'homélie de proclamation et la lettre apostolique de Jean-Paul II, mais aussi sur la correspondance, les coupures de journaux et les notes personnelles des promoteurs du doctorat thérésien, nous pouvons parvenir à retracer, année par année, le long parcours menant à la reconnaissance solennelle de 1997. À ce titre, une source nous a été d'une grande aide. Mgr Gaucher a en effet noté au jour le jour tout ce qui concernait l'avancée du projet, récit qu'il a fait transcrire en 2011 en 77 pages dactylographiées, conservées dans son fonds personnel aux archives provinciales d'Avon. Comme l'auteur le dit lui-

¹⁰⁷ Jean-Paul II, Lettre apostolique pour la proclamation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face Docteur de l'Église universelle, 19 octobre 1997, accessible en ligne, sur le site du Saint-Siège.

même, il raconte les événements tels qu'il les a vécus, mais cette « petite » histoire peut éclairer la « grande Histoire officielle »¹⁰⁸. La source permet de comprendre le rôle concret joué par Guy Gaucher dans l'histoire du doctorat thérésien, mais aussi d'expliquer les silences de l'histoire, en dévoilant les allers et retours du dossier entre les deux Congrégations, pour la Cause des Saints et pour la Doctrine de la Foi, en coulisses. Elle fait aussi saisir, s'il était besoin, combien les grands événements ecclésiaux, présentés comme inspirés directement par l'Esprit Saint, tiennent aussi aux efforts de certains entrepreneurs et aux réseaux qu'ils parviennent, ou non, à entretenir avec les membres de la Curie romaine qui sont les véritables rouages de la machinerie pontificale.

a) *Une mobilisation hors-normes, au résultat tardif*

En 1991, deux acteurs s'allient pour demander officiellement au pape la proclamation de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église : la Conférence des évêques de France et le chapitre général de l'Ordre des carmes déchaux. Ni l'une ni l'autre ne reçoit de réponse de Jean-Paul II, mais, à partir de là, les requêtes se multiplient de toutes parts. Tout comme, en 1932, le projet de Desbuquois avait suscité une mobilisation à l'échelle mondiale, les soutiens des évêques des cinq continents affluent vers Lisieux ou Rome. Ainsi, le 31 août 1992, après avoir reçu plusieurs requêtes jugées convaincantes – des conférences épiscopales de Suisse, du Brésil, de Roumanie, de Haïti, d'Australie et de Belgique – la Congrégation pour la Cause des Saints demande à la Doctrine de la Foi son avis sur l'éminence de la doctrine de la sainte, afin d'ouvrir une cause de doctorat. La requête demeure sans réponse, la Doctrine de la Foi n'ayant pas encore établi la procédure à suivre pour juger de l'éminence d'une doctrine. Il faut attendre 1996 pour que des *Normes de procédure et critères doctrinaux pour le jugement sur l'« eminens doctrina » des saints proposés comme « Docteurs de l'Église »* soient rédigées. La cause de Thérèse de Lisieux allait donc une nouvelle fois pâtir de la révision de la procédure d'octroi du titre, qui impliquait désormais, comme l'avait établi la constitution *Pastor Bonus* (1988), l'avis de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

Loin de s'en inquiéter, les promoteurs du doctorat thérésien poursuivent leur travail de « lobbying » auprès des plus hautes instances vaticanes comme auprès des fidèles. En 1993, la revue *Vie Thérésienne* inaugure ainsi un dossier sur le doctorat de Thérèse de Lisieux, où sont repris plusieurs textes importants comme l'article de Paul Droulers sur la première demande de 1932, l'intervention de Desbuquois, etc¹⁰⁹. Mais c'est surtout à Rome que les promoteurs recherchent des soutiens. Ainsi, le 18 février 1993, lors d'une audience privée avec Jean-Paul II, Mgr Pican et son auxiliaire Mgr Gaucher lui remettent l'Édition

¹⁰⁸ APPCD – B 4 : « Contribution à l'histoire du doctorat de Thérèse de Lisieux, 1989-1997 ». À la fin du texte, Guy Gaucher signe et date « Guy Gaucher, Lisieux, 5 mars 2000, pour mes 70 ans, relu, corrigé et complété le 12 juin 2004. »

¹⁰⁹ *Vie Thérésienne*, n°132, octobre 1993.

critique du centenaire en huit volumes (la fameuse « NEC », Nouvelle Édition du Centenaire), ainsi que le « *Totum* », nom donné aux œuvres complètes publiées en un volume¹¹⁰. Ils lui remettent aussi les 10 000 premières signatures récoltées en faveur du doctorat thérésien¹¹¹. Le même jour, ils apportent le même présent au cardinal Ratzinger, qui est alors préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, et au cardinal Felici, préfet de la Cause des Saints. Comme on l'a vu, l'édition critique des textes avait été pointée par les théologiens consultés en 1980 comme un prérequis à la proclamation d'un nouveau docteur. Le récit personnel de Gaucher permet de préciser l'accueil fait à leur demande à Rome. Le 20 février, Mgr Pican et lui-même auraient rendu visite au cardinal Felici, qui leur aurait répondu que « deux femmes docteurs, ça suffit ». Il aurait ajouté qu'il ne serait de toute façon plus là en 1997, ce qui sous-entend que, dès 1993, on prend pour ligne d'horizon de la proclamation thérésienne le centenaire de sa mort. Le cardinal Poupard, à qui les deux évêques lexoviens rendent aussi visite, se serait montré heureux du projet et « partant pour Thérèse en 1997 ». Quant au cardinal Ratzinger, il aurait expliqué que le nombre important de candidats rendait la cause plus difficile à faire passer. Déjà, à la Curie romaine, la fracture entre plusieurs positions s'annonçait.

Quelques jours plus tard, Mgr Re, substitut de la Secrétairerie d'État, accuse réception de « la supplique contresignée par plusieurs évêquats et par de nombreuses communautés religieuses et d'autres fidèles, pour solliciter la proclamation de Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face comme docteur de l'Église »¹¹². La mobilisation se fait de plus en plus importante, comme en témoigne l'intervention de nouvelles conférences épiscopales dans les années suivantes, se joignant à la supplique des évêques de France : en 1993, ce sont celles d'Espagne, d'Irlande, du Mexique, des États-Unis et de Terre Sainte ; en 1994, celles du Japon, d'Argentine, de la région italienne de Campanie ; en 1995, celles des Philippines, d'Équateur, du Honduras, de Porto Rico, de Croatie, de Gambie, du Liberia, de Sierra Leone, du Tchad, de la Nouvelle-Zélande, des Antilles, de Taïwan, de la région italienne de Ligurie ; en 1996, celles du Zaïre, du Congo, du Canada, du Chili, du Pacifique (CEPAC), des Pouilles. Encore une fois, on est surpris de la diffusion mondiale de la dévotion à la sainte de Lisieux que révèle cette liste. En 1996, plus de 250 000 signatures de prêtres, religieuses et laïcs ont été recueillies, qui proviennent de 107 pays différents.

Il semble que Mgr Gaucher ait repris la technique employée par sœur Marie de l'Incarnation en 1932 et ait adressé une lettre à tous les évêques du monde, accompagnée d'un feuillet où ceux-ci n'ont plus qu'à apposer leur signature. On a en effet retrouvé aux archives générales des carmes déchaux une « Supplique pour demander le doctorat de THÉRÈSE », où il est indiqué : « En réponse à la lettre ci-contre de Monseigneur Gaucher, vous pouvez réunir ici des signatures demandant que sainte Thérèse devienne Docteur de l'Église ». Comme l'a montré Bruno Dumons, la dévotion thérésienne est un cas

¹¹⁰ *Positio*, p. 56.

¹¹¹ Giuseppe Fasoli, « Parla il vescovo Gaucher, studioso della santa di Lisieux : Sarai "dottore", piccola Teresa », *Avvenire*, 30 mars 1993, p. 4. Voir aussi le récit détaillé par la *Semaine Religieuse de Bayeux*, 21/03/1993, n°6, p. 208 : « Une étape pour le Doctorat de Thérèse de Lisieux ».

¹¹² Secrétairerie d'État – N.321-345.

particulièrement marquant de circulation mondiale des pratiques dévotionnelles et du culte des saints que la méthode de l'histoire transnationale peut mettre en valeur¹¹³. On est face à un puissant exemple de « “transnationalisation” d'un culte au féminin », voire de « globalisation à l'échelle mondiale ».

En plus de mobiliser l'épiscopat, Guy Gaucher déploie de nombreux moyens pour préparer les mentalités, dans l'Église, au doctorat thérésien. Entre 1991 et 1997, il trouve de nombreuses occasions d'en parler en conférence, dans les médias, ou plus simplement autour de lui, lorsqu'il rencontre tel ou tel prélat. Le sujet est régulièrement abordé dans la presse, dans *France catholique* (1991), *L'Homme nouveau* (1991 et 1994), *Ouest-France* (1992), *La Revue de Sainte Thérèse* (1992), *Lluvia de Rosas* (1992), *La Croix* (1993), *Avvenire* (1993), *La Voce del popolo* (1995), le journal polonais *Slowo. Dziennik Katolicki*, mais aussi à la radio. Mgr Gaucher entreprend aussi des voyages pour trouver de nouveaux soutiens, que ce soit à Rome ou au Québec. La pérégrination des reliques en 1994-1995, en vue du centenaire de 1997, est aussi l'occasion de parler du doctorat à chaque endroit où elles passent (Lyon, Marseille, Avignon, Paris, en Belgique, en Ariège et à Bordeaux)¹¹⁴. La question du doctorat est également évoquée par des publications récentes sur Thérèse de Lisieux. Jean Chalon, dans *Thérèse de Lisieux, une vie d'amour*, énumère ainsi les divers honneurs reçus par la sainte et rapporte les nombreuses demandes en vue du doctorat, qu'il espère voir se concrétiser en 1997¹¹⁵. Aux États-Unis, un ensemble d'études relatives à la question paraît en 1992, sous le titre programmatique *St. Therese of Lisieux : Doctor of the Church ?*¹¹⁶.

Malgré cette mobilisation massive et internationale, la Curie romaine n'entreprend aucune démarche. À plusieurs reprises, Mgr Gaucher se lance dans des essais et brouillons de *Positio*. On a vu que, dès mai 1989, il monte un « Bref dossier préparatoire au doctorat de Thérèse de Lisieux ». Cette même année, il correspond avec Marie-Dominique Molinié, qui lui envoie une vingtaine de pages qu'il a écrites sur la canonisation de la doctrine de Thérèse¹¹⁷. Le dominicain y développe l'idée selon laquelle on a cherché, dans les années 1920, à canoniser Thérèse pour canoniser sa doctrine, laquelle est indissociable de sa personne. Il relève le fait que de nombreux saints sont canonisés de leur vivant par la *vox populi*, ce qui n'est pas le cas pour Thérèse, qui était méconnue de la moitié de ses sœurs. Étant donné que c'est le succès foudroyant d'*Histoire de l'âme* qui l'a révélée, il semble logique que l'Église canonise sa doctrine après avoir canonisé sa personne. Mgr Gaucher y puise matière à réflexion pour

¹¹³ Bruno Dumons, « Pour une histoire transnationale du “catholicisme au féminin” (XIX^e-XX^e siècles). Circulations missionnaires, dévotions spirituelles, révolutions sociales et sexuelles », *Revue de l'histoire des religions*, 2020/3, p. 223-245. Les modalités de cette diffusion, impressionnante alors que la sainte est toujours restée derrière les grilles du carmel de Lisieux, ont été étudiées par Sophia L. Deboick, *Image, Authenticity and the Cult of Saint Thérèse of Lisieux (1897-1959)*, dans sa thèse soutenue à l'Université de Liverpool en 2011 et par Antoinette Guise-Castelnuovo dans *Thérèse de Lisieux et ses miracles*, *op. cit.*

¹¹⁴ APPCD : « Contribution à l'histoire du doctorat de Thérèse de Lisieux, 1989-1997 ».

¹¹⁵ Jean Chalon, *Thérèse de Lisieux, une vie d'amour*, Paris, Flammarion/Nouvelle Cité, 1996.

¹¹⁶ James Likoudis (dir.), *St. Thérèse of Lisieux : doctor of the Church ?*, New Rochelle, Catholics United for the Faith, 1992. En France, c'est dès 1987 que ce genre de livre était apparu, avec la publication de Bernard Lалуque, *Thérèse de Lisieux : un Docteur pour l'Église*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.

¹¹⁷ APPCD- B 4. Les références n'en sont malheureusement pas communiquées.

argumenter sa demande. Par ailleurs, en 1992, il récupère tous les papiers rassemblés par Louis Berne et Gustave Desbuquois sur le doctorat d'Église, ainsi que leur intervention au congrès thérésien et les documents qu'avaient gardés les carmélites de Lisieux des événements qui avaient eu lieu soixante ans plus tôt¹¹⁸. En 1996, à nouveau, Mgr Gaucher tente une esquisse de *Positio*, ce dont témoigne un fascicule gardé aux archives d'Avon, intitulé « Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus. Quelques éléments doctrinaux pour une demande de doctorat ». Il comprend une fiche historique, une partie sur les « éléments doctrinaux », l'avis de quelques théologiens, les « enseignements des papes » et enfin, une bibliographie succincte. Cependant, comme il manque l'accord de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, la Cause des Saints ne veut pas encore lancer officiellement une *Positio*.

Au vu de cette importante mobilisation qu'il suscite pour préparer le doctorat thérésien, qui passe par la presse, des conférences, des ouvrages, Guy Gaucher peut être qualifié d'« entrepreneur de cause », à la façon dont Michael Pollak a pu parler des « entrepreneurs de mémoire », dans son essai « Mémoire, silence, oubli »¹¹⁹. L'historien et sociologue autrichien analyse la mémoire collective comme le fruit d'une construction, menée par divers acteurs, encadrée par la structure (l'État dans le cadre de la mémoire nationale) et légitimée par le recours aux experts que sont les historiens. Il s'inspire pour cela du sociologue Howard S. Becker, qui présente la morale comme la construction d'une norme, grâce à la « croisade » menée par un petit groupe d'entrepreneurs, qui a recours aux experts pour légitimer ses valeurs¹²⁰. Cela n'est pas sans rappeler la démarche constructiviste adoptée par un sociologue des sciences comme Bruno Latour, qui conçoit la science comme le résultat de négociations, processus et réseaux d'acteurs. À la façon des « entrepreneurs de mémoire » qui contrôlent la mémoire collective par la production de discours organisés autour d'événements, dates et grands personnages, et par des objets matériels (monuments, musées, bibliothèques...), Mgr Gaucher et les carmes encadrent la mémoire thérésienne et mènent une « croisade » pour faire admettre la « Thérèse théologienne », face à la dévotion populaire qui, depuis le début du siècle, s'attache à la « Thérèse thaumaturge ». Il s'agit bien de faire triompher une vision de Thérèse, qui justifie qu'elle passe dans la catégorie des docteurs de l'Église. Mgr Gaucher y emploie toute son énergie et recourt à divers soutiens d'importance à Rome pour appuyer sa demande auprès du pape.

¹¹⁸ C'est Bernadette Hénon, qui a soigné Gustave Desbuquois pendant ses dix dernières années, qui envoie cette documentation à Mgr Gaucher, le 17 novembre 1992. Par un article de *La Croix* du 17 octobre 1992 et d'*Esprit et Vie* d'octobre 1992, elle a découvert l'intérêt qu'il porte au doctorat de Thérèse de Lisieux. Elle lui signale donc le travail de Desbuquois et lui joint une copie du *Message de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, que le jésuite avait publié en 1933.

¹¹⁹ Michael Pollak, « Mémoire, oubli, silence », dans *Une identité blessée : études de sociologie et d'histoire*, Paris, Éditions Métailié, 1993, p. 15-39.

¹²⁰ Howard S. Becker, *Outsiders : studies in the sociology of deviance*, New York, Free Press, 1963.

b) « *Les parties de ping-pong de la place Saint-Pierre* »

C'est ainsi que Guy Gaucher, exaspéré, qualifie les allers-retours entre les deux Congrégations qui, situées d'un bout à l'autre de la place Saint-Pierre, se renvoient la cause du doctorat thérésien. En effet, bien qu'il ait été convenu en 1981 d'impliquer la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans la procédure du doctorat, son rôle n'a pas été vraiment précisé. Du fait de cette nouveauté et du dédoublement des acteurs de la Curie romaine impliqués, la procédure traîne dans la décennie 1990 et les deux congrégations ne savent pas – ou prétendent ne pas savoir – à qui il revient de faire le premier pas. En mai 1994, Guy Gaucher remet ainsi au cardinal Ratzinger une lettre de la part de Mgr Pican, qui demande la procédure à suivre pour ouvrir une cause de doctorat. Celui-ci le renvoie vers la Congrégation pour la Cause des Saints. Mais, en septembre 1994 puis en mars 1995, lorsque Mgr Pican écrit au préfet de cette dernière, il ne reçoit aucune réponse. Le 4 juillet, il écrit alors directement à Jean-Paul II, en le priant de profiter de l'année du centenaire de la mort de Thérèse de Lisieux pour la proclamer docteur. Le 11 septembre, le substitut l'informe que le pape a transmis la demande au dicastère compétent. Le 21 novembre 1995, Pican et Gaucher espèrent voir les choses changer avec l'arrivée d'un nouveau préfet à la Congrégation pour la Cause des Saints, et écrivent donc à Mgr Bovone, qui remplace Mgr Felici. Pourtant, ils reçoivent une réponse *via* le nonce apostolique, les informant que la procédure présente « des aspects complexes de caractère doctrinal, qui relèvent aussi de la compétence d'autres instances, pour ce qui concerne par exemple la question de l'«*eminens doctrina* » requise en pareil cas »¹²¹. Autrement dit, il faut attendre l'avis de la Doctrine de la Foi, qui n'a pas l'air très pressée.

En avril 1996, voyant que rien ne bouge, Guy Gaucher prend rendez-vous avec Mgr Bovone. À son arrivée, il découvre que ce dernier est malade et ne peut le recevoir. Mgr Novak et le dominicain Daniel Ols, qui le reçoivent à la Cause des Saints, lui expliquent embarrassés qu'il faut attendre que les nouveaux critères de l'«*eminens doctrina* » soient définis, qu'il y a déjà beaucoup de candidats au doctorat et que la Curie craint que, si l'on ouvre de nouveau la porte, beaucoup ne s'engouffrent. Lorsque Guy Gaucher leur donne son ébauche de *Positio* et leur parle de la possibilité du doctorat en 1997, à l'occasion du centenaire, Mgr Nowak et Daniel Ols lui répondent que c'est « impensable ».

À lire les notes personnelles de Guy Gaucher, on est frappé de voir combien la promotion d'une cause de doctorat requiert un art de la diplomatie, dont on retrouve ici les caractéristiques essentielles : l'importance de respecter les protocoles, les cadeaux diplomatiques, les confidences au secrétaire pour toucher le « prince », les repas comme lieu de négociations, et enfin le fait de recourir à la tête, lorsque le dossier est bloqué. On peut d'abord le voir dans la recherche de soutiens puissants. Ainsi, le 25 mai 1994, séjournant à Rome à l'occasion de la commission internationale pour la préparation du centenaire de la sainte organisée par les carmes déchaux, Guy Gaucher rencontre Georges Cottier (1922-2016). Ce dernier était alors théologien de la maison pontificale depuis quatre ans, donc le théologien particulier

¹²¹ APPCD : « Contribution à l'histoire du doctorat de THÉRÈSE DE LISIEUX, 1989-1997 ».

du pape, et il partageait avec Gaucher un grand ami, Jacques Loew. Le dominicain se montre favorable au doctorat et précise à Mgr Gaucher que le pape lui a déjà parlé du projet, auquel il est ouvert¹²².

De même, en 1996, lorsqu'il voit que rien ne bouge à la Congrégation pour la Cause des Saints, dirigée par Mgr Bovone malade et visiblement peu informé du travail en cours, Mgr Gaucher s'adresse au cardinal Poupard, président du Conseil pontifical pour la culture, qu'il sait favorable au doctorat thérésien. Celui-ci lui demande de lui envoyer un dossier et lui promet d'en parler au pape. Le dossier, qui est une ébauche de *Positio* faite par Gaucher, est envoyé aux cardinaux Poupard, Lustiger et Moreira Neves. Ce dernier, archevêque de Salvador de Bahia et primat du Brésil, avait parlé de la sainte comme docteur de l'Église lors d'une homélie à Lisieux, en septembre 1993¹²³, puis avait écrit au pape en 1994 pour lui demander une reconnaissance solennelle¹²⁴. Le recours à ces divers soutiens semble fonctionner puisque, le 21 juin 1996, le cardinal Poupard écrit à Mgr Gaucher :

Un récent déjeuner chez le Saint Père m'a donné l'occasion attendue. Il est toujours extrêmement réservé, vous le savez, lorsque semblable question est abordée. Mais visiblement il n'a pas d'objection déterminante, ni non plus peut-être de motivation suffisante, je ne saurais le dire. Sans doute, selon son habitude, qui est sagesse de gouvernement, laisse-t-il les pratiques aller leur chemin selon les usages de la curie Romaine. Comme celle-ci ne semble pas enthousiaste, selon ce que vous me disiez, il serait sans doute extrêmement important que d'autres cardinaux se fassent comme moi l'avocat de cette cause. Je suis de plus en plus convaincu, non seulement de sa justesse, mais de son opportunité¹²⁵.

En ce qui concerne le respect du protocole, Philippe Hugelé, un confrère de Guy Gaucher, lui aurait expliqué que le diocèse de Lisieux avait commis des erreurs. D'une part, il a lancé des démarches (demande de lettres postulatoires, etc.) depuis Lisieux, alors qu'il aurait fallu commencer par présenter une demande à la Congrégation pour la Cause des Saints, avant de mobiliser des soutiens en faveur du doctorat et ainsi laisser le Saint-Siège être à l'initiative de la démarche. La même erreur stratégique avait été pointée en 1932, mais la leçon n'a visiblement pas été retenue. D'autre part, Lisieux n'a pas demandé l'autorisation de la Cause des Saints pour la pérégrination des reliques en 1994-1995, ce que Philippe Hugelé définit comme deux « erreurs diplomatiques commises dans la plus totale ignorance de ces protocoles ! »¹²⁶. L'offrande de cadeaux apparaît par ailleurs comme un moyen non négligeable pour toucher le cœur du pape, qui est souverain dans ce genre de décisions. Ainsi, en 1993, on remet à Jean-Paul II la Nouvelle Édition du Centenaire puis, au début de l'année 1997, au cours de la visite *ad limina* des évêques de l'Ouest, Mgr Gaucher signale au pape que 37 conférences épiscopales ont demandé le doctorat et lui remet une relique offerte par les carmélites de Lisieux. Il explique que Jesús Castellano

¹²² *Ibid.*

¹²³ Revue *Thérèse de Lisieux*, n°730, janvier 1994. On apprend qu'il a lui-même recueilli de 230 évêques brésiliens en 1993.

¹²⁴ APPCD- B 4 : lettre du 6 février 1994, adressée à Guy Gaucher.

¹²⁵ APPCD- B 4 : lettre du cardinal Poupard à Mgr Guy Gaucher, 21 juin 1996.

¹²⁶ APPCD : « Contribution à l'histoire du doctorat de Thérèse de Lisieux, 1989-1997 ». De fait, une lettre de Siméon della Santa Famiglia informe Guy Gaucher, le 24 octobre 1996, du mécontentement de la Congrégation (AGOCD).

Cervera, théologien consultant de la Doctrine de la Foi, lui a conseillé de faire ce genre d'offrande, nécessaire d'un point de vue stratégique.

Enfin, comme lorsqu'on fait face à une administration capricieuse, Gaucher finit par recourir directement à la tête qu'est le pape. Les choses semblent s'être débloquées au cours d'un repas, comme bien souvent pour une négociation ardue. Du 19 au 22 septembre 1996, Jean-Paul II fait un voyage en France, passant par Saint Laurent-sur-Sèvre, Sainte Anne d'Auray, Tours, et enfin Reims, à l'occasion du quinzième centenaire du baptême de Clovis. Le vendredi 20 septembre, les douze évêques de la région de l'Ouest et quelques cardinaux sont invités à déjeuner avec le pape à Sainte-Anne d'Auray, dans une ambiance très simple et décontractée, aux dires de Mgr Gaucher. Au cours du repas, littéralement entre le fromage et le dessert, voyant que le pape est momentanément seul, Mgr Stanislas Dziwisz, son secrétaire, demande à Gaucher : « - Vous ne parlez pas du doctorat au pape ? - Quand ? - Maintenant, entre deux plats »¹²⁷.

Si Jean-Paul II ne répond sur le moment que par l'exclamation « Ah ! un jeune docteur... », il semble que cette rapide entrevue ait permis de débloquer la situation. En effet, dans les mois qui suivent, la lente machine pontificale qu'est la Curie romaine se met en marche. Le 10 novembre, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi publie enfin ses normes de procédure, travail nécessaire pour qu'une cause soit ouverte et mise à l'étude. En réalité, cela faisait plusieurs mois que la Congrégation était à l'œuvre, puisqu'en avril, Jesús Castellano avait montré à Guy Gaucher les six critères retenus pour un doctorat et l'avait informé qu'ils seraient publiés en septembre. Il lui avait cependant conseillé de tout faire pour convaincre le pape de faire avancer le dossier, étant certain que les choses ne bougeraient pas du côté de la Cause des Saints. C'est en effet à la demande de Jean-Paul II que celle-ci se met au travail, à la fin de l'année 1996 : le 10 décembre 1996, une lettre de la Secrétairerie d'État parvient au propréfet de la Cause des Saints, Mgr Alberto Bovone, lui demandant un point sur la situation de la cause de doctorat de Thérèse de Lisieux¹²⁸.

c) Une procédure accélérée par la volonté expresse du pape

Alors que les normes de procédure sont désormais fixées par la Doctrine de la Foi, le dossier thérésien devrait pouvoir avancer. C'est ainsi que, le 20 janvier 1997, alors qu'ils se trouvent tous deux au Centre spirituel de Notre-Dame de Vie pour une retraite des prêtres de Paris, le cardinal Lustiger et Mgr Gaucher échangent à la sortie de la messe, comme le raconte le carme :

Puis j'évoquais la visite *ad limina* et lui dis : « J'ai entendu dire que la Congrégation de la Foi avait donné le feu vert à la Congrégation des Saints pour le Doctorat » (de Thérèse). Il

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ Jesús Castellano Cervera, « El doctorado de santa Teresa del Nino Jesús. Memoria histórica y significado eclesial », *Revista de espiritualidad*, n°57, 1998, p. 75-114.

[Lustiger] descendait devant moi les petits escaliers, à mi-pente il s'est arrêté : « – Je vais te dire quelque chose, mais peux-tu vraiment garder un secret ? – Bien sûr ». Il insista. Je dis : « Promis, juré, craché ! » Il reprit : « C'est fait. » – « Quoi ? » – « Le Pape va le faire à Paris. » J'avais l'impression de vertige... Une incroyable joie¹²⁹.

La proclamation a donc été pensée par Jean-Paul II comme liée à la Journée Mondiale de la Jeunesse (JMJ) qui devait le faire venir à Paris en août 1997¹³⁰. C'est ce qui explique d'ailleurs que Mgr Lustiger ait été l'un des premiers informés, l'événement ayant lieu dans son diocèse. Ayant appris la nouvelle, encore secrète, Mgr Gaucher se rend à Rome début février, heureux que la cause puisse enfin démarrer. Cependant, la Congrégation pour la Cause des Saints lui explique attendre l'avis de la Doctrine de la Foi. Passant de l'autre côté de la place Saint-Pierre, Gaucher apprend que la Doctrine de la Foi attend une demande formelle de la Cause des Saints pour rédiger un rapport. Les « parties de ping-pong » se poursuivent...

Les choses commencent à se compliquer lorsque, le 2 février, Mgr Dubost, organisateur de la JMJ, annonce dans une conférence de presse que la proclamation de doctorat se fera à Paris, nouvelle rapidement diffusée par *Paris Notre-Dame* et *Paris-Match*. Trois jours plus tard, Guy Gaucher apprend que le pape a écrit à Mgr Bovone et à Mgr Bertone, adjoint du cardinal Ratzinger, au sujet du doctorat. L'annonce dans les médias aura sans doute poussé les deux congrégations à se mettre au travail. Le 13 février, elles donnent une réponse à la Secrétairerie d'État et disent avoir trouvé un accord : la Doctrine de la Foi s'engage à remettre un rapport avant fin avril 1997, tandis que la Cause des Saints peut, sans attendre son avis, commencer à élaborer une *Positio*.

Le 15 février, le supérieur général et le postulateur des carmes reçoivent des consignes de la Cause des Saints pour la rédaction de la *Positio*. Le 17 février, ils appellent Mgr Gaucher en urgence à Rome pour préparer le plan de la *Positio* et choisir les collaborateurs. Comme le pape veut que tout soit prêt pour la JMJ de Paris, il faut se mettre au travail très rapidement. On se rappelle que pour Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, trois ans s'étaient déroulés entre l'annonce de Paul VI, en 1967, et leur proclamation en 1970. Cette fois, en l'espace de quelques mois, il faut monter une *Positio*, l'envoyer aux consultants et cardinaux des deux congrégations, qui doivent ensuite voter, avant que leur avis ne remonte au pape, qui doit enfin donner son accord, sans compter le temps nécessaire, ensuite, pour préparer effectivement la proclamation, ce qui relève de la compétence du Bureau des célébrations liturgiques.

¹²⁹ APPCD : « Contribution à l'histoire du doctorat de Thérèse de Lisieux, 1989-1997 ».

¹³⁰ Comme l'explique Charles Mercier en introduction de son ouvrage *L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ*, Paris, Bayard, 2020, p. 9, le Saint-Siège utilise le singulier pour désigner ces rassemblements mondiaux, bien qu'ils durent chacun plusieurs jours, et le pluriel seulement pour désigner l'ensemble des éditions. Nous suivrons cette règle.

2. Une doctrine solennellement consacrée

a) L'écriture de la « Positio »

La *Positio* de Thérèse de Lisieux n'aurait pu être montée en si peu de temps si les carmes n'avaient eu sous la main une équipe aguerrie de thérésiens capables de présenter un état des lieux historique, liturgique, et théologique des œuvres thérésiennes déjà presque exhaustif¹³¹. Le 17 février 1997, Camilo Maccise, supérieur général des carmes, réunit Siméon della Santa Famiglia, postulateur général, Jesús Castellano Cervera, doyen de l'institut du Teresianum, et Mgr Gaucher¹³². Ensemble, ils choisissent une dizaine d'autres « experts », pour la plupart liés à la maison généralice des carmes, au Teresianum ou au centre thérésien de Lisieux. Onze contributeurs auront ainsi œuvré à la *Positio* : Mgr Gaucher, Camilo Maccise, Jean Sleiman, définitiveur général de l'Ordre, les carmes Jesús Castellano, François-Marie Léthel, Conrad De Meester, Joseph Baudry, Philippe Hugelé, Antonio Fortes et Siméon della Santa Famiglia, et enfin Loys de Saint-Chamas, de l'Institut Notre-Dame de Vie¹³³. Par rapport à Thérèse d'Avila, pour qui on avait repéré quatre ou cinq contributeurs, et à Catherine de Sienne, dont la *Positio* était un assemblage d'études antérieures, la *Positio* de Thérèse de Lisieux mobilise un nombre important de spécialistes, preuve du dynamisme des études qui la concernent dans les années 1990. On repère facilement les foyers d'études thérésiennes que sont le Teresianum et l'Institut Notre-Dame de Vie, deux pôles majeurs de l'enseignement de la théologie spirituelle liés de plus ou moins près aux carmes. Tous les contributeurs reçoivent un même courrier, en février 1997, leur donnant des consignes très précises d'écriture¹³⁴. Ils ont à peine plus d'un mois pour rendre leur copie, puisqu'une mise en commun du travail est prévue du 2 au 4 avril à Venasque.

En parallèle, Camilo Maccise écrit à Marie-Germaine Labrosse, l'abbé François Rétoré et Jean-François Galli, de l'Institut Notre-Dame de Vie, pour les informer du travail qui se prépare et leur demander un service. Il s'agirait de tenir à [leur] Maison de Notre-Dame de Vie, à Venasque, la réunion des 10-12 collaborateurs ayant œuvré à la confection de la "*Positio*", des 2 au 5 avril prochains [...]. L'objectif de cette réunion sera de confectionner définitivement la "*Positio*" à partir des travaux de chacun. Nous aimerions pouvoir disposer d'un ordinateur (et ce qui s'y rapporte bien sûr : imprimante,

¹³¹ En voici la référence officielle, que nous abrègerons ensuite par « *Positio* » : *Congregatio de Causis Sanctorum, Prot.N.2168, Urbis et orbis Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a sacro vultu moniali professae ordinis Carmelitarum Discalceatorum in monasterio lexoviensi*, Cavaillon, Roger Rimbaud, 1997.

¹³² AGOCD : lettre de Camilo Maccise, 24 février 1997.

¹³³ Voici quelle semble avoir été la répartition des travaux, au vu des brouillons conservés aux archives générales des carmes : Siméon della Santa Famiglia a travaillé sur l'histoire de la cause de béatification et de canonisation et sur le recueil de lettres postulatrices, Mgr Gaucher sur l'histoire du doctorat, la biographie, le chapitre sur le rayonnement et l'influence de Thérèse, Jean Sleiman sur la présentation des écrits de la sainte et de ses sources, François-Marie Léthel sur celle de la théologie, Jesús Castellano Cervera sur deux chapitres, l'un sur la réception de la doctrine thérésienne par le magistère de l'Église, l'autre sur l'éminence de la doctrine. Enfin, on doit au carmel de Lisieux la réalisation de l'appendice iconographique.

¹³⁴ AGOCD : lettre de Camilo Maccise, 24 février 1997.

disquettes, etc.) pour la rédaction finale de la “*Positio*” ». Le tout est demandé en étant sûr que « du haut du ciel le P. Marie-Eugène se réjouit de notre travail pour le Doctorat, lui qui l’a tant désiré »¹³⁵. Des décennies après sa mort, les efforts du fondateur pour approfondir et diffuser la doctrine thérésienne allaient donc valoir à Notre-Dame de Vie d’être un acteur non négligeable de la proclamation de la sainte comme docteur de l’Église, puisque c’est de Venasque que la *Positio* a été mise en forme, imprimée, et envoyée à Rome. Il convient de préciser qu’en plus d’être le lieu d’implantation de l’Institut Notre-Dame de Vie fondé par le père Marie-Eugène en 1932, Venasque accueillait depuis 1975 un *Studium*, autrement dit une école de théologie, agrégé depuis 1993 à la faculté carmélitaine du *Teresianum*¹³⁶. La cause de doctorat apparaît comme l’aboutissement des travaux menés au cours du siècle, notamment mais aussi des thèses en théologie comme celle de Conrad De Meester ou de Loys de Saint-Chamas¹³⁷, et de la création de facultés de théologie spirituelle avec le *Teresianum* et le *Studium* de Notre-Dame de Vie.

Après avoir désigné des experts, la curie généralice des carmes et le diocèse de Lisieux se mettent conjointement à la rédaction du « *Supplex Libellus* », demande officielle justifiant l’ouverture d’une cause de doctorat par la Congrégation pour la Cause des Saints. Quand bien même plusieurs demandes avaient déjà été faites, il fallait cette étape officielle pour marquer le début de la procédure à la Curie romaine. Cette supplique est, chose rare, rédigée par plusieurs acteurs, puisque c’est d’ordinaire ou bien l’ordre religieux, ou bien le diocèse d’origine du saint, qui fait une demande. Pour Thérèse, elle est signée par Mgr Pican et son auxiliaire, Mgr Gaucher, en tant que représentants du diocèse de Lisieux, et par Camilo Maccise et Siméon della Santa Famiglia pour l’Ordre des carmes déchaussés. Datée du 8 mars 1997, elle constitue le premier document officiel du doctorat thérésien et anticipe dans les grandes lignes ce qui sera développé dans la *Positio*. Ces treize pages rédigées en français retracent en effet brièvement l’histoire de la cause, depuis la première demande en 1932, en passant par le « moment 1973 », avant d’en venir à la décennie 1990 où le centenaire de la mort de la sainte coïncide de façon fort heureuse avec la célébration de la JMJ à Paris en 1997. Puis, la supplique explique en quoi la doctrine est éminente, annonçant déjà les grands thèmes thérésiens qui seront amplement développés par la suite : « Dieu Père et Amour miséricordieux » ; « Pauvreté radicale de la créature » ; « Le Christ Jésus comme révélation de la Miséricorde » ; « Confiance et abandon » ; « Sens de l’Église » ; « La Vierge Marie » ; « Les réalités ultimes ». Les sources de la doctrine sont ensuite présentées, avant les preuves du rayonnement de la doctrine et le témoignage du magistère de l’Église. Les raisons qui poussent à faire une demande de reconnaissance officielle de doctorat sont enfin mises en valeur et la conclusion évoque déjà la possibilité d’une annonce à Paris.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Positio*, *op. cit.*, p. 494.

¹³⁷ Loys de Saint-Chamas, *Dieu à l’œuvre : Thérèse de l’Enfant-Jésus*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998. Sa thèse a été présentée à la Faculté de théologie de Fribourg en 1997 sous la direction de Mgr Christoph Schönborn de Servais Pinckærs, et de Mgr Guy Gaucher.

Le 8 mars, après avoir envoyé à la Cause des Saints le « *Supplex Libellus* » adressé au pape, le postulateur des carmes demande à la même congrégation la nomination d'un « rapporteur » pour la cause de Thérèse de Lisieux¹³⁸. Le 14 mars, en session ordinaire, c'est le dominicain français Daniel Ols qui est désigné¹³⁹ : il lui revient de superviser le travail de confection de la *Positio* et d'en faire une présentation générale. Il est ainsi présent à Venasque, en avril, pour la mise en commun du travail des divers collaborateurs, soulignant « le côté exceptionnel de ce que nous vivons, à la limite du licite, car le *votum* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi n'est pas arrivé ! »¹⁴⁰. Il avait été convenu que la Cause des Saints commencerait la *Positio* sans attendre que la Doctrine de la Foi remette son *votum* en avril, mais le rapport n'est toujours pas prêt à cette date. L'objectif donné par Daniel Ols aux collaborateurs est de rendre les textes définitifs le 15 mai. Pour le remplir, des membres de Notre-Dame de Vie travaillent jour et nuit sur ordinateur, afin de mettre en forme le document selon les normes définies par la Cause des Saints, et l'imprimeur de Cavaillon, Roger Rimbaud, fait tourner ses rotatives jusqu'à quatorze heures d'affilée. 500 exemplaires reliés de 978 pages chacun sont en effet attendus à Rome, pour que la cause puisse être examinée par les censeurs romains. C'est donc un travail de titan qui est mené entre le 24 février et le 15 mai, par les collaborateurs officiels de la *Positio* comme par les « petites mains » prêtées par Notre-Dame de Vie.

Si le rapporteur de la cause rappelle dans sa présentation que la *Positio* a été préparée à la hâte, il précise qu'elle n'a pas été pour autant improvisée, tous les collaborateurs étant des spécialistes reconnus de Thérèse de Lisieux et des auteurs de travaux sérieux. Cette « hâte, pour ne pas dire la précipitation, qui a présidé à la rédaction » n'a pas permis de développer une « *Informatio* » traditionnelle, au sens de récapitulation brève de l'ensemble des arguments, ce qui explique qu'on ait ici un ensemble ordonné d'études relativement long¹⁴¹. Les *Positiones* de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne représentaient un volume de 500-600 pages, celle de Thérèse de Lisieux fait plus de 900 pages.

En parallèle du travail mené par les carmes et Notre-Dame de Vie, la Curie romaine poursuit le sien : la Doctrine de la Foi doit toujours rendre son *votum*, tandis que la Cause des Saints désigne deux experts théologiens chargés de donner leur avis¹⁴². Cependant, la première s'aperçoit qu'elle n'arrivera pas à rendre son rapport à temps. Le 14 avril, les supérieurs des deux congrégations se rencontrent donc en présence de Mgr Re, substitut la Secrétairerie d'État, et passent un nouvel accord, de façon à ne pas ralentir la procédure. Il est convenu d'abandonner l'usage classique qui consiste à solliciter l'avis des consultants avant que les cardinaux de la Doctrine de la Foi ne votent puis, une fois leur rapport rendu, à attendre l'avis des consultants de la Cause des Saints pour que les cardinaux membres de cette dernière

¹³⁸ AGOCD : lettre du postulateur à Mgr Alberto Bovone, propréfet de la Congrégation, 8 mars 1997.

¹³⁹ AGOCD : Congregatio de Causis Sanctorum, Prot.N. 2168-2/97, lettre de Mgr Bovone au postulateur, du 14 mars 1997.

¹⁴⁰ APPCD : « Contribution à l'histoire du doctorat de Thérèse de Lisieux, 1989-1997 ».

¹⁴¹ Présentation du rapporteur de la cause, dans *Positio*, *op. cit.*, p. VI.

¹⁴² Les deux experts nommés seraient l'un suisse, l'autre espagnol, et tous deux issus de centres universitaires européens d'après Jesús Castellano Cervera, « El doctorado de santa Teresa del Nino Jesús. Memoria histórica y significado eclesial », art. cité.

Congrégation votent à leur tour. Pour accélérer la procédure, on décide que les consultants de la Cause des Saints pourront assister à la réunion de leurs homologues de la Doctrine de la Foi le 5 mai, sans droit de vote. Ils n'auront ainsi pas à attendre que l'avis des premiers soit officiellement rendu pour se mettre au travail et se réunir de leur côté le 29 mai. La dernière étape de la procédure est fixée pour le 17 juin, date de la consultation ordinaire des deux congrégations, en session plénière conjointe, comprenant donc trente membres. Une fois le vote effectué, il est présenté par le cardinal Ratzinger, préfet de la Doctrine de la Foi, et par Mgr Bovone, propréfet de la Cause des Saints, au pape, en même temps qu'une proposition de calendrier.

b) Présentation de la doctrine thérésienne

La *Positio* s'ouvre ainsi sur une présentation faite par le rapporteur de la cause, Daniel Ols, suivie du « *Supplex Libellus* ». La partie la plus importante de la *Positio* est l'« *Informatio super dubio* », divisée en quatre parties : « Le donné » (6 chapitres) ; « La doctrine » (3 amples chapitres) ; « Le rayonnement et l'actualité de Thérèse de Lisieux » (3 chapitres) ; une conclusion. Une synthèse des lettres postulatrices témoigne ensuite de l'appui du « *sensus fidei* », tandis que la bibliographie, comprenant 1690 ouvrages, rappelle la vitalité de Thérèse de Lisieux dans l'Église. Les rapports des cinq théologiens consultés par la Cause des Saints et des deux autres nommés par la Doctrine de la Foi sont enfin retranscrits et anonymisés. Le tout est couronné par un appendice iconographique.

- Les faits : biographie et histoire posthume de Thérèse

Le cœur de la *Positio* est l'« *Informatio super dubio* », car elle constitue le matériau de base pour ceux qui ont eu à juger l'éminence de la doctrine thérésienne. Cette vaste étude comprend des données factuelles, comme la biographie et la chronologie de Thérèse de Lisieux, ou encore la bibliographie, mais aussi des études plus générales sur ses écrits. Avant même de retracer la biographie de la sainte, la *Positio* commence par rappeler l'histoire de sa cause de béatification et de canonisation, puis celle de son doctorat. Les promoteurs du doctorat cherchent en effet à lier la proclamation du doctorat à la canonisation, à montrer combien sainteté et science ne font qu'un chez Thérèse comme chez les autres docteurs de l'Église. D'où leurs efforts pour exhumer des procès de canonisation la reconnaissance d'une doctrine, pour montrer que c'est bien comme sainte « théologienne », pourvoyeuse de doctrine, que Thérèse a été canonisée. On se rappelle pourtant qu'au moment des procès, la mise en valeur d'une originalité de la doctrine thérésienne n'allait pas de soi, pouvant passer pour dangereuse dans un contexte de crise moderniste où la nouveauté n'était pas forcément bienvenue. En 1997, les promoteurs du doctorat montrent au contraire que, dès le Procès apostolique, la doctrine est au cœur de l'examen : si la

« voie d'enfance évangélique » avait déjà fait son apparition au Procès informatif ordinaire (1910-1911), le sujet est abordé de façon systématique au Procès apostolique (1914-1916)¹⁴³.

Dans ce premier chapitre, sur l'histoire de la glorification de la sainte, l'exceptionnalité de la cause thérésienne est particulièrement soulignée : dès le début, elle a brûlé les étapes, faisant tout plus vite que les autres. Parce qu'elle est exceptionnelle, elle peut dépasser les procédures. Le parcours semble pourtant plus ardu pour la proclamation de doctorat de Thérèse, à en voir les multiples jalons. Certes, elle est proclamée seulement un siècle après sa mort, mais elle a dû, cette fois, se plier aux contraintes d'une procédure alourdie par la réforme du doctorat et n'a réussi à franchir les étapes qu'*in extremis*, parce que la date de la JMJ approchait et que Jean-Paul II voulait faire coïncider les deux événements.

Après avoir retracé l'histoire de la glorification de la sainte, l'*Informatio* présente une biographie de Thérèse, dont nous avons précédemment retracé les grandes lignes¹⁴⁴. Il n'est pas anodin que ce chapitre biographique soit suivi d'un autre consacré à sa « personnalité », chose qu'on ne trouvait pas dans les *Positiones* de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne. Faut-il y voir la marque d'un nouvel intérêt de l'Église pour les questions psychologiques ou bien un écho des lectures psychanalytiques récentes du parcours de la sainte¹⁴⁵ ? Sans doute un peu des deux. L'étude souligne en tout cas son intelligence à la fois « concrète (normande) et esthétique », « conceptuelle », « intuitive », son excellente mémoire – elle connaissait par cœur des chapitres entiers de l'*Imitation de Jésus-Christ* –, sa sensibilité, son affectivité, sa faculté d'aimer et son grand besoin d'aimer – le verbe « aimer » revient 756 fois dans ses écrits, et le mot « amour » 704 fois. *In fine*, le chapitre conclue à la beauté et à la force d'une personnalité dont la sagesse supérieure en a étonné plus d'un.

- *Les écrits*

Thérèse laisse à sa mort des écrits qui allaient connaître une diffusion exceptionnelle pour une sainte morte à un si jeune âge. Le chapitre 6 de la *Positio* rappelle ce qui constitue le « *Textus receptus* ». Nous n'y reviendrons pas, puisque nous l'avons déjà présenté¹⁴⁶. Entre la parution d'*Histoire d'une âme* en 1898 et celle du *Totum* en 1992 un siècle de patient travail critique de ces textes s'était écoulé, pour rétablir les textes authentiques, selon les autographes originaux. L'aventure de recherche critique avait commencé au cours du procès ordinaire, en 1914, lorsque les juges avaient demandé la copie des manuscrits autobiographiques. Des publications partielles de ces textes avaient ensuite été faites (on se rappelle l'édition des *Lettres* par l'abbé Combes en 1947), avant que ne soient mis à la disposition des chercheurs et des lecteurs les écrits rétablis, annotés, introduits et expliqués, grâce à la Nouvelle Édition du Centenaire, terminée en 1992 et qui fait office d'édition critique de référence.

¹⁴³ *Positio*, chap. 1, p. 34.

¹⁴⁴ Cf Chapitre 3 : Thérèse de Lisieux, la proposition Desbuquois de 1932, page 92

¹⁴⁵ Jacques Maître, *L'Orpheline de la Bérésina. Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, Paris, Le Cerf, 1995.

¹⁴⁶ Cf chapitre 6 2 b). Les progrès de l'édition thérésienne

Les auteurs de la *Positio* ne se contentent pas de présenter les écrits de Thérèse, mais montrent aussi, déjà, qu'ils contiennent une doctrine éminente. La première caractéristique soulignée est l'orthodoxie, attestée par les sources « très pures » de la doctrine thérésienne. Ces sont présentées comme étant celles de l'Église, à savoir l'Écriture sainte et la prière, que ce soit l'oraison ou la prière liturgique. Thérèse elle-même a affirmé avoir découvert dans l'Évangile tous « les secrets de la perfection » et Céline raconte qu'elle portait sur elle les quatre Évangiles qu'elle avait fait relier. Elle avait une familiarité très grande avec l'Écriture, qui ne lui venait pas d'une connaissance technique, mais plutôt d'une exégèse personnelle et d'un rapport intime et spontané au texte biblique. C'est un enseignement intérieur, reçu directement du « Maître », sans l'intermédiaire de livres ou d'enseignants humains, de façon expérimentale. En réalité, le chapitre consacré aux sources de l'œuvre thérésienne permet de voir qu'il y a bien eu des intermédiaires : un milieu familial porteur, où la sainte a pu découvrir, très jeune, de grands ouvrages spirituels¹⁴⁷, la tradition du Carmel¹⁴⁸ – et notamment les œuvres de Jean de la Croix – mais aussi la vie quotidienne du carmel, rythmée par la liturgie. C'est par tous ces canaux qu'elle connaît et manie extrêmement bien l'Écriture, enchaînant subtilement les textes bibliques, les exégèses, les citations, références et paraphrases.

Le deuxième point mis en valeur par les théologiens du doctorat thérésien, après l'orthodoxie, est la présence d'un charisme d'enseignement, dont la sainte elle-même avait conscience de son vivant. Guy Gaucher est particulièrement attentif à cette « conscience » thérésienne d'enseigner, la sainte ayant elle-même eu la certitude d'être exaucée par Dieu dans tous ses désirs et d'avoir des clartés inhabituelles¹⁴⁹. La *Positio* met également en valeur le public diversifié de l'enseignement thérésien, qui comprend à la fois les novices qu'elle est appelée par la prieure à accompagner à partir de 1896, mais aussi ses premières lectrices, que sont ses sœurs et mère Marie de Gonzague, sa prieure, et la communauté du carmel en général, qu'elle a l'occasion d'instruire par le biais des poésies et pièces de théâtre récitées publiquement lors de fêtes. Enfin, la *Positio* mentionne également les premiers disciples *extra muros* de Thérèse de Lisieux que sont sa sœur Léonie, l'abbé Bellière et le missionnaire Adolphe Roulland, sans oublier Céline, avant que cette dernière ne la rejoigne au carmel.

¹⁴⁷ Elle a pu lire, dans sa jeunesse, des catéchismes, des *Histoire sainte*, des vies de saints, l'*Imitation de Jésus-Christ* avec laquelle elle a passé son adolescence, l'ouvrage du bibliiste Charles Arminjon, *Fin du monde présent et mystères de la vie future*, mais aussi François de Sales.

¹⁴⁸ Thérèse connaissait d'ailleurs bien la vie de sa sainte patronne, Thérèse d'Avila, grâce à ce que son père lui en racontait, mais aussi grâce à la lecture de sa vie d'après les Bollandistes, et des *Lettres* de la Madre lues au réfectoire.

¹⁴⁹ « Ah ! si des savants ayant passé leur vie dans l'étude étaient venus m'interroger, sans doute auraient-ils été étonnés de voir un enfant de quatorze ans comprendre les secrets de la perfection, secrets que toute leur science ne leur peut découvrir, puisque pour les posséder il faut être pauvre d'esprit ! » (Ms C, 49 r^o, OC 149).

La présentation de la doctrine thérésienne suit une logique assez simple sous la plume de Mgr Gaucher¹⁵⁰. Il part du mystère de Dieu contemplé par Thérèse sous le visage de la miséricorde, pour montrer comment cet amour de Dieu à l'égard de l'homme suscite sa réponse, ce qui passe par le désir de sainteté. Cette dernière est d'abord conçue comme l'accomplissement de la volonté de Dieu, dans la fidélité et l'amour jusque dans les petites choses de la vie quotidienne. La voie de sainteté proposée par Thérèse peut se résumer dans la « petite voie » de la confiance, qui ouvre à la charité et au souci pour le salut des âmes. Sainteté, dimensions sociale et ecclésiale se complètent.

En quoi consiste la « petite voie » thérésienne, qui apparaît comme son apport le plus original ? Elle part, chez Thérèse, du double constat de son grand désir de sainteté mais aussi de sa propre impuissance. Cette opposition est résolue en 1894, alors qu'elle est illuminée par des textes bibliques. Elle comprend que son désir est bien légitime et qu'à défaut de pouvoir compter sur ses propres forces, elle peut se remettre avec abandon et confiance entre les mains de Dieu. Ce cheminement la pousse à s'offrir, le 9 juin 1895, en la fête de la Trinité, à « l'Amour Miséricordieux », offrande dans laquelle elle exprime sa volonté de rester les mains vides, pour être revêtue de la justice même de Dieu. Que deviennent les œuvres et les mérites dans la doctrine thérésienne ? La *Positio* rappelle à plusieurs reprises que Thérèse ne peut être accusée de « quietisme » – elle-même s'en est d'ailleurs défendue de son vivant et le point a été particulièrement discuté au cours de la discussion sur l'héroïcité de ses vertus –, parce qu'elle rappelle que, l'amour n'étant pas une émotion passagère, il s'exprime dans des actes. S'ils ne sont pas cause du salut de l'homme, ces derniers sont la marque de sa bonne volonté et de son amour pour Dieu. Quant au mérite, Thérèse rappelle que la miséricorde divine est avant tout gratuite. La sainte expose donc un cheminement de sainteté qui repose sur une dynamique de l'amour, qui passe par la confiance, l'abandon et l'espérance en Dieu.

Le carme François-Marie Léthel définit ainsi la théologie thérésienne comme une « science d'amour » et appelle Thérèse le « Docteur de l'Amour de Jésus », car toute sa mission se résume dans le fait d'« aimer Jésus et [de] le faire aimer »¹⁵¹. Le premier trait caractéristique de son œuvre est, selon lui, sa « théologie christocentrique ». C'est par Jésus que la sainte découvre le visage de Dieu et son principal attribut, la miséricorde. Thérèse a une véritable fascination pour Jésus, le « Verbe », qu'elle voit comme « icône du Père ». Le nom de Jésus revient 1 616 fois dans ses écrits, alors que le Père n'y est cité que 69 fois et l'Esprit 22 fois. Par l'Incarnation, Thérèse découvre combien le « propre de l'amour est de s'abaisser », thème majeur de son enseignement. Elle est en cela influencée par deux courants de spiritualité très attachés à ce mystère de l'Incarnation, le Carmel réformé et l'École française de spiritualité. Pour Thérèse, ce mystère contient tous les autres, dont la Passion, d'où son choix de

¹⁵⁰ Guy Gaucher est l'auteur du chapitre 7 de la *Positio*, intitulé « Aperçu général de la doctrine de Thérèse de l'Enfant-Jésus ».

¹⁵¹ Voir le chapitre 8 : « La théologie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face ».

porter le nom de « Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face ». Le deuxième point fort de la théologie thérésienne, selon François-Marie Léthel, est sa vision de l'Église, qu'elle perçoit comme « l'Église de Jésus animée par l'Esprit ». Son ecclésiologie est décrite en cela comme très en phase avec celle de Vatican II. La sainteté, qu'elle rend plus accessible à tous, semble en accord avec « l'appel universel à la sainteté » souligné par le Concile (*Lumen gentium*, n°40) et son « existence baptismale » est un exemple parfaitement accompli du « sacerdoce baptismal » de tous les fidèles. Enfin, le lien entre la prière et « la Mission et les missions » comme « mystère de solidarité » est aussi souligné : Thérèse vit toutes ses épreuves dans le don, par la prière et le sacrifice, qui deviennent mission pour les autres. La découverte de l'« Amour miséricordieux » est chez elle le fondement de la mission¹⁵².

Pour résumer, c'est donc essentiellement ce qui, dans l'œuvre thérésienne, est en phase avec l'ecclésiologie conciliaire et le nouveau modèle de sainteté désormais dominant dans le catholicisme qui est retenu. Plusieurs canonisations faites sous le pontificat de Jean-Paul II sont ainsi en phase avec ce modèle thérésien de sainteté, par l'importance donnée à la vie ordinaire et l'insistance sur le visage miséricordieux de Dieu : Claude de la Colombière (1992), Thérèse des Andes (1993), Faustine Kowalska (2000), José Maria Escrivà (2002). Le visage de la « miséricorde », ainsi que la préoccupation apostolique de Thérèse apparaissent particulièrement importants dans le cadre de la « nouvelle évangélisation », chère à Jean-Paul II. La nouveauté n'est pas tant la doctrine en elle-même – amour miséricordieux et appel universel à la sainteté – que les moyens donnés pour la vivre, la « petite voie » de l'enfance spirituelle rendant la sainteté plus accessible. François-Marie Léthel résume ainsi :

Sa doctrine spirituelle est en effet essentiellement une pédagogie de la sainteté, fondée sur le baptême, et donc destinée à tous, mais avec une évidente « option préférentielle pour les pauvres ». De fait, sa doctrine a d'abord été reçue par les pauvres et les petits, avant de toucher aussi les sages et les savants¹⁵³.

La théologie thérésienne est donc délibérément réinscrite dans le sillage de la théologie conciliaire (« l'appel universel à la sainteté ») et postconciliaire, notamment à travers cette mention, en réalité assez inattendue, de l'« option préférentielle pour les pauvres ». L'expression, venue de la théologie de la libération latino-américaine, notamment de la célèbre rencontre de la CELAM à Puebla en 1979¹⁵⁴, a été intégrée à la doctrine sociale de l'Église par Jean-Paul II.

- *L'actualité de la doctrine au seuil du troisième millénaire*

C'est la dernière étape de l'argumentation mise en place dans l'« *Informatio super dubio* », dont elle constitue la troisième partie, intitulée « Le rayonnement et l'actualité de sainte Thérèse de l'Enfant-

¹⁵² *Ibid.*, p. 295.

¹⁵³ *Positio*, chap. 8, p. 293.

¹⁵⁴ Alain Durand, « Option préférentielle pour les pauvres », notice explicative publiée sur le site doctrine-sociale-catholique.fr, le 20 mars 2017.

Jésus et de la Sainte-Face ». Le premier chapitre montre la réception et la proposition de la doctrine thérésienne de la part du magistère, y compris en matière liturgique. On a déjà vu que Benoît XV avait été le premier à mettre en avant la « petite voie » de l'enfance spirituelle et que Pie XI l'avait définie comme une « parole de Dieu ». Paul VI, dans sa lettre à Mgr Badré pour le centenaire de sa naissance (1973), avait parlé de Thérèse comme d'une « lumière providentielle », faisant appel au vocabulaire de l'illumination souvent utilisé pour parler des docteurs. Au concile Vatican II, elle a été citée quinze fois par les pères conciliaires dans l'aula¹⁵⁵. Elle est le plus souvent citée lorsqu'il est question de la mission, de la vie religieuse, de l'importance de la prière et de la pénitence, et enfin de la Vierge Marie. Mais il ne semble pas qu'elle soit citée dans les textes conciliaires eux-mêmes. Les évêques ont aussi eu recours à elle lors des synodes, en 1990 sur la formation des prêtres¹⁵⁶ et en 1994 sur la vie consacrée, au cours duquel les évêques demandent au pape sa proclamation comme docteur de l'Église¹⁵⁷. Dans *le Catéchisme de l'Église catholique*, elle est enfin citée six fois, « score » bien plus important que la plupart des docteurs de l'Église, comparable à celui de grands docteurs comme Grégoire le Grand ou Basile de Césarée¹⁵⁸. Sa doctrine a donc été non seulement validée, mais aussi largement consacrée par le magistère. Conrad De Meester pouvait légitimement écrire au début des années 1980 que « les pensées de Thérèse sont devenues un bien commun », qu'« elles ont été intégrées à la spiritualité de

¹⁵⁵ On retrouve la liste de ces interventions dans les *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vatican II* : vol. 1, p. 307, p. 79 ; vol. 2, p. 61, p. 99, p. 177, p. 438, p. 565, p. 821 ; vol. 3, p. 428, p. 929 ; vol. 4, p. 304, p. 492, p. 605, p. 749, p. 867. Ce qui frappe, c'est qu'elle est citée par des évêques venus de tous les continents : Mgr P. Boillou, évêque de Verdun ; Mgr G. D'Avack, archevêque de Camerino (Italie) ; Mgr A. Vuccino, archevêque d'Apro ; Mgr E. Westermann, évêque de Sambalpur (Inde) ; les évêques d'Angleterre du Pays de Galles ; Mgr Pacifico Perantoni, archevêque de Lanciano (Italie) ; Aniceto Fernandez, maître général de l'Ordre des prêcheurs ; Mgr V. McCauley, évêque de Fort Portal (Ouganda) ; le cardinal P. Meouchi, patriarche des maronites d'Antioche ; Mgr C. de Provençères, archevêque d'Aix-en-Provence ; Mgr G.-M. Riobé, évêque d'Orléans ; Mgr L. Trevor Piachy, évêque de Jamshedpur (Inde) ; Mgr G. Corboy, évêque de Monze (Zambie) ; Mgr A. Del Pino Gomez, évêque de Lerida-Lleida (Espagne).

¹⁵⁶ Intervention du cardinal Poupard, le 15 octobre 1990 : « Sainte Thérèse a suscité dans le monde entier des milliers et des milliers de vocations sacerdotales qui ont trouvé en elle, pour soutenir leur formation : – un amour absolu de Jésus et l'amour de l'Église ; – le sens aigu de la prière et de la mission universelle ; – l'union de la contemplation et de l'action ; – un modèle pour emprunter la petite voie de l'amour et de la confiance, chemin de sainteté dans la vie ordinaire. Sainte Thérèse continue aujourd'hui de féconder le ministère des prêtres, spécialement des jeunes qui sont attirés par son message. Il serait donc important de lui donner une place de choix dans le cursus des études de théologie spirituelle. » Voir *Synodus Episcoporum*, bulletin n°28- 15.X.1990, p. 15.

¹⁵⁷ *L'Osservatore Romano*, 3-4 octobre 1994, p. 9, rapporte les mots de Mgr Jan Pieter Schotte, Secrétaire Général du Synode : « Qu'il me soit permis de conclure cette relation de récapitulation en évoquant cette femme qui est un témoin parfait de la vie consacrée et de sa mission dans l'Église : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus... Cette religieuse du Carmel de Lisieux s'est particulièrement distinguée par son humilité, par sa simplicité évangélique et par sa confiance en Dieu. Elle a su enseigner efficacement ces vertus aux novices par la parole comme par l'exemple. » Le 10 octobre, le cardinal Hans Herman Groër, archevêque de Vienne concluait : « Merci d'avoir mentionné Thérèse de Lisieux dans la conclusion de la *Relatio* ! De plus, je voudrais ajouter une requête aux Pères Synodaux à savoir d'émettre un vœu : puisse le titre de "Docteur de l'Église" être attribué à la sainte maîtresse de la "petite voie" à l'occasion du centième anniversaire de sa mort (le 30 septembre 1997) ; si les choses se déroulent ainsi, sa promesse de faire pleuvoir "les roses du ciel" justement sur ceux qui cherchent la vie consacrée se réaliserait. De plus, sa "petite voie", serait de cette façon une aide pour beaucoup en vue de la prochaine célébration de la naissance du Christ. »

¹⁵⁸ Elle y est citée au n°127 sur le Nouveau Testament comme « cœur de toutes les Écritures », au n°826 sur la sainteté de l'Église qui est dans la charité, au n°956 sur l'intercession des saints au ciel, en faveur de l'Église pérégrinante, au n°1011 sur la mort comme moment où « Dieu rappelle l'homme à lui », au n°2011 sur la « charité du Christ » qui est en nous « la source de tous nos mérites devant Dieu », au n°2558 sur le sens de la prière.

notre temps, [qu']elles ont contribué à la modeler au point même que l'on ne sait plus tout ce qu'on lui doit »¹⁵⁹.

Suit un long chapitre sur le rayonnement et l'influence de Thérèse sur les personnes (trois saints, sept bienheureux, cinq vénérables, onze serviteurs de Dieu, vingt représentants de la hiérarchie, vingt « spirituels », vingt-trois théologiens, six philosophes, vingt-et-uns écrivains, cinq hommes politiques, une vingtaine d'artistes et de nombreuses pièces ayant rapport à la sainte), sur les groupements et les institutions, sur les événements et « autres influences ». Trois pôles sont ainsi identifiés parmi les « personnes » : les saints qui, en suivant la doctrine de la sainte, ont « réussi » et en attestent la validité ; les experts que sont les théologiens et les philosophes, qui y ont vu une pensée éminente ; le monde, de façon plus générale, auquel l'Église veut s'adresser et que la sainte a su toucher. Parmi les saints, on pourra retenir Daniel Brottier, fondateur des Orphelins apprentis d'Auteuil béatifié en 1984, Dom Colomban Marmion, abbé de Maredsous, qui sera béatifié par Jean-Paul II en 2000, et bien sûr Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus. Parmi les théologiens, on peut souligner la lettre d'Yves Congar, écrite à la demande de Guy Gaucher qui avait sollicité son avis sur le doctorat thérésien en 1989. En ce qui concerne le monde en général, le recensement des divers artistes ou médias qui se sont intéressés à la sainte est assez éloquent. En 70 ans, neuf long-métrages ont été réalisés sur Thérèse¹⁶⁰ et l'on compte, rien que pour la France, cinq revues spécialisées sur la sainte et trente-deux dans le monde entier¹⁶¹.

Le chapitre sur le rayonnement de Thérèse passe ensuite aux instituts de vie consacrée : Thérèse a inspiré pas moins de treize instituts religieux en Afrique, onze en Amérique, quatorze en Asie, quinze en Europe, un en Océanie. Au total, cinquante-quatre instituts, la palme revenant à l'Inde (neuf), à l'Italie (sept) et au Zaïre (six). L'exportation de ce nouveau modèle de sainteté a donc bien fonctionné, et ce aussi bien dans la vieille Europe chrétienne que dans des Églises plus jeunes. Quant aux instituts séculiers, cinq sont recensés, parmi lesquels Notre-Dame de Vie tient une place privilégiée. Parmi les mouvements ecclésiaux, 1420 « œuvres » sont placées sous le patronage de Thérèse, ainsi que plusieurs communautés nouvelles. Enfin, onze événements d'importance ont été consacrés à la sainte, en majorité

¹⁵⁹ Conrad De Meester, *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, 1982, p. 9.

¹⁶⁰ Georges Pallu, *La Rose effeuillée*, 1927 ; Jean Duvivier, *La Vie Miraculeuse de Thérèse Martin*, 1929 ; R.P. Daniou, *Documentaire*, 1932 ; Maurice de Canonge, *Thérèse Martin*, 1939 ; Philippe Agostini, *Vrai Visage de Thérèse de Lisieux*, 1962 ; Paul de Saint-André, *Procès au Vatican – La vie de sainte Thérèse de Lisieux*, 1952 ; Alain Cavalier, *Thérèse*, 1986 ; Jean Daniel Jolly Monde, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, un écho du cœur de Dieu*, 1997. À ces neuf long-métrages, on peut ajouter cinq films ou reportages télévisés qui lui sont consacrés, treize disques, une vingtaine de cassettes audio donnant à entendre ses textes lus ou chantés.

¹⁶¹ Une thèse a été consacrée à ce sujet, pour la France : P. Agapito Diaz Cabrera, *Teresa de Lisieux en la prensa francófona*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, thèse soutenue le 31 mai 1988, publiée en 1991. Les cinq revues françaises spécialisées concernant Thérèse de Lisieux sont toutes éditées par le Pèlerinage de Lisieux : les *Annales de Thérèse de Lisieux*, publiées à partir de 1925 et devenues *Thérèse de Lisieux* en 1992 ; *Vie Thérésienne* qui a pris la suite des *Études et Documents* (1932) en 1961 ; *Bulletin de l'Union Sacerdotale de sainte Thérèse de Lisieux* (1929) ; *Disciples de sainte Thérèse de Lisieux* ; et enfin la revue du Centenaire : *Sainte Thérèse de Lisieux. De Lisieux aux extrémités du monde*, Éd. du Signe, 1997. Concernant les revues spécialisées non françaises, on en relève une en Allemagne, six en Angleterre, une en Belgique, deux au Brésil, une au Canada, une en Colombie, une en Égypte, une en Espagne, une en Inde, trois en Irlande, cinq en Italie, une au Pérou, une en Pologne, deux au Portugal, quatre aux États-Unis, une en Ukraine.

en France¹⁶². Bref, sans conteste, le rayonnement thérésien est mondial. C'est ce que rappelle le chapitre suivant, en introduction :

Elle transmet son message doctrinal au sein de paramètres précis : c'est une femme jeune, consacrée et contemplative de la fin du siècle dernier. Toutefois, la qualité évangélique de son message rejoint toutes les situations et tous ceux qui la lisent. Bien plus, il la rend actuelle face aux défis de la Nouvelle Évangélisation, de l'unité des chrétiens, des circonstances-limites dans lesquelles vivent croyants et incroyants. Son message, somme toute, en est un de retour à l'Évangile¹⁶³.

Plusieurs facteurs donnent donc à la sainte une actualité particulière à la fin du XX^e siècle, faisant de l'été 1997 le moment opportun, le « *kairos* », pour sa proclamation. La doctrine thérésienne est actuelle, d'après les promoteurs, parce qu'elle vient d'une femme, à l'heure où l'Église fait appel au « génie féminin » (expression citée à trois reprises dans la *Positio*), d'une jeune, apportant une réponse aux exigences de radicalité et de profondeur de la jeunesse, d'une consacrée, qui invite au réalisme spirituel, d'une contemplative, qui rappelle cette dimension nécessaire à toute vie chrétienne. Son message est d'une grande actualité à l'heure de la « nouvelle évangélisation », parce qu'il est adapté aux divers contextes socio-culturels, répondant à la fois au défi des relations entre foi et science, à celui posé par l'ex-monde socialiste en crise, mais aussi au tiers monde soucieux de tisser des liens entre foi et justice. La doctrine thérésienne a aussi des dimensions œcuméniques, Louis Bouyer allant jusqu'à parler d'un « œcuménisme thérésien »¹⁶⁴ : les protestants, notamment, y retrouvent leurs valeurs fondamentales que sont la place centrale de la Bible, la confiance en la miséricorde, ou encore l'abandon des mérites propres devant la justice divine. Thérèse parle aussi au « monde de l'incroyance », qu'elle a pu rejoindre par sa nuit de la foi. Enfin, les deux dernières raisons de l'actualité thérésienne sont l'apport que sa doctrine peut constituer pour « l'intégration de la personne » – Thérèse présentant des conditionnements inconscients mais ayant aussi pu faire l'expérience d'un « processus libérateur » – ainsi que sa place majeure dans la spiritualité contemporaine. « En particulier, depuis le Concile Vatican II, qui a demandé aux membres de l'Église de vivre leur foi en l'incarnant dans les réalités terrestres de notre temps, une nouvelle manière d'être chrétien a vu le jour »¹⁶⁵.

La présentation des lettres postulatrices, qui suit l'« *Informatio super dubio* », complète cette mise en valeur de l'actualité de la doctrine thérésienne. Malgré les sélections déjà opérées par les

¹⁶² Le congrès thérésien de 1932, le XI^e Congrès eucharistique national en 1937, le congrès thérésien de l'Institut Catholique de Paris en 1947, les Conférences du Centenaire en 1973, le colloque thérésien de Milwaukee (Wisconsin, États-Unis) en 1988, le colloque de Notre-Dame de Vie en 1990 sur « Thérèse, Docteur de l'Amour », le colloque international de Kinshasa (Zaïre) en 1996, la Semaine thérésienne du Teresianum en 1996 (« Teresa di Lisieux. Genio e santità »), le colloque international du Centenaire en 1996, le colloque « Les dominicains et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus » en 1997.

¹⁶³ *Positio*, chap. 12, p. 557. Ce chapitre est consacré à l'« Actualité de la doctrine de Thérèse de Lisieux pour l'Église et le monde d'aujourd'hui ». Nous nous contenterons d'en retracer les grandes lignes, gardant son plus ample développement pour une partie suivante.

¹⁶⁴ Louis Bouyer, *Figures mystiques féminines : Hadewijch d'Anvers, Térèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Édith Stein*, Paris, Le Cerf, 1989, p. 138.

¹⁶⁵ *Positio*, op. cit., p. 576.

collaborateurs de la *Positio*, ces lettres, présentées pour attester de la présence vivante d'une doctrine dans le peuple des fidèles, restent très nombreuses et témoignent des préoccupations pastorales animant l'Église de la fin du XX^e siècle. On pourra en retenir le souci d'avoir une sélection assez représentative des divers états de vie chrétiens, moyennant cependant la surreprésentation du clergé : on compte ainsi quarante-trois suppliques de conférences épiscopales, cinq lettres de cardinaux, dix d'évêques, cinq de prêtres, vingt-deux de religieux ou religieuses, et onze de laïcs ou de groupes ecclésiaux. Parmi les arguments qui reviennent souvent en faveur du doctorat thérésien, on relève l'importance du message thérésien à l'heure de l'œcuménisme et de la « nouvelle évangélisation », sa simplicité qui la rend plus accessible que bien des docteurs, mais surtout sa « doctrine vécue » (« *lived doctrine* »), dont l'Église aurait un besoin croissant.

Concernant ce dernier point, on peut relever le recours fréquent à l'expression d'« existence théologique » dans la *Positio*, pour signifier que c'est autant par sa vie que par ses écrits que Thérèse enseigne, ce qui fait d'elle tant un témoin qu'un maître de la foi. Ce concept d'« existence théologique » semble venir d'Hans Urs von Balthasar, qui le reprend lui-même de Karl Barth (1886-1968), théologien protestant dont il fut le disciple. L'expression a été forgée par ce dernier dans les années 1930, dans le cadre de la résistance spirituelle au nazisme en Allemagne. Dans un pamphlet publié en 1933, il s'opposait à la prétention nazie d'exprimer, par le mouvement de l'histoire, une autre providence divine :

Là où l'on comprend que Jésus-Christ, et lui seul, est conducteur, là est une véritable existence théologique. Là où l'on réclame un conducteur ecclésiastique, au lieu d'être un conducteur dans le service qui nous est commandé, là tout appel à un « Führer » est aussi vain que le cri des prêtres de Baal : « Baal, entends-nous ! »¹⁶⁶.

Dans ce contexte, l'expression indique une exigence de vérité, de cohérence de vie par rapport au message chrétien. Reprenant cette idée d'adéquation entre la doctrine et la vie, Urs Von Balthasar applique ce concept d'« existence théologique » aux docteurs de l'Église, dont on se rappelle que la sainteté est la première caractéristique, par souci de cohérence entre le dire et le faire. Thérèse de Lisieux est pour lui un modèle exemplaire en ce sens, comme il le montre dans *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, paru en 1973 :

Contemplée dans cette ampleur, « l'existence théologique » de Thérèse reçoit une importance qui ne pouvait pas être devinée d'abord. Si sa méthode, qui consiste à éprouver toute doctrine et toute vérité chrétienne d'après sa propre existence, paraissait comme un rétrécissement et appauvrissement de la plénitude inépuisable de la vérité divine dans la parole de la révélation, voici pourtant ce qu'on doit considérer comme une part de la mission spéciale de Thérèse : marchant pour ainsi dire sans distance à la suite du Christ, qui est lui-même sans distance parole et vie, doctrine et réalisation, théorie et pratique, vérité essentielle et vérité existentielle, Thérèse rejette toute simple théorie de la tradition chrétienne dans le cœur brûlant d'où tout part toujours de nouveau, elle comprend la notion de foi dans le sens évangélique originel, comme un acte de l'amour le plus concret, comme la préférence donnée à la vérité divine sur la vérité propre [...]. C'est une telle existence qui est requise pour

¹⁶⁶ André Dumas, « Barth Karl - (1886-1968) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 5 mars 2022. URL : <http://www.universalis-edu.com/acces/bibliotheque-diderot.fr/encyclopedie/karl-barth/>

synthétiser avec simplicité et hardiesse les notions de la spiritualité et de la mystique traditionnelles, pour les replonger dans la vie originelle et les y faire renaître¹⁶⁷.

En conclusion, l'« *Informatio super dubio* » revient sur les critères de l'« *eminens doctrina* » et tâche de voir en quoi ils s'appliquent, ou non, à la doctrine thérésienne. Traditionnellement, « ces critères sont surtout de nature doctrinale, au service de la vérité de l'Écriture, aussi bien dans le combat contre l'erreur, dans l'éclaircissement des doutes, comme insigne contribution de sagesse dans l'exposition des mystères contenus dans la Révélation et proposés par la foi de l'Église »¹⁶⁸. Mais, est-il précisé, à la fin du XIX^e siècle, lors de la proclamation d'Alphonse de Liguori (1871), d'autres critères ont été énoncés, mettant en valeur surtout la reconnaissance de l'influence bénéfique du docteur, dans certains domaines spécifiques. Le doctorat de Thérèse est présenté comme s'inscrivant dans le sillage de cet élargissement. En effet, il se trouve, chez elle, un charisme de sagesse, qui se mesure à l'influence bénéfique de ses écrits dans le « Peuple de Dieu », et ses écrits contiennent une doctrine au service de la foi et de la vie chrétienne. Les critères requis sont donc présents chez Thérèse : charisme de sagesse, excellence de la doctrine théologique et spirituelle, service de la foi et de la vie chrétienne, sources « pures » de la doctrine, sa diffusion, la durabilité et l'actualité du message. La *Positio* le résume ainsi :

Aujourd'hui l'intérêt pour la doctrine, l'expérience et le message de la Sainte de Lisieux est à nouveau plus vif. Peut-être cet intérêt répond-il au climat spirituel de notre temps. On sent désormais dans l'Église à tous les niveaux une forte demande de spiritualité vivante et évangélique, profondément humaine et fortement ancrée dans l'Écriture. [...]. Face à tant de prophètes de malheurs qui diffusent comme venant du ciel des messages de châtement et de catastrophes, déplaçant dangereusement les contenus de la foi et de l'espérance et par conséquent de l'amour confiant de Dieu et de l'amour agissant du prochain, de leur axe fondamental qui est celui de la révélation chrétienne pour adhérer à des révélations privées et suspectes, Thérèse de Lisieux propose à nouveau avec force le contenu de la foi et de l'espérance chrétienne ; mais en même temps elle propose le sens subjectif de cette foi qui s'abandonne totalement à Dieu et produit les œuvres de la foi, fruits elles aussi de la grâce, parce que « tout est grâce » ; mais elle réveille aussi le vécu concret de l'espérance théologique, poussée au plus haut degré de ses virtualités et dans une dimension universelle [...]¹⁶⁹.

Thérèse est donc présentée comme une figure aux écrits efficaces, pour des fidèles qui, en 1997, chercheraient moins des « raisons de croire » qu'une sorte de supplément d'âme.

¹⁶⁷ Hans Urs von Balthasar, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, traduit par Robert Givort, Paris/Sherbrooke, Apostolat des éditions/ Éditions paulines, 1973, p. 56.

¹⁶⁸ *Positio*, chap. 13, p. 588.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 601-602.

3. Un « cadeau théologique » à la France : l'annonce à la JMJ de Paris et la proclamation le dimanche des Missions

Le doctorat thérésien a pu aboutir grâce à l'intervention directe de Jean-Paul II dans le dossier à partir de fin 1996, dans la perspective de la Journée Mondiale de la Jeunesse qui coïncidait en 1997 avec sa venue en France et avec le centenaire de la mort de Thérèse. Ce sont ces trois éléments, conjugués, qui permirent à une cause ancienne d'être menée à son terme.

a) *Dernières réticences et objections : le jugement des congrégations romaines*

Une fois la *Positio* rendue, la proclamation de Thérèse de Lisieux n'allait pas encore de soi. Certes, Jean-Paul II y était favorable mais l'avis de la Curie romaine était tout de même sollicité par la procédure. Or plusieurs réticences apparaissent dans les deux congrégations consultées, ce qui peut expliquer que le dossier thérésien ait traîné si longtemps et ce qui montre surtout que, contrairement à ce que pouvaient en penser les dévots thérésiens « maximalistes », donner le titre de docteur de l'Église à Thérèse de Lisieux n'allait pas de soi. Plusieurs sources nous ont permis de connaître l'avis des théologiens romains sur sa proclamation de doctorat. D'une part, la *Positio* présente, de façon anonyme, les rapports des cinq théologiens consultants de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et ceux des deux théologiens consultés par la Cause des Saints. D'autre part, les archives de la curie généralice des carmes déchaussés ont conservé le compte rendu des séances plénières des deux congrégations, tenues respectivement le 5 mai pour la première, le 29 mai pour la seconde¹⁷⁰. Enfin, les souvenirs de certains acteurs comme Mgr Gaucher ou Jesús Castellano Castellano, ce dernier ayant été à la fois collaborateur pour la *Positio* de Thérèse et consultant pour la Doctrine de la Foi, nous renseignent aussi et permettent de repérer quelques noms de prélats romains dont les votes ont tous été anonymisés¹⁷¹.

¹⁷⁰ Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N.2168 : « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Theresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professa, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », consultée aux AGOCD.

¹⁷¹ Les archives générales des carmes déchaux (AGOCD) ont gardé une liste de tous ceux à qui les carmes ont envoyé une lettre (datée du 24 octobre 1997) et un paquet, en remerciement pour le doctorat de Thérèse de Lisieux, permettant de deviner quels personnages de la Curie romaine ont joué un rôle important. On y trouve Mgr Bovone (préfet de la Cause des Saints), le cardinal Sodano (Secrétairerie d'État), Mgr Re (substitut aux affaires générales), le cardinal Noe (archiprêtre de la basilique vaticane), Mgr Piero Marini (maître des célébrations pontificales), Mgr Monduzzi (préfet de la maison pontificale), Mgr Corradini (Promoteur Général de la Foi, de la Cause des Saints), Mgr Michele Di Ruberto (sous-secrétaire de la Cause des Saints), Mgr Edward Nowak (secrétaire de la Cause des Saints), le cardinal Canestri (« Ponent » pour le doctorat de Thérèse de Lisieux), Daniel Ols (rapporteur de la cause), Ambrogio Eszer (rapporteur général, de la Cause des Saints), puis toute une série de personnes travaillant à la Cause des Saints : Mgr José Luis Gutierrez, Mgr Carlo Liberati, Mgr Marcello Bartolucci, Mgr Robert Sarno, Mgr Cristoforo Bove, Mgr Hieronim Fokcinski, Boguslaw Turek, Marcelo Mendez, Alberto Royo, Nicolas Hedreul-Tanowarn, Don Giacomo Pappalardo, Don Gianluca Perici, Suor Cecilia Sansolini, Suor Annunziata Ghidotti, Suor Imelda Mondin, Elisabetta Braunbeck, Grazio Giamba, Alessandro Federici, Giuseppe Cipriano, Silvio Devoto, Agostino Podda, Luigi Lelli, Francesco (portier), Marsili.

Les cinq théologiens mandatés par la Doctrine de la Foi sont Mgr Christoph Schönborn, archevêque de Vienne, sœur Françoise Lamoureux, dominicaine et vice-rectrice de l'Angelicum, le jésuite Charles-André Bernard, professeur de théologie spirituelle à la Grégorienne, le jésuite tchèque Mihaly Szentamartoni, et Herbert Alphonso, également jésuite¹⁷². Sur ces cinq examens, seul un, celui de Mihaly Szentamartoni, n'est pas favorable au doctorat thérésien. Quant aux deux théologiens qui ont fait un rapport pour la Cause des Saints, ils n'ont pu être identifiés ; on sait uniquement qu'il s'agit d'un Français et d'un Espagnol. Le premier hésite sur la question de l'opportunité d'une reconnaissance doctorale, le second montre au contraire que non seulement cela serait tout à fait justifié au vu de l'excellence de la doctrine thérésienne, mais qu'une telle doctrine convient très bien à l'Église dans son état actuel. Ces sept théologiens ont donc fourni un examen approfondi pouvant servir de base d'étude pour les consultants des deux congrégations qui ont ensuite été invités à rendre eux-mêmes un rapport et à voter en séance plénière.

Chaque consultant des deux congrégations romaines avait à disposition un volume des *Œuvres complètes* de la sainte, ainsi que la *Positio*. S'y ajoutait le rapport approfondi fait par les théologiens mandatés par la Doctrine de la Foi et par la Cause des Saints. En ce qui concerne la méthode adoptée, le point crucial à juger est l'éminence de la doctrine. Pour cela, la Doctrine de la Foi avait établi, en 1996, six critères précis, dont les consultants vérifient s'ils s'appliquent, ou non, au cas de la doctrine thérésienne¹⁷³. Le 5 mai, la Doctrine de la Foi commence l'examen de la cause. Les vingt-deux consultants présents, reçoivent un bulletin de vote avec la proposition qui suit : « Peut-on démontrer que l'enseignement de Ste Thérèse de Lisieux, candidate au titre de “Docteur de l'Église”, non seulement est pleinement conforme à la foi et à la vie chrétienne, mais excelle (“*eminet*”) par la qualité des écrits, la hauteur et la profondeur de la doctrine, par la synthèse sapientielle parvenue à maturité et par l'influence positive effective exercée par les écrits, de telle sorte que l'on puisse la reconnaître comme un témoin qualifié de la vivante tradition de l'Église (*Dei Verbum*, n°8) ? ». Sur les vingt-deux consultants, dix-neuf répondent « *placet* », deux « *placet iuxta modum* » et un « *non placet* ». Autrement

¹⁷² Les quatre premiers sont cités dans le compte rendu de la séance plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N.2168. Le nom du dernier, Herbert Alphonso, a été retrouvé parce qu'il cite l'un de ses ouvrages, *La Vocazione personale*, dans son rapport. Les trois premiers, Mgr Schönborn, Sœur Françoise Lamoureux et Charles-André Bernard, sont aussi cités par Mgr Gaucher dans ses notes personnelles. D'après ce dernier, Mgr Schönborn a été désigné dès le mois de février par le pape pour faire un examen théologique de Thérèse de Lisieux, ce qu'il part faire au calme, à Notre-Dame de Vie.

¹⁷³ Il s'agit de la présence d'un charisme particulier de sagesse, donné par l'Esprit Saint pour le bien de l'Église ; de l'excellence des écrits, non seulement conformes à la foi chrétienne, mais aussi d'une maturité et d'une profondeur exceptionnelles ; de l'éclairage apporté sur tel point de la doctrine ; des sources « pures » que sont la Parole de Dieu, la Tradition et le magistère de l'Église ; de la grande diffusion et de l'influence bénéfique exercée dans l'Église ; de la durabilité du message. Ces six critères sont présentés dans le quatrième *votum* des consultants de la Doctrine de la Foi : Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N.2168 : « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professa, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », p. 9. On les retrouve aussi dans les « Norme di procedura e criteri dottrinali per il giudizio circa la “*eminens doctrina dei santi proposti come “dottori della Chiesa”*” ».

dit, les votes sont majoritairement favorables à la proclamation de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église, mais pas unanimes, certains émettant des doutes¹⁷⁴.

Le 29 mai, c'est à la Congrégation pour la Cause des Saints de voter en séance plénière. Sur les douze personnes consultées, la proposition reçoit sept votes positifs, deux « *iuxta modum* », et trois votes négatifs¹⁷⁵. La Congrégation pour la Cause des Saints a donc été plus réticente sur la question du doctorat thérésien que la Doctrine de la Foi. Dans ses notes personnelles, Mgr Gaucher dit avoir appris par le Jésus Castellano Cervera, rencontré le 24 mai 2006 au carmel de Lisieux, les noms des théologiens s'étant opposés au doctorat de Thérèse. Il s'agirait du jésuite Albert Vanhoye, fait cardinal cette année-là et qui trouvait qu'on « écrasait » la petite sainte sous un tel titre, de Brunero Gherardini, professeur au Latran, et, du côté de la Doctrine de la Foi, du cardinal Ratzinger, mais ce dernier aurait rapidement changé d'avis.

Les comptes-rendus des deux séances plénières sont particulièrement intéressants pour nous. Pour les résumer brièvement, voici quels ont été les points forts en faveur d'une reconnaissance doctorale de Thérèse : le nombre impressionnant de conférences épiscopales ayant adressé une supplique au pape, l'influence de Thérèse dans l'Église et son actualité pour le nouveau millénaire, et enfin son orthodoxie. Plusieurs rapports hésitent à dire excellente la doctrine thérésienne mais concluent cependant favorablement, pour ces raisons. Le sixième *votum* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi insiste sur la nécessité de prendre en compte la demande des conférences épiscopales, qui manifeste une réaction et une actualité pour l'Église universelle, mais surtout pour les jeunes Églises où Thérèse est particulièrement appréciée.

La Congrégation pour la Doctrine de la Foi récapitule ce qui motive le doctorat thérésien en quatre grands points. Tout d'abord, en ce qui concerne la qualité des écrits, on peut dire qu'il y en a suffisamment, qu'ils obéissent à ce qu'on appelle la théologie comme « *fides quaerens intellectum* », qu'ils sont excellents par leur immédiateté et leur capacité expressive qui les rendent attractifs. De plus, cette doctrine peut être qualifiée de sublime et de profonde, parce qu'elle présente une grande intelligence du mystère de Dieu-Trinité et de l'Église, parce que la « petite voie » rejoint le cœur du message chrétien et que l'Évangile y apparaît de façon limpide. On trouve ainsi, chez Thérèse, une « synthèse mûre de sagesse » : la « petite voie » offre une vision alliant foi et raison, conseil et persuasion, c'est une sage réflexion qui indique la route à suivre pour rejoindre le cœur de la foi chrétienne, un approfondissement de certaines vérités centrales de la foi, apportant une nouvelle lumière

¹⁷⁴ Voici la liste des consultants présents : le secrétaire, Mgr Re (sous-secrétaire), Mgr Mejia, Mgr Rylko, Mgr Duprey, les pères Cottier, Vanhoye, Grech, Jésus Castellano, Tremblay, Becker, Mgr Ocariz, le père Pelland, Rev. Miralles, Mgr Bordoni, Mgr Fisichella, Rev. Rodriguez Luno, Mgr Penna, Rev. Amato, Rev. Ladaria, Rev. Valentini.

¹⁷⁵ On n'a pu retrouver le nom des douze votants, mais seulement quelques-uns : le propréséfet Mgr Alberto Bovone, le secrétaire Mgr Edward Novak, le sous-secrétaire Mgr Michele Di Ruberto, Mgr Antonio Petti, le père Bernard Ardura.

sur de nombreux points centraux du mystère chrétien, et une bonne illustration des liens entre théologies scientifique et spirituelle, entre science et sagesse¹⁷⁶.

Quant aux points faibles de sa candidature, quatre insuffisances sont pointées : l'absence d'un corps doctrinal dans son enseignement, son très jeune âge, le peu de temps qui s'est écoulé depuis sa mort, la crainte qu'elle n'ouvre la porte à d'autres. Ainsi, par exemple, le quatrième rapport de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi soulève une possible objection, soulignant que la plupart des docteurs de l'Église ont été proclamés plusieurs siècles après leur mort, un long laps de temps permettant d'éprouver le bien-fondé du rayonnement d'une œuvre. Mais son auteur rappelle en même temps qu'il s'agit d'une donnée statistique, et non d'un principe, Alphonse de Liguori ayant été proclamé docteur 84 ans seulement après sa mort. À part lui, comme le souligne Daniel Ols, tous les docteurs, même ceux de l'époque moderne, ont été proclamés plusieurs centaines d'années après leur mort : 255 ans pour François de Sales, 310 ans pour Robert Bellarmin, 328 ans pour Pierre Canisius, 335 ans pour Jean de la Croix¹⁷⁷.

Plus encore que cette question de temporalité, celle du très jeune âge de Thérèse de Lisieux individualise particulièrement son cas par rapport au duo que constituent Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne. Certes, il s'agit, comme pour les deux autres, d'une femme et d'une autrice dont le statut de théologienne ne va pas de soi. Mais sa jeunesse rendait sa proclamation doctorale encore moins évidente. Déjà, Marie-Dominique Molinié avait rappelé que Thérèse était une religieuse de vingt-quatre ans, intelligente et géniale, sans aucun doute, mais sans instruction théologique : comment la faire rivaliser avec les grands docteurs qui ont fondé la Tradition de l'Église latine¹⁷⁸ ? Certes, en ce qui concerne le manque de « formation théologique », l'Église avait déjà répondu, en proclamant Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, qui n'ont ni l'une ni l'autre reçu une formation spéciale. Mais que faire de son jeune âge ? Son message et sa doctrine pouvaient-ils soutenir la comparaison avec les sommes théologiques du Moyen Âge ou avec la *Montée du Carmel* de Jean de la Croix ? « Il serait certes insolite et audacieux que l'Église, après avoir conféré le doctorat à des femmes, le donne à une enfant ! », affirmait encore le dominicain. Thérèse avait, selon lui, déjà anticipé cette objection quand elle revient, auprès de sa prieure, sur la charge de maîtresse des novices qui lui a été confiée :

Mon inexpérience, ma jeunesse ne vous ont point effrayée, peut-être vous êtes-vous souvenu que souvent le Seigneur se plaît à accorder sa Sagesse aux petits et qu'un jour, transporté de joie, Il a béni son Père d'avoir caché ses secrets aux prudents et de les avoir révélés aux plus petits. (Ms C 4 r°).

¹⁷⁶ Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N.2168 : « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Theresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professa, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », p. 5.

¹⁷⁷ « Présentation du rapporteur », dans *Positio, op. cit.*, p. VIII.

¹⁷⁸ APPCD : voir son article non référencé trouvé dans le fonds Gaucher.

Pour Marie-Dominique Molinié, il ne faut pas rendre Thérèse responsable du malentendu sur sa mièvrerie. Si elle adopte, pour séduire les âmes, « le style très discutable de son temps, donnant l'impression que le chemin est facile, à portée de main », elle dénonce elle-même ce malentendu, comparant sa vie à un médicament d'apparence flatteuse et douce qui cache son amertume. Loin d'être une solution de facilité, sa « petite voie » implique un « héroïsme vertigineux ». Mihaly Szentamartoni évoque lui aussi le problème de la jeunesse de Thérèse dans son rapport sollicité par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi :

Je trouve une certaine difficulté psychologique dans son jeune âge : il est difficile de percevoir une jeune femme de 24 ans comme « maîtresse et docteur ». Je crains que ce titre, si noble et plein d'autorité, ne diminue plutôt qu'il n'augmente l'influence de la Sainte, qui est perçue par beaucoup précisément comme une sœur, comme la « petite Thérèse », comme « l'une des nôtres » et non comme un maître et un docteur¹⁷⁹.

Le titre, à ses yeux, pourrait corseter la « petite Thérèse », dont la figure jeune et sympathique contribue largement à son universalité. La même idée sera émise par le cardinal Poupard au lendemain de la proclamation du doctorat de la sainte¹⁸⁰. C'est donc à la fois à l'autorité des docteurs de l'Église et à la « sympathie » de la figure de Thérèse que sa proclamation doctorale porterait atteinte. Jesús Castellano Cervera résumait le « défi » que pouvait constituer le doctorat de Thérèse, qui soulevait trois objections : l'apparente tension entre la figure de Thérèse de Lisieux et celle des grands docteurs de l'Antiquité chrétienne – qui n'est pas sans rappeler l'enfant Jésus au milieu des docteurs dans le Temple – , contrairement aux autres docteurs, l'opportunité de mettre une figure jeune, sympathique et universelle au milieu des docteurs de l'Église, ce qui pourrait finalement diminuer son influence et enfin, l'absence d'un corpus doctrinal cohérent et ample¹⁸¹.

Le troisième obstacle identifié est donc la difficulté à trouver un vrai « corpus doctrinal » dans la « petite voie » thérésienne qui contiendrait, certes, de très grandes intuitions et un magnifique exemple de vie, mais qui n'est pas un « corps doctrinal » au sens d'enseignement systématique et structuré. Le romancier Fernand Ouellette a rappelé ces résistances, ou du moins l'embarras causé dans le milieu des

¹⁷⁹ *Votum* du quatrième théologien désigné par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans *Positio, op. cit.*, p. 876 : « Trovo una certa difficoltà psicologica nella sua età giovanile : è difficile percepire una giovane donna di 24 anni come “maestra e dottore”. Ho paura che questo titolo così nobile e carico di autorevolezza, diminuisca anziché aumenti l'influsso della Santa, che da molti viene percepita proprio come sorella, come “piccola Teresa”, come “una di noi” e non come una maestra e dottore. » (Traduction par nos soins)

¹⁸⁰ Le cardinal Poupard, envoyé par le pape pour célébrer les fêtes thérésiennes à Lisieux en 1997, s'exprimait ainsi au cours de son homélie et dans une interview donnée au journal *Ouest-France* le 7 octobre 1997 : « Nous avons peut-être trahi Thérèse [...]. Trahir Thérèse, pour moi, c'est toujours refuser de prendre en compte la totalité de son histoire. Actuellement ou bien c'est les reliques et seulement les reliques et cela n'a pas de sens, ou bien c'est le doctorat et la perspective d'un titre dont on n'a strictement pas besoin et l'Église pas beaucoup plus... La prise en compte de toute la réalité d'une vie, la consistance d'une réponse, toute la forme d'un combat spirituel, tous ces éléments-là doivent réapparaître d'une manière permanente. La dérive possible est là. J'ai employé des mots très forts exprès. » C'est Mgr Gaucher qui rapporte ces mots dans ses notes personnelles, racontant que ce petit « accident de parcours » imprévu avait jeté un froid.

¹⁸¹ Jesús Castellano Cervera, « El doctorado de santa Teresa del Nino Jesús. Memoria histórica y significado eclesial », art. cité, p. 16.

théologiens « professionnels », qui « ne parviennent pas toujours [...] à imaginer une doctrine qui ne serait pas un corpus spéculatif construit et sur *leur* langage scientifique, avec *leurs* termes propres »¹⁸². Certains trouvaient que la nature du doctorat avait déjà été suffisamment dépréciée par le doctorat de Catherine de Sienne, dévaluation qui n'irait qu'en s'aggravant avec la proclamation de la « petite Thérèse ». Mihaly Szentamartoni dit ainsi voir chez Thérèse une « *vita eminens* », vécue et expliquée dans ses écrits, mais pas une « *doctrina eminens* ». Un consultant de la Doctrine de la Foi rebondit sur ce point dans son rapport, rappelant qu'« une chose est la canonisation, autre chose est le doctorat d'Église »¹⁸³. Dans tous les écrits de saints, estime-t-il, on trouve des choses qui marquent le lecteur et qui sont le fruit de l'inspiration divine, mais tous les saints ne sont pas pour autant docteurs. Dans les rapports qu'il a lus, il lui semble qu'« on ne faisait pas toujours bien cette distinction entre l'excellence de la sainteté et l'excellence de la doctrine ». Chez Thérèse, la sainteté est tellement éclatante qu'elle semble toujours l'emporter. C'est ce sur quoi un théologien finit d'ailleurs son rapport : certains auront sûrement l'impression que Thérèse a forcé la porte si elle est proclamée docteure de l'Église, mais il estime que cela fait partie de sa figure spirituelle et qu'elle-même a bien conscience d'être une exception, une « petite qui se glisse parmi les grands »¹⁸⁴. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus le disait déjà en 1923 :

Thérèse pénètre et s'installe partout avec l'aisance aimable d'une petite reine. La majestueuse Cour romaine n'a pas su résister à ses charmes enfantins. On conduit Thérèse dans l'enceinte de ce tribunal si redoutable et si terrible pour de grands personnages. « Les petits ne seront pas jugés » avait-elle dit, et tandis que son sourire lui gagnait le cœur de ses juges, sa puissance se jouait de leur sévérité. On l'a béatifiée avec enthousiasme et on a hâte, dit-on, de la canoniser. D'ailleurs Thérèse est ambitieuse, et depuis le 29 avril elle a signifié ses prétentions en multipliant les prodiges. Elle désire les honneurs suprêmes, elle veut gravir cette chaire la plus élevée qui soit afin d'y prêcher avec plus d'autorité sa doctrine et d'y organiser le combat de l'amour¹⁸⁵.

Non seulement, certains estiment que la sainte ne mérite pas le titre de docteur parce qu'elle présente une « théologie narrative », et non une « théologie élaborée », mais plus encore, ils craignent que sa proclamation n'encourage l'inflation du doctorat déjà observée. C'est le point mis en avant par Daniel Ols : si on commence à donner le titre à Thérèse, bien qu'elle n'ait pas, à proprement parler, écrit une œuvre théologique, pourquoi ne le donnerait-on pas ensuite à d'autres saints qui ont, eux aussi, enseigné par leur vie ? Cette concession « ouvrira la porte à des pressions irréfrenables en faveur du doctorat d'un nombre considérable de saints et de saintes », alors que plusieurs demandes sont déjà en cours, précise-t-il¹⁸⁶. La Congrégation pour la Cause des Saints a déjà, à ce moment-là, demandé l'avis de la

¹⁸² Fernand Ouellette, *Autres trajets avec Thérèse de Lisieux*, Fides, Québec, 2001, appendice « Aperçus sur sainte Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Église », p. 162.

¹⁸³ *Votum* n°12, dans Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N.2168 : « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professae, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », p. 39.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 28 : épilogue du *votum* n°7 des consultants de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

¹⁸⁵ Texte inédit du 15 octobre 1923, prononcé par Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus au carmel d'Amiens et cité dans *Thérèse au milieu des Docteurs*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁸⁶ Présentation du rapporteur de la Cause, dans *Positio*, *op. cit.*, p. VI-VII.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour plusieurs dossiers : Véronique Giuliani, le 7 mai 1987, Grégoire de Narek et Jean Bosco le 29 novembre 1989, et Jean d'Avila, le 23 juillet 1990, sans oublier qu'il ne manque qu'une proclamation solennelle pour Bernardin de Sienne dont le dossier est complet. De nombreux autres candidats ont par ailleurs été présentés à la Cause des Saints : Irénée de Lyon, Cyrille et Méthode, Hildegarde de Bingen, Gertrude d'Helfta, Brigitte de Suède, Julienne de Norwich, Laurent Justinien, Antonin de Florence, Thomas de Villeneuve, Ignace de Loyola, Vincent de Paul, Marguerite-Marie Alacoque, et Louis-Marie Grignon de Montfort.

Toutes les personnes consultées s'accordent à dire qu'il y aura une évolution dans la façon de concevoir le doctorat d'Église si Thérèse de Lisieux est proclamée, puisqu'il n'y a, *de facto*, pas de corpus doctrinal dans son œuvre. Mais certains y voyaient l'occasion de promouvoir une « théologie narrative », ou une « *theologia cordis* », qu'il serait bon de mettre en valeur pour souligner les liens nécessaires entre théologie et spiritualité, et souligner leur réconciliation au XX^e siècle. D'autres estiment que cette dernière a déjà été soulignée par la proclamation de mystiques comme Jean de la Croix, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne. Pour ces derniers, la proclamation de Thérèse de Lisieux n'a rien à apporter de nouveau en ce sens et n'est pas forcément nécessaire puisqu'il y a déjà une docteur carmélite. La majorité reste cependant favorable à un tel geste et, puisque le pape lui-même le veut, Thérèse sera docteur de l'Église.

b) *L'annonce à la JMJ de Paris : un modèle pour une jeunesse mondialisée*

Dès 1993, le cardinal brésilien Moreira Neves avait souligné le modèle que Thérèse de Lisieux pouvait constituer pour les jeunes catholiques du monde entier dans une lettre personnelle qu'il envoyait à Jean-Paul II pour lui demander la reconnaissance doctorale de la sainte :

Très Saint Père, Nous savons que l'Église compte déjà beaucoup de grands Docteurs, tout au long des siècles, mais si vous déclarez Thérèse de l'Enfant-Jésus, Docteur de l'Église, vous donnerez à l'Église entière la joie de se savoir sûre de cette doctrine de la confiance, de l'amour, de l'enfance spirituelle, vous donnerez une grande joie aux femmes chrétiennes et catholiques en proclamant la troisième femme Docteur de l'Église, et vous donnerez Saint Père une grande joie aux jeunes que vous aimez tant en proclamant Docteur de l'Église, non pas un vieux pasteur, un vieux maître, mais une toute jeune fille. Elle sera la plus jeune Docteur de l'Église, plus jeune encore que Catherine de Sienne qui avait trente-trois ans. Le monde qui compte tant de jeunes et qui parfois est soucieux des chemins que les jeunes suivent, ce monde gagnera beaucoup s'il gagne un Docteur de l'Église, femme et jeune, à l'aurore du troisième millénaire¹⁸⁷.

¹⁸⁷ « Homélie du cardinal Moreira Neves », *Thérèse de Lisieux*, n°730, janvier 1994, p. 18. Le cardinal Moreira Neves préside en 1993 les fêtes thérésiennes. Au cours de son homélie, il cite la lettre qu'il a adressée à Jean-Paul II.

La jeunesse de Thérèse, vue par beaucoup à Rome comme un obstacle à sa proclamation, est présentée comme un atout par le cardinal brésilien, qui perçoit l'attention portée au pape à la nouvelle force sociale qu'est la jeunesse. À partir de l'année 1993, année où est prise la décision que la JMJ de 1997 aura lieu à Paris, les promoteurs du doctorat thérésien vont établir un lien entre cet événement et le centenaire de la mort de Thérèse de Lisieux. Ainsi, en 1995, Mgr Pican écrit à Jean-Paul II pour tenter de relancer le dossier du doctorat thérésien, toujours en attente :

Par une heureuse coïncidence, vous devez venir à Paris, en 1997, pour le Rassemblement Mondial de la Jeunesse, dans le cadre des Journées Mondiales. Ce sera l'année du Centenaire de Sainte Thérèse de Lisieux (30 septembre 1897-1997) qui sera célébré dans le monde entier. [...] Dans la perspective de votre venue en 1997 à Paris, nous osons vous demander, Très Saint Père, de favoriser l'introduction de cette cause chère à l'Église de France et de très nombreuses églises dans le monde, à l'heure de la Nouvelle Évangélisation et du jubilé de l'An 2000. Ce serait un grand signe pour les jeunes et les chrétiens, si une jeune femme de vingt-quatre ans, maîtresse spirituelle et « la plus grande sainte des temps modernes » (Saint Pie X) était enfin proclamée Docteur de l'Église devant tant de jeunes, en France, à l'aube du III^e millénaire¹⁸⁸.

Progressivement, les promoteurs du doctorat insistent moins sur les nombreuses demandes déjà faites par le passé que sur la perspective de la JMJ, qui conduit à relire Thérèse autrement. Cela les amène par ailleurs à collaborer avec les organisateurs de l'événement, appelés eux aussi à faire pression. Ainsi, début septembre, une lettre de Mgr Lustiger informe Mgr Gaucher qu'il a pu, au cours de l'été 1995, « rappeler au Pape l'insistance des demandes pour le doctorat de Sainte Thérèse » et que celui-ci était « manifestement sollicité de tous côtés et parfaitement au courant »¹⁸⁹. On peut penser que le rôle de Jean-Marie Lustiger n'a pas été pour rien dans l'histoire du doctorat, lui qui dès 1983, au cours des fêtes thérésiennes, avait insisté sur le fait que le message de Thérèse « prophétise la jeunesse » et qui, dès 1994, avait déclaré publiquement, à Lisieux, que « Thérèse sera[it] Docteur de l'Église avant la fin du siècle »¹⁹⁰. Dès 1991, il s'y était montré favorable et on se rappelle que c'est lui qui informe Mgr Gaucher de la décision de Jean-Paul II. Un nouvel acteur entrait donc en lice, et son poids n'était pas des moindres, compte tenu de sa place prépondérante dans la préparation de la JMJ.

La sainte, morte de la tuberculose à l'âge de vingt-quatre ans, a en quelque sorte bénéficié de l'intérêt porté par Jean-Paul II à la jeunesse, manifeste dans la création des Journées mondiales de la jeunesse, dont Charles Mercier a récemment fait l'histoire¹⁹¹. Dès le début de son pontificat, celui-ci avait montré sa « préférence pour les plus jeunes » en s'adressant chaque mercredi aux jeunes Italiens de passage au Vatican et en inscrivant au programme de chacun de ses déplacements à l'étranger une

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ Archives de l'Institut Jean-Marie Lustiger (AIJML) – Doctorat de Thérèse de Lisieux : lettre du cardinal Lustiger à Guy Gaucher, 5 septembre 1995.

¹⁹⁰ Guy Gaucher, « Le cardinal Jean-Marie Lustiger et Thérèse de Lisieux », *Thérèse de Lisieux*, n°881, octobre 2007, p. 5-6.

¹⁹¹ Charles Mercier, *L'Église, les jeunes et la mondialisation*, op. cit. Nous nous appuyons largement sur cet ouvrage dans ce paragraphe.

rencontre avec des 15-30 ans¹⁹². Si cette attention portée par la papauté à la jeunesse n'est pas nouvelle, puisque, dès le début du XX^e siècle, Pie XI avait soutenu l'essor des mouvements catholiques de jeunes, et que les pères conciliaires ont adressé leur dernier message aux jeunes (8 décembre 1965), elle s'est accrue à la faveur du poids démographique inédit acquis par la jeunesse dans les années 1960-1970. Cette dernière prenait une nouvelle consistance, du fait de son étirement dans le temps, de l'allongement de la scolarisation, de l'accès croissant aux études supérieures, du recul de l'âge au mariage et de la naissance du premier enfant, comme en témoigne le fait que les Nations Unies décident de lui consacrer une Année Internationale en 1985. Face aux tendances lourdes de la déchristianisation, la jeunesse apparaît comme un « âge à investir » pour l'Église, d'autant plus qu'à partir des années 1970, les identités religieuses se transmettent de moins en moins automatiquement d'une génération à l'autre, la religion cessant d'être un héritage « pour devenir un choix reposant sur l'auto-expérimentation »¹⁹³.

À ces jeunes catholiques, Jean-Paul II trouve opportun de donner un modèle de sainteté dans la personne de Thérèse de Lisieux, qui était d'ailleurs déjà présente dans le message qu'il leur adresse le 15 août 1996 pour les préparer à la JMJ :

Le 30 septembre 1997, l'on fera mémoire du centenaire de la mort de Sainte Thérèse de Lisieux. Elle attirera certainement, dans sa patrie, l'attention de beaucoup de jeunes pèlerins, justement parce que Thérèse est une sainte jeune qui propose aujourd'hui une annonce simple et suggestive, pleine d'émerveillement et de gratitude : Dieu est Amour¹⁹⁴.

Si le modèle thérésien fonctionne bien, c'est certes en raison du jeune âge de la sainte, mais aussi de l'universalité de sa figure. Sainte française, Thérèse est une figure connue de tous les jeunes présents à Paris. En effet, si l'on comptait 84% d'Italiens parmi les participants au premier Jubilé des jeunes qui eut lieu à Rome en 1984¹⁹⁵, les Journées mondiale de la Jeunesse prennent rapidement une dimension globale. Dès leurs prototypes de 1984 et de 1985, les organisateurs avaient demandé aux conférences épiscopales d'envoyer de jeunes ambassadeurs pour qu'un maximum de pays y soient représentés. Mais surtout, dès 1987, le lieu du rassemblement change : Buenos Aires (1987), Saint-Jacques-de-Compostelle (1989), Czestochowa (1991), Denver (1993), Manille (1995), Paris (1997), Rome (2000), Toronto (2002), pour ne citer que les événements ayant eu lieu sous le pontificat de Jean-Paul II. Alors que les JMJ sont pour beaucoup de jeunes une expérience de décroisement et que les références spirituelles se mondialisent, Thérèse de Lisieux apparaît comme un « produit ecclésial » facilement exportable. Elle s'intègre très facilement à ce « catholicisme en réseau » (Charles Mercier) alors naissant, mais aussi s'adapte parfaitement aux cinq thématiques mises en avant par les organisateurs de la JMJ de Paris : la vocation ou les vocations, l'insertion dans la dynamique du Grand jubilé de l'an 2000, l'« évangélisation de la mondialisation » avec « le désir d'offrir un visage heureux

¹⁹² *Ibid.*, p. 28-29.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹⁴ APPCD : message de Jean-Paul II aux jeunes des JMJ, 15 août 1996.

¹⁹⁵ Charles Mercier, *L'Église, les jeunes et la mondialisation*, op. cit., p. 58.

d'une mondialisation, voire une alternative évangélique à un mouvement dont on commençait à percevoir les premiers effets inquiétants », l'« histoire sainte, baptismale, de la France, à honorer », le message de la « la confiance aux jeunes »¹⁹⁶.

Thérèse est présente tout au long de la JMJ de Paris, par une immense photographie exposée, mais aussi dans les paroles adressées aux jeunes. Toute l'homélie que prononce Mgr Lustiger le 19 août pour la messe d'ouverture est centrée sur sa figure, présentée en rapport avec les grandes aspirations de la jeunesse :

Cette petite jeune fille, notre amie Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, elle aussi, a eu de grandes ambitions, les meilleures et les plus nobles ambitions de ce monde. Elle voulait devenir une grande sainte ; elle rêvait d'accomplir les actions les plus héroïques. Elle désirait à la fois toutes les vocations. Vous aussi, parfois, vous rêvez à tout ce que pourrait devenir votre vie. Comment la réussir ? [...] Au nom du Christ, je vous appelle à la plus haute ambition, l'ambition de l'amour, l'amour sans limite, la seule ambition qui ne déçoit pas, la seule ambition qui soit digne de votre plus profond désir¹⁹⁷.

Le 24 août 1997, c'est à l'hippodrome de Longchamp, où il prie l'Angélu avec plus d'un million de jeunes, que Jean-Paul II annonce son intention de proclamer Thérèse de Lisieux docteur de l'Église :

Au moment de clore cette Journée mondiale en France, je tiens à évoquer sainte Thérèse de Lisieux, entrée dans la vie voici cent ans. [...] L'enseignement de Thérèse, véritable science de l'amour, est l'expression lumineuse de sa connaissance du mystère du Christ et de son expérience de la grâce ; elle aide les hommes et les femmes d'aujourd'hui, et elle aidera ceux de demain, à mieux percevoir les dons de Dieu et à répandre la Bonne Nouvelle de son Amour infini. Carmélite et apôtre, maîtresse de sagesse spirituelle de beaucoup de personnes consacrées ou de laïcs, patronne des missions, sainte Thérèse occupe une place de choix dans l'Église. Sa doctrine éminente mérite d'être reconnue parmi les plus fécondes. Répondant à de nombreuses requêtes, après des études attentives, j'ai la joie d'annoncer que [...] je proclamerai sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face Docteur de l'Église¹⁹⁸.

La proclamation est prévue à Rome, le 19 octobre, jour où l'Église fête le « dimanche de Missions ».

c) « *De l'auréole au bonnet carré* » : la proclamation le dimanche des Missions à Rome

Ce 19 octobre 1997 marque l'ultime étape de la « saga » de Thérèse de Lisieux pour bien des dévots thérésiens, comme le montrent ces mots tirés d'un ouvrage paru cette année-là¹⁹⁹. La décision

¹⁹⁶ AIJML : Gilles Drouin, « Les JMJ de Paris en 1997, un pèlerinage pascal », *Liturgies de pèlerinage et piété populaire*, Colloque de l'Institut Supérieur de Liturgie, Institut Catholique de Paris, 25-27 janvier 2017.

¹⁹⁷ AIJML : Homélie du cardinal Lustiger pour la messe d'ouverture, 19 août 1997.

¹⁹⁸ Jean-Paul II, Angélu à l'hippodrome de Longchamp, 24 août 1997 : texte accessible en ligne, sur le site du Saint-Siège.

¹⁹⁹ Bernard Goulay, Rémi Mauger et Emmanuelle Chevalier, *Thérèse de Lisieux ou La Grande Saga d'une Petite Sœur (1897-1997)*, Fayard, Paris, 1997, p. 291 : « Où Thérèse triomphe d'une certaine misogynie, est loin de déposer le bilan, ajoute un bonnet carré à son auréole, partage le titre de docteur avec une illettrée, se retrouve en compagnie d'intellectuels des siècles passés, subtils, sérapiques ou angéliques... et se prépare aux temps nouveaux. »

prise par Jean-Paul II de proclamer Thérèse docteur de l'Église le 19 octobre 1997, le dimanche des missions, n'est pas sans renforcer le lien établi entre sa doctrine et sa mission. De ce fait, la mission de Thérèse apparaît comme doctrinale, tandis que sa doctrine est appelée à être mise au service de la mission de l'Église. On peut imaginer le travail qu'a représenté l'organisation des festivités romaines à la lecture de documents conservés par la postulation générale des carmes déchaux. L'Ordre tout entier est appelé à se mobiliser pour se préparer à l'événement, comme on le voit par la lettre circulaire envoyée par le supérieur général à cette occasion :

Il est important, pour la préparation de cet Événement de l'Ordre, d'organiser des initiatives aux niveaux local, provincial et interprovincial. En outre, dans la mesure des possibilités et des diverses circonstances, je considère comme aussi important d'assurer à Rome, le jour de la Déclaration de Thérèse de Lisieux Docteur de l'Église, une présence massive et digne des membres de notre Famille carmélitaine : provinciaux, religieux, laïcs du Carmel, membres des divers Instituts carmélitains²⁰⁰.

Les provinces italiennes sont plus particulièrement sollicitées, en raison de leur proximité géographique de Rome. Par ailleurs, tous sont invités, comme « il est d'usage à l'occasion de semblables cérémonies », à « offrir au Saint Père, en signe de solidarité fraternelle avec les nécessités de l'Église, des dons en œuvres artisanaux ou en créations liturgiques ». Les carmes semblent avoir répondu massivement à l'appel de leur supérieur général. Une lettre demande en effet 160 billets pour le groupe des pèlerins de la famille carmélitaine de Lombardie et dix autres pour l'audience du 20 octobre. Une lettre du nouveau postulateur des carmes, Ildefonso Moriones, remercie par ailleurs le préfet de la maison pontificale, Mgr Monduzzi, pour les 13 400 billets reçus pour la proclamation de Thérèse de Lisieux. On apprend, dans une autre lettre, que les carmes ont des problèmes d'argent, environ 98 000 000 liras (soit 50 613 euros) ayant été dépensés pour le doctorat. Les carmes n'ont donc lésiné sur rien pour que la fête soit grandiose.

Le 1^{er} octobre, une lettre circulaire au titre prometteur, « Un docteur pour le troisième millénaire », est envoyée, comme prévu, à l'Ordre des carmes déchaussés, mais aussi à l'Ordre des carmes, par les deux supérieurs généraux²⁰¹. Après avoir rappelé l'histoire du doctorat thérésien, la lettre revient sur l'actualité de la sainte pour le troisième millénaire, rappelant que Jean-Paul II a insisté, dans l'encyclique *Tertio Millennio Adveniente* (1994), sur l'importance d'être attentif à « ce que l'Esprit dit aux Églises » et notamment, dans la perspective du Grand Jubilé de l'an 2000, à la nécessité d'une nouvelle évangélisation. L'histoire est présentée comme « le lieu de la présence active et salvifique de Dieu ».

²⁰⁰ AGOCD : Camilo Maccise, « Lettre circulaire aux provinciaux et aux supérieurs des circonscriptions OCD », 24 août 1997.

²⁰¹ Camilo Maccise, et Joseph Chalmers, *Un docteur pour le troisième millénaire. Lettre circulaire des Supérieurs Généraux OCD et O. Carm à l'occasion du Doctorat de sainte Thérèse de Lisieux*, 1^{er} octobre 1997.

Contrairement à ce que Jean-Paul II avait annoncé à Paris, la proclamation n'a pas lieu dans la basilique Saint-Pierre, mais sur la place, en raison du nombre trop important de pèlerins présents pour l'événement²⁰². Comme on est au début de l'année universitaire, tous les étudiants et professeurs des universités pontificales sont invités à l'événement, qui devient une sorte de messe de rentrée où leur est présenté un nouveau modèle de « théologien ». Tout a été préparé avec soin, à la fois matériellement, sur place, par Mgr Piero Marini et le bureau des célébrations liturgiques, mais aussi spirituellement par la pérégrination des reliques de Thérèse, de Lisieux à Rome, en passant par de nombreuses villes italiennes. Ces reliques sont déposées à côté de l'autel papal pour la messe du 19 octobre, tandis qu'une photographie immense de Thérèse est déployée depuis le balcon central de la basilique et que le *sagrado* (partie surélevée de la place) est couvert de roses. Quinze concélébrants ont été désignés, en raison de leur proximité avec la sainte, et la messe choisie est celle pour l'évangélisation des peuples. Le rite de la proclamation doctorale vient juste après l'acte pénitentiel : Mgr Bovone, préfet de la Cause des Saints, Mgr Pican et le postulateur général s'avancent alors devant le pape, lisent une synthèse de la lettre apostolique rappelant les motifs de la proclamation demandée. Le pape prononce ensuite la formule proclamant solennellement la sainte docteur de l'Église. Quatre religieuses, venues de Corée, d'Inde, du Vietnam et du Congo, font alors pleuvoir des pétales de roses sur les reliques de la sainte, rappelant ce que Thérèse avait annoncé, à savoir qu'elle ferait « tomber une pluie de roses » du ciel après sa mort. De Rome, Mgr Gaucher envoie à sœur Cécile, l'archiviste du carmel, une carte postale de la basilique Saint-Pierre : « 19/10/97- ça y est ! Thérèse Docteur devant 60 000 pèlerins. Joie. Action de grâces ! ». Les carmélites de Lisieux sont en effet les grandes absentes de l'événement, du fait de la clôture.

Le choix des lectures est significatif, la première (Is 60, 1-6) rappelant la mission illuminatrice des docteurs de l'Église (« les peuples marcheront vers ta lumière »), la deuxième (Eph 3, 2-12) le mystère de l'Église comme corps du Christ, tandis que l'évangile est celui où Jésus loue son Père d'avoir « caché aux sages et aux savants », ce qu'il a « révélé aux tout-petits » (Mt 11, 25-30), qui n'est autre que celui grâce auquel Thérèse a découvert la « petite voie » de l'enfance spirituelle. Après la communion, au milieu d'un silence impressionnant, une lecture est faite du passage du Manuscrit B sur le sens de la vocation thérésienne. Comme pour Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, les festivités se déroulent sur plusieurs jours autour de la proclamation. La veille, les pèlerins français s'étaient retrouvés à la basilique Saint-Pierre pour une messe puis, le soir, pour une veillée à Saint-Paul-hors-les-murs où des membres de Notre-Dame de Vie leur racontent l'histoire du doctorat, avant que les franciscains de Bitche ne fassent un jeu scénique sur les saints marqués par Thérèse de Lisieux. La fête se termine le 22 octobre, autour des reliques de Thérèse présentes au Teresianum : après la messe, elles

²⁰² Jesús Castellano Cervera, « El doctorado de santa Teresa del Niño Jesús. Memoria histórica y significado eclesial », art. cité, p. 10. Le carme fait le récit détaillé de la messe de proclamation et des festivités qui l'entourent à Rome.

sont portées en procession dans l'*aula magna*, où le recteur lui impose le bonnet des docteurs, posé sur le reliquaire²⁰³.

L'homélie de proclamation et la lettre apostolique qui l'accompagne permettent de voir ce que Jean-Paul II a voulu souligner dans la doctrine thérésienne. La lettre apostolique est une sorte de bref récapitulatif de la *Positio*, où le pape rappelle quelques éléments biographiques et bibliographiques concernant Thérèse de Lisieux, avant de montrer en quoi les six critères définis par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour la doctrine éminente s'appliquent à l'œuvre thérésienne. Enfin, il évoque trois caractéristiques de Thérèse qui rendent sa désignation comme « Maîtresse pour l'Église de notre temps » particulièrement significative : c'est une femme, une contemplative, mais aussi une jeune²⁰⁴. Aux pèlerins réunis sur la place Saint-Pierre, il commence par ailleurs, dans son homélie, par rappeler que Thérèse est patronne des Missions, parce qu'elle a vécu pleinement sa vocation en « pratiquant le commandement de l'amour », ce qui l'a fait communier à la mission de l'Église, par la « force mystérieuse de la prière ». Elle réalise ainsi ce que le concile Vatican II a souligné, à savoir la nature essentiellement missionnaire de l'Église (*Ad gentes*, 2) et le fait que cette mission incombe à tous les baptisés, et non uniquement au clergé. Jean-Paul II souligne ensuite le caractère paradoxal de la proclamation de Thérèse de Lisieux, morte à un très jeune âge, sans avoir pu fréquenter les bancs de l'Université. Le Concile avait cependant rappelé que l'Église croissait en permanence dans la compréhension du dépôt de la foi, « sous l'assistance de l'Esprit Saint », « non seulement par l'étude riche de contemplation de ceux qu'on appelle les théologiens, non seulement par le Magistère des Pasteurs [...], mais aussi par la "profonde intelligence des choses spirituelles" qui est donnée par voie d'expérience [...] à ceux qui se laissent guider docilement par l'Esprit de Dieu » (*Dei Verbum*, 8). L'expérience spirituelle des saints est donc remise en valeur par le magistère pontifical.

En l'occurrence, chez Thérèse de Lisieux, c'est la découverte d'une vocation à l'amour qui est centrale. Jean-Paul II parle ainsi du passage du Manuscrit B sur la découverte de sa vocation comme du « sommet » de la doctrine thérésienne. Celle-ci est d'autant plus admirable que « Thérèse n'a pas seulement saisi et décrit la vérité profonde de l'Amour comme le centre et le cœur de l'Église, mais [qu']elle l'a vécue intensément dans sa brève existence », faisant converger « doctrine » et « expérience concrète »:

À une culture rationaliste et trop souvent envahie par un matérialisme pratique, elle oppose avec une désarmante simplicité la « petite voie » qui, en revenant à l'essentiel, conduit au secret de toute existence : l'Amour divin qui enveloppe et pénètre toute l'aventure humaine. En un temps comme le nôtre, marqué bien souvent par la culture de l'éphémère et de

²⁰³ Le bonnet est conservé aux archives du carmel de Lisieux.

²⁰⁴ Jean-Paul II, Lettre apostolique *Divini Amoris Scientia* pour la proclamation de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face Docteur de l'Église universelle, 19 octobre 1997, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège.

l'hédonisme, ce nouveau Docteur se montre doué d'une singulière efficacité pour éclairer l'esprit et le cœur de ceux qui ont soif de vérité et d'amour²⁰⁵.

En cela, elle serait un « modèle attrayant spécialement pour les jeunes et pour ceux qui sont à la recherche du vrai sens à donner à leur vie ».

d) *La réception de l'événement*

« Cette “surprise” sur la place Saint-Pierre » : c'est le titre par lequel *L'Osservatore Romano* fait connaître la proclamation de Thérèse de Lisieux comme docteur de l'Église en 1997²⁰⁶. Le journal reprend les mots de Jean-Paul II lui-même qui, dans son homélie de proclamation, mettait en parallèle l'excellence revendiquée par le titre de docteur, sommet des grades académiques, et la jeunesse d'une sainte qui n'a jamais étudié :

Il n'échappe à personne qu'il se passe aujourd'hui quelque chose de surprenant. Sainte Thérèse de Lisieux n'a pas pu fréquenter l'Université ni même faire des études systématiques. Elle est morte jeune : et pourtant, à partir d'aujourd'hui elle sera honorée comme Docteur de l'Église, reconnaissance officielle qui l'élève dans l'estime de toute la communauté chrétienne bien au-delà de ce que peut faire un « titre académique »²⁰⁷.

Le point méritait en effet d'être souligné, devant des jeunes qui, eux, allaient désormais massivement étudier sur les bancs de l'Université, au moins en France²⁰⁸. Pour le journaliste de *L'Osservatore Romano*, l'événement est « inexplicable selon la logique humaine, selon la logique “académique” ». Dans son homélie, Jean-Paul II ne cache d'ailleurs pas que le jeune âge de Thérèse de Lisieux a pu être un obstacle à sa reconnaissance comme docteur :

Parmi les « Docteurs de l'Église », Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face est la plus jeune, mais son itinéraire spirituel ardent montre tant de maturité et les intuitions de la foi exprimées dans ses écrits sont si vastes et si profondes, qu'ils lui méritent de prendre place parmi les grands maîtres spirituels. [...] L'on peut appliquer à sainte Thérèse le passage de l'Évangile que nous avons entendu dans la liturgie de la Parole : « Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits » (Mt 11,25)²⁰⁹.

²⁰⁵ Jean-Paul II, Homélie du doctorat, cf annexes, texte n°6 [Homélie de proclamation de Thérèse de Lisieux, 19 octobre 1997](#)

²⁰⁶ Giampaolo Mattei, « Quelle “sorpresa” in Piazza San Pietro », *L'Osservatore Romano*, 20-21 octobre 1997, p. 6-7.

²⁰⁷ Jean-Paul II, Homélie de proclamation de Thérèse de Lisieux, 19 octobre 1997.

²⁰⁸ Environ 70% des bacheliers, selon le « Panorama du système éducatif français 1997 : année 1996-1997 » mis en ligne par le Ministère de l'éducation nationale, publié en 1997 et accessible en ligne (<https://archives-statistiques-depp.education.gouv.fr/>).

²⁰⁹ *Ibid.*

Comme souvent avec Thérèse de Lisieux, l'obstacle est surmonté par le recours au paradoxe évangélique. La même phrase de l'Évangile de Matthieu est reprise pour ouvrir la lettre apostolique accompagnant la proclamation, ce qui en fait une sorte de clé nécessaire à la compréhension de l'événement : l'action divine se déploie chez les simples afin de souligner la toute-puissance divine, capable de renverser l'ordre naturel des choses. Cette forme de justification n'est pas absolument nouvelle, Jean-Paul II se plaçant dans la continuité de Paul VI, en associant le cas de Thérèse de Lisieux à celui de Catherine de Sienne :

Nous pouvons appliquer à Thérèse de Lisieux ce que dit mon prédécesseur Paul VI d'une autre sainte jeune, Docteur de l'Église, Catherine de Sienne : « Ce qui frappe plus que tout dans la sainte, c'est la sagesse infuse, c'est-à-dire l'assimilation brillante, profonde et exaltante des vérités divines et des mystères de la foi [...] : une assimilation, certes favorisée par des dons naturels exceptionnels, mais évidemment prodigieuse, due à un charisme de sagesse de l'Esprit Saint » (AAS 62 (1970), p. 675)²¹⁰.

Tout comme Thérèse de Lisieux, Catherine de Sienne est morte jeune, à trente-trois ans, et n'a pas étudié, ce qui peut expliquer la surprise causée par sa proclamation. L'étonnement est plus grand, et donc la justification rendue plus nécessaire, dans le cas de Catherine de Sienne et de Thérèse de Lisieux que dans celui de Thérèse d'Avila. Dans l'homélie de proclamation de cette dernière, Paul VI n'avait pas eu besoin de justifier sa proclamation au regard de son ignorance, puisqu'elle incarne une forme de culture et qu'elle a été en dialogue avec les grands esprits de son temps. Le titre de docteur *honoris causa* reçu de l'Université de Salamanque en 1922 en témoigne. L'âge plus avancé auquel elle a commencé à écrire (47 ans) et son statut de fondatrice/réformatrice peuvent expliquer que sa posture de maîtresse soit mieux assurée dans le champ de la théologie. Mgr Gaucher, dans une interview accordée à la presse suisse en 2001, faisait aussi le parallèle entre Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux. On aurait pu s'attendre à ce qu'elle soit rapprochée des autres docteurs du Carmel, et notamment de sa « *Madre* », Thérèse d'Avila²¹¹. Au sein du premier trio de docteurs de l'Église, ce n'est finalement ni la date commune de proclamation ni l'appartenance à un même ordre religieux qui l'emporte, mais bien plutôt l'apparente inadéquation entre l'excellence académique qu'implique le titre et l'ignorance des femmes proclamées qui opère des rapprochements.

Paradoxalement, bien qu'il s'agisse de la cause la plus difficile à faire passer à Rome, le doctorat de Thérèse de Lisieux semble être celui qui a connu le plus grand succès, au sens où l'événement a été particulièrement médiatisé et bien reçu, au-delà du monde des théologiens qu'il a eu plus de peine à séduire. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer ce succès : la coïncidence entre la proclamation et le centenaire de la mort de la sainte, mais surtout celle entre l'annonce de la prochaine proclamation et la JMJ de Paris quelques mois plus tôt. Le fait qu'il y ait eu un délai très bref entre l'annonce, le 24 août,

²¹⁰ *Ibid.* : Jean-Paul II cite ici l'homélie de proclamation de Catherine de Sienne, du 4 octobre 1970.

²¹¹ Entretien avec Mgr Guy Gaucher – Portail catholique suisse, consulté en ligne.

à l'hippodrome de Longchamp, et la proclamation le 19 octobre, à Rome, a sans doute contribué à faire de l'année 1997 un moment fort, unifié et donc marquant. Pour Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, trois ans s'étaient écoulés entre les deux moments, délai suffisamment important pour faire retomber l'élan d'enthousiasme qui avait entouré l'annonce du 15 octobre 1967.

La proclamation a de plus été portée par la vague montante que constitue la douzième JMJ pour le catholicisme français. C'est devant plus d'un million de pèlerins que Jean-Paul II annonce solennellement l'événement à venir. Outre cette vaste audience présente à l'hippodrome de Longchamp, ce sont des millions de téléspectateurs qui en ont été informés, la JMJ bénéficiant d'un bon relais médiatique. Le cardinal Lustiger s'était démené pour obtenir de France Télévisions une retransmission en direct des grands rassemblements, opération fructueuse puisque la veillée du samedi aurait eu presque la même audience que l'émission habituelle *Fort Boyard*, attirant environ 3,5 millions de téléspectateurs, c'est-à-dire plus du triple du nombre de personnes présentes à Longchamp²¹².

Une certaine euphorie a alors laissé penser qu'un redressement de la courbe de la pratique religieuse allait s'ensuivre, après les efforts de recadrement de l'interprétation du Concile auxquels s'était employée une partie de l'épiscopat sous Jean-Paul II. Monique Hébrard écrivait ainsi en 1998, à propos de la « génération JMJ » :

En Mai 68, les adultes avaient découvert avec ahurissement leurs enfants en train de crier « CRS SS ! » et de vouloir refaire la société d'abondance qu'ils leur avaient léguée. En août 1997, les Parisiens ouvrirent des yeux tout aussi étonnés sur cette jeunesse pacifique, joyeuse, assoiffée d'idéal et capable de recueillement. Les catholiques ne furent pas les moins étonnés. [...] Une semaine de JMJ, avec 5 ou 10% d'une classe d'âge, serait-elle un meilleur révélateur de la jeunesse que dix ans de sondages sur des millions de personnes ? Il se peut... En matière d'enquête sociologique, les évolutions fines sont souvent mieux révélées par des événements symboliques ou par quelques entretiens approfondis que par 10 000 sondés²¹³.

Si, sur le long terme, les taux de la pratique religieuse chez les jeunes continuent à plonger, l'hypothèse qui faisait des jmjististes « l'avant-garde d'un mouvement de retour à la foi chrétienne » a eu un certain succès en 1997²¹⁴. Il y a bien un certain triomphalisme autour de la JMJ de 1997, qui tend à renverser l'identification faite entre le catholicisme et le passé de la France, par le déploiement d'un catholicisme juvénile en rupture avec la « théologie de l'enfouissement » qui dominait depuis les années 1950-1960²¹⁵. C'est un moment de fierté pour les catholiques français, qui osent la stratégie de la

²¹² Charles Mercier, « Les Journées mondiales de la jeunesse à Paris en 1997. Quel rapport avec le “catholicisme d'identité” ? », dans Bruno Dumons et Frédéric Gugelot (dir.), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala, 2017, p. 198 ; *Id.*, *L'Église, les jeunes et la mondialisation*, op. cit., p. 378.

²¹³ Monique Hébrard, *De Mai 68 aux JMJ 1997. Trente ans vus par une journaliste catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 154.

²¹⁴ Charles Mercier, *L'Église, les jeunes et la mondialisation*, op. cit., p. 487.

²¹⁵ Yann Raison du Cleuziou, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous*, Paris, Seuil, 2019, p. 43 ; Denis Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 304.

visibilité : des affiches sont collées dans le métro parisien, certains prêtres ressortent leur soutane, une immense « chaîne de la fraternité » s'organise sur les boulevards des Maréchaux, etc²¹⁶. Pour des jeunes convaincus, qui avaient souvent le sentiment d'être à contre-courant, l'inhibition habituelle laisse place à une véritable euphorie, renforcée par l'arrivée du pape, « figure totémique qui permet la coalescence des participants »²¹⁷. *Le Point* titre ainsi son article du 23 août 1997 « La fierté d'être catho », tandis que *Le Figaro* tente d'expliquer « Les premières leçons d'un triomphe. Une nouvelle génération de chrétiens est en train de se constituer » et que *Le Parisien* parle d'« Une jeunesse fervente et ouverte au monde »²¹⁸.

Il faut souligner que la réussite de la JMJ était assez inattendue, comme le montre le titre que Jacques Julliard donne à sa chronique dans *Le Nouvel Observateur* du 28 août 1997, « Le doigt dans l'œil »²¹⁹. Les précédentes éditions de Buenos Aires (1987), Saint-Jacques-de-Compostelle (1989), Czestochowa (1991), Denver (1993) et Manille (1995) avaient surtout mobilisé une frange identitaire du catholicisme français²²⁰. Les médias, qui s'attendaient à voir le même phénomène se reproduire, ont été assez surpris de découvrir que le ton n'était pas aussi identitaire qu'ils s'y attendaient : « on n'a pas entendu condamner la pilule, l'IVG, les relations préconjugales ou le préservatif », écrit quelques années plus tard Henri Tincq, correspondant du *Monde* au moment de l'événement²²¹. D'autres sont surpris de voir des jeunes ouverts à la modernité, et d'entendre que les paroles du pape proposent plus un « accompagnement moral et religieux de la modernité » qu'ils ne la condamnent²²². Du point de vue des participants, des organisateurs comme Michel Dubost s'étaient efforcés d'impliquer toutes les sensibilités religieuses dans l'événement, promouvant un certain pluralisme en pastorale²²³. La figure de Thérèse de Lisieux correspondait à merveille à cette diversité, la sainte étant appréciée des catholiques de toutes sensibilités.

Si l'on reprend les types identifiés par Danièle Hervieu-Léger dans la cartographie des trajectoires de l'identification au christianisme chez les jeunes, qu'elle dessine dans *Le pèlerin et le converti* (2001), on peut dire que l'annonce de la proclamation avait de quoi plaire au type du « christianisme patrimonial »²²⁴. Celui-ci conjugue la « conscience de l'appartenance communautaire et celle de la

²¹⁶ Charles Mercier, « Les Journées mondiales de la jeunesse à Paris en 1997. Quel rapport avec le “catholicisme d'identité” ? », art. cité, p. 199.

²¹⁷ *Id.*, *L'Église, les jeunes et la mondialisation*, op. cit., p. 402 et p. 404.

²¹⁸ Monique Hébrard, *De Mai 68 aux JMJ 1997*, op. cit., p. 132.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 129.

²²⁰ Charles Mercier, « Les Journées mondiales de la jeunesse à Paris en 1997. Quel rapport avec le “catholicisme d'identité” ? », art. cité, p. 193-194.

²²¹ Henri Tincq, « L'émergence d'un catholicisme décomplexé et réconcilié », *Le Monde*, 26 août 2014, p. 6, cité dans *ibid.*, p. 195.

²²² Interview de Jean Baubérot dans *L'Événement du jeudi*, 28 août 1997, cité dans *ibid.*, p. 195.

²²³ *Ibid.*, p. 206. Dans une interview au *Nouvel Observateur*, 17 juillet 1997, p. 64, il déclare : « En organisant les JMJ, nous avons défini une règle en trois points : tout le monde sur le pont, dans l'unité, sans uniformité. Des communautés ont choisi de travailler avec les diocèses, d'autres d'avoir leurs propres manifestations. Comme l'Église s'est habituée à avoir les quatre évangiles, elle doit accepter les spiritualités différentes. »

²²⁴ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001, p. 82.

possession d'un héritage culturel ». La sociologue prend l'exemple des courants néo-traditionalistes actifs au moment de la commémoration du baptême de Clovis, célébrée en septembre 1996, qui revendiquent « la coïncidence entre une définition culturellement limitée de l'identité catholique et une définition religieusement restreinte de l'identité française ». Jean-Paul II lui-même s'était rendu à Reims pour l'événement qui semblait signer le retour de la « France fille aînée de l'Église », pour reprendre la formule que lui-même avait employée en 1980. Thérèse de Lisieux pouvait trouver sa place dans ce paysage de la France comme « terre des saints »²²⁵.

La sainte pouvait aussi obtenir l'adhésion d'un autre « type » identifié par Danièle Hervieu-Léger, celui du « christianisme affectif », sensible à l'enthousiasme et à l'exaltation collective de moments spirituels forts comme peuvent l'être les JMJ²²⁶. L'identification religieuse qui en ressort est souvent volatile, parce qu'elle repose avant tout sur l'intensité émotionnelle de l'événement, sur le sentiment d'appartenance communautaire alors vécu. La simplicité du modèle thérésien, son jeune âge qui lui donne un côté rimbaldien, l'accessibilité de ses formules, avaient sans doute aussi de quoi toucher cette catégorie. On peut penser que, dans la figure de Thérèse de Lisieux, ce n'est pas tant sa féminité que sa jeunesse et l'apparente simplicité de son message qui ont séduit les jeunes réunis autour du pape en 1997. Le message de Jean-Paul II pour l'Angélus, au cours duquel il annonce la future proclamation, ne fait d'ailleurs référence qu'à ces deux aspects, et aucunement à sa féminité :

J'ai tenu à annoncer solennellement cet acte ici, car le message de sainte Thérèse, sainte jeune si présente en notre temps, vous convient particulièrement, à vous les jeunes : à l'école de l'Évangile, elle vous ouvre le chemin de la maturité chrétienne ; elle vous appelle à une infinie générosité ; elle vous invite à demeurer dans le « cœur » de l'Église les disciples et les témoins ardents de la charité du Christ²²⁷.

Enfin, le succès du doctorat thérésien tient surtout à celui, déjà bien assuré mondialement, de la sainteté thérésienne. Thérèse est un docteur accessible pour tous les catholiques, quel que soit leur « niveau ». Cette dimension est particulièrement manifeste dans un reportage réalisé par France 2 à l'occasion de sa proclamation de doctorat, qui cherche à savoir ce qu'elle représente pour les habitants de Lisieux²²⁸. Outre les commerçants qui trouvent que sa dévotion « fait du bien à la ville », tous disent aimer la « petite » sainte : « je suis toujours exaucée », « elle est à côté de vous », c'est une « sainte qui protège », une « sainte pour les malheureux, pour les désespérés ». La libraire estime que *l'Histoire d'une âme* n'est pas pour rien non plus dans ce succès. Elle ne parvient cependant pas à dire les raisons

²²⁵ Discours de Jean-Paul II aux catholiques de France, 15 août 1983, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège : « Toute nation a son histoire humaine originale. Mais les peuples qui ont reçu un très riche héritage spirituel doivent le préserver comme la prune de leurs yeux. Et concrètement, ces nations ne préservent un tel héritage qu'en le vivant intégralement et en le transmettant courageusement. Ô terre de France ! Terre de saint Pothin et de sainte Blandine... ». Thérèse de Lisieux y est citée en fin de liste.

²²⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, op. cit., p. 83-84.

²²⁷ Jean-Paul II, Angélus du 24 août 1997, consultable en ligne sur le site du Saint-Siège.

²²⁸ <https://www.dailymotion.com/video/xfd88m>

de son amour pour Thérèse, si ce n'est qu'elle est « une force qui vous attire ». Le reportage fait aussi voir Yvette Roudy, maire de la ville, qui avoue ne pas tout comprendre à cette *success-story* thérésienne qui aura attiré deux millions de pèlerins à Lisieux pour le centenaire de la mort de la sainte. Elle rappelle que François Mitterrand lui-même était complètement « fasciné par le personnage ». Une religieuse qui accueille les pèlerins aux Buissonnets conclut : « Chacun peut y trouver quelque chose qui l'aide à vivre sa propre vie, parce qu'elle a vécu une vie ordinaire ».

France 3 consacre aussi quelques minutes à la proclamation de doctorat de Thérèse au journal de 20 heures du dimanche 19 octobre 1997²²⁹. La phrase introductive est tout à fait révélatrice, puisque le présentateur intitule la nouvelle : « Une dévotion consacrée un siècle après sa mort : sainte Thérèse de Lisieux a été proclamée docteur de l'Église ». On voit bien, dans sa formulation, que c'est la réputation de sainteté qui l'a emporté dans la cause de Thérèse, son modèle de sainteté se confondant avec sa doctrine. Après avoir signalé qu'il n'y avait que deux femmes avant elle à avoir été honorées du titre, la journaliste présente sur la place Saint-Pierre souligne qu'il s'agit d'une « reconnaissance rarissime pour une femme, réservée aux saints dont la spiritualité a inspiré la vie monacale ». Si l'on passe outre l'erreur concernant la signification du titre, on constate c'est l'exceptionnalité que constitue l'événement qui est mise en exergue. Le reportage rappelle que Thérèse est la sainte la plus connue à l'étranger, avec François d'Assise. L'article que fait paraître *Libération* le 20 octobre insiste aussi sur cet aspect, rappelant qu'elle a été canonisée « vingt-huit ans seulement après son décès » : l'Église lui réserve par cette proclamation « un statut hors du commun, à la hauteur de la dévotion dont elle est entourée »²³⁰.

Par son caractère paradoxal, et en raison de l'exceptionnalité que constitue sa figure, la proclamation de Thérèse de Lisieux est sans doute celle qui a le plus attiré l'attention. Il faut souligner que, contrairement aux deux autres causes, elle tire son origine d'une demande populaire. Là où ce sont les carmes qui, en 1923, demandaient à Pie XI de reconnaître le titre à leur fondatrice, c'est un jésuite qui fait une première proposition publique en 1932, après que plusieurs lettres avaient été adressées au carmel de Lisieux en ce sens. Déjà à l'époque, sa cause avait eu un écho mondial, puisqu'en quelques mois, sœur Marie de l'Incarnation avait réussi à récolter 342 signatures épiscopales, sans compter le continent européen dont est pourtant originaire la sainte. Entre 1991 et 1997, ce sont 43 conférences épiscopales qui apportent leur soutien à la cause thérésienne, sans compter les nombreuses adhésions individuelles. En comparaison, pour Thérèse d'Avila, on pouvait compter sur les lettres postulatrices de treize évêques et cardinaux, tous européens et en majorité espagnols. S'il est difficile de mesurer la portée de l'événement, on peut tout de même dire que la proclamation de Thérèse de Lisieux a eu un écho plus large que celle des deux premières docteurs de l'Église, la dévotion pour la « petite Thérèse » étant plus universelle. Vingt-cinq ans plus tard, sa proclamation continue d'interroger les catholiques eux-mêmes, circonspects devant ce choix étonnant du magistère. Mais le modèle semble être si séduisant

²²⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Sf4COpJ-Bp0>

²³⁰ « L'histoire. Thérèse de Lisieux, docteur de l'Église », *Libération*, 20 octobre 1997.

que bien des fidèles pardonnent ce qui apparaît comme une fantaisie du magistère pour qui regarde de l'extérieur.

Dans les années 1990, le doctorat thérésien a donc fait l'objet d'une nouvelle et vaste mobilisation par ses promoteurs que sont notamment le diocèse de Bayeux-Lisieux et l'Ordre des carmes déchaussés. La perspective du centenaire de la mort de Thérèse de l'Enfant-Jésus a ranimé un mouvement ressurgi timidement aux lendemains des premières proclamations féminines de 1970. Il semble que cette mobilisation doive beaucoup à Mgr Gaucher, évêque auxiliaire de Lisieux, qui consacre tout son temps et son énergie à diffuser la dévotion thérésienne et à préparer sa reconnaissance doctorale. Cette impression tient sans doute aussi au biais des sources, puisque c'est très largement grâce à ses notes personnelles que l'on a pu retracer, année après année, parfois jour après jour, le lent cheminement ayant conduit à la proclamation du 19 octobre 1997.

Quant au rôle joué par Jean-Paul II, il apparaît, d'après les témoignages de plusieurs personnes de son entourage, qu'il a été favorable assez tôt à l'idée d'un doctorat thérésien, tout en laissant la Curie faire son travail. Le fait qu'il ne manifeste pas franchement de prime abord son intérêt n'a sûrement pas contribué à faire avancer la cause thérésienne. Il ne semble pas être un « *appassionado* » de la première heure de Thérèse et sans doute aurait-il été plus enthousiaste pour un saint comme Louis-Marie Grignon de Montfort, auquel il était très attaché. C'est à partir de 1996 qu'il se montre vraiment convaincu et sensible à la coïncidence du centenaire thérésien et de la JMJ de Paris, et que les congrégations en jeu se mettent alors au travail. Avec cette dernière proclamation, le critère de l'« *eminens doctrina* », pourtant revalorisé par les travaux de la Congrégation pour la Cause des Saints et de la Doctrine de la Foi, passait paradoxalement au second plan. En effet, pour Thérèse, c'est la sainteté de vie insigne qui a été revalorisée, avec l'insistance mise sur l'alliance, chez les docteurs, entre la science et la sagesse. Une icône écrite par les carmélites libanaises d'Harissa pour l'occasion synthétise ce dernier point. On y voit Thérèse au milieu des docteurs, tenant un parchemin où il est écrit « La science d'Amour [...], je ne désire que cette science-là » (Ms B, 1 r^o), comme pour rappeler que la science théologique est d'abord fruit de la sagesse divine²³¹.

²³¹ Icône libanaise par le carmel de la Théotokos et de l'Unité de Harissa, écrite le 17 juillet 1997, présentée dans *Santa Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Mostra di testi e fotografie allestita dai Carmelitani Scalzi della Liguria a conclusione del 1° Centenario della morte, Il Messaggero del S. Bambino Gesù di Praga, 1997.*

Conclusion

L'aboutissement de la cause de proclamation de Thérèse de Lisieux en 1997 confirme le rôle important joué par les anniversaires dans la reconnaissance d'un nouveau titre de glorification à des saints dans l'Église catholique. Le centenaire de la naissance de la sainte (1973), contemporain de l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes, puis celui de sa mort (1997), qui coïncide avec la rencontre entre le pape et les jeunes catholiques en France, ont permis de faire avancer un dossier qui n'avait pas vraiment trouvé reprenneur depuis la première tentative faite par Gustave Desbuquois en 1932.

Signe que la cause pouvait sembler moins assurée doctrinalement que celles de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne, elle a eu plus de mal à passer l'examen devant les congrégations romaines compétentes, la Doctrine de la Foi et la Cause des Saints. Pourtant, elle était portée à la fois par l'Ordre des carmes et par le diocèse de Lisieux, qui ont donné beaucoup plus d'écho à leur demande que n'en avaient obtenu les carmes et les dominicains pour la double proclamation de 1970. L'universalité de la figure de sainteté de Thérèse de Lisieux et sa popularité semblent l'avoir emporté sur la dimension doctrinale de ses écrits, qui n'est pas admise par tous les théologiens. Si plusieurs hésitent quant à la légitimité de sa proclamation comme docteur de l'Église, le nombre exceptionnel de conférences épiscopales ayant soutenu la demande a suffi à les convaincre. En 1932, le fait que la cause ait été mise sur la place publique avant même que la Congrégation des Rites et le pape n'en aient été informés était apparue comme une erreur de procédure. Pourtant, cela signale combien la demande était portée par le « *sensus fidei* ». Par rapport à Catherine de Sienne, dont on a vu que c'était Paul VI lui-même à qui l'on devait l'initiative de sa proclamation, la cause de Thérèse de Lisieux a de ce fait entraîné une plus grande adhésion chez les fidèles et donc eu un plus large écho en 1997

PARTIE IV

**DE LA FERMETURE À L'OUVERTURE DU DOCTORAT
D'ÉGLISE AUX FEMMES**

Dans une dernière partie, nous souhaitons envisager les trois premières proclamations féminines de doctorat comme un ensemble, dont il s'agira de voir s'il est cohérent en dépit des spécificités propres à chacune et du contexte qui évolue sensiblement entre 1970 et 1997. Est-il légitime de traiter ces trois causes conjointement, en prenant pour point commun la difficulté qu'a pu représenter le sexe féminin pour leur proclamation ? La focalisation sur cette caractéristique ne risque-t-elle pas d'évincer d'autres (le type de théologie, la dimension contemplative et ecclésiale de chacune des figures choisies, etc.) qui ont aussi joué un rôle dans l'avancée des dossiers ? C'est donc à proposer une interprétation générale de la question du « doctorat féminin », dans son ouverture postconciliaire, que l'on souhaite s'essayer à présent.

Pour cela, on se concentrera dans un premier temps sur la façon dont la question a pu trouver une résolution dans l'après-concile, en prenant pour point de départ l'étude menée par quatre théologiens en 1966 sur la possibilité théorique de reconnaître le titre de docteur de l'Église à des femmes. Il s'agira de comprendre en quoi le concile Vatican II a pu servir de point d'appui pour débloquent un dossier laissé à l'abandon depuis le refus de Pie XI dans l'entre-deux-guerres, aussi bien du point de vue de la question des femmes que de l'évolution ecclésiologique et théologique qu'il représente. Dans un second temps, on s'interrogera plus particulièrement sur les paradoxes de l'opportunité que pouvait représenter l'événement, c'est-à-dire sur la façon dont le magistère romain répond, par la proclamation de ces nouvelles docteurs de l'Église, à ce qu'il perçoit comme des aspirations, des besoins, exprimés par les fidèles ou par la société en général. Geste d'ouverture, la proclamation des premières femmes comme docteurs de l'Église peut être vue tantôt comme un encouragement à certaines évolutions relatives à la question féminine ou à la façon d'envisager la théologie dans l'Église, tantôt comme un effort de recadrement ou de redressement de ces mêmes tendances, aussi bien du point de vue intra qu'extra-ecclésial.

Chapitre 10 : Un concile pour briser les digues ?

Il en va un peu de l'Église catholique comme du jeu de rugby : pour avancer, il faut passer en arrière. Pour justifier une évolution, il faut impérativement l'enraciner dans une tradition plus ancienne que celle que l'on veut réformer, afin de mieux relativiser son autorité¹.

C'est ainsi qu'Étienne Fouilloux explique la façon dont se font les réformes dans une Église qui « fonctionne » à la tradition, en l'occurrence à propos de la « nouvelle théologie » qui tourne le dos à la scolastique médiévale pour mieux revenir aux « sources » du christianisme. En 1970, pour justifier la rupture que pouvait signifier l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes, le magistère ecclésiastique a aussi cherché à la situer dans la continuité de la tradition. Sur quels antécédents pouvait-il s'appuyer alors que les textes magistériels sur les femmes étaient presque inexistants ? Comment justifier ce qui apparaît bien, à première vue, comme une rupture avec la longue tradition, forgée par les écrits de saint Paul et renforcée par l'interprétation de Thomas d'Aquin, qui excluait les femmes de l'enseignement doctrinal ?

Entre 1965 et 1966, quatre théologiens furent consultés à la demande de Paul VI pour étudier la légitimité d'un doctorat féminin : le carme Pietro Barbagli (1915-1973), le franciscain Alessio Benigar (1893-1988), le jésuite Charles Boyer (1884-1980), et le dominicain Alvaro Huerga (1923-2018)². Tous sont des théologiens romains reconnus, qui travaillaient déjà avec la Congrégation pour la Cause des Saints en tant que « consultants théologiens ». Une autobiographie d'Alessio Benigar nous apprend que ce franciscain croate travaillait depuis 1955 à la Congrégation des Rites qui l'appelait régulièrement à donner son jugement sur des causes complexes, surtout quand il s'agissait de théologie spirituelle, dont il était un spécialiste reconnu depuis la parution de sa *Theologia spiritualis* en 1958³. En 1966, il est appelé par Ferdinando Antonelli, secrétaire de la Congrégation des Rites, pour donner son avis sur la possibilité de proclamer des femmes docteurs de l'Église. De son côté, Charles Boyer (1884-1980), jésuite français résidant à Rome depuis 1922, où il est successivement professeur de philosophie puis de théologie à la Grégorienne, préfet des études, doyen de la faculté de théologie et enfin recteur du collège Bellarmin (1955-1961), avait une grande influence dans les milieux romains d'après-guerre, dans un esprit de stricte défense de la tradition⁴. Par le biais de l'œcuménisme, où il est très actif dès

¹ Étienne Fouilloux, « “Nouvelle théologie” et théologie nouvelle », dans Benoît Pellistrandi (dir.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, p. 421.

² Sacra Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio « An titulus et cultus Doctoris Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate et eximia doctrina ad commune Ecclesiae bonum magnopere contulerunt »*, Typis polyglottis Vaticanis, 1967 : document consulté aux AGOCD – dossier « Dottorato Teresa di Gesù », pochette 8. Le document contient 94 pages.

³ Celina Sersale et Bonaventura Susa, *P. Alessio Benigar ofm. Un'autobiografia postuma*, Rome, Qasar, 1993, p. 1-2 puis p. 423.

⁴ Jean-Marie Mayeur et Yves-Marie Hilaire, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, tome 1, *Les Jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 54-55 ; Henri de Gensac et Paul Duclos, « Charles Boyer », dans

1945 – on lui doit notamment la création du centre et de la revue *Unitas* – Charles Boyer a étudié au moins à deux reprises la question des ministères féminins dans les années 1960⁵. L'Espagnol Alvaro Huerga (1923-2018) était un historien reconnu de la spiritualité, qui avait pris la suite de Réginald Garrigou-Lagrange à la chaire de théologie spirituelle de l'Angelicum en 1960. Tout comme Alessio Benigar, il est régulièrement consulté par le Saint-Office ou par la Congrégation des Rites. À eux quatre, ils représentent les principaux ordres religieux comme les grandes universités pontificales romaines, mais aussi une forme de continuité entre la Rome de Pie XII et celle de Paul VI, par-delà le concile Vatican II.

Dans sa présentation du rapport issu de leur consultation, Mgr Antonelli précise que c'est au cours d'une audience accordée par Paul VI au cardinal Larraona, préfet de la Congrégation des Rites, le 27 janvier 1966, qu'on chargea une Congrégation ordinaire plénière d'étudier la question de principe d'un doctorat féminin, avant de se pencher sur les cas particuliers de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne⁶. L'idée était non seulement de résoudre la question de principe, mais aussi de voir pour quels motifs l'Église n'avait encore jamais concédé ce titre à une sainte. La question posée aux quatre théologiens était la suivante : « peut-on attribuer le titre et le culte de Docteur de l'Église à des saintes femmes, qui auraient contribué au bien de toute l'Église par leur sainteté et leur doctrine excellente ? ». Pour débloquer le dossier du doctorat féminin, les théologiens consultés par Paul VI avaient plusieurs options. Charles Boyer et Alessio Benigar semblent choisir la même que les carmes et Gustave Desbuquois dans les années 1920-1930, qui consiste à revenir sur la définition du doctorat d'Église et sur son histoire pour montrer que le titre ne reconnaît pas un enseignement public exercé du vivant du saint mais un enseignement posthume exercé par ses écrits. De la sorte, donner le titre à une femme ne contredirait pas l'interdit de saint Paul.

De leur côté, Pietro Barbagli et Alvaro Huerga ne se contentent pas de montrer qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre les deux mais limitent, d'une part, la portée du précepte paulinien, et développent, d'autre part, la théologie des charismes, pour montrer de façon plus positive le bien-fondé du doctorat féminin. Comme il n'y a pas vraiment d'essence du doctorat, tout au mieux quelques principes généraux édictés au XVIII^e siècle, le concept a beaucoup évolué en fonction des circonstances, des docteurs, des papes. De façon assez pragmatique, les théologiens mandatés par Paul VI adaptent en quelque sorte la matière du doctorat à la récente théologie développée par le Concile. C'est aussi aux textes conciliaires que le pape se réfère en permanence dans ses homélies ou lettres apostoliques accompagnant les proclamations, notamment à la théologie des charismes ou du laïc. Ferdinando

Charles E. O'Neill et Joaquin Maria Dominguez (dir.), *Diccionario historico de la Compania de Jesus*, Rome, Institutum historicum S.I., 2001, p. 515-516.

⁵ On a pu repérer, dans le catalogue des archives de la Grégorienne au moins un article sur les diaconesses et un autre sur la question des femmes pasteurs. Nous remercions Irene Pedretti pour son aide dans cette recherche.

⁶ *Sacra Rituum Congregatio, Positio peculiaris super dubio, op. cit.*, p. 5.

Antonelli, secrétaire de la Congrégation des Rites, commence ainsi la présentation de la *Positio super peculiaris* consacrée à cette question du doctorat féminin, qui paraît en 1967 :

Dans le climat créé par Vatican II de sain *aggiornamento*, la question s'est posée de savoir s'il était juste et raisonnable que le titre et le culte liturgique de Docteur soit réservé exclusivement aux Saints, et qu'il soit refusé par principe aux Saintes, même si elles sont dotées de tous les critères nécessaires, à savoir d'une sainteté authentique, d'une doctrine saine et éminente, et d'une influence bénéfique exercée par leurs écrits dans la sainte Église⁷.

Une telle justification n'allait pas de soi, d'abord parce que les carmes en 1923 et Gustave Desbuquois en 1932 avaient pu, avant même le Concile, trouver d'autres moyens de légitimer une telle ouverture, mais aussi parce que les pères conciliaires n'ont traité ni du doctorat d'Église ni de l'enseignement doctrinal des femmes. Malgré tout, Vatican II constitue un moment charnière en ce qu'il semble entériner la fin de l'association traditionnelle entre doctorat, théologie et sacerdoce, qui constituait jusque-là un obstacle de taille à la reconnaissance du titre de docteur de l'Église à des femmes. Par la consécration de l'apostolat des laïcs alors en plein essor, par le rappel de la doctrine des charismes répandus chez tous les fidèles, indépendamment de leur fonction hiérarchique, et par la présentation de l'Église comme un « Peuple de Dieu » plutôt que comme une société pyramidale où l'ordination sacerdotale sert de critère de distinction entre Église enseignante et Église enseignée, le Concile a pu servir de référence, à bien des égards, pour résoudre la question du doctorat féminin.

1. La reconnaissance de l'apport des femmes à la vie de l'Église

À première vue, Vatican II n'a pas été un concile qui a beaucoup traité des femmes. Pourtant, les prélats romains qui œuvrent à la double proclamation de 1970 la présentent souvent comme une sorte d'*aggiornamento* au féminin, qui découlerait logiquement d'un concile qui a souligné l'égalité dignité de l'homme et de la femme. Vatican II, par quelques gestes symboliques, pouvait à leurs yeux constituer un moment charnière dans la reconnaissance des femmes par l'Église catholique, celui où elle prit en considération la promotion féminine dans l'espace public, désignée par Jean XXIII comme un « signe des temps » dans l'encyclique *Pacem in terris* (1963).

⁷ Sacra Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio*, op. cit. : présentation, p. 5. « Nel clima creato dal Vaticano II per ogni sano aggiornamento, è stata sollevata la questione se sia giusto e ragionevole che il titolo e il culto liturgico di Dottore sia riservato esclusivamente ai Santi, e sia negato per principio alle Sante, anche se fornite di tutti i requisiti necessari, e cioè di una santità autentica, di una dottrina sana ed eminente, e di un influsso benefico esercitato con i loro scritti nella santa Chiesa. » (Traduction par nos soins)

a) *La question féminine, un « signe des temps » (Jean XXIII)*

Si des gestes symboliques comme la nomination d'auditrices au Concile ou le « Message aux femmes » (1965) ont autant marqué les esprits, c'est que de nombreuses femmes catholiques attendaient beaucoup de ce concile. Dans une période souvent qualifiée de « creux de la vague » par l'histoire des féminismes, on voit en effet émerger une conscience féminine catholique plus aiguisée, aspirant à une plus grande participation à la vie ecclésiale. Sylvie Chaperon a bien montré que ces années 1945-1960, entre les deux vagues du féminisme (celle de la III^e République et celle du Mouvement de Libération des Femmes, pour aller vite), loin d'être une période d'étiage, étaient plutôt celles d'une recombinaison des principales organisations féminines et féministes, préparant l'ébullition de la décennie 1970⁸. L'accès au vote et à la représentation politique, le rôle joué dans la reconstruction d'après-guerre, mais aussi la participation à l'apostolat des laïcs dans la sphère ecclésiale, ont pu stimuler une réflexion en ce sens. Ce sont aussi des années de remise en cause du maternalisme encouragé par les pouvoirs politiques depuis l'entre-deux-guerres par les régimes fascistes ou par le régime de Vichy⁹.

Les « années Beauvoir » représentent la remise en question du modèle de l'« éternel féminin » et, dans le *Deuxième Sexe* (1949), la philosophe n'oublie pas de mentionner la part prise par le christianisme dans la construction d'une essence féminine marquée par la passivité. L'ouvrage de Beauvoir a trouvé un écho jusque chez les catholiques, en dépit de sa mise à l'Index en 1956, mais pas dans l'immédiat, puisque c'est surtout à partir des années 1960 que des catholiques s'interrogent sur son œuvre et s'appuient sur son anticléricalisme pour conclure à la nécessité de réformer l'Église¹⁰. Sylvie Chaperon a montré qu'il en était ainsi de la réception de Beauvoir en général : pour la plupart des femmes marquées par un destin féminin traditionnel, *Le Deuxième Sexe* a d'abord entraîné une réaction de rejet et ce n'est qu'après-coup que le livre devient un classique, au moment où la contestation féminine s'élargit et se radicalise, dans les années 1960¹¹. Il rejoignait alors l'aspiration de nombreuses femmes à ne pas être considérées uniquement pour leur fonction maternelle, mais aussi pour leur valeur personnelle. Le

⁸ Sylvie Chaperon, *Les années Beauvoir (1945-1970)*, Paris, Fayard, 2000, avant-propos, p. XIII. L'histoire du féminisme a privilégié l'étude des périodes radicales, les « deux crêtes des vagues féministes, celles du suffragisme au début du siècle et celle du Mouvement de Libération des Femmes (MLF) des années 1970 », tandis que les années 1950-1960 étaient délaissées, bien qu'il s'agisse d'une période où les revendications se reformulent et les forces se recomposent.

⁹ Francine Muel-Dreyfus, *Vichy et l'éternel féminin : contribution à une sociologie politique de l'ordre des corps*, Paris, Seuil, 1996.

¹⁰ Antonin-Marcel Henry, *Simone de Beauvoir ou l'Échec d'une chrétienté*, Paris, Fayard, 1961 ; Georges Hourdin, *Simone de Beauvoir et la liberté*, Paris, Le Cerf, 1962 ; Laurent Gagnebin, *Simone de Beauvoir ou le Refus de l'indifférence*, Paris, Fischbacher, 1968 ; Mary Daly, *Le Deuxième Sexe contesté*, traduit de l'anglais par Suzanne Valles, Paris, Mame, 1969.

¹¹ Sylvie Chaperon, *Les années Beauvoir (1945-1970)*, op. cit., p. 193-197. Le cas de Méné Grégoire est intéressant de ce point de vue, qui écrit dans *Telle que je suis* (1976) : « J'ai haï ce livre qui me fascinait [car j'étais] profondément révoltée par cette sécheresse intellectuelle qui aboutit à un refus de féminité et de maternité » (p. 184). Mais en même temps, sa lecture a été fondatrice : « Quand est-ce que je me suis, pour la première fois, posé des questions sur le contenu de ma vie, sur ce que j'en ferais réellement, en dehors de mon rôle de femme et de mère ? Je le sais : c'est très exactement en 1949, quand parut le livre de Simone de Beauvoir. » (p. 183).

personnalisme développé par Emmanuel Mounier autour de la revue *Esprit* dans l'entre-deux-guerres n'est peut-être pas pour rien dans ce mouvement, puisque des figures comme Cécile de Corlieu s'en réclament encore dans les années 1950¹².

Aux États-Unis, c'est la parution en 1963 de l'ouvrage de Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, ainsi que la marche de Washington pour les droits civiques, qui jouent un rôle déclencheur dans l'émergence d'un féminisme de la « deuxième vague »¹³. Chez les catholiques américaines, l'ouverture du concile Vatican II dans ce contexte d'effervescence joue un rôle déterminant. L'événement, sans qu'il concerne directement la question féminine, est inspirant. En 1963, un petit nombre de femmes se met à écrire des articles ouvertement féministes dans la presse catholique¹⁴. Tous ces écrits ne constituent pas encore un mouvement – la plupart des organisations-clés apparaissent plutôt à la fin de la décennie et au début de la suivante – mais sont déjà une forme de réponse au mythe de l'« éternel féminin ». Ce contexte d'effervescence ne pouvait échapper au regard de l'institution catholique.

Certaines lettres postulatrices écrites pour soutenir la candidature de telle ou telle sainte en donnent une idée, puisqu'elles mettent en avant la féminité, entre autres, comme preuve de leur actualité. Par exemple, la lettre de l'*Institucion teresiana*, datée de 1968, commence par souligner l'« humanisme » parfaitement équilibré de Thérèse d'Avila. La « promotion de la femme » ne vient que dans un second temps et n'est pas la partie la plus développée de la lettre, qui insiste surtout sur l'actualité de la sainte au regard du Concile, sur son sens de l'Église, la primauté de la contemplation, etc. On peut lire cependant :

La promotion de la femme est une autre caractéristique de notre époque, reconnue telle par les encycliques pontificales et les documents conciliaires. La reconnaissance solennelle du Doctorat de Sainte Thérèse de Jésus montrera à tous les hommes que l'Église continue à être, comme elle l'a été à travers son histoire, le héraut de la dignité féminine et le lieu où la femme affirme ses valeurs les plus sûres¹⁵.

La mention d'une « caractéristique de notre époque reconnue telle » renvoie à l'expression de « signes des temps » que le pape Jean XXIII a mise en lumière dans son encyclique *Pacem in terris* (1963). La constitution dogmatique *Gaudium et spes* (1965) l'a reprise en expliquant, dans son exposé préliminaire (4,1), que « l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques ». Dans les années 1960, le magistère ecclésiastique commence donc à reconnaître la question féminine comme étant une caractéristique majeure de l'histoire du XX^e siècle.

¹² Cécile de Corlieu, *Carnets d'une chrétienne moderniste*, op. cit., p. 73.

¹³ Mary J. Henold, *Catholic and feminist. The surprising history of the American catholic feminist movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008, introduction.

¹⁴ Voir la liste donnée dans *ibid.*, p. 4.

¹⁵ Lettre postulatoire de l'*Institucion teresiana*, 28 février 1968.

L'encyclique *Pacem in terris* (§39-42) la présentait ainsi, juste après « la promotion économique et sociale des classes laborieuses » :

Une seconde constatation s'impose à tout observateur : *l'entrée de la femme dans la vie publique*, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne ; plus lente, mais de façon toujours ample, au sein des autres traditions ou cultures. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument ; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique¹⁶.

Gustave Desbuquois, qui semblait isolé lorsqu'il décrivait en 1933 le féminisme comme « un fait social universel, de toute première importance » et qu'il pressentait qu'il serait au XX^e siècle ce que la question ouvrière avait été au siècle précédent, apparaît désormais comme un visionnaire¹⁷. En 1963, le ton n'est plus à la condamnation ou à la mise en garde comme dans les discours de Pie XII, qui voyait la promotion féminine dans l'espace public comme une conséquence de l'industrialisation de la société et de la modernité, qui jetterait les femmes malgré elles dans un combat auquel elles n'étaient pas destinées ni préparées¹⁸. Il ne faut cependant pas exagérer la rupture que constitue, du point de vue de la question féminine, le pontificat de Jean XXIII et le concile Vatican II. Si c'est seulement dans les années 1960 que le magistère prend publiquement la parole sur le sujet, on voit naître dès les années d'après-guerre un courant théologique qui reflète le nouvel intérêt d'une partie des clercs pour la question. La « théologie de la féminité » – à bien distinguer de la théologie féministe que nous évoquerons plus tard – témoigne d'une curiosité nouvelle, chez les théologiens, pour « la » femme comme sujet et objet de l'apostolat¹⁹. Au cours de l'année mariale décrétée en 1954 pour fêter le centenaire de la définition du dogme de l'Immaculée Conception, la revue *L'Anneau d'or*, fondée par l'abbé Caffarel en 1945 et liée aux Équipes Notre-Dame, publie ainsi un numéro spécial où s'esquisse une première « théologie de la femme », avant que le thème ne soit développé dans diverses revues de théologie²⁰.

¹⁶ Jean XXIII, Lettre encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté (1963), § 39-42, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège.

¹⁷ ARSI- Provinc. Francia, IV, Particolares, 1033 : lettre de Desbuquois au supérieur général, 10 avril 1933.

¹⁸ Discours de Pie XII (12 septembre 1947) aux congressistes de l'Union internationale des ligues féminines catholiques, accessible en ligne, sur le site du Saint-Siège : « Femmes et jeunes filles catholiques, vous n'auriez songé, jadis, qu'à jouer dignement votre rôle sacré et fécond dans le gouvernement d'un foyer sain, fort, rayonnant, ou bien vous auriez voué votre vie au service de Dieu dans le recueillement du cloître ou dans les œuvres de l'apostolat et de la charité. Bel idéal où la femme, à sa vraie place, et de sa vraie place, exercerait sans bruit une action puissante autour d'elle. Et voici que vous paraissez au dehors, que vous descendez dans l'arène pour prendre part à la lutte : vous ne l'avez ni cherchée ni provoquée ; vaillamment vous l'acceptez, non en victimes résignées ou seulement dans une résistance vigoureuse, encore que purement défensive ; vous entendez bien passer à la contre-attaque pour la conquête. »

¹⁹ Nous reprenons à dessein le singulier, qui est alors de mise chez ces théologiens de la féminité. Rosino Gibellini a montré que cette « théologie de la féminité » s'inscrit dans un courant plus large de la théologie de l'après-guerre qui, en réaction aux abstractions d'une certaine théologie néoscholastique, multiplie les « théologies du génitif », celui-ci désignant le secteur de la réalité étudiée, dans le but de donner un aspect plus concret au discours théologique. Voir Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 482-483.

²⁰ *L'Anneau d'or*, n°57-58, 1954. Pour citer quelques articles développant alors la thématique : Henri Rondet, « Éléments pour une théologie de la femme », *Nouvelle Revue théologique*, n° 89, 1957, p. 915-940 ; « Conception chrétienne de la femme », *Lumière et Vie*, vol. 7, n°43, juillet-août 1959. Nous indiquons surtout des titres parus

Dans la même veine, l'ouvrage de Gertrud von Lefort, *Die ewige Frau*, rencontre un franc succès dans la France d'après-guerre : *La Femme éternelle* est éditée cinq fois par les éditions du Cerf (en 1946, 1948, 1950, 1955 puis en 1968). L'ouvrage ne connaît ensuite qu'une seule traduction française, en 2008, par les éditions de tendance conservatrice *Via Romana*. En Italie, le livre est aussi traduit dans les années 1940 et connaît alors un certain succès éditorial (il est réédité en 1942, 1945, 1959, 1962), avant une longue pause et un retour en 2015. Bien que les années 1960 semblent tourner le dos à cette vision jugée à certains égards trop essentialisante de la condition féminine, la décennie voit paraître de nombreux titres qui témoignent de cet intérêt des théologiens et hommes d'Église pour « la femme »²¹. C'est aussi le moment où se diffuse l'ouvrage d'Edith Stein, *Die Frau*, paru en français en 1956 et en italien en 1968, qui a pu constituer un modèle de féminisme chrétien, modéré, lui aussi souvent considéré, aujourd'hui, comme essentialisant²². Sophie Binggeli le résume ainsi : « la réalisation différenciée chez l'homme et la femme de la nature humaine commune, qui se caractérise par un équilibre spécifique des forces, dépend de la finalité propre à chacun »²³. Or pour Edith Stein, la finalité essentielle de la femme est la maternité, à ne pas considérer cependant, dans un sens idéologique, du strict point de vue biologique, comme ça a pu être le cas dans le nazisme auquel la philosophe s'est justement opposée. En Allemagne, Charlotte von Kirschbaum publie en 1949, la même année que *Le Deuxième Sexe*, *Die wirkliche Frau* (« La femme véritable »)²⁴. La théologienne, proche de Karl Barth, y explore une voie médiane entre le modèle beauvoirien de la « femme libre » et le modèle marial catholique. Elle tient en effet à la différence sexuelle comme fondement de l'amour, placée par Dieu au cœur de l'humanité, mais insiste aussi sur l'impossibilité de la définir, la différence étant un mystère qui interdit d'enfermer les femmes dans un destin figé²⁵. C'est cette anthropologie qui domine largement les milieux chrétiens dans les années 1950-1960.

dans des revues catholiques, mais on pourrait aussi bien citer des articles parus dans des revues protestantes en se référant à Sylvie Chaperon, *Les années Beauvoir (1945-1970)*, *op. cit.*, p. 221.

²¹ « La femme, nature et vocation », numéro spécial de *Recherches et débats*, Paris, Fayard, 1963, p. 11-27 ; Xavier Tilliette, « Le féminisme et les problèmes de la femme », *Études*, mai 1965, p. 669-684 et juin 1965, p. 809-825 ; Rosemary Goldie, « Les femmes dans l'Église », *Choisir*, septembre 1963, p. 24-26 ; Antonin-Marcel Henry, « Le ministère de la femme dans l'Église », *Forma Gregis*, mai 1965 ; Françoise Daniel, Brigitte Olivier, *La Gloire de l'homme, c'est la femme*, Lyon, Chalet, 1965 ; Jean Galot, *L'Église et la femme*, Paris, Lethielleux, 1965 ; Luc-Henri Gihoul, *Femme, vocation de l'homme : essai d'une théologie de la féminité*, Bruxelles, Vromant, 1965. Il faudrait aussi citer la bibliographie allemande, bien plus abondante sur le sujet, dont on ne retiendra que deux titres : Franz Xaver Arnold, *Die Frau in der Kirche*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1949 ; Johannes Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Unchristentum*, Leipzig, Koehlr Ameland, 1954.

²² Edith Stein, *La femme et sa destinée*, *op. cit.* ; *Ead.*, *La donna : il suo compito secondo la natura e la grazia*, traduit par Ornella Nobile, Rome, Città nuova, 1968.

²³ Sophie Binggeli, *Le féminisme chez Edith Stein*, Paris, Parole et Silence, p. 13 et p. 478 : Edith Stein, pour justifier cette finalité, a recours à la notion de « type », classique dans les sciences humaines de son époque. Le type permet de classer selon divers points de vue les individus, selon le domaine d'utilisation. Il ne s'explique pas par lui-même mais par l'interaction entre le monde extérieur et l'individu. Variable et changeant, c'est la *species*, invariable et constante, qui lui met des limites.

²⁴ Charlotte von Kirschbaum, *Découverte de la Femme. Les bases bibliques et théologiques d'une éthique réformée de la Femme*, traduit de l'allemand par Fernand Ryser, Genève, Éditions du Centre protestant d'Études, 1951.

²⁵ Sylvie Chaperon, *Les années Beauvoir (1945-1970)*, *op. cit.*, p. 220.

Ce nouvel intérêt de la littérature théologique pour la question féminine s'explique sans doute par la nouvelle place prise par les femmes dans la vie politique de nombreux pays au sortir de la Seconde Guerre mondiale. Plusieurs femmes catholiques ont en effet été très engagées dans la démocratie chrétienne, qui joue un rôle majeur dans la reconstruction après-guerre, mais aussi dans les rangs de l'Action catholique en plein déploiement²⁶. Dans les pays d'Europe occidentale marqués par les tensions entre démocratie chrétienne et communisme, l'Église encourage la mobilisation des femmes, bien qu'elle manifeste par ailleurs son inquiétude face au courant qui les arrache au foyer, lieu traditionnel de leur apostolat. Non sans paradoxe, c'est justement cette défense de la famille, du foyer chrétien, face à la propagation du communisme matérialiste et athée, qui nécessite que les femmes s'engagent dans la vie politique²⁷. En Italie, le *Centro Italiano Femminile* est fondé en 1945, dans le but de regrouper les diverses associations féminines catholiques existantes autour de la reconstruction après-guerre, dans la mouvance de la démocratie chrétienne²⁸.

Jean-Dominique Durand a montré que les années 1945-1948 étaient celles d'une mobilisation massive des catholiques, marquée par un esprit de conquête, pour imposer les principes chrétiens dans le fondement du nouvel État italien. À côté des prêtres qui se font guides et « capitaines » et n'hésitent pas à recourir à des moyens modernes pour leur apostolat, les laïcs sont aussi appelés à « conquérir les esprits et les âmes au Christ, c'est-à-dire plus prosaïquement, et parce que l'Italie était désormais une démocratie, à la Démocratie chrétienne »²⁹. Sylvie Chaperon a bien montré comment se construisaient deux discours en opposition dans la France d'après-guerre, autour de la question du travail des femmes notamment : les communistes insistent sur la nécessité pour les femmes d'être indépendantes économiquement, tandis que les catholiques cherchent à les encourager, par des allocations ou autres moyens, à rester au foyer. La famille est un autre sujet de tensions : l'Union des femmes françaises (UFF), créée en 1944, réclame la même autorité pour le père et la mère et une stricte égalité entre eux, tandis que les milieux catholiques veulent maintenir une hiérarchie entre les époux³⁰.

²⁶ Pour une bibliographie détaillée sur le rôle des Italiennes dans la reconstruction d'après-guerre, on peut se référer à celle qui est disponible sur le site de l'*Istituto Sturzo* (Rome) : « Movimento femminile nella Democrazia cristiana » (https://www.sturzo.it/wp-content/uploads/2018/07/movimento-femminile_bibliografia.pdf). Paola Gaiotti de Biase en a proposé une bonne synthèse : « Movimento cattolico e questione femminile », dans le *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, I/2, Turin, Marietti, 1981, p. 96-111.

²⁷ Pie XII, « Les obligations de la femme dans la vie sociale et politique », discours du 21 octobre 1945 : « Toute femme, en conséquence, a, sans exception [...] le strict devoir de conscience de ne pas rester absente, mais d'entrer en action dans les formes et de la manière qui conviennent à la condition de chacune de vous, pour contenir les courants qui menacent le foyer, pour combattre les doctrines qui ébranlent ses fondements, pour préparer, ordonner et mener à bien sa restauration. »

²⁸ Cecilia Dau Novelli, *Donne del nostro tempo. Il Centro italiano femminile (1945-1995)*, Rome, Studium, 1995 ; Fiorenza Tarricone, *Il Centro italiano femminile. Dalle origini agli anni Settanta*, Milan, Franco Angeli, 2001.

²⁹ Jean-Dominique Durand, « L'Italie », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 12, op. cit., p. 393-394. Voir aussi *Id.*, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, Rome, École française de Rome, 1991 ; *Id.*, *Storia della Democrazia cristiana in Europa. Dalla Rivoluzione francese al postcomunismo*, Milan, Guerini, 2002.

³⁰ Sylvie Chaperon, *Les années Beauvoir (1945-1970)*, op. cit., p. 55-72.

Dans la sphère ecclésiale aussi, les années d'après-guerre sont celles d'un engagement féminin qui favorise l'émergence d'une conscience féminine catholique. Celle-ci est renforcée par la rencontre entre deux phénomènes que sont, d'une part, l'intégration des associations féminines catholiques à de grands regroupements internationaux, d'autre part la centralisation des initiatives en faveur de l'apostolat des laïcs³¹. Tandis que, depuis l'émergence du féminisme, le Saint-Siège s'opposait à une collaboration entre les associations catholiques et les mouvements féministes laïcs et républicains, un tournant s'opère aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale. En 1947, l'Union mondiale des organisations féminines catholiques (UMOFC) obtient par exemple un statut consultatif à l'ONU et entame une collaboration avec des ONG féminines et féministes de tous genres. En parallèle, au début des années 1950, l'organisation des premiers Congrès mondiaux pour l'apostolat des laïcs est l'occasion d'une plus grande collaboration entre hommes et femmes en milieu catholique. Dès le premier congrès, réuni à Rome en 1951, la question de la promotion de la femme est à l'ordre du jour et Vittorino Veronese, l'un de ses initiateurs, pose les principes d'un « féminisme chrétien ».

Le Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs (COPECIAL), créé en 1952, compte d'ailleurs une grosse composante féminine. On sait notamment le rôle qu'y a joué Rosemary Goldie : elle assure l'exposé sur la formation des laïcs lors de la rencontre de la Gazzada en avril 1953, puis elle représente le COPECIAL pendant la semaine préparatoire au congrès organisé au Portugal en juin 1957, et s'exprime à nouveau devant les dirigeants d'Action catholique de tout le pays³². À partir de mars 1957, en tant qu'adjointe de Veronese, elle s'occupe de sa correspondance officielle, y compris avec le Saint-Siège, et elle est l'interlocutrice privilégiée des théologiens associés à la préparation des congrès. De ce point de vue, l'internationalisation de l'apostolat laïc dans les années 1950 a pu jouer un rôle important dans l'émergence d'une forme de « féminisme chrétien », qui ne se définit pas forcément comme tel, mais qui se pose déjà la question de la place des femmes dans la société et dans l'Église. Pour bien comprendre l'ébullition des années 1960, il faut donc prendre en compte tout ce qui passe dans la décennie précédente, entre la naissance d'une spiritualité conjugale et familiale qui joue un certain rôle dans l'émergence de la notion moderne de couple³³, le développement du scoutisme au féminin³⁴, le vote des femmes, l'enseignement paritaire, autant de facteurs favorisant l'émergence d'un protagonisme féminin plus conscient.

L'étude menée par Mary Henold sur la naissance du féminisme catholique aux États-Unis dans les années 1960-1970 montre bien que celle-ci tient autant à l'influence de la sphère civile – lutte pour les

³¹ Agnès Desmazières, « Généalogie d'un "silence" conciliaire. Le débat sur les femmes dans l'élaboration du décret sur l'apostolat des laïcs », *Archives des sciences sociales des religions*, n°175, 2016, p. 299.

³² Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959)*, *op. cit.*, p. 301.

³³ Étienne Fouilloux, « Le catholicisme », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 12, *op. cit.*, p. 208-290. En 1947, autour de l'abbé Henri Caffarel, naît le mouvement des Équipes Notre-Dame, revalorisant le sacrement du mariage et l'amour humain. Éditée entre 1945 et 1967, la revue *L'Anneau d'or* promeut également cette spiritualité conjugale.

³⁴ Marie-Thérèse Chéroure, *Le scoutisme au féminin : les Guides de France, 1923-1998*, Paris, Le Cerf, 2002.

droits civiques, ouvrage de Betty Friedan – qu'à une évolution interne à la sphère religieuse³⁵. Elle a en effet pu constater que les figures de proue de ce mouvement avaient finalement très peu de liens avec le féminisme de la « première vague » et avec les mouvements pour les droits civils, mais que leur terrain était plutôt le milieu associatif catholique, qui a donné aux femmes l'opportunité de mener une réflexion critique. Par exemple, le *Grail*, fondé en 1940, vise à faire des femmes des « apôtres laïques », pour porter le message du Christ au monde moderne. Le *Christian Family Movement* (CFM), de son côté, est un mouvement pour les couples mariés et les familles qui émerge à la fin des années 1940 et qui promeut l'engagement contre le racisme et la pauvreté, la promotion de la communauté et la dénonciation des injustices. Un autre élément propre à la sphère religieuse, permettant de comprendre l'émergence du féminisme catholique dans les années 1960, est la crise que traversent les religieuses dans la décennie précédente, alors que leur apostolat traditionnel – éducation, soins, services sociaux – requiert un plus haut degré de professionnalisme. Comme un titre universitaire est souvent demandé, elles se mettent à faire des études, avant ou en parallèle de leur vie religieuse. Ces « nouvelles religieuses » qui travaillent, étudient, valident des diplômes, expriment leur opinion, sont prêtes à un renouveau ecclésial quand arrive le Concile³⁶.

b) *Des femmes au cœur de l'Église enseignante : les auditrices au Concile et le problème de l'interdit paulinien*

Le geste qui a semblé le plus symbolique, dans la prise en compte des femmes au Concile, est sans doute leur présence, inédite, dans l'aula conciliaire. Le Promoteur de la Foi en parle comme d'un événement marquant dans son rapport sur la cause de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne, intégré à la *Positio* de chacune³⁷. Outre sa charge symbolique forte, il mérite qu'on lui consacre une partie de notre étude parce qu'il y a, à bien des égards, des ressemblances entre l'intégration d'auditrices au Concile et l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes. Dans les deux cas, le même obstacle a d'abord joué en leur défaveur : les femmes, par leur condition de laïcs, ne peuvent appartenir à l'Église magistérielle. Cependant, au Concile, des laïcs masculins précèdent les auditrices, tandis que ce sont les femmes qui ouvrent le doctorat d'Église aux laïcs. La distinction entre Églises enseignante et enseignée était renforcée dans l'un et l'autre cas par l'interdit porté par saint Paul sur la parole féminine dans l'assemblée (1 Co 14, 34). Si les pères conciliaires sont passés outre, estimant qu'il pouvait être dépassé, on verra qu'il reste un obstacle majeur dans le cas du doctorat féminin.

³⁵ Mary J. Henold, *Catholic and feminist, op. cit.*, p. 18-19.

³⁶ *Ibid.*, p. 19-20. Tout le paragraphe reprend son argumentation.

³⁷ Rafaël Perez, « *Declaratio Promotoris Generalis Fidei* », dans *Positio, op. cit.*, p. 3.

Le règlement prévoyait que les seuls laïcs admis dans l'aula conciliaire soient les représentants des autres confessions chrétiennes, le concile étant considéré comme un acte de l'Église enseignante. Au cours de la première session, Jean XXIII fait cependant une exception en invitant le philosophe français Jean Guitton, connu pour ses travaux œcuméniques³⁸. Paul VI poursuit cette ouverture en accueillant favorablement le vœu exprimé par plusieurs pères conciliaires que d'autres laïcs puissent participer au Concile. Ceux-ci sont choisis parmi les représentants des organisations internationales et des universités catholiques. Les recevant en audience le 29 novembre 1963, Paul VI les invite à être « *auditores* » au Concile – ils ne peuvent prendre la parole, puisqu'ils ne font pas partie de l'Église enseignante – mais « *locutores* » hors du Concile. L'un d'eux, Vittorino Veronese, qui fut président de l'Action catholique italienne et qui joua un rôle majeur dans la naissance et l'organisation du Comité permanent des Congrès internationaux de l'apostolat des laïcs (COPECIAL), écrit fin 1963 pour demander l'augmentation du nombre d'auditeurs pour la session suivante, qui devait traiter de sujets touchant directement le laïcat³⁹. Pour la troisième session, le nombre d'auditeurs laïcs masculins passe donc de 8 à 21, mais aucune femme n'est invitée, malgré le souhait exprimé par Veronese d'une représentation plus complète de la diversité du laïcat.

L'idée de nommer des auditrices a également été soumise par des pères conciliaires et par les femmes elles-mêmes. Le 22 octobre 1963, le cardinal Suenens propose, au cours d'une intervention sur les charismes, que le nombre d'auditeurs laïcs soit augmenté « en accord avec l'idée que les charismes sont répandus chez tous les fidèles », mais aussi « que des femmes soient appelées parmi eux, car elles représentent la moitié de l'humanité »⁴⁰. Au cours de la deuxième intersession, celles-ci expriment elles-mêmes leur souhait de pouvoir être admises comme auditrices. Il semble que ce soit d'abord l'Union Mondiale des Organisations Féminines Catholiques (UMOFC) qui en ait fait la proposition, suivie par la présidente de la Fédération mondiale de la jeunesse féminine catholique, Maria Vendrik. Cette dernière écrit à Paul VI le 3 janvier 1964 et reçoit quelques semaines plus tard une brève réponse de Mgr Dell'Acqua :

Le Souverain Pontife a été particulièrement sensible à la part prise par la prière au Concile par les jeunes filles catholiques du monde entier, et à l'intérêt porté à ses travaux. Quant au

³⁸ Philippe Chenaux, *Paul VI, op. cit.*, p. 163-164. Sur la question, plus générale, des femmes au Concile, on peut se reporter à : Marinella Perroni, Alberto Melloni et Serena Noceti (dir.), « *Tantum aurora est* ». *Donne e Concilio Vaticano II*, Zurich, Lit Verlag, 2012 ; Adriana Valerio, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Rome, Carocci, 2012 ; Carmel Elizabeth McEnroy, *Guests in Their Own House. The Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996 ; Joseph A. Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, tome IV, *L'Église en tant que communion : la troisième session et la troisième intersession (septembre 1964-septembre 1965)*, Paris/Louvain, Le Cerf/Peeters, 2003, p. 19-118.

³⁹ *Acta synodalia sacrosancti œcumenico Vaticano II (AS) VI/3*, p. 37-38, citées par Joseph A. Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », art. cité, p. 34.

⁴⁰ *La Documentation Catholique (DC)*, n°1413, 1963, col. 1565.

désir exprimé que des auditrices puissent assister elles aussi aux séances conciliaires, on ne manquera pas de l'étudier en temps opportun⁴¹.

D'après Rosemary Goldie, qui allait être l'une des premières auditrices, Paul VI aurait voulu en nommer dès 1963, en même temps que les observateurs masculins, mais « des insistances peu opportunes, au lieu de faciliter ce "geste", l'ont fait remettre d'un an »⁴². Les avis semblent de fait assez partagés entre les pères conciliaires. Mgr Baraniak, archevêque de Poznan, y est favorable, particulièrement pour les régions où les évêques ne sont pas libres de participer au Concile, dont les femmes pourraient faire entendre la voix. L'archevêque Slipyi, primat de l'Église catholique grecque ukrainienne, rappelle quant à lui que les femmes ne peuvent jouer un rôle actif et cite la fameuse injonction paulinienne selon laquelle les femmes ne doivent pas prendre la parole dans l'Église⁴³. Albino Luciani, futur Jean-Paul I^{er}, a rappelé ces tensions dans ses lettres du Concile :

L'appel (d'auditrices) est plus que compréhensible ; en quelques-uns cependant, il a suscité un étonnement. – Comment s'en tire, m'objectait, en souriant, un monsieur, comment s'en tire le Concile pour « concilier » cet appel si nouveau avec le vieux commandement de saint Paul : « Que les femmes se taisent dans les assemblées » ? Je lui ai répondu : il s'en tire très bien, parce que, à mon avis, saint Paul n'a intimé cette défense de parler qu'aux femmes de Corinthe et pour le moment donné. Il arrivait en effet à Corinthe qu'il y avait une floraison extraordinaire de charismes et de charismatiques ; beaucoup, hommes et femmes, pendant les assemblées, se levaient pour parler ou pour prier, remplis par l'Esprit du Seigneur, mais certaines femmes faisaient cela sans un don spécial de Dieu, apportant la confusion et le malaise. Pour que l'inconvénient ne se répète pas, Paul jugea bon d'enlever la parole à toutes les femmes⁴⁴.

Passant outre l'obstacle scripturaire, le 8 septembre 1964, c'est-à-dire moins d'une semaine après la reprise du Concile, Paul VI annonce au cours d'une visite à des religieuses qu'il va nommer des auditrices pour la troisième session, déjà entamée. La décision semble avoir été prise en dernière minute et a beaucoup surpris, comme en témoigne Henri Fesquet, correspondant du *Monde* au Concile, dans son journal :

« Pas de femmes au concile », disait-on voici quarante-huit heures dans les milieux ecclésiastiques romains. Et l'on ajoutait que le pape paraissait avoir répondu par la négative au souhait exprimé par le cardinal Suenens, archevêque de Malines-Bruxelles, un des quatre modérateurs de Vatican II. Il semble bien que ces milieux avaient pris leurs désirs pour des réalités. Un certain antiféminisme hérité d'une mentalité janséniste n'est pas mort dans l'Église romaine⁴⁵.

⁴¹ Lettre du 20 janvier 1964 envoyée à Maria Vendrik, présidente de la Fédération : *DC*, n°1422, col. 499. Voir sur cette question Piero Doria, « Le Uditrici del Vaticano II nell'Archivio e negli Acta », dans Marinella Perroni, Alberto Melloni et Serena Noceti (dir.), « *Tantum aurora est* », *op. cit.*, p. 34-65.

⁴² *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali del Concilio. Colloquio Internazionale di studio (Brescia, 19-20-21 settembre 1986)*, Brescia/Rome, Istituto Paolo VI/Studium, 1989, p. 204 : intervention de Rosemary Goldie dans la discussion qui suit les interventions de la première journée d'étude.

⁴³ Joseph A. Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », art. cité, p. 36.

⁴⁴ « Aussi les femmes au Concile ! Lettre aux révérends assistants de l'Union des Femmes d'Action catholique italienne et de la Jeunesse féminine », dans Albino Luciani, *Un évêque au concile. Lettres de Vatican II*, traduit par Robert Givord, Paris, Téqui, 1986, p. 92-93.

⁴⁵ *Le Journal du Concile tenu par Henri Fesquet*, Forcalquier, Robert Morel éditeur, 1966, p. 414.

On ne voit pas bien ce que le jansénisme, qui n'en a pas parlé, vient faire dans cette histoire, sinon que l'Église a pris l'habitude, depuis le XIX^e siècle, de lui imputer certains aspects de sa propre doctrine dont elle veut se débarrasser à bon compte. Si la présence de ces auditrices devait à l'origine se limiter aux congrégations traitant de sujets qui les concernaient directement, il n'y eut finalement aucune restriction et l'on connaît bien, par exemple, le rôle qu'elles ont joué dans le schéma qui concerne la rénovation de la vie religieuse⁴⁶. Paul VI précise que cette contribution féminine, quoique peu nombreuse, se veut « significative et en quelque sorte symbolique – de vous, religieuses, d'abord, et, ensuite, des grandes organisations féminines catholiques, afin que la femme sache combien l'Église l'honore dans la dignité de son être et de sa mission humaine et chrétienne »⁴⁷. Albino Luciani explique ainsi le geste de son prédécesseur :

En appelant au Concile les « auditrices », Paul VI a voulu honorer la mission humaine et chrétienne de la femme et souligner combien l'Église compte sur les magnifiques énergies apostoliques dont sont remplies les organisations féminines. Implicitement le pape a dit : Je vous appelle au Concile non pour faire partie de l'Église enseignante, à laquelle, par la volonté du Christ, n'appartiennent que les évêques, mais parce que les femmes catholiques du monde entier, religieuses ou non, célibataires ou mariées, ressentent l'honneur, le devoir, l'urgence d'être « l'Église consciente, vivante, agissante ». Et aussi pour que celui qui regarde le Concile ait une image visible du « peuple de Dieu », un, universel, divers et avec des devoirs variés⁴⁸.

Le geste de Paul VI avait donc bien valeur symbolique pour les femmes, et n'est pas sans lien avec la nouvelle vision de l'Église promue par les pères conciliaires, point sur lequel nous reviendrons plus tard. Pour sélectionner les vingt-trois auditrices, le critère déterminant a été la volonté d'assurer une représentation des confédérations et associations internationales, des laïques comme des religieuses, de tous les continents. Deux veuves de guerre sont aussi nommées comme témoins des horreurs passées et de l'aspiration des femmes à la paix. Sur ces vingt-trois auditrices, on compte dix religieuses et treize laïques, mais aucune femme mariée. Un couple d'auditeurs est en revanche nommé pour la quatrième session, José et Luz Maria Alvarez-Icaza⁴⁹. La Française Marie-Louise Monnet, première à avoir été

⁴⁶ Caterina Ciriello, « Protagoniste silenziosa di un cambiamento epocale. La vita consacrata femminile », dans Marinella Perroni, Alberto Melloni et Serena Noceti (dir.), « *Tantum aurora est* », *op. cit.*, p. 76-77.

⁴⁷ *DC*, n°1432, col.1169-1174 : Paul VI s'adresse à un groupe de religieuses du diocèse d'Albano. Au regard des chiffres – 15 femmes à la troisième session, pour 2500 évêques – leur présence était en effet « symbolique ».

⁴⁸ « Aussi les femmes au Concile ! Lettre aux révérends assistants de l'Union des Femmes d'Action catholique italienne et de la Jeunesse féminine », art. cité, p. 92.

⁴⁹ On retrouve la liste des auditrices dans la *DC*, tome LXII, n°1457, octobre 1965, col. 1811-1812 : mère Baldinucci, S.C. (supérieure générale de l'*Istituto Maria Bambina*) ; mère Estrada, A.C.J. (ex-supérieure générale des Ancelles du Sacré-Cœur) ; mère Claudia Fedish (supérieure générale de l'Ordre des Basiliennes de Sainte-Macrine) ; mère M.-Henriette Ghanem (supérieure des S.S. Cœurs de Jésus et de Marie, présidente de l'Assemblée des supérieures majeures du Liban) ; mère Guillemain (supérieure générale des Filles de la Charité) ; mère Juliana, A.D.J. Chr. (secrétaire générale de l'Union des supérieures majeures d'Allemagne) ; mère Marie de la Croix Khouzam (présidente de l'Union des religieuses enseignantes d'Égypte) ; sœur Mary Luke, S.L. (supérieure générale des Sœurs de Notre-Dame de Lorette, à Nerinx (Kentucky) et présidente de la Conférence des supérieures majeures des Instituts féminins aux États-Unis) ; mère Sabine de Valon, RSCJ (supérieure générale des Dames du Sacré-Cœur, présidente de l'Union des supérieures générales) ; mère Jérôme Chimy, SSMI (ukrainienne) ; Pilar Bellosillo (présidente de l'Union mondiale des Organisations féminines catholiques et présidente en exercice de la

nommée, a fait dans ses écrits autobiographiques le récit de cette petite révolution dans l'Église, qui eut un grand écho dans la presse⁵⁰. À ces auditrices, il faut ajouter une vingtaine d'expertes (« *perite* »), appelées pour leurs compétences techniques ou professionnelles : l'économiste Barbara Ward, spécialiste des problèmes de la faim dans le monde, Patricia Crowley, pour le contrôle des naissances, Eileen Egan sur la paix, etc⁵¹.

Dans l'ouverture aux femmes, autour de Vatican II, il faut aussi signaler la réforme de la Curie romaine engagée par Paul VI dans la lignée du Concile, qui ouvre les portes de l'administration pontificale aux femmes. Les seules qui y travaillaient jusque-là étaient des religieuses embauchées comme dactylographes, pour remplacer des prêtres dont on jugeait qu'ils seraient plus utiles ailleurs, mais elles ne figuraient pas dans l'annuaire pontifical⁵². Rosemary Goldie est la première femme à intégrer la Curie romaine, comme sous-secrétaire du Conseil pontifical pour les laïcs qui venait de voir le jour, en 1967. Ce dernier comptait deux autres femmes membres, la Belge Marguerite Fiévez et la Néerlandaise Maria Vendrik, ainsi que Pilar Bellosillo, à titre consultatif⁵³. Pour leur entrée au Concile comme pour leur intégration à la Curie romaine, c'est donc par le biais de l'apostolat des laïcs que de nouvelles tâches sont confiées aux femmes. Mais leur présence s'étend peu à peu à d'autres organes de la Curie : quatre religieuses sont appelées à faire partie de la Congrégation des Religieux en 1967, puis, le 25 février 1968, six supérieures générales sont nommées « consultants » pour cette même congrégation. Comme « consultants », elles n'ont pas de mandat d'autorité, ce qui signifie qu'elles n'ont aucun droit de regard, et encore moins d'autorité, mais qu'elles sont là à titre consultatif, pour porter la pensée des religieuses dans les débats. Quatre religieuses sont aussi appelées comme agrégées permanentes dans les services de la Congrégation pour l'Évangélisation du monde, tandis que trois femmes sont nommées à la Commission pontificale « Justice et Paix » – Barbara Ward et Miss Klompé comme membres, mère Guillemin comme consultrice.

Lorsque les promoteurs du doctorat de Thérèse d'Avila ou de Catherine de Sienne présentent le Concile comme un moment d'ouverture aux femmes, ils mentionnent la nomination d'auditrices mais

Conférence des OIC) ; Rosemary Goldie (secrétaire exécutive du COPECIAL) ; Ida Grillo (Union des femmes de l'Action Catholique italienne) ; Mme Joseph McCarthy, du Conseil national des femmes catholiques (États-Unis) ; Alda Miceli (présidente de l'Institut séculier des *Missionarie della Regalità di Crist* et du *Centro Italiano Femminile*) ; Marie-Louise Monnet (présidente du Mouvement international de l'apostolat des milieux sociaux indépendants) ; la marquise Amalia Cordero Lanza di Montezemolo (présidente de l'Œuvre pour l'assistance spirituelle aux armées) ; Anne-Marie Roeloffzen (secrétaire générale de la Fédération mondiale des jeunes femmes catholiques) ; Gertrud Ehrl (membre du bureau de l'Union mondiale des Organisations féminines catholiques) ; Maragarita Moyano Llerena (présidente de la Fédération mondiale des jeunes femmes catholiques) ; Gladys Parentelli (vice-présidente du Mouvement international de la jeunesse agricole et rurale catholique) ; H. Skoda (membre de l'équipe internationale de Renaissance chrétienne) ; un couple : M. et Mme Alvarez Icaza.

⁵⁰ Marie-Louise Monnet, *Avec amour et passion. 50 ans de la vie de l'Église à travers une vocation de femme*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1989, p. 208-210.

⁵¹ Adriana Valerio, « La Sfida delle donne al Concilio Vaticano II : antipatrici e protagoniste », art. cité, p. 227. Pour lire un portrait plus précis de ces femmes, on pourra se reporter à *Ead., Madri del Concilio, op. cit.*

⁵² Lucienne Sallé, *Femme au Vatican*, Paris, Ramsay, 1997, p. 73. Celles-ci seraient arrivées juste avant le Concile, en 1961.

⁵³ *DC*, n°1487, 1967, col. 197.

occultent le fait qu'elles n'ont pas pu prendre la parole dans l'aula conciliaire, contrairement à leurs homologues masculins, lors même qu'au départ la situation pouvait paraître bloquée pour eux comme pour elles. Quelques étapes permirent cependant aux laïcs masculins de dépasser cet obstacle. Le 3 décembre 1963, Jean Guitton et Vittorino Veronese prenaient la parole dans la basilique Saint-Pierre, mais dans le cadre de la commémoration solennelle du quatrième centenaire du concile de Trente, extérieure aux débats officiels⁵⁴. De ce fait, leur intervention ne figure pas dans les actes du Concile. Puis, le 13 octobre 1964, Patrick Keegan, président du Mouvement mondial des travailleurs chrétiens, est invité à prendre la parole au cours du débat sur le schéma concernant l'apostolat des laïcs. Son intervention, bien qu'elle soit placée après la conclusion de la discussion, crée un précédent utile. Le 16 octobre 1964, les délégués de plusieurs conférences épiscopales demandent au pape qu'une « personne laïque d'une compétence particulière » parle du problème de la pauvreté dans le monde. James Norris, président de la Commission internationale catholique sur les migrations et auditeur pour les États-Unis, suggère que ce soit Barbara Ward, économiste britannique renommée, enseignant à l'Université de Columbia :

Presque tous ceux à qui j'ai parlé sont d'accord qu'une intervention dramatique qui recevrait une attention universelle est souhaitable. Une présentation par une autorité exceptionnelle connue du monde entier, telle que Lady Jackson (Barbara Ward) aurait plusieurs effets : 1. Les médias du monde feraient savoir qu'une femme avait parlé dans l'aula sur les grands problèmes sociaux de la pauvreté et de la faim dans le monde. 2. Ce serait un encouragement et un espoir pour les pauvres du monde, de savoir que nos évêques sont profondément concernés par leurs problèmes. 3. Cela rehausserait le statut des femmes dans le monde moderne et leur reconnaîtrait une compétence particulière de la part d'une autorité internationale⁵⁵.

Quelques jours plus tard, le 26 octobre, il est de nouveau question de faire intervenir une femme, sur le schéma XIII alors débattu dans l'aula conciliaire. Les auditeurs laïcs proposent à l'unanimité Pilar Bellosillo, présidente de l'UMOF, comme porte-parole, expliquant que « pour donner une image complète du laïcat, il serait indispensable qu'une auditrice puisse au moins une fois parler en leur nom »⁵⁶. Malgré le soutien de plusieurs conférences épiscopales et de prélats comme Mgr Dell'Acqua, substitut de la Secrétairerie d'État, Mgr Lercaro, Mgr König, ou encore Mgr Suenens, qui intervint directement auprès du pape, l'idée n'est pas retenue. Selon René Laurentin, l'audace du projet ne plut pas et « les tractations se brisèrent sur des oppositions considérables armées de l'objection tirée de saint Paul : “Que les femmes se taisent dans l'Église” (1 Co 14, 34) »⁵⁷. La proposition a été transmise à la réunion des modérateurs du 29 octobre par le cardinal Lercaro. Si les minutes de la réunion ne rapportent pas la discussion de cette proposition, les notes prises par ce dernier en vue de l'audience papale

⁵⁴ Joseph A. Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », art. cité, p. 39.

⁵⁵ Le projet de James Norris est résumé dans « A Proposal for Vatican Council II », 7 octobre 1964, et cité dans *ibid.*, p. 40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41-42.

⁵⁷ René Laurentin, *L'enjeu du Concile. Bilan de la 3^e session*, Paris, Seuil, 1965, p. 23.

indiquent que le texte paulinien a été cité au cours de la discussion. Mgr Dworschak pensait que « l'idée de voir une femme parler dans une session de travail du concile était beaucoup trop pour les ultraconservateurs »⁵⁸. Si l'intervention d'un laïc sur le schéma XIII fut acceptée, elle fut finalement faite par un homme. Le 5 novembre, James Norris prit donc la parole sur la pauvreté dans le monde, par un discours qu'il aurait souhaité voir prononcé par Barbara Ward, tandis que l'Argentin Juan Vasquez intervint le 10 novembre sur la mission du laïcat dans le monde moderne. À Vatican II, le précepte paulinien restait donc un obstacle sérieux à la prise de parole d'une femme devant l'Église enseignante.

- La résolution de l'obstacle scripturaire au doctorat féminin

On ne s'étonne pas qu'il le reste aussi pour la proclamation d'une femme comme docteur de l'Église, qui implique un enseignement public, comme il l'avait été aux yeux de Pie XI dans l'entre-deux-guerres. On sait qu'en 1963, Jean XXIII avait évoqué le problème à Anastasio del Santo Rosario, supérieur général des carmes, et qu'il l'avait invité à consulter un bibliste⁵⁹. Paul VI lui-même prend le temps de faire étudier sérieusement la question et, signe du poids qu'avait l'argument biblique dans les obstacles possibles au doctorat féminin, l'exégèse des textes pauliniens occupe la plus grosse partie de l'étude rendue par les quatre théologiens en 1966. C'est principalement Pietro Barbagli, carme enseignant l'exégèse biblique au Teresianum, qui résout ce problème, dans un rapport intitulé « La pensée de saint Paul sur la femme chrétienne dans l'Église »⁶⁰. La méthode historico-critique implique d'interpréter le texte en le replaçant non seulement dans l'ensemble de l'œuvre mais aussi dans le contexte d'écriture de l'auteur. Le carme commence donc par confronter ce précepte de saint Paul à l'ensemble de ses lettres et note qu'à plusieurs reprises, l'apôtre parle des femmes dans l'assemblée, autorisées à parler tant qu'elles sont voilées (1 Co 11, 3-16), tout comme il répète l'importance de ne pas « éteindre les dons de l'Esprit ». Dans sa lettre aux Romains, écrite vers 58, soit deux ans après la première aux Corinthiens, saint Paul demande par ailleurs de saluer Andronicos et Junias, « insignes entre les apôtres », dont tous les auteurs s'accordent à dire qu'il s'agit d'un couple⁶¹. Il semble que Junias, avec son mari, enseignait les fidèles, non seulement en privé mais aussi dans les réunions liturgiques, par les charismes que sont les prophéties, les révélations, les glossolalies. Au vu de ces divers éléments, l'apôtre se contredirait s'il imposait aux femmes un silence strict.

Dans un second temps, Pietro Barbagli montre que, lorsqu'il se montre si dur envers la prise de parole des femmes dans l'assemblée, saint Paul s'adresse à la communauté de Corinthe, particulièrement

⁵⁸ Joseph A. Komonchak, « Vers une ecclésiologie de communion », art. cité, p. 21. Il cite ici le journal de Mgr Dworschak, en date du 21 octobre 1964.

⁵⁹ Anastasio Ballestrero, « Il magistero di Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa », art. cité, p. 37.

⁶⁰ Pietro Barbagli, « Il pensiero di S. Paolo sulla donna cristiana nella Chiesa », dans *Sacra Rituum Congregatio, Positio peculiaris super dubio, op. cit.*, p. 9-56.

⁶¹ *Ibid.*, p. 30.

connue pour son agitation. Le passage s'insère dans une série consacrée aux problèmes de désordre causés par les charismes, comme en témoignent les versets qui précèdent immédiatement :

Et si on parle en langues, qu'il y en ait deux à le faire, trois tout au plus, chacun à son tour, et qu'il y ait quelqu'un pour interpréter. Mais s'il n'y a pas d'interprète, qu'on se taise dans l'assemblée, qu'on parle pour soi-même et pour Dieu. Quant aux prophètes, que deux ou trois prennent la parole, et que les autres exercent le discernement. Mais si quelqu'un d'autre dans l'assistance reçoit une révélation, que le premier se taise. Vous pouvez tous prophétiser, l'un après l'autre, pour que tous en retirent instruction et réconfort. Les inspirations des prophètes sont sous le contrôle des prophètes, car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix. (1 Co 14, 27-33).

Il s'agirait donc avant tout de remettre de l'ordre, l'interdit ayant une valeur plus disciplinaire que dogmatique, pour employer un vocabulaire postérieur. Par ailleurs, on peut penser que toutes les femmes ne sont pas visées par saint Paul, qui s'adresserait dans ce passage uniquement aux « simples fidèles », aux « femmes non charismatiques ». Les femmes dotées de charismes, tels que la prophétie, pouvaient en effet les exercer dans le cadre des assemblées (1 Co 11, 3-16). Le prophète Joël n'avait-il pas annoncé aux Hébreux que Dieu « répandrai[t] [s]on esprit sur tout être de chair » et que « [leurs] fils et filles prophétiser[ai]ent » (Jo 3, 1) ? L'apôtre Pierre l'avait aussi rappelé à la Pentecôte⁶². La suite du texte de saint Paul renforce bien cette idée d'une adresse uniquement destinée aux femmes non charismatiques : « si elles veulent obtenir un éclaircissement, qu'elles interrogent leur mari à la maison. Car pour une femme c'est une honte de parler dans l'assemblée » (1 Co 14, 35). Le problème n'est donc pas que les femmes exercent des charismes, mais plutôt qu'elles perturbent la prière liturgique en demandant des explications ou en interférant dans les discussions publiques. Pour le carme, le précepte paulinien concerne spécifiquement les femmes parce qu'elles seraient plus promptes que les hommes à prendre la parole sans avoir de charismes, par « vanité » ou « légèreté féminine ». Le carme montre enfin qu'il est essentiel de permettre un usage public du charisme, sans quoi ce dernier ne serait pas authentifié par la communauté. Conclusion : au regard de tous ces passages, saint Paul se contredirait si l'on comprenait en un sens trop littéral son précepte interdisant aux femmes de parler dans les assemblées.

Dès lors, quelle valeur accorder à l'interdit de saint Paul ? A-t-il une valeur absolue, ce qui signifie qu'il appartient au dépôt de la foi, ou faut-il le voir comme une simple mesure disciplinaire ? Le carme montre que saint Paul fait souvent référence (11, 2-16 et 14, 34-36) à la « tradition » et aux us des « Églises de Dieu ». À côté de la tradition dogmatique, une tradition disciplinaire et liturgique se serait construite, pour faciliter l'union spirituelle des communautés en train de se former. Dans les dispositions données par l'apôtre, beaucoup font référence à des coutumes de cette époque et à une symbolique qui étaient évidentes pour les hommes de ce temps. Certaines choses sont immuables, d'autres seulement disciplinaires. Ce qui demeure, selon l'exégète, c'est la « digne soumission de la femme à l'homme dans le milieu ecclésiastique et liturgique », suggérée par l'ordre même de la Création.

⁶² « Mais ce qui arrive a été annoncé par le prophète Joël : “Il arrivera dans les derniers jours, dit Dieu, que je répandrai mon Esprit sur toute créature : vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions, et vos anciens auront des songes”. » (Ac 2, 16-17)

Pietro Barbagli s'appuie notamment sur un article de Pierre de Labriolle, universitaire du début du XX^e siècle, revenant sur la compréhension de plus en plus étroite du « *Mulieres in Ecclesia taceant* » de saint Paul dans les premiers siècles du christianisme⁶³. Ce dernier montrait que saint Paul, lorsqu'il répartissait les tâches, promouvait en même temps, pour les femmes, un modèle de vie cachée et modeste, dans l'idée que « la place normale de la femme est dans la famille, dans l'exercice des simples devoirs que sa condition lui impose ». Quant aux femmes qui n'ont pas de vie familiale, elles se dévouent à l'activité charitable « mais, aussi volontiers on leur ouvrait le domaine infini de la prière et des bonnes œuvres, aussi résolument leur refusait-on tout accès aux fonctions d'enseignement dogmatique, toute participation prépondérante à l'administration des sacrements, en un mot tout caractère proprement ecclésiastique⁶⁴. »

L'exclusion féminine du ministère ordonné constituait pourtant une exception dans le monde gréco-romain (prêtresses, vestales), selon Pierre de Labriolle. Aussi comprend-on que certaines aient pu se sentir brimées et que les *Actes de Thècle*, apocryphe faussement attribué à saint Paul qui aurait chargé cette femme d'enseigner, aient rencontré un certain succès. Il en est de même pour les sectes gnostiques et montanistes, qui attribuaient de nombreuses fonctions aux femmes et qui connurent une grande diffusion au II^e siècle. Montan aurait ainsi été accompagné de deux femmes, Priscilla et Maximilla, qui se présentaient comme les interprètes de l'Esprit et jouaient un vrai rôle doctrinal, voire sacramentaire. Parmi les accusations portées contre ces sectes, on voit apparaître, à la fin du II^e siècle, un *locus classicus* chez des auteurs comme Tertullien ou Origène, insistant sur l'incompatibilité entre le rôle didactique des femmes et la tradition catholique. La large place accordée aux femmes devient le signe de l'erreur des sectes hérétiques, ainsi qu'on peut le lire chez Tertullien : « Et chez les femmes hérétiques elles-mêmes, quelle impudence ! N'osent-elles pas enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser⁶⁵? ». Louis Duchesne, qui n'est pas cité par les théologiens de 1965-1966, contrairement à Pierre de Labriolle, avait aussi étudié le montanisme dans son *Histoire ancienne de l'Église* :

Les femmes avaient joué un grand rôle à l'origine du mouvement ; elles conservèrent toujours, dans la secte, une situation plus grande que dans l'Église. Celle-ci avait connu des prophétesses, tout comme les montanistes ; elle avait encore et elle eut longtemps des diaconesses. Au rapport de saint Épiphane, les montanistes auraient admis les femmes au presbytérat et à l'épiscopat. Il raconte ainsi que, dans leurs cérémonies, on voyait souvent apparaître sept vierges en vêtements blancs, tenant à la main des torches allumées. Elles

⁶³ Pierre de Labriolle, « "*Mulieres in Ecclesia taceant*". Un aspect de la lutte antimontaniste », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1911, p. 3-24. Sur Pierre de Labriolle, on pourra se reporter à la notice qui lui est consacrée par Pierre Dufraigne, dans François Laplanche (dir.), *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, vol. 9, *Les sciences religieuses. Le XIX^e siècle (1800-1914)*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 365-366.

⁶⁴ Pierre de Labriolle, « "*Mulieres in Ecclesia taceant*". Un aspect de la lutte antimontaniste », art. cité, p. 15.

⁶⁵ Tertullien, *De Praescriptione haereticorum*, XLI : traduction en ligne de E.-A. de Genoude (https://www.tertullian.org/french/g2_10_de_praescriptione_haereticorum.htm). Ces propos sont insérés dans un passage consacré au désordre propre aux communautés hérétiques.

s'abandonnaient aux enthousiasmes de l'extase, pleuraient sur les péchés du monde et provoquaient l'assistance à fondre aussi en larmes⁶⁶.

La large place accordée aux femmes était désormais associée, dans les mentalités chrétiennes, au désordre régnant dans les sectes et à l'hérésie, notamment au montanisme. Jérôme, par exemple, estime les femmes plus susceptibles de diffuser les hérésies que les hommes. Une certaine défiance naît alors à l'égard de la femme, « créature trop souvent impulsive, victime si souvent de sa sensibilité, de ses nerfs, et sans doute peu adaptée à recevoir les charges augustes du sacerdoce⁶⁷. » Selon Pierre de Labriolle, ce qui importe donc, dans ces premiers siècles, c'est que la femme respecte l'ordre voulu par saint Paul, à savoir qu'elles respectent le cadre d'une vie cachée, au sein du cercle familial, et surtout qu'elles ne prétendent pas assumer des fonctions qui sont celles de la hiérarchie ecclésiastique. Pour expliquer l'exclusion traditionnelle des femmes du doctorat d'Église, les théologiens romains des années 1960 reprennent donc à leur compte les travaux d'exégètes ou d'historiens du début du siècle dont certains, à l'instar de Labriolle, avait pu avoir des ennuis avec Rome à l'époque, pour leur « modernisme » supposé ou réel.

Le dominicain Alvaro Huerga cherche aussi, dans son rapport, à repérer ce qui est spécifique à la culture juive dans l'interdit paulinien⁶⁸. Par le fait qu'il ne « permet[te] pas à la femme d'enseigner » (1 Tim 2, 12), saint Paul exprimerait selon lui une « mentalité israélite ». En effet, parmi les peuples d'Orient, Israël reconnaît une haute dignité aux femmes, mais leur nature et leurs tâches se déploient uniquement dans le cadre intime de la famille. Cette dernière est sacrée, car instituée par Dieu, d'où la grande importance donnée à la procréation. Les charges publiques sont interdites aux femmes tant en raison de leur nature que de la Loi, qui leur donne la charge de la famille. Lorsque saint Paul interdit aux femmes d'enseigner, il ne s'agit pas d'une question de capacité ou d'incapacité, mais d'usage. Il est d'ailleurs précisé en Tite 2, 3-4 que les femmes doivent instruire les plus jeunes, dans le cadre de la vie familiale. La doctrine de saint Paul n'a alors pas une valeur dogmatique, mais pratique : elle est en accord avec les mœurs « orientales », à une époque donnée. Selon le dominicain, il n'y a pas à absolutiser ou à extrapoler l'interdit porté par saint Paul à l'enseignement des femmes dans les assemblées.

Il est notable de voir que les théologiens de 1965-1966 ne se contentent plus de faire de la casuistique, comme le faisaient, en un sens, les carmes et Gustave Desbuquois dans l'entre-deux-guerres quand ils se demandaient si le précepte paulinien s'appliquait ou non au cas du doctorat féminin. Le fait qu'ils s'attaquent à l'interprétation traditionnelle de l'interdit de saint Paul est révélateur des évolutions de la culture théologique survenues entre-temps, que l'on pense à la consécration par Pie XII des

⁶⁶ Louis Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 1907-1910, tome 1, Paris, E. de Boccard, 1923 (3^e éd.), p. 281-282. On relève ici l'association qui est faite entre l'excès d'émotions et le ministère féminin.

⁶⁷ Pierre de Labriolle, « *Mulieres in Ecclesia taceant* ». Un aspect de la lutte antimontaniste », art. cité.

⁶⁸ Alvaro Huerga, *Votum* n°4, dans *Sacra Rituum Congregatio, Positio super dubio, op. cit.*, 7 mars 1966, p. 67-94.

méthodes historico-critiques de l'exégèse par l'encyclique *Divino afflante spiritu* (1943) ou à l'inspiration conciliaire générale, cherchant à distinguer l'accessoire de l'essentiel au nom du nécessaire *aggiornamento* de l'enseignement de l'Église⁶⁹. Cela pourrait aussi refléter un changement dans le regard porté sur les femmes. Si l'on regarde les notes consacrées à ce passage de saint Paul dans diverses éditions de la *Bible de Jérusalem*, on voit qu'un tournant s'opère autour de 1970. Dans l'édition de 1949, on trouve en 1 Co 14, 34 une simple note qui renvoie à un passage de la Genèse (3, 16) sur la subordination de la femme à l'homme (« Ta convoitise te poussera vers ton mari, et lui dominera sur toi. »)⁷⁰. On ne trouve rien dans l'édition de 1956, ni dans la traduction italienne de 1960. En revanche, la nouvelle traduction italienne de 1971 précise que l'interdit de saint Paul doit être « relativisé » car il est « lié au contexte social de l'époque », note que l'on retrouve dans la traduction française de 1988⁷¹. Certaines versions expliquent que les versets 34-35 donnent l'impression d'une coupure au milieu d'une exhortation de saint Paul, ce qui pourrait signaler un ajout postérieur⁷².

Si ce genre d'explication n'apparaît dans les éditions de la Bible qu'au tournant des années 1960-1970, on a vu que les études bibliques avaient pris en compte cette question dès le début du XX^e siècle, surtout dans l'entre-deux-guerres. À l'École biblique de Jérusalem, c'est le dominicain Bernard Allo qui s'était chargé de l'étude de la première épître aux Corinthiens, publiée en 1935. Mais l'étude de l'exégète dominicain expliquait le sens de l'interdit paulinien tout en le considérant légitime. On retrouve ce genre de lecture dans l'ouvrage *L'Église et la femme*, publié par Jean Galot en 1965, qui en reste à une lecture très stricte de ce passage de saint Paul. Dans le premier chapitre, consacré à la doctrine paulinienne, celui qui deviendra le mariologue de Jean-Paul II rejette les interprétations qui voudraient limiter l'interdit au seul contexte de l'Église de Corinthe ou à l'époque de saint Paul, qui lui-même parle d'un usage commun à « toutes les églises des saints » et qui en ferait un « commandement du Seigneur »⁷³. La restriction de la parole féminine, tout comme le fait que les femmes ne soient pas « appelées » au sacerdoce, s'expliquerait par la nécessaire complémentarité des sexes, la spécificité de chacun d'eux s'effaçant dès lors qu'on voudrait appliquer un strict égalitarisme. Il explique ainsi le fait que les femmes ne soient pas appelées à prêcher par un argument naturaliste :

Si la femme n'a pas moins d'aptitude que l'homme à la parole, elle a d'ordinaire moins d'aptitude à la parole publique. Et surtout elle est moins capable de recueillir objectivement un dépôt doctrinal, d'en maîtriser les lignes essentielles par une vigoureuse synthèse, de le soumettre à un travail rationnel d'élaboration et d'explicitation, de le transmettre objectivement après l'avoir repensé. L'homme est plus doué de capacité intellectuelle pour saisir, pénétrer en profondeur et exprimer en termes clairs et précis le contenu du message révélé. Pour illustrer ces observations, il suffit de citer la place de loin prépondérante prise par l'homme dans la constitution de ce qu'on pourrait appeler le capital intellectuel de

⁶⁹ Cardinal Suenens, *Promotion apostolique de la religieuse*, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 9.

⁷⁰ *Les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, traduites par le chanoine E. Osty, P.S.S., Paris, Le Cerf, 1949.

⁷¹ *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1971, p. 2475 ; *La Bible de Jérusalem*, Paris, Le Cerf, 1988, 12^e édition, p. 1661.

⁷² *La Bibbia TOB*, nuova traduzione CEI, Leumann, Elledici, 2019, p. 2640-2641.

⁷³ Jean Galot, *L'Église et la femme*, Paris, Lethielleux, 1965, p. 21-22.

l'humanité : dans le mouvement des idées, dans le développement de la philosophie et de la théologie, dans la recherche scientifique⁷⁴.

Le fait qu'il n'y ait pas de femmes docteurs de l'Église est pour lui symptomatique de cette différence perçue comme naturelle.

On ne doit pas s'étonner dès lors que seuls des hommes aient été reconnus docteurs de l'Église. Certains ont tenté d'attribuer ce titre à sainte Thérèse d'Avila. Ce serait la seule exception, et elle serait assez mal fondée : en comparant les œuvres de la sainte avec celles de saint Jean de la Croix, on constate que ce dernier énonce objectivement une doctrine des voies mystiques, ce qui rend d'ailleurs son exposé plus aride et moins prenant, tandis que la grande Carmélite offre essentiellement à ses lecteurs le récit de ses expériences avec une forte couleur subjective. Elle présente un témoignage personnel plutôt qu'un exposé doctrinal, ce qui rend ses œuvres plus faciles à lire et plus émouvantes⁷⁵.

La parution de l'ouvrage de Jean Galot en 1965 et l'interprétation traditionnelle du précepte paulinien qu'il propose confirmerait que celui-ci restait un obstacle de taille à la proclamation d'une femme comme docteur de l'Église. Sa position, qui explique l'interdit de saint Paul au regard d'une infériorité intellectuelle féminine présumée, semble pourtant minoritaire dans les années 1960, alors qu'elle était sans doute plus consensuelle dans l'entre-deux-guerres.

c) *Le discours sur les femmes et les attentes féminines au Concile*

Au-delà du geste symbolique d'ouverture que constitue la présence d'auditrices dans l'aula conciliaire, les femmes apparaissent très peu dans les documents officiels du Concile. Alors qu'une partie d'elles semble attendre une reconnaissance de leur condition nouvelle par une Église soucieuse d'entrer en dialogue avec le monde contemporain, le discours du magistère ne prend pas tellement en compte la réalité et la diversité de cette nouvelle condition, mais exalte plutôt un idéal féminin traditionnel et mythifié. Pourtant, dans les discussions conciliaires, certains pères ont pu encourager une meilleure prise en compte d'aspirations plus concrètes au changement, présentes chez de nombreuses catholiques. Il faut de ce point de vue distinguer les textes officiels issus du Concile des discussions qui ont eu lieu dans l'aula conciliaire.

Plusieurs documents préparatoires à la double proclamation de 1970 insistent sur le fait que le Concile a rappelé l'égalité de dignité entre hommes et femmes. Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes* (1965), il est en effet affirmé que « toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au

⁷⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 201.

dessein de Dieu » (29, 2). Le document insiste aussi, à propos du mariage, sur l'« égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre » (49, 2). Le rapport du Promoteur de la foi, qui clôt la *Positio* et en résume les principaux points d'argumentation, souligne que l'Église a toujours défendu l'idée d'une égalité entre hommes et femmes, tirée de la révélation divine⁷⁶. Le Concile aurait de nouveau proclamé ce point et montré le mérite des femmes, appelées comme laïques à user des charismes reçus et donc à assurer des charges dans l'Église. Après avoir cité la constitution *Lumen gentium* (2, 12) qui le rappelle, le Promoteur reprend les mots du message adressé aux femmes à la fin du Concile, en insistant sur le fait que l'Église a ainsi mis en valeur l'estime qu'elle leur porte et magnifié leur place dans la société et dans l'Église :

L'Église est fière, vous le savez, d'avoir magnifié et libéré la femme, d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme. Mais l'heure vient, l'heure est venue, où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici⁷⁷.

Ce message, remis le 8 décembre 1965 en même temps que d'autres messages au monde (aux intellectuels, aux ouvriers, aux jeunes, etc.), est en fait le seul texte conciliaire qui parle directement des femmes. S'il témoigne de la prise en compte, par les pères conciliaires, de ce qui avait été présenté par Jean XXIII comme un « signe des temps », le discours porté sur les femmes y est assez traditionnel. Par son aspect très poétique, il exalte la philogynie catholique mais donne une vision plus mythifiée que concrète de la condition féminine. S'en dégage l'idée d'une « vocation » propre aux femmes, appelées à être les gardiennes de la tradition et à être généreuses dans le don d'elles-mêmes, dans une maternité physique ou sociale :

Épouses, mères de famille, premières éducatrices du genre humain dans le secret des foyers, transmettez à vos fils et à vos filles les traditions de vos pères, en même temps que vous les préparerez à l'insondable avenir. [...] Et vous aussi, femmes solitaires, sachez bien que vous pouvez accomplir toute votre vocation de dévouement. La société vous appelle de toutes parts. [...] Femmes, ô vous qui savez rendre la vérité douce, tendre, accessible, attachez-vous à faire pénétrer l'esprit de ce Concile dans les institutions, les écoles, les foyers, dans la vie de chaque jour. Femmes de tout l'univers, chrétiennes ou incroyantes, vous à qui la vie est confiée en ce moment si grave de l'histoire, à vous de sauver la paix du monde !

Si l'on regarde aussi les discours de Paul VI en marge du Concile, on retrouve un certain lyrisme dans la façon de présenter « la » femme. Le 30 mai 1965, dans son allocution au *Centro Italiano Femminile*, qui fête ses vingt ans, il met en garde les catholiques contre les évolutions du féminisme qui,

⁷⁶ Rafaël Perez, « *Declaratio Promotoris Generalis Fidei* », dans *Positio*, op. cit., p. 3.

⁷⁷ Message du pape Paul VI aux femmes, 8 décembre 1965, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège. Une analyse est proposée par Riccardo Burigana, « “Voi siete la metà dell'immensa famiglia umana”. Il Messaggio alle donne », dans Marinella Perroni, Alberto Melloni et Serena Noceti (dir.), « *Tantum aurora est* », op. cit., p. 197-205. On peut aussi se reporter à Claude Soetens, « Les messages finaux du concile », dans Joseph Doré et Alberto Melloni (dir.), *Volti di fine concilio : studi di storia e teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologne, Il Mulino, 2000, p. 99-112.

né des revendications contre les inégalités sociales que subissaient les femmes, s'engagerait désormais dans « la désagrégation des principes moraux qui donnent encore à la femme une physionomie traditionnelle »⁷⁸ :

La femme moderne, privée de la lumière chrétienne, veut s'affranchir de cette physionomie comme d'une contrainte qui n'a plus de valeur, afin de jouir de cette liberté rebelle et illimitée à laquelle les courants matérialistes et hédonistes de notre temps l'ont initiée, sans s'embarrasser de préjugés, et à laquelle, la corrosion intérieure, logique et psychologique, du nihilisme existentialiste l'a impitoyablement éduquée.

Face à la tentation de l'égalitarisme, Paul VI promeut une authentique « féminité », qui ne soit pas une « assimilation banale » au « mode de vie masculin », mais une « mission complémentaire » qui prenne en compte « sa spécificité, son originalité, les prérogatives de sa psychologie ». Un portrait idéal de la femme catholique est proposé : « c'est la femme pieuse, sensible, constante, généreuse et souvent héroïque ». Déjà, lorsqu'il annonçait aux religieuses du diocèse d'Albano l'admission prochaine d'auditrices au Concile, il consacrait un passage de son allocution aux « manifestations de déchéance de la femme » :

Tandis que Nous Nous réjouissons de vous faire cette annonce, Nous sommes attristé à la pensée de toutes ces manifestations de la vie moderne où la femme apparaît comme déchue de la noblesse spirituelle et morale que lui avaient valu l'amélioration des mœurs et son élévation à la vocation chrétienne, comme rabaissée au niveau de l'indifférence morale et, souvent même, de la licence païenne. En même temps que lui sont ouvertes les voies des expériences les plus dangereuses et les plus malsaines, la femme se voit privée du vrai bonheur et du vrai amour qui sont inséparables du sens sacré de la vie. Nous sommes peiné également de voir que tant d'âmes féminines, faites pour des choses nobles et généreuses, ne savent plus, aujourd'hui, donner à leur vie son sens plénier et supérieur parce qu'il leur manque deux facteurs de plénitude intérieure : la prière, dans son expression complète, personnelle et sacramentelle, et le don de soi, c'est-à-dire l'esprit d'amour qui donne et qui vivifie. Elles ne sont plus que des âmes pauvres et tourmentées, à qui les distractions extérieures n'apportent qu'un faux remède⁷⁹.

Au-delà des textes officiels issus du Concile, le sujet « femmes » est revenu à plusieurs reprises dans le débat conciliaire. D'après Mgr Hallinan, archevêque d'Atlanta, une quinzaine de pères auraient demandé, à l'oral ou à l'écrit, qu'un rôle plus important leur soit reconnu dans l'Église⁸⁰ : Mgr Suenens (Malines-Bruxelles), Mgr Browne (Idebessus), Mgr Hakim (patriarche des grecs melkites), Mgr Coderre (Québec), Mgr Quadri (Modène), Mgr Malula (Léopoldville/Kinshasa), Mgr Yago (Abidjan), Mgr Nkongolo (Luluabourg/Kananga), Mgr Urtasun (Avignon), Mgr Vial (Nevers), Mgr Dupuy (Albi), Mgr Civardi (Thespieae), Mgr Zoghby (vicariat melkite d'Égypte) et Mgr Bednorz (Katowice). Dans leur discours, on relève une certaine tension entre l'exaltation d'un idéal féminin et la prise en compte par certains des difficultés plus concrètes auxquelles les femmes se trouvent

⁷⁸ Allocution de Paul VI au *Centro Italiano Femminile*, 30 mai 1965 : DC, n°1450, juin 1965, col. 1063.

⁷⁹ Allocution de Paul VI aux religieuses du diocèse d'Albano, 8 septembre 1964 : DC, n°1432, 1964, col. 1173.

⁸⁰ DC, n°1462, janvier 1966, col. 80.

confrontées. Par exemple, le 29 octobre 1964, Mgr Coderre, évêque de Saint-Jean-de-Québec, fait un véritable éloge de la femme, vivement applaudi, dans lequel il rappelle qu'elle a « une personnalité propre et une tâche spécifique dans l'Église et dans la cité ». Il estime qu'elle n'a pu jusque-là remplir le rôle qui lui revient, mais que son temps est venu et que l'Église doit accompagner cette évolution, en lui permettant de remplir ce rôle dans le plan de Dieu. Sa fonction consisterait à amener « à sa perfection l'homme ; la famille, comme mère du foyer ; la société, en favorisant partout la dignité de la personne par le respect de la vie », puisqu'elle « est la mémoire des trésors de l'humanité »⁸¹.

Au cours de la même discussion sur la « dignité de la personne humaine » (*Gaudium et spes*, 4, 20) Mgr Malula, archevêque de Léopoldville (aujourd'hui Kinshasa), rappelle que « l'évangélisation du monde a contribué partout à libérer la femme de la servitude, mais [que] la conquête de la liberté parfaite est une œuvre de longue haleine »⁸². Il présente l'œuvre de promotion de la femme comme une « œuvre de haute civilisation » et souhaite que le Concile rappelle l'attachement de Dieu à la femme, manifeste au travers de plusieurs points de la foi chrétienne :

Il serait heureux que le Concile rappelle à tous, sur ce point, l'intention du Créateur si clairement manifestée dans les « mœurs divines » : 1/ Lorsque le Seigneur créa l'être humain homme et femme, dans la même et égale dignité, pour que la femme soit pour l'homme non pas une esclave ou une servante, non pas simplement une pourvoyeuse d'enfants, non pas un instrument de plaisir, mais une aide et une compagne ; 2/ Lorsqu'il daigna choisir parmi les filles des hommes la Bienheureuse Vierge pour être la Mère de son Fils unique ; 3/ Lorsque, chaque jour encore, il suscite au sein de son Église, parmi le sexe faible, des exemples insignes de force et de sainteté. Enfin, qu'il nous soit permis d'ajouter que l'Église elle-même donnerait à tous les peuples un exemple éclatant si, dans la famille chrétienne, abandonnant son antique méfiance envers les femmes, elle leur accordait maternellement une part plus large dans la tâche commune.

Ces discours font de l'Église la championne de la dignité des femmes, dans une version plutôt traditionnelle, et invite à les encourager à une plus grande participation, respectueuse de leur spécificité. De façon plus novatrice, le discours de l'évêque auxiliaire de Cologne, Mgr Frotz, appelle de son côté à prendre en compte de façon plus concrète la situation des femmes dans le monde contemporain, estimant qu'elles vivent un temps difficile, prises qu'elles sont entre l'encouragement à s'investir dans la sphère publique et l'invitation à rester « gardiennes de leur foyer ». Il déplore que trop peu d'attention soit accordée à cette question dans le schéma XIII, consacré à « l'Église dans le monde de notre temps » :

Il n'est pas surprenant que les mariages et les familles soient pénétrés jusque dans leurs fondements mêmes par cette évolution, et que la vie conjugale et la vie familiale soient exposées à de graves difficultés. Beaucoup de femmes vivent dans un état de crise humaine et religieuse comme jamais on n'en a connu au cours de l'histoire ; elles ont plus que jamais besoin du soin pastoral de l'Église. Les temps changent, et la femme avec eux ⁸³ !

⁸¹ DC, tome LXI, n°1437, décembre 1964, col. 1579.

⁸² *Ibid.*, col.1598.

⁸³ *Ibid.*, col. 1600 : 29 octobre 1964.

Pour ne pas ignorer ce qu'il qualifie de « phénomène mondial », Mgr Frotz suggère que l'Église reconnaisse le changement de situation des femmes dans la société, qu'elle étudie de près cette évolution et qu'elle donne plus de responsabilités aux femmes. En 1965, il intervient de nouveau, cette fois pour signaler comme dangereuse l'application d'une stricte égalité entre hommes et femmes. Si les deux sont égaux en dignité, il estime qu'ils ont « chacun leur rôle propre », complémentarité qui fonctionne dans le mariage comme dans tous les domaines de la vie humaine⁸⁴.

Mgr Hallinan, archevêque d'Atlanta, fait quant à lui un certain nombre de recommandations adressées par écrit au Secrétariat général du Concile, invitant à accorder plus de place aux femmes dans l'Église⁸⁵. Dans le volet liturgique, il suggère qu'elles puissent exercer les fonctions de lectrice et d'acolyte, prêcher l'évangile comme diaconesses et administrer les mêmes sacrements que les diacres, après avoir suivi la formation requise. Il estime qu'elles devraient être encouragées à enseigner la théologie et être consultées dès lors qu'elles ont la formation adéquate, que ce soit dans les questions de l'apostolat des laïcs ou dans celles concernant la vie religieuse, où elles ne sont pas du tout représentées. Parmi les divers pères conciliaires qui ont parlé des femmes au Concile, il semble être celui qui va le plus loin dans la promotion de leur rôle dans l'Église, mais il n'est pas le seul à engager une réflexion sur la place des femmes dans les ministères. Un théologien comme Yves Congar, par exemple, rejette l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, et même au diaconat, mais milite pour une extension de la notion de « ministère », dans un article paru en 1966⁸⁶. À ses yeux, les nombreux services rendus par les femmes dans l'Église – catéchèse, permanences d'Action catholique, secrétariat paroissial, services caritatifs, animations – pourraient être mieux reconnus s'ils étaient compris comme de réels ministères : « Rien n'empêcherait que des femmes, aussi bien que des hommes, soient consacrées pour de tels ministères, en deçà d'une ordination proprement sacramentelle, c'est-à-dire en deçà du diaconat proprement dit. On pourrait même concevoir cette consécration, soit sur le type des ordres mineurs, soit comme comportant une imposition des mains. »

Il ne faudrait pas oublier, parmi les questions concrètes abordées par les pères conciliaires à propos des femmes, celle de la pilule contraceptive, qui s'est invitée en décembre 1964, mais que Paul VI a préféré retirer de l'agenda conciliaire. Si elle est résolue quelques années plus tard, on doit avoir à l'esprit que c'est dans le cadre de l'*aggiornamento* conciliaire que cette question de la contraception s'impose au magistère romain, à l'instar de questions comme la participation des femmes aux ministères et celle de leur représentation dans la Curie romaine. Le Concile est, en ce sens, un moment de prise de conscience de l'aspiration des femmes à une plus grande participation et reconnaissance dans la vie ecclésiale. Dans l'ouvrage édité par les éditions du Cerf sur le décret *Apostolicam actuositatem*, en 1970, un chapitre consacré à « la femme dans l'Église » témoigne bien de

⁸⁴ DC, tome LXII, n°1459, novembre 1965, col. 2001 : intervention du 4 octobre 1965.

⁸⁵ DC, n°1462, janvier 1966, col. 90.

⁸⁶ Yves Congar, « Le diaconat dans la théologie des ministères », *Vocation*, avril 1966, p. 273-293.

cette « époque Vatican II »⁸⁷. Alors que l'Église manifeste « sa liberté d'épouse du Christ » et se montre prête aux innovations, « sans se sentir assujettie par les images du passé, les habitudes, les routines qu'on magnifie parfois beaucoup trop vite en traditions vénérables et intouchables », les femmes ont pu penser qu'était venu le temps de rompre avec le modèle traditionnel qui leur était proposé. L'ouvrage présente ainsi les résultats d'une enquête qui montre la volonté, chez de nombreuses catholiques, que soit prise en compte leur situation nouvelle, qui n'a rien à voir avec l'idéal de soumission et de vie cachée qui leur est proposé :

L'Église ne devrait-elle pas accepter de détruire l'image qu'elle se fait de la femme pour se mettre à l'école de la réalité et tenir compte de données nouvelles (études prolongées, meilleure formation humaine, valorisation à l'intérieur du couple, désir d'élargir l'horizon de son foyer, vie professionnelle pour certaines, responsabilités humaines très importantes pour d'autres, etc.) ? Au niveau de la recherche théologique et philosophique plus spécialement, la condition féminine actuelle conduit à formuler de nombreuses interrogations. L'Église ne pourrait-elle pas remettre en question certaines affirmations qu'elle continue d'enseigner, souvent par habitude, sans parfois mesurer peut-être tout ce qu'elles engagent (« mission de la femme », complémentarité à l'intérieur du couple, spécificité des rôles masculins et féminins, nature féminine, déviations malencontreuses de la spiritualité mariale, etc.)⁸⁸ ?

Nombre de femmes interrogées dans le cadre de l'enquête reprochent à l'Église de trop insister, dans l'éducation des filles, sur des valeurs perçues comme passives de dévouement, sacrifice de soi, soumission, et pas assez sur la valeur de l'action :

L'ensemble des femmes tend à une participation plus grande au monde. Ceci avec des difficultés, des maladresses, des outrances, des erreurs parfois, mais ce bouillonnement même est le signe d'une vitalité qui se cherche. Certes, toutes les femmes ne se sentent pas concernées de la même manière par cette recherche et cette évolution, mais un certain nombre de phénomènes sociaux les conduit de plus en plus à une autonomie personnelle en même temps qu'à un désir de participation. Face à cette évolution, que pense et que fait l'Église ? Les multiples difficultés engendrées par le divorce grandissant entre la situation de la femme dans la société profane et celle qui est encore généralement la sienne dans l'Église, montrent qu'un tel état de fait n'est plus compatible avec le regard neuf dont l'Église veut saisir le monde, ni avec les possibilités humaines d'un grand nombre de femmes⁸⁹.

Un certain nombre de domaines-clés sont identifiés : la nécessité de renouveler l'enseignement, la rénovation de la vie religieuse, l'intégration de la mixité, l'association des femmes à la vie interne de l'Église, la recherche de nouvelles formes de consécration féminine. Le Concile se termine avec un goût d'inachevé pour les femmes : il suscite des espoirs, plus qu'il ne répond à leurs questions. D'où l'idée qu'« il restera à Vatican III à dire ce qu'est la femme pour l'Église », selon les mots d'un correspondant de *La Vie Spirituelle*, en réponse à l'enquête lancée par la revue *Christus* et relayée par quatre revues (*La Vie catholique illustrée*, *La Vie franciscaine*, les *Cahiers d'Action religieuse et sociale*, *Vie*

⁸⁷ Marie-Josèphe Beccaria, « La femme dans l'Église », dans *L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Le Cerf, 1970, p. 239-260.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 250.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 248.

chrétienne) en 1965, sous le titre « Fallait-il un Concile ? Les catholiques après Vatican II »⁹⁰. Le résultat donne un bon aperçu de la situation au sortir du Concile dans les milieux avancés du catholicisme français, au moment où Paul VI décide de donner le titre de docteur aux femmes. Le but de l'enquête était d'« ouvrir un dialogue avec les fidèles » pour qu'ils puissent exprimer leurs satisfactions, déceptions, indignations, ou autres réactions sur le Concile qui s'achevait⁹¹. Plus de 2000 réponses ont été récoltées : 674 émanent d'hommes, 985 de femmes. Sur ces 985 femmes, on compte plus de 120 religieuses, ce qui témoigne du fait qu'elles ont suivi avec grand intérêt les travaux du Concile, lu les journaux, écouté des conférences, médité les textes...

Alors qu'aucune des trente questions posées ne concernait spécifiquement la place des femmes dans l'Église, le sujet revient régulièrement dans les réponses à l'enquête, signe d'un certain décalage entre enquêteurs et enquêtés, et sans doute d'un certain malaise chez les de femmes. *La Vie spirituelle* estime qu'« il a fallu les facilités que donne l'anonymat d'une enquête pour que les protestations jaillissent », avant de préciser que les femmes ne sont pas seules à en parler, mais que des hommes ont aussi exprimé leur incompréhension à ce sujet⁹². La rédaction insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une « revendication de classe ; mais d'un problème d'Église » : « Un cri est poussé, et il faut l'entendre. Un problème est posé et on ne peut l'ignorer »⁹³. Dans les dix pages qui suivent, la revue publie les réponses de femmes selon leur classe d'âge (20 ans, 40 ans, 60 ans, puis les religieuses). À lire ces quelques témoignages, on perçoit une nouvelle conscience féminine qui s'affirme et qui refuse, parce que les femmes remplissent les trois-quarts des bancs à l'église, d'être gouvernée par une minorité qui, célibataire en plus d'être masculine, ne comprend guère sa condition. Une mère de famille de 62 ans va jusqu'à mettre en garde l'Église sur le péril qu'elle encourt si elle n'écoute pas cette majorité qui, désormais plus instruite, refuse d'être considérée en mineure : « Si les femmes quittent l'Église, celle-ci sera épouvantée de sa solitude »⁹⁴.

Plusieurs regrettent que le Concile ait si peu parlé des femmes, que les décisions aient été prises sans elles, et déplorent que l'Église n'affirme avec plus de force la valeur personnelle des femmes, qui n'existeraient encore dans le discours ecclésial qu'au regard de leur mari ou de leurs enfants, dans leur valeur fonctionnelle. Quelques religieuses en pays de mission expriment par ailleurs leur regret de ne pouvoir prendre plus part aux fonctions qui sont celles des prêtres, alors que ces derniers sont en permanence débordés. Si une partie est spécifiquement consacrée à « La femme dans l'Église », le sujet revient dans d'autres parties de l'enquête, plusieurs femmes faisant état de leur interrogation face à une certaine misogynie encore bien présente dans le clergé. L'une d'elles exprime ainsi sa satisfaction devant le fait :

⁹⁰ *La Vie Spirituelle*, octobre-novembre 1966, n°531-532.

⁹¹ *Fallait-il un Concile ? Les catholiques après Vatican II*, Paris, Le Cerf, 1966, p. 7.

⁹² *La Vie Spirituelle*, octobre-novembre 1966, p. 579.

⁹³ *Ibid.*, p. 580.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 583 : témoignage d'une mère de cinq enfants, 62 ans.

que l'on ait un peu ventilé ce paternalisme des hommes, si facile à comprendre par l'histoire, mais si peu semblable à l'attitude du Christ, et en certains cas tellement stupide, en particulier dans les milieux ecclésiastiques [...]. Je le répète simplement grâce à l'anonymat de l'enquête, j'ai rencontré sur ce point des vanités masculines (inconscientes) chez un très grand nombre de clercs qui me paraissent dénuées de tout fondement. J'en dirais autant de bien des universitaires que je connais qui en sont restés inconsciemment, quant au rôle des femmes dans la famille, à la mentalité de Napoléon⁹⁵.

La publication, en 1967, d'un ouvrage intitulé *Les femmes ont-elles leur place dans l'Église ?*, fruit d'une enquête auprès de catholiques militantes, révèle de nouveau que nombre d'entre elles se sentent infériorisées dans l'Église. Effectuée auprès d'une centaine de femmes, de divers âges, milieux de vie, et professions, l'enquête cherche à étudier la condition des femmes et à leur donner la parole : « Dans ce printemps de l'Église que nous offre le Concile, il devient possible d'exprimer librement, sans rompre aucune attache, ce que beaucoup pensent tout bas, mais que la crainte, la timidité – ou la simple paresse – empêchent de dire tout haut. Non pour critiquer, mais pour construire »⁹⁶. On retrouve cette idée que la liberté religieuse dont il a été question au Concile a été interprétée, dans des pays comme la France où elle était déjà acquise, comme une liberté à promouvoir à l'intérieur de la sphère religieuse. Ce désir de donner la parole aux femmes pour qu'elles se disent elles-mêmes correspond par ailleurs bien à la tendance qu'on observe dans la « deuxième vague » du féminisme alors naissante, qui favorise le témoignage vécu pour permettre aux femmes de se réapproprier la parole sur elles-mêmes et sur le monde⁹⁷.

Le questionnaire est constitué de deux parties, l'une sur « l'évolution de la femme dans le monde », l'autre sur « l'évolution de la femme dans l'Église ». Globalement, les femmes se réjouissent du fait que l'Église se transforme et se mette plus à l'écoute du monde. Beaucoup expriment cependant leur malaise. Sans demander à être identifiées aux hommes ni réclamer l'ordination sacerdotale, elles expriment leur désir d'être davantage considérées comme des personnes et libérées des modèles périmés que l'Église leur propose, mais aussi de pouvoir travailler plus régulièrement dans la mixité. Deux ans plus tard, dans son numéro d'avril 1969, *La Vie Spirituelle* propose une chronique « Voix de femmes dans l'Église », qui recense les nombreuses publications parues sur le sujet depuis le Concile. Leur nombre est suffisamment important pour attester de la place croissante de la question dans le catholicisme, plutôt de langue allemande au départ mais pas seulement⁹⁸.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 344 : témoignage d'une mère de famille de 56 ans.

⁹⁶ Marie-Josèphe Beccaria, Anne-Marie de Besombes, Marie-Françoise Dutertre, *Les femmes ont-elles leur place dans l'Église ?*, Paris, Centurion, 1967, p. 11.

⁹⁷ Christine Bard, *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 171.

⁹⁸ *La Vie Spirituelle*, n°559, avril 1969, p. 450-458. Voici les titres alors recensés, classés par date de parution : *Visages bibliques de la femme*, par les bénédictines de Herstelle, Paris, Desclée de Brouwer, 1965 ; Helga Ruschke, *Femmes de la Bible, témoins de la foi*, traduit de l'allemand par R. Tandonner, Paris, Orante, 1965 ; Élisabeth Gossman, *L'homme et la femme, leur engagement dans l'Église et la Société*, traduit de l'allemand, Toulouse, Privat, 1965 ; Katharina Horn et Ute Ranke-Heinemann, *La femme dans le nouveau départ de l'Église*, traduit de l'allemand, Toulouse, Privat, 1966 ; Yvonne Pellé-Douel, *Être femme*, Paris, Seuil, 1967 ; Francine Dumas, *L'autre semblable : hommes et femmes*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1967 ; Sœur Marie-Thérèse, *La Femme et l'Évangile*, Paris, Éditions Ouvrières, 1967 ; Françoise Vandermeersch, *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Le Cerf, 1967 ; *Ead.*, *L'épanouissement affectif de la femme*, Paris, Desclée de Brouwer,

2. La consécration de l'apostolat des laïcs

Il est insuffisant de regarder la place des femmes au Concile pour comprendre le rôle joué par celui-ci dans l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes. L'obstacle que constituait leur féminité était avant tout scripturaire et on a vu qu'il n'avait pas été sérieusement étudié quand la question de la nomination d'auditrices a reposé le problème. Ce n'est donc pas en ce sens que le Concile a pu faire avancer l'affaire du doctorat féminin. En revanche, on a vu que, dans l'entre-deux-guerres, l'apparent problème de la féminité manifesté par la formule « *sexus obstat* » employée par Pie XI en 1923 et 1932, en cachait un autre. Selon le droit canonique, les femmes sont des laïcs et sont donc exclues de la fonction d'enseignement universel, prérogative du magistère auquel seuls les clercs ordonnés appartiennent. Une forme d'enseignement particulier, local, leur était cependant permis, dans le cadre de la famille ou d'une communauté religieuse par exemple. En ce sens, les femmes étaient doublement pénalisées : comme laïcs et comme femmes.

a) *Quand une catégorie en cache une autre : féminité et laïcité*

On peut être surpris de la faible présence de la thématique féminine dans la *Positio* de Catherine de Sienne. Cela tient sans doute à ce qu'elle est faite d'études assemblées pour l'occasion, qui remontent aux années d'après-guerre où la question féminine se posait avec moins d'acuité dans l'Église et dans la société qu'à la fin des années 1960, au moment où a été rédigée celle de Thérèse d'Avila⁹⁹. Mais, de façon générale, Catherine de Sienne est présentée plus dans sa *Positio* comme un modèle de laïque que de femme. Paul VI lui-même, s'adressant aux pèlerins de Sienne venus le remercier de l'annonce de son doctorat faite le 15 octobre 1967, disait vouloir « rappeler Sainte Catherine de Sienne à l'attention de

1968 ; Alice Scherer, *Quelques femmes de la Bible*, traduit de l'allemand par L. Brevet, Mulhouse, Salvator, 1968 ; Tatiana Struve, *La femme*, Paris, Mame, 1968 ; Adriana Zari, *L'impatience d'Adam, essai d'ontologie de la sexualité*, traduit de l'italien, Toulouse, Privat, 1968 ; Cornelia Callahan, *L'Illusion d'Ève ou la Difficulté d'être femme*, traduit de l'américain, Paris, Le Cerf, 1968 ; France Quéré-Jaulmes, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Église*, Paris, Centurion/Grasset, 1968 ; Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence : nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo/Paris, Universitetsforlaget, 1968 ; sœur S. Villatte, *Les religieuses, comment les voit-on ?*, Paris, Duculot/Gembloux/Lethielleux, 1968 ; *Cahiers marials*, n°61, janvier 1968 ; Anne Leflaive, *La femme et l'Église*, Paris, France-Empire, 1968 ; Suzanne Cita-Malard, *Les femmes dans l'Église à la lumière de Vatican II*, Paris, Mame, 1968 ; Nadia de Soester, *Couple chrétien, qui es-tu ?*, Paris, De Gigord, 1968 ; Tine Govaart-Halkes, *La femme dans l'Église et dans les ministères*, 1969 (s.l., s.é.) ; Marie-Philippe Schuermans, « Vocation de la femme dans la Bible », *La Vie Spirituelle*, février 1969, p. 149-165 ; *Échanges*, n°89, janvier 1969 : numéro sur « Dialogue homme-femme ».

⁹⁹ Pour la thématique féminine dans la *Positio* de Thérèse d'Avila, voir notamment les lettres postulatoires, celles du cardinal Julius Döpfner, archevêque de Munich et Freising, de l'*Institucion teresiana* et de l'Institut Notre-Dame de Vie.

tout le laïcat catholique et de toute l'Église en lui reconnaissant le titre magistral de Docteur universel de l'Église », mais ne parlait à aucun moment de sa féminité¹⁰⁰. Quelques lettres postulatoires l'abordent, celles qui sont écrites par des mouvements féminins catholiques¹⁰¹, mais la lettre la plus importante, celle de l'épiscopat toscan, souligne surtout combien la sainte était un modèle pour « l'activité apostolique des laïcs dans le respect de l'autorité et de l'ordre sacré »¹⁰². Elle faisait notamment écho au décret conciliaire *Apostolicam actuositatem* (1965), texte d'une importance singulière puisque, pour la première fois, un concile formulait une doctrine sur le laïcat¹⁰³.

Le moment choisi par Paul VI pour annoncer son intention de proclamer les deux futures docteurs n'est par ailleurs pas anodin. Le 15 octobre 1967, aux membres du troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs réunis autour d'une messe dans la basilique Saint-Pierre, le pape propose une spiritualité appropriée à leur style de vie. La proclamation de la sainte est donc présentée par Paul VI comme un geste à destination des laïcs en général, plutôt que des femmes en particulier, bien que les deux se recoupent. D'un point de vue canonique, Thérèse d'Avila est considérée comme laïque, n'ayant pas reçu d'ordination ministérielle. Cet accent mis sur son statut laïc est renforcé par le fait qu'elle forme dans l'annonce pontificale une sorte de « ticket » avec Catherine de Sienne, dont l'état de vie a été pleinement laïc. Contrairement à la carmélite qui a fait des vœux religieux et qui vivait derrière une clôture, elle n'a fait d'autre vœu que celui de virginité et a sillonné les routes de Toscane accompagnée de sa « famille », composée de personnes aux statuts très variés. Outre ce statut canonique, les deux saintes représentent un modèle d'autant plus adéquat pour les laïcs qu'elles se sont adressées à tous dans leurs écrits. Crescenzo de Gesù, avocat de la cause de Thérèse d'Avila, insiste sur ce point dans son rapport : pour avoir une vision complète de la sainte, il ne faut pas se limiter à ses grandes œuvres comme *Le Château intérieur* ou sa *Vie*, mais prendre en compte ses quelques 15 000 lettres, écrites en pleine tempête de la Réforme¹⁰⁴. Il s'agit d'écrits plus spontanés, qui traitent de nombreux sujets, souvent liés à la vie de tous les jours, et qui s'adressent aussi bien à ses filles qu'à ses directeurs spirituels, des évêques, théologiens, laïcs, etc. Le même point est souligné par l'un des membres de la Congrégation pour la Cause des Saints, dans son rapport favorable à la cause de Catherine de Sienne, en 1969 : dans ses lettres, la sainte exhorte avec ardeur princes, prêtres, ou laïcs, et représente donc un exemple d'apostolat actif auprès des laïcs, des femmes, etc¹⁰⁵. Et de rappeler combien la proclamation de la sainte serait opportune à l'époque postconciliaire, puisqu'elle a promu l'apostolat des laïcs de tous

¹⁰⁰ AASI-doctorat de Catherine de Sienne : discours du pape Paul VI au pèlerinage de Sienne, 23 juin 1968.

¹⁰¹ Lettre d'Alda Miceli, présidente du *Centro Italiano Femminile* (CIF) ; lettre de Sitia Sassudelli, présidente de l'*Unione Donne dell'Azione Cattolica Italiana* (UDACI). Voir aussi la lettre de Soeur Cluriois, supérieure générale de la Compagnie des Filles de la charité de Saint-Vincent de Paul.

¹⁰² Lettre du 12 septembre 1968, dans *Positio*, *op. cit.*, p. 472.

¹⁰³ Sur ce décret et son histoire, voir *L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, traduit et commenté sous la direction d'Yves Congar, Paris, Le Cerf, 1970.

¹⁰⁴ Crescenzo de Gesù, « *Informatio advocati* », dans *Positio*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰⁵ *Votum n°2*, dans *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*, Em.mo cardinali Michaële Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi virgini tertii ordinis S. Dominici, Peculiaris congressus relatio et vota*, Rome, 1969, p. 8.

sexes, encouragé par les pères conciliaires à Vatican II. À des laïcs encouragés par le Concile à entrer en dialogue avec le monde, il fallait des maîtres qui se soient eux-mêmes engagés dans les affaires du monde et, de ce point de vue, le modèle du docteur comme théologien scolastique, étudiant des questions abstraites dans le silence des bibliothèques, ne semblait plus convenir.

Pour comprendre en quoi Vatican II a représenté une évolution pour les femmes, il faut donc regarder ce qui a été dit des laïcs. Si les premières ont été quelque peu absentes du discours conciliaire, on ne peut en dire autant des seconds. Agnès Desmazières a bien montré ce phénomène à l'œuvre dans l'élaboration du décret *Apostolicam actuositatem* (1965). Selon l'historienne, le sujet « femmes » n'a pas fait l'objet d'un paragraphe ou d'un chapitre en tant que tel dans les textes du Concile, pas seulement par désintérêt pour la question, mais parce qu'il s'est progressivement fondu dans le thème plus général de l'apostolat des laïcs¹⁰⁶. La question féminine ne faisait pas partie des sujets soumis à l'étude par Jean XXIII à la Commission préparatoire pour l'apostolat des laïcs. Cependant, celle-ci a une certaine autonomie, n'étant rattachée à aucune congrégation romaine et ayant un profil très international. Elle a donc progressivement intégré la question des femmes, sur la proposition de trois assistants ecclésiastiques d'organisations féminines italiennes (*l'Unione delle donne dell'Azione cattolica italiana*, la *Gioventù femminile di Azione cattolica* et le *Centro italiano femminile*). Dans un « *promemoria* » de juillet 1960, ils suggèrent que « la femme et la jeune chrétienne » soient considérées tant comme objet que comme sujet d'apostolat et que des dirigeantes d'organisations féminines catholiques soient consultées à ce sujet. L'Union mondiale des organisations féminines catholiques (UMOFC), à laquelle celles-ci sont rattachées, fait donc quelques suggestions, qui tournent toutes autour du souhait que l'Église définisse la « valeur personnelle et non seulement sexuelle de la femme » et l'aide à résoudre le conflit qu'elle pouvait ressentir entre sa « valeur de maternité » et sa « valeur de personnalité ».

Le thème est d'abord étudié sous l'angle du travail, comme en témoigne le chapitre proposé en avril 1962, intitulé « De la condition des femmes dans le travail et dans la vie sociale », qui ne parle ni de la famille, ni de l'Église, ni de la vie politique. Cependant, la question féminine est progressivement mise à l'écart parce qu'il faut réduire le volume du schéma, mais aussi parce que l'intérêt glisse peu à peu du contenu du texte vers la question de la participation effective des femmes aux débats conciliaires. Les laïcs en général, et les femmes elles-mêmes, sont favorables à ce que le schéma XIII, destiné à être intégré au chapitre 4 du texte sur « L'Église et le monde », souligne avant tout ce qui est commun aux apostolats masculin et féminin. Cet abandon d'un traitement différencié entre les deux dans les textes conciliaires est plutôt vu comme une victoire pour la cause des femmes, traitées à égalité avec les hommes.

¹⁰⁶ Agnès Desmazières, « Généalogie d'un "silence" conciliaire. Le débat sur les femmes dans l'élaboration du décret sur l'apostolat des laïcs », art. cité. La suite du paragraphe reprend les grandes lignes de cet article.

Mgr Gérard Philips, secrétaire adjoint de la commission théologique centrale du Concile, confirme cette idée dans la présentation qu'il fait de la constitution dogmatique *Lumen gentium*, précisant que tout ce qui est dit des laïcs dans le chapitre 4 concerne aussi bien les hommes que les femmes :

Le texte du Concile ne consacre pas d'autres considérations à l'égalité de dignité de la femme parce que cette donnée va de soi. En y mettant l'accent, on semblerait insinuer qu'il y ait en ce domaine quelque faille à boucher ou quelque complexe d'infériorité à guérir. Répéter que la femme est aussi respectable que l'homme ferait supposer que ce principe est toujours contesté et rappellerait le triste souvenir d'une époque révolue où la femme restait sous tutelle. Pour cette raison une simple mention suffisait¹⁰⁷.

Le théologien revient ensuite sur la question des femmes à propos de *Gaudium et spes*, qui affirme la nécessité qu'elles disposent d'elles-mêmes et puissent choisir leur conjoint. Le sujet a dû soulever quelques débats, puisque Gérard Philips aborde alors la question des revendications féministes au sein même de l'Église :

Au sein de l'Église un mouvement d'affranchissement est dénué de sens. Nous avons déjà touché plus haut la question de la femme dans le ministère. Quoique l'Église soit dirigée par des hommes, il faut reconnaître que le nombre de ses fidèles adeptes est en général plus élevé parmi les femmes. Parfois même on accuse l'Église d'une féminisation trop poussée. Voilà bien l'opposé de la première réclamation. Ce qui nous ramène à un certain équilibre¹⁰⁸.

La constitution *Gaudium et spes* se contente donc de rappeler que « toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu » (§29, 2). La question du mariage sert de prisme pour parler de la condition des femmes : « En vérité, il est affligeant de constater que ces droits fondamentaux de la personne ne sont pas encore partout garantis. Il en est ainsi lorsque la femme est frustrée de la faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie, ou d'accéder à une éducation et une culture semblables à celles que l'on reconnaît à l'homme. » (§29, 2)

Rosemary Goldie réagit à peu près de la même manière dans une interview où une théologienne lui demande si elle ne considère pas insuffisant le discours du Concile sur les femmes :

Si. Mais c'est quelque chose de positif. Le Concile a dit l'essentiel : l'égalité fondamentale entre hommes et femmes, le rejet de toute discrimination que l'on qualifierait aujourd'hui de « sexiste », la nécessité de donner beaucoup plus de place aux femmes dans la pastorale de l'Église... Pour le reste, tout ce qui était demandé pour la participation des « laïcs » à la mission de l'Église concernait aussi les femmes. Une des préoccupations des auditrices – souvent consultées à ce sujet par certains Pères – était de rejeter toute tentative de définition

¹⁰⁷ Gérard Philips, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, tome 2, Paris, Desclée, 1967-1968, p. 10.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.

rigide – ou même poétique ! – du « rôle des femmes », tant dans la société que dans l'Église¹⁰⁹.

On a vu que, de ce point de vue, les femmes ont pu être déçues dans leurs attentes envers le Concile qui, loin de prendre en compte leur situation dans les sphères civile et ecclésiale, a plutôt réaffirmé une vision poétique de la femme. Cette fusion de leur identité avec celle des laïcs dans les textes conciliaires nous invite à prendre au sérieux ce qui, bien qu'il n'apparaisse pas comme tel dans la formule « *sexus obstat* » employée par Pie XI, était cependant bien un obstacle majeur à la proclamation de femmes comme docteurs de l'Église, à savoir leur condition de laïques.

b) *La théologie des charismes : doctorat charismatique et magistère hiérarchique*

À juste titre, tant le Promoteur de la Foi, Rafaël Perez, qu'Anastasio del Santa Rosario ont montré qu'avant 1970, la liste des docteurs de l'Église ne comptait aucun laïc¹¹⁰. L'ancien supérieur général des carmes l'explique par le fait que l'on n'avait pas assez approfondi la nature du doctorat et qu'on l'identifiait au magistère comme fonction hiérarchique. Grâce au travail effectué par des théologiens, on serait finalement parvenu à comprendre que le magistère des docteurs de l'Église n'était pas tant une fonction hiérarchique que l'exercice d'un charisme. La question des charismes occupe, de fait, une large place dans le rapport rendu par Pietro Barbagli à la Congrégation des rites en 1966, qui se place d'emblée dans la lignée du Concile en citant en ouverture un passage de la constitution *Lumen gentium* (2, 12) :

Mais le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, « répartissant ses dons à son gré en chacun » (1 Co 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, suivant ce qu'il est dit : « C'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme » (1 Co 12, 7)¹¹¹.

Avant même de proposer une nouvelle exégèse des textes de saint Paul, Pietro Barbagli commence par rappeler l'existence toujours actuelle dans l'Église de ces grâces spéciales qu'on appelle « charismes ». À l'aide d'un manuel paru en 1950, les *Estudios biblicos* de José Maria Bover, l'exégète

¹⁰⁹ Cettina Militello, « Incontro con Rosemary Goldie », *Ricerche Teologiche*, n°2, 1991, p. 376-377 : « Si. Ma questo è un fatto positivo. Il Concilio ha detto l'essenziale: l'uguaglianza fondamentale uomo/donna, il rifiuto di ogni discriminazione che sarebbe chiamata oggi "sessista", la necessità di dare molto più spazio alle donne nel lavoro pastorale della Chiesa... Del resto, tutto quanto si chiedeva per la partecipazione dei "laici" alla missione della Chiesa riguardava anche le donne. Una preoccupazione delle Uditrici – spesso consultate in materia da alcuni Padri – era di rifiutare ogni tentativo di delimitare in modo rigido – o anche poetico ! – il "ruolo della donna", sia nella società che nella Chiesa. » (Traduction par nos soins)

¹¹⁰ Rafaël Perez, « *Declaratio Promotoris Generalis Fidei* », dans *Positio*, op. cit. p. 1 ; Anastasio Ballestrero, *Autoritratto di una vita. Padre Anastasio si racconta*, op. cit., p. 218.

¹¹¹ Pour un commentaire de ce texte, voir Gérard Philips, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican*, op. cit.

développe une longue étude sur les charismes, leur nature, leur relation avec la sainteté personnelle de celui qui les reçoit, et leur rapport avec la hiérarchie et les simples fidèles. Dans les diverses listes de charismes faites par saint Paul, les docteurs sont tantôt désignés comme ceux qui sont appelés à « interpréter » les inspirations (1 Co 12, 8-10), tantôt comme ceux qui « ont charge d'enseigner » (1 Co 12, 28-30). Le charisme d'enseignement fait partie des principales fonctions dans les premières communautés chrétiennes, avec celles d'apôtre et de prophète. Saint Paul lui-même n'emploie pas directement le terme de « charisme », mais plutôt celui de « don », ou de « grâce ». Cependant, le mot s'est peu à peu imposé pour désigner « un don gratuit surnaturel et passager, conféré en vue de l'utilité pour le Corps mystique du Christ »¹¹². Quelle que soit leur diversité, les charismes forment une unité parce qu'ils proviennent, selon saint Paul, du même Esprit, et qu'ils visent tous au bien commun.

À la différence des dons de l'Esprit-Saint, destinés à la sanctification personnelle du fidèle, les charismes sont donnés en vue de l'édification de l'ensemble de la communauté. Pietro Barbagli les définit, à la suite du bibliste José Maria Bover, comme une « grâce sociale », constituée de trois éléments essentiels : un don fondamental, une finalité sociale, et une motion surnaturelle qui ordonne le don au bien commun¹¹³. Il analyse alors la façon dont ces trois éléments se déclinent dans quatre charismes-types : la sagesse, l'apostolat, la bienfaisance, le miracle. Seule la sagesse requiert une réalité d'ordre ontologique dans le sujet (premier élément), tandis que seuls les deux autres éléments sont présents dans les autres types de charisme. La question sous-jacente consiste à savoir ce qui est requis du sujet pour que le charisme puisse exister et à s'interroger sur la capacité d'un sujet à exercer une fonction sociale dans l'Église. Gêné de reconnaître qu'on ne peut empêcher une femme de recevoir le charisme du discours, Thomas d'Aquin ne faisait d'ailleurs, dans sa *Somme théologique* (II^a-II^{ae}, q. 177, 2), qu'en limiter les conditions d'exercice.

Le lien entre les charismes et la hiérarchie ecclésiale est ensuite explicité par Pietro Barbagli dans son *votum*. Saint Paul le rappelle dans ses épîtres (1 Co, 12 et 14), et la constitution dogmatique *Lumen gentium* le souligne, les charismes sont toujours soumis à l'autorité ecclésiastique (LG 2, 12) :

C'est à ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien ordonné. C'est à eux qu'il convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon (1 Th 5, 12.19-21).

Certains charismes sont en eux-mêmes hiérarchiques, comme ceux des apôtres, des pasteurs, des docteurs. Pourtant, ils peuvent parfois être confiés à de simples fidèles, comme on le voit dans les cas de Junias (Rm 16, 7), envoyée par saint Paul comme apôtre, ou de Clément d'Alexandrie, laïc chargé du catéchisme, cités par l'exégète dans son rapport. Préliminaire à la nouvelle interprétation des

¹¹² Ferdinand Prat, *La teologia di San Paolo*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1950, cité par Pietro Barbagli dans son *votum*, p. 10.

¹¹³ José Maria Bover, *Estudios Biblicos*, 9, Madrid, La Editorial Católica, 1950, p. 300. L'auteur était membre de la Commission biblique pontificale depuis 1941.

prescriptions de saint Paul, cette étude sur les charismes permet de justifier que les femmes puissent recevoir celui d'enseignement, étant donné qu'il s'agit de dons gratuits de Dieu distribués potentiellement à tous les fidèles, indépendamment de leur fonction dans l'Église. Cela sous-entend que Saint Paul n'a pu vouloir les empêcher de l'exercer, sauf dans des circonstances bien particulières.

L'introduction de femmes dans le corps des docteurs de l'Église conduirait finalement à préciser la signification du titre. C'est l'idée reprise par le dominicain Daniel Ols dans une conférence prononcée au lendemain de la proclamation de Thérèse de Lisieux, dont il avait été rapporteur de la cause, en 1997. Si, sur les trente-trois docteurs alors reconnus, vingt appartiennent à l'*Ecclesia docens* (papes et évêques) et trente à l'ordre sacré, la présence de trois femmes dans la liste rappellerait que le titre n'est pas un magistère hiérarchique, mais un don divin de type charismatique¹¹⁴. En termes techniques, le doctorat ne dépend pas de la grâce sacerdotale, qui est une grâce extraordinaire, ni de la grâce baptismale, qui est une grâce habituelle, mais de la grâce « *gratis datae* » (les « charismes »).

Cet aspect ressort bien des homélies de proclamation et des lettres apostoliques les accompagnant, où le terme de « charisme » revient régulièrement. Paul VI disait ainsi, dans son homélie du 4 octobre 1970, à propos de Catherine de Sienne :

Ce qui frappe plus que tout au contraire dans la sainte, c'est la science infuse, c'est-à-dire l'assimilation brillante, profonde et enivrante de la vérité divine et des mystères de la foi contenus dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament : une assimilation favorisée, oui, par des dons naturels très particuliers mais évidemment prodigieux, due à un **charisme** de sagesse du Saint Esprit, un **charisme** mystique. Catherine de Sienne offre dans ses écrits un des plus brillants modèles de ces **charismes** d'exhortation, de *parole de sagesse* et de *parole de science* que saint Paul nous a montrés agissant dans chaque fidèle dans les communautés chrétiennes primitives et dont il voulait que l'usage fût bien réglé, faisant remarquer que ces dons ne sont pas tant à l'avantage de ceux qui en sont favorisés que plutôt à celui du Corps tout entier de l'Église [...]. (1 Co 12,11)¹¹⁵.

Sur ce dernier point, il reprend les mots de son prédécesseur du XV^e siècle, Pie II, qui avait montré dans la bulle de canonisation de la sainte que « sa doctrine ne fut pas acquise » mais bien « infuse »¹¹⁶. Catherine de Sienne apparaît de plus comme un bon exemple de l'usage des charismes dans l'Église, puisqu'elle les soumet à l'autorité ecclésiastique. Paul VI rappelle ainsi que sa conception de la réforme de l'Église n'est « certainement pas [...] la rébellion contre les Pasteurs, ni la voie libre aux charismes personnels [...] comme certains le voudraient de nos jours »¹¹⁷. Le point est aussi souligné par l'un des membres de la Congrégation pour la Cause des Saints au cours du vote d'octobre 1969 : la sainte est un excellent modèle pour l'apostolat des laïcs parce qu'elle était dotée d'un charisme exceptionnel, mais

¹¹⁴ Daniel Ols, « Santa Teresa di Lisieux, 33^o Dottore della Chiesa », conférence donnée à Lugano, notes communiquées par l'auteur.

¹¹⁵ Paul VI, Homélie de proclamation de Catherine de Sienne, 4 octobre 1970. C'est nous qui mettons en gras les références au charisme dans les deux passages.

¹¹⁶ Innocenzo Venchi, « S. Caterina da Siena nel giudizio dei papi », dans *Positio, op. cit.*, p. 413 et sq.

¹¹⁷ Paul VI, Homélie de proclamation de Catherine de Sienne, 4 octobre 1970.

qu'elle l'a toujours exercé dans le respect de l'autorité et du clergé, soumettant avec humilité ses charismes à la hiérarchie ecclésiastique¹¹⁸.

La même idée d'une sagesse d'origine charismatique est présente dans l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila :

La doctrine de Sainte Thérèse d'Avila resplendit des **charismes** de la vérité, de la conformité à la foi catholique, de l'utilité pour l'érudition des âmes ; et nous pouvons en noter particulièrement un autre : le **charisme de la sagesse**, qui nous fait penser à l'aspect le plus attirant et ensemble le plus mystérieux du doctorat de Sainte Thérèse : l'influx de l'inspiration divine en ce prodigieux écrivain mystique. D'où venait à Thérèse le trésor de sa doctrine ? Sans nul doute, de son intelligence, de sa formation culturelle et spirituelle [...]. Mais était-ce là l'unique source de sa « doctrine éminente » ? Ou ne doit-on pas chercher en Sainte Thérèse des actes, des faits, des états qui ne proviennent pas d'elle, mais qui par elle sont subis, c'est-à-dire soufferts, passifs, mystiques au sens strict du mot, et qu'il faut donc attribuer à une **action extraordinaire de l'Esprit-Saint** ? Indubitablement, nous sommes devant une âme dans laquelle se manifeste l'initiative divine extraordinaire¹¹⁹.

Après le « doctorat mystique » inauguré par Jean de la Croix en 1926, la nouvelle évolution du doctorat d'Église serait celle du « doctorat charismatique » en 1970. C'est le premier point théologique mis en avant par le carme Tomas de la Cruz dans le bilan bibliographique qu'il dresse un an après la proclamation de Thérèse d'Avila en 1970¹²⁰. Il va jusqu'à parler d'un véritable « climat d'euphorie charismatique » en 1970, qui pousse à réinterpréter les textes pauliniens en un sens plus universel et à conclure à la distribution des charismes sans limite de sexe, d'âge, de race ou de condition, non sans conséquence dans certains domaines comme le sacerdoce¹²¹.

Le théologien protestant Ernst Schering propose une lecture de ce genre dans un article consacré à la proclamation de la première docteure de l'Église, pour la revue des jésuites allemands, *Geist und Leben*, en 1971¹²². Il pense le doctorat thérésien comme le fruit d'une soudaine prise de conscience de l'importance des charismes dans l'Église et souligne le fait qu'avec Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila incarne le charisme mystique. Il est d'ailleurs surpris de ce retour, au milieu d'un climat culturel et religieux saturé d'activisme et tributaire du rationalisme postkantien, du surnaturel par les charismes. Lui-même défend depuis plusieurs années l'ouverture de la philosophie et de la psychologie à l'étude des faits mystiques, et s'en réjouit donc¹²³. Tomas de la Cruz mentionne aussi, dans cette interprétation « charismatique » du doctorat, un article de Karl Rahner, paru dans la revue *Christliche Innerlichkeit* en

¹¹⁸ *Votum* n°4, dans *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi*, op. cit., p. 15.

¹¹⁹ Paul VI, Homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, 27 septembre 1970.

¹²⁰ Tomas de la Cruz, « Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano », *Resonancias del doctorado teresiano, Ephemerides Carmeliticæ*, 1972, p. 495-542.

¹²¹ Il fait notamment référence à Haye Van der Meer, *Sacerdozio della donna ? Saggio di storia della teologia*, traduit de l'allemand par Anita Sorsaja, Brescia, Morcelliana, 1971.

¹²² Ernst Schering, « Wiederentdeckung der Charismata. Teresa de Avila als erste Frau zur Kirchenlehrerin proklamier », *Geist und Leben*, n°44, 1971, p. 342-353.

¹²³ Voir son ouvrage *Mystik und Tat. Therese von Jesu. Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik*, München, 1959.

1970. Ce dernier présente Thérèse d'Avila comme un modèle d'équilibre entre charisme personnel et obéissance, en citant notamment un passage de sa vie où le père Gracian, qui savait très bien que la sainte avait reçu la mission de fonder un monastère en terre andalouse, lui demande de ne pas le faire, ce à quoi elle obéit. Dès qu'il y a un conflit entre charisme intérieur et Église, la sainte choisit l'obéissance. Et Karl Rahner, qu'on a parfois accusé d'avoir, à l'époque, nourri la contestation, d'en conclure sagement que c'est le charisme lui-même qui inspire à la sainte d'obéir à l'Église¹²⁴.

L'expression de « doctorat charismatique » est encore employée par Tarcisio Piccari, postulateur des dominicains, à l'occasion du 25^e anniversaire de la double proclamation de 1970. S'appuyant, comme l'avait fait Pietro Barbagli, sur les travaux du théologien José Maria Bover sur les charismes chez saint Paul, il rappelle que les charismes sont donnés pour le bénéfice spirituel de l'Église et que leur exercice ne recoupe pas nécessairement celui du magistère hiérarchique¹²⁵. Le « doctorat charismatique », au fond, peut être résumé par l'idée que « les saints, par leur vie intime avec le Christ qui est Vérité, participent à la *scientia Dei* » et que, là où la créature n'oppose aucune résistance, Dieu peut parfaire ses dons. D'où l'existence, à côté d'une vérité *acquise* scientifiquement, d'une vérité *reçue* par infusion charismatique. Tarcisio Piccari avait déjà pointé ce caractère charismatique du doctorat en 1970, dans le numéro des *Temi di Predicazione* que les dominicains consacrent à la proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne¹²⁶. Il y affirmait que les deux figures étaient d'un grand intérêt pour l'Église postconciliaire, du fait du foisonnement de la doctrine des charismes, de la plus grande conscience de l'apostolat laïc, et bien sûr des plus grands droits de la femme dans le champ social. Dans les raisons de l'opportunité de ces proclamations en 1970, la dimension féminine est donc présentée comme aussi importante que l'aspect charismatique.

Un autre texte conciliaire pouvait favoriser l'évolution des termes dans lesquels se posait le problème du doctorat féminin. Il n'est pas cité dans le rapport des quatre théologiens mais dans celui du *Teresianum*, écrit pour la *Positio* de doctorat de Thérèse d'Avila. Les carmes y rappellent que la doctrine éminente attendue d'un docteur de l'Église est celle qui vient de la divine révélation et qui est utile à l'édification de l'Église. Ils invoquent alors un passage de la constitution *Dei verbum* (1965), sur la révélation (§ 8) :

Cette Tradition qui vient des Apôtres progresse dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit ; en effet, la perception des réalités aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (Lc 2, 19 et 51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des réalités spirituelles, soit par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité.

¹²⁴ Tomas de la Cruz, « Esta monja : carisma y obediencia en una *Relacion* de santa Teresa », *El Monte Carmelo*, n°78, 1970, p. 143-162.

¹²⁵ Tarcisio Piccari, « S. Teresa d'Avila e S. Caterina da Siena e i Dottori della Chiesa », dans *Maestra d'Amore* (1°), *Quaderni Carmelitani*, 12, 1998, p. 28-36.

¹²⁶ Giacinto D'Urso et Jesús Castellano Cervera, *S. Caterina e S. Teresa Dottori della Chiesa*, Naples, Edizioni domenicane italiane 1970 : introduction de Tarcisio Piccari, p. 5-11.

Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu¹²⁷.

La « contemplation et l'étude » comme la méditation de la Bible permettraient aux fidèles qui sont exclus de la hiérarchie et qui n'ont pas étudié la théologie de contribuer à mieux comprendre la révélation. Le charisme du docteur, selon les carmes, naît « de la compréhension intime des choses spirituelles », chez des personnes remplies d'Esprit Saint¹²⁸. Thérèse d'Avila en est un bon exemple, elle qui a pu « comprendre avec une connaissance expérimentale les mystérieuses opérations que l'Esprit accomplit dans la vie intérieure de l'homme régénéré ». Dans ce passage de *Dei verbum*, précisent les carmes, les pères conciliaires comprennent la « science sacrée » non seulement comme un ensemble de « vérités et de notions contenues dans les Écritures », mais aussi « comme une science du contenu vital du mystère du salut, caché dans les entrailles de l'Église, exploré par la contemplation et la connaissance expérimentale »¹²⁹. Pour le théologien Jesús Castellano Cervera, c'était redonner toute sa complexité à la « Tradition », où se mêlent théologie et vie ecclésiale, doctrine et vie¹³⁰. Ce dernier, qui joue un rôle dans le doctorat de Thérèse de l'Enfant-Jésus en 1997, montre l'importance fondamentale de ce texte conciliaire qui redonne toute leur place aux mystiques dans l'intelligence de la foi. Il en tire une typologie des docteurs de l'Église, selon leur façon d'approfondir la vérité révélée. Il y aurait, d'abord, les « docteurs-pasteurs » (les quatre grands d'Occident et d'Orient), qui font progresser l'Église dans la compréhension de la doctrine au moyen de la prédication, grâce à un charisme reçu par la succession épiscopale. Ensuite, les « docteurs théologiens » qui systématisent l'intelligence du mystère grâce à l'étude et à la contemplation, dont l'exemple-type serait Thomas d'Aquin. Enfin, les « docteurs mystiques », qui ont pour particularité de s'appuyer sur leur expérience surnaturelle des mystères révélés, leur connaissance intime des réalités spirituelles, pour faire progresser l'Église dans sa compréhension de la doctrine.

Comme l'avait pressenti Gustave Desbuquois en 1932, la proclamation de femmes ignorantes du point de vue humain fait mieux ressortir le caractère divin de la sagesse propre aux docteurs de l'Église. Dans la lettre apostolique accompagnant la proclamation doctorale de Catherine de Sienne, Paul VI cite le passage de *Dei verbum* (8) sur la progression de la tradition, soulignant le fait que la sainte a eu une « compréhension intérieure des choses spirituelles », « acquise par l'expérience », sans avoir été instruite par « aucun maître humain »¹³¹. La proclamation de femmes qui n'ont pu étudier de leur vivant,

¹²⁷ Constitution dogmatique sur la révélation divine *Dei verbum* (§8), 1965, consultée en ligne, sur le site du Saint-Siège.

¹²⁸ « *De convenientia declarandi S. Teresiam a Iesu Ecclesia Doctorem* », dans *Positio, op. cit.*, p. 118.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 117-118.

¹³⁰ Jesús Castellano Cervera, « *“Eminens doctrina”*. Un requisito necesario para ser Doctor de la Iglesia », art. cité, p. 13.

¹³¹ Lettre apostolique *Mirabilis in Ecclesia Deus*, 4 octobre 1970 : « E non c'è da meravigliarsi che, per compiere queste opere, la divina Sapienza abbia donato alla casta e modesta Vergine dei lumi speciali, oltre quelle illustrazioni che, secondo il Concilio Vaticano II, provengono sia dalla riflessione e dalla applicazione dei credenti. quando in cuor loro confrontano i fatti e detti divini (Lc 2, 19 e 51), sia dall'interiore comprensione delle cose

ni avoir un enseignement public, est censée mettre en évidence l'existence des charismes dans l'Église, et spécialement de celui de sagesse. En 1932, le jésuite n'avait pu le justifier autrement qu'en montrant que Benoît XIV avait traité séparément, dans son *De Servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738), le charisme du discours et la procédure d'octroi du titre de docteur de l'Église. Dans les années 1960, les théologiens romains peuvent puiser dans la théologie conciliaire, notamment des charismes, pour justifier cette distinction entre magistère hiérarchique et reconnaissance d'un titre posthume. Cette fois, le doctorat d'Église est vu comme un exemple de la présence, dans l'Église, de dons charismatiques distincts, quoiqu'ils peuvent se compléter, des dons hiérarchiques. Le vocabulaire des charismes est omniprésent dans les textes officiels accompagnant les proclamations de doctorat féminin, cinq ans avant le troisième congrès international du renouveau charismatique, au cours duquel Paul VI se montrait très accueillant envers les mouvements charismatiques¹³².

c) *Une ecclésiologie renouvelée*

Bien qu'il s'agisse d'un point qui n'est pas formulé comme tel par les acteurs de la double proclamation de 1970, il convient de regarder en quoi le renouvellement de l'ecclésiologie à Vatican II a pu également favoriser l'ouverture du doctorat à des laïques. En consacrant l'apostolat des laïcs qui connaissait un essor sans précédent depuis le début du XX^e siècle, le Concile représente un tournant dans la façon dont l'Église se définit. L'ecclésiologie qui en ressort atténue la distinction entre Églises enseignante et enseignée et rend, *de facto*, plus envisageable la reconnaissance d'un enseignement exercé par des laïcs.

Sans revenir en détail sur la longue histoire du laïc, on peut rappeler en quelques lignes, comme le font la plupart des ouvrages sur le sujet, comment s'est défini le laïc dans l'histoire du christianisme afin de comprendre l'évolution majeure qui s'opère au XX^e siècle. Dans le Nouveau Testament, le terme de « laïc » n'existe pas, mais on qualifie les fidèles de « saints », de « disciples », d'« élus », ou de « frères »¹³³. L'expression apparaît progressivement dans un sens neutre, pour parler du peuple chrétien en tant qu'il est distinct des prêtres officiants du culte. C'est au moment où l'Église,

spirituali acquisita con l'esperienza (*Dei Verbum*, n. 8). Caterina, difatti, senza aver avuto nessun maestro umano, fu così riccamente riempita da Dio di doni "di sapienza e di scienza" (1 Co 12, 8), da diventare efficacissima maestra di verità. Inoltre altamente consapevole del suo compito di annunciare la verità e di far crescere la carità fra gli uomini, avanzò a grandi passi, donando liberamente i benefici dei carismi ricevuti ai cittadini del suo tempo abbattuti o nati in miserevoli condizioni. » (Traduction par nos soins).

¹³² Discours du pape Paul VI aux participants du troisième congrès international du renouveau charismatique catholique, 19 mai 1975, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège. Sur le « renouveau charismatique », voir : Edward O'Connor, « Le renouveau charismatique », dans Claude Savart et Jean-Noël Aletti (dir.), *Le Monde contemporain et la Bible*, Paris, Beauchesne, p. 359-371 ; Martine Cohen, « Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclésiastique : l'exemple du Renouveau charismatique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre 1986, p. 61-79.

¹³³ Bruno Forte, *Laïcité et laïcité. Essais ecclésiologiques*, traduit de l'italien par sœur Mathilde Palun, Paris, Médiaspaul, 1987, p. 28.

à l'époque constantinienne, cesse d'être en tension avec le monde qu'un nouveau rapport dialectique s'instaure en son sein, entre le clergé et les « autres », c'est-à-dire les laïcs. En Occident, la distance est accrue par le fait que les moines et les clercs deviennent les dépositaires du pouvoir et de la culture, tandis qu'en Orient, les laïcs continuent à contribuer au développement de la culture, y compris théologique. Les canons de Gratien, rédigés vers 1140, opposent ainsi « ceux qui sont consacrés au service divin par la contemplation et la prière [qui] se retirent de tout souci des choses temporelles » (clercs et moines) aux laïcs, à qui l'on « concède de prendre femme, de cultiver la terre, de tenir les tribunaux, de déposer leurs offrandes sur les autels, de payer la dîme : ceux-là pourront être sauvés s'ils évitent les vices en faisant le bien »¹³⁴. La condition laïque apparaît dès lors comme une concession, qui exclut toute participation à l'ordre des choses sacrées.

Cette conception du laïcat va de pair avec une ecclésiologie qui insiste sur sa distinction avec le clergé. Depuis le XVI^e siècle, surtout dans l'Église latine, une vision essentiellement juridique de l'Église domine l'ecclésiologie, consistant à la présenter comme une société pyramidale et inégale¹³⁵. Les concepts utilisés pour la décrire sont ceux de « *societas* », de « *societas perfecta* », ou encore de « *societas inaequalis, hierarchica* ». Cette dernière expression est devenue une affirmation fondamentale de l'ecclésiologie entre Vatican I (1870) et Vatican II. L'affirmation de Grégoire XVI (1765-1846) selon laquelle « personne ne peut ignorer que l'Église est une société inégale, dans laquelle Dieu a destiné les uns à commander, les autres à obéir. Ceux-ci sont les laïcs, ceux-là les clercs », était courante¹³⁶. Le chapitre X du schéma *Supremi Pastoris*, distribué au début du concile Vatican II, reprend encore ce schéma :

Mais l'Église du Christ n'est pas une société composée de membres égaux, comme si tous les fidèles qui en font partie avaient les mêmes droits, mais elle est une société inégale (hiérarchique), et cela non seulement en ce sens que parmi les fidèles les uns sont clercs et les autres laïcs, mais surtout parce qu'il y a dans l'Église un pouvoir divinement institué que les uns ont reçu pour sanctifier, enseigner et gouverner, et que les autres n'ont pas¹³⁷.

La Réforme protestante d'abord, la Révolution française ensuite, ont contribué à durcir cette distinction traditionnelle, qui reçoit de fait ses formulations les plus raides au XIX^e siècle, notamment sous Pie X, celles-là même contre lesquelles Vatican II réagit. Dès les années 1940, la définition de l'Église comme structure visible, juridique, commence à être concurrencée par l'image du corps du Christ, dans une dimension plus mystique. L'encyclique *Mystici Corporis Christi* (1943) l'intègre en partie, bien que Pie XII mette en garde contre la tendance à privilégier l'aspect mystique au détriment des structures qui restent essentielles. Il renvoie dos-à-dos aussi bien le « faux mysticisme » qui veut

¹³⁴ Cité par René Laurentin, *L'enjeu du Concile. Bilan de la 3^e session*, op. cit., p. 114.

¹³⁵ Pour un aperçu général sur la question, voir Yves Congar, *Le concile Vatican II, son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984 et Roger Aubert et Claude Soetens, « La constitution *Lumen gentium* sur l'Église », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 13, op. cit., p. 90-92.

¹³⁶ Cité par Yves Congar, *Le concile Vatican II, son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, op. cit., p. 11.

¹³⁷ Cité dans *ibid.*, p. 12-13.

supprimer les frontières entre créateur et créatures que le « prétendu rationalisme » qui ne voit dans l'Église que des liens juridiques¹³⁸. Mais, assez vite, dès l'entre-deux-guerres, l'ecclésiologie ne se satisfait plus de cette définition romaine de l'Église en termes de « corps mystique du Christ ». La formule de « peuple de Dieu », énoncée par le bénédictin anglo-allemand Anschaire Vonier en 1937, commence à se diffuser et rencontre un certain succès dans les mouvements du renouveau biblique, liturgique et patristique¹³⁹. Dans l'encyclique *Humani generis* (1950), Pie XII insiste de nouveau sur le fait que l'Église romaine et le « Corps mystique » ne sont qu'une seule et même réalité. Au même moment, des théologiens comme Yves Congar et Gérard Philips s'inquiètent d'une définition trop précise des contours de ce corps et œuvrent pour une attitude plus compréhensive à l'égard des non-catholiques. En 1953, le dominicain français publie *Esquisses du mystère de l'Église*, ouvrage qui eut une influence certaine au Concile.

Il ne faut pas non plus occulter le rôle joué par l'essor sans précédent de l'apostolat des laïcs dans la redéfinition de l'Église par elle-même à Vatican II. La fin du modèle de la chrétienté occidentale et l'avènement de la période moderne marquée par de nouvelles autonomies dans le domaine religieux engendrent en effet un certain réveil du laïcat, qui se manifeste par la création d'oratoires, compagnies, congrégations mariales, etc¹⁴⁰. Le XIX^e siècle voit fleurir les organisations laïques à caractère caritatif, politique ou apostolique. Au début du XX^e siècle, l'apostolat laïc d'Action catholique reste cependant vu comme une délégation de l'unique autorité légitime, et non comme une pleine collaboration à la mission ecclésiale. On sait cependant que Pie XII a encouragé l'apostolat des laïcs, notamment des initiatives comme celle de Vittorino Veronese qui proposait de créer un Comité permanent des Congrès internationaux de l'apostolat des laïcs (COPECIAL), à la suite des premiers congrès réunis après-guerre. Bernard Minvielle a montré ce que Vatican II devait à cet organisme : par la collaboration qu'il engendre entre clercs et laïcs, et parce qu'il force les théologiens à s'intéresser au « problème » du laïcat, le COPECIAL a fait vivre une expérience de communion ecclésiale forte, qui allait rejaillir sur la façon d'envisager l'ecclésiologie au Concile¹⁴¹.

Une certaine continuité peut d'ailleurs s'observer au niveau des acteurs, puisque parmi les grands théologiens de Vatican II, plusieurs furent des collaborateurs fidèles du COPECIAL : Pietro Pavan, qui eut un rôle central dans la rédaction de *Gaudium et spes* et de *Dignitatis humanae*, Emilio Guano, qui travailla à la rédaction du décret *Sacrosanctum consilium*, et Gérard Philips, dont on a vu l'influence sur la constitution dogmatique *Lumen gentium* et qui a joué un rôle de coordinateur essentiel dans bon nombre d'autres dossiers complexes du Concile. Bien qu'un assistant et une commission ecclésiastiques les secondent, l'essentiel des membres du comité central du COPECIAL sont des laïcs. La commission ecclésiastique n'intervient que ponctuellement, et toujours en seconde instance, ayant plus un rôle de

¹³⁸ Étienne Fouilloux, « La culture de l'Église catholique », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 12, *op. cit.*, p. 157.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁰ Bruno Forte, *Laïcat et laïcité*, *op. cit.*, p. 42-44.

¹⁴¹ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959)*, *op. cit.*, p. 10.

caution doctrinale que d'instigatrice du travail effectué. L'assistant, Pietro Pavan puis Achille Glorieux à partir de 1955, a un rôle plus engagé et collabore avec le secrétaire et le comité de direction, dans une relation de collégialité. Au sein du comité de direction, on observe une certaine mixité. Même si la plupart des rôles de représentation vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique sont assurés par des hommes, certaines exceptions ont permis une expérience nouvelle de collaboration entre laïques et théologiens. En témoigne la correspondance suivie (dix lettres en trois mois) entre Gérard Philips et Rosemary Goldie, en vue du deuxième congrès mondial de 1957¹⁴².

Dès les années 1950, se dessinent les grandes lignes de la théologie du laïcat qui trouve une réelle assise au concile Vatican II¹⁴³. Sans la remettre jamais en cause, des expériences comme celles du COPECIAL ont renouvelé la vision de la structure hiérarchique de l'Église et ont mis l'accent sur quelques points-clés qui seront précisés à Vatican II¹⁴⁴. On pense notamment à la question de l'identité du laïc, la primauté étant donnée par le Concile à ce que les baptisés ont en commun, les différenciations qui découlent de l'ordination sacerdotale apparaissant comme secondaires et relatives. Dans la constitution dogmatique *Lumen gentium*, un chapitre sur la sainteté a été intercalé entre celui sur la hiérarchie et le laïcat et celui sur les religieux, de façon à montrer que la vocation à la sainteté est commune à tous, la différence entre états religieux et laïc ne tenant qu'à la forme de vie¹⁴⁵. L'activité missionnaire, longtemps vue comme étant une fonction du clergé, est désormais mise en avant comme une tâche revenant à l'Église entière. L'apostolat des laïcs n'est donc plus vu comme une simple participation à l'apostolat hiérarchique, mais comme une réelle collaboration, dont les activités ne sont pas compartimentées avec celles du clergé. À côté du sacerdoce ministériel, qui rattache au magistère hiérarchique, le Concile reconnaît un « sacerdoce commun » à tous les fidèles, qui les rend dépositaires d'une même mission.

On retrouve cette distinction dans l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, puisqu'elle permet à Paul VI de justifier qu'une charge d'enseignement puisse être confiée à une femme, bien que le sacerdoce ministériel lui soit fermé :

Le précepte apostolique [*Mulieres in Ecclesiis taceant* (1 Co 14, 34)] aurait-il été violé ? Nous pouvons répondre clairement : non. Il ne s'agit pas, en réalité, d'un titre qui comporterait une fonction hiérarchique de magistère mais nous devons souligner en même temps que cela ne signifie nullement une moindre estime de la mission sublime de la femme au milieu du Peuple de Dieu. Au contraire, la femme, en entrant dans l'Église par le baptême, participe au sacerdoce commun des fidèles, qui habilite et oblige à « professer devant les hommes la foi reçue de Dieu par l'intermédiaire de l'Église » (*Lumen gentium* 2, 11)¹⁴⁶.

¹⁴² *Ibid.*, p. 302.

¹⁴³ On pense notamment à l'ouvrage d'Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, 1953.

¹⁴⁴ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959)*, *op. cit.*, p. 441-442.

¹⁴⁵ Bruno Forte, *Laïcat et laïcité*, *op. cit.*, p. 50.

¹⁴⁶ Paul VI, Homélie de proclamation de Thérèse d'Avila comme docteur de l'Église, 27 septembre 1970.

Cette idée d'un « sacerdoce commun » des fidèles reposant sur le baptême est sans doute l'une des plus grandes nouveautés du Concile. Un chapitre entier de la constitution *Lumen gentium*, le quatrième, est consacré aux laïcs et explique cette expression :

Toutes leurs activités, leurs prières et leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens, leurs détente d'esprit et de corps, si elles sont vécues dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées, tout cela devient « offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ » (cf. *1 P 2*, 5), et dans la célébration eucharistique, rejoint l'oblation du Corps du Seigneur pour être offert en toute piété au Père. C'est ainsi que les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même, rendant partout à Dieu par la sainteté de leur vie un culte d'adoration. (4, 34)

Cette notion de « sacerdoce commun des fidèles » permet de relativiser les distinctions au sein de l'Église. L'introduction d'un chapitre sur le « Peuple de Dieu », affirmant une condition commune de tous les baptisés au-delà de la distinction entre laïcs, clergé et hiérarchie, et précédant le chapitre sur la hiérarchie ecclésiastique, révolutionne la perspective. Selon Yves Congar, le simple fait de l'avoir placé entre le premier chapitre consacré au « mystère de l'Église » et le troisième centré sur la hiérarchie ecclésiastique est l'une des initiatives les plus décisives de Vatican II¹⁴⁷. La constitution *Lumen gentium* est donc un moment de transition entre deux ecclésiologies officielles, l'une d'inspiration juridique, ayant dominé dans l'Église post-tridentine et mettant l'accent sur la dépendance par rapport à la hiérarchie, l'autre centrée sur l'idée de communion, héritée du renouveau biblique, patristique et liturgique des dernières décennies¹⁴⁸. On voit bien combien ce changement d'orientation ecclésiologique était susceptible de faciliter, indirectement, l'ouverture du doctorat aux femmes, au titre, pourrait-on dire, des facteurs environnementaux généraux.

3. Pluralisme théologique et décléricalisation tendancielle de la théologie

Dans l'entre-deux-guerres, on a vu que le doctorat d'Église était associé de façon étroite à la théologie, et donc au clergé, puisque seuls les hommes pouvaient l'étudier en vue de l'ordination sacerdotale. Les écrits mystiques de Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux ne correspondaient par ailleurs pas aux canons de la théologie alors enseignée dans les universités et les séminaires, ni à l'idée que Pie XI et sa génération se faisaient des docteurs de l'Église comme des intellectuels de haut vol. Or au XX^e siècle, la théologie connaît de profondes transformations entre la crise moderniste et la « nouvelle théologie » qui émerge aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale et est consacrée au concile Vatican II, sans parler du choc de la confrontation avec la contre-culture des années 1960.

¹⁴⁷ Yves Congar, *Le concile Vatican II, son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, op. cit., p. 108-109.

¹⁴⁸ Voir à ce sujet Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologne, Dehoniane, 1975.

D'autre part, dès l'entre-deux-guerres, les facultés de théologie se déclérialisent alors que les laïcs, hommes et femmes, sont de plus en plus nombreux à s'y inscrire. Dans quelle mesure ces changements dans le champ théologique ont-ils pu favoriser la voie à la reconnaissance de femmes, mystiques qui plus est, comme docteurs de l'Église ?

a) *La consécration de la « nouvelle théologie » : vers un pluralisme des formes théologiques*

En 1932, on se souvient qu'un dominicain, Marie-Dominique de la Trinité, avait écrit au carmel de Lisieux pour dire combien il était attaché à Thérèse de Lisieux, mais qu'il ne lui semblait pas juste qu'elle soit honorée comme docteur de l'Église : « Il semble bien [...] que le titre de Docteur convienne uniquement à des personnes de science. L'Église ne l'a-t-elle pas décerné seulement, jusqu'ici, aux saints qui avaient éclairci et fixé la doctrine théologique ? »¹⁴⁹. Était donc attendu d'un docteur qu'il présente des écrits de type scientifique : un corpus doctrinal clairement établi, une doctrine systématique, le recours aux concepts du champ disciplinaire, etc. Ces critères ont-ils été revu à la baisse pour qu'on puisse discerner dans les écrits de femmes mystiques n'ayant jamais étudié la théologie une doctrine éminente ? Ou est-ce la discipline théologique elle-même qui a changé de paradigme entre 1932 et 1970, au point que les modèles de docteurs proposés aux théologiens doivent eux aussi évoluer ? Entre la réintégration de la théologie spirituelle dans le champ de la théologie dans l'entre-deux-guerres et l'essor d'une « nouvelle théologie » dans les années 1940, le champ connaît bien un certain changement de paradigme. En plaidant pour un retour aux « sources du christianisme », la théologie consacrée au concile Vatican II tourne implicitement le dos au modèle scolastique qui dominait jusque-là le champ théologique et permet, jusqu'à un certain point, de prendre en compte d'autres formes de théologie.

Le premier théologien censeur de la cause de Catherine de Sienne aborde ce problème en introduction de son rapport. Avant de juger de l'éminence de la doctrine de la sainte, il s'interroge pour savoir si l'on peut parler d'une « doctrine » contenue dans ses œuvres, sachant qu'elles ne constituent pas un ensemble systématique¹⁵⁰. Définissant la doctrine comme « un ensemble d'affirmations vraies, d'énoncés fondés portant sur le dogme chrétien et sur la conduite de l'existence chrétienne, communicables et communiquées, transmissibles en un enseignement », il estime que oui. Il reconnaît que certaines formulations sont imparfaites et font sourciller le théologien de métier, que certaines images sont gauches, mais cela n'empêche pas la sainte de rappeler les vérités essentielles du christianisme¹⁵¹. Si elle n'a pas écrit de synthèse théologique scientifique, c'est qu'elle n'avait aucune

¹⁴⁹ ACL– S-16A 4 D 01 : lettre de Marie-Dominique de la Trinité, 8 septembre 1932.

¹⁵⁰ *Votum* n°1, « *Vota censorum theologorum* », dans *Positio*, op. cit., p. 3.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 27.

raison ni aucune possibilité de le faire. On ne peut le lui reprocher et, au contraire, on ne peut que s'étonner de trouver une base dogmatique si solide chez une personne illettrée, comme l'indique le deuxième censeur¹⁵². C'est ce qui lui fait dire que sa production n'est pas « populaire », au sens courant du terme, mais « seulement pas scolastique ».

Le même point est relevé pour Thérèse d'Avila, le premier censeur montrant qu'il y a une nette distinction entre les écrits de la sainte et ceux des théologiens. Les premiers sont « fondamentalement spirituels », tandis que les seconds ont un aspect plus systématique et scientifique¹⁵³. La sainte, en effet, ne fait que transmettre son expérience des choses divines, recueillie dans l'oraison, qu'elle décrit dans un langage simple. Tout comme Catherine de Sienne, elle n'a pas été initiée aux sciences, ni étudié la rhétorique. Son exposition n'est ni scientifique ni systématique, ce qui donne lieu à quelques divagations, au gré de la description. Elle n'a pas recours au langage des théologiens, à leurs concepts, pour illustrer des points obscurs, mais bien plutôt à des images tirées de la réalité, que l'on pense au château aux sept demeures ou au jardin de l'âme. La sainte expliquerait cependant si bien le lien entre les divers éléments de la vie spirituelle qu'il se dégagerait finalement de ses écrits un vrai corps de doctrine sur la vie contemplative, qui a donné une réelle impulsion aux études de théologie spirituelle. Le censeur cite notamment un article du théologien espagnol Juan Gonzalez Arintero (1860-1928), fondateur de la revue *La Vida Sobrenatural* en 1920-1921, dans lequel celui-ci explique qu'il est légitime de parler du « doctorat mystique » de Thérèse d'Avila¹⁵⁴. Cette référence à l'un des théologiens particulièrement actifs dans le débat autour de la mystique dans l'entre-deux-guerres signale une étape dans le processus de réconciliation entre théologie et spiritualité, qui est parfois présenté comme le prérequis nécessaire à la reconnaissance de figures de « spirituels » comme docteurs de l'Église. C'est ainsi que le présente par exemple Jesús Castellano Cervera (1941-2006). Dans un article paru en 1982 sur la présence actuelle de Thérèse d'Avila, il montre qu'au moment de sa proclamation, la théologie spirituelle est devenue un champ extrêmement vivant dans l'Église :

La théologie spirituelle est aujourd'hui présente dans l'Église à travers des instituts spécialisés, des ouvrages de synthèse, des dictionnaires et des revues. Sans perdre son originalité en tant qu'étude de l'expérience spirituelle chrétienne, la théologie spirituelle est aujourd'hui ouverte, dans un esprit intégrateur, à l'étude des sources, à l'ouverture aux nouveaux courants de théologie et de spiritualité, à l'étude des mouvements modernes de spiritualité, et aux formes anciennes et modernes de pédagogie spirituelle. Thérèse de Jésus, comme Jean de la Croix, maintient vivante sa présence dans ce domaine ; en son nom, comme un engagement envers l'héritage de spiritualité qu'elle a légué, on travaille dans ce domaine privilégié de la théologie spirituelle¹⁵⁵.

¹⁵² *Ibid.*, p. 32.

¹⁵³ *Votum* n°1, « *Vota censorum theologorum* », dans *Positio* (de Thérèse d'Avila), *op. cit.*, p. 5.

¹⁵⁴ Juan González Arintero, « Influencia de Santa Teresa en el progreso de la Teología Mística », dans *La verdadera mística tradicional*, Salamanca, Fides, 1925, p. 138-139.

¹⁵⁵ Jesús Castellano Cervera, « Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual. Balance y perspectivas », *Teresianum*, n°33, 1982, p. 217-218 : « La teología espiritual esta hoy presente en la Iglesia a través de Institutos especializados, obras de síntesis, diccionarios y revistas. Sin perder su originalidad como estudio de la experiencia espiritual cristiana, la teología espiritual esta hoy abierta, con talante integrador, al

Le terme même de « théologie spirituelle » avait commencé à être employé dans les années 1940, pour réunir en un même champ deux notions jusque-là étudiées séparément, comme si la mystique n'était réservée qu'à une élite, tandis que l'ascétisme resterait la voie du plus grand nombre. Un jalon dans la définition de ce nouveau champ pourrait être la parution d'une première synthèse par Joseph de Guibert, acteur important du débat de l'entre-deux-guerres autour de la mystique, intitulée *Leçons de Théologie spirituelle* (1943)¹⁵⁶. Le terme n'est pas absolument nouveau puisque déjà, en 1936, la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* classait les recensions concernant la mystique et l'ascétique en une même catégorie intitulée « théologie spirituelle »¹⁵⁷. Mais le terme semble se diffuser plutôt dans l'après-guerre, et encore, on a vu que si Paul VI emploie le terme dans l'homélie de proclamation du doctorat de Thérèse d'Avila, plusieurs évêques parlent encore de « théologie ascétique et mystique » dans leurs lettres postulatoires.

On voit fleurir, dans les années 1950, des instituts de spiritualité en lien avec les grandes universités pontificales. Fondé en 1950 par le dominicain Pierre-Paul Philippe, celui qui est rattaché à l'Angelicum a pour but de proposer « une étude scientifique et systématique de la théologie ascétique et mystique », de préparer « les directeurs spirituels et les maîtres de novices », et enfin de contribuer au « renouveau théologique et à la formation continue des prêtres, religieux et laïcs »¹⁵⁸. Un institut de spiritualité est aussi accolé à la faculté de théologie de la Grégorienne en 1958 pour promouvoir la « théologie spirituelle, considérée comme une discipline justement en dialogue avec les autres disciplines théologiques et avec les sciences humaines », notamment pour former au discernement spirituel¹⁵⁹. Au Teresianum, l'institut de spiritualité a été créé en même temps que la faculté, inaugurée en 1955 par Anastasio Ballestrero, alors supérieur général de l'ordre, dans le but d'approfondir la spiritualité carmélitaine¹⁶⁰. Le développement de la discipline semble intrinsèquement lié à la nécessité de former des directeurs spirituels pour mieux encadrer des fidèles désireux d'avoir une vie spirituelle plus intense et d'être mieux formés à agir dans le monde moderne.

Outre ce développement de la théologie spirituelle, qui signe la réconciliation entre théologie et spiritualité, dont le divorce devenait un lieu commun dans la littérature théologique d'après-guerre¹⁶¹,

estudio de las fuentes, a la apertura a las nuevas corrientes de teología y de espiritualidad, al estudio de los movimientos modernos de espiritualidad, as las formas de pedagogía espiritual antiguas y modernas. Teresa de Jesús, igual que Juan de la Cruz, mantiene viva su presencia en este campo ; en su nombre, como compromiso de la herencia de espiritualidad legada por ella, se está trabajando en este campo privilegiado de la teología espiritual. » (Traduction par nos soins)

¹⁵⁶ Joseph de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1943.

¹⁵⁷ Joseph Périnelle, « Théologie spirituelle », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 25, n°4, 1936, p. 773–83.

¹⁵⁸ https://angelicum.it/institutes/institute_spirituality/, page consultée le 30/03/2022.

¹⁵⁹ <https://www.unigre.it/it/spiritualita/profilo/>, page consultée le 30/03/2022.

¹⁶⁰ <https://www.teresianum.net/>, page consultée le 30/03/2022.

¹⁶¹ Giovanni Moioli, « Théologie spirituelle », dans Stefano De Fiores et Tullo Goffi (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Le Cerf, 2001, p. 1120-1127 ; François Vanderbroucke, « Le divorce entre théologie et

l'émergence de la « nouvelle théologie », à la même période, pourrait avoir favorisé, indirectement, la consécration de grandes figures spirituelles en 1970. Indirectement car il ne semble pas que le renouveau biblique, liturgique et théologique se soit tellement penché sur ces figures. Cependant, Étienne Fouilloux a montré que la « nouvelle théologie » réclame « haut et fort la concession du pluralisme dans les domaines où le magistère n'a pas tranché ; elle demande aussi que la théologie romaine ou romanisée reconnaisse qu'elle n'est qu'une école parmi d'autres et que sa proximité du magistère ne lui donne aucune autorité spécifique »¹⁶². Pour l'historien, cette évolution dans les méthodes et les formes de la théologie n'est pas sans lien avec celle des finalités assignées à la discipline. Il associe ainsi le théologien « en régime intransigeant » à une sorte d'« agent de production et de reproduction du discours magistériel » : professeur de théologie dans les grands séminaires ou les scolasticats, chargé de former les cadres de l'Église, il sort peu du cadre clérical et est avant tout un commentateur (de Thomas d'Aquin, des références classiques et des documents du magistère pontifical). À l'inverse, autour de la Seconde Guerre mondiale naît la figure du « théologien de service », qui ne se cantonne pas au milieu clérical : s'il est toujours professeur, il répond de plus en plus aux sollicitations des fidèles cultivés ou des militants des mouvements de l'Action catholique. Parce qu'il est interrogé sur des questions inédites, qui viennent du terrain, il ne peut apporter des réponses toutes faites et doit privilégier une méthode inductive.

On le voit bien dans l'article qui sert d'expression programmatique aux jésuites français, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », paru dans *Études* en avril 1946. Jean Daniélou y montre que le modernisme a permis de percevoir la rupture entre la théologie et la vie et appelle les théologiens à entrer en contact avec les courants de la pensée contemporaine : « renouvelée aux sources profondes de la vie religieuse, vivifiée par son contact avec les courants de la pensée contemporaine, la théologie doit, pour être vivante, répondre enfin à une troisième exigence : elle doit tenir compte des besoins des âmes »¹⁶³. La « nouvelle théologie » signale donc l'essoufflement d'un système romain dominant, associé au modèle scolastique, à la méthode conceptuelle déductive. Les auteurs des cahiers *Dieu Vivant*, qui paraissent entre 1945 et 1955, sont assez représentatifs de cette génération en quête d'un nouveau souffle, dans une veine eschatologique. Étienne Fouilloux en a résumé l'état d'esprit :

On sait bien de quelle théologie *Dieu Vivant* ne veut pas : une théologie ancrée dans le substrat philosophique thomiste plutôt que dans les sources du christianisme ; une théologie qui sépare : philosophie et théologie, pensée et prière, action et contemplation, incarnation et eschatologie ; une théologie spéculative, enfermée dans ses syllogismes et ses déductions logiques ; une théologie à prétention rationnelle qui évacuerait miracle, mystère et aspiration

mystique », *Nouvelle Revue Théologique*, n°82, 1950, p. 372-389 ; Walter Kasper, *Dogme et Évangile*, Tournai, Casterman, 1967, p. 11-12.

¹⁶² Étienne Fouilloux, « “Nouvelle théologie” et théologie nouvelle », dans *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, op. cit., p. 423. Voir aussi Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 429-435 et l'étude détaillée d'Étienne Fouilloux dans *Une Église en quête de liberté*, op. cit. : chapitre 6, « Nouvelle théologie ».

¹⁶³ Jean Daniélou, « Les orientations présentes de la pensée religieuse », *Études*, tome 249, avril 1946, p. 17.

à la sainteté ; bref, une théologie dans laquelle l'intelligence de la foi prime sur l'humble adhésion de foi¹⁶⁴.

L'une des principales références théologiques de la revue au sein du catholicisme est le théologien suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988), qui a rencontré les pères de Lubac et Daniélou au cours de ses études au scolasticat de Fourvière dans les années 1930, avec qui il partage une même passion pour les Pères de l'Église et pour Claudel. En 1948, *Dieu Vivant* publie la traduction française de l'un de ses textes restés célèbres, « Théologie et sainteté », forme de plaidoyer pour une restauration de la théologie¹⁶⁵. Constatant que l'union entre les deux termes, qui existait à l'époque patristique, a été perdue dans la scolastique occidentale, Hans Urs von Balthasar montre les limites d'une théologie trop abstraite et conceptuelle. Son texte n'est pas sans visée polémique, quoique Jean Daniélou ait veillé à la modérer, puisque la théologie universitaire à laquelle il s'en prend est avant tout celle du néothomisme enseigné à Saint-Maximin ou à l'Angelicum¹⁶⁶. Il en appelle à une alliance entre la « théologie assise » (étude) et la « théologie à genoux » (prière), à la plus grande prise en compte, par les théologiens universitaires, de la « théologie priante » qui n'est autre que celle des mystiques. Lui-même a d'ailleurs été particulièrement inspiré par Adrienne Von Speyr (1902-1967), qui reçoit de nombreuses révélations spirituelles après sa conversion au catholicisme en 1940¹⁶⁷. Le concept de théologie tel qu'il est compris par Urs von Balthasar déborde donc du cadre de la pratique discursive : pour lui, la vie des saints est une théologie, non pas écrite mais vécue (« gelebte Théologie »). Il reprend en effet le vieil adage d'Évagre le Pontique : « Si tu es théologien, tu pries en vérité ; si tu pries en vérité, tu es théologien. » Le modèle du « théologien complet », chez Urs von Balthasar, est en fait le docteur de l'Église, qu'il associe à la période patristique :

C'est par cette union du savoir et de la vie, que les grands docteurs de l'Église sont rendus capables de devenir, conformément à leur charge particulière, d'authentiques phares et pasteurs de l'Église. [...] Bref, ces colonnes de l'Église sont des types complets d'humanité : ce qu'ils enseignent, ils le vivent dans une unité si spontanée, pour ne pas dire si naïve, qu'ils ignorent le dualisme entre dogmatique et spiritualité de la période postérieure. Il serait vain et même contraire à l'exigence la plus intime des Pères, de distinguer, dans leurs œuvres, celles qui traitent du dogme et celles qui traitent de la vie chrétienne (spiritualité)¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Étienne Fouilloux, *Christianisme et eschatologie*. Dieu Vivant (1945-1955), Paris, Éditions CLD, 2015, p. 143-144 ; *Id.*, « Une vision eschatologique du christianisme : Dieu Vivant (1945-1955) », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 1971, n°1, p. 47-72.

¹⁶⁵ *Cahier* n°12, 1948, p. 17-31.

¹⁶⁶ Philippe Barbarin, « Théologie et sainteté » : introduction à Hans Urs von Balthasar, Paris, CERP, 1999, *passim*.

¹⁶⁷ Voir notamment Hans Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Paris/Montréal, Apostolat des Éditions/Éditions paulines, 1976.

¹⁶⁸ Philippe Barbarin, *Théologie et sainteté*, *op. cit.*, p. 95.

Avec la proclamation de femmes enseignant ce qu'elles ont vécu, on reviendrait donc à un doctorat plus « authentique », un peu à la façon dont le Concile a voulu revenir aux « sources » du christianisme.

b) *Une tendance à la décléricalisation de la théologie*

Outre cette évolution des modèles de théologie promus, la distinction entre doctorat d'Église et magistère ecclésiastique est sans doute plus facile à concevoir dans les années 1960 que dans l'entre-deux-guerres, alors que le domaine de la théologie s'ouvre de plus en plus aux laïcs. L'association traditionnelle, dans les esprits, entre doctorat d'Église, théologie et sacerdoce, tendait ainsi à se distendre. L'ouverture progressive des études théologiques aux laïcs au XX^e siècle semble avoir été favorisée notamment par le plus grand accès des femmes à la vie universitaire, la nécessité d'une réforme de la vie religieuse et l'essor de l'apostolat des laïcs. Si des efforts avaient été entrepris en ce sens dès le début du siècle, la bascule ne s'est vraiment faite que dans les années 1960, au moment même où s'amorce la « crise du clergé »¹⁶⁹ qui questionne le modèle classique du sacerdoce, alors que les effectifs diminuent sensiblement. C'est la fin de l'image traditionnelle du prêtre qui dominait depuis la fin du concile de Trente comme un homme séparé du monde du fait de sa formation à part, dans les séminaires, et qui seul maîtrise l'enseignement de la Parole de Dieu¹⁷⁰. C'est aussi la vision traditionnelle associant clergé et maîtrise du savoir, héritée de l'époque médiévale, qui s'estompe avec le nouvel accès du laïcat aux études théologiques. En 1970, le tableau est donc bien différent de l'entre-deux-guerres quant à l'accès des femmes à ce qu'on appelle traditionnellement la « science sacrée ». Paradoxalement, l'Église reconnaît à des saintes « ignorantes » un doctorat dont l'origine charismatique est soulignée au moment où les femmes investissent, dans la pratique, le champ des études doctrinales.

Une comparaison entre les codes de droit canonique de 1917 et de 1983 donne un bon aperçu de cette évolution de l'accès des laïcs à la théologie au XX^e siècle. Dans le premier, il est rappelé que « la charge de prêcher la foi catholique a été confiée principalement au pontife romain pour toute l'Église, aux évêques dans leurs diocèses respectifs » (canon 1327), et que la « faculté de prêcher ne peut être accordée qu'aux prêtres et aux diacres, non aux autres clercs, à moins d'un motif jugé raisonnable par l'Ordinaire, et dans des cas exceptionnels » (canon 1342)¹⁷¹. La fonction d'enseignement, de ce fait, était réservée au magistère ecclésiastique, à savoir au pape et aux évêques, et par délégation seulement

¹⁶⁹ Dès 1950, le chanoine Boulard publiait une étude très documentée, *Essor ou déclin du clergé français ?*, tandis que naît en 1953 une nouvelle institution, le Secours sacerdotal. Voir Martine Sevegrand, *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, PUR, 2004, ainsi que l'analyse de Claude Langlois dans *On savait mais quoi ? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Seuil, 2020, p. 87 et p. 91.

¹⁷⁰ Jean-Marie Mayeur, « Clercs et laïcs dans l'Église catholique », dans *Id.* (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 13, *op. cit.*, p. 229.

¹⁷¹ *Code de droit canonique* de 1917, consulté en ligne : droitcanonique.fr

aux prêtres et aux diacres. Par ailleurs, le canon 1380, qui traite de l'enseignement dans les universités catholiques, ne mentionne pas les laïcs, sauf pour les inviter à participer à leur financement.

En revanche, le nouveau code, paru en 1983, mentionne parmi les obligations et droits des laïcs celui d'« d'acquérir une connaissance plus profonde des sciences sacrées enseignées dans les universités ou facultés ecclésiastiques et dans les instituts de sciences religieuses, en fréquentant les cours et en acquérant les grades académiques » (canon 229). Il est précisé qu'« en observant les dispositions concernant l'idonéité requise, ils ont capacité à recevoir de l'autorité ecclésiastique le mandat d'enseigner les sciences sacrées »¹⁷². Le canon 811, qui traite des universités catholiques, les prend aussi en compte : « L'autorité ecclésiastique doit veiller à ce que soit érigée dans les universités catholiques une faculté ou un institut ou au moins une chaire de théologie, qui donnera aussi des cours aux étudiants laïcs. » L'accès de ces derniers à la théologie universitaire est donc non seulement permis, mais encouragé par l'obligation faite aux universités et facultés catholiques de les accueillir. Au XX^e siècle, pour la première fois, le droit canonique envisage non seulement que des laïcs puissent étudier la théologie, mais aussi qu'ils puissent l'enseigner, à condition d'avoir le mandat requis. Les difficultés du recrutement ecclésiastique et les transferts de compétences en interne qui en résultent entre clercs et laïcs, *volens nolens*, ont pu y contribuer.

Si, dès les années 1920-1930, on avait vu l'apparition de « théologiens en veston » (Étienne Fouilloux) qui prenaient part aux débats religieux de leur temps dans le sillage de la crise moderniste, la théologie universitaire ne s'est vraiment ouverte aux laïcs, et donc aux femmes, et encore très timidement au départ, qu'après la Seconde Guerre mondiale¹⁷³. Dans l'entre-deux-guerres, un véritable besoin de formation doctrinale est apparu, auquel les théologiens ont répondu par divers moyens. La forte demande a motivé, par exemple, la fondation de la revue *La Vie spirituelle* par les dominicains en 1919¹⁷⁴, ou celle des cercles Maritain dans les années 1920, pour ne citer que le cas français. Par ailleurs, dans ces premières décennies du XX^e siècle, la théologie tend à se décléricaliser dans l'usage même qui en est fait. Alors qu'elle était surtout étudiée par les clercs en vue du sacerdoce, les théologiens se voient de plus en plus sollicités pour répondre à des problèmes non plus purement intellectuels, mais d'ordre

¹⁷² *Code de droit canonique*, Rome/Paris/Canada, Le Centurion/Le Cerf/Tardy, 1984.

¹⁷³ Sur les « théologiens en veston », voir le chapitre 4 d'Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, *op. cit.*, p. 107 ; *Id.*, « Le catholicisme », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 12, *op. cit.*, p. 170 ; Jacques Prévotat, « Théologiens laïcs des années trente », *Les Quatre Fleuves*, 17, 1983, p. 49-69 ; Michel Fourcade, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, Nancy, Éditions Arbre bleu, 2021, vol. 2. Il s'agit souvent d'universitaires qui étudient et enseignent des disciplines comme la philosophie ou l'histoire. Leur statut leur permet de ne pas s'attirer les foudres des autorités ecclésiastiques et de concilier culture religieuse et culture profane.

¹⁷⁴ Étienne Fouilloux, *Les Éditions dominicaines du Cerf (1918-1965)*, *op. cit.*, p. 26. L'idée est alors que tous les fidèles ont droit au catholicisme dans son intégralité. Marie-Vincent Bernadot avait déjà défendu, dans sa brochure *De l'Eucharistie à la Trinité*, l'idée de proposer une « dévotion solide et virile », fermement fondée sur une doctrine. Dans l'éditorial du numéro d'octobre 1919, « À nos lecteurs », la revue annonce son intention de « restaurer la piété sur ses bases doctrinales ».

pastoral ou apostolique, un peu comme les intellectuels dans les partis de l'époque¹⁷⁵. La forte demande des fidèles modifie, comme on l'a vu, le rôle du théologien, appelé à donner son avis sur des questions d'époque posées par la réalité ecclésiale. C'est ainsi qu'Yves Congar a été amené à sacrifier le *De Ecclesia* sur lequel il travaillait depuis vingt ans pour écrire *Vraie et fausse réforme de l'Église*, puis *Jalons pour une théologie du laïc*, parus respectivement en 1950 et 1953. Cette naissance de la « théologie de service » s'observe surtout chez les théologiens en lien avec l'Action catholique, qui mènent de front recherches personnelles et accompagnement des mouvements, à l'instar de Marie-Dominique Chenu, éminent médiéviste qui est aussi théologien ordinaire de la JOC. D'où un glissement épistémologique qui fait passer la théologie de « discipline en soi » à « discipline au service de l'Église » du XX^e siècle, où se combinent substance doctrinale, préoccupations spirituelles et prises sur l'actualité. Dans un premier temps, c'est à l'intérieur du monde des clercs, sans ouverture notable ni aux femmes ni aux laïcs en général, que se joue ce changement de signification de la théologie. L'accès des femmes à la théologie semble être devenu une nécessité à la fois du fait de l'apostolat des laïcs mais aussi de la rénovation de la vie religieuse à partir des années 1950.

- *La formation des religieuses*

La période préconciliaire est en effet marquée par de profondes mutations dans le monde religieux féminin. Le courant réformiste de l'immédiat après-guerre avait soulevé quelques critiques envers des formes archaïques et inadaptées de la vie religieuse, tandis qu'il fallait prendre en compte le fait que les jeunes filles qui y entraient avaient un plus grand accès aux études et au savoir avant leur entrée. Le succès croissant des instituts séculiers et leur reconnaissance officielle en 1947 pouvaient aussi signaler une certaine désaffectation pour les formes de vie religieuse traditionnelles. Dès 1949, les évêques de France insistent sur l'importance de doter les religieuses d'une meilleure formation théologique et spirituelle¹⁷⁶. À partir de 1947, l'Institut Catholique de Paris accueille ainsi un institut de formation doctrinale pour les religieuses, réorganisé en 1953¹⁷⁷. Dans un premier temps cependant, elles ne peuvent étudier la théologie que dans des classes séparées de celles des clercs.

À Rome, la Curie encourage la rénovation de la vie religieuse par la réunion de plusieurs congrès : le premier congrès international des religieux du 26 novembre au 8 décembre 1950, le premier congrès international des religieuses éducatrices du 4 au 14 septembre 1951, et enfin, en septembre 1952, le

¹⁷⁵ Étienne Fouilloux, « Le catholicisme », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 12, *op. cit.*, p. 170.

¹⁷⁶ *Recommandations aux Révérendes Mères Supérieures Générales des Congrégations Féminines à la suite de l'Enquête faite par NN.SS. Les Évêques de France sur la crise du recrutement, lettre imprimée annexée au procès-verbal de la 48^e Assemblée des Cardinaux et archevêques, 15-17 mars 1949*, citées par Anthony Favier dans « Des religieuses féministes dans les années 68 ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n°29, 2009, p. 62-63.

¹⁷⁷ Claude Bressolette, « L'Institut catholique de Paris », dans Guy Bedouelle et Olivier Landron (dir.), *Les universités et instituts catholiques. Regards sur leur histoire (1870-1950)*, Paris, Parole et Silence, 2012, p. 59.

premier congrès international des supérieures générales des instituts et congrégations de droit pontifical. Convoqué par Pie XII, ce dernier allait donner naissance à l'Union internationale des supérieures générales (UISG)¹⁷⁸. Parmi les sujets discutés dans ces congrès, un point revient comme un leitmotiv : la nécessité d'une meilleure formation doctrinale et de créer des organismes aptes à la dispenser.

Dans son introduction à la *Formation doctrinale des religieuses*, paru en 1954, Albert Plé insistait sur le fait qu'il faudrait « des programmes d'études sacrées adaptées aux religieuses qui ne peuvent avoir une formation aussi systématique et spéculative que celle qui est donnée dans les universités et les séminaires »¹⁷⁹. Dans un premier temps, l'idée n'est donc pas de leur donner accès aux facultés de théologie, qui restent réservées aux clercs, mais de créer un cursus qui soit adapté à leurs besoins. Une des premières décisions prises par l'UISG est de créer des instituts spécialisés de formation doctrinale pour les religieuses partout dans le monde et, à Rome, l'institut *Regina Mundi*, destiné à recevoir et à aider les religieuses venues étudier la théologie dans les universités romaines. Fondé en 1954, cet institut international féminin de théologie est officiellement reconnu de droit pontifical par le motu proprio *Nihil Ecclesiae antiquius* en 1956, et est agrégé en 1970 à l'Université pontificale Grégorienne, au sein de la faculté de théologie¹⁸⁰. Pendant quatre ans, les étudiantes y suivent des cours de philosophie, théologie et autres sciences connexes. Le but est de « donner aux religieuses, membres des instituts séculiers, et plus généralement aux laïques, l'opportunité d'une base solide pour leur propre formation spirituelle et une compétence professionnelle pour leur apostolat futur »¹⁸¹.

Dans la décennie 1950, de nombreux instituts de sciences religieuses sont créés dans tous les pays où il en manquait et apparaissent comme une première étape dans l'accès des femmes à la théologie. Comme on l'a vu dans le cas de *Regina Mundi*, ces instituts ne sont souvent rattachés aux facultés de théologie que dans un second temps. Madeleine Sauvé a montré ce processus à l'œuvre dans le cas de l'Institut supérieur de sciences religieuses de Montr  al¹⁸². Pour répondre à la demande de Rome, les religieuses de la Congrégation de Notre-Dame, en lien avec les autres religieuses de l'agglomération montréalaise, entrent en contact avec le doyen de la faculté de théologie de l'Université de Montréal en 1953. Plutôt que de les intégrer dans sa faculté, celui-ci leur suggère de s'adresser à l'Institut Pie XI, annexe de la faculté crée en 1951 pour la formation des laïcs, dont les programmes sont axés sur l'Action catholique et la doctrine sociale de l'  glise. Bien que cela ne corresponde pas exactement à leur situation et que l'Institut ne délivre pas de grades universitaires comme elles le voudraient, les religieuses acceptent ce rattachement. C'est donc l'Institut Pie XI qui est habilité à leur conférer des

¹⁷⁸ Sur cette dernière, voir G. Nardin et G. Rocca, « Unione Internazionale delle Superiore Generali (UISG) », *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. 9, Rome, Edizioni Paoline, 1997, col. 1556-1557.

¹⁷⁹ *Formation doctrinale des religieuses*, Paris, Le Cerf, 1954, p. 8.

¹⁸⁰ F. Avonts, « Regina Mundi », *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. 7, Rome, Edizioni Paoline, 1983, col. 1405.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² Madeleine Sauvé, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie de l'université de Montréal*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 28-69.

grades, mais en sciences religieuses et non en théologie. Cependant, lorsqu'un an plus tard, les Frères enseignants du Québec font une demande similaire, ils obtiennent de ne pas être rattachés à l'Institut Pie XI, mais de fonder un institut indépendant. Les deux demandes sont finalement traitées conjointement et l'Institut supérieur de sciences religieuses est officiellement instauré en septembre 1955 à l'Université de Montréal. Il faut bien avoir à l'esprit que si cet institut est indépendant de la faculté de théologie, c'est parce que cette dernière ne peut décerner que des grades en théologie et qu'il est alors hors de propos de délivrer des grades canoniques à des laïcs.

Toujours dans la décennie 1950, les Salésiennes ouvrent un *Istituto Internazionale Superiore di Pedagogia e Scienze Religiose* à Turin (1954), tandis qu'en France est créé le *Studium* Notre-Dame, séminaire de théologie pour les religieuses¹⁸³. Dans tous ces cas, la formation n'est pas purement théologique, mais plutôt une initiation à la théologie, accompagnée de cours sur la liturgie, l'Action catholique, la doctrine sociale de l'Église, de pédagogie de la religion, etc. C'est ce qui explique que l'on parle de « sciences religieuses » plutôt que de « théologie ». Par ailleurs, tous les instituts ne peuvent délivrer des grades. Celui des Salésiennes, à Turin, ne devient une faculté autonome, apte à donner des qualifications académiques, qu'en 1970. C'est une période où l'Église envisage une plus grande responsabilité pour les religieuses, alors que la Congrégation pour les religieux était jusque-là constituée exclusivement d'hommes. Un religieux comme Jean Leclercq insistait d'ailleurs sur cet aspect au moment de la proclamation du doctorat de Thérèse d'Avila. La promotion d'une religieuse signifiait à ses yeux, de la part de Rome, un encouragement à confier plus de responsabilités aux religieuses dans l'Église. Il l'écrivait ainsi, dans une lettre adressée au père abbé de Clairvaux en 1967 :

Mais, comme il est urgent qu'on laisse les contemplatives légiférer elles-mêmes sur leur propre vie, quand l'ordre masculin parallèle, ne menant pas leur vie, n'est pas préparé à la comprendre. Il y a beaucoup à faire pour la promotion de la femme consacrée dans l'Église. Et puisqu'elles vont avoir des Docteurs, ne pourraient-elles aussi avoir des législatrices^{184?}

On peut rappeler, de ce point de vue, que ce n'est qu'à partir de 1967 que des religieuses intègrent la Congrégation des religieux. Jusque-là, elle ne comptait que des évêques, prêtres ou religieux, ce qui est apparu incompatible avec « le monde actuel où le rôle de la femme s'accroît progressivement et avec l'esprit de Vatican II dont les actes font constamment état du rôle nécessaire de la femme dans l'Église et dans le monde »¹⁸⁵. Un an plus tôt, à l'été 1966, la fameuse lettre du cardinal Ottaviani mettant en garde contre les « opinions fausses », les « innovations arbitraires » et les « erreurs dans la foi » consécutives au Concile était envoyée à tous les présidents des conférences épiscopales et aux supérieurs

¹⁸³ Cardinal Suenens, *Promotion apostolique de la religieuse*, Paris/Bruges, Desclée, 1964, p. 199. Ce *studium* était sous la direction des frères prêcheurs. On n'a malheureusement pas pu trouver plus d'informations sur ce centre.

¹⁸⁴ Lettre au père abbé de Clairvaux, 20 octobre 1967, dans Valerio Cattana, Claudia Galli, Henri Rochais (éd.), *Lettere di Dom Jean Leclercq (1911-1993)*, Cesena/Badia di Santa Maria del Monte, Centro Storico benedettino italiano, 2000, p. 1286.

¹⁸⁵ DC, n°1513, mars 1968, col. 575.

majeurs des congrégations et ordres religieux masculins, mais pas à leurs équivalents féminins, les excluant par là même de la discussion d'une question ecclésiale majeure de l'époque¹⁸⁶.

- *La formation des laïques*

Outre les religieuses, ce sont aussi les laïques qui accèdent progressivement aux études de théologie. On a pu voir précédemment que, dès le début du XX^e siècle, le catholicisme est attentif à la formation des femmes, dont il sait toute l'influence dans les familles, ce qui est classique, mais aussi, de plus en plus, dans l'espace public. Il peut apparaître comme un foyer important pour l'enseignement des femmes, en particulier dans certains pays comme l'Allemagne ou l'Italie où les régimes nazi et fasciste ont développé une politique antiféminine qui niait largement la dimension intellectuelle des femmes et leur fermait les professions intellectuelles¹⁸⁷. En 1933, par exemple, des quotas étaient fixés pour l'inscription de femmes à l'Université allemande, et elles étaient exclues de l'enseignement de l'histoire et de la philosophie au lycée. Face à cette politique, le catholicisme a pu être un lieu de refuge et d'encouragement au développement intellectuel féminin, formant une véritable élite qui joue un rôle majeur dans l'après-guerre. En Italie, sur les vingt-et-unes femmes élues à l'assemblée constituante qui prépare la Constitution entre 1946 et 1948, neuf sont issues de la démocratie chrétienne et un tiers est passé par la FUCI ou par l'Action Catholique. Nilde Iotti, issue de l'aile communiste, est par ailleurs diplômée de l'Université catholique de Milan. Dans les années 1930, la moitié des bourses délivrées par cette université était destinée à des étudiantes, ce qui explique son rôle majeur dans la production d'enseignantes et d'élites féminines. Mais, si l'enseignement supérieur des femmes a pu être encouragé dès l'entre-deux-guerres, il semble que l'accès de ces laïques aux facultés de théologie soit plus tardif et ne se fasse pas avant la Seconde Guerre mondiale.

L'histoire n'en a pas encore été faite, mais on peut en signaler quelques étapes. Comme dans le cas des religieuses, la demande est d'abord venue du terrain. Avec le déploiement de l'apostolat des laïcs et la baisse des effectifs du clergé, le besoin d'assurer une meilleure formation doctrinale des femmes est apparu au début du XX^e siècle. On voit apparaître dès la fin de la Première Guerre mondiale les premières figures d'assistantes pastorales, appelées « *Seelsorgehelferinnen* » en Allemagne, « *Pastoralassistentinnen* » en Autriche, et « *Gemeindehelferinnen* » dans les Églises protestantes¹⁸⁸. Dans des endroits en déficit de prêtres, elles se voyaient confier des missions pastorales et caritatives.

¹⁸⁶ Christian Sorrel (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale*, op. cit. Sur l'influence du Concile pour les religieuses, on pourra se reporter à Id. (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux*, op. cit.

¹⁸⁷ Maria Malatesta, « La formazione delle élites cattoliche femminili tra le due guerre », dans Alberto Guasco et Raffaella Perrin (dir.), *Pius XI : Keywords*, op. cit., p. 227-244.

¹⁸⁸ Nicoletta Capozza, « Voici inattese in lingua tedesca. Le prime teologhe (1954-1964) », dans Marinella Perroni, Alberto Melloni et Serena Noceti (dir.), « *Tantum aurora est* », op. cit., p. 179 ; Irmtraud Götz von Olenhusen (dir.), *Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen : Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Cologne, Kohlhammer, 1995.

Des écoles commencèrent à voir le jour, afin de leur procurer la formation nécessaire à cette nouvelle tâche qui leur incombait. Une première école, appelée « *Gemeindehelferinnenschule* », ouvre à Breslau en 1924, puis c'est un séminaire pour assistants pastoraux qui est fondé à Fribourg, en lien avec la *Caritas*, en 1928.

Mais c'est surtout après 1945 que l'engagement des femmes dans la pastorale prend de l'importance en Allemagne. Dans un livre où elle recense les diverses possibilités offertes aux femmes souhaitant étudier la théologie, Elisabeth Schlüssler compte 2869 femmes qui exercent leur profession dans le milieu de l'assistance pastorale au début des années 1960, parmi lesquelles 2239 laïques, pour 630 religieuses¹⁸⁹. Dans les diocèses de Munich et de Rottenburg, elles seraient plus de 200 assistantes pastorales et une dizaine de centres de formation professionnelle sont créés entre 1946 et 1957 pour répondre à la forte demande de ce secteur. Outre ces assistantes pastorales, nombreuses sont les catéchistes, en Allemagne et en Autriche, qui assurent l'instruction religieuse dans les paroisses et les écoles, en vertu d'une « *missio canonica* » reçue de l'évêque. Pour assurer leur formation, des cours à distance sont mis en place, avant que des cours de théologie ne leur soient ouverts ou que des écoles spécifiques ne soient créées. Margarete Schmidt (1914-1997) crée par exemple en 1940, à Vienne, la *Theologische Laiensjahr*, qui devient ensuite la *Theologische Kurse*¹⁹⁰. Au moment de sa fondation, l'institution de ces cours est pensée en réaction à l'oppression subie par l'Église catholique autrichienne par le national-socialisme. Pour Margaret Schmidt, il faut approfondir la foi chrétienne pour lui permettre de résister.

Les premières théologiennes catholiques – au sens universitaire – sont, pour certaines, passées par cet intermédiaire qu'ont pu être les écoles de formation professionnelle. Iris Müller (1930-2011) en est un exemple : ayant grandi dans une famille protestante de RDA, elle exerce la fonction de *vikarin*, sorte d'assistante dans une paroisse évangélique, avant de se convertir au catholicisme et de fuir en RFA. Elle s'inscrit alors en doctorat de théologie à l'Université de Münster, en 1960. Le fait que dans les pays comme la Suisse, l'Allemagne, ou l'Autriche, le travail pastoral soit envisagé comme une profession peut expliquer que ce soit là que les facultés de théologie se soient d'abord ouvertes aux femmes, sans oublier le voisinage avec le protestantisme. Jean-Paul Willaime recense des premières étudiantes en théologie à Zurich en 1908, puis à partir de 1912 à Neufchâtel, sans donner plus de précisions sur leur identité ou sur leur parcours¹⁹¹. En 1920, on compterait par ailleurs quatre jeunes filles à la faculté de

¹⁸⁹ Elisabeth Schlüssler, *Der vergessene Partner. Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1964, p. 135. Elle tire ces chiffres de l'ouvrage d'Alfons Fischer, *Seelsorge zwischen gestern und morgen*, Fribourg, Seelsorge Verlag, 1961.

¹⁹⁰ Nicoletta Capozza, « Voici inattese in lingua tedesca. Le prime teologhe (1954-1964) », art. cité, p. 182. On peut consulter le site de l'école, qui existe encore : www.theologischekurse.at.

¹⁹¹ Jean-Paul Willaime, « Les mutations des cadres de la vie ecclésiale dans les Églises protestantes », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 13, *op. cit.*, p. 249.

théologie protestante de Strasbourg. Le fait qu'il s'agisse, dans tous ces cas, de facultés d'État, assez indépendantes des Églises, peut expliquer cet accès précoce¹⁹².

En Grande-Bretagne, l'ouverture se fait d'abord dans l'Église unitarienne, de tendance libérale. On connaît le cas d'Evelyn Underhill (1875-1941), qui reçoit le titre de « *Doctor of Divinity* » *honoris causa* de l'Université d'Aberdeen en 1938, à la fin de sa vie¹⁹³. La romancière, qui avait étudié la philosophie au *King's College* à Londres, arrête l'écriture de romans et de poésie dans les années 1910 pour se consacrer à la théologie. Il ne semble pas qu'elle ait pu l'étudier à l'Université, puisqu'à Oxford, les femmes ne sont pas admises à la licence ou au doctorat en théologie avant 1935¹⁹⁴, mais elle est la première femme à avoir prêché des retraites dans l'Église d'Angleterre. Dès 1921, elle aurait donné des cours de théologie au *Manchester College*, qui formait les ministres unitariens. Plus libérale que le collège d'Oxford, cette institution accueillait depuis 1877 des femmes pour des sessions théologiques¹⁹⁵.

Côté catholique, la première femme à obtenir un doctorat en théologie serait la bénédictine Anna von Bolschwing, en 1946, à Vienne¹⁹⁶. On connaît ensuite le cas d'Elisabeth Gössmann : après avoir soutenu une thèse en théologie en 1954 à Munich, sous la direction du professeur renommé Michael Schmaus, elle part enseigner au Japon en 1956 avant de revenir à Munich, où elle trouve un poste en 1978¹⁹⁷. Son cas est intéressant, dans la mesure où elle a pu valider des grades en théologie dans les années 1950 mais n'a pu enseigner à l'Université en Europe avant la fin des années 1970¹⁹⁸. En Allemagne, les premières docteuses se succèdent dans les années 1960 : Herlinde Pissarek-Hudelist à Innsbruck, Elisabeth Schüssler-Fiorenza à Münster en 1962, Helen Schüngel-Straumann à Bonn en

¹⁹² Nicoletta Capozza, « Voici inattese in lingua tedesca. Le prime teologhe (1954-1964) », art. cité, p. 176. En 1947, une femme catholique, Christine Teusch, est nommée ministre de l'Instruction publique dans le *land* allemand de Rhénanie du Nord-Westphalie en 1947 et a joué un rôle moteur dans l'accès des femmes à l'Université, facultés de théologie comprises.

¹⁹³ Ann Loades, « Publiciste, in Verita: "teologhe" », dans Cettina Militello (dir.), *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 2004, p. 101-102.

¹⁹⁴ Les femmes y étaient admises comme étudiantes depuis 1920 (comme auditrices dès les années 1860-1870), mais il a fallu attendre quinze ans pour que les portes de la faculté de théologie leur soient ouvertes.

¹⁹⁵ Je remercie Faye McLeod, assistant archiviste à la *Bodleian Library*, pour ces informations qu'il m'a communiquées. Les leçons d'Evelyn Underhill au *Manchester College* ont été publiées : *The Life of the Spirit and the Life of Today*, Londres, Methuen & Co, 1922.

¹⁹⁶ Nicoletta Capozza, « Voici inattese in lingua tedesca. Le prime teologhe (1954-1964) », art. cité, p. 177.

¹⁹⁷ Valeria Ferrari Schiefer, « Donna e teologia in Germania, Austria e Svizzera tedesca. Presenze, campi di ricerca, pubblicazioni di rilievo », dans Cettina Militello (dir.), *Donna e teologia, op. cit.*, p. 192. Sa thèse a été publiée quelques années plus tard : Elisabeth Gössmann, *Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters*, Munich, Kösel, 1957. On lui doit également deux grandes œuvres écrites dans les années 1960 : *Das Bild der Frau heute*, Düsseldorf, Haus der Katholischen Frauen, 1962 et *Die Frau und ihr Auftrag : Gestalten und Lebensformen*, Fribourg, Herder, 1965. En 1993, à l'occasion de son 65^e anniversaire, plusieurs théologiens sont revenus sur son parcours, donnant lieu à des publications : Theodor Schneider et Helen Schüngel-Straumann (dir.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann*, Fribourg en Brisgau, Herder, 1993 ; Martina Appich (dir.), *Eine andere Tradition. Dissidente Positionen von Frauen in Philosophie und Theologie*, Munich, Iudicium Verlag, 1993.

¹⁹⁸ Nicoletta Capozza, « Voici inattese in lingua tedesca. Le prime teologhe (1954-1964) », art. cité, p. 193. L'évêque de Munich, le cardinal Döpfner, lui aurait expliqué avec sincérité que les évêques ne savaient alors pas vraiment quoi faire de ces théologiens laïcs habilités à enseigner.

1969¹⁹⁹. Dans les facultés évangéliques, le premier doctorat féminin avait été obtenu en 1951 à Göttingen par Elisabeth Moltmann-Wendel.

Aux États-Unis, on connaît le cas de Mary Daly, diplômée en sciences religieuses en 1953 auprès du collège St Mary de Notre Dame (Indiana). L'enseignement de la théologie n'étant pas encore ouvert aux femmes, elle se rend en Suisse, à Fribourg, où elle valide un doctorat de théologie en 1963. En France, les « pionnières » apparaissent aussi majoritairement dans les années 1950-1960. En 1958, la faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris est autorisée à admettre des femmes à la licence et au doctorat, tandis que c'est à l'automne 1963 que celle de Lyon s'ouvre aux laïcs²⁰⁰. Mais cela ne signifie pas que les femmes n'aient pas eu du tout accès aux études théologiques avant. Tout comme pour les religieuses, il y a eu des intermédiaires. À l'Institut Catholique de Lyon par exemple, on trouve un certain nombre de femmes parmi les étudiants de la Licence d'enseignement religieux (LER) créée en 1947 par l'abbé Joseph Colomb à l'intention des catéchistes, qui devient par la suite l'Institut pastoral d'études religieuses (IPER)²⁰¹. Entre 1949 et 1956, sur les 186 étudiants de la LER, on compte 147 femmes pour 39 hommes²⁰². Sur ces 186 étudiants, plus de 120 sont des religieux, religieuses ou consacré(e)s, ce qui confirme l'influence de l'attention portée à leur formation sur l'ouverture progressive de la théologie universitaire aux laïcs. Si les femmes se trouvent en majorité, cela peut sûrement s'expliquer par le fait que les religieux masculins qui étudient la théologie le font le plus souvent en faculté de théologie, en vue d'une éventuelle ordination.

De plus, il faut rappeler que les femmes ont eu accès à un certain type de théologie avant leur intégration aux facultés, comme l'a signalé Crispino Valenziano, assistant de Mgr Marchisano qui fut sous-secrétaire à la Congrégation pour l'éducation catholique entre 1969 et 1988²⁰³. Avant d'avoir accès aux études de théologie académique, les femmes ont pu étudier par les cours de formation supérieure dans le cadre de l'Action catholique par exemple, qui touchaient surtout à l'apologétique, et guère à la théologie spirituelle ou dogmatique. Dans certains ordres religieux, les sœurs pouvaient par ailleurs bénéficier de la formation de théologiens qui leur étaient proches, comme Augustin Laffay l'a bien montré dans le cas des moniales de Saint-Maximin et du père Philippon par exemple, et ce dès les années

¹⁹⁹ Plusieurs, parmi ces pionnières, ont laissé des écrits autobiographiques particulièrement riches sur leur parcours : Elisabeth Gössmann, *Geburtsfehler weiblich : Lebenserinnerungen einer katholischen Theologin*, München, Iudicium, 2003 ; Helen Schüngel-Straumann, *Meine Wege und Umwege : eine feministische Theologin unterwegs*, Vienne, Paderbon, 2011.

²⁰⁰ Daniel Moulinet, « L'université catholique de Lyon. Des origines au milieu du XX^e siècle », dans Guy Bedouelle et Olivier Landron (dir.), *Les universités et instituts catholiques*, op. cit., p. 49 et Claude Bressolette, « L'Institut catholique de Paris » dans le même ouvrage, p. 59.

²⁰¹ Sur le fondateur, et ses ennuis avec Rome, voir Joël Molinaro, *Joseph Colomb et l'affaire du Catéchisme progressif. Un tournant pour la catéchèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

²⁰² Nos calculs ont été faits à partir d'un relevé que Daniel Moulinet a aimablement fait pour nous dans les fiches des étudiants de la LER.

²⁰³ Crispino Valenziano, « Una narrazione "parzialmente" autobiografica », dans Cettina Militello (dir.), *Donna e teologia*, op. cit., p. 143-149.

de l'entre-deux-guerres, mais sans aucune exigence académique²⁰⁴. Plus anciennement encore, la direction spirituelle pouvait être un lieu de formation, comme on le voit bien par exemple dans la correspondance de Mgr Gay au XIX^e siècle avec ses dirigées, carmélites ou autres²⁰⁵.

Au Concile, la formation des laïcs reste abordée dans ce sens d'une initiation théologique minimale, sans qu'il soit question de pousser aussi loin que les clercs. Le chapitre 6 du décret *Apostolicam actuositatem* est entièrement consacré à cette problématique. S'il est rappelé que la formation doit d'abord être humaine, « conforme à la personnalité et aux conditions de la vie de chacun » et que le laïc doit avoir une « bonne connaissance du monde actuel » (n°29), l'importance d'une « solide connaissance doctrinale en matière théologique, morale et philosophique » est aussi soulignée :

Les laïcs consacrés à l'apostolat disposent déjà de nombreux moyens de formation : sessions, congrès, recollections, exercices spirituels, rencontres fréquentes, conférences, livres et commentaires qui permettent d'approfondir la connaissance de l'Écriture sainte et de la doctrine catholique ainsi que de progresser dans la vie spirituelle, de connaître les conditions de vie du monde, de découvrir et d'utiliser les méthodes les plus aptes à l'apostolat. Ces moyens de formation sont fonction des diverses formes d'apostolat à mettre en œuvre selon les milieux à atteindre. Dans ce but ont même été créés des centres d'études ou des instituts supérieurs qui ont déjà donné d'excellents résultats²⁰⁶.

Après le Concile, en revanche, la théologie évolue : d'abord enseignée dans un but fonctionnel, vue comme une étape nécessaire pour être prêtre, elle fait l'objet d'un intérêt plus personnel ou spirituel avec son ouverture aux laïcs. Progressivement, ces derniers quittent les écoles de formation des cadres dirigeant l'Action catholique pour se tourner vers les nouveaux instituts de sciences religieuses. Ainsi, l'Institut supérieur de sciences religieuses de l'Université de Montréal compte 22% de laïcs dans sa population étudiante en 1969 et 65% en 1977. Comme le relève un des professeurs de la faculté de théologie, « le grand phénomène postconciliaire en matière d'études ecclésiastiques est l'accession des laïcs, des religieux et des religieuses à l'étude de la théologie »²⁰⁷.

²⁰⁴ Augustin Laffay, « Les moniales dominicaines de Saint-Maximin. Des religieuses aux côtés des frères (1869-1957) », dans Tangi Cavalin et Augustin Laffay (dir.), *Un siècle de vie dominicaine en Provence (1859-1957). Saint-Maximin et la Sainte-Baume*, Nancy, Éditions Arbre bleu, 2019, p. 147-175. Dès 1932, le père Philippon donne des instructions aux moniales et, en 1935, il commence une série de conférences théologiques sur la III^e pars de la *Somme théologique*, en suivant le programme établi pour les étudiants de l'École théologique de Saint-Maximin. À partir de 1954, les sœurs bénéficient aussi d'une introduction aux études bibliques.

²⁰⁵ Voir notamment la thèse en cours d'Arthur Adrien, « La direction spirituelle de Mgr Charles Gay de mère Thérèse-Emmanuel (Catherine O'Neill) : 1849-1888. Édition critique de la correspondance et contextualisation historique » et, de façon plus générale Séverine Blenner-Michel et Emmanuel Pénicaud, *Mgr Charles-Louis Gay (1815-1892) : un artiste au service du Christ*, Paris/Rennes, Société d'histoire religieuse de la France/PUR, 2017.

²⁰⁶ Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, 18 novembre 1965 : consulté en ligne, sur le site du Saint-Siège.

²⁰⁷ « Vingt ans après Vatican II. Réflexions et questions en vue d'un bilan », Document de travail présenté au Conseil presbytéral le 4 juin 1985, et paru dans *L'Église de Montréal*, n°24, 13 juin 1985, p. 480. Il est cité par Madeleine Sauvé dans *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie de l'université de Montréal*, op. cit., p. 196. Pour les chiffres, voir *Ead.*, *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire (1967-1997)*, Québec, Fides, 2001, p. 416.

En 1970, la revue *Concilium*, née du concile Vatican II dans l'idée d'en développer l'esprit, organise un congrès mondial de théologie à Bruxelles, sur le thème de « L'Avenir de l'Église », dans le but de redéfinir la fonction de la théologie en son sein. Un des premiers vœux exprimés est « que des fidèles – femmes et hommes – puissent devenir des théologiens de métier et occuper des chaires de théologie »²⁰⁸. Il se félicite par ailleurs de la redécouverte de la vocation théologique de « tout croyant réfléchissant sur sa foi et qualifié par son appartenance baptismale au peuple de Dieu »²⁰⁹. Cette redécouverte s'expliquerait notamment par le contexte de sécularisation : « devant les tâches théologiques d'aujourd'hui, les clercs sont inféconds. Quoi d'étonnant : n'a-t-on pas dans une large mesure la théologie de son genre de vie ? »²¹⁰.

Dans les facultés romaines, il faut attendre le tournant des années 1960-1970 pour que soit officialisé l'accès des femmes à la théologie académique. En 1970, Nella Filippi est la première femme reconnue docteure en théologie en Italie. Paul VI est intervenu personnellement en sa faveur, pour qu'elle puisse valider ses grades à l'Angelicum²¹¹. Cette Italienne avait déjà soutenu une thèse en lettres dans l'entre-deux-guerres à l'Université du Sacré-Cœur de Milan ce qui montre bien le décalage entre féminisation de l'Université, dans l'entre-deux-guerres, et accès aux facultés de théologie, plus tardif. Un bref recensement dans l'annuaire de la Grégorienne nous a permis de voir combien cet accès a été progressif²¹². En 1965, on compte quatre auditrices : une au *Biblicum*, trois à l'Institut d'études orientales. Il faut bien avoir en tête que la même année, on compte 82 femmes inscrites à l'Institut de culture supérieure religieuse. L'année suivante, une femme est accueillie à la faculté de théologie, comme auditrice. À la rentrée 1967, pour la première fois, une femme est inscrite comme étudiante. Ces premières étudiantes n'apparaissent dans la liste des diplômés qu'à partir de l'année 1969-1970. Concernant le corps professoral, la première femme à en faire partie enseigne le hittite à la faculté des études de l'Orient antique, à partir de la rentrée 1967. Elle reste seule quelques années, avant que deux femmes ne rejoignent la faculté de sciences sociales et l'institut de spiritualité. La première femme qui enseigne en théologie est la Norvégienne Kari Borresen, comme professeur invitée, en 1977. Il faut ensuite attendre 1984 pour qu'une femme soit nommée titulaire à la faculté de théologie. On ne peut pas dire que la proclamation des deux premiers doctorats féminins d'Église en 1970 vienne couronner un mouvement vraiment marqué d'accès des femmes, laïques ou religieuses, aux études théologiques, ni qu'elle lui ait donné une impulsion décisive. Mais il y a tout de même un ensemble d'évolutions parallèles suffisamment important pour être signalé.

²⁰⁸ *Revue théologique de Louvain*, fasc. 4, 1970, p. 482-483. Le congrès a lieu du 12 au 17 septembre 1970.

²⁰⁹ *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°8, octobre 1970, p. 875.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Crispino Valenziano, « Una narrazione "parzialmente" autobiografica », art. cité, p. 146.

²¹² Pontificia Università Gregoriana, *Liber Annualis*, consulté à l'Archivio storico della Pontificia Università Gregoriana (ASPUG).

Le cas de Rosemary Goldie a pu cependant constituer un précédent qui nous dit quelque chose du lien qui nous paraît ressortir particulièrement de ce chapitre, entre l'essor de l'apostolat et une première théologie du laïcat d'une part, et l'accès des femmes à l'enseignement de la théologie d'autre part. En 1967, elle est en effet invitée à enseigner la théologie dans une université pontificale²¹³. Rosemary Goldie n'a alors aucun titre académique et est dépourvue de toute formation théologique universitaire, mais on a vu qu'elle avait une très bonne expérience du terrain et qu'elle a joué un rôle important dans l'aventure du COPECIAL dans les années 1950. Elle est invitée à enseigner ce qu'elle connaît le mieux, la théologie du laïcat, à l'Institut de théologie pastorale du Latran, d'abord à titre expérimental, car il s'agit d'une nouvelle discipline, puis comme professeur ordinaire, à partir de 1976. On retrouve dans son cas le constat fait plus haut : la plus grande part reconnue aux laïcs dans l'Église de Vatican II a favorisé une certaine décléricalisation de la théologie. Les études de théologie n'étant plus l'apanage des clercs, l'association traditionnelle entre savoir et pouvoir, entre pasteurs et docteurs, n'a plus forcément lieu d'être et il est plus envisageable, *de facto*, de promouvoir des docteurs de l'Église qui ne soient pas des clercs.

Au terme de ce parcours, on peut dire que la référence au Concile n'est pas purement anecdotique ou artificielle. Les théologiens qui réfléchissent sur la possibilité d'un doctorat d'Église féminin ont pu trouver dans le corpus conciliaire des textes qui nourrissent leur réflexion (théologie des charismes, du laïcat, ecclésiologie nouvelle), et surtout un esprit qui, invitant à faire le tri entre l'accessoire et l'essentiel dans la tradition de l'Église, pouvait justifier qu'on revienne sur un interdit qui semblait désormais inusité. C'est ce qui explique qu'en 1970, l'interdit porté par saint Paul sur un enseignement public féminin perd de sa légitimité et qu'il a pu sembler, au fond, assez naturel aux contemporains de permettre l'octroi du titre de docteur à des saintes qui, de fait, étaient souvent déjà reconnues comme telles par le *sensus fidei* et à qui il ne manquait qu'une officialisation par le magistère. Vatican II a donc bien permis de penser la nouveauté que constituait l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes, alors même qu'on a vu que le Concile avait assez peu convoqué l'autorité des docteurs et que, sur la question féminine, il avait pu sembler ne pas aller assez loin. Il n'en représente pas moins, pour cette dernière, un moment de prise de conscience important et de plus grande intégration, dans l'aula conciliaire puis à la Curie romaine.

Par ce dossier du doctorat féminin, traité par des théologiens qui n'étaient pas forcément en première ligne au Concile, on s'aperçoit qu'au-delà des dissensions réelles sur des sujets comme la liturgie ou la liberté religieuse qui occupent le devant de la scène postconciliaire, il y a eu un certain consensus autour de Vatican II. L'histoire en a retenu un côté plus polémique, avec ses camps opposés

²¹³ Crispino Valenziano, « Una narrazione “parzialmente” autobiografica », art. cité, p. 147. Voir aussi, pour son parcours, son interview à Cettina Militello, « Incontro con Rosemary Goldie », art. cité, p. 373-381.

et ses thèmes clivants mais, dans cette question annexe du doctorat féminin, on voit des théologiens romains qui, malgré les réticences qu'ils ont pu avoir à l'endroit du Concile, travaillent les textes, l'appliquent avec sincérité, et ne sont pas absolument étrangers à son esprit qui invite à aller de l'avant. Sur le terrain doctrinal, ce qui a joué le rôle le plus décisif semble être la consécration, par le Concile, de la théologie du laïcat des années 1950. C'est sans doute le document conciliaire qui s'inscrivait le plus dans la lignée de ce qui s'était fait sous Pie XII, ce qui peut expliquer qu'il ait rencontré un accueil assez unanime.

Chapitre 11 : Les paradoxes de l'opportunité

Dans un dernier temps de notre étude, il convient de nous interroger sur l'opportunité, au sens ecclésial du terme, de proclamations féminines de doctorat d'Église dans la seconde moitié du XX^e siècle. Tout comme certains ont pu mettre en lumière une « politique des canonisations », on peut se demander quelle « politique du doctorat » féminin se dégage du trio étudié. En fonction de quel diagnostic d'époque a-t-elle été définie ? À quels usages sociaux et ecclésiaux pouvaient-elles servir ? Dans quelle mesure cherchaient-elles à répondre à une situation donnée ? Interroger cette opportunité revient à questionner la façon dont les acteurs, le magistère romain notamment, réfléchissent sur l'histoire. Quelle a pu être, à leurs yeux, la pertinence historique des proclamations de Thérèse d'Avila, de Catherine de Sienne et de Thérèse de Lisieux ? Rechercher cette opportunité, pour les acteurs, ne signifie pas nécessairement répondre à l'esprit du temps, en épouser toutes les évolutions. Il peut aussi s'agir d'accompagner le mouvement en cherchant à le corriger, à en redresser certains aspects jugés déviants. De ce fait, les proclamations apparaissent tantôt à temps, tantôt à contretemps, selon qu'elles sont en adéquation ou non avec les évolutions tant intra qu'extra-ecclésiales. Ces paradoxes de l'opportunité permettent de rentrer dans la complexité d'un événement qui, tout en apparaissant comme un geste d'ouverture envers les femmes, revêt à bien des égards des aspects assez conservateurs.

1. Accompagner la promotion féminine

L'opportunité d'un doctorat féminin apparaît assez clairement quand on regarde sa chronologie, qui suit de plus ou moins près celle des deux premières « vagues » du féminisme, avec des premières tentatives au début du XX^e siècle et la réapparition et la résolution de la question en 1970, moment où naissent les Mouvements de libération de la femme (MLF). Dans quelle mesure le magistère romain a-t-il voulu répondre à ces évolutions de la sphère civile, en les encourageant ou en les corrigeant ?

a) *En 1970 : les femmes, un « sujet à la mode » (Jean Leclercq)*

Jean Leclercq, dans un article paru dans *La Vie spirituelle* en 1970, insistait sur l'opportunité de la double proclamation féminine de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne :

On hésite à écrire en faveur de la femme, tant le sujet est à la mode. Or, le propre des modes est de passer. Mais voici que Rome, la « Rome éternelle », annonce un document destiné à rester « en perpétuelle mémoire » : pour la première fois dans l'histoire, deux femmes, une laïque et une religieuse, vont recevoir un titre attribué d'abord surtout à des évêques, puis, de plus en plus, étendu à des clercs : sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse d'Avila vont être proclamées « Docteurs de l'Église ». Et déjà le Saint-Siège a fait annoncer par la

presse l'intention à laquelle répondra cette « promotion » inouïe : manifester le rôle que la femme peut jouer dans l'Église et la société²¹⁴.

Là où les carmes demandent à Paul VI de proclamer un doctorat *thérésien*, le pape semble avoir pris conscience de l'opportunité qu'il y avait à en faire un doctorat *féminin*. Cette volonté se voit dans le fait qu'il ait choisi de proclamer deux femmes plutôt qu'une, soulignant par là qu'il ne faisait pas juste une exception pour la carmélite, mais que la catégorie des docteurs était désormais ouverte aux femmes. Pour Rosemary Goldie, ce geste significatif s'inscrit dans une série d'autres gestes par lesquels Paul VI a voulu montrer qu'en dépit de la réaffirmation de l'exclusion traditionnelle des femmes du sacerdoce, celles-ci pouvaient occuper des responsabilités reconnues au sein de l'Église²¹⁵.

Dans sa façon de procéder, le pape a insisté sur l'exceptionnalité de l'événement. Tout d'abord, l'annonce de son intention de proclamer Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne le 15 octobre 1967 a beaucoup surpris. Paul VI n'a en effet pas attendu que les causes aient été étudiées et votées par les congrégations romaines pour annoncer publiquement l'événement²¹⁶. Certes, le principe d'un doctorat féminin avait été approuvé par les quatre théologiens mandatés pour l'étudier, mais il s'agissait d'un simple avis général sur la question de principe d'un doctorat féminin, qui ne concernait pas les causes particulières de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne. La présentation générale de l'étude des quatre théologiens est datée d'août 1967, mais elle devait ensuite être approuvée par l'assemblée ordinaire de la Congrégation des Rites. Celle-ci se réunit le 20 décembre 1967 et, le 21 mars 1968, le pape ratifie sa décision²¹⁷. En octobre 1967, lorsque Paul VI fait son annonce au troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, la décision d'ouvrir le doctorat aux femmes n'est donc pas encore officielle, les causes de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne ne sont pas encore ouvertes ni leurs *Positiones* commencées. L'annonce court-circuite le protocole prévu et accentue l'effet de surprise.

Le carme Tomas de la Cruz souligne par ailleurs une autre nouveauté dans la façon de procéder de Paul VI²¹⁸. Si la proclamation solennelle par le pape fait partie des critères du doctorat d'Église tels qu'ils ont été fixés par Benoît XIV au XVIII^e siècle, elle consistait jusque-là en un simple document signé par le souverain pontife. Par exemple, en 1920, l'encyclique *Principi Apostolorum* de Benoît XV promouvait Ephrem le Syrien docteur de l'Église. Pie XI s'était contenté de lettres apostoliques signées par le secrétaire d'État ou d'une mention dans les bulles de canonisation de Pierre Canisius (1925) et d'Albert le Grand (1931), simultanément canonisés et proclamés docteurs. Or Paul VI ne se contente pas de lettres apostoliques en 1970, mais inaugure un nouveau rite, en procédant à la proclamation au

²¹⁴ Jean Leclercq, « Deux nouveaux Docteurs de l'Église », *La Vie Spirituelle*, n°575, octobre 1970, p. 135.

²¹⁵ Rosemary Goldie, « Paul VI, les laïcs et le laïcat », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église*, op. cit., p. 311.

²¹⁶ AJF-fonds Debusquois : extrait de S.I.C. bulletin ronéotypé de la maison généralice des carmes déchaussés, art. cité, p. 3.

²¹⁷ Paul VI, Lettre apostolique *Multiformis sapientia Dei*, 1970, p. 6.

²¹⁸ Tomas de la Cruz, « Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano », art. cité, p. 497-498.

cours d'une messe solennelle dans la basilique Saint-Pierre, ce qui n'est pas sans rappeler des actes solennels comme l'énonciation d'un dogme ou une canonisation, ni sans renforcer l'autorité et la portée de son geste, qui prend la forme d'une haute décision magistérielles.

- *Accompagner le mouvement de promotion féminine en lui donnant des modèles « sains »*

S'il ne le dit pas explicitement, la proclamation de docteurs de l'Église, solennisée par Paul VI, semble être un geste de reconnaissance envers les femmes et l'occasion de leur donner des modèles éminents. C'est du moins ainsi que l'ont compris bien des personnes et des groupes dans l'Église, qui insistent sur ce point dans les lettres postulatrices qu'ils adressent au pape après qu'il a annoncé son intention de proclamer les deux saintes en octobre 1967. L'*Institucion teresiana*, œuvre espagnole au service de l'éducation des jeunes filles créée au début du siècle, se réjouit ainsi de ce que « la reconnaissance solennelle du doctorat de sainte Thérèse de Jésus montrera à tous les hommes que l'Église continue à être, comme elle l'a été tout au long de son histoire, le héraut de la dignité féminine et l'arène dans laquelle les femmes affirment leurs valeurs les plus dignes de confiance »²¹⁹. Alda Miceli, présidente du *Centro Italiano Femminile* (CIF), placé sous le patronage de Catherine de Sienne dès 1945, dit voir, « dans la proclamation qui se prépare », « un nouvel acte par lequel l'Église entend reconnaître et souligner la valeur de l'apport féminin au bien commun » et y ressentir « un appel pressant adressé par la Sainte Hiérarchie à toutes les femmes, laïques et religieuses, pour qu'elles rendent des services toujours plus importants à l'œuvre d'évangélisation et d'animation chrétienne de l'ordre temporel »²²⁰.

Plusieurs lettres postulatrices s'appliquent à montrer en quoi chacune des deux saintes est un modèle pertinent pour les femmes du XX^e siècle. On peut ainsi lire, dans celle de l'Institut Notre-Dame de Vie, à propos de Thérèse d'Avila :

[...] il nous semble que notre siècle, penché sur le développement, l'exaltation de l'humain, cherche aussi à promouvoir les valeurs féminines. La femme moderne qui aspire au premier rang dans tous les domaines, ne doit-elle pas regarder cette femme incomparable qui domine le siècle classique de l'Espagne ? Elle fut écoutée des grands personnages et des rois, elle a lancé une réforme audacieuse et l'a défendue contre des ennemis puissants et acharnés à la ruiner. Elle nous a laissé en héritage sa vigueur intellectuelle et en même temps sa grande puissance d'aimer qui, en s'unissant à la grâce, opère dans l'être un équilibre parfait. Sainte Thérèse est mère, mère par sa « puissance d'éducation divine ». Elle donne la lumière avec

²¹⁹ Lettre postulatrice du 28 février 1968, dans *Positio*, *op. cit.*, p. 8 : « El reconocimiento solemne del Doctorado de Santa Teresa de Jesús mostrara a todos los hombres, que la Iglesia sigue siendo, como lo fue a través de su historia, heraldo de la dignidad femenina y palestra en que la mujer afirma sus valores más entrañables. » (Traduction par nos soins)

²²⁰ Lettre postulatrice du CIF, 23 mars 1968, dans la *Positio* de Catherine de Sienne, *op. cit.* : « Nella proclamazione che si prepara noi amiamo ravvisare un nuovo atto col quale la Chiesa intende riconoscere e sottolineare il valore dell'apporto femminile al bene comune e vi sentiamo un pressante appello della Sacra Gerarchia a tutte le donne, laiche e religiose, perchè rendano servizi sempre maggiore nell'opera di evangelizzazione e di animazione cristiana dell'ordine temporale. » (Traduction par nos soins).

amour, un amour royal et c'est dans cet amour que réside son génie. Mère, sainte Thérèse l'est en plénitude et notre époque a un besoin urgent du témoignage lumineux de sa fécondité²²¹.

La sainte est présentée à la fois comme une figure d'héroïne, audacieuse et téméraire, capable de s'adresser aux plus grands de son temps, et, dans une vision plus traditionnelle de la femme, comme une mère. En 1968, sœur Cluriois, supérieure générale de la Compagnie des Filles de la Charité, écrivait aussi, pour vanter la valeur du modèle catherinien :

Au moment où l'Église encourage la promotion de la femme, il nous semble à propos qu'Elle présente en sainte Catherine l'une d'elles qui a su, à son époque, fonder une École de science théologique autant que de sainteté. Ses disciples aujourd'hui encore sont nombreux, trouvant en elle l'inspiratrice de leur piété, le guide sûr dans leur itinéraire spirituel, et nous Filles de la Charité voyons en elle tout spécialement le modèle de la contemplation du Seigneur qui s'exprime concrètement par Son service dans les pauvres, les malades, les prisonniers²²².

Modèle de service des plus pauvres, elle est aussi mise en avant pour son amour de la patrie et de l'Église, notamment par Mgr Ismaele Castellano, archevêque de Sienne. Dans une lettre de 1968 à la présidente provinciale du CIF, il explique que « les femmes chrétiennes d'Italie trouvent en [Catherine de Sienne] un exemple à suivre, un modèle à imiter : dans l'amour de la famille, de la Patrie, de l'Église ; dans la dévotion au sacerdoce et à la Papauté ; dans l'exercice de la charité envers les malades et les pauvres ; dans la pratique des vertus humaines et civiles, et dans l'affirmation de la dignité de la femme selon la doctrine sociale chrétienne »²²³. Un des consultants de la Congrégation pour la Cause des saints, donnant son avis sur la cause de la sainte en 1969, la compare aux héroïnes de la Bible, telle Judith ou Deborah, dont l'action a été exceptionnelle²²⁴. Le geste de Paul VI est donc présenté comme un encouragement à la promotion féminine. Pourtant, il apparaît quelque peu décalé par rapport aux questions qui occupent alors les femmes, qui concernent essentiellement le domaine de la morale sexuelle et familiale.

- Une réponse décalée aux nouvelles aspirations féminines

En raison d'un certain décalage dû à la lenteur de la machinerie pontificale, l'événement pensé dans la lignée de l'ouverture relative du Concile aux femmes a lieu deux ans après la parution de l'encyclique *Humanae Vitae* en 1968, qui affecte durablement la relation entre l'Église et ces dernières,

²²¹ Lettre postulatoire de l'Institut Notre-Dame de Vie, 3 octobre 1968, p. 6.

²²² Lettre postulatoire de sœur Cluriois, 29 juillet 1968.

²²³ AASI – doctorat de Catherine de Sienne : lettre de Mgr Castellano, 19 avril 1968.

²²⁴ Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Em.mo cardinali Michaële Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi virgini tertii ordinis S. Dominici, Peculiaris congressus relatio et vota*, op. cit., p. 13.

lesquelles attendaient depuis plusieurs années une prise de parole de Rome sur la question de la contraception. L'enquête menée par *La Vie Spirituelle* en 1966 montre bien que le sujet essentiel de tensions est alors la contraception et la sexualité, et plus largement les questions de morale sexuelle et familiale²²⁵. Le discours de l'Église sur la sexualité paraît de plus en plus inaudible et certains supportent mal cet encadrement croissant de la vie conjugale alors que, « jusqu'en 1930 (donc pendant dix-neuf siècles), l'Église s'est peu occupée de ces problèmes »²²⁶. La question prend d'autant plus d'importance qu'à la fin des années 1960, il s'agit d'un enjeu-phare du « féminisme de la deuxième vague » alors naissant. Après une brève phase de creux dans les années 1940-1950, qui suit l'acquisition des droits politiques, le féminisme se reconstitue en effet sous d'autres formes, avec d'autres revendications et d'autres moyens d'action dans les années 1960. Le renouveau vient d'abord des milieux protestants, où de nombreuses femmes, regroupées dans le mouvement Jeunes femmes au milieu des années 1950, expriment leur malaise à rester au foyer alors qu'elles ont fait des études supérieures et s'interrogent sur leur mission d'éducatrices, mais aussi sur la promotion féminine dans le domaine religieux²²⁷. Le mouvement touche aussi les catholiques : la découverte du planning familial lors d'un voyage aux États-Unis en 1947 est décisive pour Marie-Andrée Lagroua Weill-Hallé. Sans se dire « féministe », craignant de raviver la légende noire des suffragettes, cette catholique aborde la question de la contraception en professionnelle, puisqu'elle est gynécologue. En 1956, elle lance avec la protestante Évelyne Sullerot le mouvement Maternité heureuse, qui milite pour le contrôle des naissances²²⁸. La même année, la mise au point de la pilule contraceptive aux États-Unis ne pouvait qu'ébranler les consciences catholiques.

La question s'est invitée au Concile en décembre 1964, mais Paul VI l'a retirée de l'agenda conciliaire²²⁹. Il annonce cependant la création d'une Commission pontificale sur les problèmes de la natalité (en fait déjà existante sous Jean XXIII, mais élargie), chargée d'étudier le sujet qui prenait une ampleur mondiale, alors que l'ONU lançait des campagnes en faveur du contrôle des naissances. Après quatre réunions, entre le printemps 1964 et le printemps 1966, des fuites dans la presse révèlent que la majorité de la commission se déclare favorable à une évolution de la position de l'Église sur la contraception. En juin 1966, une commission de quinze évêques examine le rapport de la majorité et l'approuve²³⁰. Pourtant, Paul VI décide de dissoudre la commission et de confier l'examen de la question à un petit groupe de théologiens liés à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Finalement, le 25 juillet 1968, l'encyclique *Humanae Vitae* exclut les moyens de contraception artificielle pour les époux

²²⁵ *La Vie Spirituelle*, octobre-novembre 1966, n°531-532, p. 371-372.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ Christine Bard, *Les femmes dans la société française*, *op. cit.*, p. 164. Pour une synthèse plus complète, voir Évelyne Diebolt, *Matériaux pour l'histoire du mouvement Jeunes Femmes (1950-2010)*, Paris, Michel Houdiard, 2010.

²²⁸ Sur cette question, en général, voir Bibia Pavard, *Si je veux, quand je veux. Contraception et avortement dans la société française (1956-1979)*, Rennes, PUR, 2012.

²²⁹ *DC*, tome LXI, n°1437, décembre 1964, col. 817 et n°1428, col. 891-902.

²³⁰ Philippe Chenaux, *Paul VI*, *op. cit.*, p. 230-231. Voir aussi Michel Rouche, « La préparation de l'encyclique "*Humanae vitae*". La commission sur la population, la famille et la natalité », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église*, *op. cit.*, p. 361-384.

catholiques, rappelant que « Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances ».

Le rappel de la doctrine considérée traditionnelle de l'Église, en pleine vague contestataire de 1968, fut très mal reçu, aussi bien dans l'Église – plus particulièrement en France, Belgique, Allemagne et Grande-Bretagne – qu'en dehors. Pour nombre de femmes catholiques, *Humanae Vitae* représente une rupture, sans doute silencieuse, mais réelle, comme l'écrit Évelyne Sullerot en 1971 :

Beaucoup se sont sans doute soumises en silence. Les autres se sont, toujours en silence, pacifiquement révoltées : dans les semaines qui ont suivi l'encyclique, les centres de *Birth Control* ont, en pays catholiques, connu une spectaculaire augmentation du nombre de leurs consultantes catholiques, tandis que les pharmacies se voyaient dévalisées de leurs produits contraceptifs dans les pays où les cliniques de *Birth Control* ne sont pas admises. Autant de vérités clandestines dont il faudra bien tenir compte²³¹.

Pour beaucoup, la réception de l'encyclique est vécue comme une désillusion face à la capacité de Rome à comprendre le monde, après les grands espoirs placés dans un concile qui se voulait d'*aggiornamento*. En France, 91% des jeunes de 15-24 ans estiment que l'encyclique ne change en rien leur position à l'égard des contraceptifs et 50% des Français pensent que les catholiques seraient fondés à ne pas suivre les recommandations de Rome²³². Une enquête menée auprès de catholiques américains en 1967 montre que 73% d'entre eux espéraient voir la position officielle de l'Église évoluer sur la contraception²³³. De nombreux couples catholiques utilisaient déjà un moyen de contraception (environ 60% des jeunes couples québécois selon une étude faite en 1963)²³⁴. La part de responsabilité parfois attribuée à *Humanae Vitae* dans la chute drastique de la pratique religieuse en France dans ces années-là, notamment dans la baisse de la pratique régulière du sacrement de pénitence, est difficile à mesurer²³⁵. Mais nul doute que, chez les femmes en particulier, les attentes déçues de la parole de Rome sur le sujet ont eu un impact sur leur relation à l'autorité ecclésiastique, non sans lien avec la place croissante prise par la conscience individuelle dans la pensée catholique à partir des années 1960²³⁶.

L'« événement » *Humanae Vitae* a bien plus marqué les esprits que les premières proclamations de doctorat féminin survenues deux ans plus tard : l'ouverture qu'elles représentaient n'est pas parvenue à

²³¹ Évelyne Sullerot, *La femme dans le monde moderne*, Paris, Hachette, 1971, p. 234. Voir aussi le témoignage de Monique Hébrard, *De Mai 68 aux JMJ 97*, op. cit., p. 34-37. Plus généralement sur cette question : Martine Sevegrand, *Les Enfants du bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995 ; Ead., *L'Affaire Humanae Vitae : l'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala, 2008 ; Robert McClory, *Rome et la contraception. Histoire secrète de l'encyclique Humanae Vitae*, traduit par Jacques 231, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1998.

²³² Denis Pelletier, *La crise catholique*, op. cit., p. 47.

²³³ Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal/Kingston, McGill/Queen's University Press, 2005, p. 245, cité par Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident*, op. cit., p. 283.

²³⁴ *Ibid.*, p. 282.

²³⁵ Guillaume Cuchet, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*, op. cit., p. 226-227 ; Magali Della Sudda, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles questions féminines*, vol. 35, n°1, 2016, p. 82-101.

²³⁶ Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident*, op. cit., p. 284.

compenser de manière significative l'image conservatrice associée à la vision catholique des femmes. Les années 1968-1970 constituent en effet un durcissement dans la relation entre l'Église catholique et le féminisme. L'écart est grandissant, en dépit des tentatives de l'Église de rappeler sa philogynie, alors que le « féminisme de la deuxième vague » se veut plus radical que celui de la première, se nourrissant de la réflexion marxiste, mais aussi d'expériences militantes comme la guerre d'Algérie ou Mai 68²³⁷. En France, le Mouvement de Libération des Femmes (MLF) est imprégné de la contre-culture de 68 et se veut révolutionnaire. En Italie, le pays se déchire autour de la question du divorce dans les années 1970 : son adoption par référendum en 1974, et celle de l'avortement en 1978, entraînent des tensions particulièrement fortes, tant cela remet en cause la conception traditionnelle du mariage et de la famille, largement façonnée par la religion chrétienne²³⁸.

Les pionnières de ces mouvements ont pour la plupart fait des études supérieures et aspirent à mettre en pratique ce qu'elles ont appris, en trouvant une certaine reconnaissance dans leur travail, mais se trouvent prises entre deux feux, entre travail salarié et domestique. Le mouvement étudiant de Mai 68 a été l'occasion, pour certaines, de prendre conscience que la révolution sexuelle avait surtout servi les hommes, qui occupaient le devant de la scène tandis que les militantes se retrouvaient souvent à gérer les tâches administratives et logistiques²³⁹. Comme le montre Christine Bard, l'imaginaire de la révolte est plutôt masculin, par la mise en scène d'un affrontement entre hommes (les fils contre les pères, les étudiants face aux CRS)²⁴⁰. Certaines militantes ne s'y reconnaissent pas vraiment, comme le résume l'une d'elles en termes familiers : « Je croyais à la révolution, mais les hiérarchies d'organisation, c'était grotesque, la guéguerre me révoltait. Il y avait un côté jeu de mecs »²⁴¹. Le mouvement étudiant n'en reste pas moins un moment fondateur pour ces féministes qui, à la fin des années 1960 et dans les années 1970, contestent les racines du patriarcat. Le christianisme n'est pas en reste de ce point de vue, puisqu'il est vu comme une institution ayant largement contribué à le légitimer, la branche la plus ciblée étant le catholicisme²⁴², un peu comme, dans les mêmes années, on s'est mis à reprocher au christianisme une responsabilité éminente dans la genèse de la crise écologique moderne²⁴³.

²³⁷ Christine Bard (dir.), *Les féministes de la deuxième vague. Actes du colloque sur « Les féministes de la 2^e vague, actrices du changement social », Angers, 20-22 mai 2010*, Rennes, PUR, 2012.

²³⁸ Lucetta Scaraffia et Gabriella Zarri (dir.), *Donne e fede, op. cit.*, p. 447 ; Fiamma Lussana, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Rome, Carroci, 2012, p. 47.

²³⁹ Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident, op. cit.*, p. 294.

²⁴⁰ Christine Bard, *Les femmes dans la société française au XX^e siècle, op. cit.*, p. 170.

²⁴¹ Nadja Ringart, interviewée en 1985, citée dans Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Génération*, tome 2, *Les années de poudre*, Paris, Seuil, 1988, p. 196.

²⁴² Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident, op. cit.*, p. 295.

²⁴³ Voir l'article célèbre de Lynn T. White Jr, « The historical roots of our ecological crisis », *Science*, 10 mars 1967, vol.155, n°3767, p.1203-1207.

Si de nombreuses féministes avaient déjà pris leurs distances avec l'Église, la nouveauté du tournant des années 1960-1970 tient à ce que la vague contestataire radicale mobilise de nombreuses catholiques elles-mêmes, le cas le plus marquant étant celui de Mary Daly, qui rompt avec l'Église en 1971²⁴⁴. Plusieurs femmes engagées depuis quelques années dans une réflexion chrétienne sur la situation féminine prennent alors un virage radical, comme la religieuse Françoise Vandermeersch. Les positionnements de cette auxiliaire des âmes du Purgatoire, qui œuvrait depuis les années 1950 pour la « promotion de la femme », tout en préservant les qualités réputées féminines, connaissent un tournant entre 1968 et 1971²⁴⁵. Dès 1970, elle s'engage ainsi dans la branche parisienne de Femmes et Hommes en Église (FHE), seule association française à œuvrer spécifiquement pour la promotion de l'égalité entre les sexes dans l'Église comme dans la société.

Face à la radicalisation du féminisme autour de 1970, ou bien les associations chrétiennes se déconfessionnalisent, ou bien elles sont en tel désaccord avec les groupes féministes que le dialogue paraît de plus en plus difficile²⁴⁶. Le mouvement protestant Jeunes Femmes cesse à partir de 1968 de mentionner Jésus-Christ dans ses statuts, devenant une « association d'éducation permanente féministe et laïque ». L'Union féminine civique et sociale (UFCS) fondée en 1925 par Andrée Butillard se déconfessionnalise en 1965, mais reste fidèle à sa ligne catholique, en défendant notamment la place des femmes au foyer et une conception hiérarchisée du couple. Le mouvement Femmes et Hommes en Église (FHE), né en 1970, représente une forme d'exception, puisqu'il s'agit bien d'un mouvement catholique *et* féministe²⁴⁷. Promouvant une autre lecture de la Bible à partir de l'idée d'un partenariat entre hommes et femmes, il porte le militantisme de l'égalité des sexes dans l'Église catholique elle-même. Il représente en ce sens le volet européen d'un renouveau féministe catholique né aux États-Unis, qui s'approprie radicalement les questionnements égalitaires pour les appliquer à une transformation interne à la sphère ecclésiale. Il ne s'agit plus d'intégrer un mouvement laïque « en chrétiennes », pour en infléchir la nature, comme c'était le cas pour les mouvements féministes chrétiens de la « première vague », mais d'y prendre une place parmi d'autres, sans chercher à les christianiser.

Mathilde Dubesset a montré la convergence de deux phénomènes expliquant la naissance du mouvement Femmes et Hommes en Église : d'une part, les effets du concile Vatican II, qui vient de s'achever, et, d'autre part, un effet Mai 68²⁴⁸. Le groupe prend forme en 1970 conjointement à Bruxelles

²⁴⁴ Hugh McLeod, *Le déclin de la chrétienté en Occident*, op. cit., p. 297.

²⁴⁵ Sabine Rousseau, *Françoise Vandermeersch. L'émancipation d'une religieuse*, Paris, Karthala, 2012, p. 110 ; Anthony Favier, « Des religieuses féministes dans les années 68 ? », art. cité, p. 73.

²⁴⁶ Florence Rochefort, « Féminisme, laïcité et engagements religieux », dans Martine Cohen (dir.), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 46.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁴⁸ Mathilde Dubesset, « Femmes et Hommes en Église : des féministes catholiques à la fin du XX^e siècle », dans Anne Cova et Bruno Dumons (dir.), *Femmes, genre et catholicisme, nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX-XX^e siècles)*, op. cit., p. 135-160. Voir aussi Juliette Masquelier, « “Pour un genre catholique !”

et à Paris. Par la suite, une petite équipe se forme aussi à Lyon, autour de quelques femmes théologiennes (Donna Singles et Marie-Jeanne Berbère), encouragées par le groupe Effort diaconal, créé en 1974 pour promouvoir le diaconat féminin. Par rapport aux autres mouvements féministes de la période, FHE présente la particularité d'être mixte. S'il touche à plusieurs sujets, notamment à l'œcuménisme, son but affiché est d'abord de « réfléchir aux moyens d'établir une réelle collaboration hommes-femmes dans l'Église et de travailler à la réalisation de cet objectif [...], qui n'est rien d'autre que la reconnaissance et l'application du principe évangélique : l'égalité fondamentale, la richesse irremplaçable des membres du peuple de Dieu »²⁴⁹. De ce fait, la question de l'accès des femmes aux ministères ordonnés occupe une place majeure dans sa réflexion et ses actions.

Au vu de ce contexte et même si, en Europe, les revendications féministes dans l'Église sont restées limitées, il est évident qu'il y avait une opportunité à proclamer des femmes docteurs de l'Église en 1970. La réponse que le magistère romain donne aux évolutions de la sphère civile peut cependant étonner, dans la mesure où le doctorat d'Église est un titre qui était sans doute un peu oublié, ou du moins dévalué, et qui relève d'un domaine qui n'était pas au premier plan des aspirations féminines décrites plus haut. Plutôt que d'épouser la logique du féminisme d'origine « socio-libérale », Paul VI semble plutôt encourager une promotion féminine catholique traditionnelle qui exalte « la femme », sur fond d'exaltation persistante du modèle marial.

La dévotion à la Vierge Marie, très forte sous Pie XII, fait en effet partie des points du dogme qu'il a voulu souligner au cours de son pontificat. Celle-ci connaissait un certain affaiblissement à la suite des critiques faites des excès supposés de la période antérieure. Des tensions avaient notamment émergé au Concile, autour de l'adoption du chapitre 8 du schéma sur l'Église, consacré à la Vierge Marie : certains pères, par souci de discrétion ou de bonne volonté œcuménique, prônaient un texte sobre, tandis que d'autres voulaient au contraire accorder le maximum de privilèges à la Vierge Marie²⁵⁰. Or, au cours du discours de clôture de la troisième session, Paul VI annonce sa décision de conférer à Marie le titre de « *Mater Ecclesiae* », que la commission conciliaire chargée de la rédaction du chapitre n'avait pas voulu lui reconnaître. En passant outre, Paul VI pose donc un acte d'autorité fort²⁵¹. Par ailleurs, en 1974, par l'exhortation *Marialis Cultus*, il réintroduit la dévotion mariale dans la réforme liturgique, que certains accusaient d'avoir minorée. Le texte est écrit à l'occasion de l'année internationale de la femme décrétée par l'ONU et, au paragraphe 37, le pape s'efforce de montrer en quoi la Vierge Marie peut être un modèle actuel pour les femmes du XX^e siècle, en dépit de l'évolution de leur condition. Paul VI fait de nouveau le lien entre le culte marial et la défense de la femme le 17 août 1975, au cours d'une audience :

Trajectoire de l'association Femmes et Hommes en Église (1970-2000) », dans David Paternotte, Sophie van der Dussen et Valérie Piette (dir.), *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Bruxelles, Éditions de l'Université, 2015, p. 43-52.

²⁴⁹ Quatrième de couverture du n°1 du bulletin de FHE, paru en décembre 1971.

²⁵⁰ Louis Pérouas, « Maximalisme marial et catholicisme de droite », art. cité, p. 9-10.

²⁵¹ Philippe Chenaux, *Paul VI, op. cit.*, p. 184.

D'une meilleure connaissance de la place unique, irremplaçable, irremplaçable et très heureuse assignée à la Vierge dans l'économie religieuse de notre salut [...] notre féminisme moderne peut être mieux revendiqué, renforcé et sublimé [...]. Nous sommes convaincu que, dans la conception chrétienne de la Femme, on doit trouver la reconnaissance de ses droits humains et civils, et la défense de ses prérogatives naturelles, sous la lumière directrice et protectrice de Celle qui, rayonnante de beauté et de sainteté, maternelle du Christ, domine les destinées humaines, Marie²⁵².

Théologiquement et spirituellement, Paul VI tâche donc de façon un peu irréaliste de baptiser la question féminine contemporaine en lui donnant un tour marial affirmé²⁵³. On peut se demander si la proclamation de docteurs de l'Église n'est pas à réinscrire dans la même politique²⁵⁴. Valeria Menconi fait elle-même ce rapprochement entre culte marial et proclamation de docteurs de l'Église, dans un ouvrage paru en 1989, qui rassemble les textes de Paul VI et Jean-Paul II sur la Vierge Marie ainsi que les homélies de proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne²⁵⁵.

Dans sa réception même, la dimension féminine de l'événement a pu être mise au service d'une réaffirmation des valeurs traditionnellement associées à la féminité. Bien que Paul VI ne l'ait pas du tout présenté de la sorte, certains insistent en effet sur le caractère genré de ces doctorats, estimant qu'ils disent quelque chose de la différence hommes-femmes et permettent de répondre aux excès d'un féminisme radical qui souhaiterait l'effacer. On peut par exemple lire, dans la lettre postulatoire de l'*Institucion teresiana* (1968) :

De plus, chez la Sainte d'Avila, le doctorat qui va être proclamé n'a en rien diminué sa féminité, mais au contraire il s'y combine, la sublimant avec les caractéristiques que l'anthropologie et la sociologie désignent pour la femme parfaite, toujours mère dans son corps ou dans l'âme, et élément d'harmonie sereine dans la société dont elle fait partie. L'*Institucion teresiana*, qui souhaite promouvoir la femme, « mais en tant que femme et non en tant qu'homme », selon les mots de son fondateur, estime que l'octroi du titre de docteur à sainte Thérèse de Jésus sera une excellente aide à son importante mission²⁵⁶.

²⁵² Angélus du 17 août 1975 : « Da una migliore conoscenza del posto unico, insostituibile, insopprimibile, e felicissimo, assegnato alla Madonna nell'economia religiosa della nostra salvezza [...] può risultare rivendicato, fortificato, sublimato il nostro femminismo moderno.[...] Noi siamo convinti che nella concezione cristiana della Donna si debba trovare il riconoscimento dei suoi umani e civili diritti, e la difesa delle sue superlative prerogative naturali, sotto la luce orientatrice e protettrice di Colei, che, irradiante di bellezza e di santità, sovrasta materna con Cristo sopra gli umani destini, Maria. » (Traduction par nos soins)

²⁵³ Fulvio de Giorgi, *Papa Paolo VI. Il papa del Moderno*, Brescia, Morcelliana, 2018 (2^e éd.), p. 668. Dans la *Positio* préparée en vue de sa canonisation, en 2018, l'exhortation *Marialis Cultus* est traitée en même temps que le rôle des femmes : « La *Marialis cultus* (febbraio 1974) e il ruolo delle donne », dans Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 1834, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pauli VI (Ioannis Baptistae Montin) summi Pontificis (1897-1978). Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Roma, Nova Res, 2011, p. 1334-1339.

²⁵⁴ Sur la remise en cause du modèle marial, voir l'ouvrage issu d'un colloque en sociologie sur les représentations féminines dans l'Église : Françoise Lautman (dir.), *Ni Ève ni Marie : luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1998, et Mary Henold, *Catholic and feminist*, op. cit., p. 51-56.

²⁵⁵ Valeria Menconi, *I Sommi Pontifici Paolo VI e Giovanni Paolo II : Maria madre della Chiesa, Mulieris dignitatem, Santa Teresa d'Avila e Santa Caterina da Siena, dottori della Chiesa*, Rome, Associazione internazionale mariana, 1989.

²⁵⁶ Lettre postulatoire du 28 février 1968, dans *Positio*, op. cit., p. 8 : « Además, en la Santa de Ávila el Doctorado que va a proclamarse no disminuyo en nada su feminidad, sino que se conjugo, sublimándolos con los caracteres que la antropología y la sociología sefialan para la mujer perfecta, madre siempre en el cuerpo o en el alma y elemento de armonía serena en la sociedad de que forma parte. La Institución Teresiana, que desea promocionar a

Cette idée d'une spécificité féminine revient très régulièrement dans les conférences faites autour des proclamations ou dans les articles de presse qui relatent l'événement. *L'Homme nouveau* titrait ainsi son article sur la proclamation de Thérèse d'Avila « Le doctorat d'une femme » et consacrait un paragraphe entier au fait qu'« elle reste une femme »²⁵⁷. Cette féminité de la sainte n'est autre que mariale :

Thérèse d'Avila avait reconnu, établi, consacré Marie comme réformatrice et supérieure de son ordre. Ce n'était pas là une simple cérémonie touchante. Toute l'œuvre de Thérèse se déroule effectivement sous le signe de la Vierge. Et toute sa vie de carmélite, faite de prière silencieuse et de sacrifices offerts dans l'amour, n'était qu'une sorte de reproduction, de continuation de la vie terrestre de la Mère de Jésus vivant au cœur de l'Église de son Fils. On pourrait penser que pareil message marial a peu de chance de recommander spécialement Thérèse d'Avila à nos contemporains. La contemplation, l'imitation, la méditation mariales font précisément difficulté et répugnance à un certain nombre de théologiens qui briguent eux-mêmes le titre de docteur²⁵⁸.

D'où l'idée que Thérèse d'Avila, comme femme, a « gagné » son titre de docteur en étant femme, c'est-à-dire en se soumettant, en s'effaçant, plutôt qu'en se mettant en avant :

Sans aucun doute, c'est dans l'ambiance intérieure mariale, dans la compréhension supérieure de la mission de la femme contemplée en Marie que Thérèse a exercé une fonction doctorale dans l'Église d'une manière éminemment conforme à la nature féminine. Elle ne s'avança pas bardée de diplômes, et donnant la réplique sur le plan de l'entière égalité aux maîtres de l'érudition et de la dialectique. Elle ne brigua pas d'être l'égale de l'illustre Banez qui fut son confesseur, ni des autres docteurs qu'elle consulta si souvent avec simplicité et humilité²⁵⁹.

Vient alors l'argument suprême en faveur de la féminité de Thérèse, qui est sa façon maternelle d'enseigner, mise au service d'une réaffirmation de la vocation « naturelle » de la femme dans la société et dans l'Église :

Elle n'est pas l'égale [des docteurs], elle est bien plus. Elle fut leur mère. Ils l'ont tous reconnue. Elle a exercé pour eux, elle doit exercer encore pour nous une fonction qui est le don inimitable de la femme. Elle fut d'une manière éminente l'éducatrice. [...] Le Pape Paul VI a observé lui-même qu'une pareille mission de la femme, même honorée du titre de docteur, ne présuppose pas des fonctions hiérarchiques de magistère dans l'Église. [...] Ils font donc fausse route, les théologiens empressés à encourager un certain nombre de femmes dans la revendication d'un sacerdoce proprement ministériel et sacramentel. Il les entraîne dans la voie d'une évolution à rebours, destructrices de la valeur spécifique de la femme, de sa singularité, de ses facultés propres de complémentarité. [...] Il est anormal que la femme aspire à devenir un homme [...], cela n'est ni bon ni dans l'ordre naturel, ni dans l'ordre de la grâce²⁶⁰.

la mujer, “pero como mujer y no como hombre”, en expresión de su Fundador, estima que la concesión del título de Doctora a Santa Teresa de Jesús será optima ayuda a su importante misión. » (Traduction par nos soins)

²⁵⁷ *L'Homme nouveau*, n°536, 18 octobre 1970, p. 20.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ibid.*

Dans la conférence qu'il donne à l'occasion de la double proclamation de 1970, le cardinal Garrone souligne que les deux saintes incarnent la féminité, dans leur personne, leur forme de sainteté mais aussi dans leur action, et que leur doctorat serait mal interprété si on le détachait de la féminité qui le scelle²⁶¹. L'emploi du terme italien de « *dottoressa* » lui permet de souligner cette manière différente d'enseigner qui serait celle des femmes. Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila enseignent autrement qu'un Thomas d'Aquin ou qu'un Jean de la Croix, « pas seulement parce qu'elles n'ont pas fréquenté les écoles et pris des grades, mais parce qu'elles sont femmes et qu'elles ont autre chose à faire. Ou plutôt la même chose, mais autrement »²⁶². Cette façon féminine tiendrait d'abord au fait que toutes deux parlent de l'Église comme de quelque chose de vécu, plutôt que comme un système de pensée, comme une « famille vivante », à la façon dont une femme, « et elle seule, peut être le témoin de ce qu'est un foyer ». Par ailleurs, autre aspect féminin, « ni l'une ni l'autre n'ignorent la force de séduction très pure et très réelle qui émane de leur personne ». Et le cardinal Garrone d'en conclure que « chez elles, l'humain est merveilleusement mis au service du surnaturel » et que « leur charisme ne tue pas en elles la femme mais met toutes leurs richesses au service de la foi »²⁶³. La dimension féminine de la double proclamation de 1970 semble en ce sens avoir été bien intégrée, mais dans une orientation qui insiste autant sur la complémentarité entre les sexes que sur leur égale dignité.

Si l'on regarde maintenant comme l'événement a été reçu dans la frange des catholiques sensibles à la question féminine et/ou féministe, on s'aperçoit que le geste n'a pas forcément eu l'effet escompté, car beaucoup jugent la reconnaissance trop tardive, à l'exemple de Pierre-Jean Labarrière, qui écrivait dans *Études*, en 1982, donc douze ans plus tard :

Thérèse d'Avila, en même temps que Catherine de Sienne, a été nommée « docteur de l'Église » en 1970. Simple justice que cette reconnaissance de la place qu'elle tient effectivement dans le concert de nos réflexions doctrinales et spirituelles. Je n'ai pas dessein de souligner ici par priorité la « révolution » que constitue pour l'Église le fait que, pour la première fois, deux femmes aient été, ainsi que l'on dit, « élevées à cette dignité ». L'ostracisme qui régnait ici jusqu'alors fait partie de ces choses à ce point aberrantes que l'on a peine à se réjouir plus que de mesure de les voir bonnement s'effacer, le retour à la simple normalité n'a pas à être célébré comme s'il s'agissait d'une « avancée » inouïe. En ces domaines, d'ailleurs, d'autres gestes devront suivre²⁶⁴.

Sœur Françoise Vandermeersch évoque aussi ce retard, dans une lettre ouverte du 28 décembre 1971 à Françoise Parturier, qui défendait depuis 1955 les droits des femmes dans les colonnes du *Figaro* :

²⁶¹ Le texte est publié en espagnol dans « Santa Caterina da Siena e santa Teresa dottori della Chiesa », *Rivista di Vita Spirituale*, n° 24, 1970, p. 552-564 et dans *La Documentation Catholique*, tome LXVIII, n°1577, 3 janvier 1971, p. 25-29.

²⁶² *Ibid.*, p. 25.

²⁶³ *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁴ Pierre-Jean Labarrière, « Thérèse d'Avila, docteur de l'Église », *Études*, n°357/4, octobre 1982, p. 391-402.

Quelles sont les femmes, vierges ou madeleines, qui aujourd'hui, à l'heure du Concile Vatican II, à l'heure du Synode de 1971, peuvent annoncer dans l'Église le renouvellement profond qu'elles essaient de vivre : l'établissement d'une société nouvelle fondée sur la justice, la paix, le pardon, la fraternité entre les hommes ? Quelles sont les femmes dont l'action comme les paroles soient acceptées dans la transformation des structures de la vie ecclésiale et religieuse ? [...] Il a fallu attendre quatre siècles pour que l'Église confère à deux femmes, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, le titre de docteur de l'Église qui, jusqu'ici n'était attribué qu'aux hommes²⁶⁵.

On retrouve le même type de discours chez les féministes catholiques d'aujourd'hui, comme on le voit dans la brochure de présentation du Comité de la Jupe, créé en 2009 :

Et côté reconnaissance, seuls 20% des saints et 10% des docteurs de l'Église sont des femmes. Les filles, il faut croire que vous avez été vraiment mauvaises ! La preuve ? Il a fallu attendre 1970 pour reconnaître qu'il pouvait y avoir des femmes parmi les docteurs de l'Église. Quatre sur trente-six, on peut mieux faire. Il s'agit de Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Catherine de Sienne et Hildegarde de Bingen, une abbesse aux mille talents, dans les domaines de la médecine, de l'herboristerie, de la linguistique et même...en théologie. Neuf siècles, Messieurs, pour vous en rendre compte, c'est un peu lent...²⁶⁶

Si le signal envoyé est donc perçu positivement par les féministes, son caractère tardif est présenté comme un signe du décalage permanent de l'Église avec la société. Françoise Vandermeersch souligne les « quatre siècles » séparant la mort de Thérèse d'Avila de sa proclamation comme docteur de l'Église, tandis que le Comité de la Jupe insiste sur les « neuf siècles » pour le cas d'Hildegarde de Bingen. On a pourtant vu que, loin de constituer une exception, ce long délai est d'usage pour toute proclamation doctorale car il constitue un gage de maturité de la cause, apprécié lors du jugement par les congrégations romaines compétentes.

Beaucoup se sont pourtant réjouis de cette ouverture. Dans son ouvrage *Doctoras de la Iglesia*, écrit pour l'occasion, le dominicain espagnol Antonio Royo Marin estimait que la proclamation représentait la juste reconnaissance solennelle de l'égalité hommes-femmes : « Le temps était venu de mettre fin à l'ostracisme ecclésiastique dont la femme avait souffert. Elle aussi est fille de Dieu, fille de l'Église, et peut être l'objet d'une inspiration divine très particulière, capable d'éclairer l'humanité entière »²⁶⁷. Signe que les temps étaient mûrs, il n'y eut guère d'opposition à la proclamation des premières docteurs de l'Église en 1970. Des revues à tendance plutôt traditionaliste, comme *La Pensée catholique*, y font écho sans formuler la moindre critique, mais sans s'attarder sur l'aspect novateur pour

²⁶⁵ Sabine Rousseau, *Françoise Vandermeersch. L'émancipation d'une religieuse*, op. cit., annexe 9 : lettre ouverte à Françoise Parturier, parue dans *Le Figaro* le 28 décembre 1971, p. 231-233.

²⁶⁶ Comité de la jupe, « Femmes et catholicisme, qu'est-ce qui cloche ? » : brochure à consulter en ligne, p. 7 : <https://comitedelajupe.fr/wp-content/uploads/2020/07/Femmes-et-catholicisme.pdf>

²⁶⁷ Antonio Royo Marín, *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1979 (3^e éd.), p. 1.

les femmes, en insistant plutôt sur l'aspect spirituel de l'événement²⁶⁸. C'est pourtant sur le fait qu'il s'agissait des premières proclamations féminines qu'insistent la plupart des articles²⁶⁹.

S'il y avait bien une certaine opportunité à proclamer des femmes docteurs de l'Église en 1970, le geste de Paul VI n'a probablement pas eu à court terme la portée escomptée, notamment en raison de l'évolution très rapide de la question féminine entre sa décision d'ouvrir le doctorat, prise à la fin du Concile, et la proclamation effective en 1970. L'événement a été relégué au second plan par la crise de l'époque, notamment liée à la réception de l'encyclique *Humanae Vitae*. L'ouverture, dans un domaine finalement assez annexe comme pouvait l'être le doctorat d'Église, pouvait apparaître ou bien assez naturelle, ou bien trop tardive, ou encore insuffisante.

b) En 1997 : Thérèse de Lisieux et le « nouveau féminisme » catholique

En 1997, y avait-il encore une opportunité particulière à proclamer une femme docteur de l'Église, sachant que la porte avait déjà été ouverte ? Le seul à insister sur cet aspect, parmi les promoteurs, est Mgr Gaucher, qui voit un intérêt particulier à faire proclamer une femme pour témoigner de la pluralité des formes théologiques. S'il est sensible à cette dimension féminine, elle n'est en revanche pas très présente dans la *Positio*, ni dans les journaux qui font écho à sa proclamation. Il faut dire que l'enjeu n'était pas tant de faire proclamer une femme, puisque l'obstacle avait déjà été franchi en 1970, mais une *jeune* femme, présentée comme la « petite » Thérèse. Dans l'homélie de proclamation comme dans la lettre apostolique, la féminité de Thérèse n'est qu'un point parmi d'autres, puisque Jean-Paul II la présente à la fois comme « une femme, une jeune, une contemplative »²⁷⁰. La seule mention de sa féminité dans la lettre apostolique est la suivante : « D'abord, Thérèse est une femme qui, en abordant l'Évangile, a su déceler des richesses cachées avec un sens du concret, une profondeur d'assimilation dans la vie et une sagesse qui sont propres au génie féminin. Son universalité lui confère une grande place parmi les saintes femmes qui brillent par leur sagesse évangélique »²⁷¹. Cette mention, quoique brève, peut nous interroger sur la façon dont la proclamation de doctorat de Thérèse de Lisieux s'inscrit dans une série de gestes faits par Jean-Paul II à destination des femmes.

Il est en effet connu pour avoir beaucoup parlé des femmes et du « génie féminin » au cours de son pontificat²⁷². Sa simplicité, voire sa familiarité, avec celles-ci ont marqué ses contemporains, et il a

²⁶⁸ *La Pensée catholique*, n°129, 1970 : Philippe de la Trinité, « Le doctorat de sainte Thérèse d'Avila », p. 48-53 et Joseph de Sainte-Marie, « Sainte Thérèse d'Avila "docteur de l'Église" », p. 54-57.

²⁶⁹ Domenico Mondrone, « Da una gustosa curiosità storica al dottorato di Santa Teresa d'Avila », *La Civiltà Cattolica*, n°2886, 19 septembre 1970, p. 458-469.

²⁷⁰ Homélie de proclamation du 19 octobre 1997.

²⁷¹ Lettre apostolique de proclamation, 19 octobre 1997, accessible en ligne sur le site du Saint-Siège.

²⁷² L'expression de « génie féminin », restée célèbre, vient du livre de Maria Antonietta Macciocchi, *La femme à la valise. Voyage intellectuel d'une femme en Europe*, Paris, Grasset, 1988. La journaliste italienne, communiste, a été surprise d'entendre le pape, qu'elle interrogeait pour un projet de livre sur l'Europe, lui dire : « Je crois au

régulièrement insisté sur leur égale dignité avec les hommes. Outre l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), dans laquelle il rappelle qu'hommes et femmes sont égaux en dignité et en responsabilité dans la famille, on peut surtout mentionner la fameuse lettre aux femmes, *Mulieris dignitatem* (1988), où il dénonce toute forme de domination de l'homme sur la femme. Une lettre, très personnelle et poétique, est encore adressée aux femmes en juin 1995, à l'occasion de l'année de la femme décrétée par l'ONU, au cours de laquelle il inaugure une série d'homélies dominicales sur la thématique. Ces nombreux textes, mais aussi son amitié étroite avec des femmes comme Wanda Poltawska, lui ont valu d'être parfois appelé « le pape qui aimait les femmes »²⁷³. Tout comme Paul VI, Jean-Paul II semble tenter de recadrer la question féminine par la dévotion mariale, qui occupe une grande place dans sa spiritualité. En 1988, c'est à l'occasion d'une année mariale, décrétée pour le 2000^e anniversaire de la naissance de la Vierge en 1987, qu'il écrit la lettre *Mulieris dignitatem*, poursuivant cette promotion tant féminine que mariale²⁷⁴.

Cette promotion féminine peut aussi se voir dans les canonisations opérées sous son pontificat. Dans sa thèse parue en 1969 sur *Sociologie et canonisations*, Pierre Delooz a montré qu'à toutes les époques, il y a eu plus de saints que de saintes²⁷⁵. Cela s'explique notamment par la masculinité des acteurs de la procédure de canonisation, qui répond elle-même à une masculinité générale des postes d'influence dans l'Église catholique. Les hommes, dans l'Église, semblent s'être assez peu intéressés à la sainteté des femmes : avant le XX^e siècle, le sociologue compte environ 20 femmes pour 114 hommes canonisés, soit une proportion de 15% de canonisations féminines²⁷⁶. Mais il note une évolution à partir du XX^e siècle, puisque la proportion passe à 28%. Qu'en est-il sous le pontificat de Jean-Paul II ? Avec 124 femmes sur les 483 saints canonisés par le pape polonais, la proportion féminine est de 26%²⁷⁷. Elle est un peu plus forte si l'on regarde les béatifications, où l'on compte 374 femmes sur 1344 bienheureux, soit 28%. Si l'on regarde les canonisations individuelles prononcées par Jean-Paul II, on monte à 40%²⁷⁸. Valentina Ciciliot a proposé une étude sur ces béatifications et canonisations faites par Jean-Paul II, cherchant à discerner quelle vision du féminin s'en dégageait²⁷⁹. Elle note ainsi que les caractéristiques de la sainteté féminine, selon Jean-Paul II, sont essentiellement la maternité (même si la consécration religieuse reste toujours exaltée), la défense de la vie humaine (Jeanne Beretta Molla), la souffrance

génie des femmes. Même dans les périodes les plus sombres, on retrouve ce génie qui est le levier du progrès humain et de l'histoire. » Fascinée par le charisme de Jean-Paul II, elle lui consacre un livre quelques années plus tard : *Le donne secondo Wojtyla. Ventinove chiavi di lettura della Mulieris dignitatem*, Milan, Edizioni Paoline, 1992. Sans qu'on ait réussi à en retracer les origines, il nous semble cependant que Jean-Paul II n'est pas le premier à avoir employé l'expression.

²⁷³ Voir l'interview donnée par Lucienne Sallé à l'occasion de la béatification de Jean-Paul II en 2012 : <https://www.youtube.com/watch?v=BwNmC8E35ng>

²⁷⁴ Bernard Lecomte, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 763.

²⁷⁵ Pierre Delooz, *Sociologie et canonisations, op. cit.*, p. 260.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 264-265.

²⁷⁷ D'après les chiffres trouvés sur le site internet suivant : <http://www.gcatholic.org/saints/beat.htm>.

²⁷⁸ Pour faire ce calcul, nous avons retiré des 482 saints les groupes de martyrs : nous avons donc compté 35 femmes parmi les 88 saints canonisés de façon individuelle par Jean-Paul II.

²⁷⁹ Valentina Ciciliot, *Donne sugli altari : le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Rome, Viella, 2018.

dépassée par la mystique (Alexandrina da Costa, Catherine Emmerich), le martyr (notamment du communisme), et que restent présentes de nombreuses figures de fondatrices (Mère Teresa). S'il n'est pas question du doctorat d'Église de Thérèse de Lisieux dans l'ouvrage de Valentina Ciciliot, on peut le penser dans la continuité de cette « politique de canonisations » de Jean-Paul II, qui semble témoigner d'une plus grande reconnaissance des femmes par le magistère romain. Un parallèle pourrait notamment être fait avec la philosophe Edith Stein (1891-1942), première femme à présenter une thèse en philosophie en Allemagne, devenue carmélite sous le nom de « Thérèse-Bénédictine de la Croix ». Jean-Paul II, philosophe de formation, bon connaisseur de la phénoménologie, avait de quoi apprécier cette disciple d'Husserl. Il porte sur les autels cette femme docteure en philosophie en 1998, un an après avoir reconnu une femme docteure de l'Église.

Malgré ces gestes de reconnaissance, le pontificat de Jean-Paul II n'en est pas moins marqué par des tensions très fortes autour de la question féminine, qui ne sont pas toutes apaisées. Les quelques travaux existants sur le sujet présentent souvent un avis très tranché, entre hagiographie du pape polonais et critiques très vives de sa vision jugée mythifiée, voire mystifiante, des femmes. Pour le résumer brièvement, au risque de simplifier un peu un problème complexe, face à l'institutionnalisation du féminisme à l'échelle mondiale, le Saint-Siège ne pouvait ignorer la question et s'est réellement impliqué, mais la plupart des travaux tendent à penser que sa position est restée au fond assez traditionnelle.

Dans la sphère civile, la deuxième moitié du XX^e siècle est le moment d'appropriation, par les institutions étatiques ou internationales, de la défense des droits des femmes. L'action pour l'égalité des sexes est par exemple intégrée, dès 1945, dans le premier chantier prévu par l'Organisation des Nations Unies. Les féministes sont parvenues à faire inscrire le critère du sexe à côté de celui de la race dans la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948), pour spécifier les droits des femmes au sein des droits humains²⁸⁰. Dès le 21 juin 1946, une Commission de la condition de la femme a été créée dans ce but. Celle-ci travaille en lien avec les ONG et œuvre à la rédaction de plusieurs conventions, ensuite soumises au vote des États membres : sur les droits politiques (1952), la nationalité des femmes mariées (1957), les droits civils, et notamment le mariage (1962). La même commission organise une « année internationale de la femme » en 1975, dont le sommet est la conférence mondiale de Mexico.

Cette forme d'institutionnalisation de la promotion féminine s'observe aussi à l'échelle nationale. En décembre 1961, le président Kennedy nomme une commission sur le statut des femmes, présidée par Eleanor Roosevelt, qui travaille sur des questions comme l'égalité salariale, la prise en charge des enfants, le congé de maternité²⁸¹. En France, un secrétariat d'État à la condition féminine est créé en 1974 et confié à la journaliste Françoise Giroud par Valéry Giscard d'Estaing²⁸². En 1981, il est transformé en ministère des Droits de la femme, à la tête duquel François Mitterrand nomme Yvette

²⁸⁰ Florence Rochefort, *Histoire mondiale des féminismes*, Paris, Que sais-je ?, 2018, p. 80.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 82.

²⁸² Christine Bard, *Les femmes dans la société française au XX^e siècle*, *op. cit.*, p. 173.

Roudy²⁸³. On a pu parler de « féminisme d'État » au cours de ses deux septennats (1981-1995), ou de façon plus nuancée, de « féminisme institutionnel », parce que de nombreuses lois en faveur des femmes sont alors adoptées (sur l'égalité professionnelle en 1983, la réforme du régime successoral en 1985) et que l'État inaugure, à partir de 1982, la célébration de la Journée des femmes le 8 mars²⁸⁴. Enfin, en 1991, c'est sous sa présidence qu'une femme, Édith Cresson, est pour la première fois nommée chef de gouvernement.

Le Saint-Siège n'est pas en reste et encourage une version christianisée de ce mouvement de promotion des femmes, en rappelant leurs valeurs spécifiques et en insistant sur la nécessaire complémentarité des sexes. Il tient à être présent dans les manifestations internationales organisées par l'ONU et envoie une délégation aux conférences mondiales de Copenhague en 1980, de Nairobi en 1985, de Pékin en 1995. Une femme comme Lucienne Sallé incarne d'une certaine façon ce « féminisme institutionnel » au Vatican. Arrivée à Rome en 1968 pour travailler au Conseil pontifical pour les laïcs, elle est de toutes les délégations qui concernent les femmes à partir des années 1980²⁸⁵. En 1997, elle retrace cette « carrière » vaticane au service des femmes dans un ouvrage autobiographique intitulé *Femme au Vatican*. Comme elle l'explique, « le dossier "femmes", qui tenait assez peu de place dans les archives du Conseil pontifical pour les laïcs, se voit, au cours de ces dernières années, propulsé dans les rangs et s'étoffe considérablement »²⁸⁶.

Dans toutes les conférences de l'ONU auxquelles il participe, le Saint-Siège se dit fermement attaché aux objectifs fixés pour la Décennie pour la Femme, à savoir le développement, l'égalité et la paix, et défend une plus juste rétribution des femmes dans le domaine économique²⁸⁷. Mais il déplore aussi le fait que le discours réduise la question féminine à la seule sphère du développement économique, négligeant la sphère familiale, qui participe aussi du « développement total » de la personne humaine²⁸⁸. On le voit dans la question du salaire, abordée par l'encyclique *Laborem exercens*, qui paraît en 1981 à l'occasion du 90^e anniversaire de *Rerum novarum* :

C'est un fait que, dans beaucoup de sociétés, les femmes travaillent dans presque tous les secteurs de la vie. Il convient cependant qu'elles puissent remplir pleinement leurs tâches *selon le caractère qui leur est propre*, sans discrimination et sans exclusion des emplois dont elles sont capables, mais aussi sans manquer au respect de leurs aspirations

²⁸³ Celle-ci est maire de Lisieux entre 1989 et 2001. Guy Gaucher, « Le cardinal Jean-Marie Lustiger et Thérèse de Lisieux », notice nécrologique parue dans *Les amis de Thérèse* en 2005, consultée à l'Institut Jean-Marie Lustiger. En 1995, lorsque le cardinal Lustiger vient à Lisieux célébrer les fêtes thérésiennes, Yvette Roudy l'accueille et il n'est pas exclu qu'elle ait été intéressée par le projet de doctorat thérésien que le cardinal venait d'aborder dans son homélie.

²⁸⁴ Michelle Zancarini-Fournel, *Histoire des femmes en France, XIX^e-XX^e siècles*, op. cit., p. 84.

²⁸⁵ Lucienne Sallé, « À l'occasion de la Journée de la Femme : quel progrès ? », *L'Osservatore Romano*, n°12, 18 mars 1980, p. 9. En 1980, la délégation du Saint-Siège à Copenhague compte cinq femmes et trois hommes. Si la composante féminine est à juste titre, au vu du sujet, bien représentée, c'est Paul Josef Cordes, qui la préside et qui prend la parole au nom du Saint-Siège devant les conférenciers. Voir « La Déclaration de Mgr Cordes à la Conférence mondiale pour la Femme », *L'Osservatore Romano*, n°33, 12 août 1980, p. 5.

²⁸⁶ Lucienne Sallé, *Femme au Vatican*, op. cit., p. 208.

²⁸⁷ *Ead.*, « À l'occasion de la Journée de la Femme : quel progrès ? », art. cité, p. 9.

²⁸⁸ « La Déclaration de Mgr Cordes à la Conférence mondiale pour la Femme », art. cité, p. 5.

familiales et du rôle spécifique qui leur revient, à côté de l'homme, dans la formation du bien commun de la société. *La vraie promotion de la femme* exige que le travail soit structuré de manière qu'elle ne soit pas obligée de payer sa promotion par l'abandon de sa propre spécificité et au détriment de sa famille dans laquelle elle a, en tant que mère, un rôle irremplaçable²⁸⁹.

C'est aussi en 1981 qu'est institué un Conseil pontifical pour la famille, qui prend la suite du Comité pour la famille qu'avait créé Paul VI en 1973, et que paraît l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio*. La famille est l'un des premiers sujets abordés par le pape polonais, avec les droits de l'homme et l'œcuménisme. Dès 1979, il consacre ainsi une série de catéchèses à la question du mariage. C'est dans cette perspective que Jean-Paul II, et le magistère romain avec lui, envisage la promotion féminine. Dans ses discours aux femmes, le pape n'a de cesse de rappeler autant l'égalité de dignité de l'homme et de la femme que l'originalité du « mystère de la féminité »²⁹⁰. Recevant le 26 mai 1995 la Tanzanienne Gertrude Mongella, secrétaire générale de la IV^e Conférence mondiale des Nations Unies sur les femmes prévue à Pékin en septembre, le pape lui exprimait son inquiétude face à la vision « individualiste » qui risquait de primer au cours de cette rencontre et déplorait que la vocation maternelle soit trop souvent pénalisée²⁹¹. Le fait qu'il exalte le « génie féminin » sans faire évoluer la doctrine catholique traditionnelle en matière de sexualité et de mariage a renforcé chez certains catholiques l'idée que, pour pallier ce manque d'ouvertures dans la pratique, l'Église produirait un discours toujours plus philogynique, volontiers poétique, où l'exaltation de la valeur et de la mission féminines viendrait compenser le maintien d'un statut subordonné pour les femmes dans l'Église et, pour une part, dans la société.

La théologienne et féministe catholique américaine Elizabeth Johnson résume ainsi le « féminisme wojtylien » : « Tout bien considéré, ce soi-disant féminisme pontifical est une sorte de féminisme romantique. Il tient les femmes en une estime si idéalisée qu'elles sont jugées trop bonnes pour s'impliquer dans le désordre de la sphère publique »²⁹². Le « nouveau féminisme » catholique que

²⁸⁹ Jean-Paul II, Encyclique *Laborem exercens* sur le travail humain, 1981, paragraphe 19, consultée en ligne sur le site du Saint-Siège.

²⁹⁰ Audience du 7 décembre 1979 au XIX^e Congrès du CIF ; « Pour une vraie promotion de la femme », *Angélus* du 6 décembre 1981, *L'Osservatore Romano*, n°49, 8 décembre 1981, p. 3 ; « Originalité de la présence de la femme dans l'Église et dans le monde », *L'Osservatore Romano*, n°52, 28 décembre 1982, p. 4 ; « Intervention de la délégation du Saint-Siège à la conférence de l'ONU », *L'Osservatore Romano*, n°31, 30 juillet 1985, p. 1-2 ; « La femme et sa mission chrétienne », *L'Osservatore Romano*, n°41, 13 octobre 1987, p. 11 ; « Discours de Jean-Paul II aux évêques des États-Unis sur l'ecclésiologie de communion » (§13), *L'Osservatore Romano*, n°41 13 octobre 1987, p. 11 ; « Jean-Paul II annonce la publication d'un document sur la dignité et la vocation de la femme », *L'Osservatore Romano*, n°30, 26 juillet 1988, p. 15 ; « Audience aux participants de l'Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour la Famille », *L'Osservatore Romano*, n°15, 12 avril 1994.

²⁹¹ Bernard Lecomte, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 782.

²⁹² Elizabeth Johnson, « Imaging God. Embodying Christ : Women as a Sign of the Times », dans *Ead.* (dir.), *The Church Women in Dialogue*, New York, Crossroad Publishing Company, 2002, p. 54 : « On balance, so-called papal feminism is a kind of romantic feminism. It holds women in such an idealized regard that they are judged to be too good to get involved in the messiness of the public realm. » (Traduction par nos soins).

promeut Jean-Paul II va ainsi à l'encontre du féminisme théologique d'origine « socio-libérale » qui avait émergé dans les vingt ans qui suivirent le Concile, entre 1965 et 1985. Sur les questions relatives à la contraception et à la sexualité, sur la famille et le mariage, Jean-Paul II tient à rappeler la doctrine traditionnelle de l'Église, qui entre de plus en plus en contradiction avec la libération revendiquée par un féminisme qui s'institutionnalise, à l'échelle de toutes les institutions gouvernementales. Bien plus, certains ont pu lui reprocher de développer une stratégie d'inversion des concepts du féminisme, à l'instar de Denise Couture, professeur à l'Institut des sciences religieuses de Montréal. Dans un article paru en 2001, elle prétend démasquer l'antiféminisme du Saint-Siège, caché derrière un discours de promotion du « nouveau féminisme »²⁹³. Comme la misogynie serait devenue inaudible aux catholiques eux-mêmes, le Saint-Siège se serait adapté en camouflant son « phallocentrisme » sous un vocabulaire féministe dont l'emploi est inversé. De ce fait, il empêche toute critique qui pourrait lui être faite sur le maintien de son discours de subordination de la femme à l'homme.

Au regard de ces tensions entre le magistère romain et les mouvements féministes, mais aussi de la récente institutionnalisation de la promotion féminine à l'échelle mondiale, il est indéniable qu'il y avait de nouveau une certaine opportunité à proclamer une femme docteur de l'Église en 1997, quand bien même l'élément apparaît assez peu dans le dossier préparatoire comme dans les textes officiels de la proclamation, sans doute parce qu'il était moins nouveau qu'en 1970. Thérèse de Lisieux est tout de même mise en avant comme un exemple de contribution possible du « génie féminin ».

2. La question du sacerdoce féminin, et plus généralement des ministères ordonnés

Au-delà des évolutions du féminisme dans la sphère civile, on a vu qu'à partir des années 1960, des mouvements ecclésiaux cherchent à promouvoir les droits des femmes dans l'Église elle-même, touchant aussi bien à la question de la morale qu'à celle des ministères ordonnés. Cette dernière est à l'ordre du jour de façon générale dans l'Église catholique au lendemain du concile Vatican II, qui repense la conception des ministères, notamment du diaconat, mais aussi du célibat consacré. Or on a vu que, dans l'entre-deux-guerres, la confusion possible entre le doctorat d'Église et le sacerdoce pouvait expliquer le refus de Pie XI de proclamer une femme docteur de l'Église. Dans quelle mesure joue-t-elle de nouveau un rôle dans les proclamations de 1970 et de 1997 ?

²⁹³ Denise Couture, « L'antiféminisme du “nouveau féminisme” préconisé par le Saint-Siège », *Cahiers du Genre*, 2012/1 (n° 52), p. 23-49.

a) *L'ouverture du doctorat aux femmes, au moment du rappel de leur exclusion du sacerdoce*

L'Église ouvre aux femmes l'accès à un titre posthume en 1970, au moment même où un mouvement féministe catholique émerge et demande des ouvertures concrètes, par l'accès aux ministères ordonnés.

- *L'émergence de la question en terrain catholique autour du Concile*

Tomas de la Cruz revient sur ce contexte dans un document daté d'octobre 1969. Selon lui, l'idée d'un doctorat féminin aurait germé pendant le Concile, « comme conséquence peut-être des mouvements féministes catholiques et de ceux d'autres confessions chrétiennes »²⁹⁴. Il rappelle qu'en 1965, le synode de l'Église réformée de France réuni à Nantes a officiellement ouvert la voie des ministères ordonnés aux femmes²⁹⁵. Dès 1958, le Conseil Œcuménique des Églises avait par ailleurs donné son approbation aux dispositions prises en ce sens par l'Église luthérienne de Scandinavie et par l'Église vaudoise italienne. S'il évoque aussi, parmi les antécédents expliquant l'ouverture du doctorat aux femmes, la « nette ouverture » que représente le Concile (admission d'auditrices, « splendide message aux femmes », intégration de femmes dans les dicastères romains), Tomas de la Cruz donne l'impression qu'un geste supplémentaire à destination des femmes devenait nécessaire.

La décennie 1960 représente en effet un tournant majeur dans les relations entre féminisme et catholicisme. Le féminisme catholique qui émerge dans la lignée du Concile cherche à faire entrer le combat féministe au sein de l'institution. C'est notamment au cours du Concile que les premières revendications de sacerdoce féminin sont adressées à Rome, par des mouvements féministes comme l'Alliance internationale Jeanne d'Arc. Dans quelle mesure l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes, en 1970, pouvait être une réponse à cette question prenant une nouvelle ampleur dans le catholicisme ? Il est difficile d'apprécier le poids de l'argument dans la décision du magistère, car il est finalement très peu évoqué dans le dossier. On le voit seulement poindre dans les rapports de deux des théologiens consultés par Paul VI en 1966 sur la légitimité du doctorat féminin, ainsi que dans l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila. La crainte d'une confusion possible entre promotion féminine du côté du doctorat et encouragement aux revendications du sacerdoce féminin était toujours réelle, mais il semble que le problème se soit trouvé plus facilement résolu au lendemain d'un concile qui avait mis en valeur le « sacerdoce commun des fidèles », distinct du sacerdoce ministériel.

On se rappelle que des premières inquiétudes étaient apparues chez les autorités ecclésiales dès l'entre-deux-guerres, alors que se manifestaient quelques tendances favorables au sacerdoce féminin,

²⁹⁴ AJF-fonds Debusquois : Extrait de S.I.C. bulletin ronéotypé de la maison généralice des carmes déchaussés, art. cité.

²⁹⁵ Sur l'Église réformée de France, voir le récent ouvrage de Pierre-Yves Kirschleger et Anne Dollfus, *L'Église réformée de France (1938-2013). Une présence au monde*, Paris, Garnier, 2021.

encore très marginales. Dans toutes les Églises chrétiennes, la question connaît une nouvelle actualité dans les années 1950-1960, à la faveur du renouveau féministe né dans la lignée du *Deuxième sexe* (1949) de Simone de Beauvoir mais aussi de l'ouvrage de Betty Friedan paru aux États-Unis sous le titre *The Feminine Mystique* (1963) et traduit en français un an plus tard. Entre 1947 et 1968, ce sont une quinzaine d'Églises protestantes qui ouvrent le pastorat aux femmes²⁹⁶. Comme l'a montré Jean-Paul Willaime, situations de crise et d'innovations religieuses ont pu favoriser le rôle des femmes²⁹⁷. Ainsi, au cours de la Seconde Guerre mondiale, du fait de nécessités pastorales urgentes, l'évêque anglican de Hong-Kong élève une diaconesse de son diocèse à la prêtrise²⁹⁸. Le cas fut cependant répudié par l'Église anglicane à la Conférence de Lambeth de 1948. Le même évêque posa de nouveau la question à la Conférence de 1968, qui décide alors de créer une commission d'étude sur le sujet. Lorsque la Conférence de 1978 approuva le principe d'un pastorat féminin, plusieurs évêques la quittèrent.

Dès 1948, le Conseil mondial des Églises réuni à Amsterdam s'intéresse aussi à ce problème, mais les Églises-membres sont très divisées sur la question et préfèrent la laisser de côté. Le cas de l'Église de Suède semble avoir particulièrement marqué le monde catholique. Le dominicain François-Raymond Refoulé, y consacre un article dans le numéro de *Lumière et Vie* de 1959 consacré à la « Conception chrétienne de la femme »²⁹⁹. Il rappelle que, le 2 octobre 1957, le projet d'un ministère sacerdotal ouvert aux femmes avait été repoussé par 62 voix contre 36 au synode de l'Église suédoise. Mais, à la suite de violentes protestations de la part des mouvements féministes, relayées par l'opinion publique et soutenues par la presse, le synode change d'avis. Deux ans plus tard, le 27 septembre 1959, il approuve le projet à 69 voix contre 29. Il semble que le gouvernement suédois ait joué un rôle particulier dans l'affaire, faisant pression au nom du principe de l'égalité hommes-femmes. On a là un retournement saisissant de situation où la justification par l'Écriture disparaît, sous la pression d'un État qui institutionnalise le féminisme. Le cas suédois a marqué, négativement, des théologiens catholiques impliqués dans le dialogue œcuménique comme le jésuite Charles Boyer, fondateur de la revue *Unitas*,

²⁹⁶ Les voici, d'après « La place de la femme dans le ministère des Églises chrétiennes non catholiques », art. cité, p. 145-159 : l'Église évangélique luthérienne du Danemark (1947) ; l'Église réformée de France (1949, approuvée en 1965) ; l'Église évangélique des Frères tchèques, presbytériens (1953) ; l'Église Méthodiste des États-Unis (1956) ; l'Église Méthodiste des États-Unis (1956) ; l'Église Presbytérienne Unie (1956) ; l'Église Morave en Grande-Bretagne et Irlande (1956) ; l'Union Baptiste de Nouvelle-Zélande (1958) ; l'Église de Suède (1959) ; l'Église des Frères aux États-Unis (1960) ; l'Église de la Confession d'Augsbourg de Strasbourg (1960) ; l'Église Méthodiste d'Amérique du Sud (1960) ; l'Église Protestante Évangélique (1965) ; l'Église Évangélique autrichienne de la Confession d'Augsbourg et de la Confédération helvétique (1965) ; l'Église Réformée des Pays-Bas (1967) ; l'Église Protestante nationale de Genève (1967) ; l'Église Méthodiste d'Australie (1968).

²⁹⁷ « Conférence de M. Jean-Paul Willaime », dans *Annuaire EPHE*, V^e section, tome 102, 1994-1995, p. 357 ; Jean-Paul Willaime, « Les femmes pasteurs en France : socio-histoire d'une conquête », dans Françoise Lautman (dir.), *Ni Ève ni Marie*, op. cit., p. 125-127.

²⁹⁸ Henry R.T. Brandreth, « L'ordination des femmes », dans Conseil œcuménique des Églises, *De l'Ordination des Femmes*, Genève, 1964, p. 73-78 ; Mary Tanner, « Il movimento per i diritti delle donne nella Chiesa d'Inghilterra », dans Hervé Legrand et Marinella Perroni, *Avendo qualcosa da dire*, op. cit., p. 164 : il s'agit de Florence Li Tim-Oi, en 1944.

²⁹⁹ François-Raymond Refoulé, « Le problème des "femmes-prêtres" en Suède », *Lumière et Vie*, n°43, tome VIII, juillet-août 1959, p. 65-99.

qui écrivait en 1965 :

Le Parlement de Suède s'est prononcé pour le sacerdoce des femmes : on a au début pensé à une tentative sans lendemain. Mais le Conseil mondial des Églises vient de faire une publication sur le sujet, qui montre qu'il s'agit d'un mouvement plus large qu'on ne le pensait : *De l'ordination des femmes*, Genève, 1964. Cela peut perturber les espoirs grandissants d'unité chrétienne, on va donc se pencher dessus³⁰⁰.

En 1958, lorsque la Suède a voté l'ordination des femmes, l'union entre les Églises de Suède et d'Angleterre s'en était en effet trouvée menacée³⁰¹. C'est la diversité des attitudes face à la question qui justifie qu'en 1961, lors de sa troisième assemblée à New Delhi, le Conseil œcuménique des Églises (COE) demande à deux de ses départements, celui de Foi et Constitution et celui de la Coopération entre Hommes et Femmes dans l'Église, la Famille et la Société, de préparer une étude sur « les questions théologiques, bibliques et ecclésiologiques soulevées par la question de l'ordination des femmes ». Un texte doit être prêt pour la quatrième conférence mondiale du Département de Foi et Constitution, qui doit se tenir en 1963 à Montréal. Le rapport, qui réunit les études de théologiens protestants ou orthodoxes, est publié en 1964 par le COE sous le titre « De l'ordination des femmes ». D'emblée, il manifeste la volonté de retirer la question de la pression exercée par la sphère civile, expliquant qu'il « serait erroné de considérer ce problème comme le résultat de revendications féministes ou de l'agitation provoquée par quelques enthousiastes »³⁰². Comme « il concerne l'ensemble de la conception du ministère de l'Église », « il prend une signification théologique profonde ». Sans doute le cas de l'Église de Suède a-t-il marqué les esprits, et il semble que le COE veuille rappeler la dimension avant tout théologique du problème. Au-delà des facteurs sociaux et culturels qui entrent en jeu, il estimait que deux facteurs théologiques avaient pu favoriser une telle étude : la « nouvelle façon de comprendre la nature de l'ensemble du corps du Christ » et la « meilleure compréhension du sens de la collaboration de l'homme et de la femme dans le dessein de Dieu »³⁰³.

Les ouvertures du côté du protestantisme, comme la perspective du concile Vatican II, ont fait naître les premières revendications au sein du catholicisme dans les années 1960, à la fois en Allemagne, en Suisse, en Angleterre et aux États-Unis. La première démarche vient de Gertrud Heinzelmann (1914-1999), avocate qui militait depuis plusieurs années pour le droit de vote des femmes en Suisse³⁰⁴. Dans cette optique, civile, elle étudie le droit canon de l'Église nationale et est choquée par plusieurs

³⁰⁰ Charles Boyer, « De l'ordination des femmes », *L'Osservatore Romano*, n°18 (802), 30 avril 1965, p. 6-7. Jean Daniélou l'évoque aussi dans son article sur « Le ministère des femmes dans l'Église ancienne », *La Maison-Dieu*, n°61, 1960, p. 70-96.

³⁰¹ Lukas Vischer, « L'ordination des femmes », dans Conseil œcuménique des Églises, *De l'Ordination des Femmes*, *op. cit.*, p. 1-5.

³⁰² « L'ordination des femmes : un problème œcuménique » : rapport d'une consultation organisée par le Département de Coopération entre Hommes et Femmes dans l'Église, la Famille et la Société et le Département de Foi et Constitution, à Genève en mai 1963, dans *ibid.*, p. 6.

³⁰³ *Ibid.*, p. 6-13 : Rapport d'une consultation organisée par le Département de Coopération entre Hommes et Femmes dans l'Église, la Famille et la Société et le Département de Foi et Constitution, à Genève en mai 1963 : « L'ordination des femmes : un problème œcuménique ».

³⁰⁴ Les femmes suisses n'obtinrent le droit de vote qu'en 1971.

déclarations très dures envers les femmes, faites par des Pères et docteurs de l'Église, notamment Thomas d'Aquin. Compilant et critiquant ces textes, elle écrit « La femme et le Concile : Espoir et Attente », qui paraît le 23 mai 1962 dans l'organe de l'Association zurichoise pour le droit de vote des femmes et qui est relayé auprès des pères conciliaires par le bénédictin Placidus Jordan, expert des évêques américains³⁰⁵. Gertrud Heinzelman entend remettre en cause la philosophie médiévale fondée sur la biologie aristotélicienne pour libérer les femmes d'une vision qui les infériorise et justifie *de facto* leur exclusion du sacerdoce. Elle écrivait ainsi : « Si le fardeau de la doctrine médiévale se rapportant à la nature des femmes est formellement rejeté par l'Église officielle, la voie vers la prêtrise des femmes sera ouverte – et ce sur base de la doctrine thomiste apurée, la *philosophia rationalis* de l'être humain proprement dite »³⁰⁶.

Si les réactions furent pour l'essentiel des attaques injurieuses, des railleries ou des sarcasmes, la publication du texte suscita l'intérêt de quelques théologiennes allemandes. Il faut bien noter que la demande est alors extrêmement marginale dans le catholicisme : dans les enquêtes faites au cours de la phase préparatoire du Concile, elle ne semble pas être évoquée, même dans des pays comme l'Allemagne où l'on voit ce genre de revendications émerger³⁰⁷. Josefa Theresia Münch avait cependant adressé au Saint-Siège des demandes de révision du droit canon excluant les femmes de l'ordination (canon 968 §1), non publiées, en octobre 1962³⁰⁸. Elle rencontre Gertrud Heinzelmänn en 1963, avec Iris Müller et Ida Raming, qui étudiaient à la faculté de théologie de Münster et qui ont fait le récit de cette première rencontre :

Par un chemin détourné, nous (Ida et Iris) avions pu nous procurer à l'époque un exemplaire de ce bulletin. Comme aucune autre catholique n'avait élevé la voix pour faire une telle demande, nous estimions que cette initiative déterminée de Gertrud Heinzelmänn en faveur de l'égalité des hommes et des femmes dans l'Église était un signe d'espoir libérateur. En ce temps-là, nous étions étudiantes en théologie, aussi nous avons mis devant les yeux des professeurs de la Faculté Catholique de Théologie de l'Université de Münster ce document envoyé au Concile. Après l'effet de surprise, la réaction fut principalement du mécontentement, et il y eut même des railleries³⁰⁹ !

³⁰⁵ Gertrud Heinzelmänn, « Frau und Konzil - Hoffnung und Erwartung », *Die Staatsbürgerin*, juillet-août 1962.

³⁰⁶ Gertrud Heinzelman, *Die geheiligte Diskriminierung. Beiträge zum kirchlichen Feminismus*, Bonstetten, Interfeminas Verlag, 1986, p. 97.

³⁰⁷ Marianne Dirks et Anneliese Lissner, « Wünsche katholischer Frauen, Mütter und Ehepaare an das Ökumenische Konzil », dans Viktor Schurr (dir.), *Konkrete Wünsche an das Konzil*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1961, p. 57-93 : les demandes formulées par une association comme la *Katolische Frauengemeinschaft Deutschlands* (KFD), qui est la première organisation féminine catholique de la RFA, concernent plus généralement la promotion du laïcat, la réforme liturgique, une plus grande formation théologique, le mariage et la sexualité, mais on n'y voit pas de demande de parité.

³⁰⁸ Nicoletta Capozza, « Voici inattese in lingua tedesca. Le prime teologhe (1954-1964) », dans « *Tantum aurora est* », *op. cit.*, p. 165 et p. 172 : elle a aussi pris la parole lors d'une conférence de presse en Allemagne, à l'ouverture du Concile, demandant si les femmes aussi étaient invitées au Concile, ce à quoi l'évêque Walther Kampe lui aurait dit qu'il faudrait attendre le concile Vatican III pour cela. Voir aussi Barbara Kopp, *Die Unbeirrbar. Wie Gertrud Heinzelmänn den Papst und die Schweiz das Fürchten lehrte*, Lucerne, Limmatt Verlag, 2014, p. 202.

³⁰⁹ Voir le site <http://womenpriests.org/fr/called/heinzelm.asp>. Plus généralement, sur ces premières rencontres entre femmes catholiques œuvrant dans le sens d'une ouverture du sacerdoce aux femmes, voir Ida Raming, « Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine

Aux États-Unis, des demandes apparaissent aussi en ce sens. Rosemary Lauer, professeur de philosophie à l'Université St John de New York, découvre en effet l'article de Gertrud Heinzelman et décide de creuser la thématique. Elle publie alors une série d'articles sur le thème « femmes et Église » dans le journal américain *Commonweal* et traduit le texte de l'avocate suisse pour la presse américaine. Ces publications anglophones attirent l'attention de Mary Daly (1928-2010), qui étudie alors la philosophie médiévale et la théologie thomiste à Fribourg, à défaut de trouver aux États-Unis une université qui permette à une femme de valider un doctorat en théologie. Cette Américaine, qui fut l'une des premières docteurs en théologie, en 1964, et qui reste considérée comme l'une des pionnières de la théologie féministe par son ouvrage *The Church and the Second Sex* (1968), prend alors contact avec Gertrud Heinzelman. Elle publie à son tour dans *Commonweal* un article sur « Les femmes et l'Église », où elle dit avoir éprouvé de la honte, à la lecture de l'article de Rosemary Lauer, de s'être tue jusque-là, et incrimine l'éducation des filles, qui leur inculque le silence³¹⁰. Six femmes catholiques, allemandes, suisse ou américaines, se rencontrent ainsi autour de 1963-1964, ce qui allait donner naissance à un livre paru en allemand et en anglais en 1964, intitulé « Nous ne pouvons plus nous taire ! », en écho à l'interdit paulinien³¹¹. Il est édité par Interfeminas-Verlag à Zürich, maison fondée par Gertrud Heinzelman elle-même, aucun éditeur catholique n'ayant accepté de publier le texte. Le volume est un recueil comprenant les requêtes adressées au Concile par Gertrud Heinzelman et Josefa Theresia Münch, mais aussi les articles publiés par les autres théologiennes.

Outre ce foyer qui se constitue entre les États-Unis, l'Allemagne et la Suisse, il en existe un autre dans les années 1960, côté britannique. Ce dernier permet de bien saisir les liens possibles entre les mouvements féminins catholiques du début du siècle et la naissance d'un féminisme catholique à proprement parler dans les années 1960-1970. Créée à Londres en 1911, au lendemain de la béatification de sa figure tutélaire (1909), l'Alliance internationale Jeanne d'Arc a d'abord été une association suffragiste catholique, avant que son combat ne se réoriente vers les revendications féministes au sein de l'Église, notamment autour de la question de l'accès des femmes à la prêtrise. Ainsi, lors de ses congrès à Fribourg en 1963, puis à Anvers en 1964, l'association s'engage plus résolument pour que des laïcs aient la possibilité de suivre des cours de théologie à tous les degrés et de recevoir des diplômes, ainsi que pour une plus grande place des femmes au service de l'Église, par des charges diaconales mais

d'Europe », dans Angela Bertis et Charlotte Methuen (dir.), *Feminist Perspectives on History and Religion*, Louvain, Peeters, 2000, p. 225-240.

³¹⁰ Mary F. Daly, « Women and the Church », *The Commonweal*, 14 février 1964, p. 106-107.

³¹¹ Gertrud Heinzelman (éd.), *Wir schweigen nicht länger ! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Interfeminas – Verlag Zürich, 1962. Sur l'histoire de cet ouvrage, voir Ida Raming, « Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe », art. cité, p. 230.

aussi par une participation aux commissions conciliaires³¹². Une révision du droit canon est également demandée, et il semble qu'une requête ait aussi été envoyée au Concile³¹³.

- *Les premières réactions du magistère ecclésiastique autour de la double proclamation de 1970*

Ces premières revendications au sein de l'Église catholique expliquent que, pour la première fois, des théologiens catholiques commencent à prendre la parole sur le sujet de façon publique. *L'Osservatore Romano*, qui est en quelque sorte l'organe officiel du Saint-Siège, fait paraître à quatre reprises des articles sur le sujet de l'ordination des femmes en 1965³¹⁴. Leurs auteurs, le jésuite Charles Boyer et le franciscain Gino Concetti, cherchent à montrer comment est née la question, à exposer les arguments avancés par ses défenseurs, avant d'expliquer pourquoi l'Église catholique n'y est pas favorable. Conformément à sa posture de théologien engagé dans l'œcuménisme, Charles Boyer met surtout l'accent sur la récente étude du Conseil œcuménique des Églises, tandis que Gino Concetti insiste plus sur le « climat de ferveur qui a précédé et accompagné les travaux du Concile Œcuménique Vatican II » et « qui a vu soumettre à l'attention de la hiérarchie l'extension du sacerdoce hiérarchique aux femmes ». Ce dernier fait notamment référence à la brochure « Nous ne voulons plus nous taire ! », signe que celle-ci a eu un certain écho dans les milieux romains. Charles Boyer, lui, rappelle que les orthodoxes comme les catholiques sont très opposés à une telle ouverture, en raison de la Tradition comme de l'Écriture, insistant surtout sur les tensions qui risquent de mettre à mal l'unité chrétienne. Comme « les obstacles à l'unité de la foi sont déjà considérables », il trouve dommage que cette question soit agitée et espère faire basculer en un sens favorable à l'unité chrétienne la décision que pourraient prendre des Églises dans les années à venir.

Autre signe de la nouvelle actualité de la question dans l'Église catholique à la fin du Concile, Yves Congar lui consacre quatre pages de son livre *Le Concile au jour le jour*, paru en 1965. Interrogé quelques mois plus tôt à la radio sur la possibilité d'ordonner des femmes prêtres, il avait posé la question de savoir si une femme serait apte à représenter Jésus pour la communauté des fidèles au même titre qu'un homme :

Ces quelques mots m'ont valu un certain nombre de lettres, généralement graves et modestes de ton. Plusieurs expriment des réflexions très dignes d'attention. Leur nombre et leur qualité

³¹² St. Joan's International Alliance, « Resolutions passed at its Conventions in Freiburg 1963 and Antwerp 1964 », *Wir schweigen nicht länger !*, *op. cit.*, p. 111-112.

³¹³ Agnès Cunningham, « La femme et l'œcuménisme chrétien », dans Tatiana Struve, Agnès Cunningham et Françoise Florentin-Smyth, *La femme*, Paris, Mame, 1968, p. 91 : « On connaît bien la présentation aux Pères conciliaires d'un dossier abordant la question par la Société de Jeanne d'Arc, organisation internationale féminine. On ne peut rester neutre en cette question, si on est femme catholique. Il faut se prononcer pour ou contre ! ». Jacqueline Field-Bibb parle également d'une requête envoyée au Congrès mondial des Laïcs de 1967 dans « Praxis contre image. Les femmes pour la prêtrise dans l'Église catholique romaine », *Concilium*, n°463, 1996, p. 110.

³¹⁴ Charles Boyer, « De l'ordination des femmes », art. cité ; Gino Concetti, « La femme et le sacerdoce », *L'Osservatore Romano*, 19 novembre 1965, p. 12 puis 26 novembre 1965, p. 8 et 3 décembre 1965, p. 9.

montrent que plusieurs, actuellement, posent comme une vraie question le problème du sacerdoce des femmes³¹⁵.

Au vu de la nouvelle publicité que connaissait la question dans le catholicisme, dans quelle mesure les promoteurs du doctorat féminin l'ont-ils prise en compte ? Le problème est abordé explicitement par Charles Boyer, consulté par Paul VI en 1966 sur la légitimité du doctorat féminin. Il note, après avoir relevé que rien dans les textes régissant la procédure du doctorat n'interdit de conférer le titre à une femme, qu'une difficulté peut cependant être soulevée : on observe, en effet, « un mouvement de nos jours qui voudrait conférer le sacerdoce aux femmes »³¹⁶. Le théologien était bien informé de l'actualité de la question, qu'il suit de près dans le cadre de ses activités œcuméniques, comme on l'a vu par les articles qu'il a publiés dans *L'Osservatore Romano*. Il se pose alors la question suivante : si on donne le titre de docteur à des femmes, ne faut-il pas craindre que cela ne renforce le mouvement en faveur du sacerdoce féminin ? Le problème est selon lui résolu par le fait que le titre est un honneur rendu par l'Église, tandis que le sacerdoce est un sacrement institué par le Christ. Parmi les quatre théologiens consultés en 1966, il ne s'en trouve qu'un autre pour évoquer le problème, mais très différemment. Pietro Barbagli explique en effet que les femmes ont longtemps été exclues de l'enseignement, et ce dès les premiers siècles du christianisme, par crainte d'une confusion possible avec les ministères ordonnés. Il en conclut qu'il n'y a plus de danger de ce point de vue car, contrairement aux premiers temps du christianisme, il n'y avait pas de « prétentions exagérées de la part des femmes, qui les pousseraient à vouloir recevoir des charges hiérarchiques »³¹⁷.

Les deux rapports semblent presque contradictoires dans l'analyse de la situation, ce qui rend difficile l'appréciation du poids de l'argument dans la décision prise par Paul VI d'ouvrir le doctorat aux femmes. Au moment où il prend sa décision, la question vient tout juste d'être posée à Rome, depuis l'Angleterre, l'Allemagne, la Suisse, et commence à être abordée aux États-Unis. Une interview réalisée par la revue missiologique *Spiritus* en 1966 montre que la question, avant les années 1970, ne convainc alors qu'une toute petite minorité dans l'Église :

Pourquoi cette allusion à l'ordination des femmes ? [...] Aussi bien, la question est dans l'air et, si elle ne révéla chez nos interlocutrices aucun emballement de suffragette, elle ne suscita non plus aucune réaction scandalisée mais seulement, chez beaucoup, un certain étonnement, nuancé d'incrédulité devant la perspective d'un sacerdoce féminin³¹⁸.

³¹⁵ Yves Congar, « Note conjointe : Le sacerdoce et les femmes », *Le Concile au jour le jour. Troisième session*, Paris, Le Cerf, 1965, p. 94. L'interview par Radio-Luxembourg avait été publiée dans les *Informations Catholiques Internationales* du 1^{er} octobre 1964. Quelques lettres échangées à ce sujet ont été gardées dans son fonds, aux archives du Saulchoir (ADPF).

³¹⁶ *Votum* de Charles Boyer, 28 février 1966, dans *Sacra Rituum Congregatio, Positio peculiaris super dubio, op. cit.*, p. 66.

³¹⁷ *Votum* de Pietro Barbagli, dans *ibid.*, p. 54.

³¹⁸ « C'est aux femmes de dire... », *Spiritus*, vol. 7, n°29, 1966, p. 373.

La revue elle-même assume d'aborder publiquement une question qui n'est peut-être pas encore mûre dans le monde catholique, mais estime qu'elle « se trouve posée de plus en plus fréquemment à la conscience des catholiques, ne serait-ce que par le fait de la multiplication des femmes-pasteurs, par la rénovation du diaconat permanent et par l'accès des religieuses de plus en plus nombreuses à des fonctions cultuelles (distribution de la communion, prédication...) jusqu'ici considérées comme liées à une ordination ». À la question « Pensez-vous qu'il soit important de solutionner cette question de l'ordination des femmes si l'on veut que celles-ci prennent toute leur place dans l'Église comme elles la prennent maintenant dans la société ? », beaucoup de femmes disent n'y être pas favorables « parce que ce n'est pas la mission de la femme, qui a une vocation autre que l'homme »³¹⁹. La réponse de l'une d'elle est particulièrement éloquente :

Je ne crois pas que les femmes soient faites pour tenir dans leurs mains le corps de Jésus-Christ, autrement qu'en serrant sur leur cœur une humanité qui a soif de tendresse et qui a besoin de compréhension. Si les femmes se mettent en vedette, et assument des responsabilités qui se voient, à mon avis, elles ne choisissent pas la place que Dieu leur a préparée. L'ordination des femmes me paraîtrait tout simplement un crime de lèse-féminité. Dieu merci ! Nous ne sommes pas encore Américaines³²⁰!

Cette dernière exclamation signale bien à la fois l'adhésion persistante de la plupart des femmes catholiques à une répartition sexuée des fonctions dans l'Église et le rôle précurseur que les États-Unis ont joué sur la question du sacerdoce féminin. Si beaucoup de femmes interrogées par la revue *Spiritus* expriment leur volonté d'avoir une plus grande part de responsabilités dans l'Église, la question du sacerdoce n'est donc pas une solution à leurs yeux. Elles évoquent en revanche le fait de mieux valoriser les consécration féminines, ou le souhait que les fonctions d'enseignement leur soient plus ouvertes, et déplorent le fait qu'il n'y ait aucune femme dans les dicastères romains qui s'occupent des congrégations féminines. On note par ailleurs qu'elles sont globalement plus favorables à l'hypothèse d'un diaconat féminin qu'à celle du sacerdoce. Au moment où Paul VI annonce son intention de proclamer les deux premières docteurs, en 1967, c'est cette question de l'accès des femmes aux ministères qui est posée de façon générale, sans que soit directement en jeu celle du sacerdoce. On peut en effet lire, dans ses résolutions finales, que le troisième Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, réuni à Rome en octobre 1967, « formule le vœu de voir accorder à la femme toutes les responsabilités du chrétien au sein de l'Église catholique, et qu'une sérieuse étude doctrinale soit entreprise sur la place de la femme dans l'ordre sacramental et dans l'Église »³²¹.

³¹⁹ Sur 495 réponses, 48% n'ont pas répondu à cette question-là, 37% ont répondu contre, 15% pour.

³²⁰ *Ibid.*, p. 375-376.

³²¹ *Informations Catholiques Internationales*, n°299, nov. 1967, p. 7.

- Une mobilisation plus importante à partir des années 1970

Il faut attendre le synode des évêques de 1971 pour que la question revienne et prenne de l'importance dans le monde catholique. Entre 1965 et 1970, elle semble quelque peu évincée par la « crise catholique » (Denis Pelletier), qui met au premier plan la chute des vocations sacerdotales et la remise en cause du célibat ecclésiastique. Le 24 juin 1967, Paul VI publie ainsi la lettre encyclique *Sacerdotalis Caelibatus*. Dans *L'Osservatore Romano*, pendant cet intervalle, aucun article n'évoque la question des femmes, alors que celle du célibat des prêtres revient très fréquemment. Dans l'étude qu'il a menée sur deux religieuses féministes, sœur Jeanne d'Arc et sœur Françoise Vandermeersch, Anthony Favier a montré qu'autour de 1968, elles prêtent une attention particulière au rapport des sexes dans leur réflexion sur le renouveau de la vie religieuse, mais sans jamais aborder la question du sacerdoce³²². Leurs aspirations féministes tiennent plutôt à la dénonciation d'une double morale entre religieuses et religieux (par exemple dans l'usage de la clôture) et des barrières qui empêchent les religieuses d'accéder aux postes de professeurs, mais aussi au désir d'une meilleure reconnaissance de leur action par les prêtres et d'une plus grande collaboration avec ces derniers. En revanche, l'accès au sacerdoce n'est pas envisagé, peut-être par obéissance au magistère ecclésiastique, mais aussi par la conviction profonde, semble-t-il, d'une complémentarité des sexes dans l'Église, fondée sur la différence des fonctions. En revanche, on a vu que Françoise Vandermeersch s'engage à partir de 1970 dans la branche parisienne de FHE, qui œuvre ouvertement pour la promotion de l'égalité entre les sexes dans l'Église.

Les choses prennent une autre tournure autour de 1970, qui constitue une période charnière pour le mouvement en faveur du sacerdoce féminin. En ce sens, la discrète mention de la question par Paul VI, dans l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, peut presque étonner. À juste titre, Tomas de la Cruz a relevé que la première prise de parole publique de Rome sur l'exclusion féminine du sacerdoce, après les premières manifestations de féminisme dans l'Église, n'était pas la déclaration *Inter insigniores* (1976), mais l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila³²³. L'allusion reste cependant discrète en 1970 alors qu'en 1976, la question est étudiée plus explicitement, sans doute parce qu'elle prenait plus d'ampleur dans l'Église catholique. C'est justement en 1970 que naît le mouvement Femmes et Hommes en Église (FHE), qui en fait l'un de ses chevaux de bataille. En septembre, il parvient à faire voter une résolution aux théologiens réunis à Bruxelles par la revue *Concilium*, demandant au synode qui doit se tenir un an plus tard « d'envisager sérieusement la place des femmes dans les ministères »³²⁴. C'est au moment du synode, à l'automne 1971, que FHE lance son bulletin et convoque sa première conférence de presse. La décennie 1970 apparaît, en ce sens, comme le moment où la question du sacerdoce féminin, jusque-là marginale, commence à faire parler d'elle dans le

³²² Anthony Favier, « Des religieuses féministes dans les années 68 ? », art. cité, p. 69.

³²³ Tomas de la Cruz, « Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano », art. cité, p. 506.

³²⁴ Sabine Rousseau, « Femmes-prêtres. Histoire d'une revendication », dans Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2012, p. 230.

catholicisme, par un militantisme mieux organisé, et le recours à la presse. Il faut noter que c'est une réforme profonde du sacerdoce qui est envisagée, FHE invitant à débattre aussi bien de l'accès des femmes à la prêtrise que du célibat ecclésiastique. D'où certaines convergences avec le groupe Échanges et Dialogue, réunissant des prêtres contestataires depuis 1968³²⁵. Au Canada, en avril 1971, l'assemblée des évêques se réunit à Ottawa en même temps que les femmes de la *Canadian Catholic Conference*, ce qui donne lieu à un échange, à l'issue duquel les soixante-cinq femmes présentent aux soixante évêques cinq vœux : une déclaration nette rappelant que les femmes sont dans l'Église des membres à part entière, à égalité avec les hommes, ayant les mêmes droits et responsabilités ; qu'ils préparent une requête pour le prochain synode des évêques, demandant d'abolir toute discrimination ; que puissent être consacrées, en vue du ministère, des femmes aptes à ces fonctions ; que tout soit mis en œuvre pour que des femmes qualifiées puissent avoir leur place dans les divers organismes ecclésiastiques ; que des dispositions pratiques soient prises pour que les prêtres changent leur attitude envers la femme et respectent mieux sa dignité, dans la sexualité et le mariage notamment³²⁶.

Les espoirs placés dans le synode des évêques de 1971 sont cependant déçus, quoiqu'ils ne soient pas tout à fait négligés par le Saint-Siège. Conformément au vœu formulé par les évêques – « que les femmes reçoivent leur propre part de responsabilité et de participation dans la vie communautaire de la société et même de l'Église » –, le pape approuve la création d'une commission spéciale, dont la composition est publiée le 3 mai 1973³²⁷. Cette Commission spéciale d'étude sur le rôle de la femme dans la Société et dans l'Église a un caractère temporaire et autonome, et doit donc rendre ses conclusions directement au pape. Comprenant vingt-cinq membres, elle est confiée à Mgr Enrico Bartoletti, secrétaire général de la Conférence épiscopale italienne, assisté de Rosemary Goldie. Sa mission est d'« étudier le rôle spécifique de la femme dans la société et les relations hommes-femmes, sur la base de leur égalité radicale mais aussi à la lumière de leur diversité et de leur complémentarité »³²⁸. Dès le départ, on lui retire cependant la question de l'ordination ministérielle des femmes, que le pape veut réserver à la Commission théologique internationale née aux lendemains du Concile. Le but de la Commission sur les femmes est donc, au fond, plus pastoral que théologique, à savoir de rendre plus compréhensible et plus crédible le rapport entre l'Église catholique et la femme dans le monde contemporain³²⁹. Il s'inscrit d'emblée dans un contexte de désillusion par rapport aux

³²⁵ Denis Pelletier, *La crise catholique, op. cit.*, p. 61-62.

³²⁶ René Van Eyden, « La femme dans les fonctions liturgiques », *Concilium*, n°72, février 1972, p. 64.

³²⁷ « Création d'une Commission spéciale d'étude sur le rôle de la femme dans la Société et dans l'Église », *L'Osservatore Romano*, n°19, 11 mai 1973, p. 3 ; Massimo Faggioli, « Enrico Bartoletti tra concilio e post-concilio : il primato dell'evangelizzazione e la "commissione donna" », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 2001, vol. 2, p. 471-500 ; Rosemary Goldie, *Da una finestra romana : cinque decenni : il mondo, la chiesa, il laicato cattolico*, Rome, AVE, 2000.

³²⁸ « Création d'une Commission spéciale d'étude sur le rôle de la femme dans la Société et dans l'Église », art. cité.

³²⁹ Massimo Faggioli, « Enrico Bartoletti tra concilio e post-concilio : il primato dell'evangelizzazione e la "commissione donna" », art. cité, p. 489.

espoirs nourris dans le climat conciliaire, marqué notamment, en 1972, par le *motu proprio Ministeria quaedam* qui institue les ministères de lectorat et d'acolytat en excluant les femmes.

Prévu pour un an, le mandat de la commission a été prolongé afin de préparer l'année internationale de la femme, décrétée par l'ONU pour 1975. Recevant ses membres en audience en avril 1975, Paul VI leur explique qu'il ne veut pas brûler les étapes sur des questions aussi délicates que l'ordination des femmes au ministère, qu'il faut « discerner avec sagesse »³³⁰. Au terme de ses trois ans de travail, la commission présente une série de recommandations concrètes au synode des évêques qui se réunit à l'automne 1976 autour du thème de l'évangélisation : mieux intégrer les femmes à la pastorale, promouvoir leur rôle dans l'évangélisation, mais aussi mieux former le clergé sur les femmes³³¹. Des informations et suggestions sont aussi destinées aux Églises locales, notamment pour l'année internationale de la femme, et aux organismes internationaux. Une délégation du Saint-Siège est par ailleurs présente à la Conférence mondiale de Mexico, du 19 juin au 2 juillet 1975, qui représente le moment fort de cette année internationale. Pour l'Église catholique, cette dernière coïncide avec une année sainte et avec le VII^e Congrès mariologique, ce qui donne lieu à de nouveaux rapprochements d'inspiration traditionnelle entre les femmes et le modèle marial³³². Le 14 septembre 1975 est l'occasion d'une célébration particulière pour les catholiques, Paul VI décidant de marquer à sa façon l'année internationale de la femme par la canonisation de la première sainte américaine, Elisabeth Ann Bayley Seton³³³. Mais elle est aussi marquée par le retour de la question de l'ordination des femmes, débattue aussi bien dans le contexte œcuménique que dans l'Église catholique elle-même. Face à la montée des revendications, la conférence épiscopale américaine se prononce cette année-là sur la question, réaffirmant l'impossibilité d'ordonner des femmes³³⁴.

Rome prend elle-même la parole de façon solennelle un an plus tard, en 1976, par la déclaration *Inter insigniores* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Commentant le document, *L'Osservatore Romano* note que la question se pose depuis 1958, au moment où l'Église luthérienne de Suède a décidé d'admettre les femmes au pastorat, mais que la situation devient plus grave pour Rome dans les années 1970, alors que d'autres Églises chrétiennes qui veulent conserver la succession

³³⁰ *L'Osservatore Romano*, n°17, 25 avril 1975, p. 1 et 4.

³³¹ « Les Recommandations de la Commission d'étude sur la femme », *L'Osservatore Romano*, n°33, 13 août 1976, p. 4 et 6.

³³² Cardinal Marty, « Marie, le plus parfait modèle de la promotion humaine et ecclésiale de la femme », *L'Osservatore Romano*, n°37, 12 septembre 1975, p. 3.

³³³ Lucienne Sallé, *Femme au Vatican*, *op. cit.*, p. 106-107. Le lien est souligné dans l'homélie de canonisation : « Nous nous réjouissons du lien qui est établi entre ce programme et la canonisation d'aujourd'hui, alors que l'Église rend le plus grand honneur possible à Elisabeth Ann Bayley Seton, et exalte son apport personnel extraordinaire comme femme, comme épouse, comme mère, comme veuve, comme religieuse. Puisse le dynamisme et l'authenticité de cette vie être un exemple pour notre époque – et pour les générations à venir – de ce que les femmes peuvent et doivent réaliser, dans le parfait accomplissement de leur rôle, pour le bien de toute l'humanité. »

³³⁴ « Le rôle de la femme dans l'Église », *L'Osservatore Romano*, n°46, 14 novembre 1975, p. 8.

apostolique de l'ordre vont aussi en ce sens³³⁵. En 1971 et 1973, l'évêque anglican de Hong-Kong a ainsi ordonné trois femmes avec l'accord de son synode, de même qu'en juillet 1974, onze femmes ont été ordonnées chez les épiscopaliens à Philadelphie et qu'en juillet 1975, le Synode général de l'Église du Canada a approuvé le principe de l'accès des femmes au sacerdoce, suivi par le Synode général de l'Église anglicane d'Angleterre. L'archevêque de Cantorbéry informait alors Paul VI que, « lentement mais constamment se répandait à l'intérieur de la Communion anglicane la conviction qu'il n'y a pas d'objections fondamentales, au plan des principes, à l'ordination sacerdotale des femmes », et que, si on en restait pour l'instant aux principes, les choses pourraient rapidement changer dans la pratique³³⁶. C'est sans doute à la suite de cet échange épistolaire et de la conférence tenue à Détroit en novembre 1975, qui voit naître la première *Women's Ordination Conference*, que Paul VI a demandé à la Doctrine de la Foi d'étudier l'ensemble de la question³³⁷.

Détailler la chronologie de la question du sacerdoce féminin est nécessaire pour prendre la mesure de son influence sur celle du doctorat féminin. *A posteriori*, ce dernier peut apparaître comme une sorte de contrepartie donnée aux femmes par le même pape qui rappelle leur exclusion du sacerdoce. Cependant, on a vu qu'il y avait trois temps dans cette ouverture du doctorat. Le premier correspond aux années 1964-1965, moment où Paul VI donne une réponse favorable à la demande des carmes de reconnaître le titre à Thérèse d'Avila, ces derniers n'étant absolument pas soucieux de la question du sacerdoce féminin, qui n'apparaît à aucun moment dans la *Positio*. Le deuxième temps serait le moment où les théologiens mandatés par Paul VI étudient la légitimité d'ouvrir le doctorat aux femmes et où le pape fait son annonce. En 1966, lorsqu'ils rendent leurs travaux, leur perception de l'enjeu n'est pas très claire, signe que la question ne faisait qu'émerger dans l'Église catholique, alors qu'elle est clairement d'actualité dans les Églises protestantes. Un an plus tard, en 1967, alors que Paul VI annonce les prochaines proclamations, la question est à peu près absente du débat ecclésial, alors focalisé sur d'autres problèmes (crise du sacerdoce, réforme liturgique, affaire du Catéchisme hollandais...), mais elle est en train de trouver une assise théologique plus ferme dans les campus américains et allemands. Le troisième et dernier temps correspond à la proclamation solennelle de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne par Paul VI, en 1970. La question du sacerdoce, jusque-là marginale, commence alors tout juste à fédérer une frange militante de catholiques, qui donne une vraie visibilité au débat dans la décennie 1970. Force est de constater que, de ce point de vue, le doctorat féminin ne lui est qu'indirectement lié. Comme c'était déjà le cas dans l'entre-deux-guerres, la question du sacerdoce n'intervient dans le débat des théologiens que comme possible frein au doctorat, dans la mesure où l'on craint une possible confusion entre les deux. Mais au lendemain d'un concile qui a défini le « sacerdoce commun des fidèles », les

³³⁵ « Commentaire du document », *L'Osservatore Romano*, n° 5, 1^{er} février 1977, p. 8-10.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Ida Raming, *A History of Women and Ordination*, vol. 2, *The Priestly Office of Women : God's Gift to a Renewed Church*, traduit par Bernard Cooke et Gary Macy, Maryland/Toronto/Oxford, The Scarecrow Press, 2004 (rééd.).

théologiens ont désormais les moyens d'explicitier la distinction entre magistères hiérarchique et charismatique³³⁸.

b) Une question brûlante sous le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005)

Sous le pontificat de Jean-Paul II, en revanche, la question du sacerdoce féminin est beaucoup plus importante, ce qui explique que l'on puisse s'interroger sur son poids dans la proclamation féminine de 1997.

- Des revendications qui gagnent en visibilité

Ce qui n'était encore qu'à l'état de germe et d'aspirations, dans les années 1960-1970, suscite un mouvement plus important dans les années 1990. À l'intérieur de l'Église, des revendications très concrètes mobilisent des militantes catholiques qui ne se contentent pas du discours d'exaltation des valeurs féminines, mais demandent d'ouvrir plus de portes aux femmes dans la pratique. Au moment de l'élection de Jean-Paul II au pontificat, la question du sacerdoce des femmes est devenue un sujet majeur pour Rome, comme le montre Bernard Lecomte, biographe du pape, faisant le récit du conclave qui se déroule en octobre 1978, après la mort précoce de Jean-Paul I^{er} :

Comment s'étonner que les conversations soient plus animées encore qu'en août ? L'Église est en crise. Et si la mort de Paul VI était attendue, celle de Jean-Paul I^{er} laisse ses responsables désemparés. L'un des futurs secrétaires de Jean-Paul II, Mgr Thu, se rappelle que certains propos trahissaient une quasi-panique : « Le départ de beaucoup de prêtres, la question du sacerdoce des femmes, celle de l'avortement, toutes ces questions s'accumulaient. L'Église avait besoin d'être rassurée »³³⁹.

La dernière décennie a en effet été fondamentale pour les revendications d'une admission des femmes aux ministères ordonnés. Autant on ne comptait que quelques femmes qui en faisaient la demande dans les années 1960, autant la décennie 1970 voit ces revendications se structurer en des mouvements qui s'internationalisent et se dotent de nouveaux moyens de pression. À titre d'exemple, l'Amicale des femmes aspirant au sacerdoce, créée en 1972, regroupe une centaine de femmes qui se déclarent prêtes à être ordonnées. En mars 1974, elle organise un colloque œcuménique avec Effort diaconal, FHE et l'Alliance internationale Jeanne d'Arc³⁴⁰. À la suite de cette rencontre, plusieurs théologiennes forment le « Groupe de recherche pour l'accession des femmes au diaconat », qui devient

³³⁸ Tarcisio Piccari, « Introduzione storico-dottrinale : S. Teresa d'Avila e S. Caterina di Siena dottori della Chiesa », art. cité, p. 7-8 ; Luigi Ciappi, *La donna nel magistero di Paolo VI*, Rome, Tipografia vaticana, 1980, p. 5-9.

³³⁹ Bernard Lecomte, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 379.

³⁴⁰ Sabine Rousseau, « Femmes-prêtres. Histoire d'une revendication », art. cité, p. 230.

par la suite, alors qu'il élargit ses recherches à l'étude des résistances envers les femmes dans l'Église, le « Groupe de recherche et d'action pour les ministères à venir » (GRMV). Jusqu'à sa disparition en 1977, les résultats de ses recherches et rencontres annuelles sont publiés par Effort diaconal, avant d'être résumés dans l'ouvrage *Et si on ordonnait des femmes ?*, paru en 1982³⁴¹.

La plupart des membres de ce groupe français étudient la théologie à Lyon et sont allées jusqu'à la maîtrise ou au doctorat, ce qui a son importance. En effet, après les premières revendications très éparses formulées au moment du concile Vatican II, la question du sacerdoce féminin a mûri par son déplacement dans le champ universitaire. La nouveauté, dans les années 1970, tient à ce que des femmes se dotent de nouveaux outils critiques, du fait qu'un meilleur accès aux études universitaires. Quelques foyers réalisent ainsi un travail pionnier qui veut servir de base à des réformes à venir : à Lyon, certes, mais surtout dans les campus américains et allemands, où les femmes ont eu accès assez tôt aux facultés de théologie. Ida Raming, par exemple, convainc Peter-Josef Kessler, professeur de droit canon et d'histoire du droit à l'Université de Münster, de superviser sa thèse sur l'exclusion des femmes de la prêtrise. Préparée à partir de 1963, cette thèse est soutenue à l'hiver 1969-1970 et publiée en 1973³⁴².

Au début du pontificat de Jean-Paul II, le mouvement en faveur du sacerdoce féminin est donc bien plus structuré, aussi bien institutionnellement qu'intellectuellement, qu'à la fin du Concile. La bibliographie donnée par le numéro des *Cahiers du GRIF* de 1975 consacré au féminisme chrétien permet de s'en faire une idée³⁴³. Le mouvement n'hésite d'ailleurs pas à recourir à des actions fortes, dans une logique contestataire. Ainsi, le 7 octobre 1979, alors qu'il rencontre des milliers de religieuses à Washington, Jean-Paul II est apostrophé par la présidente de la Conférence générale des religieuses, sœur Teresa Kane, qui affirme que les femmes devraient pouvoir être ordonnées³⁴⁴. Le remous qui agite alors l'assistance montre cependant que son avis n'est pas partagé par toutes les religieuses présentes. Les années 1970 sont aussi celles d'une certaine politisation des religieuses, à l'instar de celles qui rejoignent la *National Coalition of American Nuns* (NCAN), fondée en 1969 par Margaret Traxler³⁴⁵. En 1972, elle comprend 1800 religieuses et fait une « Déclaration d'indépendance pour les femmes », demandant une « pleine et égale participation des femmes dans les Églises », l'établissement de structures ecclésiales démocratiques, l'abolition du collège des cardinaux, une réforme des systèmes économiques, etc.

³⁴¹ Marie-Jeanne Bérère, Renée Dufourt, Donna Singles, *Et si on ordonnait des femmes ?*, Paris, Le Centurion, 1982.

³⁴² Ida Raming, « Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe », art. cité, p. 235. Sa thèse paraît sous le titre « La femme exclue du ministère sacerdotal – tradition conforme à la volonté de Dieu ou discrimination ? ». Pour le foyer que constituent les campus américains, voir notamment Blandine Chelini-Pont et Florence Rochefort (dir.), *Femmes, féminismes et religions dans les Amériques*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2018.

³⁴³ « Un féminisme chrétien ? », *Les Cahiers du GRIF*, n°8, 1975. *Des femmes accusent l'Église*, p. 86-88. (www.persee.fr/doc/grif_0770-6081_1975_num_8_1_1021_t1_0086_0000_3)

³⁴⁴ Bernard Lecomte, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 784.

³⁴⁵ Mary J. Henold, *Catholic and feminist, op. cit.*: introduction.

La question du sacerdoce féminin connaît un nouveau regain d'intérêt dans les années 1990, non sans lien, une fois encore, avec l'évolution du mouvement du côté protestant. En effet, en mars 1994, l'Église d'Angleterre ordonne ses premières femmes-prêtres. Tout comme les premières ordinations dans les Églises américaine et canadienne avaient, en 1976-1977, suscité la déclaration *Inter insigniores*, celles-ci poussent Rome à produire un nouveau document, la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, qui réaffirme que l'ordination sacerdotale ne peut convenir à des personnes de sexe féminin³⁴⁶. Les arguments sont les mêmes que dans le document de 1977, mais la lettre entend cette fois clore le débat : « L'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église ». Cette dernière mention entraîne une levée de boucliers chez nombre de théologiens, qui la voient comme une atteinte à la liberté de recherche³⁴⁷. La volonté de mettre fin à la discussion par le recours à un argument d'autorité, par une décision doctrinale forte qui en fait un article de foi, a eu l'effet contraire à celui recherché : en Autriche, Allemagne, et de nombreux autres pays, les revendications augmentent et donnent lieu à des pétitions demandant un référendum sur le sujet. Le Vatican utilise alors sa dernière cartouche : par le *Responsum ad Dubium* du 28 octobre 1995, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi indique que la question fait partie du dépôt de la foi et demande un consentement définitif³⁴⁸. Un an plus tard, en 1996, naît le réseau *Women's Ordination Worldwide* (WOW), dont le but est de permettre une action plus efficace.

Peut-on comprendre ce nouveau rejet du sacerdoce féminin, en 1994, en lien avec la proclamation d'une nouvelle docteur de l'Église, en 1997 ? Si la place des femmes n'est pas dans les ministères ordonnés, faut-il comprendre qu'elle pourrait être, en revanche, dans le domaine de la doctrine et de l'enseignement ? La lettre circulaire écrite par les supérieurs généraux des carmes chaussés et déchaussés pour le doctorat consacre un paragraphe au fait qu'elle soit « femme et Docteur de l'Église », soulignant les nouvelles perspectives d'action ouvertes aux femmes dans l'Église et dans la société³⁴⁹. Elle rappelle que « la femme est appelée » à être « un signe de la tendresse de Dieu pour le genre humain » et à enrichir l'humanité par son « génie », reprenant les mots de Jean-Paul dans l'exhortation apostolique *Vita Consacrata*. Paru en 1996, à la suite du synode sur la vie consacrée, le document consacre un long passage à « La dignité et [au] rôle de la femme consacrée » (§57), avant de

³⁴⁶ Jean-Paul II, lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, 22 mai 1994, consultée en ligne sur le site du Saint-Siège.

³⁴⁷ Sabine Rousseau, « Femmes-prêtres. Histoire d'une revendication », art. cité, p. 235. On peut citer notamment, parmi les réactions : Joseph Moingt, « Sur un débat clos », *Recherches de science religieuse*, vol. 82, n°3, juillet-septembre 1994, p. 321-333 ; Pierre Vallin, « Les ministères féminins », *Études*, février 1995, p. 207-218. Suzanne Tunc, membre de FHE, et Isabelle Chaire, réagissent aussi dans le numéro de *Lumière et vie* de septembre 1995, intitulé « La non-ordination des femmes. Un moratoire contesté ».

³⁴⁸ Ida Raming, *A History of Women and Ordination*, op. cit. : introduction à la deuxième édition.

³⁴⁹ *Un docteur pour le troisième millénaire*, op. cit., p. 26-28.

lui proposer de « Nouvelles perspectives de présence et d'action » (§58). Revenant sur l'urgence de mieux former les femmes consacrées, souvent moins favorisées que les hommes de ce point de vue, le pape faisait référence à la proclamation de femmes docteurs de l'Église, qu'il présentait comme un possible rééquilibrage au sein de la pensée ecclésiale :

Dans le domaine de la réflexion théologique, culturelle et spirituelle, on attend beaucoup du génie de la femme non seulement pour la spécificité de la vie consacrée féminine, mais encore pour l'intelligence de la foi dans toutes ses expressions. À ce propos, que ne doit pas l'histoire de la spiritualité à des saintes comme Thérèse de Jésus et Catherine de Sienne, les deux premières femmes honorées du titre de Docteur de l'Église, et à tant d'autres mystiques pour l'approfondissement du mystère de Dieu et pour la mise en lumière de son action sur les croyants ! L'Église compte beaucoup sur une contribution originale des femmes consacrées pour promouvoir la doctrine, les bonnes mœurs, la vie familiale et sociale, spécialement en ce qui concerne la dignité de la femme et le respect de la vie humaine. En effet, « les femmes jouent un rôle unique et sans doute déterminant : il leur revient de promouvoir un nouveau féminisme qui, sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaître et exprimer le véritable génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation »³⁵⁰.

Encore une fois, il est donc rappelé que la place des femmes, dans l'Église, n'est pas la même que celle des hommes, donc pas du côté des ministères ordonnés. On les encourage cependant à apporter leur « spécificité », tant féminine que contemplative, dans le domaine théologique mais aussi, en général, dans l'Église et dans la société. La question des revendications du sacerdoce féminin n'apparaît donc pas du tout, ni dans le dossier préparatoire du doctorat thérésien, ni dans les textes officiels qui accompagnent la proclamation, alors qu'elle suit de près un nouveau rappel à l'ordre de Rome. Les études thérésiennes l'ont pourtant intégrée, étant donné que Thérèse de Lisieux fait partie des nombreuses mystiques qui, au XIX^e siècle, ont exprimé leur « désir de sacerdoce »³⁵¹. Relu à la lumière de l'enseignement de Vatican II sur le sacerdoce universel des fidèles, ce désir d'« être prêtre » n'a pas été tellement pris au sérieux par les théologiens, ainsi que l'a montré Claude Langlois. Pourtant, la sainte s'exprime assez clairement : « Je sens en moi la *vocation* de *Prêtre*, avec quel amour, ô Jésus, je te porterais dans mes mains lorsque, à ma voix, tu descendrais du Ciel. Avec quel amour je te donnerais aux âmes ! Mais hélas ! tout en désirant d'être Prêtre, j'admire et j'envie l'humilité de saint François d'Assise et je me sens la vocation de l'imiter en refusant la dignité du *Sacerdoce* » (Ms B 2v, 30-45). Lors du colloque du centenaire, en 1997, le cardinal Lustiger consacre ainsi une étude à cet extrait thérésien, expliquant que la revendication de Thérèse n'est pas « l'expression d'une lutte de pouvoir par rapport au ministère ordonné », mais plutôt « l'intuition de ce qu'est le sacerdoce auquel participe tout

³⁵⁰ Jean-Paul II, Exhortation apostolique post-synodale *Vita Consacrata* (§58), 25 mars 1996, consultée en ligne, sur le site du Saint-Siège.

³⁵¹ Claude Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, op. cit. ; Liviana Gazzetta, *Virgo et sacerdos*, op. cit.

baptisé et auquel elle participe de façon éminente comme carmélite »³⁵². Elle anticiperait en ce sens « la doctrine du sacerdoce royal des fidèles », sans en avoir les mots.

En 1970 comme en 1997, la papauté promeut des modèles féminins qui restent « à leur place », ce qui permet d'encourager la promotion féminine, tout en réorientant le mouvement en un sens traditionnel. Ce sont des modèles de vie consacrée qui sont promus, d'amour et d'obéissance à la hiérarchie de l'Église, de vie contemplative, et non des figures de militantes, à une période de crise des vocations religieuses contemplatives³⁵³.

3. Le choix de figures spirituelles traditionnelles pour l'Église postconciliaire

Si l'Église catholique semble prendre acte de la promotion féminine en 1970, elle le fait à sa manière, d'une façon ambivalente. L'innovation est limitée par le choix de figures de saintes traditionnelles, à la dévotion bien assurée³⁵⁴. Les trois viennent non seulement de grands ordres religieux – carmes et dominicains – mais aussi de trois pays – la France, l'Italie, l'Espagne – traditionnellement pourvoyeurs de saints. Par ailleurs, si la proclamation de femmes vient rompre le lien multiséculaire qui s'était établi entre cléricature, science théologique et doctorat, le choix de femmes consacrées, religieuses (Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux) ou vierge liée à l'ordre des prêcheurs (Catherine de Sienne), limite la portée du changement : le lien entre état de perfection et théologie remplace celui entre sacerdoce et théologie. Outre leur nationalité et leur état de vie consacrée, Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux représentent des valeurs traditionnelles, qui sont particulièrement soulignées dans leurs homélies de proclamation. Cela explique sans doute que l'événement ait été bien reçu dans la frange plus conservatrice du catholicisme. De ce fait, on peut se demander à quelle opportunité, propre à la sphère ecclésiale, pouvaient répondre les proclamations de Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux. Que ce soit au niveau des acteurs qui promeuvent ces doctorats, comme de la lecture qui en est faite, il semble qu'ils soient mis au service d'une interprétation assez traditionnelle et spirituelle de la réforme à mener au lendemain du concile Vatican II mais aussi d'une forme de ressourcement spirituel de la théologie.

³⁵² Jean-Marie Lustiger, « Je sens en moi la vocation de Prêtre » (Ms B, 2 v°), dans *Une sainte pour le troisième millénaire*, op. cit., p. 107. Ce genre d'analyse se retrouve aussi dans Jean Sleiman, « Le sacerdoce de Thérèse ou l'offrande du "dernier soir" », dans *Thérèse au milieu des docteurs*, op. cit., p. 65-95.

³⁵³ Sabine Rousseau, « La vocation religieuse féminine dans les années 1960-70 : crise collective, itinéraires singuliers », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, septembre 2009, p. 125-138.

³⁵⁴ Claude Langlois, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, op. cit. : post-scriptum.

a) *Les acteurs romains de la double proclamation de 1970*

Au niveau même des acteurs ayant œuvré à ces proclamations, on peut s'étonner de retrouver des figures du milieu romain conservateur, celui-là même qui s'est retrouvé en minorité au Concile ou rallié de plus ou moins bon cœur à la majorité. Du côté des ordres carmélitain et dominicain, on peut relever le fait que les supérieurs généraux qui les ont initiées ou prises en charges, sans en être les figures de proue, se sont reconnus dans certaines positions de cette minorité conservatrice. Anastasio Ballestrero et Aniceto Fernandez font en effet partie des trente-huit pères conciliaires qui ont signé la *Nota personalmente riservata* sur le *Schema Constitutionis De Ecclesia*, adressée à Paul VI le 13 septembre 1964, à la veille de la troisième session du Concile³⁵⁵. Celle-ci mettait en garde le pape contre le danger que pouvait représenter la doctrine de la collégialité, qui semblait s'opposer à la doctrine énoncée au concile Vatican I sur la plénitude du pouvoir pontifical. Depuis le début du Concile, le maintien des prérogatives du souverain pontife avait été vigoureusement défendu par la Commission doctrinale dirigée par le cardinal Ottaviani³⁵⁶. Déjà, en mars 1964, le cardinal Michael Browne avait écrit à Paul VI que « la nouvelle théorie [de la collégialité épiscopale] tomb[ait] sous les termes de la condamnation de Vatican I citée ci-dessus, car elle implique une position dans laquelle une partie du pouvoir suprême de gouverner l'Église universelle n'appartient plus au pape »³⁵⁷. Pour éviter une mauvaise compréhension de cette « nouvelle théorie », Paul VI décide finalement de faire précéder le chapitre III de la constitution *Lumen gentium* d'une note explicative, précisant que le pape n'est pas réduit à être un *primus inter pares*, puisqu'il est vicaire du Christ et pasteur de l'Église universel, et qu'il garde de ce fait toutes les prérogatives que lui avait reconnues le concile Vatican I.

Du côté des interlocuteurs de la Curie romaine et des conférences données à l'occasion des proclamations de 1970, on constate que l'événement, loin de déplaire à la minorité conciliaire, y a été bien accueilli et, on l'a vu, mis au service de la réaffirmation de valeurs traditionnelles. Le rapporteur de la cause de Catherine de Sienne, n'est autre que Michael Browne. Une notice datée du 9 octobre 1970 nous informe qu'étant grippé, il n'a pu « participer comme il l'aurait tant voulu à la proclamation solennelle de sainte Catherine de Sienne comme Docteur de l'Église » alors qu'il était « Ponent de la Cause [et qu']il avait travaillé intensément, surtout ces deux dernières années, à celle-ci »³⁵⁸. Michael

³⁵⁵ Appendice III, « Contributo alla storia della "nota explicativa praevia" (Documentazione inedita a cura di Giovanni Caprile S.J. de "La Civiltà Cattolica" », dans *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio, op. cit.*, p. 602.

³⁵⁶ Philippe Chenaux, « Paul VI, le cardinal Ottaviani et la Curie romaine », dans Christian Sorrel (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale, op. cit.*, p. 67-81.

³⁵⁷ Note du 21 mars 1964, citée dans *ibid.*, p. 68-69.

³⁵⁸ AGOP 950 BWN 9K - Prot. 26/62 : « Notizia sul cardinale Browne (informazione avuta del segret. del cardinale) » : « Il 20 settembre 1970, un attacco influenzale ha colpito Sua Eminenza il Cardinale Michele Browne, O.P., impedendogli di partecipare come lo avrebbe tanto desiderato, alla solenne Proclamazione di santa Caterina da Siena come Dottore della Chiesa. Egli era Ponente della Causa e aveva lavorato intensamente, specialmente in

Browne (1887-1971), prêcheur d'origine irlandaise, a enseigné la logique, la métaphysique et l'histoire de la philosophie à l'Angelicum à partir de 1919, avant d'en devenir recteur en 1932, puis prieur en 1942³⁵⁹. Il succède en 1951 à Mario Cordovani comme « maître du sacré palais », donc comme théologien privé du pape, et il semble que sa position lui ait permis d'avoir une certaine influence dans la répression de la « nouvelle théologie » chez les dominicains.

On sait que, dans les années 1940, le pape et certains dominicains ont vu dans l'opération d'historicisation de la théologie scolastique un danger de relativisme théologique³⁶⁰. En 1946, Réginald Garrigou-Lagrange présente cette « nouvelle théologie » comme le retour au modernisme du début du siècle : « Et où va aller cette théologie nouvelle avec les maîtres nouveaux dont elle s'inspire ? Où va-t-elle sinon dans la voie du scepticisme, de la fantaisie et de l'hérésie ? »³⁶¹. L'encyclique *Humani generis*, publiée par Pie XII le 12 août 1950, reste vague et mesurée dans sa critique, mais n'en met pas moins en garde contre « les nouvelles tendances qui s'agitent dans les sciences sacrées ». Chez les dominicains, la répression va plus loin que le magistère pontifical puisqu'en 1954, Yves Congar perd sa charge d'enseignement, tandis que Marie-Dominique Chenu est exilé et perd sa fonction de régent des études au Saulchoir. Or il semble que ce soit à Michael Browne, alors théologien de Pie XII et conseiller du maître général, que l'on doive une telle sévérité³⁶².

Élu maître général de l'Ordre des prêcheurs en 1955, son mandat est écourté par Jean XXIII, qui le crée cardinal en 1962. Vice-président de la Commission doctrinale pendant le Concile, il fait partie de ceux que Philippe Roy-Lysencourt a désignés comme les « cardinaux sympathisants » du *Coetus Internationalis Patrum*³⁶³. S'il ne fait pas partie des cinq membres du comité directeur, il est de ceux qui en constituent le premier cercle, en apportant son soutien à ce groupe connu pour être le plus important et le plus efficace des regroupements épiscopaux de tendance conservatrice au Concile³⁶⁴. Les caractéristiques principales en sont un ultramontanisme radical opposé à toute atténuation de

questi due ultime anni, per questa. Il Santo Padre gli è stato molto vicino durante la malattia interessandosi del suo progressivo miglioramento. Sua Eminenza già si è rimessa e riprende il corso normale delle sue attività. » (Traduction par nos soins).

³⁵⁹ Nous remercions sœur Sabine Schratz, qui prépare une biographie sur le personnage, de nous avoir indiqué les quelques notices biographiques existantes : <https://www.dib.ie/biography/browne-michael-david-a1038> ; <https://www.dominicanajournal.org/wp-content/files/old-journal-archive/vol40/no2/dominicanav40n2mostreverendmichaelbrowneop.pdf> ; <https://www.dominicanajournal.org/wp-content/files/old-journal-archive/vol36/no1/dominicanav36n1masterthesacredpalacemostrever.pdf>

³⁶⁰ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 194.

³⁶¹ Réginald Garrigou-Lagrange, « La nouvelle théologie où va-t-elle ? », *Angelicum*, n°23, 1946, p. 143.

³⁶² Jean-Yves Lacoste (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 435.

³⁶³ Philippe Roy-Lysencourt, *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens*, Louvain, Peeters, 2014, p. 79-89.

³⁶⁴ Joseph Famerée, « Évêques et diocèses (5-15 novembre 1963) », dans Giuseppe Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, tome III, op. cit., p. 190-194. On pourra se reporter, pour plus de précisions, à la thèse de Philippe Roy-Lysencourt, « Le *Coetus Internationalis Patrum*, un groupe d'opposants au sein du concile Vatican II », soutenue en 2011 et résumée dans l'article suivant : « Histoire du *Coetus Internationalis Patrum* au concile Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, 69/2, 2013, p. 261-279.

l'absolutisme pontifical, une quasi-identification de la Curie au pape, la résistance à la « nouvelle » doctrine de la collégialité et à la liberté religieuse³⁶⁵. On ne s'étonne donc pas que Michael Browne choisisse de parler de Catherine de Sienne sous l'angle de sa doctrine de la papauté. Le 13 avril 1969, il consacre ainsi une homélie à l'expression catherinienne de « doux Christ sur terre », que la sainte emploie pour parler du pape³⁶⁶.

Parmi les promoteurs du doctorat catherinien, on trouve aussi des figures comme Pietro Parente (1891-1986), ancien théologien du Saint-Office qui fut secrétaire de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi entre 1965 et 1967. Il serait le premier à avoir employé l'expression de « nouvelle théologie »³⁶⁷. On doit à ce même Pietro Parente, devenu cardinal en 1967, deux articles en hommage à Catherine de Sienne, à l'occasion de sa proclamation de doctorat, parus dans la revue de l'Université du Latran, connue pour avoir été un appui extérieur important du *Coetus Internationalis Patrum*³⁶⁸. La fin du deuxième article, qui montre l'importance de la croix et du sang dans la théologie de Catherine de Sienne, est assez saisissante. Pietro Parente y exprime ses craintes face aux récentes évolutions ecclésiales :

Mais, ce qui est pire, l'euphorie de la société moderne a également atteint le milieu de l'Église du Christ. Ici, la question devient délicate et difficile. Mais qu'il me soit permis, en toute humilité et en toute sincérité, toujours dans le respect de l'autorité, d'exprimer mes douleurs et mes angoisses à ce sujet. Je suis attristé et inquiet de la tendance à adoucir le christianisme, à l'adapter à l'esprit du temps, dans l'espoir d'attirer et de sauver plus facilement les hommes. On a presque aboli le jeûne et l'abstinence, on ne veut plus parler de la justice de Dieu, de l'enfer, du purgatoire, des pénitences corporelles, de la mortification des sens, d'obéir sans discuter. Les séminaires et les noviciats tendent à devenir des comités de contestation ; l'habit religieux disparaît ; on ne supporte plus la clôture, la retraite, les précautions classiques, pour se mettre au pas de la civilisation du progrès du monde moderne. On retourne l'avertissement sévère de l'Évangile : « *Nolite conformari huic saeculo* » (Rom. 12, 2). Je crains que la vie contemplative et la simple vie de prière ne courent un grave danger³⁶⁹.

³⁶⁵ Joseph Famerée, « Évêques et diocèses (5-15 novembre 1963) », art. cité, p. 194.

³⁶⁶ AGOP XIV 950 BWN- 4 : Document dactylographié, daté du 13 avril 1969.

³⁶⁷ Dans l'article « Nuove tendenze teologiche » paru dans *L'Osservatore Romano* en 1942, pour justifier la mise à l'Index de la brochure *Une école de théologie : le Saulchoir* (1937) de Marie-Dominique Chenu et de *l'Essai sur le problème théologique* (1938) de Louis Charlier (Étienne Fouilloux, « "Nouvelle théologie" et théologie nouvelle », art. cité, p. 413).

³⁶⁸ Pietro Parente, « La teologia di S. Caterina da Siena », *Divinitas*, n°14, février 1970, p. 29-45 ; « Croce e sangue nella teologia di S. Caterina da Siena », *Divinitas*, n°14, décembre 1970, p. 432-440. Sur l'appui de l'Université du Latran à l'organisation traditionaliste, voir Joseph Famerée, « Évêques et diocèses (5-15 novembre 1963) », art. cité, p. 194.

³⁶⁹ Pietro Parente, « Croce e sangue nella teologia di S. Caterina da Siena », art. cité, p. 438 : « Ma, quel che è peggio, l'euforia della società moderna è penetrata anche nell'ambiente della Chiesa di Cristo. Qui il discorso si fa delicato e difficile. Ma mi sai lecito, in tutta umiltà e in tutta sincerità, sempre col dovuto rispetto all'autorità, esprimere le mie pene e le mie ansie su questo argomento. Mi fa pena e paura la tendenza ad addolcire il Cristianesimo, adattantolo allo spirito dei tempi, con la speranza di attirare e di salvare più facilmente gli uomini. Si è quasi abolito il digiuno e l'astinenza, non si vuol più parlare della giustizia di Dio, dell'inferno, del purgatorio, delle penitenze corporali, della mortificazione dei sensi, dell'obbedienza senza discussione. Seminari e noviziati tendono a diventare comizi di contestazione ; ogni divisa religiosa tende a scomparire ; si va diffondendo l'insofferenza della clausura, del ritiro, delle classiche cautele, per mettersi al passo con la civiltà e col progresso del mondo moderno. Si capovolge il monito severo del Vangelo : "*Nolite conformari huic saeculo*" (Rom. 12, 2). Temo che la vita contemplativa e la semplice vita di preghiera corrano grave rischio. » (Traduction par nos soins)

Reprochant à certains exégètes d'enlever toute valeur sotériologique à la passion et à la mort de Jésus, il s'appuie sur Catherine de Sienne pour revaloriser la croix et le sang. À la page suivante, le théologien du Saint-Office poursuit en exprimant son anxiété par rapport au nouvel *Ordo Missae* :

Je ne discute pas, mais je prie Jésus crucifié que, sur ce point également, le peuple chrétien continue à voir et à sentir avant tout la tragédie sanglante de la croix, Pont du salut contemplé et chanté par S. Catherine stigmatisée. La doctrine de cette sainte acquiert ainsi une plus grande actualité et devient un ferme rappel à tous du mystère central et vital du Christianisme. Contre toute aberration moderne, contre toute exagération œcuménique, il faut revenir au Crucifié de Paul, de François et de Catherine, étendard de l'Église catholique, qui doit dominer sur les autels, parce que c'est la synthèse d'un mystère, enraciné dans la nature et réalisé par Dieu dans le domaine de la foi et sur le plan du salut. C'est une utopie vaine et fatale de penser éliminer la douleur du monde³⁷⁰.

Pietro Parente fait partie des théologiens particulièrement impliqués au moment du doctorat catherinien : il est présent lors du lancement du nouveau cycle d'études sur la sainte organisé par le *Centro Nazionale di Studi Cateriniani* le 8 janvier 1969, avec des personnalités comme l'archevêque de Sienne, le maître général de l'Ordre, mais aussi des cardinaux (Fernando Cento, Angelo Dell'Acqua, Michael Browne)³⁷¹. La même année, c'est lui qui préside les célébrations nationales qui ont lieu à Sienne, en l'honneur de la sainte³⁷². Dans les rapports rendus sur sa cause par les membres de la Congrégation pour la Cause des saints, il est frappant de voir que c'est le plus souvent en un sens assez conservateur qu'elle est présentée comme une figure actuelle. Son message est vu comme un rempart face « à l'humanisme terrestre, à l'horizontalisme et l'anthropocentrisme de notre époque de la technique et du bien-être »³⁷³. Plusieurs rapports insistent sur le fait qu'elle a ramené de nombreux hommes à l'obéissance au pape, pour qui elle avait une grande dévotion³⁷⁴.

Quant à Thérèse d'Avila, le rapporteur de sa cause est le cardinal espagnol Arcadio Larraona (1887-1973)³⁷⁵. Celui-ci était préfet de la Congrégation des Rites depuis 1962, ce qui peut expliquer qu'il occupe cette fonction. C'est chez lui que plusieurs membres du *Coetus Internationalis Patrum* ont travaillé à partir de la troisième session du Concile, le cardinal mettant à leur disposition son matériel

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 439 : « Non discuto, ma prego Gesù crocifisso che, anche in questo, il popolo cristiano continui a vedere e a sentire soprattutto la tragedia cruenta della croce, Ponte di salvezza contemplato e cantato da S. Caterina stigmatizzata. La dottrina di questa Santa acquista così maggior rilievo di attualità e diventa grave richiamo per tutti al mistero centrale e vitale del Cristianesimo. Contro ogni aberrazione moderna, contro ogni esagerazione ecumenistica, bisogna ritornare al Crocifisso di Paolo, di Francesco e di Caterina, vessillo della Chiesa cattolica, che deve dominare sugli altari, perché è la sintesi di un mistero, radicato nella natura e realizzato da Dio nella sfera della fede e sul piano della salvezza. E' vana e fatale utopia pensare a una eliminazione del dolore dal mondo. » (Traduction par nos soins)

³⁷¹ « Aperto da mons. Castellano il nuovo ciclo dei "Mercoledì cateriniani" », *Memorie Domenicane*, 86, janvier-avril 1969, *Notizario*, p. 74-75.

³⁷² « Notizario », *Memorie Domenicane*, 86, janvier-avril 1969, p. 182-184.

³⁷³ *Votum* n°1, dans *Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum*, Em.mo cardinali Michaële Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi*, op. cit., p. 5.

³⁷⁴ *Votum* n°2 et n°5, dans *ibid.*, p. 7 et p. 16.

³⁷⁵ *Santa Teresa de Jesus Doctora de la Iglesia*, op. cit., p. 11 : le 15 juillet 1969.

de photocopie. Philippe Roy-Lysencourt le classe donc, comme le cardinal Browne, dans la catégorie des « cardinaux sympathisants »³⁷⁶. Sachant que la décision de Paul VI était déjà prise, on peut se demander dans quelle mesure les deux cardinaux ont vraiment œuvré et adhéré aux causes qu'ils devaient rapporter. Leur présence n'en témoigne pas moins d'une certaine continuité dans l'appareil pontifical entre la Rome d'avant et d'après le Concile.

Du point de vue théologique, les figures de Catherine de Sienne et de Thérèse d'Avila avaient plus de quoi plaire à la minorité qu'à la majorité conciliaire. Le théologien Jesús Castellano Cervera a montré qu'au vu des orientations théologiques et spirituelles postconciliaires, la mise en avant de Thérèse d'Avila n'allait pas de soi en 1970³⁷⁷. Cherchant à puiser dans les premiers temps du christianisme, le renouveau théologique tendait en effet à délaissier la spiritualité post-tridentine à laquelle la sainte est associée. La théologie et la spiritualité postconciliaires se caractérisent par un retour aux sources et donnent une nouvelle valeur à la « mystique objective » contenue dans la Bible, les Pères de l'Église et la liturgie. Elles semblent *de facto* tourner le dos à la tradition spirituelle du XVI^e siècle et à l'époque tridentine à laquelle appartiennent les mystiques espagnols considérés comme les grands représentants de la « mystique subjective ». On a bien vu qu'à Vatican II, les docteurs médiévaux et modernes ont d'ailleurs été quelque peu négligés, au profit des docteurs-Pères, le Concile voulant puiser aux sources du christianisme. Entre le modèle catherinien mis au service de l'absolutisme papal et la figure thérésienne associée à la spiritualité « baroque », le choix des deux saintes n'allait pas de soi au regard de la situation théologique, et plus généralement ecclésiale, sauf à incarner, précisément, un contre-feu, voire un certain esprit de réaction.

b) Recadrer la réforme de l'Église : la « primauté du spirituel » (Jacques Maritain)

Si l'on regarde à présent la façon dont Paul VI promeut ces deux figures dans ces homélies de proclamation en 1970, l'impression est la même : il s'en sert surtout pour réaffirmer des valeurs traditionnelles dans une Église en crise. Un premier point à souligner est la recherche d'une spiritualité adaptée aux laïcs. Dès les années 1950, au moment où se constitue le Comité permanent des Congrès internationaux de l'apostolat des laïcs (COPECIAL), un accent particulier est mis sur la priorité à donner aux valeurs spirituelles sur les temporelles, selon l'idée qu'un « témoignage chrétien intégral et efficace doit être fondé sur la primauté du spirituel »³⁷⁸. Le thème de la vie spirituelle est un point très fréquemment abordé aux congrès, parce que l'on craint que l'engagement apostolique ne devienne un pur humanitarisme. Mgr Larrain soulignait en octobre 1957 que, face aux défis du monde contemporain,

³⁷⁶ Philippe Roy-Lysencourt, *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II*, op. cit., p. 97-103.

³⁷⁷ Jesús Castellano Cervera, « Nel XXV anniversario del Dottorato di S. Teresa : memoria storica e attualità ecclésiale », *Maestra d'Amore* (1^o), *Quaderni Carmelitani*, 12, 1998, p. 51-52.

³⁷⁸ Bernard Minvielle, *L'apostolat des laïcs*, op. cit., p. 447.

on ne pouvait plus compter sur une « pastorale de préservation » et qu'il fallait former des chrétiens adultes sur le plan spirituel, qui soient bien reliés à l'Église. On ne s'étonne donc pas que le décret conciliaire *Apostolicam actuositatem* (1965) consacre un paragraphe à cette question de la « spiritualité des laïcs » (n°4).

Dans le livre qu'il consacrait à la proclamation de Thérèse d'Avila en 1970, Enrique Llamas Martinez estimait qu'elle correspondait à un moment particulier que vivait alors l'Église, celui de l'« ère de la spiritualité laïque »³⁷⁹. Celle-ci serait née de la promotion du laïcat et de son insertion dans la vie de l'Église, alors que l'enseignement et la pratique de la vie spirituelle étaient longtemps restés propres aux clercs. À cette demande « populaire » ne pouvait convenir l'œuvre des grands docteurs scolastiques, inintelligibles pour des laïcs qui ne maîtriseraient pas les concepts classiques de la discipline théologique. Or Thérèse d'Avila, elle, n'enseigne ni à partir de concepts abstraits ni de principes spéculatifs, mais en partant de réalités simples et de choses qu'elle-même a expérimentées, ce qui rend sa doctrine intelligible par tous. C'est ce qui aurait décidé Paul VI à la proclamer docteure, selon les mots prononcés par le cardinal Cento le 10 janvier 1968 lors de l'inauguration du nouveau Centre catherinien³⁸⁰.

Dès l'annonce du 15 octobre 1967, mais encore plus dans l'homélie de proclamation de Thérèse d'Avila du 27 septembre 1970, Paul VI insiste fortement sur la « primauté du surnaturel », expression maritainienne, et donc sur la nécessité pour les laïcs de toujours accorder la priorité à la vie contemplative sur la vie active, dont la fécondité serait une conséquence de la première. Voici comment il termine son homélie aux membres du Congrès mondial pour les laïcs en 1967, juste avant qu'il n'annonce son intention de proclamer Thérèse d'Avila :

Il nous reste, chers fils et filles, à conclure par un mot sur la spiritualité qui doit marquer votre action. Vous n'êtes pas des ermites retirés du monde pour mieux vous donner à Dieu. C'est dans le monde, dans l'action même que vous devez vous sanctifier. La spiritualité qui devra vous inspirer aura donc ses caractéristiques propres, et le Concile n'a pas omis de les mettre en lumière dans un long paragraphe du décret sur l'Apostolat des laïcs (n°4). Qu'il nous suffise de vous le dire d'un mot : seule votre union personnelle et profonde au Christ assurera la fécondité de votre apostolat, quel qu'il soit. Le Christ, vous le trouvez dans l'Écriture, dans la participation active à la liturgie de la Parole, à la liturgie eucharistique. Vous le trouvez dans la prière personnelle et silencieuse, irremplaçable pour assurer le contact de l'âme avec le Dieu vivant, source de toute grâce. L'engagement dans l'apostolat au milieu du monde ne détruit pas ces données fondamentales de toute spiritualité, il les suppose, il les exige même³⁸¹.

C'est dans cette perspective spirituelle que le cardinal Journet a compris l'annonce de Paul VI, comme on le voit dans la lettre postulatoire qu'il lui adresse le 20 novembre 1967 :

³⁷⁹ Enrique Llamas Martinez, *Santa Teresa, madre y doctora*, op. cit., p. 86.

³⁸⁰ « Texto del discurso, publicado en una resena, hecha en la revista *Memorie Domenicane* », Florence, 1968, p.80, cité par Enrique Llamas Martinez dans *Santa Teresa, madre y doctora*, op. cit., p. 89.

³⁸¹ DC, n°1504, novembre 1967, col. 1832.

Très Saint-Père, une fois de plus, Vous avez eu l'initiative, à la manière d'un saint François d'Assise, d'un de ces gestes merveilleux, auquel personne ne pensait, mais qui éveille en nous tous une joie profonde. Élever à la dignité de docteur sainte Thérèse d'Avila et sainte Catherine de Sienna, c'est rappeler à notre temps, qui risque de céder au vertige de l'anthropocentrisme, que les activités ecclésiales les plus efficaces, les plus décisives, les plus propres à modifier le cours de l'histoire, ont leur principe dans l'adoration et le silence des cœurs. C'est proposer à notre réflexion, comme condensé en deux de ses ardentes et lumineuses enfants, tout le mystère de l'Église, essentiellement apostolique et missionnaire, source toujours jaillissante d'une contemplation qui redéborde en action³⁸².

À aucun moment il n'est question de la féminité des deux figures prochainement proclamées. Le 13 novembre, Jacques Maritain avait écrit à Journet au sujet de la traduction française du canon romain, publiée trois jours plus tôt, et soumis une note suggérant que, pour compenser la perte de sacré qu'allait entraîner l'usage de la langue vernaculaire pour les paroles de la consécration, le prêtre s'agenouille un moment avant de les prononcer, pour marquer leur importance aux yeux des fidèles :

Bref, il faudrait que les paroles de la consécration soient elles-mêmes désignées comme sacrées, et comme possédant une valeur exceptionnelle absolument unique. Au sens du sacré est lié le sens de la transcendance, et au sens de la transcendance la pureté de la foi théologale. Si le sens du sacré et le sens de la transcendance risquent de s'amoindrir ou de s'effacer dans les esprits, c'est la foi elle-même qui risque d'être atteinte³⁸³.

Dès 1959, Jacques et Raïssa Maritain s'étaient inquiétés des nouvelles orientations prises par la liturgie, dans *Liturgie et contemplation*, rappelant que le culte, s'il est public, est aussi intérieur. Le philosophe envoie son texte au théologien pour avoir son avis, car il envisage d'envoyer cette proposition de geste rituel à Paul VI. Charles Journet dit « comprendre et partager [ses] inquiétudes » mais ne pas croire à l'utilité d'adresser la note à Rome, ce qui reviendrait à « jeter un caillou dans un torrent »³⁸⁴.

Peut-être aurai-je l'occasion de revoir le S. Père, et alors de lui transmettre votre message. Je vous en reparlerai. Il y a aussi la question de l'affaïssement des valeurs contemplatives et doctrinales et métaphysiques. La proclamation des SS. Thérèse et Catherine de Sienna comme « docteurs » pourrait aider à les signaler à l'attention de la « pastorale »³⁸⁵.

De ce point de vue, la proclamation de ces nouvelles docteurs de l'Église doit surtout se comprendre au regard de la valeur de la vie contemplative que Paul VI a eu à cœur de rappeler régulièrement au cours de son épiscopat milanais comme de son pontificat³⁸⁶. Jean-Paul II lui-même,

³⁸² Lettre du cardinal Charles Journet, 20 novembre 1967 : c'est la première lettre transcrite dans la *Positio* de Thérèse d'Avila.

³⁸³ « Note de J. Maritain sur les paroles de la consécration en français », n°1773, dans *Journet-Maritain, Correspondance*, vol. 6, *op. cit.*, p. 493.

³⁸⁴ Lettre n°1776, « Lettre du cardinal Journet à Maritain », art. cité, p. 497.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 498.

³⁸⁶ Pour les années milanaises, voir Giovanni Battista Montini (arcivescovo), *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1997, p. 209-210 (n°88), p. 5242-5248 (n°2042). Pour les années de pontificat : « Instruction sur la vie contemplative et la clôture des moniales », *L'Osservatore Romano*, n°36 (1029), 5

interprétant la proclamation de Thérèse d'Avila, à l'occasion de l'Année thérésienne en 1981, estimait que Paul VI avait voulu donner son message de l'oraison au monde, comme « prière qui se vit avec, pour et dans l'amour de l'Église »³⁸⁷. Se rendant à Avila en 1982, il clôturait l'Année thérésienne par un sermon sur le thème « Je suis fille de l'Église », derniers mots prononcés par la sainte avant sa mort³⁸⁸. On perçoit donc l'importance, pour Paul VI, de resituer la vie chrétienne dans une verticalité, au moment où l'Église s'engage dans une certaine horizontalité par le dialogue qu'elle souhaite engager avec le monde.

Il est de ce point de vue assez saisissant de voir comment le *Dialogue* de Catherine de Sienne est réinterprété à l'aune des préoccupations postconciliaires. Ici, le dialogue se fait entre la sainte et le Père. Or en 1970, le dialogue, notion cardinale du pontificat de Paul VI, mise en avant dans sa première encyclique *Ecclesiam suam* (1964), est moins envisagé de façon verticale (entre Dieu et Catherine) qu'horizontale. Il s'agit de promouvoir le dialogue entre les frères chrétiens séparés, dans le cadre de l'œcuménisme, ou entre l'Église et le monde, à la suite du pape Jean XXIII, qui a ouvert le concile Vatican II, et de Paul VI, qui l'a poursuivi et qui est souvent lui-même appelé « le pape du dialogue »³⁸⁹. Angelo Vincenzo Zani montre ainsi que Paul VI a toujours été à la recherche d'un dialogue entre l'Église et la modernité et qu'il conçoit l'Église elle-même comme le lieu du dialogue entre les hommes et Dieu³⁹⁰. Catherine Masson, qui a consacré un article à la proclamation doctorale de la sainte, présente aussi Paul VI comme un pape qui, dans la perspective ouverte par Vatican II, contribue à une définition de l'Église en dialogue avec le monde, et non plus simplement pour elle-même³⁹¹.

Dans l'Église postconciliaire, alors que l'application de la réforme ne se fait pas sans tensions, le dialogue promu au sein de l'Église est parfois aussi empreint de la culture contestataire de Mai 68. On en trouve un écho dans la lettre adressée par le maître général à l'ordre des prêcheurs, qui sert de préparation spirituelle à la proclamation doctorale de Catherine de Sienne :

septembre 1969, p. 4-5 ; « L'homme a besoin de la prière », audience générale du 10 octobre 1973, *L'Osservatore Romano*, n°42, 19 octobre, p. 12 ; « Renouveau de la prière dans l'authentique esprit de la réforme liturgique », audience du 22 août 1973, *L'Osservatore Romano*, 31 août 1973, n°35, p. 8 ; « La priorité de la vie intérieure dans le cadre dynamique de l'apostolat », audience du 20 février à un groupe de clarisses, *L'Osservatore Romano*, n°9, 1^{er} mars 1974, p. 1.

³⁸⁷ Lettre du pape aux carmes à l'occasion de l'ouverture de l'Année thérésienne, *L'Osservatore Romano*, n°43, 27 octobre 1981.

³⁸⁸ *L'Osservatore Romano*, n°45, 9 novembre 1982.

³⁸⁹ L'expression est employée dans un numéro du *Notiziario* de l'Institut Paul VI consacré au cinquantième anniversaire de la proclamation de Catherine de Sienne : Angelo Vincenzo Zani, « Quale presbitero per una Chiesa "esperta in umanità" ? L'insegnamento di San Paolo VI », Istituto Paolo VI, *Notiziario* n°80, 2020, p. 22.

³⁹⁰ Voir à ce sujet la journée d'étude consacrée à cette « Église qui se fait dialogue » : Paolo Siniscalco et Xenio Toscani (dir.), *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo*, *Giornate di Studio (Castel Gandolfo, 7-8 novembre 2014)*, Brescia/Rome, Istituto Paolo VI/Studium, 2015. Une traduction française du volume a été éditée en 2017 aux éditions Nouvelle Cité.

³⁹¹ Catherine Masson, « Catherine de Sienne, docteur de l'Église et patronne de l'Europe », dans Gérard Cholvy (dir.), *La religion et les femmes. Actes de l'Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse, Bordeaux, juillet 2001*, Montpellier, Centre régional d'histoire des mentalités, 2002, p. 78.

[...] la doctrine de Catherine nous permet d'interpréter correctement et de mettre en pratique en toute probité ce signe manifeste de notre temps que l'on aime appeler « dialogue » et « contestation ». Toute sa vie fut un dialogue, mais un dialogue dans lequel, à l'exemple de notre Père Saint Dominique, on ne parlait qu'« avec Dieu ou de Dieu » pour le salut des âmes. Tous ses écrits furent également un dialogue : avec le Père éternel, dans son Livre principal, intitulé *Dialogue* par excellence, ou dans ses très ferventes *Prières* ; avec les hommes de tous lieux et de toutes conditions, dans ses *Lettres*. L'apostolat si varié de sainte Catherine fut une contestation, mais avant tout une contestation du péché : le péché s'oppose à Dieu et il doit être contesté avec force et constance en vertu et au nom de Dieu. S'il est permis de contester, c'est uniquement dans la mesure où l'on s'oppose au péché³⁹².

Alors que de nombreuses contestations émergent dans l'Église, Catherine de Sienne est présentée en modèle du « vrai » dialogue, qui est d'abord celui entre l'homme et Dieu. Elle est particulièrement promue, dans certaines lettres postulatrices, comme figure à suivre dans le cadre du dialogue œcuménique. On se rappelle que la sainte avait à cœur l'unité des chrétiens, qui est l'objet d'une des demandes qu'elle adresse au Père au début du *Dialogue*. Luigia Tincani, fondatrice de l'*Unione di S. Caterina da Siena, Missionarie della Scuola*, rappelle dans sa lettre postulatrice que la vérité est la substance de la doctrine catherinienne et qu'il ne s'agit pas pour elle d'une réalité extérieure, mais d'une chose intime, qui est toute sa vie. Elle estime important de le rappeler à l'heure où, au nom du dialogue avec les frères éloignés, « certains catholiques en viennent à transiger avec l'intégrité du dogme ou avec la tradition »³⁹³. Catherine de Sienne, à l'inverse, aurait su dialoguer avec tout le monde, sans jamais compromettre la vérité.

Dans un contexte de remise en cause de certaines données fondamentales de la foi et de contestation dans l'Église, la proclamation de nouvelles docteurs de l'Église peut être comprise comme un geste symbolique fort, à l'instar du Credo écrit par Paul VI à l'occasion de l'Année de la Foi en 1967-1968. À la fin du Concile, Jean Guittou et Jacques Maritain avaient invité le pape à publier une encyclique sur la vérité. En 1964, Yves Congar lui avait par ailleurs suggéré que le Concile fasse une nouvelle profession de foi, comme il y en avait eu après les conciles de Latran IV et de Trente³⁹⁴. D'abord mise de côté, l'idée rejaillit en 1967, après la publication du *Nouveau Catéchisme* de l'Église de Hollande en 1966, contenant des affirmations ambiguës sur la virginité de Marie et sur le rôle de l'Église et du pape. Le cardinal Journet évoque cette « affaire du Catéchisme hollandais » dans la lettre susmentionnée qu'il adresse à Maritain le 20 novembre 1967 : « Quelle épine ! Corriger un texte, écrit dans un esprit attentif à dissoudre la transcendance d'un message évangélique dans l'opinion du monde »³⁹⁵. Il devait en effet se rendre à Rome le mois suivant pour y travailler. Signe des tensions existantes, le thème retenu pour le premier synode des évêques qui se tient à Rome en octobre 1967 n'est autre que la « crise de la foi ». Face à la diffusion de fausses opinions en matière de doctrine, les pères synodaux ne se montrent pas

³⁹² Lettre d'Anicet Fernandez, datée du 29 avril 1970, Supplément au n°26 (70/152) des *I.D.I.*, p. 5.

³⁹³ Lettre de la supérieure générale de l'*Unione di S. Caterina da Siena, Missionarie della Scuola*, M. Luigia Tincani, 30 avril 1968, dans *Positio, op. cit.*, p. 496.

³⁹⁴ Philippe Chenaux, *Paul VI, op. cit.*, p. 225.

³⁹⁵ Lettre n°1776, « Lettre du cardinal Journet à Maritain », art. cité, p. 498.

défavorables à l'idée de formuler un nouveau Credo. Invité par Maritain à accomplir un acte dogmatique plutôt que disciplinaire, à réaffirmer les vérités de la foi catholique plutôt que de punir, le pape reprend cette perspective pour la profession de foi qu'il lit lors de la cérémonie de clôture de l'Année de la foi, le 30 juin 1968.

On a pu voir précédemment que l'institution de docteurs de l'Église n'était pas sans rapport avec la lutte contre les hérésies : si c'est à la suite du concile de Trente que Thomas d'Aquin est proclamé, comme premier docteur médiéval, la proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne pourrait avoir un rapport avec la fin du concile Vatican II et la nécessité de réaffirmer les fondamentaux de la foi catholique. C'est en tout cas au cours de cette Année de la foi, en 1967, que Paul VI annonce son intention de proclamer des docteurs de l'Église et la *Positio* préparée en vue de la canonisation de Paul VI fait elle-même le lien entre ce souci de maintenir la foi de l'Église en des temps troublés et la proclamation de Catherine de Sienne, dont il avait dit, un an plus tôt que ce qui le marquait le plus chez cette sainte était son amour de l'Église³⁹⁶.

C'est donc avant tout des valeurs traditionnelles de la foi qui sont réaffirmées au travers des proclamations de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne, dans un contexte de réforme et de crise de l'Église dans la période postconciliaire. Paul VI, notamment, semble donner une lecture spirituelle de cette crise, en promouvant des modèles de juste équilibre entre vie contemplative et active. On peut penser que Jean-Paul II joue aussi sur cet aspect en proclamant Thérèse de Lisieux en 1997, qui est présentée comme un modèle de vie contemplative tout autant que de femme.

c) *Défendre un modèle de théologie organique et ecclésiale*

Enfin, on peut s'interroger sur l'opportunité « théologique » de la proclamation des trois saintes comme docteurs de l'Église. Dans quelle mesure a-t-elle été pensée par rapport à l'évolution de la théologie au XX^e siècle, et quels modèles Paul VI et Jean-Paul II ont-ils voulu donner aux théologiens de l'Église postconciliaire ? Cette dimension apparaît plus particulièrement dans la proclamation de Thérèse de Lisieux en 1997. Alors qu'en 1970, c'est l'aspect féminin qui est mis en avant, en 1997, c'est celui de la jeunesse et de la simplicité du modèle thérésien qui marque les contemporains par son caractère inédit.

³⁹⁶ Congregatio de Causis Sanctorum, Prot. N. 1834, *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pauli VI, op. cit.*, p. 1277.

Un consultant de la Congrégation pour la Cause des Saints envisage une « utilité » du doctorat de Thérèse de Lisieux en 1997, estimant qu'il rappellerait aux théologiens les dangers du « rationalisme scientifique » qui persistent, malgré les nombreuses critiques qui en ont été faites³⁹⁷. Après s'être demandé si la théologie de la sainte ne risquait pas d'être regardée de haut par une théologie qui se voulait « scientifique », il retourne l'argument. Il la voit comme un instrument de l'Esprit Saint, qui vient répondre à la soif spirituelle suscitée par « les divisions et la sécheresse de la théologie et de l'exégèse trop rationnelles » ainsi que par « les contradictions de la société qui ne veut plus entendre parler de Dieu ». Il conclut par la phrase suivante : « Le savant, le théologien, le moraliste, ne pourraient-ils pas réapprendre ce qu'est l'Amour ? ».

Quelques mois après la proclamation de Thérèse de Lisieux, un article paru dans *La Civiltà Cattolica* retrace les diverses réactions à la proclamation de la sainte, dans le clergé, le laïcat, le monde de la culture : certains sont fascinés par sa personnalité et ses écrits, les dévots se réjouissent de cette proclamation, d'autres en restent aux interprétations assez réductrices faites par la psychanalyse ou ne comprennent pas sa reconnaissance doctorale³⁹⁸. Certains théologiens se sentent presque attaqués, comme en témoigne la réaction de Pierangelo Sequeri, retranscrite par *La Repubblica* le 8 octobre 1997 : « Pour les théologiens, ça semble être une provocation »³⁹⁹. La reconnaissance du titre à une sainte très éloignée du monde du savoir tendrait selon lui à rapprocher la sagesse des chrétiens d'une forme de simplicité d'esprit. Plusieurs s'en seraient en effet gaussés en France, se disant que l'Église n'avait désormais plus de grands esprits à proposer au monde, mais seulement le message d'une simple jeune fille ayant écrit son autobiographie⁴⁰⁰. Dans son rapport, l'un des consultants de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi exprime la même crainte que Pierangelo Sequeri : les écrits de Thérèse de Lisieux ne se présentent pas comme un « corps doctrinal » mais plutôt comme un témoignage de vie spirituelle, ce qui implique d'élargir le critère de la « doctrine éminente »⁴⁰¹. Ce pourrait être un « geste prophétique » mais, selon lui, cela tendrait surtout à réduire l'importance des études théologiques, ce qu'il juge inopportun.

Dans son article, Giandomenico Mucci laisse entendre que cette « provocation » pourrait être une sorte de leçon faite aux théologiens. Le titre même de l'article (« La sagesse et le savoir ») oppose en

³⁹⁷ *Votum* n°2 de la séance de la Congrégation pour la Cause des Saints, dans *Congregatio de Causis Sanctorum*, Prot. N.2168, « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professae, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », p. 80.

³⁹⁸ Giandomenico Mucci, « Santa Teresa di Lisieux. La sapienza e il sapere », *La Civiltà Cattolica*, 149/1, 1998, p. 542-553.

³⁹⁹ Cité dans *ibid.*, p. 542.

⁴⁰⁰ Souvenirs personnels qui nous ont été communiqués.

⁴⁰¹ *Votum* n°17, dans *Congregatio de Causis Sanctorum*, Prot. N.2168, « *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris Ecclesiae universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a S. Vultu, monialis professae, OCD, in monasterio Lexoviensi (1873-1897)* », p. 45.

effet deux formes de connaissance. Tandis que les théologiens connaissent par leurs propres efforts, au terme d'un processus d'apprentissage, la sainte aurait une connaissance par « connaturalité », expérimentée au contact de l'Évangile. Le jésuite estime que c'est en raison de sa pauvreté intérieure que Thérèse a pu justement accueillir la sagesse, par « connaturalité avec le Christ, lui qui se révèle aux petits »⁴⁰². Il rappelle que l'humilité est le premier principe herméneutique du travail théologique, comme Thomas d'Aquin l'explique dans sa *Somme* (II^a-II^{ae}, q. 45, 2, c) en disant que « la connaturalité avec les choses divines vient à travers la charité qui unit à Dieu ». Il insiste en revanche sur la complémentarité de ces formes de connaissance : si la sagesse théologique est essentielle, le savoir théologique demeure lui aussi important car, pour exprimer ce qu'elle croit, l'Église a besoin de passer par cette rationalité, qui lui permet de dire au monde ce qu'elle croit. Cependant, la tentation du rationalisme pur est si forte pour le savoir théologique, quelque forme qu'elle prenne (atrophie, isolement intellectualiste, subordination à l'esprit du temps), que le modèle thérésien pourrait être bénéfique pour les théologiens.

Cette hypothèse d'un doctorat qui serait une leçon pour les théologiens peut être confortée par le fait que, quelques jours après la proclamation de Thérèse de Lisieux, Jean-Paul II s'adresse aux participants de la séance plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, à qui il présente la sainte en modèle à suivre :

D'autre part, la connaissance de la vérité chrétienne requiert intimement et exige intérieurement l'amour pour Celui auquel on a donné son assentiment. La théologie sapientielle de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus montre la voie maîtresse pour toute réflexion théologique et toute recherche doctrinale : l'amour dont dépendent « la Loi et les Prophètes » est un amour qui tend vers la vérité et qui se conserve ainsi comme une authentique *agapè* envers Dieu et envers l'homme. Il est important pour la théologie d'aujourd'hui de retrouver sa dimension sapientielle, qui intègre l'aspect intellectuel et scientifique à la sainteté de la vie et à l'expérience contemplative du Mystère chrétien. Ainsi, sainte Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Église, avec sa réflexion sage nourrie aux sources de la Sainte Écriture et de la Tradition divine, pleinement fidèle aux enseignements du Magistère, montre à la théologie d'aujourd'hui le chemin à suivre pour atteindre le cœur de la foi chrétienne⁴⁰³.

S'appuyant sur l'exemple thérésien, le pape invite les théologiens à conjuguer sainteté de vie et aspect intellectuel, amour et connaissance. Sans qu'il le dise explicitement, Jean-Paul II donne l'impression d'opposer à la théologie des experts celle des saints pour rappeler aux théologiens le primat

⁴⁰² Giandomenico Mucci, « Santa Teresa di Lisieux. La sapienza e il sapere », art. cité, p. 545.

⁴⁰³ Discours de Jean-Paul II aux participants de la plénière de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 24 octobre 1997, consulté en ligne : « D'altra parte, la conoscenza della verità cristiana richiama intimamente ed esige interiormente l'amore a Colui al quale ha dato il proprio assenso. La teologia sapienziale di Santa Teresa di Gesù Bambino mostra la via maestra di ogni riflessione teologica e ricerca dottrinale: l'amore dal quale "dipendono la Legge e i Profeti" è amore che tende alla verità e in questo modo si conserva come autentico agape verso Dio e verso l'uomo. E' importante per la teologia oggi recuperare la dimensione sapienziale, che integra l'aspetto intellettuale e scientifico con la santità della vita e l'esperienza contemplativa del Mistero cristiano. Così Santa Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa, con la sua sapiente riflessione alimentata dalle sorgenti della Sacra Scrittura e della divina Tradizione, pienamente fedele agli insegnamenti del Magistero, indica alla teologia odierna la strada da percorrere per raggiungere il cuore della fede cristiana. » (Traduction par nos soins)

de la charité sur le savoir. On se rappelle qu'au XIII^e siècle, alors que naissent les universités et que la théologie scolastique commençait à foisonner, Boniface VIII avait voulu donner des modèles de sainteté aux théologiens. Jean-Paul II pourrait avoir eu à cœur de promouvoir un exemple de théologie sapientielle et ecclésiale pour répondre aux récentes évolutions de la théologie. Les relations parfois tendues entre le magistère et les théologiens sous son pontificat le suggèrent.

Assez rares sous Paul VI – on pense par exemple à la déclaration *Mysterium Ecclesiae* (1973) qui fait suite à la parution de l'ouvrage de Hans Küng, *Infailible ?* –, les interventions du magistère à l'égard des théologiens se font plus nombreuses sous Jean-Paul II : débat avec les théologiens de la libération (1984), tensions sur les questions de « morale spéciale » (1987) et « fondamentale » (1993), autour de la théologie fondamentale (1988) et de la théologie des religions, relancée par la rencontre à Assise en 1986... Si les sujets de conflits changent, tous ces cas mettent en jeu la relation entre le magistère et les théologiens et questionnent le rôle de la théologie⁴⁰⁴. Quelques noms sont restés célèbres pour leur condamnation : Hans Küng, Charles Curran, Leonardo Boff, ou encore Eugen Drewermann⁴⁰⁵. Dans l'encyclique *Veritatis splendor*, publiée à l'été 1993, le pape invite les évêques à faire preuve de discipline dans les séminaires et universités catholiques (§113) : « Le dissentiment, fait de contestation délibérée et de polémiques exprimées dans les moyens de communication sociale, est contraire à la communion ecclésiale, à la droite compréhension de la constitution hiérarchique du peuple de Dieu »⁴⁰⁶. Ces tensions récurrentes ont suscité une instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, parue en 1990, qui réfléchit à la vocation du théologien et à ses relations avec le magistère des pasteurs, et notamment à la question cruciale de la liberté de recherche⁴⁰⁷.

- L'apport féminin à la théologie

Bien que le doctorat se soit ouvert dès l'entre-deux-guerres aux spirituels, avec la proclamation de Jean de la Croix en 1926, le moment-charnière, dans les esprits, est resté 1970. Dans une conférence prononcée en juillet 2021, le père Bernard Ardura estimait ainsi qu'entre 1970 et 1997 se jouait une véritable « évolution du concept de docteur » :

Une fois dépassée la question du sexe [...], restait toutefois un autre obstacle : le docteur était conçu comme un intellectuel dont les travaux avaient marqué les progrès de la science théologique. À cet égard, saint Thomas d'Aquin, théologien de haut vol s'il en est, symbolisait à lui seul le docteur chez qui brillait l'intelligence rationnelle, illuminée par la foi. En reconnaissant le titre de docteur de l'Église à des femmes qui n'avaient jamais prêché,

⁴⁰⁴ Christoph Theobald, « Le devenir de la théologie catholique depuis le concile Vatican II », dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome 13, *op. cit.*, p. 176.

⁴⁰⁵ Bernard Lecomte, *Jean-Paul II, op. cit.*, p. 675-676.

⁴⁰⁶ Sur le rôle de médias dans ces tensions au sein du catholicisme, on peut se référer à Frédéric Antoine, *Le grand malentendu. L'Église a-t-elle perdu la culture et les médias ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p.105.

⁴⁰⁷ Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Instruction *Donum veritatis* sur la vocation ecclésiale du théologien, 24 mai 1990, consultée en ligne sur le site du Saint-Siège.

le pape Paul VI donnait ses titres de noblesse à ce que l'on a pu appeler un doctorat de la vie, dans lequel l'ensemble de la vie chrétienne est rendu intelligible de manière pratique. Il s'agissait là d'un changement conséquent et d'un élargissement du concept même de « doctrine », désormais entendu au-delà de la théologie systématique⁴⁰⁸.

L'expression de « doctorat de la vie » signale bien un tournant majeur dans la conception même du savoir doctrinal dans l'Église, amorcé dès 1970 mais plus marqué en 1997. Au fond, c'est bien la théologie elle-même qui est questionnée par la proclamation de femmes qui n'ont pu développer de « corpus doctrinal ». Cette interrogation est jugée très saine par certains. Le cardinal Lustiger, par exemple, explique sa joie, après l'annonce faite par Jean-Paul II à la JMJ de Paris, par le fait que la proclamation de Thérèse « met en lumière ce qu'est véritablement la théologie, ce qu'est véritablement la connaissance de Dieu »⁴⁰⁹. Il la décrit comme « une petite jeune fille d'il y a un siècle [qui] a été droit au but, au cœur du mystère chrétien », défiant en un sens les plus savants : « cela ne veut pas dire que l'étude est inutile, que tout le travail de l'intelligence ne sert à rien, bien au contraire, mais l'intelligence de l'amour, l'intelligence du mystère de Dieu ne se trouve pas au terme d'un effort auquel celui qui cherche resterait étranger. La vraie sagesse, la vraie perception du mystère de Dieu, c'est ceux qui donnent leur vie qui la découvrent »⁴¹⁰.

En janvier 2000, lors d'une réunion avec les formateurs du *Studium*, qui allait devenir l'école Notre-Dame, l'archevêque de Paris revient à nouveau sur la proclamation de la sainte française comme docteur de l'Église, survenue trois ans plus tôt, pour en montrer toutes les ambiguïtés :

Qui est docteur de l'Église ? La dernière en date est sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. [...] Les évêques du monde ont dû donner un *votum* au pape sur leur accord ou non pour cette proclamation. On peut aimer sainte Thérèse ou ne pas l'aimer ; la question n'était pas là, mais de la reconnaître « docteur de l'Église ». Il fallait que la conférence des évêques de France s'engage sur ce point. Le débat était intéressant parce qu'il soulevait non pas le niveau d'érudition ou de profondeur métaphysique de sainte Thérèse (en l'occurrence la « repêcher » par rapport à un « examen de passage » !), mais de la nature même de la théologie. Déclarer sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus docteur de l'Église, était-ce pour autant mettre au rancart saint Thomas d'Aquin ou les grands docteurs scolastiques ? Si les évêques ont choisi de dire : « Oui, nous le voulons », je ne suis pas sûr que nous ayons eu tous, en ce même moment, conscience de l'enjeu que j'avais entr'aperçu dans ce débat...⁴¹¹

⁴⁰⁸ Bernard Ardura, « Les dossiers en attente des Docteurs de l'Église. Questions nouvelles », dans *Les docteurs de la foi. Actes du Carrefour d'histoire religieuse. Clermont-Ferrand, 7-10 juillet 2021*, à paraître.

⁴⁰⁹ IJML-A 97.14. mp3 : transcription de l'interview du cardinal Lustiger pour Radio Notre Dame, le 7 septembre 1997.

⁴¹⁰ *Ibid.*

⁴¹¹ IJML : réunion avec les formateurs du *Studium* (future école Notre Dame), jeudi 20 janvier 2000, p. 8-9. Il cite par ailleurs un article, « La pratique théologique dans un monde sécularisé », paru dans *Études*, n°3921, janvier 2000, p. 49-55.

À ses yeux, la proclamation de Thérèse de Lisieux a le mérite de créer un débat sur « la nature même de la théologie ». Il se situe en cela dans la même posture que Mgr Gaucher qui, dans une interview de 2001, insistait sur la nécessité de prendre la question au sérieux :

Il faudra que la théologie tire les conséquences de ces faits. Depuis 27 ans, la nomination de deux Docteurs féminines est passée quasi inaperçue. Peut-être que le Doctorat de la « petite » Thérèse – que le Père Urs von Balthasar appelait « la grande petite Thérèse » – va enfin provoquer un débat : « qu'est-ce que la théologie ? »⁴¹².

Du fait d'une association entre les femmes et la spiritualité, les hommes et la rationalité, la proclamation de femmes comme docteurs de l'Église est comprise par certains comme une opération de rééquilibrage du champ théologique. Consulté par Guy Gaucher en 1989 au sujet d'une éventuelle proclamation de doctorat de Thérèse de Lisieux, le théologien Yves Congar répondait par l'affirmative :

Pour moi il ne fait aucun doute qu'on puisse nommer sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Église. Je ne suis pas étonné que Pie XI ait objecté sa féminité. L'Église romaine en son centre romain a longtemps partagé un point de vue étroitement masculin et latin : les quatre grands Docteurs grecs n'ont été admis au titre de Docteurs de l'Église que sous saint Pie V. D'autre part Pie XI a inauguré une nouvelle dimension de ce doctorat en y introduisant saint Jean de la Croix : fait bien relevé à l'époque par Mgr Bruno de Solages. Quant à la doctrine, on demande pour un Docteur de l'Église 1° l'orthodoxie de sa pensée [...], 2° la sainteté [...], 3° l'approbation par le Magistère, surtout celui de la papauté. Il me semble que Thérèse ne manque pas de cette approbation. Enfin sa féminité est aujourd'hui un élément plutôt favorable puisqu'on veut montrer que l'Église n'est pas machiste⁴¹³.

Il montre bien, de la sorte, combien l'évolution du doctorat peut refléter les préoccupations successives de l'Église. Après un premier temps du doctorat, très latino-centré, serait venu celui d'un premier élargissement du côté de l'Église grecque, avec la « récupération » des quatre Pères grecs par Pie V, en 1568. Une nouvelle étape serait l'ouverture aux mystiques, avec la proclamation de Jean de la Croix en 1926. Mais restait une autre ouverture à accomplir, vis-à-vis des femmes. Estimant que l'apport féminin à la théologie explique en grande partie le succès de la proclamation de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne, Mgr Gaucher cherche à mettre en avant la théologie féminine de Thérèse de Lisieux dans son travail préparatoire au doctorat. Dans une interview, il rappelle par exemple l'intervention de Hans Urs von Balthasar à Notre-Dame de Paris, à l'occasion du centenaire de la naissance de Thérèse de Lisieux, en 1973⁴¹⁴. Ce dernier appelait en effet à adopter la « théologie de l'espérance » de la jeune sainte, estimant que la théologie occidentale avait trop mis l'accent sur la certitude qu'un certain nombre d'hommes seraient damnés. Il estimait qu'heureusement, de saintes femmes, depuis le Moyen Âge, avaient « silencieusement protesté contre cette théologie masculine, fortes de la hardiesse de leur cœur et d'un accès direct au mystère du salut » et avaient, de ce fait, « connu une espérance sans limite » :

⁴¹² Entretien avec Guy Gaucher : « Sainte Thérèse de Lisieux Docteur de l'Église, pourquoi ? », art. cité.

⁴¹³ APPCD – B1 : Guy Gaucher-Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus : lettre d'Yves Congar à Mgr Gaucher, 17 juin 1989.

⁴¹⁴ Hans Urs von Balthasar, « Actualité de Lisieux », art. cité, p. 120-121.

Hildegarde, Gertrude, Mechtilde de Hackeborn, Mechtilde de Magdebourg, Julienne de Norwich, Catherine de Sienne... « Mais la théologie des femmes n'a jamais été prise au sérieux ni intégrée par la corporation », déplorait-il.

Dans la même interview, où on lui demande s'il y a un enjeu particulier à ce que Thérèse, qui est une femme, soit proclamée docteur de l'Église, Guy Gaucher cite ces mots d'Urs von Balthasar, avant d'ajouter :

Quand va-t-on intégrer Thérèse à la théologie, qui est restée une théologie spéculative et masculine ? Maintenant, les femmes font des études, mais jusque-là, elles ne pouvaient pas. Par exemple, Catherine de Sienne, au XIV^e siècle, morte à trente-trois ans, était illettrée. Nous avons un Docteur de l'Église illettrée ! Elle a été suspectée ; en plus c'était une mystique. Elle a été soutenue par Raymond de Capoue, dominicain qui était son père spirituel et qui est devenu Général de l'Ordre. Il a vu que cette femme avait quelque chose à dire, et que la théologie n'est pas seulement spéculative mais qu'elle est aussi symbolique, intuitive et narrative⁴¹⁵.

Derrière ces propos, on perçoit donc l'idée d'une complémentarité hommes-femmes dans la théologie, longtemps ignorée, que Guy Gaucher aimerait voir plus valorisée. Comme pour Congar, l'intégration de femmes va pour lui de pair avec la fin de la suprématie de la théologie spéculative, rationnelle, qui avait dominé depuis le concile de Trente, dans une association entre masculinité et rationalité d'une part, féminité et spiritualité d'autre part. Signe qu'il s'agit là d'un vrai sujet de réflexion pour Mgr Gaucher, celui-ci a recueilli des extraits d'ouvrages de Josef Ratzinger⁴¹⁶, futur Benoît XVI, ou du dominicain Timothy Radcliffe⁴¹⁷, faisant référence à une théologie féminine.

Mgr Gaucher, introduisant le colloque consacré à « Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour » en 1990, estime que le doctorat d'une femme représente un « apport irremplaçable », « car il y a une approche purement féminine de la théologie »⁴¹⁸. Au colloque du centenaire, qui se tient à Lisieux du 30 septembre au 4 octobre 1996, une intervention de la théologienne Virginia Azcuy est consacrée à la

⁴¹⁵ « Thérèse proclamée docteur de l'Église », interview de Mgr Gaucher pour le site du sanctuaire de Lisieux, non datée : www.therese-de-lisieux.catholique.fr/therese/son-message/docteur-de-leglise/therese-proclamee-docteur-de-leglise/

⁴¹⁶ Cardinal Josef Ratzinger, *La fille de Sion : considérations sur la foi mariale de l'Église*, Paris, Parole et Silence, 2002 : « Nier ou rejeter le féminin dans la foi – disons concrètement : le caractère marial – conduit finalement à la négation de la création et à la non réalisation de la grâce, à une représentation de la seule activité de Dieu faisant de la créature une marionnette. Le Dieu de la Bible est alors méconnu, lui qui se caractérise comme le Créateur et le Dieu de l'Alliance. Le Dieu pour qui le châtement de la bien-aimée, sa répudiation devient même passion d'amour, croix, ce que les Pères n'ont pas interprété en vain comme le déroulement des noces, comme cette douleur dans laquelle Dieu prend sur lui la douleur des infidèles pour les attirer irrévocablement à lui dans un Amour éternel. » On n'a malheureusement pas pu identifier la page, mais l'extrait est conservé aux archives Gaucher (APPCD).

⁴¹⁷ Timothy Radcliffe, *Je vous appelle amis*, Paris, Le Cerf, 2000, p. 66 : « L'évolution de la société nous a fait découvrir que nous ne pouvons pas offrir une parole de vie si nous excluons les femmes, elles qui jouent un rôle tellement important dans la naissance de la vie. Notre théologie sera inadaptée pour le troisième millénaire si elle n'est pas imprégnée par la sagesse des femmes. »

⁴¹⁸ Guy Gaucher : « Je me sens la vocation de Docteur » (Ms B, 2 v^o), art. cité, p. 29.

doctrine thérésienne, définie comme étant la « théologie existentielle d'une femme »⁴¹⁹. Plusieurs traits caractéristiques de cette « théologie d'une femme » sont mis en valeur : le visage maternel du Christ, l'intensité affective de l'amour nuptial, la maternité envers les âmes, le modèle de sacerdoce féminin, au sens où Thérèse dit renoncer au sacerdoce par humilité.

La théologie au féminin qu'encourage Mgr Gaucher, et avec lui des évêques comme Mgr Lustiger, n'a pas grand-chose à voir avec la théologie féministe, qui a une forte dimension militante. Au groupe de femmes chrétiennes qui, d'abord aux États-Unis et en Europe du Nord, poursuivent la réflexion théologique engagée par des pionnières comme Gertrud Heintzelman ou Mary Daly, on donne à partir de 1971-1972 le nom de « théologie féministe ». Cette dernière est très critique par rapport à la « théologie de la féminité » qui s'était développée dans l'après-guerre et propose de remplacer cette théologie élaborée par des hommes et véhiculant des schèmes mentaux dérivés de la culture patriarcale dominante par une théologie faite par des femmes, où celles-ci puissent être le sujet de leur propre expérience de foi et de sa formulation⁴²⁰. Cette théologie féministe se nourrit au contact à la fois des mouvements des années 1960 aux États-Unis autour des droits civiques, et du néoféminisme qui, au-delà de l'égalité, souhaite remettre en cause tout un monde, construit et organisé par les hommes. À l'instar de la théologie de la libération, qui naît au même moment, entre 1968 et 1975, elle se conçoit comme un « acte second », le premier étant le militantisme. Ces théologiennes s'attaquent aussi bien à une relecture de la Bible, pour contester l'interprétation défavorable aux femmes qu'en auraient fait les hommes, qu'aux grands auteurs de la tradition chrétienne. La Norvégienne Elisabeth Kari Borresen fait ainsi sa thèse sur « Nature et rôle de la femme chez Augustin et Thomas d'Aquin », dans le but d'élaborer une anthropologie chrétienne libératrice⁴²¹.

La participation féminine à la théologie qu'encouragent les proclamations féminines de doctorat ne prend pas du tout en compte cette démarche de déconstruction des stéréotypes de genre mais les renforce plutôt en insistant sur les valeurs proprement féminines que seraient la primauté du cœur sur la raison et l'humilité de la raison face aux mystères de la foi.

⁴¹⁹ Virginia Azcuy, « Thérèse, la théologie existentielle d'une femme », dans *Une sainte pour le troisième millénaire. Colloque international du Centenaire - Lisieux, 30 septembre- 4 octobre 1996*, Venasque, Éditions du Carmel, 1997, p. 31-57.

⁴²⁰ Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, op. cit., p. 483-484. Voir aussi Mary Hunt et Rosino Gibellini (dir.), *La Sfida nel femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1980 ; Catharina J.M. Halkes, « Femme-Homme », dans le *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Le Cerf, 1988, p. 242-243 ; Marie-Thérèse Wacker, « Théologie féministe », *Ibid.*, p. 731-735 ; Charles Duquoc, « Théologie », dans *Catholicisme Hier – Aujourd'hui – Demain*, tome 14, Paris, Letouzey et Ané, 1996, col. 1095-1099 ; *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh, 1991 ; Élisabeth Parmentier, *Les filles prodiges : défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1999. Pour un aperçu historique sur la question, on pourra se reporter à Alice Dermience, « Théologie de la Femme et théologie féministe », *Revue théologique de Louvain*, n°4, 2000, p. 492-523.

⁴²¹ Voir son récit dans « L'esperienza di una protagonista », Cettina Militello (dir.), *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, op. cit., p. 131-142.

L'opportunité, en 1970 comme en 1997, est donc aussi bien à chercher du côté de la sphère civile qu'ecclésiale. Pour l'historien, elle se présume au vu d'une documentation qui ne permet pas de répondre à toutes les questions. On voit bien cependant en quoi les proclamations entendaient répondre à l'essor de la promotion féminine au XX^e siècle, comme à celui de l'engagement des catholiques qui entrent en dialogue avec le monde au lendemain du Concile et à l'évolution de la théologie à la recherche, depuis l'entre-deux-guerres, d'un meilleur équilibre entre rationalité et spiritualité. Pour autant, à côté de ces éléments d'ouverture, le choix de promouvoir des figures traditionnelles, de contemplatives, et de saintes ayant eu un grand amour de l'Église, allait aussi dans le sens d'un effort de « recadrage » de ces mêmes tendances. Le féminisme moderne risquait fort de n'y pas trouver son compte et de considérer en particulier que le caractère patriarcal ou phallocratique de l'institution ecclésiale restait pratiquement inchangé. Mais c'était bien, de la part de l'Église catholique, une façon paradoxale d'accompagner cette évolution majeure des sociétés contemporaines qu'est la promotion féminine, quand bien même ce serait un peu à reculons.

CONCLUSION

En 1677, Elena Lucrezia Cornaro Piscopia (1646-1684), fille du procureur de Venise, s'apprête à soutenir un doctorat en théologie à l'Université de Padoue avec l'accord de l'évêque du lieu, le cardinal Gregorio Barbarigo. Celui-ci se rétracte pourtant lorsqu'il découvre que c'est en théologie, et non en philosophie, que l'étudiante souhaite être diplômée. Il invoque alors la crédibilité de l'Université de Padoue et les écrits de saint Paul interdisant aux femmes d'enseigner publiquement la foi chrétienne (1 Co 14, 34). À la suite d'un compromis, Elena Lucrezia Cornaro Piscopia soutiendra finalement sa thèse en philosophie le 25 juin 1678. Le cas est célèbre mais il est resté longtemps exceptionnel, puisqu'il faut ensuite attendre le début du XX^e siècle pour que les femmes accèdent au doctorat dans la plupart des universités européennes.

L'épisode, révélateur d'une incompatibilité supposée mais longtemps tenue pour évidente entre féminité et théologie, est rappelé dans un article de *La Civiltà cattolica* qui fait écho à la proclamation de Thérèse d'Avila comme docteure de l'Église en 1970¹. Son auteur, Domenico Mondrone, y voyait un rapprochement significatif : le temps ayant fait son œuvre, le geste de Paul VI venait couronner une aspiration ancienne des femmes à enseigner dans l'Église et l'Église elle-même, jusqu'en ses sommets. La nomination de Rosemary Goldie à l'Université du Latran trois ans plus tôt montre qu'il n'y avait désormais plus rien d'inconvenant à voir une femme étudier et enseigner la théologie. La double proclamation de 1970 apparaît de ce fait comme l'aboutissement de la longue histoire des désirs d'enseignement exprimés par des femmes dans l'Église, d'Hildegarde de Bingen à Thérèse de Lisieux, en passant par Angèle de Foligno, Brigitte de Suède, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Mme Acarie, pour ne citer que les plus connues. Par leur statut de laïc aussi bien que par leur sexe, elles se trouvaient exclues de l'enseignement doctrinal mais ont trouvé, chacune à leur manière, des moyens détournés pour s'exprimer et « prendre la parole » au sens fort dans la tradition de l'Église. Brigitte de Suède (1303-1373) conseillait Grégoire XI en vertu de ses visions, saint Paul n'ayant pas interdit aux femmes de prophétiser, du moment qu'elles restaient voilées (1 Co 11,5). Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila ont été encouragées à écrire par leurs confesseurs, leur expérience mystique exceptionnelle justifiant qu'on leur donnât la parole. La direction spirituelle est également un lieu d'expression et d'influence réciproque entre hommes et femmes, comme le montrent la correspondance de Mgr Gay avec certaines religieuses au XIX^e siècle et le rôle central joué par le réseau des dirigées de Mgr Dupanloup dans l'élaboration de sa pensée².

¹ Domenico Mondrone, « Da una gustosa curiosità storica al dottorato di Santa Teresa d'Avila », *La Civiltà Cattolica*, n°2886, 19 septembre 1970, p. 458.

² Jacques Gadille et Françoise Mayeur, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XX^e siècle, à l'occasion du centenaire de la mort de Mgr Dupanloup*, Lyon, L'Hermès, 1980, p. 54. Voir aussi,

Il n'est pas anodin que les premières demandes de proclamation doctorale pour des saintes émergent dans les années 1920 et 1930, moment-clé de la promotion des femmes dans l'espace public, mais aussi de la féminisation de l'Université : alors que l'on reconnaît aux femmes un accès à la science profane, pourquoi le leur refuserait-on dans le domaine religieux ? En 1923, pour la première fois en France, une femme, Madeleine Deries, obtenait le titre de docteur ès lettres à la Sorbonne³. La coïncidence avec la première demande pour Thérèse d'Avila est représentative d'une évolution en cours dans l'accès des femmes au savoir académique. À ce stade, l'Église n'a pas de retard sur le monde civil. La sainte avait d'ailleurs été reconnue docteur *honoris causa* de l'Université de Salamanque un an plus tôt. Dans l'entre-deux-guerres, alors qu'il est de plus en plus courant de voir des jeunes filles étudier à l'Université, l'idée que la science leur soit aussi accessible et qu'elles puissent s'y illustrer commence à faire son chemin. Qu'elles puissent aussi accéder à la science théologique est autre chose, et il aura fallu attendre le concile Vatican II, qui encourage une meilleure formation des laïcs, pour que les femmes soient progressivement admises dans le champ de la théologie académique.

L'idée d'un doctorat féminin est donc née au début du XX^e siècle autour des causes de Thérèse d'Avila, portée par les carmes en 1923, et de Thérèse de Lisieux, initiée par un jésuite français en 1932, dans des contextes et pour des motifs très différents. Les carmes ont saisi l'occasion des festivités autour du troisième centenaire de la canonisation de leur fondatrice et du doctorat civil qu'on venait de lui reconnaître en Espagne pour demander au pape de reconnaître solennellement un titre que lui avait déjà attribué la tradition de l'Église, voire la dévotion populaire. La sainte était une autorité incontournable de la théologie mystique, qui connaissait alors un regain d'intérêt et suscitait de nombreux débats. Si sa cause fut refusée par Pie XI en raison de sa féminité, la proclamation de celui qui se considérait comme son disciple, Jean de la Croix, en 1926 semble consacrer l'intégration ou la réintégration de la mystique dans le champ de la théologie universitaire. Le premier projet de doctorat pour Thérèse de Lisieux trouve son origine dans le premier congrès qui réunit les thérésiens à Lisieux, en 1932. Gustave Desbuquois, figure du catholicisme social français particulièrement attentif à la question féminine, y voyait une double occasion pour le magistère romain, à la fois d'encourager l'étude des écrits de la sainte et de témoigner de son intérêt pour les aspirations féminines qui s'exprimaient alors dans la société comme dans l'Église. Dans les deux cas, son opinion pouvait passer pour marginale, quoiqu'elle ait été prophétique, mais le motif « féministe » était ici décisif. Malgré la grande dévotion de Pie XI pour Thérèse de Lisieux, qu'il avait lui-même canonisée en 1925 et désignée comme « l'étoile de son pontificat », et malgré la vaste mobilisation des dévots thérésiens, le projet Desbuquois fut rejeté, pour les mêmes raisons que l'avait été la cause de Thérèse d'Avila en 1923.

sur cette question, Caroline Muller, *Au plus près des âmes et des corps : une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*, Paris, PUF/Humensis, 2019, p. 245-248.

³ Jean-Noël Luc, Jean-François Condette et Yves Verneuil, *Histoire de l'enseignement en France (XIX^e-XXI^e siècle)*, op. cit., p. 180 ; Yves Marion, *Madeleine Deries, (1895-1924), première docteur « ès histoire » : itinéraire d'une étudiante au début du XX^e siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2017.

Soulevée dans l'entre-deux-guerres, la question d'un doctorat féminin a trouvé une issue favorable dans les années 1960, lorsque les carmes ont fait une nouvelle demande pour Thérèse d'Avila à Jean XXIII, puis à Paul VI. Ce dernier accepte de faire étudier la question et décide de proclamer une autre sainte en même temps. Le choix de Catherine de Sienne peut se comprendre à la fois par le souci de trouver un équilibre entre ordres religieux, d'honorer la sainte patronne de l'Italie, mais aussi de promouvoir une « laïque » aux côtés d'une religieuse. Après ces deux premières proclamations, en 1970, la possibilité de reprendre le dossier de Thérèse de Lisieux s'est inévitablement posée mais a été retardée par la réforme de la procédure d'octroi du titre à la Curie romaine, où l'on craignait que son inflation n'entraînât sa dévaluation. À l'approche du centenaire de la mort de la Thérèse de Lisieux, sa cause de doctorat mobilise les efforts des carmes comme du diocèse de Bayeux et Lisieux. L'horizon de la JMJ de 1997, qui allait faire venir Jean-Paul II en France, joue le rôle de catalyseur dans une cause qui n'emportait visiblement pas l'adhésion de tous les théologiens romains, en raison du statut doctrinal incertain des écrits thérésiens, malgré le soutien apporté par de très nombreuses conférences épiscopales.

Les mobilisations autour de ces trois causes répondent à des objectifs divers et les motifs de l'opportunité, au sens ecclésial du terme, sont multiples. Vu comme un ultime titre de gloire, après la béatification et la canonisation, le doctorat d'Église est recherché par des ordres religieux qui souhaitent voir confirmer leur charisme par la reconnaissance d'une des leurs. La dimension nationale, voire nationaliste, n'est pas absente de cet usage du doctorat et on a pu voir qu'elle était particulièrement importante dans les causes de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne mais aussi, dans une moindre mesure, de Thérèse de Lisieux, Jean-Paul II ayant pu vouloir faire à la France, à l'occasion de la JMJ de 1997, une sorte de « cadeau théologique ». Le doctorat peut aussi être recherché par des dévots zélés, qui souhaitent voir reconnaître le plus d'honneurs possibles à la sainte en question, dans une sorte de « maximalisme dévot ».

Dans le cas de Desbuquois, un autre motif apparaît : dans son souci de promouvoir une femme, la singularité de la figure s'efface au profit de son sexe. C'est chez ce Français que le motif « féministe » du doctorat apparaît en premier et est le plus explicite, ainsi que chez son ami Léon Merklen, qui relaie sa proposition dans le journal *La Croix*. On a tendance à l'oublier, parce que l'argument « féministe » n'est plus tellement présent dans la cause de Thérèse de Lisieux en 1997, le fait étant déjà acquis depuis 1970. Cet aspect a aussi joué un rôle dans la décision prise par Paul VI d'ouvrir le doctorat aux femmes, sans que lui-même le souligne explicitement. Desbuquois comme lui, chacun à leur manière, semblent avoir été attentifs aux évolutions sociales et ecclésiales, ainsi qu'à la portée historique que pouvait avoir une proclamation de doctorat féminin en un siècle marqué par l'essor du mouvement de promotion féminine dans l'espace public. Le geste pouvait à la fois montrer que l'Église catholique n'était pas indifférente aux évolutions de la sphère civile et témoigner aux femmes catholiques, parfois écartelées, d'un soutien à leurs légitimes aspirations.

Certains acteurs et promoteurs de doctorat ont aussi été attentifs aux effets que pouvaient avoir l'événement sur la discipline théologique elle-même. En interne, l'octroi du titre pouvait servir à consacrer une doctrine ou un courant théologique. C'est ce qui mobilise les dominicains de l'Angelicum et Jacques Maritain autour de la proclamation du doctorat de Jean de la Croix en 1926, soucieux de faire triompher leur conception de la mystique. Ce motif est aussi à l'œuvre dans la promotion de la cause de Thérèse de Lisieux dans les années 1990, Guy Gaucher insistant sur la nécessité d'un rééquilibrage de la théologie, renouvelée par l'apport des spirituels. Pour la papauté, une proclamation de doctorat peut aussi être un message adressé aux théologiens, une indication sur les voies qu'on souhaiterait leur voir prendre dans une conjoncture particulière, à la limite une opération de « recadrage », comme on a pu le voir dans les homélies de proclamation de Paul VI et de Jean-Paul II.

Les objectifs recherchés derrière une proclamation de doctorat sont donc divers, selon le point de vue des acteurs, nombreux, qui entrent en jeu. Leur étude apporte ainsi un éclairage sur le fonctionnement du magistère pontifical et ses interactions à différentes échelles. Des dévots qui écrivent à Rome pour soutenir une cause au pape qui décide en dernier recours, il faut compter sur de nombreux intermédiaires : les ordres religieux ou les diocèses d'origine des candidats au doctorat, les conférences épiscopales, les congrégations romaines compétentes (Cause des Saints et Doctrine de la Foi), ou encore les théologiens consultés par ces dernières. Le pape est rarement à l'origine d'une proclamation, qui vient le plus souvent entériner l'adhésion du *sensus fidei* à une figure de sainteté et à sa doctrine, le cas le plus marquant de ce point de vue étant sans doute celui de Thérèse de Lisieux, dont l'universalité de la figure l'a emporté sur le statut doctrinal incertain de ses écrits.

Pour comprendre l'issue favorable trouvée à la question du doctorat féminin, on a vu que la résolution du problème tenait à plusieurs facteurs. Tout d'abord, Paul VI a pu voir une opportunité ecclésiale à ouvrir la catégorie des docteurs de l'Église à des femmes, alors que Pie XI, au contraire, craignait de donner des gages au mouvement d'émancipation féminine qui l'inquiétait. La question féminine était clairement à l'ordre du jour dans l'Église autour du Concile, comme en témoignent les nombreuses publications qui paraissaient alors et les gestes d'ouverture faits en ce sens par le Concile comme l'intégration d'auditrices dans l'aula conciliaire ou l'admission des premières femmes dans la Curie romaine. L'ouverture du doctorat d'Église aux femmes signifierait ainsi un ralliement progressif du magistère romain au mouvement d'émancipation féminine, sans qu'il y ait adhésion, pour autant, au discours et aux mouvements féministes en tant que tels.

À travers l'évolution de ce dossier, on voit bien en effet que l'Église a, tout du long, sa propre conception de la promotion des droits des femmes, qui se différencie d'un féminisme laïque lui-même pluriel. On pourrait distinguer plusieurs courants en son sein.

Le premier, longtemps dominant, est celui qu'on pourrait qualifier de philogynie catholique traditionnelle, marialisante, qui repose sur l'idée que le christianisme, historiquement, a constitué une

libération pour les femmes, sans équivalent dans le monde païen antique ou dans les autres religions. En ce sens, l'Église catholique n'avait pas de leçon à recevoir d'un féminisme laïque jugé excessif par rapport au seul vrai féminisme, chrétien, des origines. C'est encore la position, par exemple, du jésuite Jean Galot, dans son ouvrage *L'Église et la femme*, paru en 1965⁴.

Un deuxième courant, tout en restant fidèle à cette position philogynique traditionnelle qui passe par l'exaltation de « la » femme et de sa vocation, intègre une partie des revendications féministes, *nolens volens*, celles qui lui paraissent les mieux fondées. Il ne renonce pas pour autant aux spécificités supposées de la vocation féminine et souhaite éviter les excès d'un féminisme outrancier. Gustave Desbuquois, à qui l'on doit, dans les années 1920, l'idée même de doctorat « féministe », en était un bon représentant. Il faut rappeler ici à quel point sa conviction, tôt exprimée, que la question féminine serait en définitive plus décisive que son homologue ouvrière dans les transformations sociales de la modernité, ne manquait pas d'à-propos.

Enfin, il existe un courant dans l'Église, plus progressiste ou plus radical, proche, à bien des égards, de ce qui existait depuis plus longtemps dans plusieurs Églises protestantes, plus développé aux États-Unis ou en Allemagne que dans un pays comme la France. Ce courant reprend plus volontiers à son compte les revendications des courants féministes séculiers et cherche à leur donner une traduction ecclésiale, dans l'accès des femmes aux ministères en particulier (diaconat, sacerdoce). La critique d'une institution jugée « patriarcale », plus ou moins hostile au mouvement d'émancipation féminine, contrairement à ce que pouvait laisser espérer certains aspects prometteurs des évangiles ou du christianisme primitif, y est répandue. C'est, peu ou prou, la position de féministes comme l'Américaine Mary Daly ou la religieuse française Françoise Vandermeersch.

Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, le magistère romain semble basculer progressivement du premier au deuxième courant. Par des textes comme le « Message aux femmes » du Concile ou la lettre *Mulieris dignitatem* (1988), il se situe plutôt dans le premier, exaltant une vocation féminine centrée sur le modèle marial du don de soi et du service de la vie. Dans l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII (1963) ou dans certaines interventions des pères conciliaires, il est plutôt dans le second. L'évolution du dossier que nous avons étudié – émergence de l'idée dans les années 1920, blocage et passage au second plan dans les années 1930-1950, résurgence dans les années 1960 et déblocage en 1970 – balise un mouvement catholique d'accompagnement de la promotion féminine au XX^e siècle. Celui-ci n'a certes rien eu de linéaire, ni même probablement de très concerté, puisqu'on a vu que l'histoire du doctorat féminin a été traversée par des hésitations, des tensions, voire des contradictions, mais elle correspond bien, dans sa chronologie même, aux grandes phases identifiées par l'histoire des féminismes contemporains.

⁴ Jean Galot, *L'Église et la femme*, *op. cit.* : cf *supra*, note de bas de page 73 chapitre 10 1. b)

Outre cette toile de fond que constitue l'évolution majeure du regard sur et de la place des femmes dans l'Église, on peut souligner l'événement qu'a été le concile Vatican II pour le dénouement de l'affaire du doctorat féminin. L'ouverture a été pensée et réfléchie à la lumière du concile qui s'achevait en 1965 et qui consacrait des évolutions notables dans la vie de l'Église au XX^e siècle, aussi bien du point de vue liturgique que théologique et ecclésiologique. Le point-clé pour notre étude est sûrement la consécration de l'apostolat des laïcs, dans la lignée des encouragements que lui avait donnés Pie XII dans les années 1950. Dans l'entre-deux-guerres, c'est autant le statut de laïc que leur féminité et le statut théologique de leurs écrits de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux qui empêchaient qu'on les proclame docteurs. Le magistère était conçu avant tout comme une prérogative du clergé. Le nouveau code de droit canonique de 1983, qui entérine les acquis conciliaires, souligne la nécessité de former les laïcs et de leur permettre d'enseigner dans les facultés de théologie. Par ailleurs, la référence au Concile n'est pas anecdotique dans l'étude menée par les théologiens mandatés par Paul VI en 1966. Même si la question féminine en tant que telle n'était pas centrale au Concile, ils ont travaillé le corpus de ses textes officiels en ce sens, que ce soit à travers la théologie des charismes, du laïcat, ou dans l'ecclésiologie renouvelée qui mettait moins l'accent sur la distinction entre Églises enseignante et enseignée que sur ce qui était commun au « Peuple de Dieu ». Paul VI lui-même, et Jean-Paul II après lui, s'appuient sur ces mêmes textes conciliaires que sont *Lumen gentium* (1964), *Dei verbum* (1965), *Apostolicam actuositatem* (1965), dans leurs homélies de proclamation. Par la distinction désormais plus claire entre le magistère hiérarchique et le charisme d'enseignement propre aux docteurs de l'Église, on risquait sans doute moins la confusion que craignait Pie XI entre le doctorat d'Église et le sacerdoce. La proclamation de docteurs de l'Église pouvait désormais avoir lieu sans paraître toucher à la question délicate du sacerdoce féminin, qui suscitait des revendications de plus en plus importantes au XX^e siècle, à la faveur tant des évolutions dans la sphère civile que de l'œcuménisme et des réflexions autour des ministères liées à Vatican II.

Enfin, une évolution non négligeable dans le domaine de la théologie s'observe au XX^e siècle, qui explique que des écrits mystiques féminins s'enrichissent d'une dimension doctrinale qu'ils n'avaient pas forcément aux yeux des théologiens de l'entre-deux-guerres. La prédominance du modèle scolastique induisait alors une conception bien précise de ce que devait être une œuvre théologique : systématique et spéculative, recourant aux concepts en usage dans la discipline académique. *A contrario*, les écrits de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne sont moins conceptuels que narratifs et laissent toute leur place à la subjectivité : la première raconte son expérience, la seconde son dialogue avec Dieu. Le statut théologique des écrits de Thérèse de Lisieux pouvait sembler encore plus incertain car, contrairement à des œuvres comme *Le Château intérieur* ou le *Dialogue*, on n'y trouve pas d'effort de synthèse. Bien qu'elle ne se soit pas tellement inspirée de ces trois figures, la « nouvelle théologie » consacrée au concile Vatican II a pu favoriser indirectement leur reconnaissance. En revenant à la théologie des Pères de l'Église, elle tournait le dos implicitement à la théologie scolastique et poussait

à prendre en compte le pluralisme des formes théologiques. Elle témoigne aussi d'une forme d'assèchement de la théologie universitaire, qui a mené à la réintégration de l'expérience des spirituels dans la discipline dès le début du siècle. Le déploiement de la théologie spirituelle, synthèse de la théologie ascétique et mystique, est de ce point de vue un élément de contexte essentiel pour expliquer les proclamations de doctorat du XX^e siècle.

Ces dernières signalent aussi un changement dans le rapport des catholiques au savoir à l'époque contemporaine. Les lettres postulatrices soutenant la demande d'octroi du titre à Thérèse de Lisieux en 1932 en sont l'exemple le plus flagrant. Plusieurs insistent en effet sur la nécessité d'avoir un docteur « populaire », dont la lecture soit accessible à tous, alors qu'ils n'ont pas les outils pour lire les écrits des « grands » docteurs comme Thomas d'Aquin. Avec l'entrée des sociétés occidentales dans la culture de masse au XIX^e siècle, favorisée par l'alphabétisation et l'essor sans précédent de l'imprimé, on observe, au début du XX^e siècle, une sorte de « démocratisation » (Émile Poulat) de la vie spirituelle. Celle-ci engendre un besoin de formation plus grand chez les laïcs appelés à agir et à être la voix de l'Église dans une société sécularisée. Le savoir théologique, dans ce contexte, n'est plus l'apanage des clercs, ce qui n'est pas sans conséquence sur la façon de concevoir la mission des docteurs de l'Église, appelés à enseigner l'Église universelle. Références incontournables de l'enseignement universitaire de la théologie, leurs écrits doivent désormais pouvoir toucher le plus grand nombre, et non plus s'adresser uniquement aux théologiens de métier. Le choix de figures de « spirituels » semble par ailleurs signaler une évolution dans la place accordée à la raison dans le rapport des croyants à la foi. Paul VI comme Jean-Paul II mettent en avant la valeur du témoignage expérientiel pour leurs contemporains, censés accorder désormais moins d'importance à la métaphysique dont est porteuse le christianisme qu'à sa spiritualité.

Quant à la portée qu'a eue l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes, rien ne dit que l'octroi d'un titre posthume leur ait permis de percer dans le domaine de la théologie. Certes, l'événement coïncide avec la nomination des premières femmes à des postes d'enseignement dans les universités pontificales et avec leur récente admission dans les facultés de théologie. Toutefois, elles y restent peu nombreuses, la discipline restant, à bien des égards, associée à la formation du clergé, dont elles sont exclues. En novembre 2018, alors qu'il remettait le prix Ratzinger à la théologienne Marianne Schlosser, le pape François revenait sur la nécessité d'une « contribution féminine » dans le domaine de la théologie, signe que celle-ci restait insuffisante à ses yeux :

Il est très important que soit toujours plus reconnue la contribution féminine dans le domaine de la recherche théologique scientifique et de l'enseignement de la théologie, longtemps considérés comme des territoires presque exclusivement réservés aux clercs. Il est nécessaire que cette contribution soit encouragée et trouve un espace plus large, conformément à la croissance de la présence féminine dans différents domaines de responsabilité de l'Église, en particulier, et pas seulement dans le domaine culturel. Depuis que Paul VI a proclamé Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne docteurs de l'Église, plus aucun doute n'est permis sur le fait que les femmes puissent atteindre les sommets les plus élevés dans l'intelligence

de la foi. Jean-Paul II et Benoît XVI aussi l'ont confirmé, en inscrivant au nombre des docteurs les noms d'autres femmes, sainte Thérèse de Lisieux et Hildegarde de Bingen⁵.

Si l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes en 1970 constitue un geste symbolique fort, le « plafond de verre » a-t-il été brisé ? Il aura sans doute fallu attendre quelques décennies pour en voir les effets, comme en témoigne la nomination de plusieurs théologiennes au sein de la Commission théologique internationale en 2014, puis d'expertes auprès de la Congrégation pour la Doctrine de la foi en 2018⁶. Plus qu'une ouverture encourageant des changements concrets, la reconnaissance du doctorat d'Église à des femmes est sans doute à comprendre comme le couronnement d'évolutions survenues en amont, relatives à la fois au regard porté par le magistère sur le mouvement de promotion féminine au XX^e siècle, à l'essor de l'apostolat des laïcs qui engendre un renouvellement de l'ecclésiologie et suscite de nouveaux besoins de formation, et donc l'élargissement des fonctions des facultés de théologie, et aux évolutions internes de la discipline théologique.

L'événement a été présenté par la presse comme le signe d'une reconnaissance de l'égalité hommes-femmes dans la vie spirituelle et dans les services rendus à la vie de l'Église. En 1970, l'ouverture du doctorat aux femmes, dans un contexte de grands changements dans l'Église, a paru assez naturelle à de nombreux catholiques, alors qu'elle avait pu susciter des oppositions dans l'entre-deux-guerres. Parce qu'elle ne semblait être que la juste reconnaissance de l'apport des femmes à la vie de l'Église, elle n'a pas été jugée particulièrement novatrice et le geste a pu sembler insuffisant à ceux qui, de plus en plus nombreux, reprochaient à l'institution de maintenir les femmes dans une position subordonnée. Loin d'être portées par la frange dite progressiste de l'Église, les causes de Thérèse d'Avila et de Catherine de Sienne l'ont plutôt été par des figures de la minorité conciliaire ou de courants majoritaires modérés. Les deux figures pouvaient se rattacher à une théologie traditionnelle, qui permettait de remettre l'accent sur les fondamentaux de la foi catholique dans un contexte de crise de l'Église et de remise en cause de certaines données de la foi.

En 1997, la dimension féminine de la proclamation est bien moins mise en avant, non seulement parce qu'il y avait déjà deux femmes docteurs de l'Église, mais aussi parce que la simplicité apparente de la figure de Thérèse de Lisieux a pu être un obstacle plus important que sa féminité. En témoigne le fait que beaucoup s'étonnent, aujourd'hui encore, qu'elle ait été proclamée docteur de l'Église, tout autant qu'ils sont surpris d'apprendre qu'il a fallu attendre 1970 pour que l'Église reconnaisse le titre à une figure plus assurée doctrinalement comme Thérèse d'Avila.

⁵ Discours du pape François à la fondation vaticane « Joseph Ratzinger-Benoît XVI » à l'occasion de la remise du « prix Ratzinger », 17 novembre 2018, consulté sur le site du Saint-Siège.

⁶ Nicolas Senèze, « Pour la première fois, le pape nomme des femmes au sein de la Congrégation pour la doctrine de la foi », *La Croix*, 23 avril 2018, consulté en ligne le 4 juin 2022.

Le fait que les premières docteurs de l'Église soient toutes des figures mystiques a pu être interprété comme le reflet d'une conception genrée du savoir, pour le moins traditionnelle, les femmes enseignant comme des mères, en passant par le cœur, les hommes comme des docteurs, par la raison. De ce point de vue, la proclamation des premières docteurs de l'Église serait venue rééquilibrer la théologie en rappelant la nécessaire collaboration, dans le processus de son engendrement, entre « spirituels » et « intellectuels ». Non sans paradoxe, l'événement a donc été rendu possible par la reconnaissance au XX^e siècle de la « raison des femmes » au sens où l'entend Geneviève Fraisse⁷, comme égale capacité d'accès à la réflexion et aux sciences de leur part, mais dans l'espoir que celles-ci sauraient redonner à la théologie le souffle spirituel dont elle avait pu manquer. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point », disait Pascal dans un adage célèbre des *Pensées*. Par ces doctorats d'un nouveau genre, l'Église a eu l'air de penser que la raison des femmes pourrait compléter en théologie celle des hommes et faire de cette promotion tardive l'occasion d'un progrès pour tous de la pensée chrétienne. L'événement a-t-il tenu toutes ses promesses ? On peut en discuter mais, de toute évidence, les rapports entre genre, spiritualité et théologie n'ont pas fini de développer parmi nous leurs métamorphoses.

⁷ Geneviève Fraisse, *La raison des femmes*, Paris, Plon, 1992.

ANNEXES

1. Présentation du corpus documentaire

a) Sources manuscrites

Archivio apostolico vaticano (AAV)

- Segr. Stato, Francia, Rubrica 38, fasc.1 : S. Teresa del Bambino Gesù, « Circa la concessione del titolo di Dottore della Chiesa ».
- Fondo Benedetto XIV, tome 2, n°31 f. 357-359

Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (ACDF)

- Rer. Var. 1922, n.7 : Tendances al Sacerdozio per le donne, voto del Rmo P. Drehmans (luglio 1922) e Supplimento al Voto dello stesso consultore (nov. 1922).

Archives générales de l'Ordre des carmes déchaussés (AGOCD)

- Fonds de la Postulation Générale :
Doctorat de Thérèse de Jésus : 6 cartons.

Doctorat de Thérèse de l'Enfant-Jésus (1997) :

Correspondance entre Notre-Dame de Vie et la curie généralice.

Siméon della Santa Famiglia, « Histoire de la cause ».

Correspondance sur la *Positio* (1997).

Correspondance sur le doctorat (1974-1995).

Correspondance et lettres postulatoires.

Archives générales de l'Ordre des prêcheurs (AGOP)

- Fonds Aniceto Fernandez (1968-1974) : V.505.5 - D. 9/2 « Doctoratus S. Catherinae ».
- X. 701/6 d-g : lettres postulatoires pour le doctorat d'Église.
- X. 701/5-6 a-c : « Santa Caterina de Siena, 1926-1977 ».
- Fonds Michael Browne : 950 BWN 9K.
- Fonds de la Postulation Générale : « Santa Caterina da Siena ».
- Fonds Cristina Giustiniana Bandini.

Archivio della Provincia Romana di S. Caterina da Siena (APR)

- CM II.M.6. 1-8 : 6^e centenaire de la naissance de Catherine de Sienne (1947).
- CM II M.6 : 1.1-6 : festivités autour de la proclamation de doctorat (1970).

Archivium Societate Iesu (ARSI)

- Provinc. Francia, IV, Particulares, 1933 : note du R.P. Assistant sur le rapport du P. Desbuquois.
- Provinc. Francia XII, 1931-1934 : correspondance entre le P. Desbuquois et le supérieur général (avril 1933).

Archivio storico della Pontificia Università Gregoriana (ASPUG)

- Fonds Charles Boyer : 1960 (n°45), 1965 (n°13, n°20).
- *Liber Annualis*.

Archivio arcivescovile di Siena (AASI)

- Dottorato di S. Caterina da Siena – carteggio miscell. 1967-1970 :
 - A- Dottorato S. Caterina, carteggio 1967-1970.
 - B- Articoli di giornali, stampa periodica 1967-1970.
 - C- Lettere postulatorie del dottorato di S. Caterina 1968.
 - D- Bruscello 1968.

Archives de l'Institut Jean-Marie Lustiger (AIJML)

- Documents publics : interviews et coupures de presse.
- Dossier privé : correspondance avec Guy Gaucher au sujet du doctorat de Thérèse de Lisieux (1991-1997).

Archives dominicaines de la province de France (ADPF)

- B IIIC19, chemise D19E : correspondance du P. Fernandez avec le P. Rettenbach (05/1967-12/1971).
- Fonds Yves Congar

Archives de la province de Paris des carmes déchaux (APPCD) - Avon

- Fonds Guy Gaucher :
 - B1 : Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.
 - B2 : Sujets variés.
 - B3 : Biographie ; Lisieux-évêché-mission sur Thérèse en vue du doctorat ; témoignage sur Mgr Lustiger.
 - B4 : Doctorat-théologiens ; père Desbuquois.
 - B5 : Doctorat – Thérèse d'Avila-Grignon de Montfort-Lourdes 1991.
 - B6 : Doctorat photocopiés pour suppliques ; lettre Bayeux.
 - B7 : Doctorat Rome – Correspondance – *Positio*.
 - B8 : Écrits G. Gaucher : articles, revues, livres.
 - B9 : Doctorat – *Positio* (suite).

Archives jésuites en France (AJF) - Vanves

- Fonds Gustave Desbuquois :
 - JDE 325 : Lettres de jésuites, de religieux, de prêtres et de laïcs au père Desbuquois (1918-1958).
 - JDE 354 : Lettres de carmélites de Lisieux (1949-1958).
 - JDE 355 : Dossier « Sainte Thérèse de Lisieux ».
 - JDE 384 : « Le père Desbuquois et le carmel de Lisieux ».
- Fonds André Rayez : « Desbuquois, Vivre le bon plaisir de Dieu ».

Archives du carmel de Lisieux (ACL)

- 4D01 : Les débuts en 1932.
- 4D02 : Les reprises 1947, 1970, 1989.
- 4D03 : Proclamation 1997.
- 4D04 : Publications diverses.
- 4D05 : Correspondance France-étranger.

- PAP-3 : Correspondance avec Pie XI.
- Correspondance avec Mgr Picaud (1878-1960).
- P. Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus.
- S-11-4 : congrès thérésiens de 1947.
- S-29 B : centenaire de la naissance de Thérèse de Lisieux (1973).
- S-29 B2 : activités du centenaire (1972-1973).
- S-29 B5 : conférences et activités littéraires.

b) *Sources imprimées*

• **Textes magistériels**

CIAPPI Luigi, *La donna nel magistero di Paolo VI*, Rome, Associazione laureate ALMA, 1980.

JEAN XXIII, *Pacem in terris* (1963).

JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem* (1988).

JEAN-PAUL II, *Christifideles laici* (1989).

JEAN-PAUL II, *Ordinatio sacerdotalis* (1994).

JEAN-PAUL II, « Lettera di Giovanni Paolo II a Monsignor Gaetano Bonicelli, arcivescovo di Siena » (1995).

JEAN-PAUL II, *Vita consacrata* (1996).

JEAN-PAUL II, Homélie de proclamation de Thérèse de Lisieux (1997).

JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Divini amoris scientia*, pour la proclamation de Thérèse de Lisieux (1997).

L'Église et l'année internationale de la femme 1975. Textes recueillis par le Conseil pontifical pour les Laïcs, Cité du Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1976.

MENCONI Valeria, *I Sommi Pontifici Paolo VI e Giovanni Paolo II*, Rome, Associazione internazionale mariana, 1989, 139 p.

PAUL VI, *Petrum et Paulum* (1967).

PAUL VI, *Sacerdotalis Caelibatus* (1967).

PAUL VI, *Humanae Vitae* (1968).

PAUL VI, Homélie de proclamation de Thérèse d'Avila (1970).

PAUL VI, Homélie de proclamation de Catherine de Sienne (1970).

PAUL VI, Lettre apostolique *Multiformis sapientia Dei*, pour la proclamation de Thérèse d'Avila (1970).

PAUL VI, Lettre apostolique *Mirabilis in Ecclesia Deus*, pour la proclamation de Catherine de Sienne (1970).

PIE XI, *Studiorum duces* (1923).

PIE XI, *Casti Connubii* (1930).

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Déclaration *Inter insigniores* sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel » (1976).

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « Réponse à un doute sur la doctrine de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* » (1995).

Vatican II. *L'intégralité*, édition bilingue révisée, Paris, Bayard, 2002, 1177 p.

Codes de droit canonique (1917 et 1983).

La Documentation Catholique

L'Osservatore Romano

- **Documents préparatoires des congrégations romaines**

AZEVEDO (DE) A.P. Manuel, *S.D. Benedicti papae XIV doctrina de servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, Bruxelles, 1840, 464 p.

Sacra Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio « An titulus et cultus Doctoris Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate et eximia doctrina ad commune Ecclesiae bonum magnopere contulerunt »*, Typis polyglottis Vaticanis, 1967, 95 p.

Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, Em.mo cardinali Michaële Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Ecclesiae Doctoris S. Catharinae Senensi virgini tertii ordinis S. Dominici, Peculiaris congressus relatio et vota*, Rome, 1969, 22 p.

Sacra Rituum Congregatione, Em. Card. Michaele Browne relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de communi Doctorum Virginum in honorem S. Catharinae senensis virginis tertii ordinis S. Dominici*, Rome, Officina poligrafica Laziale, 1969, 571 p.

Sacra Pro Causis Sanctorum Congregatione, Cardinali Arcadio M. Larraona relatore, *Urbis et orbis concessionis tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam Ecclesiam necnon officii et missae de communi Doctorum virginum in honorem S. Teresiae Abulensis virginis ordinis Carmelitarum discalceatorum parentis*, Rome, Guerra et Belli, 1969, 587 p.

Santa Teresa de Jesús doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso Canónico, Madrid, Junta Nacional Española para el Doctorado de Santa Teresa de Jesús, 1970, 268 p.

Congregatio de Causis Sanctorum, Prot.N.2168, *Urbis et orbis Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a sacro vultu moniali professae ordinis Carmelitarum Discalceatorum in monasterio lexoviensi*, Cavaillon, Roger Rimbaud, 1997, 952 p.

Sacra Congregatio Pro Causis Sanctorum, *Concessionis tituli Doctoris Ecclesiae Universalis S. Teresiae a Iesu Infante et a Sacro Vultu, moniali professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum in monasterio Lexoviensi (1873-1897)*, 1997, 156 p.

Istruzione della Congregazione delle Cause dei santi sul conferimento del titolo di dottore della Chiesa, approuvées par Jean-Paul II le 4 mai 1981, 60 p.

Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Norme di procedura e criteri dottrinali per il giudizio circa la « eminens doctrina » dei santi proposti come « dottori della Chiesa »*, 10 novembre 1996.

- **Publications de l'entre-deux-guerres**

ALLO Bernard, *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1935, 515 p.

BAUDRILLART Alfred, *Les Carnets du cardinal Baudrillart, 13 février 1932-19 novembre 1935*, Paris, Le Cerf, 2003, 1309 p.

- BAUDRILLART Alfred, *La Question des Étudiantes et le Devoir des Catholiques. Rapport lu au Congrès diocésain de Paris le 26 février 1912*, Paris, Imprimerie Paul Feron-Vrau, 1912, 29 p.
- BAUDRILLART Alfred et Adhémar D'ALES, « Le Doctorat de N.P. saint Jean de la Croix. Lettre postulatoire de l'Inst. cath. de Paris », *Carmel*, vol. 12, n° 6, 15 mars 1927, p. 131-133.
- CONGAR Yves, « La question du ministère ecclésiastique des femmes », *Les Documents de la vie intellectuelle*, 1931, p. 383-408.
- CORLIEU (DE) Cécile, *Carnets d'une chrétienne moderniste*, Toulouse, Privat, 1970, 163 p.
- DEMAN Thomas, « La théologie dans la vie de sainte Catherine de Sienne », *La Vie spirituelle*, n°184, 1935, p. 1-24.
- DESBUQUOIS Gustave, *Le message de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Paris, Spes, 1933, 48 p.
- ECHARRI (DE) María, « Santa Teresa y la mujer española », *Ecos del Carmelo y Praga*, n° 59, 1922, p. 338-341.
- FR. LAZARO, « Homenaje a Santa Teresa en Salamanca y Alba de Tormes », *Ecos del Carmelo y Praga*, 1922, p. 331-336.
- GARRIGOU-LAGRANGE Réginald et Édouard HUGON, « Le Doctorat de N.P. Saint Jean de la Croix. Lettre postulatoire du Collège angélique à Rome », *Carmel*, n° 7, 15 avril 1927, p. 149-152.
- LEDOCHOWSKI Vladimir, « On the more intense promotion of devotion to our saints », 27 avril 1933, dans *Selected Writings of Father Ledochowski*, Chicago, Loyola University Press, 1945, p. 455-460.
- LEMONNYER Antoine, *Notre vie spirituelle à l'école de Sainte Catherine de Sienne*, Juvisy, Le Cerf, 1934, 141 p.
- MÉNDEZ MEDINA Alfredo, *Santa Teresita la Hija de Dios*, México, Patricio Sanz, 1933, 127 p.
- MERKLEN Léon, « Le doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de Lisieux », *La Croix*, 7 juillet 1932, p. 1.
- SÁNCHEZ Emilio, *Es Santa Teresa, en el sentido teológico y canónico de la palabra, de hecho y de derecho, Doctora Mística de la Iglesia universal ?*, Avila, Senen Martin, 1922, 45 p.
- SAN JOSÉ (DE) Eulogio, *Santa Teresa de Jesús, considerada como doctora en sus relaciones con los teólogos místicos de su época y siglos posteriores*, Avila, 1894.
- SAN JOSÉ (DE) Eulogio, *Doctorado de santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz. Escritos respectivamente premiados el primero en el certamen literario celebrado en Ávila en octubre de 1894 y el ultimo en el celebrado en Segovia en noviembre de 1891 con ocasión del tercer centenario del extático doctor*, Cordoue, Librería del « Diario », 1897, 226 p.
- SAINT JOSEPH (DE) Grégoire, *Sainte Thérèse Docteur mystique*, Avignon, Aubanel frères, 1927, 32 p.
- SERTILLANGES Antonin-Dalmace, *Féminisme et christianisme*, Paris, J. Gabalda, 1908, 343 p.
- THEODORE DE JESUS, « Le rôle de l'amour dans S. Jean de la Croix », *Carmel*, n° 11, 15 août 1927, p. 241-247.
- VON LE FORT Gertrud, *La femme éternelle*, Henri Peter (trad.), Versailles, Via Romana, 2008, 95 p.
- À l'École de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ou son véritable esprit commenté par elle-même et appuyé sur les écrits des docteurs et des théologiens de la Sainte Église, Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul, 1928, 58 p.
- « Chronique de l'Institut catholique », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1910, p. XII.
- « Conclusiones aprobadas en el Congreso Teresiano », *El Monte Carmelo (Burgos)*, n° 481, 1923, p. 209-216.

Nel terzo centenario della canonizzazione della Santa Madre Teresa di Gesù, riformatrice del Carmelo, Milan, 1922.

Nel secondo centenario della canonizzazione di Giovanni della Croce, Padre del Carmelo riformato, Dottore della Chiesa universale, Milan, Tip. S. Lega Eucaristica, 1927, 114 p.

- **Les années 1960**

ÁLVAREZ Tomás, « Una carta autografa de S. Teresa donada a S.S. Pablo VI », *Ephemerides Carmeliticæ*, 15, 1964, p. 425-442.

BALLESTRERO Anastasio, *Contributi per una riscoperta: il Carmelo teresiano*, Rome, Edizioni OCD, 2003, 160 p.

BALLESTRERO Anastasio, *Autoritratto di una vita. Padre Anastasio si racconta*, Rome, Edizioni OCD, 2002, 445 p.

BALLESTRERO Anastasio, *Meditazioni sulla pazienza*, Casa Monferrato, Piemme, 1996, 205 p.

BECCARIA Marie-Josèphe, « La femme dans l'Église », dans *L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »*, Paris, Le Cerf, 1970, p. 239-260.

BESRET Bernard, *Clefs pour une nouvelle Église*, Paris, Seghers, 1971, 224 p.

BRACHFELD Olivier, Katharina HORN, Karl RAHNER, Uta RANKE-HEINEMANN et Elisabeth GÖSSMANN, « La femme dans le nouveau départ de l'Église », *Questions posées aux catholiques*, Jean Lyon (trad.), Toulouse, Privat, 1966, 120 p.

COMBES André, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Cours professé à l'Institut catholique de Paris*, Paris, J. Vrin, 1946, 301 p.

COMBES André, Luc LEFEVRE, Marie-Michel PHILIPPON, Étienne CATTÀ, Mgr MARTIN, Gabriel DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, Vincent (dom) ARTUS, Géraud VENZAC, André NOCHE et Mariano CORDOVANI, *La petite sainte Thérèse de Maxence Van der Meersch devant la critique et devant les textes*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1950, 563 p.

CONGAR Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Le Cerf, 1953, 683 p.

CUNNINGHAM Agnès, « La femme et l'œcuménisme chrétien », dans EAD., Tatiana STRUVE et Françoise FLORENTIN-SMITH, *La femme*, Paris, Mame, 1968, p. 53-103.

DALY Mary, *Le Deuxième sexe contesté*, Suzanne Valles (trad.), Tours, Mame, 1969, 214 p.

DANIELOU Jean, « Le ministère des femmes dans l'Église ancienne », *La Maison-Dieu*, n°61, 1960, p. 70-96.

GALOT Jean, *L'Église et la femme*, Paris, Lethielleux, 1965, 208 p.

GHIDELLI Carlo, *Come ciottolo di fiume: Anastasio card. Ballestrero o.c.d.*, Milan, Edizioni San Paolo, 2004, 157 p.

GIBSON Elsie, *Femmes et ministères dans l'Église*, Yvette Rickards (trad.), Paris, Casterman, 1971, 254 p.

GUILMOT Louis, *Fin d'une Église cléricale ? Le débat en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Cerf, 1969, 363 p.

GOLDIE Rosemary, *Da una finestra romana : cinque decenni : il mondo, la chiesa, il laicato cattolico*, Rome, AVE, 2000, 213 p.

HEINZELMANN Gertrud (dir.), *Wir schweigen nicht länger ! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Zürich, Interfeminas Verlag, 1962, 112 p.

- MARIE-EUGENE DE L'ENFANT-JESUS, *Ton amour a grandi avec moi - Un génie spirituel, Thérèse de Lisieux*, Venasque, Éditions du Carmel, 1987, 194 p.
- MARITAIN Jacques, *Le Paysan de la Garonne : un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, 407 p.
- MEESTER (DE) Conrad, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la « voie d'enfance spirituelle » chez Ste Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, 1969, 435 p.
- METZ René, « Le statut de la femme en droit canonique médiéval », dans *La femme*, Bruxelles, Éditions de la librairie encyclopédique, 1962, p. 59-114.
- MONNET Marie-Louise, *Avec amour et passion. 50 ans de la vie de l'Église à travers une vocation de femme*, Chambray-lès-Tours, CLD, 1989, 264 p.
- PHILIPS Gérard, *Pour un christianisme adulte*, Paris, Casterman, 1962, 262 p.
- RAHNER Karl, *Frammenti di spiritualità per il nostro tempo*, Brescia, Morcelliana, 1973, 280 p.
- RATZINGER Joseph, *Ma vie. Souvenirs, 1927-1977*, Paris, Fayard, 1998, 143 p.
- REFOULE François-Raymond, « Le problème des "femmes-prêtres" en Suède », *Lumière et Vie*, n° 43, 1959, p. 65-99.
- SERSALE Celina et Bonaventura DUDA, *P. Alessio Benigar ofm. Un'autobiografia postuma*, Rome, Quasar, 1993, 617 p.
- STEIN Edith, *La femme et sa destinée*, Marie-Laure Rouveyre (trad.), Paris, Aliot-Dumont, 1956, 191 p.
- SUENENS Leo Josef, *Souvenirs et Espérances*, Paris, Fayard, 1991, 319 p.
- SUENENS Leo Josef, *Promotion apostolique de la religieuse*, Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 213 p.
- SULLEROT Évelyne, *La Femme dans le Monde moderne*, Paris, Hachette, 1971, 255 p.
- TORRELL Jean-Pierre, « Théologie et sainteté », *Revue thomiste*, n° 2-3, 1971, p. 205-221.
- « C'est aux femmes de dire... », *Spiritus*, vol. 7, n° 29, 1966, p. 356-361.
- « De l'ordination des femmes », Genève, Conseil Œcuménique des Églises, 1964, 80 p.
- Fallait-il un Concile ? Les catholiques après Vatican II : une enquête de La Vie Spirituelle*, Paris, Le Cerf, 1966, 437 p.
- Formation doctrinale des religieuses*, Paris, Le Cerf, 1954, 299 p.
- Le problème féminin. Présentation et tables par les moines de Solesmes*, Paris, Desclée & Cie, 1953, 208 p.
- La femme dans la société. Semaines Sociales de France, Nancy, 19° session, 1927*, Lyon, Chronique sociale de France, 1928, 564 p.
- « La place de la femme dans le ministère des Églises chrétiennes non catholiques », *Concilium*, n°34, 1968, p. 145-159.

- **Le pontificat de Jean-Paul**

- AUBERT Jean-Marie, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Le Cerf, 1988, 274 p.
- BERERE Marie-Jeanne, Renée DUFOUT, Donna SINGLES, *Et si on ordonnait des femmes ?*, Paris, Éditions du Centurion, 1982, 190 p.

- CHARDONNENS Denis et P. HUGO (dir.), *L'apport théologique de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de l'Église*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2000, 317 p.
- FIELD-BIBB Jacqueline, « Praxis contre image. Les femmes pour la prêtrise dans l'Église catholique romaine », *Concilium*, n° 263, 1996, p. 107-117.
- GOULEY Bernard, Rémi MAUGER et Emmanuelle CHEVALIER, *Thérèse de Lisieux ou La Grande Saga d'une Petite Sœur (1897-1997)*, Paris, Fayard, 1997, 309 p.
- HEBRARD Monique, *De Mai 68 aux JMJ 97. Trente ans vus par une journaliste catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 235 p.
- JACOB Pauline, « L'accessibilité des femmes au presbytérat, une lutte qui continue », *Femmes et ministères*, 3 novembre 2009 [en ligne].
- JOHNSON Elizabeth A., *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/elle qui est*, Paris, Le Cerf, 1999, 438 p.
- LALUQUE Bernard, *Un docteur pour l'Église : Thérèse de Lisieux*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, 288 p.
- MACCISE Camilo et Joseph CHALMERS, *Un docteur pour le troisième millénaire. Lettre circulaire des Supérieurs Généraux OCD et O. Carm à l'occasion du Doctorat de sainte Thérèse de Lisieux*, 1997.
- MARTÍNEZ GONZALES Emilio (dir.), *Teresa de Lisieux, profeta de Dios, Doctora de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 30 de noviembre - 4 de diciembre de 1998)*, Salamanca, Ediciones Universidad Pontificia, 1999.
- MOLINIE Marie-Dominique, *Je choisis tout. La vie et le message de Thérèse de Lisieux*, Chambray-lès-Tours, Éditions CLD, 1992, 248 p.
- SALLE Lucienne, *Femme au Vatican*, Paris, Ramsay, 1997, 262 p.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, « Vers une théologie libérée et libératrice : des femmes en théologie et une théologie féministe aux États-Unis », *Concilium*, n° 135, 1978, p. 29-40.
- URS VON BALTHASAR Hans, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, Paris, Apostolat des Éditions, 1973, 431 p.
- Thérèse de Lisieux. Conférences du Centenaire, 1873-1973*, Paris, 1973, 167 p.
- Thérèse au milieu des Docteurs*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998, 406 p.
- Thérèse de l'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour. Rencontre théologique et spirituelle (1990)*, Venasque, Éditions du Carmel, 1990, 370 p.
- Une sainte pour le troisième millénaire. Colloque international du Centenaire - Lisieux, 30 septembre- 4 octobre 1996*, Venasque, Éditions du Carmel, 1997, 260 p.

- **Ouvrages et articles de presse faisant écho aux proclamations**

- ÁLVAREZ Tomás, « Actualidad y razón teológica del doctorado de Santa Teresa », *Semana Española de Teología*, n°28, 1971, p. 393-406.
- ÁLVAREZ Tomás, « Glosa a la bibliografía del Doctorado teresiano », *Teresianum*, n°22, 1971, p. 495-542.
- ÁLVAREZ Tomás, « Diálogo entre dos Doctores de la Iglesia : San Juan de Ávila y Santa Teresa de Jesús », *Monte Carmelo*, n°120, 2012, p. 683-702.
- ANCILLI Ermanno, « Il messaggio spirituale delle prime donne "dottori" », *Rivista di Vita Spirituale*, n° 23, 1969, p. 527-546.

- ANCILLI Ermanno, « Caterina da Siena e Teresa d'Avila », *Tabor*, n° 22, 1968, p. 358-360.
- AURELO DE SAN JOSÉ, « Santa Teresa doutora mystica », *Flores do Carmelo*, n° 4, 1932, p. 325-329.
- BEZINE Sébastien, *Docteur de la Miséricorde. Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Couvent Saint-Jacques, 1970, 79 p.
- « Santa Teresa di Lisieux dottore della Chiesa. Mostra di testi e fotografie allestita dai Carmelitani Scalzi della Liguria a conclusione del 1° Centenario della morte », *Il Messaggero del S. Bambino Gesù di Praga*, 1997, p. 1-31.
- « Una doctora para el tercer milenio. Carta circular de los Superiores Generales OCD y O. Carm. con ocasión del Doctorado de Santa Teresa di Lisieux », Rome, 1997.
- « I Papi del secolo XX e S. Teresa di Lisieux », *Teresianum*, n° 46, 1995, p. 323-366.
- CARLOTTI ODDASSO Adriana, *Caterina da Siena dottore della Chiesa*, Rome, Edizione San Sisto Vecchio, 1970, 194 p.
- CASTELLANO Mario Ismaele, *Il significato del dottorato cateriniano*, Sienne, Cantagalli, 1975, 32 p.
- CASTELLANO Mario Ismaele, *Il dottorato di s. Caterina da Siena nel pensiero di Paolo VI e di Giovanni Paolo II*, Sienne, Cantagalli, 1981, 29 p.
- CASTELLANO CERVERA Jesús, *Guiones teresianos. Apuntes sobre la figura y doctrina espiritual de la primera Doctora de la Iglesia*, Valencia, [s.n.], 1970, 127 p.
- CONGAR Yves, « Catherine de Sienne, docteur de l'Église : de la lumière devenue flamme », *Cahiers Saint-Dominique*, n°3, 1970, p. 49-53.
- COURCELLES (DE) Dominique, « Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila, docteurs de l'Eglise. Le tournant herméneutique de la théologie ? », *La Vie spirituelle*, n°718, 1996, p. 23-45.
- DE LUCA Pietro, *Santa Caterina da Siena : donna italica, genio dell'umanità, Dottore della Chiesa*, Rome, Eurosia, 1970, 11 p.
- D'URSO Giacinto et Jesús CASTELLANO CERVERA, *S. Caterina e S. Teresa Dottori della Chiesa*, Naples, Edizioni domenicane italiane, 1970, 232 p.
- ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, « Santa Teresa de Jesús, gloria de España y Doctora de la Iglesia », *Salmanticensis*, n° 15, 1968, p. 641-697.
- Fe y Magisterio eclesiástico doctorado de Santa Teresa : XXVIII semana española de teología (Madrid, 16-20 Sept 1968)*, Madrid, 1971, 414 p.
- GALLARATI SCOTTI Tommaso, *Caterina da Siena. Dottore della Chiesa*, Tarcisio Piccari (éd.), Rome, Officina Poligrafia Laziale, 1970, 62 p.
- GARRONE Gabriel, « Santa Caterina da Siena e Santa Teresa : dottori della Chiesa », *Rivista di Vita Spirituale*, n°24, 1970, p.552-584.
- GAUCHER Guy, « Trois femmes Docteurs de l'Église », *La Vie spirituelle*, n° 385, 2010, p. 395-403.
- GENNARO Camillo, « Attualità del Dottorato di S. Teresa », *Rivista di Vita Spirituale*, n°20, 1970, p. 565-578.
- GIOVANNA DELLA CROCE, « Il Dottorato di S. Teresa d'Avila e di S. Caterina da Siena », *Vita Religiosa*, n° 6, 1970, p. 427-436.
- GUITTON Jean, « Mystiques parallèles », *La Croix*, n° 27-28, 1970.
- GÜNTHER Bonifatius, *Weg und Gotteserfahrung der Kirchenlehrerin Theresia von Avila*, Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag, 1971, 206 p.

- HERBSTTRITH Waltraud, *Teresa von Avila, die erste Kirchenlehrerin*, Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main, Verlag Gerhard Kaffke, 1971, 169 p.
- HUERGA Alvaro, « Affinità e rapporti tra le due Sante Dottori della Chiesa universale », *S. Caterina da Siena, Rassegna di Ascetica e Mistica*, n° 21, 1970, p. 312-323.
- HUERGA Alvaro, « Mujeres entre los Doctores de la Iglesia? », *Communio*, n° 2, 1969, p. 475-489.
- JEAN DE LA CROIX, « L'iconographie de Thérèse de Jésus, Docteur de l'Église », *Ephemerides Carmeliticae*, XXI, n° 1-2, 1970, p. 219-260.
- JIMÉNEZ DUQUE Baldomero, « Actualidad (del doctorado) de santa Teresa », *Revista de Espiritualidad*, n°29, 1970, p. 157-178.
- JOSEPH DE SAINTE MARIE, « Sainte Thérèse d'Avila docteur de l'Église. Notes documentaires », *La Pensée Catholique*, n° 129, 1970, p. 54-65.
- LABARRIERE Pierre-Jean, « Thérèse d'Avila, docteur de l'Église », *Études*, n°357, octobre 1982, p. 391-402.
- LESSER R.H., « Teresa and Mira Bai », *The Living World*, n° 76, 1970, p. 311-315.
- LLAMAS MARTÍNEZ Enrique, « Santa Teresa de Jesús, Gloria de España y Doctora de la Iglesia », *Salmanticensis*, n°15, 1968, p. 641-697.
- LLAMAS MARTÍNEZ Enrique, *Santa Teresa, madre y doctora*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1970, 233 p.
- LLAMEDO GONZÁLEZ Juan José, *Teología de Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia : una visión sistematizada*, Madrid, San Pablo, 2018, 128 p.
- LECLERCQ Jean, « Deux nouveaux Docteurs de l'Église », *La Vie Spirituelle*, n° 52, 1970, p. 135-146.
- MALIGNON Jean et Irène SEMAY, « Deux saintes de feu : Catherine de Sienne et Thérèse d'Avila docteurs de l'Église », *France catholique*, n° 1244, 16 octobre 1970, p. 9-12.
- MARTÍ BALLESTER Jesús, *Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. V Centenario de su nacimiento 1515-2015*, Valencia, Edicep, 2014, 280 p.
- MARTINEZ-BLAT Vicente, *Tres Doctores místicos. Síntesis de espiritualidad carmelitana: Juan de la Cruz, Teresa de Jesús y Teresa de Lisieux*, Valencia, Edicep, 2014, 428 p.
- MONDRONE Domenico, « Santa Caterina da Siena dottore della Chiesa universale », *La Civiltà Cattolica*, n°2887, 3 octobre 1970, p. 18-30.
- MONTE SOL Teresa del, « Pentecostalism and the doctrine of Sts. Teresa and John of the Cross », *Encounter*, n° 3, 1970, p. 17-26.
- MORETTI R., « In margine al dottorato di Teresa di Lisieux », *Rivista di vita spirituale*, n°51, 1997, p. 382-410.
- MUCCI Giandomenico, « Santa Teresa di Lisieux. La sapienza e il sapere », *La Civiltà Cattolica*, n°1, 1998, p. 542-553.
- NIGG Walter, *Caterina da Siena dottore della Chiesa*, Rome, Edizioni Paoline, 1980, 78 p.
- OLS Daniel, « Teresa fra i dottori », *L'Osservatore Romano*, 22 octobre 1997, p. 6.
- OUELLETTE Fernand, « Appendice : Aperçus sur sainte Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Église », dans *Autres trajets avec Thérèse de Lisieux*, Québec, Fides, 2001, p. 159-173.
- PABLO MAROTO (DE) Daniel, *Teresa de Jesús, doctora para una Iglesia en crisis*, Burgos, Monte Carmelo, 1981, 250 p.
- PARENTE Pietro, « Croce e sangue nella teologia di S. Caterina », *Divinitas*, n°14, 1970, p. 432-440.

- PARENTE Pietro, « La teologia di S. Caterina », *Divinitas*, n°14, 1970, p. 29-45.
- PICCARI Tarcisio, « S. Teresa d'Avila e S. Caterina da Siena, Dottori della Chiesa », *Temi di Predicazione*, n° 14, 1970, p. 5-11.
- PINCKAERS Servais-Théodore, « Thérèse de l'Enfant-Jésus, docteur de l'Église », *Revue thomiste*, n°97, 1997, p. 512-514.
- RODRÍGUEZ Otilio, *Santa Teresa, madre y doctora*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1970, 233 p.
- ROUCO VARELA Antonio M., « Santa Teresa de Jesús : Doctora de la Iglesia para la Iglesia de hoy », *Folia Theologica et Canonica*, 2016, p. 29- 39.
- ROYO MARÍN Antonio, *Doctoras de la Iglesia. Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*, Madrid, La Editorial Católica, 1970, 183 p.
- RUIZ CALAVIA Alfonso, « Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia », *Burgense*, n°56, 2015, p. 65-87.
- RUPP Jean, *Docteurs pour notre temps, Catherine et Thérèse*, Paris, Lethielleux, 1971, 192 p.
- SAENZ Alfredo, « Santa Teresa y nuestro tiempo », *Universitas*, vol. 18, 1970, p. 43-56.
- SCHERING Ernst, « Wiederentdeckung der Charismata. Teresa de Avila als erste Frau zur Kirchenlehrerin proklamier », *Geist und Leben*, n°44, 1971, p. 342-353.
- SCHMIDT Martin, « La espiritualidad luterana y el pietismo en sus relaciones con la mística española », *Dialogo Ecumenico*, n° 6, 1971, p. 343-357.
- SICARI Antonio M., *La teologia di S. Teresa di Lisieux Dottore della Chiesa*, Rome/Milan, Edizioni OCD/Jaka Book, 1997, 460 p.
- SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, « Bibliografía del doctorado teresiano », *Teresianum*, XXII, n°2, 1971, p. 399-494.
- SPIAZZI Raimondo, *Il magistero spirituale di santa Caterina da Siena*, Sienna, Cantagalli, 1971, 31 p.
- TOMAS DE LA CRUZ, « Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano », *Teresianum*, XXII, n°2, 1971, p. 495-542.
- TOZZI Angela Anna, « Tre dottori della Chiesa a confronto. Teresa d'Avila- Caterina da Siena- Teresa di Lisieux », *Rivista di ascetica e mistica*, XXXV, n° 1, 2010, p. 139-169.
- TRUEMAN DICKEN E. W., « Santa Teresa de Jesús y la nueva espiritualidad inglesa », *Revista de Espiritualidad*, n°29, 1970, p. 179-189.
- TRUEMAN DICKEN E. W., *The crucible of Love. A Study of the Mysticism of St. Teresa of Jesus and St. John of the Cross*, Londres, Darton, 1963, 548 p.
- UN MISSIONARIO VINCENZIANO, *Il messaggio di santa Caterina da Siena dottore della Chiesa. Tutto il pensiero della vergine senese esposto con le sue parole ridotte a forma moderna*, Rome, Edizioni Vincenziane, 1970, 1164 p.
- Cronaca di un dottorato, Fiamma teresiana*, n° 65, 1970, p. 1-44.
- S. Caterina da Siena operatrice di pace e di unione dei popoli europei, sulle comuni radici cristiane*, Città del Vaticano, 2007, 135 p.

2. Bibliographie

a) Historiographie

- BERAUD Céline et Alain THOMASSET, « Études de genre et catholicisme : Quelques perspectives relatives au cas français », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n°308, 2020, p. 63-75.
- BERENI Laure, Sébastien CHAUVIN, Alexandre JAUNAIT et Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2008, 247 p.
- COVA Anne et Bruno DUMONS (dir.), *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIX^e-XX^e siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés, 2012, 205 p.
- CROOT (DE) Joanna et Morgan SUE, « Beyond the “Religious Turn”? Past, Present and Future Perspectives in Gender History », *Gender History*, vol. 25, 2013, p. 395-422.
- CUCHET Guillaume, *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, 236 p.
- DOWNS Laura, « Writing Gender History », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°89, 2006, p. 155-156.
- DUBESSET Mathilde, « Femmes et religions, entre soumission et espace pour s'exprimer et agir, un regard d'historienne », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 5 juin 2008 [en ligne].
- DUMONS Bruno, « Pour une histoire transnationale du “catholicisme au féminin” (XIX^e-XX^e siècles). Circulations missionnaires, dévotions spirituelles, révolutions sociales et sexuelles », *Revue de l'histoire des religions*, n°3, 2020, p. 423-445.
- DUMONS Bruno, « Femmes et genre », dans ID. et Christian SORREL (dir.), *Le Catholicisme en chantiers. France, XIX^e-XX^e siècles*, Rennes, PUR, 2013, p. 111-130.
- FAVIER Anthony, « Des études féministes aux études de genre. Le double échec de leur réception par les sciences catholiques françaises », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 279, juin 2014, p. 9-30.
- FEBVRE Lucien, « Une question mal posée : les origines de la réforme française et le problème des causes de la réforme », dans *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, Paris, SEVPEN, 1957, p. 3-70.
- FOUILLOUX Étienne, « Femmes et catholicisme dans la France contemporaine. Aperçu historiographique », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 2, 1^{er} novembre 1995 [en ligne].
- PASTURE Patrick, Jan ART et Thomas BUERMAN (dir.), *Gender and christianity in modern Europe : beyond the feminization thesis*, Louvain, Leuven University Press, 2012, 238 p.
- POLLAK Michael, « Mémoire, oubli, silence », *Une identité blessée : études de sociologie et d'histoire*, Paris, Éditions Métailié, 1993, p. 15-39.
- ROGERS Rebecca, « Le Catholicisme au féminin : Thirty Years of Women's History », *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, vol. 39, n° 1, 2013, p. 82-100.
- ROUSSEAU Sabine, « Vingt ans d'histoire religieuse des femmes et du genre en France », dans Matthieu BREJON DE LAVERGNEE et Magali DELLA SUDDA (dir.), *Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2014, p. 55-70.
- SCOTT Joan, « Genre, une catégorie utile de l'analyse historique », *Le genre de l'histoire*, numéro spécial des *Cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988, p. 141-143.
- THEBAUD Françoise, *Écrire l'histoire des femmes et du genre*, Lyon, ENS éditions, 2^{ème} éd., 2007, 312 p.
- Vingt-cinq ans après. Les femmes au rendez-vous de l'histoire*, Rome, École française de Rome, 2019, 497 p.

WOODHEAD Linda, « Les différences de genre dans la pratique et la signification de la religion », *Travail, Genre et Société*, n°1, 2012, p. 33-54.

b) *Histoire religieuse*

• **Outils de travail**

ALBERIGO Giuseppe, *Histoire du concile Vatican II (1959-1965)*, tome IV, *L'Église en tant que communion : la troisième session et la troisième intersession (septembre 1964-septembre 1965)*, Paris/Louvain, Le Cerf/Peters, 2003, 822 p.

BLASER Klauspeter, *La théologie au XX^e siècle. Histoire-Défis-Enjeux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1995, 514 p.

BOAGA Emanuele et Luigi BORIELLO (dir.), *Dizionario carmelitano*, Rome, Città Nuova, 2008, 1031 p.

CABROL Fernand et LECLERCQ Henri, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1916.

CARCEL ORTI Vicente (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, tome V, *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Madrid, La Editorial Católica, 1979, 805 p.

CHEZA Maurice, Luis MARTINEZ SAAVEDRA et Pierre SAUVAGE (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Lessius, 2017, 653 p.

DE FIORES Stefano et Tullo GOFFI (dir.), *Dictionnaire de la vie spirituelle*, François Vial (trad.), Paris, Le Cerf, 2001, 1246 p.

DICKES Christophe (dir.), *Dictionnaire du Vatican et du Saint-Siège*, Paris, Robert Laffont, 2013, 1094 p.
Dictionnaire de spiritualité, Paris, Beauchesne, 1928-1995.

GHISALBERTI Alberto M. (dir.), *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, Istituto della Enciclopedia italiana, 1960-2020.

GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Jacques Mignon (trad.), Paris, Le Cerf, 2004, 694 p.

JACQUEMET Gabriel (dir.), *Catholicisme hier aujourd'hui demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1948-2000.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e édition revue et augmentée, Paris, Quadrige/PUF, 2007, 1587 p.

LEON-DUFOUR Xavier (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf, 1991.

LEVILLAIN Philippe, *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, 1759 p.

MARTIMORT Aimé Georges, *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, 3^e édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 950 p.

MAYEUR Jean-Marie et Yves-Marie HILAIRE, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, 1. Les Jésuites*, Paris, Beauchesne, 1985, 269 p.

MAYEUR Jean-Marie (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Paris, Desclée/Fayard, 1990, 1149 p.

MAYEUR Jean-Marie (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, tome 13, *Crises et renouveau, de 1958 à nos jours*, Paris, Desclée/Fayard, 2000, 795 p.

NAZ Raoul, *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1949.

New Catholic Encyclopedia, Washington DC, The Catholic University of America, 1967.

O'NEILL Charles et Joaquin M. DOMINGUEZ (dir.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Bibliográfico temático*, Rome/Madrid, Institutum historicum SI/Universidad pontificia Comillas, 2001, 4 vol.

PELLICIA Guerrino et Giancarlo ROCCA (dir.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Rome, Edizione Paoline, 1974-1997.

Propre de l'ordre des prêcheurs, Paris, Provinces dominicaines francophones, 1997, 3 vol.

RAHNER Karl et Herbert VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paul Demann et Maurice Vidal (trad.), Paris, Seuil, 1969, 507 p.

REYNALD Gérard (dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard / Éditions du Centurion, 1998, 507 p.

VACANT Alfred (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1908-1950.

VIGOUROUX Fulcran (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, 1926.

- **Le doctorat d'Église**

BENOIT XVI, *Les docteurs de l'Église, de sainte Thérèse d'Avila à sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2012, 77 p.

BETTI Umberto, « A proposito del conferimento del titolo di dottore della Chiesa », *Antonianum*, n° 63, 1988, p. 278-291.

CAMELOT Pierre Thomas, « Les Pères et Docteurs de l'Église », *Initiation théologique*, vol. 1, 1952, p. 154-175.

CASTELLANO CERVERA Jesús, « “Eminens doctrina”. Un requisito necesario para ser Doctor de la Iglesia », *Teresianum*, n° 46, 1995, p. 3-21.

CAYRE Fulbert, *Patrologie et histoire de la théologie*, Paris, Desclée & Cie, 1938, vol. 1.

DELORME Ferdinand, « Bulle de Boniface VIII élevant au rit double les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre docteurs de l'Église latine (20 septembre 1295) », *La France franciscaine*, n° 8, 1925, p. 451-453.

GHELLINCK (DE) Joseph, « Les premières listes des “Docteurs de l'Église” en Occident », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, vol. 2, 1912, p. 132-134.

GLORIEUX Achille, *Les docteurs de l'Église*, Limoges, Bonne Presse, 1941, 64 p.

HUSCENOT Jean, *Les docteurs de l'Église*, Paris, Médiaspaul, 1997, 383 p.

LE BRAS Gabriel, « *Velut Splendor firmamenti* : le docteur dans le droit de l'Église médiévale », dans Pierre COURCELLE et André PEZARD (dir.), *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Paris, Vrin, 1959, p. 373-388.

LEHMANN Karl, « Hildegarda de Bingen : Doctora de la Iglesia. La profetisa alemana », *Cistercium*, n°259, 2012, p. 65-80.

MADOZ J., « *Doctor Ecclesiae* », *Estudios Ecclesiasticos*, vol. 11, n° 41, 1932, p. 26-43.

- MALONE Mary, *Four women doctors of the Church*, Maryknoll, Orbis Books, 2017, 121 p.
- MCGINN Bernard, *I Dottori della Chiesa. Trentatré uomini e donne che hanno dato forma al cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 2002, 333 p.
- MERCENIER Feuillen et François PARIS, *La prière des Église de rite byzantin*, tome II, *Les Fêtes*, Chevetogne, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1939, 360 p.
- PARAVICINI BAGLIANI Agostino, *Boniface VIII. Un pape hérétique?*, Paris, Payot & Rivages, 2003, 507 p.
- SINEUX Raphaël, *Les docteurs de l'Église*, Montpellier, Imprimerie Charité, 1967, 419 p.
- WALZ A., « San Tommaso d'Aquino dichiarato dottore della Chiesa nel 1567 », *Angelicum*, n° 44, 1967, p. 145-173.
- WEYMAN Carl, « Les Docteurs de l'Église », *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, vol. 3, 1898, p. 562-563.
- WILLIBRORD Van Dijk, *Saint Antoine de Padoue docteur de l'Église. Sa vie, son œuvre*, Paris, Librairie Saint-François, 1947, 243 p.
- WODRAZKA Paul Bernhard, *Eminente dottrina. La procedura per il conferimento del titolo di Dottore della Chiesa*, Vérone, Fede & Cultura, 2019, 92 p.
- ZARRI Gabriella, « Ildegarda dottore della Chiesa », dans Alessandra BARTOLOMEI ROMAGNOLI et Sofia BOESCH GAJANO (dir.), « *Speculum futurorum temporum* ». *Ildegarda di Bingen fra agiografia e memoria. Atti del Convegno di studio (Roma, 5-6 aprile 2017)*, Rome, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2019, p. 3-16.
- Les docteurs de la foi. Actes du Carrefour d'histoire religieuse. Clermont-Ferrand, 7-10 juillet 2021*, à paraître.
- Santa Veronica Giuliani dottore della Chiesa? Atti del convegno di studi (29-30 aprile-1° maggio 1978)*, Città di Castello, Centro Studi S. Veronica Giuliani, 1979, 179 p.

- **Catherine de Sienne**

- « Bolla della canonizzazione di S. Caterina da Siena, pubblicata da Papa Pio II », dans Angelo BELLONI et Tito S. CENTI (dir.), *Supplemento alla Vita di S. Caterina da Siena*, Florence, Nerbini, 2010.
- « Caterina da Siena, 1347-1380 », dans Giovanni POZZI et Claudio LEONARDI (dir.), *Scrittrici mistiche italiane*, Gênes, Marietti, 1988, p. 226-251.
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI Alessandra, Luciano CINELLI et Pierantonio PIATTI (dir.), « *Virgo degna coelo* » : *Caterina e la sua eredità. Raccolta di studi in occasione del 550° anniversario della canonizzazione di santa Caterina da Siena (1461-2011)*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2013, 768 p.
- BERCEVILLE Gilles, « Comment Catherine de Sienne a-t-elle été reconnue Docteur de l'Église ? », *Catherine de Sienne, Docteur de l'Église, La Vie Spirituelle*, 2010, p. 403-431.
- BERCEVILLE Gilles, « La proclamation de sainte Catherine Docteur de l'Église : une approche de théologie historique », dans Diega GIUNTA (dir.), *Il servizio dottrinale di Caterina da Siena*, Florence, Nerbini, 2012, p. 20-41.
- BERTOLI Paolo, *Santa Caterina da Siena nel sesto centenario del suo transito. Conferenza tenuta a Roma presso il Centro Nazionale di Studi Cateriniani il 16 gennaio 1980 in occasione dell'inaugurazione del XIII ciclo dei « Mercoledì cateriniani »*, Rome, 1980.

- CANET Louis et Robert FAWTIER, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, Gallimard, 1948, 366 p.
- CARLOTTI ODDASSO Adriana, « Caterina Benincasa da Siena », dans *Biblioteca sanctorum*, Istituto Giovanni XXIII, 1963, col. 996-1044.
- CATHERINE DE SIENNE, *Le Dialogue*, Lucienne Portier (trad.), Paris, Le Cerf, 1992, 418 p.
- COLLEGIO UNIVERSITARIO S. CATERINA DA SIENA- PAVIA, *A dieci anni dalla fondazione*, Pavie, Mario Ponzio editore, 1983, 156 p.
- COURCELLES (DE) Dominique, *Le « Dialogue » de Catherine de Sienne*, Paris, Le Cerf, 1999, 135 p.
- DUPRÉ THESEIDER Eugène, « Caterina da Siena », dans *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 22, Rome, 1979, p. 361-379.
- DUVAL Sylvie, « Les Dominicains et les femmes (fin du Moyen Âge-début de l'époque moderne) », dans Nicole BERIOU, André VAUCHEZ et Michel ZINK (dir.), *Actes de colloque. Les dominicains en France (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres/Le Cerf, 2017, p. 21-38.
- GIUNTA Diega, « La dimensione dottrinale nella raffigurazione di S. Caterina da Siena », dans *Catharina. Testi ed immagini di S. Caterina da Siena nelle raccolte casanatensi*, Rome, S&PJ, 1998, p. 37-48.
- GIUNTA Diega (dir.), *La donna negli scritti cateriniani. Dagli stereotipi del tempo all'infaticabile cura della vita*, Florence, Nerbini, 2011, 213 p.
- GIUNTA Diega (dir.), *Il servizio dottrinale di Caterina da Siena*, Florence, Nerbini, 2012, 302 p.
- GRION Alvaro, *Santa Caterina da Siena. Dottrina e Fonti*, Brescia, Morcelliana, 1953, 410 p.
- MASSON Catherine, « Catherine de Sienne, docteur de l'Église et patronne de l'Europe », dans Gérard Cholvy (dir.), *La religion et les femmes. Actes de l'Université d'été du Carrefour d'histoire religieuse, Bordeaux, juillet 2001*, Montpellier, Centre régional d'histoire des mentalités, 2002, p. 77-91.
- MUESSIG Carolyn, George FERZOCO et Kienzle BEVERLY MAYNE (dir.), *A Companion to Catherine of Siena*, Leiden/Boston, Brill, 2012, 395 p.
- PARSONS Gerald, *The Cult of Catherine of Siena. A Study in Civil Religion*, Aldershot, Burlington, 2008, 185 p.
- PATERNA Maria Carlotta et Lina ZANINI, *Bibliografia analitica di S. Caterina da Siena (1951-1975)*, Rome, [s.n], 1985, 390 p.
- PICARRI Tarcisio, « Introduzione storico-dottrinale : S. Teresa d'Avila e S. Caterina di Siena dottori della Chiesa », dans Giacinto D'URSO, *La via della verità : Dottrina e itinerario spirituale di S. Caterina da Siena in forma schematica*, Naples, Edizioni Domenicane Italiane, 1970, p. 5-11.
- RAYMOND DE CAPOUE, *Legenda maior sive Legenda admirabilis virginis Catherine de Senis*, Silvia Nocentini (éd.), Florence, Sismel/Edizioni del Galluzzo, 2013, 451 p.
- RONCORONI Massimo, *Caterina da Siena e l'intelletto d'amore*, Vérone, Fede & Cultura, 2021, 170 p.
- ROS Carlos, *Catalina de Siena, santa de Europa*, Barcelone, Centre de Pastoral Liturgica, 2003, 24 p.
- S. CATERINA DA SIENA, *Il Dialogo della divina Provvidenza ovvero Libro della divina dottrina*, Giuliana Cavallini (éd.), Sienne, Edizioni Cantagalli, 1995, 610 p.
- VAN DER PLANCKE Chantal, « Santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa e Compatrona d'Europa », dans *Atti del convegno « Quarant'anni di vita dell'associazione (1970-2010): Il cammino svolto e l'impegno per il futuro » (Bologna, Istituto Tincani, 2 ottobre 2010)*, *Quaderni Cateriniani*, 2011, p. 20-31.
- VAUCHEZ André, *Catherine de Sienne : vie et passions*, Paris, Le Cerf, 2015, 253 p.

VOLPATO Antonio, « S. Caterina e il laicato domenicano fra Crispi e la Prima Guerra mondiale », dans Emma FATTORINI (dir.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1997, p. 377-399.

WEHRLI-JOHNS Martina, « L'osservanza dei Domenicani e il movimento penitenziale laico. Studi sulla regola di Munio e sul Terz'ordine domenicano in Italia e Germania », dans Giorgio CHITTOLINI et Kaspar ELM (dir.), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV. Atti della XL Settimana di studio, 8-12 settembre 1997*, Bologne, Il Mulino, 2001, p. 287-330.

- **Thérèse d'Avila**

ALVAREZ Tomas, *Dictionnaire Sainte Thérèse d'Avila. Son temps, sa vie, son œuvre et la spiritualité carmélitaine*, Paris, Le Cerf, 2008, 701 p.

ÁLVAREZ Tomas, *Estudios Teresianos*, Burgos, Monte Carmelo, 1995-2014, 5 vol.

AUCLAIR Marcelle, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Seuil, 1950, 397 p.

CAPRIOLI Mario, « I Papi del secolo XX e Teresa di Gesù », *Archivio Bibliographicum Carmeli Teresiani*, 2005, p. 427-485.

COURCELLES DE Dominique, *Thérèse d'Avila. Femme d'écriture et de pouvoir*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, 228 p.

DENEUVILLE Dominique, *Sainte Thérèse d'Avila et la femme*, Paris, Éditions du Chalet, 1964, 158 p.

GUILLET Louis, *Thérèse d'Avila. La vocation*, Tours, Mame, 1970, 153 p.

MACCA DI S. MARIA Valentino, « Il Dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea », *Teresianum*, XXI, 1970, p. 35-115.

MARGEAT François, « Histoire et signification du doctorat de Thérèse de Jésus », *Carmel*, n°155, 2015, p. 8-19.

RENAULT Emmanuel, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique*, Paris, Seuil, 1970, 189 p.

SÀNCHEZ Manuel Diego, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*, Madrid, Editorial de espiritualidad, 2008, 1246 p.

THERESE D'AVILA, *Le chemin de la perfection*, Grégoire de Saint-Joseph (trad.), Paris, Seuil, 1961, 254 p.

VANDERMOERE Joseph, *Acta S. Teresiae*, n.1608-1613, Bruxelles, 1845, p. 360-362.

WERRIE Paul, *Thérèse d'Avila : sa naissance, sa passion, sa mort ; avec des traductions nouvelles*, Paris, Mercure de France, 1971, 219 p.

- **Thérèse de Lisieux**

CASTELLANO CERVERA Jesús, « El Doctorado de Santa Teresa del Nino Jesús. Memoria histórica y significación eclesial », *Revista de Espiritualidad*, n° 57, 1998, p. 77-111.

DAUZET Dominique-Marie et Claude LANGLOIS (dir.), *Thérèse au tribunal en 1910. Actes du colloque international pour le centenaire du procès de béatification de Thérèse de l'Enfant-Jésus. Lisieux, 3-5 septembre 2010*, Paris, Le Cerf, 2015, 426 p.

- DESMAZIERES Agnès, « Thérèse posthume », *Archives de sciences sociales des religions*, n°188, octobre-décembre 2019, p. 161-172.
- DROULERS Paul, « Le doctorat de sainte Thérèse de Lisieux proposé en 1932 », *Teresianum*, XXIV, 1973, p. 86-129.
- DROULERS Paul, *Politique sociale et christianisme. Le Père Desbuquois et l'Action Populaire*, tome 2, 1919-1946 : dans la gestation d'un monde nouveau, Paris, Éditions ouvrières, 1981, 435 p.
- GAUCHER Guy, « Le père Desbuquois et le doctorat de Thérèse », dans *Thérèse docteur de l'amour divin*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998, p. 43-53.
- GAUCHER Guy, « Le père G. Desbuquois et le doctorat de Thérèse », dans Joseph BAUDRY (dir.), *Thérèse et ses théologiens*, Versailles, Éditions Saint-Paul, 1998, p. 83-93.
- GAUCHER Guy, *Sainte Thérèse de Lisieux (1873-1897)*, Paris, Le Cerf, 2019, 683 p.
- GUISE-CASTELNUOVO Antoinette, « Thérèse de Lisieux, une “ruse” de l'Esprit-Saint », dans Tangi CAVALLIN, Nathalie VIET-DEPAULE, Charles SUAUD (dir.), *De la subversion en religion*, Paris, Karthala, 2010, p. 69-85.
- GUISE-CASTELNUOVO Antoinette, *Thérèse de Lisieux et ses miracles. Les recompositions du surnaturel (1898-1928)*, Paris, Karthala, 2012, 523 p.
- GUISE-CASTELNUOVO Antoinette, « Thérèse de Lisieux, patronne de la France (1944) et Docteur de l'Amour divin (1997). Renouveau des fonctions de la sainteté », *HALSH*, 2017, 16 p.
- HAUSMAN Noëlle, *Thérèse de Lisieux, docteur de l'Église : entrer dans son œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, 300 p.
- LANGLOIS Claude, *Le désir de sacerdoce chez Thérèse de Lisieux*, Paris, Salvator, 2002, 230 p.
- LANGLOIS Claude, *Lectures vagabondes. Thérèse de Lisieux*, Paris, Le Cerf, 2011, 429 p.
- LANGLOIS Claude, *Les premiers thérésiens. De l'Histoire d'une âme (1898) à la canonisation de Thérèse de l'Enfant-Jésus (1925)*, Paris, Honoré Champion, 2015, 425 p.
- LANGLOIS Claude, *Thérèse à plusieurs mains : l'entreprise éditoriale de l'« Histoire d'une âme » (1898-1955)*, Paris, Honoré Champion, 2018, 685 p.
- MENVIELLE Louis, *Thérèse docteur racontée par le Père Marie-Eugène*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998, 2 volumes.
- SAINT-CHAMAS (DE) Loys, *Dieu à l'œuvre : Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Venasque, Éditions du Carmel, 1998, 638 p.

- **La papauté**

- ADORNATO Giselda, *Giovanni Battista Montini - Paolo VI. Biografia storica e spirituale*, Milan, San Paolo, 2018, 1016 p.
- BARBAINI Luca, *Cattolicesimo, modernità, europeismo in Lodovico Montini*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2013, 415 p.
- BOUTHILLON Fabrice, *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, 334 p.
- CHALINE Nadine-Josette, « La spiritualité de Pie XI », dans *Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15-18 mai 1989)*, Rome, École française de Rome, 1996, p. 159-170.

- CHENAUX Philippe, *Paul VI. Le souverain éclairé*, Paris, Le Cerf, 2015, 421 p.
- CHIRON Yves, *Paul VI. Le pape écartelé*, Paris, Perrin, 1993, 366 p.
- CHIRON Yves, *Pie XI (1857-1939)*, Paris, Perrin, 2004, 415 p.
- CONFALONIERI Carlo, *Pio XI visto da vicino*, Turin, SALE, 1957, 416 p.
- CRIPA Romeo, « Paolo VI e la cultura contemporanea », *Coscienza*, vol. 8-9, 1978, p. 13-14.
- DE GIORGI Fulvio, *Paolo VI. Il papa del Moderno*, Brescia, Morcelliana, 2015, 813 p.
- DZIWISZ Stanislas, *Une vie avec Karol. Entretiens avec Gian Franco Svidercoschi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007, 302 p.
- HEBBLETHWAITE Peter, *Paul VI, the first modern pope*, New York/Mahwah, Paulist Press, 1993, 749 p.
- LAUNAY Marcel, *Pie XI. Le pape de l'Action catholique*, Paris, Le Cerf, 2018, 237 p.
- LECOMTE Bernard, *Jean-Paul II*, Paris, Gallimard, 2006 (2^e éd.), 991 p.
- MACCHI Pasquale, *Nell'intimità di Paolo VI. Pensiero alla morte, Testamento, Meditazioni*, Brescia, Morcelliana, 2000, 101 p.
- MARTIN Jacques, « Les voyages de Paul VI », *Publications de l'École Française de Rome*, vol. 72, n° 1, 1984, p. 317-332.
- MONTINI (ARCIVESCOVO DI MILANO) Giovanni Battista, *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, Brescia, Istituto Paolo VI, 1997, 4 vol.
- NAWOJOWSKI Jerzy et Andrzej DOBRZYNSKI (dir.), *Juan Pablo II frente a la experiencia de Dios. Su relación con los Místicos del Carmelo teresiano*, Avila/Burgos, Fonte/Monte Carmelo/CITES/Universidad de la Mística, 2020, 270 p.
- SALVATI Giuseppe Marco et Alberto LO PRESTI, *Karol Wojtyła, un papa venuto dall'Angelicum*, Rome, Città Nuova, 2009, 328 p.
- SINISCALCO Paolo et Xenio TOSCANI (dir.), *Paolo VI e Chiara Lubich. La profezia di una Chiesa che si fa dialogo, Giornate di Studio (Castel Gandolfo, 7-8 novembre 2014)*, Brescia/Rome, Istituto Paolo VI/Studium, 2015, 220 p.
- STERCAL Claudio, *Paolo VI. Un ritratto spirituale*, Brescia, Istituto Paolo VI, 2016, 415 p.
- TOSCANI Xenio, *Paolo VI. Una biografia*, Brescia/Rome, Istituto Paolo VI/ Studium, 2015, 562 p.
- ZANI Angelo Vincenzo, « Quale presbitero per una Chiesa "esperta in umanità"? L'insegnamento di San Paolo VI », *Notiziario*, n° 80, 2020, p. 17-32.
- Montini, Journet, Maritain : une famille d'esprit. Journées d'étude, Molsheim, 4-5 juin 1999*, Rome/Brescia, Studium/Istituto Paolo VI, 2000, 283 p.
- Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome du 2 au 4 juin 1983*, Rome, École française de Rome, 1984, 875 p.

- **L'Église au XXe siècle**

- AVON Dominique et Michel FOURCADE (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980 : colloque de Montpellier, juin 2007*, Paris, Karthala, 2009, 423 p.

- BARBARIN Philippe, « *Théologie et sainteté* » : introduction à Hans Urs von Balthasar, Paris, CERP, 1999, 137 p.
- BOISSARD Guy, *Charles Journet (1891-1975)*, Paris, Salvator, 2008, 604 p.
- CHOLVY Gérard, « “Du Dieu terrible au Dieu d’amour” : une évolution dans la sensibilité religieuse au XIX^e siècle », dans *Transmettre la foi : XVI^e-XX^e siècles*, tome I, *Pastorale et prédication en France : actes du 109^e Congrès national des sociétés savantes, Dijon, 1984, Section d’histoire moderne et contemporaine*, Paris, CTHS, 1984, p. 141-154.
- CHOLVY Gérard, « Réveil spiritualiste et renouveau catholique en France au temps du père Marie-Eugène (1908-1932) », dans *Une figure du XX^e siècle. Le Père Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus : colloque du centenaire (1894-1994)*, Venasque, Éditions du Carmel, 1995, p. 19-39.
- COLIN Pierre, *L’audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893-1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, 523 p.
- COHEN Martine, « Vers de nouveaux rapports avec l’institution ecclésiastique : l’exemple du Renouveau charismatique en France », *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre 1986, p. 61-79.
- CUCHET Guillaume, « Nouvelles perspectives historiographiques sur les prêtres-ouvriers (1943-1954) », *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, vol. 87, n^o 3, 1^{er} décembre 2005, p. 177-187.
- CUCHET Guillaume, « Mariologie et “nouvelle théologie” (1950-1965). Le cas d’Yves Congar », dans *La dévotion mariale de l’an mil à nos jours. Actes du colloque international « La dévotion mariale de l’an mil à nos jours », 22-24 mai 2003, Boulogne-sur-Mer, Arras, Artois Presses Université, 2005, p. 421-431.*
- CUCHET Guillaume, « Quelques données concernant l’encyclique *Casti connubii* », dans Jacques PREVOTAT (dir.), *Pie XI et la France. L’apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France*, Rome, École française de Rome, 2010, p. 347-367.
- CUCHET Guillaume, *Comment notre monde a cessé d’être chrétien. Anatomie d’un effondrement*, Paris, Seuil, 2018, 288 p.
- DONNEAUD Henry, Augustin LAFFAY et Bernard MONTAGNES, *La Province dominicaine de Toulouse, XIX^e-XX^e siècles : une histoire intellectuelle et spirituelle*, Paris, Karthala, 2015, 414 p.
- DUMONS Bruno et Daniel MOULINET (dir.), *Le diaconat permanent : relectures et perspectives*, Paris, Le Cerf, 2007, 368 p.
- DURAND Jean-Dominique, *L’Église catholique dans la crise de l’Italie (1943-1948)*, Rome, École française de Rome, 1991, 879 p.
- DURAND Jean-Dominique, *Storia della Democrazia cristiana in Europa. Dalla Rivoluzione francese al postcomunismo*, Milan, Guerini, 2002, 314 p.
- FLEURY-VILATTE Béatrice, « La Croix face à la marée brune », *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, n^o 9, 1986, p. 53-66.
- FOUILLOUX Étienne, « Une vision eschatologique du christianisme : Dieu Vivant (1945-1955) », *Revue d’histoire de l’Église de France*, n^o 1, 1971, p. 47-72.
- FOUILLOUX Étienne, *Les Catholiques et l’unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle : itinéraires européens d’expression française*, Paris, Éditions du Centurion, 1982.
- FOUILLOUX Étienne, « Des chrétiens dans le mouvement du printemps 1968 », dans René MOURIAUX (dir.), *1968. Exploration du Mai français*, tome 2, *Acteurs*, Paris, L’Harmattan, 1992, p. 247-268.
- FOUILLOUX Étienne, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1993, 317 p.

- FOUILLOUX Étienne, *La collection « Sources chrétiennes » : éditer les Pères de l'Église au XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1995, 238 p.
- FOUILLOUX Étienne, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p.
- FOUILLOUX Étienne, *Christianisme et eschatologie. Dieu Vivant (1945-1955)*, Paris, CLD, 2015, 175 p.
- FOUILLOUX Étienne, *Les Éditions dominicaines du Cerf : 1918-1965*, Rennes, PUR, 2018, 294 p.
- FOUILLOUX Étienne et Bernard HOURS (dir.), *Les jésuites à Lyon, XVI^e-XX^e siècle*, Lyon, ENS Éditions, 2005, 274 p.
- FOURCADE Michel, *Feu la modernité ? Maritain et les maritainismes*, Nancy, Éditions Arbre bleu, 2021, 1455 p.
- GAUCHER Guy, *La vie du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, Henri Grialou (1894-1967) : « Je veux voir Dieu »*, Paris, Le Cerf/Éditions du Carmel, 2007, 368 p.
- GIORDANO Silvano, « Alle origini del Teresianum. Fermenti culturali nell'Ordine dei Carmelitani scalzi agli inizi del XX secolo », dans *Teresa di Gesù e il Teresianum. Percorsi, persistenze, sintonie*, Rome, Edizioni OCD, 2015, p. 25-51.
- HARRIS Alana, *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and Humanae Vitae in Europe (1945-1975)*, Londres, Palgrave Macmillan, 2018, 377 p.
- HENRY DE VILLENEUVE Xavier, *Boquen. Dom Alexis Presse*, Saint-Brieuc, Presses bretonnes, 1996, 235 p.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *Le Pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001, 281 p.
- HOLZER Vincent, *Hans Urs von Balthasar (1905-1988)*, Paris, Le Cerf, 2012, 311 p.
- KIRSCHLEGER Pierre-Yves et Anne DOLLFUS, *L'Église réformée de France (1938-2013). Une présence au monde*, Paris, Garnier, 2021, 448 p.
- LANGLOIS Claude, *On savait mais quoi ? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Seuil, 2020, 231 p.
- LEBEL Béatrice, *Boquen entre utopie et révolution (1965-1976)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015, 394 p.
- LEBEL-GOASCOZ Béatrice, « “On ne se libère pas du jour au lendemain du prêtre qu'on a dans la tête.” La Communion de Boquen, entre utopie et révolution », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, n° 133, 1^{er} octobre 2016 [en ligne].
- MARITAIN Jacques et Charles JOURNET, *Correspondance (1920-1973)*, éditée par la Fondation du cardinal Journet, Saint-Maurice, Éditions Saint-Augustin, 1996, 6 vol.
- MCLEOD Hugh, *Le déclin de la chrétienté en Occident*, Elise Trogrlic (trad.), Genève, Labor et Fides, 2021, 473 p.
- MERCIER Charles, « Les Journées mondiales de la jeunesse à Paris en 1997. Quel rapport avec le “catholicisme d'identité” ? », dans Bruno DUMONS et Frédéric GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Paris, Karthala, 2017, p. 193-210.
- MERCIER Charles, *L'Église, les jeunes et la mondialisation. Une histoire des JMJ*, Paris, Bayard, 2020, 536 p.
- MICHEL Florian, « La réforme universitaire de Pie XI. La constitution apostolique *Deus scientiarum dominus* et la France », dans Jacques PREVOTAT (dir.), *Pie XI et la France. L'apport des archives du pontificat*

de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France, Rome, École française de Rome, 2010, p. 369-402.

- MINVIELLE Bernard, *L'apostolat des laïcs à la veille du Concile (1949-1959) : histoire des congrès mondiaux de l'apostolat des laïcs de 1951 à 1957*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 2001, 422 p.
- MONTERO GARCIA Feliciano, *La Acción católica y el franquismo : auge y crisis de la acción católica especializada en los años sesenta*, Madrid, UNED, 2000, 286 p.
- MOULINET Daniel, *La liturgie catholique au XX^e siècle. Croire et participer*, Paris, Beauchesne, 2017, 329 p.
- PELLETIER Denis, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot & Rivages, 2002, 321 p.
- PELLETIER Denis et Jean-Louis SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, 593 p.
- PELLISTRANDI Benoît, « La sainteté contemporaine », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n° 33-2, 2003 [en ligne].
- PEROUAS Louis, « Maximalisme marial et catholicisme de droite », *Cahiers marials*, n° 46, 1965, p. 9-27.
- PEROUAS Louis, « Minimalisme marial et sens de l'histoire », *Cahiers marials*, n° 51, 1966, p. 7-21.
- PREVOTAT Jacques, « La condamnation de l'Action française par Pie X », dans *Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15-18 mai 1989)*, Rome, École française de Rome, 1996, p. 359-395.
- PREVOTAT Jacques, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation (1899-1939)*, Paris, Fayard, 2001, 742 p.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, « Imposer la réforme : la politique du provincial dominicain Nicolas Rettenbach (1967-1975) », dans Bruno DUMONS et Christian SORREL (dir.), *Gouverner l'Église catholique au XX^e siècle. Perspectives de recherches*, Lyon, LARHRA, 2015, p. 133-157.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016, 380 p.
- RAISON DU CLEUZIOU Yann, *Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous*, Paris, Seuil, 2019, 379 p.
- ROY-LYSENCOURT Philippe, « Histoire du *Coetus Internationalis Patrum* au concile Vatican II », *Laval théologique et philosophique*, n°2, 2013, p. 261-279.
- ROY-LYSENCOURT Philippe, *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens*, Louvain, Peeters, 2014, 484 p.
- SEVEGRAND Martine, *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, PUR, 2004, 325 p.
- TISSIER DE MAILLERAIS Bernard, *Marcel Lefebvre. Une vie*, Paris, Clovis, 2002, 720 p.

- **Le concile Vatican II**

ACERBI Antonio, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen Gentium »*, Bologne, Dehoniane, 1975, 586 p.

- BONNER Jeremy, Christopher D. DENNY et Mary Beth FRASER CONNOLLY (dir.), *Empowering the People of God. Catholic Action before and after Vatican II*, New York, Fordham University Press, 2014, 389 p.
- BORDEYNE Philippe, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, Paris, Le Cerf, 2004, 415 p.
- CHENAUX Philippe, *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012, 227 p.
- CONGAR Yves, *Le Concile au jour le jour. Troisième session*, Paris, Le Cerf, 1965, 181 p.
- CONGAR Yves, *Le concile Vatican II, son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, 176 p.
- DESMAZIERES Agnès, « Généalogie d'un "silence conciliaire" : le débat sur les femmes dans l'élaboration du décret sur l'apostolat des laïcs », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 175, 2016, p. 297-317.
- DE MATTEI Roberto, *Vatican II. Une histoire à écrire*, Paris, Muller, 2013, 499 p.
- FESQUET Henri, *Le Journal du Concile*, Forcalquier, Robert Morel, 1966, 1127 p.
- FORTE Bruno, *Laïcité et laïcité. Essais ecclésiologiques*, Mathilde Paulun (trad.), Paris, Médiaspaul, 1987, 128 p.
- GALINIER-PALLEROLA Jean-François, Philippe FORO et Augustin LAFFAY (dir.), *Les laïcs prennent la parole. Débats et controverses dans le catholicisme après Vatican II. Actes du colloque organisé par le Centre Histoire et Théologie (Laboratoire Histoire, Théologie, Religions), à l'Institut Catholique de Toulouse du 30 janvier au 1er février 2014*, Paris, Parole et Silence, 2014, 489 p.
- GOLDIE Rosemary, « Paul VI, les laïcs et le laïcité », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque de Rome (2-4 juin 1983)*, Rome, École Française de Rome, 1984, p. 295-316.
- GOLDIE Rosemary, « Una donna al Concilio. Ricordi di una "uditrice" », *Rivista di Scienze religiose*, n° 2, 1988, p. 375-390.
- LAURENTIN René, *L'enjeu du Concile. Bilan de la 3^e session*, Paris, Seuil, 1965, 415 p.
- LUCIANI Albino, *Un évêque au concile. Lettres de Vatican II*, Robert Givord (trad.), Paris, Téqui, 1986, 165 p.
- LUCKMAN Harriet A., « Vatican II and the Role of Women », dans William MADGES (dir.), *Vatican II Forty Years Later*, New York, Maryknoll, 2006, p. 78-99.
- MCENROY Carmel Elizabeth, *Guests in Their Own House. The Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996, 330 p.
- MASSON Catherine, *Les Laïcs dans le souffle du concile*, Paris, Le Cerf, 2007, 349 p.
- MILITELLO Cetina (dir.), *Il Vaticano II e la sua ricezione al femminile*, Bologne, EDB, 2007, 256 p.
- O'MALLEY John, *L'événement Vatican II*, Marie-Raphaël de Hemptinne et Isabelle Hoorickx-Rauq (trad.), Bruxelles, Lexius, 2011, 448 p.
- PERRONI Marinella et Hervé LEGRAND (dir.), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Milan, Edizioni Paoline, 2014, 217 p.
- PERRONI Marinella, Alberto MELLONI et Serena NOCETI (dir.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, Zurich, Lit Verlag, 2012, 389 p.
- PHILIPS Gérard, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Paris, Desclée, 1966, 2 vol.
- SORREL Christian (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968). Actes du colloque international de Lyon (12-13 mai 2016)*, Lyon, LARHRA, 2017, 406 p.

SORREL Christian (dir.), *Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980). Actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014)*, Lyon, LARHRA, 2019, 400 p.

TORRELL Jean-Pierre, « Paul VI et l'ecclésiologie de *Lumen gentium* », dans *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio : Colloquio internazionale di studio, Brescia, 19-21 settembre 1986*, Brescia/Rome, Istituto Paolo VI/Studium, 1989, p. 144-186.

VALERIO Adriana, « La Sfida delle donne al Concilio Vaticano II: antipatrici e protagoniste », *OPSIS Catalao-GO*, n° 2, 2017, p. 216-232.

VALERIO Adriana, *Le madri del Concilio. Ventitré donne al Vatican II*, Rome, Carocci, 2012, 165 p.

WENGER Antoine, *Vatican II. Chronique de la deuxième session*, Paris, Éditions du Centurion, 1964, 342 p.

Ressourcement. Les Pères de l'Église et Vatican II. Conférences pour le 70^e anniversaire des « Sources Chrétiennes » et le 50^e anniversaire du concile, réunies par les « Sources Chrétiennes » et la Faculté de Théologie de Lyon, Paris, Le Cerf, 2013, 127 p.

- **Religions et nations**

ANDRES-GALLEGO José et Anton PAZOS, *Histoire religieuse de l'Espagne*, Paris, Le Cerf, 1998, 289 p.

BENNASSAR Bartolomé, *Histoire des Espagnols : XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1985, 558 p.

BORROMEO Agostino, *Storia religiosa della Spagna*, Milan, Centro Ambrosiano, 1998, 517 p.

BUTTAY Florence et Axelle GUILLAUSSEAU (dir.), *Des saints d'État ? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*, Paris, PUPS, 2012, 184 p.

CANAVERO Alfredo, « Religions et construction européenne », dans Hugues TERTRAIS et Duanmu MEI (dir.), *Temps croisés II*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2013, p. 21-30.

CUENCA TORIBIO José Manuel, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid, Rialp, 1973, 301 p.

CUENCA José Manuel, « Pio XI y el episcopado español », dans *Achille Ratti pape Pie XI. Actes du colloque de Rome (15-18 mai 1989)*, Rome, École française de Rome, 1996, p. 811-824.

DELOYE Yves, « Commémoration et imaginaire national en France (1896-1996). "France, fille aînée de l'Église, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ?" », dans Pierre BIRNBAUM (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, 2017, p. 55-84.

DI FEBO Giuliana, *Teresa d'Avila : un culto barocco nella Spagna franchista*, Naples, Liguori, 1988, 122 p.

DI FEBO Giuliana, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Valencia, Universitat de Valencia, 2012, 187 p.

DI FEBO Giuliana, « Il nazionalcattolicesimo e le rappresentazioni di Teresa de Jesùs », dans *Teresa di Gesù. La parola : comunicazione e rappresentazione*, Rome, Teresianum/Edizioni OCD, 2014, p. 193-207.

HERMET Guy, *Les catholiques dans l'Espagne franquiste. Les acteurs du jeu politique*, Paris, Presses de la FNSP, 1980, 370 p.

MONTERO Feliciano, « Le progressisme catholique espagnol et la fin du franquisme (1960-1975) », *Histoire@Politique*, n° 30, 2016, p. 47-59.

MONTERO Feliciano, « La Iglesia y el catolicismo español durante el pontificado de Pio XI : la historiografía española y la investigación actual », dans Alberto GUASCO et Raffaella PERRIN (dir.), *Pius XI : Keywords. International Conference Milan 2009*, Zurich, LIT, 2010, p. 67-75.

PELLISTRANDI Benoît (dir.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne. Colloque international (Casa de Velázquez, 2-5 avril 2001)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, 506 p.

PETIT Vincent, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIX^e siècle*, Rennes, PUR, 2010, 199 p.

SCATTIGNO Anna, « Decoro della patria : Caterina da Siena patrona d'Italia », dans Tommaso CALIO et Roberto RUSCONI (dir.), *San Francesco d'Italia: santità e identità nazionale*, Rome, Viella, 2011, p. 101-141.

SCATTIGNO Anna, « Caterina da Siena : modello civile e religioso nell'Italia del Risorgimento », dans Alberto Mario BANTI et Roberto BIZZOCHI (dir.), *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, Rome, Carocci, 2001, p. 175-200.

SCATTIGNO Anna, « Per il papa, per l'Italia cattolica, per le donne italiane. La devozione a Caterina da Siena ai tempi dell'apostasie del mondo moderno », dans Daniele MENOZZI et Roberto RUSCONI (dir.), *Contro la secolarizzazione. La promozione dei culti tra Pio IX e Leone XIII*, *Rivista di storia del cristianesimo*, n°1, 2005, p. 69-94.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales (Europe, XVIII^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1999, 302 p.

b) Histoire des femmes et du genre

• Outils de travail

BARD Christine et Sylvie CHAPERON (dir.), *Dictionnaire des féministes : France, XVIII^e-XXI^e siècles*, Paris, PUF, 2017, 1700 p.

DIEBOLT Évelyne (dir.), *Dictionnaire biographique. Militer au XX^e siècle. Femmes, féminismes, Églises et société*, Paris, Michel Houdiard, 2009, 348 p.

DUBY Georges et Michelle PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, tome 5, Françoise Thébaud (dir.), *Le XX^e siècle*, Paris, Plon, 1992, 891 p.

HIRATA Hélène, Françoise LABORIE, Hélène LE DOARE et Danièle SENOTIER (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, 299 p.

LE GAC Julie et Fabrice VIRGILI (dir.), *L'Europe des femmes, XVIII^e-XXI^e siècles*, Paris, Perrin, 2017, 400 p.

MORANT DEUSA Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América latina*, volume 3, *Del siglo XIX a los umbrales del XX*, Madrid, Catedra, 2006, 975 p.

TRANIELLO Francesco et Giorgio CAMPANINI (dir.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, Turin, Marietti, 1981.

• Femmes, christianisme et construction des normes de genre

ADORNATO Giselda, « Vera, umana e cristiana femminilità : la donna nel magistero di Paolo VI », *Vita e pensiero*, n°2, 2007, p. 310-320.

BELLENZIER Maria Teresa, « Femminismo e antifemminismo negli ultimi papi », dans Gianni FRANCESCONI (dir.), *Chiesa femminista e anti*, Turin, Marietti, 1977, 159 p.

- BLAMIRE Alcuin et C.W. MARX, « Women Not to Preach : A Disputation in British Library MS Harley 31 », *The Journal of Medieval Latin*, vol. 3, 1993, p. 34-63.
- CAMP L. Richard, « From passive subordination to complementary partnership : the papal conception of a woman's place in the Church and society since 1878 », *The Catholic Historical Review*, n°3, 1990, p. 506-525.
- CARNAC Romain, « L'Argument naturaliste dans le discours du Vatican sur la différence entre les sexes (Jean-Paul II – Benoît XVI) », dans Ludovic BERTIGNAC, Romain CARNAC, Aurélien FAUCHES et Mathieu GERVAIS (dir.), *Nature et religions*, Paris, CNRS, 2013, p. 131-140.
- CHEROUTRE Marie-Thérèse, *Le scoutisme au féminin : les Guides de France, 1923-1998*, Paris, Le Cerf, 2002, 628 p.
- CICILIOVA Valentina, *Donne sugli altari : le canonizzazioni femminili di Giovanni Paolo II*, Rome, Viella, 2018, 300 p.
- CICILIOVA Valentina, « La strategia canonizzatrice di Pio XI (1922-1939) tra femminismo, Francia e fascismo », *Rivista di storia del cristianesimo*, n°11, 2014, p. 419-450.
- COVA Anne, *Au service de l'Église, de la patrie et de la famille : femmes catholiques et maternité sous la III^e République*, Paris, L'Harmattan, 2000, 232 p.
- COUTURE Denise, « L'antiféminisme du "nouveau féminisme" préconisé par le Saint-Siège », *Cahiers du Genre*, n°52, 2012, p. 23-49.
- DAU NOVELLI Cecilia, « Note sulla questione femminile nel Magistero della Chiesa, da Leone XIII a Pio XII », *Orientamenti sociali*, n° 3, 1980, p. 67-79.
- DEBARGE-SELLIER Marie-Antoinette, « La femme dans les brochures jaunes de l'Action Populaire », *Revue du Nord*, LXXIII, n° 290-291, 1990, p. 455-463.
- DELOOZ Pierre, *Sociologie et canonisations*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, 515 p.
- DELLA SUDDA Magali, « Par-delà le bien et le mal, la morale sexuelle en question chez les femmes catholiques », *Nouvelles questions féminines*, vol. 35, n°1, 2016, p. 82-101.
- DERMIENCE Alice, « Théologie de la Femme et théologie féministe », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 31, n° 4, 2000, p. 492-523.
- DERMIENCE Alice, *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, 207 p.
- DIENI Edoardo, « "Mulier, quamvis docta et sancta..." L'accesso al sapere e al potere in base al genere nel diritto della Chiesa cattolica », dans Sofia BOESCH GAJANO et Enzo PACE (dir.), *Donne tra saperi e poteri nella storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2017, p. 111-146.
- DUMONS Bruno (dir.), *Femmes et catholicisme en Europe (1960-1970)*, Bruxelles, Peter Lang, 2020, 221 p.
- ERIKSSON Anne-Louise, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, Stockholm, Uppsala University, 1995, 168 p.
- FAGGIOLI Massimo, « Enrico Bartoletti tra concilio e post-concilio : il primato dell'evangelizzazione e la "commissione donna" », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, n° 2, 2001, p. 471-500.
- FARINA Marcella, « "Progetto Donna": un'istanza dalla Chiesa per una nuova umanità. Annotazioni per una riflessione teologica », *Ricerche Teologiche*, n°2, 1991, p. 71-99.
- FARINA Marcella, « La "questione donna": un'istanza critica per la teologia », *Ricerche Teologiche*, n°1, 1990, p. 91-120.

- FAVIER Anthony, « Des religieuses féministes dans les années 68 ? », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 29, 2009 [en ligne].
- GAZZETTA Liviana, « Une idée de sacerdoce féminin entre XIX^e et XX^e siècle : les Filles du Cœur de Jésus et la dévotion à la “Vierge Prêtre” », *Chrétiens et sociétés*, n°25, 2018, p. 127-143.
- GAZZETTA Liviana, *Virgo et Sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra Ottocento e Novecento*, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, 132 p.
- GIBSON Ralph, « Le catholicisme et les femmes en France au XIX^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXIX, 1993, p. 63-93.
- GREEN Elizabeth E., *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Turin, Claudiana, 2011, 230 p.
- LABRIOLLE (DE) Pierre, « “Mulieres in Ecclesia taceant” : un aspect de la lutte antimontaniste », *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, vol. 1, 1911, p. 3-24.
- LAFFAY Augustin, « Les moniales dominicaines de Saint-Maximin. Des religieuses aux côtés des frères (1869-1957) », dans Tangi CAVALLIN et Augustin LAFFAY (dir.), *Un siècle de vie dominicaine en Provence (1859-1957). Saint-Maximin et la Sainte-Baume*, Nancy, Éditions Arbre bleu, 2019, p. 147-175.
- LAFFAY Augustin, *Aux origines de Caritas Christi. Juliette Molland, le père Joseph-Marie Perrin et la fondation des Petites sœurs de Sainte Catherine de Sienne*, Paris, Nouvelle Cité, 2020, 208 p.
- LANGLOIS Claude, *Le catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1984, 775 p.
- LANGLOIS Claude, « « Toujours plus pratiquantes ». La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 2, 1995 [en ligne].
- LAURENTIN René, *Marie, l'Église et le sacerdoce. Étude théologique*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1953, 688 p.
- LAUTMAN Françoise, « L'image brouillée des femmes dans le nouveau Catéchisme de l'Église catholique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n°2, 1995 [en ligne].
- LAUTMAN Françoise (dir.), *Ni Ève, ni Marie. Lutttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1998, 352 p.
- LEBEL Béatrice, « La femme et les femmes à Boquen (1965-1976) », dans Yvon TRANVOUEZ (dir.), *La décomposition des chrétientés occidentales (1950-2010)*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2013, p. 83-98.
- LEGRAND Hervé, « *Traditio perpetuo servata?* La non-ordination des femmes : Tradition ou simple fait historique ? », dans Paul DE CLERCK et Éric PALAZZO (dir.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy, o.p.*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 393-416.
- MCCLORY Robert, *Rome et la contraception. Histoire secrète de l'encyclique Humanae Vitae*, Jacques Mignon (trad.), Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1998, 206 p.
- MILITELLO Cettina, « Donne nella teologia e nella pastorale della Chiesa », *Il Regno*, n° 590, mars 1988, p. 178-189.
- MILITELLO Cettina, « Incontro con Rosemary Goldie », *Ricerche Teologiche*, n° 2, 1991, p. 373-381.
- MILITELLO Cetina (dir.), *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 2004, 316 p.
- MINNIS Alastair J., « *De impedimento sexus* : Women's Bodies and Medieval Impediments to Female Ordination », dans Peter BILLER et Alastair J. MINNIS (dir.), *Medieval theology and the natural body*, Suffolk, York Medieval Press, 1997, p. 110-139.

- MULLER Caroline, *Au plus près des âmes et des corps : une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*, Paris, PUF/Humensis, 2019, 364 p.
- PARMENTIER Élisabeth, *Les filles prodigues : défis des théologies féministes*, Genève, Labor et Fides, 1998, 279 p.
- PATERNOTTE David, Sophie VAN DER DUSSEN et Valérie PIETTE, *Habemus gender ! Déconstruction d'une riposte religieuse*, Bruxelles, Éditions de l'Université, 2015, 254 p.
- POZZI Lucia, « The Encyclical *Casti connubii* (1930) : the Origin of the Twentieth Century Discourse of the Catholic Church on Family and Sexuality », dans Cécile VANDERPELEN-DIAGRE et Caroline SÀGESSER (dir.), *La Sainte Famille. Sexualité, filiation et parentalité dans l'Église catholique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2017, p. 41-54.
- RAMING Ida, *A History of women and ordination*, vol. 2, *The Priestly Office of Women : God's Gift to a Renewed Church*, Bernard Cooke et Gary Macy (trad.), Maryland/Toronto/Oxford, The Scarecrow Press, 2004, 316 p.
- RAMING Ida, « Naissance et développement du mouvement pour l'ordination des femmes dans l'Église catholique romaine d'Europe », dans Angela BERLIS et Charlotte METHUEN (dir.), *Feminist Perspectives on History and Religion*, Louvain, Peeters, 2000, p. 225-240.
- RIGGI PIGNATA Ausilia (dir.), *Da donna a donne. Un messaggio femminile attraverso i confini del sacro nella Chiesa*, San Pietro in Cariano, Il segno dei Gabrielli, 2000, 317 p.
- ROCHFORT Florence, *Le pouvoir du genre. Laïcités et religion (1905-2005)*, Toulouse, PUM, 2007, 272 p.
- ROCHFORT Florence, « Féminisme, laïcité et engagements religieux », dans Martine COHEN (dir.), *Associations laïques et confessionnelles. Identités et valeurs*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 35-52.
- ROCHFORT Florence et Maria Eleonora SANNA (dir.), *Normes religieuses et genre : mutations, résistances et reconfigurations, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Armand Colin, 2013, 315 p.
- ROUCHE Michel, « La préparation de l'encyclique "*Humanae vitae*". La commission sur la population, la famille et la natalité », dans *Paul VI et la modernité dans l'Église. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome du 2 au 4 juin 1983*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 361-384
- ROUSSEAU Sabine, « Femmes-prêtres. Histoire d'une revendication », dans Céline BERAUD, Frédéric GUGELOT et Isabelle de SAINT-MARTIN (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS, 2012, p. 229-239.
- ROUSSEAU Sabine, « La vocation religieuse féminine dans les années 1960-70 : crise collective, itinéraires singuliers », *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, septembre 2009, p. 125-138.
- SALAS Maria et Teresa RODRIGUEZ DE LECEA, *Pilar Bellosillo, nueva imagen de mujer en la Iglesia*, Madrid, San Pablo, 2021, 386 p.
- SCARAFFIA Lucetta et Gabriella ZARRI (dir.), *Donne e fede : santità e vita religiosa in Italia*, Rome, Laterza, 1994, 552 p.
- SEVEGRAND Martine, *L'Affaire Humanae vitae : l'Église catholique et la contraception*, Paris, Karthala, 2008, 162 p.
- SEVEGRAND Martine, *Les Enfants du Bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995, 475 p.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Le Cerf, 1986, 482 p.
- TALBOT Alice-Mary, « Essere donna e santa », dans Sebastiano GENTILE (dir.), *Oriente Cristiano e Santità. Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente*, Carugate, Everprint, 1998, p. 61-68.

- VACCARI Michela, *Lavoratrice del pensiero. Elisa Salerno, una teologa ante litteram*, Cantalupa, Effatà, 2010, 204 p.
- VALERIO Adriana, « Pazienza, vigilanza, ritiratezza. La questione femminile nei documenti ufficiali della Chiesa (1848-1914) », *Nuova DWF*, n°26, 1981, p. 60-79.
- VAN DER MEER Haye, *Sacerdozio per la donna? Saggio di storia della teologia*, Anita Sorsaja (trad.), Brescia, Morcelliana, 1971, 222 p.
- VAN OSSELAER Tine, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Feminity in Belgium, c. 1800-1940*, Louvain, Leuven University Press, 2013, 268 p.
- ZORZI Benedetta S., *Al di là del « genio femminile ». Donne e genere nella storia della teologia cristiana*, Rome, Carocci, 2014, 263 p.
- SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth et Hermann HÄRING (dir.), *Le refus d'ordonner des femmes et la politique de pouvoir*, *Concilium*, n°281, 1999, 168 p.
- HUNT Mary et Rosino GIBELLINI (dir.), *La Sfida nel femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1980, 197 p.
- Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1996, 334 p.

- **Militantismes féminins et féministes**

- BARD Christine, *Les femmes dans la société française du XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2004, 285 p.
- BARD Christine (dir.), *Les féministes de la deuxième vague, actrices du changement social. Maison des sciences humaines-Confluence, Université d'Angers, actes du colloque des 20-22 mai 2010*, Rennes, PUR, 2012, 260 p.
- BLASCO HERRANZ Inmaculada, *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la historia*, Valence, Tirant Lo Blanc, 2018, 276 p.
- BLASCO HERRANZ Inmaculada, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragosse, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003, 433 p.
- BLASCO HERRANZ Inmaculada, « Las mujeres de la Acción católica durante el primer franquismo », dans Maria José SIGALAT (dir.), *Tiempos de silencio. Actas del IV Encuentro de Investigadores del franquismo*, Valence, Universitat de Valencia, 1999, p. 158-163.
- BOSCATO Stefania, « La politica delle democristiane e l'evoluzione della società italiana : fra divorzio e nuovo diritto di famiglia », dans Beatrice PISA et Stefania BOSCATO (dir.), *Donne negli anni Settanta. Voci, esperienze, lotte*, Milan, Franco Angeli, 2012, p. 55-92.
- CECCHINI Francesco Maria (dir.), *Il femminismo cristiano. La questione femminile nella prima Democrazia cristiana (1898-1912)*, Rome, Editori riuniti, 1979, 269 p.
- CHAPERON Sylvie, *Les années Beauvoir (1945-1970)*, Paris, Fayard, 2000, 430 p.
- CHIAIA Maria, *Protagoniste nascoste. Donne cattoliche, società, politica nella prima metà del Novecento*, Rome, Studium, 2018, 282 p.
- DAU NOVELLI Cecilia, *Donne del nostro tempo. Il Centro italiano femminile (1945-1995)*, Rome, Studium, 1995, 176 p.
- DAU NOVELLI Cecilia, *Società, chiesa e associazionismo femminile. L'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1902-1919)*, Rome, AVE, 1988, 293 p.

- DELLA SUDDA Magali, « Les défis du pontificat de Pie XI pour l'Action Catholique féminine en France et en Italie (1922-1939) », dans Alberto GUASCO et Raffaella PERRIN (dir.), *Pius XI : Keywords. International Conference Milan 2009*, Zurich, LIT, 2010, p. 227-250.
- DELLA SUDDA Magali, « Les femmes catholiques à l'épreuve de la laïcité. La Ligue patriotique des Françaises ou la première mobilisation féminine de masse (1902-1914) », dans Patrick WEIL (dir.), *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*, Paris, PUF, 2007, p. 123-142.
- DELLA SUDDA Magali, « Réseaux catholiques féminins. Une perspective de genre sur une mobilisation transnationale. », *Genre & Histoire*, n° 12-13, 2014 [en ligne].
- DIEBOLT Évelyne, *Matériaux pour l'histoire du mouvement Jeunes Femmes (1950-2010)*, Paris, Michel Houdiard, 2010, 451 p.
- DUBESSET Mathilde, « Les engagements catholiques au féminin », dans Bruno DURIEZ, Étienne FOUILLOUX, Denis PELLETIER et Nathalie VIET-DEPAULE (dir.), *Les catholiques dans la République (1905-2005)*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2005, p. 103-114.
- DUMONS Bruno, *Les dames de la Ligue des femmes françaises, 1901-1914*, Paris, Le Cerf, 2006, 526 p.
- FAYET-SCRIBE Sylvie, *Associations féminines et catholicisme : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions ouvrières, 1990, 211 p.
- GAIOTTI DE BIASE Paola, *Che genere di politica ? I perchè e i come della politica delle donne*, Città di Castello, Borla, 1998, vol. 1, 146 p.
- GAIOTTI DE BIASE Paola, *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana, 2002, 205 p.
- GAIOTTI DE BIASE Paola, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella « rivoluzione più lunga »*, Rome, Studium, 2006, 207 p.
- GAIOTTI DE BIASE Paola, « Siamo paglia o siamo fuoco ? Per una storia dell'amicizia mista nella FUCI della prima metà del Novecento », dans Emma FATTORINI (dir.), *Dire Dio*, Gênes, Marietti, 2005, p. 193-222.
- GAZZETTA Liviana, « Moro, il Movimento delle donne DC e la "questione femminile" (1959-1977) », dans Renato MORO et Daniella MEZZANA (dir.), *Una vita, un paese. Aldo Moro e l'Italia del Novecento*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2014, p. 337-362.
- GAZZETTA Liviana, *Cattoliche durante il fascismo. Ordine sociale e organizzazioni femminili nelle Venezie*, Rome, Viella, 2011, 302 p.
- GAZZETTA Liviana, *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*, Rome, Viella, 2018, 258 p.
- GUBIN Eliane, Catherine JACQUES et Florence ROCHEFORT (dir.), *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, 463 p.
- HENOLD Mary J., *Catholic and feminist. The surprising history of the American catholic feminist movement*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008, 291 p.
- KLEJMAN Laurence et Florence ROCHEFORT, *L'Égalité en marche : le féminisme sous la III^e République*, Paris, Presses de la FNSP, 1989, 356 p.
- LUSSANA Fiamma, *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Rome, Carocci, 2012, 243 p.
- MASQUELIER Juliette, *Femmes catholiques en mouvements. Action catholique et émancipation féminine en Belgique francophone (1955-1990)*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2021, 251 p.
- MASQUELIER Juliette, « Ni vraiment dissidentes, ni complètement obéissantes : promotion des femmes, essentialisme et constructivisme dans deux organisations d'Action catholique (Belgique, 1960-1990) », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 38, n° 1, 2019, p. 54-69.

- MORENO SECO Monica, « De la caridad al compromiso : las mujeres de Acción católica (1958-1968) », *Historia contemporanea*, n° 26, 2003, p. 239-265.
- PAVARD Bibia, *Si je veux, quand je veux. Contraception et avortement dans la société française (1956-1979)*, Rennes, PUR, 2012, 358 p.
- PERA Isabella, *Camminare col proprio tempo. Il femminismo cristiano di primo Novecento*, Rome, Viella, 2016, 214 p.
- PISA Beatrice, *Il movimento di liberazione della donna nel femminismo italiano. La politica, i vissuti, le esperienze (1970-1983)*, Rome, Aracne, 2017, 469 p.
- RIOT-SARCEY Michèle, *Histoire du féminisme*, Paris, La Découverte, 2002, 122 p.
- ROCHEFORT Florence et Blandine CHELINI-PONT (dir.), *Femmes, féminismes et religions dans les Amériques*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2018, 157 p.
- ROCHEFORT Florence, *Histoire mondiale des féminismes*, Paris, Que sais-je ?, 2018, 122 p.
- ROLLET Henri, *Andrée Butillard et le Féminisme chrétien*, Paris, Spes, 1960, 201 p.
- ROSSI-DORIA Anna, *Dare forma al silenzio. Scritti di storia politica delle donne*, Rome, Viella, 2007, 320 p.
- ROUSSEAU Sabine, *Françoise Vandermeersch. L'émancipation d'une religieuse*, Paris, Karthala, 2012, 280 p.
- SCATTIGNO Anna et Teresa BERTIOTTI (dir.), *Il femminismo degli anni Settanta*, Rome, Viella, 2005, 256 p.
- SCIRÈ Giambattista, *L'aborto in Italia. Storia di una legge*, Milan, Mondadori, 2008, 310 p.
- TARICONE Fiorenza, *Il Centro italiano femminile. Dalle origini agli anni Settanta*, Milan, Franco Angeli, 2001, 384 p.
- VALIENTE Celia, « Luchar por participar: la protesta feminista en la Iglesia catolica durante el franquismo », *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, n°15, 2016, p. 203-226.
- ZANCARINI-FOURNEL Michelle, *Histoire des femmes en France : XIX^e-XX^e siècles*, Rennes, PUR, 2015, 254 p.

c) Histoire des savoirs

- **Histoire des universités**

- BEDOUELLE Guy et Olivier LANDRON (dir.), *Les universités et instituts catholiques. Regards sur leur histoire (1870-1950)*, Paris, Parole et Silence, 2012, 246 p.
- BOURDIEU Pierre et Jean-Claude PASSERON, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, 183 p.
- BOURDIEU Pierre, *La Noblesse d'État : grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, 568 p.
- CHARLE Christophe, *La République des universitaires (1870-1940)*, Paris, Seuil, 1994, 505 p.
- CONDETTE Jean-François et Yves VERNEUIL, *Histoire de l'enseignement en France (XIX^e-XXI^e siècle)*, Paris, Armand Colin, 2020, 412 p.
- DORE Joseph (dir.), *Les Cent ans de la faculté de théologie*, Paris, Beauchesne, 1992, 391 p.

- Institut Catholique de Paris, *Le livre du centenaire (1875-1975)*, Paris, Beauchesne, 1975, 404 p.
- JOLLY Claude, « La thèse de lettres aux XIX^e et XX^e siècles : les principaux textes législatifs et réglementaires », dans ID. et Bruno NEUVEU (dir.), *Éléments pour une histoire de la thèse*, Paris, Klincksieck, 1993, p. 113-176.
- MAYEUR Françoise, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation en France. De la Révolution à l'École républicaine (1789-1930)*, Paris, Perrin, 1981, 777 p.
- MOULINIER Pierre, *La naissance de l'étudiant moderne (XIX^e siècle)*, Paris, Belin, 2002, 330 p.
- POST Gaines, « Alexander III, the *licentia docendi* and the rise of the universities », dans *Anniversary Essays in Medieval History, by students of Charles H. Haskins*, Boston/New York, H. Mifflin Company, 1929, p. 255-277.
- PROST Antoine, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation en France. L'École et la Famille dans une société en mutation (depuis 1930)*, Paris, Perrin, 1981, 807 p.
- SAUVE Madeleine, *La faculté de théologie de l'université de Montréal. Mémoire et histoire (1967-1997)*, Québec, Fides, 2001, 733 p.
- SAUVE Madeleine, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie*, Montréal, Bellarmin, 1995, 224 p.
- MILITELLO Cetina et Crispino VALENZIANO (dir.), *Laici teologi. Atti del colloquio « Teologi laici nelle Chiese cristiane ». Facoltà teologica di Sicilia, 24-26 aprile 1987*, Palerme, Edi Oftes, 1988, 356 p.

- **Formation et éducation des femmes**

- BERGER Blandine-D., *Madeleine Daniélou (1880-1956)*, Paris, Le Cerf, 2002, 336 p.
- BILODEAU Bénédicte et Nicole HULIN, « Les premiers doctorats féminins à la Faculté des sciences de Paris (1888-1920) à travers les rapports de thèses », *Archives internationales d'histoire des sciences*, n°139, 1997, p. 295-316.
- BINGGELI Sophie, *Le féminisme chez Edith Stein*, Paris, Parole et Silence, 2009, 532 p.
- BONNET Annabelle, *Léontine Zanta : une histoire oubliée de la première docteure française en philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2021, 93 p.
- BORYCZKA Jocelyn M. et Elizabeth A. PETRINO (dir.), *Jesuit and feminist education. Intersections in Teaching and Learning for the Twenty-first Century*, New York, Fordham University Press, 2012, 361 p.
- CHARRON Hélène, *Les formes de l'illégitimité intellectuelle. Les femmes dans les sciences sociales françaises (1890-1940)*, Paris, CNRS, 2013, 455 p.
- COLLIN Françoise, *Le sexe des sciences : les femmes en plus*, Paris, Autrement, 1992, 205 p.
- FOSSATO Roberta, « Dal salotto al cenacolo : intellettualità femminile e modernismo », dans Maria Luisa BETRI et Elena BRAMBILLA (dir.), *Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento*, Venise, Marsilio, 2004, p. 455-473.
- GADILLE Jacques et Françoise MAYEUR, *Éducation et images de la femme chrétienne en France au début du XX^e siècle, à l'occasion du centenaire de la mort de Mgr Dupanloup*, Lyon, L'Hermès, 1980, 212 p.
- GARDEY Delphine, « Histoires de pionnières », *Travail, genre et sociétés*, n°4, 2002, p. 29-34.
- GUYOT Claire, « De l'engagement au désenchantement (1945-1975)? Jalons pour une histoire des intellectuelles catholiques », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 13, 2001 [en ligne].

LECUYER Carole, « Une nouvelle figure de la jeune fille sous la III^e République : l'étudiante », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 4, 1996 [en ligne].

LE DOEUFF Michèle, *Le sexe du savoir*, Paris, Aubier, 1998, 378 p.

MALATESTA Maria, « La formazione delle élites cattoliche femminili tra le due guerre », dans Alberto GUASCO et Raffaella PERRIN (dir.), *Pius XI : Keywords. International Conference Milan 2009*, Zurich, LIT, 2010, p. 227-244.

MANASSEIN (DE) Michel (dir.), *De l'égalité des sexes*, Paris, Centre national de documentation pédagogique, 1995, 317 p.

MARION Yves, *Madeleine Deries, (1895-1924), première docteure « ès histoire » : itinéraire d'une étudiante au début du XX^e siècle*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2017, 351 p.

MOSCONI Nicole, *Femmes et savoirs : la société, l'école et la division sexuelle des savoirs*, Paris, L'Harmattan, 1994, 362 p.

RACINE Nicole et Michel TREBITSCH (dir.), *Intellectuelles : du genre en histoire des intellectuels*, Bruxelles/Paris, Éditions Complexe/CNRS, 2004, 346 p.

RENNES Juliette, *Le mérite et la nature. Une controverse républicaine : l'accès des femmes aux professions de prestige (1880-1940)*, Paris, Fayard, 2007, 594 p.

ROSIQUE NAVARRO Francisca (dir.), *Historia de la Institución Teresiana (1911-1936)*, Madrid, Silex universidad, 2014, 660 p.

Femmes et le Savoir/Women and Knowledge/Frauen und Wissen, Paris, Classiques Garnier, 2020, 530 p.

- **Théologie et mystique**

ARRAJ James, *Mysticism, metaphysics and Maritain : on the road to the spiritual unconscious*, Chiloquin, Inner Growth Books, 1993, 182 p.

BARTOLOMEI ROMAGNOLI Alessandra, Antonio DEGL'INNOCENTI et Francesco SANTI (dir.), *Scrittrici mistiche europee*, Florence, Edizioni del Galluzzo per la fondazione Ezio Franceschini, 2018, 647 p.

BELLEY Pierre-Antoine, *Connaître par le cœur. La connaissance par connaturalité dans les œuvres de Jacques Maritain*, Paris, Pierre Téqui, 2003, 447 p.

BERGAMO Mino, *La science des saints. Le discours mystique au XVII^e siècle en France*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, 279 p.

BERGSON Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Flammarion, 2012, 446 p.

BOUYER Louis, *Figures mystiques féminines : Hadewijch d'Anvers, Térèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Élisabeth de la Trinité, Edith Stein*, Paris, Le Cerf, 1989, 186 p.

CERTEAU DE Michel, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, 322 p.

CERTEAU DE Michel, « La misère de la théologie, question théologique (note discutable et à discuter) », *La lettre*, n° 182, octobre 1973, p. 27-31.

CERTEAU DE Michel, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », *Esprit*, n° 404, 1971, p. 1177-1214.

CHIAIA Maria (dir.), *Il dolce canto del cuore. Donne mistiche da Hildegard a Simone Weil*, Milan, Ancora, 2004, 187 p.

- DAUZET Dominique-Marie, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Le Cerf, 2002, 381 p.
- DESMAZIERES Agnès, « L'expérience mystique de saint Jean de la Croix à l'aune des sciences humaines », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 130, 2016, p. 59-75.
- DESMAZIERES Agnès, *L'inconscient au paradis : comment les catholiques ont reçu la psychanalyse (1920-1965)*, Paris, Payot & Rivages, 2011, 270 p.
- FONT Carme, *Women's Prophetic Writings in Seventeenth-Century Britain*, Abingdon/New York, Routledge, 2017, 250 p.
- FOUILLOUX Étienne, « Bruno de Jésus-Marie et les *Études carmélitaines* (1930-1939) », dans Bernard HOURS (dir.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours. Actes du colloque de Lyon (25-26 septembre 1997)*, Paris, Le Cerf, 2001, p. 319-332.
- KIMBERLEY M. Benedict, *Empowering collaborations : writing partnerships between religious women and scribes in the Middle Ages*, New York/Londres, Routledge, 2004, 134 p.
- LECLERCQ Jean, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 2008, 278 p.
- LETHEL François-Marie, « La pensée théologique contemporaine et le Carmel. Une ligne de recherche : la théologie des saints », *Vie Thérésienne*, n° 133, 1994, p. 7-27.
- LETHEL François-Marie, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance : la théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1989, 591 p.
- MAITRE Jacques, *Mystique et féminité. Essai de psychanalyse sociohistorique*, Paris, Le Cerf, 1997, 482 p.
- MAITRE Jacques, « Entre femmes. Notes sur une filière du mysticisme catholique », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 55, n° 1, 1983, p. 105-137.
- MARXER François, *Au péril de la nuit : femmes mystiques du XX^e siècle*, Paris, Le Cerf, 2017, 637 p.
- MINVIELLE Bernard, *Qui est mystique ? Un demi-siècle de débats (1890-1940)*, Paris, CLD, 2017, 191 p.
- NEF Frédéric, *La connaissance mystique. Émergences et frontières*, Paris, Le Cerf, 2018, 432 p.
- POULAT Émile, *L'Université devant la Mystique. Expérience du Dieu sans mode ou Transcendance du Dieu d'Amour*, Paris, Salvator, 1999, 292 p.
- POURRAT Pierre, *La spiritualité chrétienne, tome 2, Le Moyen Âge*, Paris, Gabalda, 1951, p. 307-318.
- POUTRIN Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, 495 p.
- POZZI Giovanni, « Il linguaggio della scrittura mistica : Santa Caterina », dans Leonardi LINO et Pietro TRIFONE (dir.), *Dire l'ineffabile. Caterina da Siena e il linguaggio della mistica. Atti del convegno (Siena, 13-14 novembre 2003)*, Florence, Edizioni del Galluzzo per la fondazione Ezio Franceschini, 2006, p. 3-18.
- POZZI Giovanni et LEONARDI Claudio (dir.), *Scrittrici mistiche italiane*, Gênes, Marietti, 1988, 746 p.
- SUMMIT Jennifer, « Women and Authorship », dans Carolyn DINSCHAW et David WALLACE (dir.), *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 91-108.
- URS VON BALTHASAR Hans, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Paris, Apostolat des Éditions, 1978, 410 p.
- VANDEBROUCKE François, « Le divorce entre théologie et mystique », *Nouvelle Revue Théologique*, n°82, 1950, p. 372-389.

Dieu parle dans la nuit. Saint Jean de la Croix, sa vie, son message, son milieu, Arenzano, Edizioni Teresiane
Arenzano, 1991, 388 p.

3. Textes

1) Intervention de Gustave Desbuquois au Congrès de Lisieux en 1932

« Le message de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a été accueilli, accepté avec enthousiasme dans l'Église : il apparut en une belle et douce lumière qui séduisit, conquit les esprits. On s'étonna d'abord, comme devant l'Enfant Jésus au Temple, d'une sagesse si haute. L'étonnement fit place à la réflexion, à la méditation approfondie de sa doctrine, et, graduellement, d'étude en étude, un courant s'est dessiné, une pensée a pénétré dans bien des esprits : Celle même que son aumônier, au catéchisme, appelait, à dix ans, "son petit Docteur" ne serait-elle pas — par un de ces prodiges où Dieu se complaît pour confondre la sagesse humaine, — ne serait-elle pas un jour un Docteur authentique de l'Église universelle ? L'autorité suprême peut seule, dans l'Église, conférer le titre de Docteur. Elle n'interdit pas aux fidèles d'exprimer leurs pensées et leurs vœux en les soumettant à elle comme arbitre. Elle-même, le jour où elle proclame un nouveau Docteur, ne fait d'ordinaire que rendre authentique, officiel, le jugement des meilleurs esprits, des autorités les plus sûres, comme elle reconnaît officiellement, le jour d'une canonisation, la sainteté que les âmes chrétiennes ont pressentie, vénérée et invoquée. Où en est, à l'heure présente, pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, l'appréciation de la société chrétienne, l'instance de ses désirs, au regard du titre de Docteur ?

Avant de répondre à cette question, rappelons brièvement les conditions que l'Église met à ce titre :

a) les conditions intrinsèques d'abord.

1° Le titre de Docteur n'est conféré qu'à des écrivains. Ce sont donc les écrits de sainte Thérèse : *l'Histoire d'une Âme* et ses *Lettres* — qu'il nous faut directement considérer ici.

2° Le titre de Docteur exige, en plus de la sainteté et d'une parfaite orthodoxie, une science éminente, disons même, l'éclat de la doctrine, "*fulgor doctrinae*", donc une mise en lumière qui frappe l'esprit des fidèles, le pénètre, l'éclaire puissamment.

b) les conditions extrinsèques ensuite :

En somme, une approbation solennelle de l'Église, qu'il appartient seulement au Pape ou au Concile Général de donner. La forme de cette approbation varie au cours des siècles. La procédure définie dans l'ouvrage de Benoît XIV, paru en 1783, sur la *Béatification des Serviteurs de Dieu* fait, en substance, encore loi.

En bref, pour prendre un exemple récent, saint Jean de la Croix, les "conditions" suivantes sont requises : des demandes postulatatoires adressées au Pape, un avis favorable de la Congrégation des Rites portant sur la constatation de l'éclat exceptionnel de la doctrine, en plus de la sainteté de la vie, — et enfin, la Déclaration du Pontife "*certa scientia et maxima deliberatione*". Le Saint est Docteur, Docteur, disons-nous, de l'Église universelle. Ceci indique que l'éclat donné à la doctrine par un Docteur porte sur un point se rattachant à la doctrine révélée, destinée à être enseignée à l'humanité tout entière, par le magistère de l'Église. Le don de lumière accordé par Dieu au Docteur lui a permis de mieux saisir dans le dépôt de la révélation une vérité, un "ensemble de vérités", d'en éclairer et d'en presser le sens, de le rendre plus saisissant au regard des fidèles. Par ses écrits, le Docteur fait progresser la présentation de la doctrine à l'intelligence des fidèles, et sa force de pénétration dans leurs cœurs. Pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, la doctrine ainsi mise en lumière serait évidemment la doctrine traditionnelle, universelle, de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour de l'homme pour Dieu, que nous avons exposée. En Dieu, l'amour est contemplé par elle sous un jour spécial, l'Amour Miséricordieux ; dans l'homme, il est réalisé grâce à l'humilité, complétée par l'abandon et l'espérance en l'Amour Miséricordieux. Cette doctrine de tous les temps, sainte Thérèse, sans la modifier, l'a enseignée sous un jour qui la rend plus abordable ; elle l'a enrichie de vues nouvelles, originales, d'intuitions pénétrantes sur le Cœur de Dieu et la psychologie de l'âme humaine. Elle l'a proposée comme une doctrine universelle de salut et de sanctification dont toute âme, l'âme sainte, l'âme tiède ou coupable, peut faire son profit, par le fait qu'elle est humaine, étant essentiellement appelée à l'humilité, à l'abandon, à

l'espérance et à l'amour, disons le mot, à l'état d'enfance spirituelle. Sans doute, toute âme ne peut s'élever à la sainteté canonisable. Mais toute âme est appelée au moins à la sainteté substantielle, c'est-à-dire à aimer Dieu sans l'offenser, ou, si elle l'offense, à se relever. Or, pour réaliser cette sanctification obscure, mais effective, aussi bien que la sainteté éclatante, sainte Thérèse apporte sa méthode extrêmement prenante, facilitant au suprême degré l'élan, le relèvement de l'âme, ouvrant des espérances illimitées aux hommes de bon vouloir, malgré leurs fautes, les aidant singulièrement, dans leurs chutes à se relever, à surmonter le découragement ou l'ennui, mettant à chaque instant la sanctification à la portée de la main, telle qu'elle est possible, *hic et nunc*. Interprète privilégiée de la doctrine fondamentale de l'Amour, sainte Thérèse a donc apporté au monde, à ce monde surpeuplé d'âmes débiles, le message de la sainteté universelle, de la sainteté, si j'ose dire, popularisée... Benoît XV l'a dit : "Là est le secret de la sainteté pour tous les fidèles répandus dans le monde entier". À cette doctrine, sainte Thérèse a donné un éclat extraordinaire, jamais atteint jusqu'à elle. Les études mêmes de ce Congrès l'attestent à l'évidence.

Elle a réalisé le "*nova et vetera*" de l'Évangile. "Tout homme instruit des mystères du royaume de Dieu est semblable à un père de famille qui tire sans cesse de son trésor des choses anciennes et des choses nouvelles". *Vetera* : les choses anciennes : la doctrine traditionnelle sur l'humilité, l'espérance, l'amour, l'amour miséricordieux. *Nova* : l'accent que sainte Thérèse a mis sur l'humilité qu'elle goûte avec ravissement, se faisant "petit enfant". *Nova* : l'accent qu'elle met sur l'espérance fondée sur la seule bonté de Dieu ; ce qui détermine chez elle une attitude confiante d'enfant, inédite, inouïe à ce degré dans les fastes de la sainteté. *Nova* : enfin, l'accent qu'elle a mis sur le caractère miséricordieux de l'amour de Dieu — sur l'amour qu'elle a pour Lui — amour qu'elle prêche et répand. *Nova* : ce caractère de son ascétisme qui fait de l'Amour Miséricordieux l'objet formel de toutes ses vertus, distinguant ainsi "sa voie" de la voie suivie d'ordinaire. Il serait aisé de constater que les miracles de sainte Thérèse ont pour effet de développer dans les âmes sa doctrine de confiance et d'amour, comme si Dieu soulignait depuis sa mort, par tant de bienfaits, le magistère doctrinal réservé à sainte Thérèse. Ainsi les miracles du Sauveur tendaient-ils à justifier son enseignement. Dieu semble bien, au surplus, lui avoir donné, de son vivant même, la conscience d'une mission spéciale à cet égard : "Ma mission est de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma 'petite voie' aux âmes". Or, cette mission s'est à coup sûr exercée au souverain degré dans les deux cents pages de sa biographie et de ses lettres qui ont été lues, goûtées, méditées par le peuple chrétien, par les simples et par les intellectuels. On y trouve, en effet, son enseignement dans sa plénitude. Sainte Thérèse ne disait-elle pas elle-même de son *Histoire d'un Âme* : "Ces pages feront beaucoup de bien, on connaîtra mieux la douceur du bon Dieu (août 1897). Il y en aura pour toutes les âmes, sauf pour celles qui désirent suivre une voie extraordinaire". Et cette affirmation doctorale : "Croyez à la vérité de mes paroles : on n'a jamais trop de confiance envers le bon Dieu si puissant et si miséricordieux". — "Je voudrais éclairer les âmes comme les prophètes, comme les Docteurs". Ne serait-ce pas à cette mission qu'elle devrait l'insigne grâce d'amour que saint Jean de la Croix appelle le "trait de feu", et qu'elle semble bien avoir reçue : "Ma Mère, vous savez les flammes ou plutôt les océans de grâces qui vinrent inonder mon âme aussitôt après ma donation du 9 juin 1895". Or, saint Jean de la Croix parlant des âmes à qui Dieu accorde cette grâce : "Ce sont surtout, déclare-t-il, les âmes dont la vertu et l'esprit doivent se propager dans la succession de leurs enfants spirituels. Dieu donne aux chefs de famille des richesses en rapport avec les destinées providentielles de leur postérité selon la grâce".

Le temps est-il venu d'adresser au Saint-Siège les demandes postulatrices en usage ? C'est à la sagesse des Évêques à se prononcer. Mais il apparaît bien que l'idée fait rapidement son chemin. Tant et tant de suppliques et d'instances, tant de notes et mémoires, tant de vœux se sont multipliés en vue d'obtenir pour la Sainte le titre de Docteur. Ici encore, comme pour sa canonisation et pour le Patronage des Missions, il est permis d'augurer que sainte Thérèse aura sa manière à elle, qu'alerte, elle brûlera les étapes, et que bientôt surgira, sous la poussée de l'Esprit-Saint, le puissant mouvement d'opinion qui portera à l'Épiscopat et au Saint-Siège le vœu unanime des fidèles. Déjà sur les lèvres du Pontife régnant, nous recueillons ces paroles : "Elle s'est révélée un Maître de l'Enfance spirituelle". (Lettre de S.S. Pie XI au Cardinal Vico, 14 mai 1923, après la béatification de Thérèse de l'Enfant-Jésus). "Elle a révélé à tous la voie de l'enfance spirituelle par ses écrits qui sont répandus sur toute la terre, et que personne, assurément, ne peut lire sans en être charmé, et sans les relire avec beaucoup de fruits. Elle acquit, au témoignage de notre Prédécesseur immédiat, une telle science des choses surnaturelles qu'elle a pu

tracer aux autres une voie certaine de salut”. (Homélie de S.S. Pie XI, prononcée pendant la Messe de canonisation, 17 mai 1925). “Que veut nous dire la ‘petite Thérèse’ qui s’est faite, elle aussi, une parole de Dieu ?” (Discours de S.S. Pie XI, lors de l’approbation des miracles, 11 février 1923). “Le bon Dieu nous dit bien des choses par elle qui fut sa Parole vivante” (Discours de S.S. Pie XI aux pèlerins français, 30 avril 1923). »

2) Léon Merklen, « Le doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de Lisieux », La Croix, 7 juillet 1932

« Jeudi dernier, terminant sa conférence au Congrès thérésien de Lisieux, le R.P. Desbuquois exposait les raisons pour lesquelles il n’était pas impossible de supposer qu’un jour l’autorité ecclésiastique accorde à sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus le titre officiel et les privilèges liturgiques du Docteur de l’Église. Sa proposition, appuyée des arguments les plus sérieux, reçut immédiatement l’approbation du théologien avisé qu’est Mgr l’évêque de Bayeux. “Quand le Congrès n’aurait eu comme résultat, déclare en substance Mgr Picaud, que le seul rapport du R.P. Desbuquois, nous devrions dire qu’il marquera une date dans l’histoire du culte de notre chère petite Sainte.” Et au banquet qui clôtura le Congrès, en présence du cardinal Verdier, du nonce apostolique et de plus de cinquante prélats, le même pontife, dont la sagacité et l’esprit de mesure égalent le zèle et la distinction, salua dans le lointain, comme un gage de bénédictions, cette nouvelle étape de la basilique spirituelle qu’édifie la sainte Église en l’honneur de la Carmélite de Lisieux.

Évidemment, l’Église reste libre d’élever parmi les maîtres de la vie spirituelle glorifiés de l’auréole des saints qui elle veut à la dignité de Docteur de l’Église. Ici, spécialement, tout dépend de sa seule volonté. Jusqu’au XVI^e siècle, elle réserva ce titre, en vertu de son magistère ordinaire, à quatre Pères de l’Église grecque et quatre Pères de l’Église latine. Aujourd’hui, cette dignité ne peut être conférée que par un acte du magistère extraordinaire de l’Église, soit du Pape seul, soit du Concile général. Quoique nettement circonscrit, le nombre des Docteurs devient cependant, depuis cinquante ans, plus considérable. Impossible donc de prévoir, en semblable matière, les décisions futures de l’autorité ecclésiastique. Il nous suffit d’étudier les conditions qu’habituellement elle requiert et d’essayer de deviner les intentions de la Providence.

Pour honorer du titre de Docteur de l’Église un écrivain ecclésiastique ou un auteur spirituel, l’Église réclame une vie sainte, une orthodoxie parfaite, enfin et surtout une science surnaturelle éminente. Les deux premières conditions étant exigées, et avec beaucoup de sévérité de nos jours, pour le succès du procès de béatification, tout le problème porte sur cette science surnaturelle éminente, qui est comme la note caractéristique du Docteur. Une science ordinaire, même sûre et remarquable, ne suffit pas. Elle doit atteindre un degré exceptionnel, briller d’un éclat vraiment extraordinaire. Cette science doit même avoir un certain caractère original, le Saint consacré Docteur de l’Église avoir été suscité par Dieu pour défendre, à un moment donné, sur un point particulier et d’une manière éclatante, un dogme spécial de la foi ou un aspect nouveau de la doctrine spirituelle.

Le rôle exceptionnel d’un saint Bernard, d’un saint Anselme, de saint Thomas d’Aquin et de saint Bonaventure, de saint François de Sales et de saint Alphonse de Liguori, de saint Pierre Canisius et de saint Robert Bellarmin, de saint Jean de la Croix et de saint Albert le Grand, au moyen âge ou dans les temps modernes, explique les décisions officielles de Pie VIII, de Clément XI, de saint Pie V, de Sixte-Quint, de Pie IX, de Pie XI.

Qui niera, après les témoignages réitérés de Benoît XV et de Pie XI, la mission doctrinale extraordinaire confiée à sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus pour ranimer dans les âmes contemporaines la dévotion sincère, ardente et pratique ? N’a-t-on pas écrit qu’elle a “désencombré le chemin du ciel” ? La petite voie de l’enfance spirituelle qu’elle a enseignée, l’esprit de simplicité dans le sacrifice, de catholicité dans la prière, de confiance et de total abandon dans l’amour qui lui a si parfaitement réussi, sont des leçons, en un certain sens, inédites. Elle leur a donné du moins un éclat jusque-là insoupçonné,

elle les a vécues d'une manière si prenante que les fidèles de tous les milieux et de tous les pays se sentent comme naturellement transformés et rechristianisés à leur contact.

Mais, dira-t-on, un Docteur de l'Église doit se faire remarquer par une érudition peu commune : ce qui n'est pas le cas de l'humble moniale du Carmel. Une femme, au témoignage de saint Paul, doit se taire dans l'Église. La fonction de Docteur ne peut donc lui convenir. Thérèse de l'Enfant-Jésus n'a pas manqué à ce précepte : sans doute, de son vivant, elle a écrit, sur l'ordre de sa supérieure, le manuscrit de sa vie. Celui-ci ne fut imprimé et livré à ses Sœurs et au public qu'après sa mort. Quelques jours avant sa fin, on la suppliait de dire quelques paroles d'édification au médecin de la communauté : « Ce n'est pas ma manière », répondit-elle. La voie qu'elle voulait enseigner aux âmes ne devait être manifestée qu'après son départ pour le ciel. Si la Sainte n'a pas puisé, comme certains Docteurs, la science de la vie spirituelle dans les livres des siècles passés, à l'école de la souffrance et dans l'union intime avec le Sauveur, son Maître, elle a acquis une compétence singulière et des lumières surnaturelles qui l'emportent sur toutes les éruditions d'origine humaine.

“Une femme Docteur de l'Église, est-ce convenable, est-ce possible ?” répéteront pourtant, parmi nos lecteurs, ceux qui se souviennent que la grande sainte Thérèse d'Avila, la patronne de la petite sainte Thérèse de Lisieux, n'a pu obtenir ce titre et se contente encore aujourd'hui de celui de “maître en spiritualité”. “Pourquoi pas ? répondrons-nous cependant. Cela est possible, cela n'a rien de malséant, cela peut devenir, un jour prochain, très opportun.” Parmi les traits nouveaux qui marquent le monde contemporain, que voyons-nous, en effet ? Une situation importante accordée de plus en plus à la femme et à l'enfant. Ces esclaves des temps païens sont respectés, protégés, et leurs droits défendus, leur activité légitime encouragée comme cela ne s'était jamais encore vu. Le règne social du Christ, qui a libéré la femme de sa déchéance, qui a donné la première place auprès de lui aux petits enfants, s'étend ainsi sur terre. N'est-il pas normal que, dans un mouvement parallèle, les enfants et les femmes conquièrent de nos jours dans la hiérarchie du ciel des situations d'autant plus éclatantes que leur humilité les aura ici-bas davantage cachés ?

Que les rationalistes se scandalisent, que les esprits raisonneurs et exclusivement humains soient déconcertés : il en a été, il en sera toujours ainsi. Les voies sublimes de la Providence resteront à jamais incompréhensibles aux pseudo-sages de la terre. Les amis du surnaturel, les défenseurs par vocation de sa primauté, devant les miracles que présentent la glorification des Saints et l'histoire de l'Église ne sont en aucun cas surpris. En quelques années, la petite Française est devenue la Sainte la plus populaire chez toutes les nations : l'humble moniale a été proclamée par le Pape le soutien et l'étoile de son pontificat. En quelques années, des milliers de personnes ont lu l'Histoire d'une âme et ont été converties et sanctifiées par “sa voie”.

Si jamais le Souverain Pontife juge utile de consacrer du titre de Docteur de l'Église celle qui a mis l'héroïsme de la sainteté à la portée de tout le monde, ce sera un nouveau prodige, comme les précédents, humainement inexplicable. Mais Pie XI n'a-t-il pas affirmé qu'elle devait soulever un “ouragan de gloire” ? »

3) Homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, 27 septembre 1970

« Noi abbiamo conferito, o meglio: Noi abbiamo riconosciuto il titolo di Dottore della Chiesa a Santa Teresa di Gesù. Il solo fatto di proferire il nome di questa Santa, singolarissima e grandissima, in questo luogo e in questa circostanza, solleva nelle nostre anime un tumulto di pensieri : il primo sarebbe quello di rievocare la figura di Teresa: la vediamo apparire davanti a noi, come donna eccezionale, come religiosa, che, tutta velata di umiltà, di penitenza e di semplicità, irradia intorno a sé la fiamma della sua vitalità umana e della sua vivacità spirituale, e poi come riformatrice e fondatrice d'uno storico e insigne Ordine religioso, e scrittrice genialissima e feconda, maestra di vita spirituale, contemplativa incomparabile e indefessamente attiva ; ... com'è grande ! com'è unica ! com'è umana ! com'è attraente questa figura ! Prima di parlare d'altro saremmo tentati a parlare di lei, di questa Santa, sotto tanti aspetti interessantissima. Ma non attendete da Noi, in questo momento, che vi parliamo della persona e dell'opera di Teresa di Gesù : basterebbe la duplice bibliografia raccolta nel volume preparato con tanta

cura dalla nostra Sacra Congregazione per le Cause dei Santi per scoraggiare chi volesse condensare in brevi parole l'immagine storica e biografica di questa Santa, che sembra straripare dai lineamenti descrittivi nei quali si vorrebbe contenere. Del resto, non è su di lei propriamente che noi vogliamo ora fissare, per un istante, la nostra attenzione. Ma è sull'atto che noi abbiamo compiuto testé ; sul fatto che incidiamo nella storia della Chiesa e che affidiamo alla pietà e alla riflessione del Popolo di Dio, sul conferimento, dicevamo, del titolo dottorale a Teresa di Avila, a Santa Teresa di Gesù, la grande Carmelitana.

E il significato di questo atto è molto chiaro ; un atto che intenzionalmente vuole essere luminoso, che potrebbe avere una sua simbolica immagine in una lampada accesa davanti all'umile e maestosa figura della Santa : luminoso per il fascio di raggi che la lampada del titolo dottorale proietta sopra di lei ; e luminoso per un altro fascio di raggi, che questo stesso titolo dottorale proietta sopra di noi. Sopra di lei, Teresa: la luce del titolo mette in evidenza indiscutibili valori che già le erano ampiamente riconosciuti : la santità della vita, innanzitutto, valore questo già ufficialmente proclamato, fin dal 12 marzo 1622 - Santa Teresa era morta trenta anni prima -, dal nostro Predecessore Gregorio XV, nella celebre canonizzazione, che, con la nostra Carmelitana, iscrisse nell'albo dei Santi Ignazio di Loiola, Francesco Saverio, Isidoro Agricola, tutti gloria della Spagna cattolica, e con loro Filippo Neri, fiorentino- romano quest'ultimo ; e mette in evidenza altresì "l'eminenza della dottrina", in secondo luogo, ma questa specialmente (Cfr. PROSPERO LAMBERTINI, poi Papa Benedetto XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, IV, 2, c. 11, n. 13).

La dottrina dunque di Santa Teresa d'Avila risplende dei carismi della verità, della conformità con la fede cattolica, dell'utilità per l'erudizione delle anime ; e un altro possiamo particolarmente notare, il carisma della sapienza, che ci fa pensare all'aspetto più attraente e insieme più misterioso del dottorato di Santa Teresa, all'influsso cioè della divina ispirazione in questa prodigiosa e mistica scrittrice. Donde veniva a Teresa il tesoro della sua dottrina ? Indubbiamente dalla sua intelligenza e dalla sua formazione culturale e spirituale, dalle sue letture, dalle conversazioni con grandi maestri di teologia e di spiritualità, da una sua singolare sensibilità, da una sua abituale ed intensa disciplina ascetica, dalla sua meditazione contemplativa, in una parola dalla sua corrispondenza alla grazia, accolta nell'anima straordinariamente ricca e preparata alla pratica e all'esperienza dell'orazione. Ma era soltanto questa la sorgente della sua "eminente dottrina" ? o non si devono riscontrare in Santa Teresa atti, fatti, stati, che non provengono da lei, ma che da lei sono subiti, che sono cioè così sofferti e passivi, mistici nel vero senso della parola, da doverli attribuire ad una azione straordinaria dello Spirito Santo ? Siamo indubbiamente davanti ad un'anima nella quale l'iniziativa divina straordinaria si manifesta, e dalla quale essa è percepita e quindi descritta da Teresa, con un linguaggio letterario suo proprio, semplicemente, fedelmente, stupendamente.

Qui le questioni si moltiplicano. L'originalità dell'azione mistica è fra i fenomeni psicologici più delicati e più complessi, nei quali molti fattori possono intervenire, e obbligare l'osservatore alle più severe cautele; ma nei quali le meraviglie dell'anima umana si manifestano in modo sorprendente, ed una fra tutte più comprensiva : l'amore, che celebra nella profondità del cuore le sue espressioni più varie e più piene; amore che dovremo chiamare alla fine connubio, perché esso è l'incontro dell'amore divino inondante che discende all'incontro con l'amore umano, che tende a salire con tutte le forze ; è l'unione con Dio più intima e più forte che ad anima vivente in questa terra sia dato sperimentare ; e che diventa luce, diventa sapienza ; sapienza delle cose divine, sapienza delle cose umane. Ed è di questi segreti che ci parla la dottrina di Teresa ; sono i segreti dell'orazione. La sua dottrina è qui. Ella ha avuto il privilegio e il merito di conoscerli questi segreti per via di esperienza, vissuta nella santità d'una vita consacrata alla contemplazione e simultaneamente impegnata nell'azione, e di esperienza insieme patita e goduta nell'effusione di straordinari carismi spirituali. Teresa ha avuto l'arte di esporli questi medesimi segreti, tanto da classificarsi fra i sommi maestri della vita spirituale. Non indarno la statua, che colloca, come Fondatrice, la figura di Teresa in questa Basilica, reca l'iscrizione che ben definisce la Santa : *Mater Spiritualium*.

Era già ammessa, si può dire per consenso unanime, questa prerogativa di Santa Teresa, di essere madre, d'essere maestra delle persone spirituali. Una madre piena d'incantevole semplicità, una maestra piena di mirabile profondità. Il suffragio della tradizione dei Santi, dei Teologi, dei Fedeli, degli studiosi le era già assicurato ; noi lo abbiamo ora convalidato, facendo in modo che, ornata di questo titolo magistrale, ella abbia una più autorevole missione da compiere, nella sua Famiglia religiosa e nella Chiesa orante e nel mondo, con un suo messaggio perenne e presente : il messaggio dell'orazione.

È questa la luce, resa oggi più viva e penetrante che il titolo di Dottore, conferito a Santa Teresa, riverbera sopra di noi. Il messaggio dell'orazione ! Viene a noi, figli della Chiesa, in un'ora segnata da un grande sforzo di riforma e di rinnovamento della preghiera liturgica ; viene a noi, tentati dal grande rumore e dal grande impegno del mondo esteriore di cedere all'affanno della vita moderna e di perdere i veri tesori della nostra anima nella conquista dei seducenti tesori della terra. Viene a noi, figli del nostro tempo, mentre si va perdendo non solo il costume del colloquio con Dio, ma il senso del bisogno e del dovere di adorarlo e d'invocarlo. Viene a noi il messaggio della preghiera, canto e musica dello spirito imbevuto della grazia e aperto alla conversazione della fede, della speranza e della carità, mentre l'esplorazione psicanalitica scompone il fragile e complicato strumento che noi siamo, non più per trarne le voci dell'umanità dolorante e redenta, ma ascoltarne il torbido mormorio del suo subcosciente animale e le grida delle sue incomposte passioni e della sua angoscia disperata. Viene il messaggio sublime e semplice dell'orazione della sapiente Teresa, che ci esorta ad intendere "il grande bene che fa Dio ad un'anima, allorché la dispone a praticare con desiderio l'orazione mentale ; ... perché l'orazione mentale, a mio parere, altro non è che una maniera amichevole di trattare, nella quale ci troviamo molte volte a parlare, da solo a solo, con Colui che sappiamo che ci ama" (*Vida*, 8 , 4-5).

In sintesi, questo il messaggio per noi di Santa Teresa di Gesù, Dottore della Santa Chiesa : ascoltiamo e facciamo nostro. Dobbiamo aggiungere due rilievi che ci sembrano importanti. Il primo è quello che osserva come Santa Teresa d'Avila sia la prima donna a cui la Chiesa conferisce questo titolo di Dottore ; e questo fatto non è senza il ricordo della severa parola di San Paolo : *Mulieres in Ecclesiis taceant* (1 Cor. 14, 34) : il che vuol dire, ancora oggi, come la donna non sia destinata ad avere nella Chiesa funzioni gerarchiche di magistero e di ministero. Sarebbe ora violato il precetto apostolico ? Possiamo rispondere con chiarezza : no. In realtà, non si tratta di un titolo che comporti funzioni gerarchiche di magistero, ma in pari tempo dobbiamo rilevare che ciò non significa in nessun modo una minore stima della sublime missione che la donna ha in mezzo al Popolo di Dio. Al contrario, la donna, entrando a far parte della Chiesa con il Battesimo, partecipa del sacerdozio comune dei fedeli, che la abilita e le fa obbligo di "professare dinanzi agli uomini la fede ricevuta da Dio per mezzo della Chiesa" (*Lumen gentium*, c. 2, 11). E in tale professione di fede tante donne sono arrivate alle cime più elevate, fino al punto che la loro parola e i loro scritti sono stati luce e guida dei loro fratelli. Luce alimentata ogni giorno nel contatto intimo con Dio, anche nelle forme più nobili dell'orazione mistica, per la quale San Francesco di Sales non esita a dire che posseggono una speciale capacità. Luce fatta vita in maniera sublime per il bene e il servizio degli uomini.

Per questo il Concilio ha voluto riconoscere l'alta collaborazione con la grazia divina che le donne sono chiamate ad esercitare, per instaurare il Regno di Dio sulla terra, e nell'esaltare la grandezza della loro missione, non dubita di invitarle egualmente a cooperare "perché l'umanità non decada", per "riconciliare gli uomini con la vita", "per salvare la pace nel mondo" (VAT. II, *Messaggio alle donne*). In secondo luogo, non vogliamo tralasciare il fatto che Santa Teresa era spagnola e a buon diritto la Spagna la considera una delle sue glorie più grandi. Nella sua personalità si apprezzano le caratteristiche della sua patria : la robustezza di spirito, la profondità dei sentimenti, la sincerità di cuore, l'amore alla Chiesa. La sua figura si colloca in un'epoca gloriosa di santi e di maestri che distinguono il loro tempo con lo sviluppo della spiritualità. Li ascolta con l'umiltà della discepola, mentre allo stesso tempo sa giudicarli con la perspicacia di una grande maestra di vita spirituale, e come tale questi la considerano. D'altra parte, dentro e fuori delle frontiere patrie, si agitava violenta la tempesta della Riforma, opponendo tra di loro i figli della Chiesa. Ella per il suo amore alla verità e la sua intimità con il Maestro, ebbe ad affrontare amarezze e incomprensioni di ogni sorta e non sapeva dar pace al suo spirito dinanzi alla rottura dell'unità : "Ho sofferto molto - scrive - e come se io potessi qualcosa o fossi qualcosa

piangevo con il Signore e lo supplicavo di rimediare tanto male” (*Camino de perfección*, c. 1, n. 2; BAC, 1962, 185).

Questo suo sentire con la Chiesa, provato nel dolore alla vista della dispersione delle forze, la condusse a reagire con tutto il suo forte spirito castigiano nell’ansia di edificare il regno di Dio ; decise di penetrare nel mondo che la circondava con una visione riformatrice per imprimergli un senso, un’armonia, un’anima cristiana. A distanza di cinque secoli, Santa Teresa di Avila continua a lasciare le orme della sua missione spirituale, della nobiltà del suo cuore assetato di cattolicità, del suo amore spoglio di ogni affetto terreno per potersi dare totalmente alla Chiesa. Prima del suo ultimo respiro, ella poté ben dire, come riepilogo della sua vita : “Finalmente, sono figlia della Chiesa !”. In questa espressione, gradito presagio della gloria dei beati per Teresa di Gesù, vogliamo vedere l’eredità spirituale legata a tutta la Spagna. Vogliamo anche vedere un invito a tutti noi a farci eco della sua voce, a trasformarla in programma della nostra vita per poter ripetere con lei: siamo figli della Chiesa.

Con la Nostra Apostolica Benedizione. »

4) Homélie de proclamation de Catherine de Sienne, 4 octobre 1970

« La spirituale esultanza che ha invaso l’animo Nostro nel proclamare Dottore della Chiesa la umile e sapiente vergine domenicana, Caterina da Siena, trova il riferimento più alto e, diremmo, la sua giustificazione nella gioia purissima sperimentata dal Signore Gesù, quando, come narra l’evangelista S. Luca, “trasalì di gioia nello Spirito Santo” e disse : “Io ti glorifico, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai prudenti, e le hai rivelate ai semplici. Sì, Padre, perché tale è stato il tuo beneplacito” (*Luc.* 10, 21; cfr. *Matth.* 11, 25-26). In verità, nel ringraziare il Padre per aver svelato i segreti della sua divina sapienza agli umili, Gesù non aveva presenti al suo spirito soltanto i Dodici, che egli aveva eletti tra il popolo incolto, e che avrebbe un giorno inviato, quali suoi apostoli, ad istruire tutte le genti e ad insegnare ad esse quanto aveva loro comandato (Cfr. *Matth.* 28, 19-20), ma altresì quanti avrebbero creduto in Lui, fra i quali innumerevoli sarebbero stati i meno dotati agli occhi del mondo.

E questo si compiaceva di osservare l’Apostolo delle genti, scrivendo alla comunità della greca Corinto, città pullulante di gente infatuata di umana sapienza. “ Considerate tra voi, o fratelli, quelli che (Dio) ha chiamato: non molti i sapienti secondo l’estimazione terrena; non molti i potenti; non molti i nobili. Ciò invece che è stolto per il mondo, Iddio scelse per confondere i sapienti; e ciò che è debole Iddio scelse per confondere quello che è forte; scelse ciò che per il mondo non ha pregio e valore, ciò che non esiste, per ridurre al nulla ciò che esiste, affinché nessuna creatura possa vantarsi dinanzi a Dio” (*1 Cor.* 1, 26-29). Tale scelta preferenziale di Dio per quanto è irrilevante o, magari, spregevole agli occhi del mondo era già stata annunciata dal Maestro, quando - in netta antitesi alle valutazioni terrene - aveva chiamato beati e candidati al suo Regno i poveri, gli afflitti, i miti, gli affamati di giustizia, i puri di cuore, gli operatori di pace (Cfr. *Matth.* 5, 3-10).

Non è certo Nostra intenzione indugiare nel porre in rilievo come nella vita e nell’attività esterna di Caterina le Beatitudini evangeliche abbiano avuto un modello di superlativa verità e bellezza. Tutti voi, del resto, ricordate quanto ella sia stata libera nello spirito da ogni terrena cupidigia ; quanto abbia amato la verginità consacrata al celeste sposo, Cristo Gesù; quanto sia stata affamata di giustizia e colma di viscere di misericordia nel cercare di riportare la pace in seno alle famiglie ed alle città, dilaniate da rivalità e da odi atroci ; quanto si sia prodigata per riconciliare la repubblica di Firenze con il Sommo Pontefice Gregorio XI, fino ad esporre alla vendetta dei ribelli la propria vita. Né ci fermeremo ad ammirare le eccezionali grazie mistiche, di cui volle dotarla il Signore, tra le quali il mistico sposalizio

e le sacre stigmate. Crediamo altresì non rispondente alla presente circostanza il rievocare la storia dei magnanimi sforzi, compiuti dalla Santa per indurre il Papa a ritornare alla sua legittima sede, Roma. Il successo che ella finalmente ottenne, fu veramente il capolavoro della sua operosità, che rimarrà nei secoli la sua gloria più grande e costituirà un titolo tutto speciale all'eterna riconoscenza per lei da parte della Chiesa. Crediamo, invece, opportuno in questo momento porre, sia pur brevemente, in luce il secondo dei titoli, che giustificano, in conformità al giudizio della Chiesa, il conferimento del Dottorato alla figlia dell'illustre Città di Siena : e cioè la peculiare eccellenza della dottrina. Quanto al primo titolo infatti, quello della santità, il suo riconoscimento solenne fu espresso, ed in ampia misura e con stile inconfondibile di umanista, dal Pontefice Pio II, suo concittadino, nella Bolla di Canonizzazione *Misericordias Domini*, di cui egli stesso fu l'autore (Cfr. M.-H. LAUKENT, OP., *Proc. Castel.*, p. 521-530 ; Trad. ital. di I. Taurisano, OP., *S. Caterina da Siena*, Roma 1948, p. 665-673). La speciale cerimonia liturgica ebbe luogo nella Basilica di S. Pietro, il 29 giugno 1461. Che diremo dunque dell'eminenza della dottrina cateriniana ? Noi certamente non troveremo negli scritti della Santa, cioè nelle sue *Lettere*, conservate in numero assai cospicuo, nel *Dialogo della Divina Provvidenza* ovvero *Libro della Divina Dottrina* e nelle "orationes", il vigore apologetico e gli ardimenti teologici che distinguono le opere dei grandi luminari della Chiesa antica, sia in Oriente che in Occidente ; né possiamo pretendere dalla non colta vergine di Fontebranda le alte speculazioni, proprie della teologia sistematica, che hanno reso immortali i Dottori del medioevo scolastico. E se è vero che nei suoi scritti si riflette, e in misura sorprendente, la teologia dell'Angelico Dottore, essa vi compare però spoglia di ogni rivestimento scientifico. Ciò invece che più colpisce nella Santa è la sapienza infusa, cioè la lucida, profonda ed inebriante assimilazione delle verità divine e dei misteri della fede, contenuti nei Libri Sacri dell'Antico e del Nuovo Testamento : una assimilazione, favorita, sì, da doti naturali singolarissime, ma evidentemente prodigiosa, dovuta ad un carisma di sapienza dello Spirito Santo, un carisma mistico.

Caterina da Siena offre nei suoi scritti uno dei più fulgidi modelli di quei carismi di *esortazione*, di *parola di sapienza* e di *parola di scienza*, che S. Paolo mostrò operanti in alcuni fedeli presso le primitive comunità cristiane, e di cui volle che fosse ben disciplinato l'uso, ammonendo che tali doni non sono tanto a vantaggio di coloro che ne sono dotati, quanto piuttosto dell'intero Corpo della Chiesa: come infatti in esso - spiega l'Apostolo - "unico e medesimo (è) lo Spirito che distribuisce i suoi doni a ciascuno come vuole" (*I Cor.* 12, 11) così su tutte le membra del mistico organismo di Cristo deve ridondare il beneficio dei tesori spirituali che il suo Spirito elargisce (Cfr. *I Cor.* 11, 5 ; *Rom.* 12, 8 ; *1 Tim.* 6, 2 ; *Tit.* 2, 15).

"*Dottrina eius (scilicet Catharinae) non acquisita fuit ; prius magistra visa est quam discipula*" (*Proc. Castel.*, 1. c.) : così dichiarò lo stesso Pio II nella Bolla di Canonizzazione. Ed invero, quanti raggi di sovrumana sapienza, quanti urgenti richiami all'imitazione di Cristo in tutti i misteri della sua vita e della sua Passione, quanti efficaci ammaestramenti per la pratica delle virtù, proprie dei vari stati di vita, sono sparsi nelle opere della Santa! Le sue Lettere sono come altrettante scintille di un fuoco misterioso, acceso nel suo cuore ardente dall'Amore Infinito, ch'è lo Spirito Santo. Ma quali sono le linee caratteristiche, i temi dominanti del suo magistero ascetico e mistico ? A Noi sembra che, ad imitazione del "glorioso Paolo" (*Dialogo*, c. XI, a cura di G. Cavallini, 1968, p. 27), di cui riflette talvolta anche lo stile gagliardo ed impetuoso, Caterina sia la mistica del Verbo Incarnato, e soprattutto di Cristo Crocifisso ; essa fu l'esaltatrice della virtù redentiva del Sangue adorabile del Figliuolo di Dio, effuso sul legno della Croce con larghezza di amore per la salvezza di tutte le umane generazioni (Cfr. *Dialogo*, c. CXXVII, ed. cit., p. 325). Questo Sangue del Salvatore, la Santa lo vede fluire continuamente nel Sacrificio della Messa e nei Sacramenti, grazie al ministero dei sacri ministri, a purificazione ed abbellimento dell'intero Corpo mistico di Cristo. Caterina perciò potremmo dirla la *mistica del Corpo mistico* di Cristo, cioè della Chiesa.

D'altra parte la Chiesa è per lei autentica madre, a cui è doveroso sottomettersi, prestare riverenza ed assistenza: "Ché - Ella osa dire - la Chiesa non è altro che esso Cristo" (*Lettera* 171, a cura di P. Misciatelli, III, 89). Quale non fu perciò l'ossequio e l'amore appassionato che la Santa nutrì per il Romano Pontefice ! Noi oggi personalmente, minimo servo dei servi di Dio, dobbiamo a Caterina immensa riconoscenza, non certo per l'onore che possa ridondare sulla nostra umile persona, ma per la mistica apologia ch'ella fa dell'ufficio apostolico del successore di Pietro. Chi non ricorda ? Ella contempla in lui "il dolce Cristo in terra" (*Lettera* 196, ed. cit., III, 211), a cui si deve filiale affetto ed obbedienza, perché : "Chi sarà inobediente a Cristo in terra, il quale è in vece di Cristo in cielo, non partecipa del frutto del Sangue del Figliuolo di Dio" (*Lettera* 207, ed. cit., III, 270). E quasi anticipando, non solo la dottrina, ma il linguaggio stesso del Concilio Vaticano II (*Lumen gentium*, 23), la Santa scrive al Papa Urbano VI : "Padre santissimo . . . cognoscete la grande necessità, che è a voi e alla santa Chiesa di conservare questo popolo (di Firenze) alla obbedienza e reverenza della Santità Vostra, perocché qui è il capo e il principio della nostra fede" (*Lettera* 170, ed. cit., III, 75).

Ai Cardinali, poi, a molti Vescovi e sacerdoti, essa rivolge pressanti esortazioni, né risparmia forti rimproveri, sempre però in tutta umiltà e rispetto per la loro dignità di ministri del Sangue di Cristo. Né Caterina poteva dimenticare di essere figlia di un Ordine religioso, e tra i più gloriosi ed attivi nella Chiesa. Essa, quindi, nutre stima singolare per quelle che chiama le "sante religioni", che considera quasi vincolo di unione tra il Corpo mistico, costituito dai rappresentanti di Cristo (secondo una qualificazione sua propria), ed il corpo universale della religione cristiana, cioè i semplici fedeli. Esige dai religiosi fedeltà alla loro eccelsa vocazione, attraverso l'esercizio generoso delle virtù e l'osservanza delle rispettive regole. Non ultimi, nella sua materna sollecitudine, sono i laici, a cui indirizza vivaci e numerose lettere, volendoli pronti nella pratica delle virtù cristiane e dei doveri del proprio stato, animati da ardente carità per Iddio e per il prossimo, poiché anch'essi sono membra vive del Corpo mistico; ora, dice la Santa, "ella (cioè la Chiesa) è fondata in amore, ed è esso amore" (*Lettera* 103, a cura di G. Gigli).

Come poi non ricordare l'opera intensa, svolta dalla Santa per la riforma della Chiesa ? È principalmente ai sacri Pastori che essa rivolge le sue esortazioni, disgustata di santo sdegno per l'ignavia di non pochi di loro, fremente per il loro silenzio, mentre il gregge loro affidato andava disperso ed in rovina. "Ohimé, non più tacere! Gridate con cento migliaia di lingue, scrive ad un alto prelato. Veggo che, per tacere, il mondo è guasto, la Sposa di Cristo è impallidita, toglie il colore, perché gli è succhiato il sangue da dosso, cioè il Sangue di Cristo" (*Lettera* 16 al card. di Ostia, a cura di L. Ferretti, I, 85). E che cosa intendeva essa per rinnovamento e riforma della Chiesa ? Non certamente il sovvertimento delle sue strutture essenziali, la ribellione ai Pastori, la via libera ai carismi personali, le arbitrarie innovazioni nel culto e nella disciplina, come alcuni vorrebbero ai nostri giorni. Al contrario, essa afferma ripetutamente che sarà resa la bellezza alla Sposa di Cristo e si dovrà fare la riforma "non con guerra, ma con pace e quiete, con umili e continue orazioni, sudori e lagrime dei servi di Dio (Cfr. *Dialogo*, cc. XV, LXXXVI, ed. cit., pp. 44, 197). Si tratta, quindi, per la Santa di una riforma anzitutto interiore, e poi esterna, ma sempre nella comunione e nell'obbedienza filiale verso i legittimi rappresentanti di Cristo.

Fu anche politica la nostra devotissima Vergine ? Sì, indubbiamente, ed in forma eccezionale, ma in un senso tutto spirituale della parola. Ella, infatti, respinse sdegnosamente l'accusa di politicante, che le muovevano alcuni dei suoi concittadini, scrivendo ad uno di loro: "... E i miei cittadini credono che per me o per la compagnia ch'io ho meco, si facciano trattati: elli dicono la verità ; ma non la conoscono, e profetano ; perocché altro non voglio fare né voglio faccia chi è con me, se non che si tratti di sconfiggere il dimonio e toglierli la signoria che egli ha presa dello uomo per lo peccato mortale, e trargli l'odio del cuore, e pacificarlo con Cristo Crocifisso e col prossimo suo" (*Lettera* 122, ed. cit., II, 253).

La lezione pertanto di questa donna politica "sui generis conserva tuttora il suo significato e valore, benché oggi sia più sentito il bisogno di far la debita distinzione tra le cose di Cesare e quelle di

Dio, tra Chiesa e Stato. Il magistero politico della Santa trova la più genuina e perfetta espressione in questa sua lapidaria sentenza : “Niuno stato si può conservare nella legge civile e nella legge divina in stato di grazia senza la santa giustizia” (*Dialogo*, c. CXIX, ed. cit., p. 291).

Non contenta di avere svolto un intenso e vastissimo magistero di verità e di bontà con la parola e con gli scritti, Caterina volle suggellarlo con l’offerta finale della sua vita, per il Corpo mistico di Cristo, che è la Chiesa, nell’ancor giovanile età di 33 anni. Dal suo letto di morte, circondata dai fedeli discepoli in una celletta presso la chiesa di S. Maria sopra Minerva, in Roma, essa rivolse al Signore questa commovente preghiera, vero testamento di fede e di riconoscente, ardentissimo amore : “O Dio eterno, ricevi il sacrificio della vita mia in (vantaggio di) questo corpo mistico della santa Chiesa. Io non ho che dare altro se non quello che tu hai dato a me. Togli il cuore, dunque, e premilo sopra la faccia di questa sposa” (*Lettera* 371, ed. L. Ferretti, V, p. 301-302).

Il messaggio perciò di una fede purissima, di un amore ardente, di una dedizione umile e generosa alla Chiesa Cattolica, quale Corpo mistico e Sposa del Redentore divino : questo è il messaggio tipico del nuovo Dottore della Chiesa, Caterina da Siena, a illuminazione ed esempio di quanti si gloriano di appartenerele. Raccogliamolo con animo riconoscente e generoso, perché sia luce della nostra vita terrena e pegno di futura e sicura appartenenza alla Chiesa trionfante del Cielo. Così sia ! »

5) Jean-Paul II, Angélus du 24 août 1996 à l’hippodrome de Longchamp

« 1. Au moment de clore cette Journée mondiale en France, je tiens à évoquer la haute figure de sainte Thérèse de Lisieux, entrée dans la vie voici cent ans. Cette jeune carmélite fut tout entière saisie par l'amour de Dieu. Elle vécut radicalement l'offrande d'elle-même en réponse à l'Amour de Dieu. Dans la simplicité de la vie quotidienne elle sut également pratiquer l'amour fraternel. À l'imitation de Jésus, elle accepta de s'asseoir “à la table des pécheurs”, ses “frères”, pour qu'ils soient purifiés par l'amour, car elle était animée par l'ardent désir de voir tous les hommes “éclairés du lumineux flambeau de la Foi” (cf. Ms C, 6 r°). Thérèse a connu la souffrance dans son corps et l'épreuve dans sa foi. Mais elle est demeurée fidèle parce que, dans sa grande intelligence spirituelle, elle savait que Dieu est juste et miséricordieux ; elle saisissait que l'amour est reçu de Dieu plus qu'il n'est donné par l'homme. Jusqu'au bout de la nuit, elle mit son espérance en Jésus, le Serviteur souffrant qui livra sa vie pour la multitude (cf. Is 53,12).

2. Le livre des Évangiles ne quittait jamais Thérèse (cf. *Lettre* 193). Elle en pénètre le message avec une extraordinaire sùreté de jugement. Elle comprend que dans la vie de Dieu, Père, Fils et Esprit, “amour et vérité se rencontrent” (Ps 85/84,11). En peu d'années, elle parcourt “une course de géant” (Ms A, 44 v°). Elle découvre que sa vocation est d'être au cœur de l'Église l'amour même. Thérèse, humble et pauvre, trace la “petite voie” des enfants qui s'en remettent au Père avec une “confiance audacieuse”. Centre de son message, son attitude spirituelle est proposée à tous les fidèles. L'enseignement de Thérèse, véritable science de l'amour, est l'expression lumineuse de sa connaissance du mystère du Christ et de son expérience personnelle de la grâce ; elle aide les hommes et les femmes d'aujourd'hui, et elle aidera ceux de demain, à mieux percevoir les dons de Dieu et à répandre la Bonne Nouvelle de son Amour infini.

3. Carmélite et apôtre, maîtresse de sagesse spirituelle de beaucoup de personnes consacrées ou de laïcs, patronne des missions, sainte Thérèse occupe une place de choix dans l'Église. Sa doctrine éminente mérite d'être reconnue parmi les plus fécondes. Répondant à de nombreuses requêtes, après des études attentives, j'ai la joie d'annoncer que, le dimanche des missions, le 19 octobre 1997, en la Basilique Saint-Pierre de Rome, je proclamerai sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face

Docteur de l'Église. J'ai tenu à annoncer solennellement cet acte ici, car le message de sainte Thérèse, sainte jeune si présente en notre temps, vous convient particulièrement, à vous les jeunes : à l'école de l'Évangile, elle vous ouvre le chemin de la maturité chrétienne ; elle vous appelle à une infinie générosité ; elle vous invite à demeurer dans le "cœur" de l'Église les disciples et les témoins ardents de la charité du Christ. Invoquons sainte Thérèse, pour qu'elle conduise les hommes et les femmes de ce temps sur le chemin de la Vérité et de la Vie ! Avec Thérèse, tournons-nous vers la Vierge Marie, qu'elle a louée et priée tout au long de sa vie avec une confiance filiale ! »

6) Homélie de proclamation de Thérèse de Lisieux, 19 octobre 1997

« 1. "Cammineranno i popoli alla tua luce" (Is 60,3). Nelle parole del profeta Isaia già risuona, come fervida attesa e luminosa speranza, l'eco dell'Epifania. Proprio il collegamento con questa solennità ci permette di meglio percepire il carattere missionario dell'odierna domenica. La profezia di Isaia, infatti, allarga all'intera umanità la prospettiva della salvezza, e in tal modo anticipa il gesto profetico dei Magi dell'Oriente che, recandosi ad adorare il Bimbo divino nato a Betlemme (cfr. Mt 2, 1- 12), annunciano ed inaugurano l'adesione dei popoli al messaggio di Cristo. Tutti gli uomini sono chiamati ad accogliere nella fede il Vangelo che salva. A tutti i popoli, a tutte le terre e le culture, la Chiesa è inviata : "Andate... e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato" (Mt 28, 19-20). Queste parole, pronunciate da Cristo prima di salire al cielo, unitamente alla promessa fatta agli Apostoli ed ai successori di essere con loro sino alla fine del mondo (cfr. Mt 28,20), costituiscono l'essenza del mandato missionario : nella persona dei suoi ministri è Cristo stesso ad andare ad gentes, verso quanti non hanno ancora ricevuto l'annuncio della fede.

2. Teresa Martin, Carmelitana scalza di Lisieux, desiderava ardentemente di essere missionaria. E lo è stata, al punto da poter essere proclamata Patrona delle Missioni. Gesù stesso le mostrò in quale modo avrebbe potuto vivere tale vocazione : praticando in pienezza il comandamento dell'amore, si sarebbe immersa nel cuore stesso della missione della Chiesa, sostenendo con la forza misteriosa della preghiera e della comunione gli annunciatori del Vangelo. Ella realizzava così quanto è sottolineato dal Concilio Vaticano II, allorché insegna che la Chiesa è, per sua natura, missionaria (cfr. *Ad gentes*, 2). Non solo coloro che scelgono la vita missionaria, ma tutti i battezzati, sono in qualche modo inviati ad gentes. Per questo ho voluto scegliere l'odierna domenica missionaria per proclamare Dottore della Chiesa universale Santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo: una donna, una giovane, una contemplativa.

3. A nessuno sfugge, pertanto, che oggi si sta realizzando qualcosa di sorprendente. Santa Teresa di Lisieux non ha potuto frequentare una Università e neppure studi sistematici. Morì in giovane età: e tuttavia da oggi in poi sarà onorata come Dottore della Chiesa, qualificato riconoscimento che la innalza nella considerazione dell'intera comunità cristiana ben al di là di quanto possa farlo un "titolo accademico". Quando, infatti, il Magistero proclama qualcuno Dottore della Chiesa, intende segnalare a tutti i fedeli, e in modo speciale a quanti rendono nella Chiesa il fondamentale servizio della predicazione o svolgono il delicato compito della ricerca e dell'insegnamento teologico, che la dottrina professata e proclamata da una certa persona può essere un punto di riferimento, non solo perché conforme alla verità rivelata, ma anche perché porta nuova luce sui misteri della fede, una più profonda comprensione del mistero di Cristo. Il Concilio ci ha ricordato che, sotto l'assistenza dello Spirito Santo, cresce continuamente nella Chiesa la comprensione del "*depositum fidei*", e a tale processo di crescita contribuisce non solo lo studio ricco di contemplazione cui sono chiamati i teologi, né solo il Magistero dei Pastori, dotati del "carisma certo di verità", ma anche quella "profonda intelligenza delle cose spirituali" che è data per via di esperienza, con ricchezza e diversità di doni, a quanti si lasciano guidare docilmente dallo Spirito di Dio (cfr. *Dei Verbum*, 8). La *Lumen gentium*, da parte sua, insegna che nei

Santi “Dio stesso ci parla” (n. 50). È per questo che, al fine dell'approfondimento dei divini misteri, che rimangono sempre più grandi dei nostri pensieri, va attribuito speciale valore all'esperienza spirituale dei Santi, e non a caso la Chiesa sceglie unicamente tra essi quanti intende insignire del titolo di “Dottore”.

4. Parmi les “Docteurs de l'Église”, Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face est la plus jeune, mais son itinéraire spirituel ardent montre tant de maturité et les intuitions de la foi exprimées dans ses écrits sont si vastes et si profondes, qu'ils lui méritent de prendre place parmi les grands maîtres spirituels. Dans la Lettre apostolique que j'ai écrite à cette occasion, j'ai souligné quelques aspects saillants de sa doctrine. Mais comment ne pas rappeler ici ce que l'on peut en considérer comme le sommet, à partir du récit de la découverte bouleversante qu'elle fit de sa vocation particulière dans l'Église ? “La Charité — écrit-elle — me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Église avait un corps, composé de différents membres, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Église avait un Cœur, et que ce Cœur était brûlant d'Amour. Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Église, que si l'Amour venait à s'éteindre, les Apôtres n'annonceraient plus l'Évangile, les Martyrs refuseraient de verser leur sang... Je compris que l'Amour renfermait toutes les Vocations... Alors dans l'excès de ma joie délirante je me suis écriée : Ô Jésus mon Amour... ma vocation enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'Amour !” (Ms B, 3 v°). C'est là une page admirable qui suffit à elle seule à montrer que l'on peut appliquer à sainte Thérèse le passage de l'Évangile que nous avons entendu dans la liturgie de la Parole : “Père, Seigneur du ciel et de la terre, je proclame ta louange : ce que tu as caché aux sages et aux savants, tu l'as révélé aux tout-petits” (Mt 11,25).

5. Thérèse de Lisieux n'a pas seulement saisi et décrit la vérité profonde de l'Amour comme le centre et le cœur de l'Église, mais elle l'a vécu intensément dans sa brève existence. C'est justement cette convergence entre la doctrine et l'expérience concrète, entre la vérité et la vie, entre l'enseignement et la pratique, qui resplendit avec une particulière clarté dans cette sainte, et qui en fait un modèle attrayant spécialement pour les jeunes et pour ceux qui sont à la recherche du vrai sens à donner à leur vie. Devant le vide de tant de mots, Thérèse présente une autre solution, l'unique Parole du salut qui, comprise et vécue dans le silence, devient une source de vie renouvelée. À une culture rationaliste et trop souvent envahie par un matérialisme pratique, elle oppose avec une désarmante simplicité la “petite voie” qui, en revenant à l'essentiel, conduit au secret de toute existence : l'Amour divin qui enveloppe et pénètre toute l'aventure humaine. En un temps comme le nôtre, marqué bien souvent par la culture de l'éphémère et de l'hédonisme, ce nouveau Docteur de l'Église se montre doué d'une singulière efficacité pour éclairer l'esprit et le cœur de ceux qui ont soif de vérité et d'amour.

6. Sainte Thérèse est présentée comme Docteur de l'Église le jour où nous célébrons la Journée mondiale des Missions. Elle eut l'ardent désir de se consacrer à l'annonce de l'Évangile et elle aurait voulu couronner son témoignage par le sacrifice suprême du martyr (cf. Ms B, 3 r°). On sait aussi avec quel intense engagement personnel elle soutint le travail apostolique des Pères Maurice Bellière et Adolphe Roulland, missionnaires l'un en Afrique et l'autre en Chine. Dans son élan d'amour pour l'évangélisation, Thérèse avait un seul idéal, comme elle le dit elle-même : “Ce que nous Lui demandons, c'est de travailler pour sa gloire, c'est de l'aimer et de le faire aimer” (Lettre 220). Le chemin qu'elle a parcouru pour arriver à cet idéal de vie n'est pas celui des grandes entreprises réservées à un petit nombre, mais c'est au contraire une voie à la portée de tous, la “petite voie”, chemin de la confiance et de la remise totale de soi-même à la grâce du Seigneur. Ce n'est pas une voie à banaliser, comme si elle était moins exigeante. Elle est en réalité exigeante, comme l'est toujours l'Évangile. Mais c'est une voie où l'on est pénétré du sens de l'abandon confiant à la miséricorde divine, qui rend léger même l'engagement spirituel le plus rigoureux. Par cette voie, où elle reçoit tout comme “grâce”, par le fait qu'elle met au centre de tout son rapport avec le Christ et son choix de l'amour, par la place qu'elle donne aussi aux élans du cœur dans son itinéraire spirituel, Thérèse de Lisieux est une sainte qui reste jeune, malgré les années qui passent, et elle se propose comme un modèle éminent et un guide sur la route des chrétiens pour notre temps qui arrive au troisième millénaire.

7. Grande è perciò la gioia della Chiesa, in questa giornata che corona le attese e le preghiere di tanti che hanno intuito, con la richiesta del Dottorato, questo speciale dono di Dio e ne hanno favorito il riconoscimento e l'accoglienza. Desideriamo renderne grazie al Signore tutti insieme, e particolarmente con i professori e gli studenti delle Università ecclesiastiche romane, che proprio in questi giorni hanno iniziato il nuovo Anno Accademico. Sì, o Padre, ti benediciamo, insieme con Gesù (cfr. Mt 11,25), perché hai nascosto i tuoi segreti “ai sapienti e agli intelligenti”, e li hai rivelati a questa “piccola”, che oggi nuovamente proponi alla nostra attenzione e alla nostra imitazione. Grazie per la sapienza che le hai donato, facendone per tutta la Chiesa una singolare testimone e maestra di vita ! Grazie per l'amore che hai riversato in lei, e che continua ad illuminare e riscaldare i cuori, spingendoli alla santità ! Il desiderio che Teresa espresse di “passare il suo Cielo a far del bene sulla terra” (*Opere Complete*, p. 1050), continua a compiersi in modo meraviglioso. Grazie, o Padre, perché oggi a nuovo titolo ce la rendi vicina, a lode e gloria del tuo nome nei secoli. Amen ! »

4. Table des textes

1) Texte de l'intervention de Gustave Desbuquois au Congrès de Lisieux en 1932.....	529
2) Léon Merklen, « Le doctorat ecclésiastique de sainte Thérèse de Lisieux », <i>La Croix</i> , 7 juillet 1932.....	531
3) Homélie de proclamation de Thérèse d'Avila, 27 septembre 1970.....	532
4) Homélie de proclamation de Catherine de Sienne, 4 octobre 1970.....	535
5) Jean-Paul II, Angélus du 24 août 1996 à l'hippodrome de Longchamp.....	538
6) Homélie de proclamation de Thérèse de Lisieux, 19 octobre 1997.....	539

5. Table des illustrations

1) Image de Thérèse d'Avila ornée des attributs des docteurs, tirée de l'étude des Bollandistes	61
2) Gravure flamande (début du XVII ^e siècle), Madrid, Bibliothèque nationale	64
3) « Ste Thérèse enseigne ses maîtres » : gravure espagnole du XVIII ^e siècle (Alicante)	65
4) Fascicule-souvenir du congrès de Lisieux (1932)	119

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	2
SIGLES ET ABREVIATIONS	4
INTRODUCTION	6
PARTIE I Les premières tentatives de doctorat féminin dans l'entre-deux-guerres (1923-1933)	32
Chapitre 1 : Qu'est-ce qu'un docteur de l'Église ?	34
1. Une vocation d'enseignement dans l'Église universelle	35
a) Des saints	36
b) Dotés d'une science exceptionnelle.....	37
c) Reconnus solennellement par l'Église.....	38
2. Les origines médiévales d'un titre liturgique	40
a) Des docteurs aux docteurs de l'Église.....	40
b) La première apparition des « docteurs de l'Église ».....	42
c) Les premières listes de docteurs de l'Église	45
d) Un titre qui donne droit à des honneurs liturgiques.....	46
3. Précision et institutionnalisation du titre à l'époque moderne.....	47
a) XVI ^e siècle : quand les docteurs se distinguent des Pères de l'Église	47
b) L'attribution du titre codifiée par le droit canonique au XVIII ^e siècle	49
4. Une catégorie à géométrie variable, ou la difficulté à juger de l'éminence d'une doctrine	52
a) La liste des docteurs proclamés depuis le XVIII ^e siècle	53
b) Des docteurs aux profils variés	54
Chapitre 2 : Thérèse d'Avila, docteure espagnole, docteure mystique (1923)	57
1. Les anniversaires du tournant du XX ^e siècle, occasion d'une redécouverte en Espagne	58
a) Une remise en valeur de la doctrine thérésienne dès les années 1880.....	58
b) La reconnaissance incertaine d'un magistère thérésien	62
2. Un précédent civil : le doctorat <i>honoris causa</i> de l'Université de Salamanque (1922).....	67
a) Teresa de Ahumada y Cepeda, docteure <i>honoris causa</i> en théologie.....	67
b) Les festivités nationales autour du doctorat civil	69
3. Thérèse d'Avila, « <i>Doctora Mystica Ecclesiae</i> » (1923) ?.....	75
a) Une procédure classique : la présentation d'une requête au Saint-Siège.....	76
b) Un renouveau mystique porteur	79
c) L'intérêt des universitaires pour l'étude de la mystique et du mysticisme	82
d) La querelle des théologiens.....	85
Chapitre 3 : Thérèse de Lisieux, la proposition Desbuquois de 1932	92
1. La genèse du projet Desbuquois (1920-1932).....	93
a) Une idée surgie des quatre coins du monde	93

b) Le premier congrès thérésien en 1932	98
2. Le « rapport Desbuquois » au congrès de Lisieux (1932).....	101
a) L'intervention de Desbuquois au congrès.....	101
b) La préparation en amont et le difficile obstacle du sexe féminin	104
3. Promouvoir un docteur féminin pour le XX ^e siècle	106
a) Gustave Desbuquois : un féminisme nourri par le catholicisme social	107
b) Une ambition pastorale : accompagner le mouvement de promotion féminine	110
4. L'écho du projet Desbuquois chez les dévots thérésiens	115
a) Un rayonnement assuré par la presse.....	115
b) Une vaste campagne épistolaire	120
c) Pie XI, promoteur d'un doctorat thérésien	125
Chapitre 4 : « <i>Sexus obstat</i> », ou le refus répété d'un doctorat féminin	132
1. Le refus clairement affirmé d'un doctorat pour Thérèse de Lisieux en 1932.....	132
a) L'espoir d'un simple problème de procédure	132
b) Le précédent de 1923 : une concurrence mère/fille pour la famille carmélitaine	136
2. Un problème de genre ? Le doctorat d'Église fermé aux femmes.....	141
a) L'enseignement, fonction réservée au clergé dans l'Église : le doctorat d'Église, entre théologie et sacerdoce.....	141
b) Le poids de l'Écriture et de la tradition	150
c) Des motifs d'ordre socioculturel	155
3. Un problème doctrinal : qu'est-ce que la théologie ?.....	166
a) Les docteurs de l'Église selon Pie XI	166
b) La réaffirmation de la théologie scolastique à l'heure de la crise moderniste	169
c) La difficile qualification théologique d'écrits mystiques féminins	170
PARTIE II Le retour de la question à la fin du concile Vatican II et la double proclamation de 1970	178
Chapitre 5 : Thérèse d'Avila, première docteure de l'Église.....	180
1. La reprise du projet par les carmes à la fin du concile Vatican II.....	180
a) Jean XXIII et Paul VI, deux papes favorables au doctorat thérésien.....	180
b) De l'accord de Paul VI à la proclamation de 1970, la machinerie pontificale à l'œuvre	185
2. L'élaboration de la <i>Positio</i> , exposé du projet	189
a) La <i>Positio</i> et ses auteurs.....	189
b) La présentation de la biographie et des œuvres de la sainte.....	193
c) « <i>Eminens doctrina</i> » : un exposé de la doctrine thérésienne	195
d) Attester de l'influence bénéfique et universelle de la doctrine thérésienne	197
3. L'actualité de la doctrine thérésienne pour l'Église postconciliaire	201
a) Une référence incontournable en théologie mystique.....	202
b) Le « message de l'oraison ».....	204

c) Le primat de la prière pour toute vie apostolique.....	209
d) Amour et fidélité à l'Église.....	212
e) La force du témoignage expérientiel dans un monde athée	215
Chapitre 6 : De Thérèse d'Avila à Thérèse de Lisieux (1932-1973).....	218
1. Gustave Desbuquois et ses relais	220
a) « L'œuvre de [s]a vie ».....	220
b) Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus et Notre-Dame de Vie, un foyer thérésien	224
2. Thérèse à l'Université et les progrès dans l'édition thérésienne.....	228
a) Premières études universitaires	229
b) Les progrès de l'édition thérésienne.....	231
3. Des anniversaires qui font progresser les études thérésienne.....	235
a) 1947 : les cinquante ans de la mort de Thérèse	235
b) 1973 : le centenaire de la naissance, dans la lignée des premières proclamations féminines	240
Chapitre 7 : Catherine de Sienne, un choix de Paul VI pour une Église en crise	245
1. Le choix d'une seconde figure, confirmant l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes.....	246
a) Les circonstances d'un choix	246
b) La préparation du doctorat	248
c) La <i>Positio</i> , en vue du doctorat catherinien.....	251
d) De la <i>Positio</i> à la proclamation de 1970	257
2. Un choix rendu possible par un contexte italien très catherinien	259
a) Un progrès des études catheriniennes.....	260
b) Une sainte nationale largement plébiscitée	264
3. Une figure d'actualité pour l'Église postconciliaire : un magistère d'amour et d'obéissance ecclésiale	267
a) Un modèle ecclésial à géométrie variable.....	267
b) Catherine de Sienne lue par Paul VI : une actualité accrue à l'heure de la crise postconciliaire de l'Église	271
c) Un révélateur de la crise dominicaine ?.....	280
d) La réception de l'événement	285
PARTIE III Le doctorat de Thérèse de Lisieux (1997), consécration d'un siècle de dévotion ...	288
Chapitre 8 : Une cause ralentie par un changement de procédure	290
1. Le retour du doctorat de Thérèse de Lisieux dans les années 1970	290
a) 1970 : un nouveau départ avec l'ouverture du doctorat aux femmes	291
b) Le centenaire de la naissance en 1973.....	292
2. Un projet ralenti par une réforme de la procédure d'octroi du titre	298
a) Limiter la multiplication des docteurs préserver la valeur du titre	300
b) À qui la faute ? Les femmes et Vatican II, cause ou symptôme du dérèglement.....	303
c) « <i>Eminens doctrina</i> » : la mise en valeur de l'aspect doctrinal et de l'opportunité ecclésiale	308

d) Le regard de théologiens romains sur la culture contemporaine	310
3. Une reprise progressive du dossier thérésien dans les années 1980	314
a) Nouveau départ, nouvelles exigences.....	314
b) La multiplication des acteurs	317
Chapitre 9 : Thérèse de Lisieux, docteur de la Miséricorde pour le troisième millénaire	323
1. Accélération et décélération de la procédure à l'approche du centenaire de 1997	323
a) Une mobilisation hors-normes, au résultat tardif	324
b) « Les parties de ping-pong de la place Saint-Pierre ».....	328
c) Une procédure accélérée par la volonté expresse du pape	330
2. Une doctrine solennellement consacrée	332
a) L'écriture de la « <i>Positio</i> ».....	332
b) Présentation de la doctrine thérésienne.....	335
3. Un « cadeau théologique » à la France : l'annonce à la JMJ de Paris et la proclamation le dimanche des Missions	345
a) Dernières réticences et objections : le jugement des congrégations romaines.....	345
b) L'annonce à la JMJ de Paris : un modèle pour une jeunesse mondialisée.....	351
c) « De l'aurole au bonnet carré » : la proclamation le dimanche des Missions à Rome.....	354
d) La réception de l'événement.....	358
PARTIE IV De la fermeture à l'ouverture du doctorat d'Église aux femmes	366
Chapitre 10 : Un concile pour briser les digues ?	368
1. La reconnaissance de l'apport des femmes à la vie de l'Église.....	370
a) La question féminine, un « signe des temps » (Jean XXIII)	371
b) Des femmes au cœur de l'Église enseignante : les auditrices au Concile et le problème de l'interdit paulinien	377
c) Le discours sur les femmes et les attentes féminines au Concile	388
2. La consécration de l'apostolat des laïcs	396
a) Quand une catégorie en cache une autre : féminité et laïcité	396
b) La théologie des charismes : doctorat charismatique et magistère hiérarchique.....	400
c) Une ecclésiologie renouvelée.....	406
3. Pluralisme théologique et décléricalisation tendancielle de la théologie	410
a) La consécration de la « nouvelle théologie » : vers un pluralisme des formes théologiques..	411
b) Une tendance à la décléricalisation de la théologie.....	416
Chapitre 11 : Les paradoxes de l'opportunité.....	429
1. Accompagner la promotion féminine.....	429
a) En 1970 : les femmes, un « sujet à la mode » (Jean Leclercq).....	429
b) En 1997 : Thérèse de Lisieux et le « nouveau féminisme » catholique.....	442
2. La question du sacerdoce féminin, et plus généralement des ministères ordonnés	447
a) L'ouverture du doctorat aux femmes, au moment du rappel de leur exclusion du sacerdoce.....	448

b) Une question brûlante sous le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005).....	460
3. Le choix de figures spirituelles traditionnelles pour l'Église postconciliaire.....	464
a) Les acteurs romains de la double proclamation de 1970	465
b) Recadrer la réforme de l'Église : la « primauté du spirituel » (Jacques Maritain).....	469
c) Défendre un modèle de théologie organique et ecclésiale	474
CONCLUSION	484
ANNEXES	494
1. Présentation du corpus documentaire.....	494
a) Sources manuscrites	494
b) Sources imprimées	496
2. Bibliographie	505
a) Historiographie.....	505
b) Histoire religieuse.....	506
b) Histoire des femmes et du genre.....	518
c) Histoire des savoirs	524
3. Textes	529
4. Table des textes.....	542
5. Table des illustrations	542
TABLE DES MATIERES	544