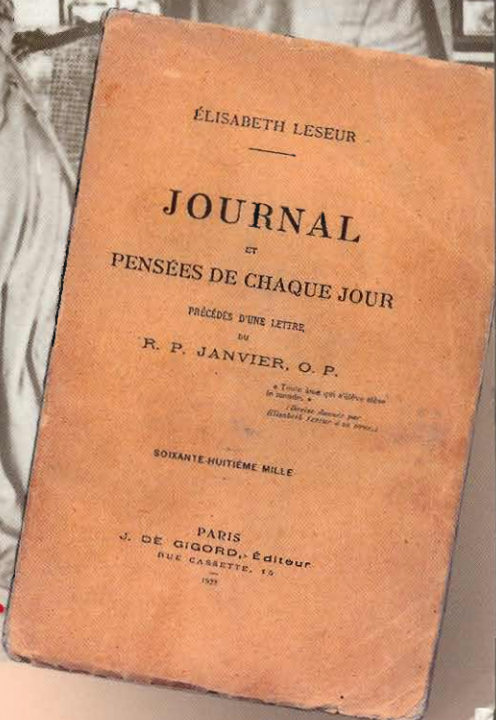
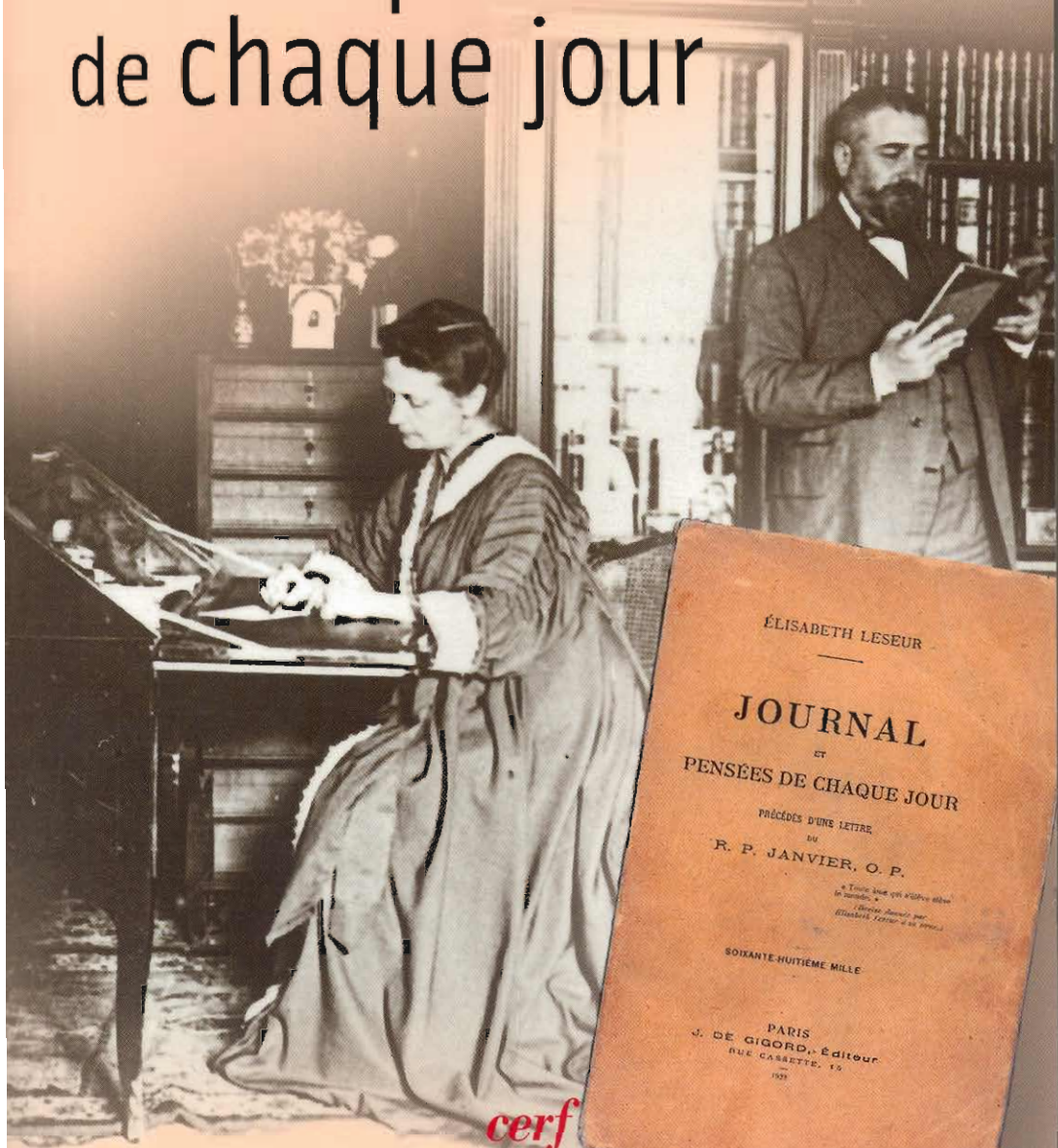


ÉLISABETH LESEUR

Journal

et pensées
de chaque jour



ÉLISABETH LESEUR

JOURNAL

ET
PENSÉES DE CHAQUE JOUR

PRÉCÉDÉS D'UNE LETTRE

DU
R. P. JANVIER, O. P.

« Toute âme qui s'élève aime
le journal. »
« Toute âme qui s'élève aime
le journal. »

SOIXANTE-HUITIÈME MILLE

PARIS
J. DE GIGORD, Editeur
RUE CASSETTE, 12

cerf

ÉLISABETH LESEUR

Journal
et pensées de chaque jour

Introduction par
JANET RUFFING, R.S.M.
traduite par
MICHELINE TRIOMPHE

Intimité du christianisme

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr

PARIS

2005

INTRODUCTION

Élisabeth Leseur (1866-1914)

Née dans la famille privilégiée des Arrighi pendant la seconde moitié du XIX^e siècle, et morte à la veille de la Première Guerre mondiale, Élisabeth Leseur a répondu de manière créative et originale à l'esprit de son temps par sa façon de comprendre et de pratiquer sa foi en tant que laïque chrétienne. Elle mérite à ce titre, comme figure laïque importante de l'histoire de la spiritualité chrétienne, d'être mieux connue¹. Les défis concrets auxquels elle dut faire face sont nombreux. En premier lieu, vient le fait que son mariage avec Félix Leseur, à l'âge de vingt-trois ans, fit peser une menace grave sur sa foi, et qu'elle lutta pour retrouver cette foi et, peu à peu, la transformer en une consécration résolue d'elle-même à Dieu. Se trouvant mariée à un incroyant à une époque marquée en France par l'incroyance, elle adopta une stratégie apostolique de présence aimante inconditionnelle. Malgré cette différence de croyance, les preuves sont là de l'amour profond que se sont portés les Leseur tout au long de leur vie conjugale.

En deuxième lieu, son approche de la spiritualité, dès le début de sa conversion d'adulte, fut toujours fondamentalement laïque. Elle se donna une règle de vie où figura toujours de façon prioritaire l'ensemble de ses responsabilités par

1. Pour un premier traitement plus développé de ces thèmes, voir mon étude « Élisabeth Leseur. A strangely forgotten modern saint » dans : *Lay Sanctity, Medieval and Modern. A Search for Models*, Ann Astell (éd.), Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 2000, p. 117-129.



Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Imprimé en France

© Les Éditions du Cerf, 2005
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75342 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-07082-3
ISSN 1763-2560

rapport à son mari et à sa famille en général. Le couple n'eut pas d'enfants, ce qu'Élisabeth semble avoir eu plus de mal que Félix à supporter. Elle fit face à ce manque par un engagement très profond vis-à-vis de leurs familles étendues, notamment une attention toute spéciale à sa nièce et à ses neveux, en même temps que par le souci de développer ses propres dons intellectuels au moyen d'un programme d'études méthodique. Au nombre de celles-ci, figuraient les langues, la littérature, la philosophie, et le christianisme.

En troisième lieu, elle subit nombre de souffrances diverses dans sa vie. De nombreuses maladies d'abord, la première étant un abcès intestinal qui se déclara vers la fin de leur lune de miel et ne guérit jamais complètement. Celle-ci fut suivie d'un accident de voiture (1895), au cours duquel elle reçut un coup de sabot de cheval. À partir de 1908, elle fut sujette à de fréquentes crises de foie, qui la forçaient chaque fois à passer beaucoup de temps couchée. En 1911 se déclara un cancer du sein, dont elle devait mourir en 1914. Toutes ces souffrances physiques, ainsi que sa solitude spirituelle, elle apprit à les transformer en acte de prière et de participation à la rédemption, faisant un pacte avec Dieu par lequel elle offrait ses souffrances pour la conversion de son mari. Outre cela, elle dut faire face à des décès et à des maladies qui devaient s'avérer mortelles au sein de sa famille. Son père mourut juste après leur voyage de noces, à un moment où elle était trop malade pour assister à son enterrement. Sa plus jeune sœur, Marie, mourut tout enfant de la fièvre typhoïde, et Juliette, une adulte, sa sœur cadette, mourut de tuberculose en 1905. Son neveu Roger mourut également dans son enfance. La foi d'Élisabeth dans la communion des saints l'aida à donner du sens à ces expériences de souffrance et de pertes.

En quatrième lieu, ses nombreux voyages et lectures lui donnèrent une vision très large du monde. Les Leseur compartaient parmi leurs amis des musiciens, des artistes, des écrivains, des philosophes, des hommes politiques, des médecins, et des juristes, tant croyants que non-croyants. Elle se recon-

naissait une vocation spéciale à répondre aux besoins de cette partie de la société.

En cinquième lieu, elle participa aux mouvements laïcs qui commençaient à se développer à son époque, et fut profondément sensible à l'enseignement social de Léon XIII et aux efforts d'évangélisation d'une Action catholique naissante. Elle s'enthousiasma pour les premiers développements en matière de théologie et de spiritualité catholiques : débuts de la critique historique et d'une meilleure compréhension des Écritures, débuts du mouvement liturgique impulsé par dom Guéranger, importance renouvelée de l'Eucharistie sous l'impulsion de Pie X. Elle participa intensément aux efforts d'harmonisation de la foi et de la raison, de la foi et de la démocratie nouvelle, de la foi et de la culture. Elle fut à beaucoup d'égards, incontestablement, le prototype même de la femme heureuse en mariage, éclairée dans sa foi, immergée dans la société, et développant dans un contexte séculier les formes concrètes d'apostolat laïc que Vatican II envisagerait un demi-siècle plus tard.

Les Leseur.

Présentés l'un à l'autre par des amis de la famille, Élisabeth et Félix se sentirent immédiatement attirés l'un vers l'autre¹. Ce fut sans aucun doute le coup de foudre. Tous deux aimaient la musique, la littérature, l'opéra, et les voyages. Félix terminait tout juste ses études de médecine, et comptait servir dans les colonies. Il allait sans dire pour Élisabeth qu'ils venaient du même milieu : les deux pères étaient juristes et les deux familles, catholiques. Élisabeth crut, dit-elle, que Félix représentait « tout ce qu'elle pouvait désirer

1. Mme Gavignot rapporte, dans ses papiers privés, l'impression immédiate de phénomènes alchimiques que tous dans la pièce ressentirent autour des deux jeunes gens lors de leur première rencontre chez elle.

dans un époux¹ ». Il avait été éduqué chez les Oratoriens, et c'est le père Bordes, oratorien et l'un des professeurs de Félix, qui présida à leur mariage. La veille pourtant, Élisabeth découvrit que Félix ne pratiquait plus et qu'il était devenu totalement agnostique.

Il promit de respecter et d'encourager sa pratique de la foi, et même de l'accompagner parfois à la messe, mais se rendit bientôt compte qu'il était loin d'être neutre, et s'efforça de plus en plus de la tourner vers l'incroyance. Il devint journaliste et collabora à deux des journaux français les plus anticléricaux. En 1892, il remplaça son ami Maurice Ordinaire comme directeur de *La République française*, journal fondé par Gambetta², lorsque Ordinaire se vit offrir un poste au cabinet du sous-secrétaire d'État aux Colonies. Ordinaire fut d'abord député puis sénateur du Doubs, et ensuite vice-président du Sénat, c'était un ami intime de Félix. Les Ordinaire vivaient près de Jougue, où par la suite, en 1902, les Leseur achetèrent une maison de vacances. Un an après avoir rejoint l'équipe de *La République française*, Félix intégra celle du *Siècle* comme éditorialiste, responsable des questions coloniales. Il espérait ainsi lancer sa carrière coloniale. Quand son ami Théophile Delcassé (1852-1923) devint ministre des Colonies, il offrit à Félix de l'affecter à un poste qui aurait dû entraîner le départ des Leseur pour l'Afrique, en 1894. Craignant pour la santé délicate d'Élisabeth, sa famille intervint, et, en 1894, invita Félix à rejoindre leur prestigieuse compagnie d'assurances, mettant ainsi fin à ses ambitions de carrière aux colonies³.

Cette brève description des amis et des activités de Félix donne quelques indications sur les cercles sociaux et poli-

1. Élisabeth Leseur, lettre manuscrite à sa mère. Voir Christiane SCHMITT, « Élisabeth Leseur. Une femme dans l'Église de son temps », 1997 (photocopie), Archives dominicaines, bibliothèque du Saulchoir, Paris.

2. Léon Gambetta (1838-1882), franc-maçon et dirigeant des républicains modérés, fondateur de ce journal farouchement anticlérical, fut brièvement Premier ministre.

3. Félix LESEUR, *Vie d'Élisabeth Leseur*, Paris, Gigord, 1930, p. 106-107.

tiques que fréquentaient les Leseur, et dans lesquels ils recevaient, travaillaient, menaient leur vie sociale. Félix était complètement plongé dans la pensée anticléricale et rationaliste de son temps et voulait qu'Élisabeth s'y associe. Sa bibliothèque comprenait des auteurs protestants, rationalistes et modernistes. Les habitudes de récollection d'Élisabeth, sa pratique religieuse commencèrent à s'affaiblir dans le tourbillon de voyages, de vie sociale, de réceptions, et d'activités constantes de son mari¹. Lui-même raconte comment, après le repas du soir, il retournait au bureau ou à des cérémonies publiques ou culturelles, et ne rentrait chez lui qu'au petit matin. Élisabeth se mit à l'étude du latin, chose que Félix ne pouvait critiquer puisque c'était non seulement la langue de l'Église, mais celle des classiques. En 1898, comme elle lui disait qu'elle n'avait rien à lire, Félix lui proposa un livre de Renan, *l'Histoire des origines du christianisme*. À la place, elle choisit dans sa bibliothèque, du même auteur, *La Vie de Jésus*.

Ce livre fut le point tournant de sa crise spirituelle. Élisabeth ne fut nullement convaincue par le récit de Renan, et elle démonta très vite son argumentation. Voulant montrer le bien-fondé de ses critiques, elle se tourna vers les Évangiles et fut profondément affectée spirituellement par la lecture quotidienne qu'elle en faisait². Elle s'engagea dans un programme de lectures, d'études, et de prière, et commença à écrire dans

1. Ils voyagèrent énormément. En 1896, ils allèrent à Carthage, en Tunisie, en Égypte, en Algérie, en Iran, en Turquie. À Carthage, Élisabeth rencontra pour la première fois les Pères blancs, qui lui montrèrent les sites associés aux débuts du christianisme (Félix était alors responsable de la construction d'une mosquée à Paris, d'où ce voyage). En 1897, ils allèrent à Munich, Bayreuth, Nuremberg, Bamberg, Berlin, Dresde, Prague, Vienne, Budapest, Iasi (Roumanie), dans les Carpates, en Moldavie, à Salzbourg, à Innsbruck. À Bayreuth, ils assistèrent à quatre opéras wagnériens outre *Parsifal* (deux fois). En 1899, ils allèrent en Russie, en Finlande, à Constantinople, à Athènes, à Smyrne, à Patras, à Brindisi, et à Venise.

2. Élisabeth n'avait que la version du Nouveau Testament du chanoine Weber, et une version séparée des Psaumes traduits de l'hébreu (pas des Septante). Les catholiques romains ne disposaient pas encore d'éditions complètes de la Bible. Voir Ch. SCHMITT, *Élisabeth Leseur*, doc. cit., p. 17.

son Journal une année plus tard, au retour de leurs voyages en Espagne et en Allemagne. Par la suite, elle se constitua une bibliothèque de deux cents volumes, de philosophie, de morale, d'écrits spirituels, d'apologétique, et de biographies religieuses. Bien qu'elle ait sans aucun doute pratiqué les formes populaires de religion caractéristiques du catholicisme français au XIX^e siècle, son esprit vigoureux et l'environnement intellectuel de leur cercle social la forcèrent à trouver, dans ses lectures, des réponses aux questions pressantes, religieuses et sociales, qu'elle se posait.

En 1903, les Leseur acceptèrent l'invitation que des amis leur avaient faite de se joindre à eux pour aller à Rome en pèlerinage. Là, sur la tombe de saint Pierre, Élisabeth décrit une expérience religieuse qui marqua pour elle le début d'une « vie nouvelle », et la confirma dans sa conversion renouvelée à la vie chrétienne. Se sentant isolée dans sa pratique religieuse et dans sa foi profonde, elle confia ses résolutions, sa règle de vie, les nouvelles découvertes qu'elle faisait d'elle-même, ainsi que sa vocation, à un Journal privé, *Journal et pensées de chaque jour*¹. Elle n'eut personne à qui parler de la vie spirituelle qui se développait en elle jusqu'à sa rencontre avec le père Joseph Hébert², o.p., à l'occasion d'une cérémonie de baptême où un collaborateur de Félix lui avait demandé d'être sa marraine. Par la suite, Élisabeth demanda au père Hébert d'être son directeur spirituel dans le cadre du sacrement de pénitence, deux fois par mois, quand elle et son mari se trouvaient à Paris (de septembre à mai), et qu'elle était assez bien pour pouvoir sortir.

Consciente comme elle l'était que la foi est un don de Dieu, Élisabeth ne cessa de prier pour la conversion de son mari. Elle souffrait profondément de l'incapacité de celui-ci à prendre part à sa vie de foi, si importante et pleine de sens à ses yeux, alors qu'elle partageait avec lui tout le reste. Le

1. Annoté et publié par Félix Leseur en 1917.

2. Jules Charles Marie Hébert, en religion père Joseph Hébert, o.p. (12 avr. 1864 – 7 oct. 1920).

pacte qu'elle fit avec Dieu, en lui offrant toutes ses souffrances pour qu'il se convertisse, la convainquit que non seulement Félix finirait par revenir à la pratique du catholicisme, mais que de plus il deviendrait prêtre. Peu à peu, Félix se montra plus respectueux des pratiques religieuses de sa femme, et fut témoin des consolations qu'elle trouva dans la prière, à Lourdes, puis au moment de recevoir la communion chez elle, durant sa dernière maladie. Il fit aussi la connaissance de quelques autres personnes religieuses : l'amie épistolaire de cœur, la sœur Goby¹, et plusieurs prêtres qu'Élisabeth avait aidés dans l'organisation de collectes de fonds et dans le ministère pastoral. Son attitude envers la religion s'adoucit, mais sans qu'il soit revenu à la foi avant la mort de sa femme. Amélie, la sœur d'Élisabeth, insista auprès d'elle pour qu'on ne détruisît pas son Journal, comme elle lui avait déjà demandé de le faire. Élisabeth se rangea à son avis, pensant que le Journal pourrait aider Félix à mieux la comprendre après sa mort, et lui procurer un certain réconfort par cette compréhension spirituelle. Effectivement, dans son deuil et sa peine, Félix revint à l'Église catholique, en 1915, grâce à sa lecture du Journal et au sentiment de la présence qui le guidait par-delà la tombe. Quatre ans plus tard, il entra dans la communauté dominicaine, devenant prêtre, et s'attacha à faire connaître l'apostolat de prière et de souffrance d'Élisabeth et, durant toute sa vie de prêtre, à promouvoir sa cause en canonisation.

Il semble que l'évolution spirituelle d'Élisabeth se soit déroulée en quatre temps distincts. À partir de son mariage et jusqu'en 1897, Félix réussit apparemment à la détacher de toute observance religieuse et à miner sérieusement sa foi. Dans la première phase de son développement adulte, de 1897 à 1898, Élisabeth traversa une crise spirituelle et se

1. Marie Goby (1865-1922), sœur hospitalière de Sainte-Marthe de Beaune, dont Élisabeth fit la connaissance à l'occasion de son intérêt pour Marie Ballard, une jeune fille tuberculeuse soignée à l'Hôtel-Dieu où travaillait Marie Goby. La correspondance entre sœur Goby et Élisabeth a été publiée en français sous le titre *Lettres sur la souffrance*.

retourna vers le christianisme. Dans la deuxième phase, de 1898 à 1899, elle fit pleinement retour à sa foi, fortifiée par la crise qu'elle avait intérieurement surmontée. De 1899 à 1903 – la troisième phase –, Élisabeth progressa spirituellement grâce à sa prière solitaire, à l'étude, à la méditation, et à l'écriture. Dans la quatrième phase, elle continua à mûrir spirituellement grâce aux échanges qu'elle eut d'abord avec le père Hébert, et par la suite avec la sœur Goby.

La spiritualité d'Élisabeth Leseur.

Mariage et famille.

Élisabeth prit grand soin de ne pas dissocier sa vie de famille de sa spiritualité. À l'école de l'humanisme dévot de saint François de Sales, son guide, elle fit sien son enseignement que la vie dévote est pleinement compatible avec le mariage¹. Sa conversion ayant eu lieu au bout de neuf ans de mariage, elle admit par principe que c'est en tant qu'épouse de Félix qu'elle avait à vivre cet appel à une relation plus profonde et plus intime avec Dieu. En dépit de leur incapacité, comme couple, à partager la foi au même titre que tout le reste, ses références à son mari indiquent toutes une relation aimante et un respect mutuel. Elle savait que Félix l'aimait profondément et qu'il la soutenait par sa présence, sa compagnie, et ses marques d'affection. Elle écrit par exemple : « Quelques bonnes journées de joie, causée par un cadeau de Félix, et plus encore par le mot qui l'accompagnait, mot si plein d'amour que j'en suis remuée et heureuse. Je ne mérite pas d'être aimée ainsi, mais j'en jouis bien pleinement². » Elle fut profondément sensible à l'amour et

1. Élisabeth Leseur avait dans sa bibliothèque les quinze premiers volumes des *Œuvres complètes* de saint François de Sales.

2. É. LESEUR, *Journal et pensées de chaque jour*, Paris, J. de Gigord, 1936 (abrégé désormais *Journal*), 11 mars 1901. Cette brève entrée indique bien le caractère de leur relation conjugale. Le cadeau en question était un secrétaire. Félix, dans son hostilité à la religion, s'était mis à appeler sa femme

au soutien que lui apporta Félix au moment de la mort de sa sœur et de la première communion de sa nièce, six semaines plus tard¹, et ils prenaient grand plaisir à la compagnie l'un de l'autre lorsqu'ils voyageaient ensemble, rendaient visite à des amis, et passaient l'été à la campagne avec la famille étendue d'Élisabeth. Bien que sans enfants, elle décrit constamment une relation conjugale saine et aimante de part et d'autre. Dans ses lettres, elle note fréquemment combien son mari est occupé, mais sans ombre de ressentiment. De son côté, Félix lui était profondément attaché, et son amour et son affection ne se démentirent jamais au cours de ses multiples maladies. La dévastation qu'il décrit lorsqu'elle meurt montre assez la profondeur de son amour et combien affectivement il faisait fond sur elle. Elle acceptait comme allant de soi les attentes liées à son rôle féminin (ses responsabilités de maîtresse de maison, y compris la supervision des domestiques, les réceptions indispensables à prévoir, les réponses concrètes aux besoins des pauvres), tout en contestant les restrictions qui pesaient sur ce rôle (on explorera séparément ses vues sur les femmes). Elle s'impliquait énormément dans sa famille proche : sa mère, ses sœurs et leurs enfants. Ceux-ci passaient de longues périodes de temps chez les Leseur, dans leur maison de campagne près de la frontière suisse, et c'était pour eux tous un temps de bonheur. Élisabeth veillait à encourager la vie de

« Mme Péchin », du nom d'un personnage de roman d'Anatole France. Dans ce roman, un médecin agnostique se moque de Mme Péchin, dont il attaque la croyance en l'immortalité. Chez les Leseur, Élisabeth s'était mise au travail intellectuel dans le but de défendre une conception spirituelle de la vie, et le sobriquet « Mme Péchin » lui fut désormais associé. Elle répondait à son mari avec bonne humeur. Mais quand Félix se rendit compte qu'il la blessait, il fit amende honorable en lui faisant livrer ce secrétaire accompagné d'une lettre d'amour. Élisabeth répond à ce geste aimant et attentionné en lui écrivant sur son nouveau secrétaire, qu'elle inaugure ainsi, une lettre d'amour (« en vous envoyant... du plus profond de mon petit cœur de Péchin une tendresse où toutes les formes d'amour sont mélangées et unies de telle façon qu'il serait impossible de les séparer ») qui exprime la profondeur de son amour pour lui et sa gratitude pour « le bonheur d'être aimée par une personne aussi bonne et chère que vous... » (Lettre manuscrite du 9 mars 1901, Archives dominicaines, Paris.)

1. *Journal*, 4 juillet 1905.

foi de sa nièce et de ses neveux en les préparant à la première communion et en rédigeant pour chacun d'entre eux, à cette occasion, un traité spirituel¹. Les enfants aimaient beaucoup leur tante Bébeth, et, arrivés à l'âge adulte, lui écrivirent de petits mots et des cartes postales ; ils avaient envie apparemment de partager avec elle ce qu'ils vivaient². Ils étaient très impressionnés, quand ils étaient à Jougne, par son heure quotidienne de méditation, et avaient bien noté qu'il ne fallait pas la déranger pendant ce temps-là. La correspondance d'Élisabeth avec les membres de sa famille et les amis montre une succession régulière de repas et de visites chez les uns et les autres – famille ou amis. C'était là le mode de vie normal de la grande bourgeoisie, qu'Élisabeth accepta comme faisant partie intégrante de son itinéraire spirituel. Cette participation à la vie familiale, ainsi que l'intérêt pour la société et pour l'Église, sont caractéristiques d'une spiritualité laïque.

Vie de piété et pratiques ascétiques : schéma général.

Élisabeth s'était fait un règlement de vie flexible pour organiser sa vie de piété et ses pratiques ascétiques³. Elle en donne le détail dans la seconde partie de son Journal, intitulée

1. *Petit traité de la vie chrétienne de la femme* ou *La femme chrétienne*, écrit par Élisabeth Leseur pour sa nièce Marie Duron, à l'occasion de sa première communion, et *Petit traité de la vie chrétienne de l'homme* ou *Le chrétien*, écrit pour son neveu, André Duron, également à l'occasion de sa première communion. Ces deux petits traités ont été publiés dans : Élisabeth LESEUR, *La Vie spirituelle*, Paris, Gigord, 1922. Marie et André Duron avaient pour mère Amélie, sœur d'Élisabeth. André était le filleul d'Élisabeth. Elle l'accompagna dans les séances de préparation à la première communion, prenant note des conférences données et les reprenant ensuite avec lui, exactement comme sa mère l'avait fait pour elle. La marraine de Marie Duron était Juliette, autre sœur d'Élisabeth. Juliette avait demandé à Élisabeth de la remplacer.

2. Les Archives dominicaines, au Saulchoir, à Paris, contiennent plus de vingt-quatre des mots et des lettres qu'ils lui écrivirent.

3. Pour un traitement plus complet d'Élisabeth Leseur comme modèle de la tradition de la « vie mixte » dans la spiritualité chrétienne, voir mon article « *Élisabeth Leseur. Wife and Worldly Mystic* », *Mystics Quarterly*, 19 mars 1993, Iowa City (Iowa), p. 17-25.

« Cahier de résolutions », qui recouvre les années 1906-1912. Malgré une structure bien précise, le règlement était modifiable en vertu des deux principes de flexibilité et de charité. Élisabeth ne voulait pas que sa vie de piété interfère avec l'agrément ou les besoins de ceux qu'elle aimait. Elle suivait scrupuleusement son programme quand elle était seule chez elle et n'avait pas à tenir compte du reste de la maisonnée, et était toute flexibilité quand il s'agissait des autres¹.

Elle observait un rythme quotidien de prière, y compris la méditation, matin et soir, et allait se confesser et communier tous les quinze jours. Elle aurait aimé communier plus souvent si elle avait pu le faire sans « heurter ou froisser aucune prévention² ». Elle faisait chaque mois une retraite spirituelle d'une journée, ce qui signifiait rester en solitude autant que possible, passer plus de temps en méditation, faire un examen « de l'état de ma conscience et de ma vie », et se préparer à la mort. Chaque année, elle essayait de faire une retraite de quelques jours. Ses lettres montrent que, dès avant 1911, elle avait le bonheur de pouvoir aller à la messe et communier trois fois par semaine.

Elle avait également, dans le cadre de son programme spirituel, organisé sa vie extérieure. Au tout premier plan, ses responsabilités familiales et sociales ; en tête de liste, son cher Félix. Elle faisait grande attention à ce qu'elle lui disait touchant les choses spirituelles et, à partir de 1906, décida de lui en parler le moins possible. Comme elle était relativement en bonne santé, elle se chargeait des tâches qu'elle sentait pouvoir faire, s'occupant activement des pauvres, et s'efforçant de traiter ses domestiques de manière aussi chaleureuse que possible sans toutefois franchir la frontière de la familiarité. L'ascèse telle qu'elle la concevait était à base de silence, de don de soi, et d'austérité ; l'amour déterminait tout : quelle était la parole aimante à dire, la chose à ne pas faire ou dire ?

1. « Cahier de résolutions », oct -nov. 1906.

2. Le schéma des pratiques ascétiques d'Élisabeth est contenu tout entier dans cette première entrée du « Cahier de résolutions ».

Elle définit chacune de ces trois vertus par rapport à sa situation propre. Ce qu'elle entendait par silence, c'était ne pas imposer à d'autres sa maladie, ses souffrances, ou même les grâces reçues. Elle s'efforçait de taire ses souffrances et de se garder d'une tendance naturelle à s'absorber en elle-même lorsqu'elle était malade. Elle ne parlait de son expérience intérieure que si elle pensait pouvoir aider ainsi une personne qui cherchait auprès d'elle des conseils spirituels ou un soutien affectif. Par « don de soi », elle entendait une charité rayonnante et active : un amour réel, exprimé dans chacune des relations et des activités de sa vie. Par austérité personnelle enfin, elle entendait le fait d'éviter tout ce qui pouvait lui nuire physiquement. « Je dois... veiller [sur ma santé] et m'efforcer de l'améliorer, puisqu'elle peut être un instrument au service de Dieu et des âmes... D'ailleurs, il y a dans la maladie dont je suis affligée, dans les soins auxquels elle m'oblige, dans les malaises qu'elle entraîne et dans les privations qu'elle m'impose... une source féconde de mortifications¹. » Tout autre choix lié à l'austérité personnelle devait avoir un effet positif sur quelqu'un d'autre. Par exemple, elle s'efforçait continuellement d'être gracieuse, animée, et de bonne compagnie en société, en même temps que de dissimuler la souffrance que lui causait l'hostilité envers la religion qui se manifestait en beaucoup de ces occasions. Ses choix ascétiques étaient scrupuleusement ordonnés à la charité. S'ils ne servaient pas l'amour ou ne faisaient pas grandir son intimité avec Dieu, elle y renonçait.

Influences majeures sur la spiritualité d'Élisabeth Leseur.

La spiritualité de tout chrétien subit des influences multiples et complexes. D'abord, le « mélange² » qui est constitutif de l'époque où vit l'individu. Dans le cas d'Élisa-

1. *Ibid.*

2. En français dans le texte.

beth, ce mélange comprenait les formes populaires du catholicisme français, contexte dans lequel elle fit l'expérience de la vie sacramentelle de l'Église et des autres ressources disponibles pour le développement de sa vie intérieure. En deuxième lieu, viennent les exemples publics d'autres chrétiens éminents, prédécesseurs immédiats ou contemporains directs de la personne concernée. En troisième lieu, viennent les auteurs spirituels, à la fois anciens et contemporains, qui reflètent, interpellent, ou nourrissent l'esprit de quelqu'un comme elle, qui avait à sa disposition pratiquement tous les livres qu'elle désirait, et tout le temps voulu pour les lire. En quatrième lieu enfin, les circonstances particulières qui constituent les « données » d'une vie, et auxquelles chaque personne réagit de manière créative par l'art unique avec lequel elle façonne sa vie.

La religion populaire.

Il y a concordance entre un certain nombre d'analyses quant aux tendances principales de la piété catholique populaire dans la spiritualité de la seconde moitié du XIX^e siècle. En 1854, fut officiellement défini et promulgué le dogme de l'Immaculée Conception. En France, cette caution officielle donnée à la piété mariale avait été précédée par l'apparition de Marie à Catherine Labouré, en 1830, avec la prière invoquant « Marie, conçue sans péché », et la frappe de la Médaille miraculeuse qui représentait la femme de l'Apocalypse. Puis, en 1858, à Lourdes, vint l'apparition de Marie à Bernadette Soubirous, où Marie se désigna elle-même comme l'Immaculée Conception. Thomas Kselman parle de raisonnement plus ou moins circulaire dans la façon dont l'Église utilisait ces apparitions et les guérisons qui les accompagnaient comme attestant, voire démontrant par la preuve, la définition dogmatique. En approuvant ces apparitions et en orchestrant les cultes de guérison qui se mirent à prospérer tout autour, l'Église encourageait l'espérance

prophétique de guérison et de restauration de la foi religieuse en France¹. En outre, à mesure que se développaient ces sites de pèlerinage, les pratiques dévotionnelles s'étendirent à la confession, à l'Eucharistie, au Rosaire, ou à d'autres dévotions populaires plus locales.

Kselman décrit très justement la piété populaire française du XIX^e siècle, avec son incroyable assortiment de dévotions, illustrant trois thèmes : la sentimentalité croissante de la piété catholique ; le sentiment de culpabilité de l'âge moderne et le besoin de rédemption ; et les vertus de pauvreté, simplicité, et humilité. La sentimentalité croissante de la piété tendait à développer les relations d'intimité entre le dévot et l'objet de sa dévotion. Cela s'inscrivait dans une tendance plus générale et plus raffinée à privilégier une religion d'amour plutôt que de peur, laquelle prédominait souvent encore dans la prédication et dans la culture religieuse en général². Peut-être aussi cette tendance correspondait-elle à la valorisation de l'affectif et de l'irrationnel, de préférence à la raison, face au rationalisme ambiant. Les métaphores de la vie familiale étaient particulièrement importantes. La famille, au XIX^e siècle, était en passe en effet de devenir le nouveau lieu géométrique des relations affectives et de l'amitié : l'autobiographie de Thérèse de Lisieux en est un exemple spectaculaire, comme aussi le thème qui va suivre³.

1. Thomas A. KSELMAN, *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Brunswick (New Jersey), Rutgers University Press, 1983, p. 93.

2. Voir Pierre POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, vol. IV, Paris, V. Lecoffre-J. Gabalda, 1928, et Ralph GIBSON, *A Social History of French Catholicism. 1789-1914*, Christianity and Society in the Modern World, New York, Routledge, 1989, p. 251-267.

3. Thérèse Martin mourut en 1897, et son *Histoire d'une âme* fut publiée en France en 1898. Élisabeth eu avait un exemplaire dans sa bibliothèque, mais ne se réfère explicitement à elle qu'en 1911, dans les *Lettres sur la souffrance* (Lettre VI, 7 juin 1911), et ne se réfère jamais à elle dans son *Journal*. Pour l'essentiel, Élisabeth adopta la même stratégie d'amour inconditionnel dans sa relation aux incroyants. Toutes les deux trouvaient dans l'Écriture la source première de leur spiritualité. Un autre contemporain d'Élisabeth, Charles de Foucauld, devint « moine » dans le désert du Sahara, et vécut parmi les Touaregs comme une présence aimante. Thérèse de Lisieux, Charles de Foucauld, Élisabeth, eurent, je crois, indépendamment les uns des autres, une vision de la vie chrétienne axée sur la présence aimante à autrui, chacun répondant au contexte particulier de sa vie

Le sentiment de culpabilité de l'âge moderne et son besoin de rédemption se profilent en arrière-plan derrière l'accroissement prodigieux, tout le long du siècle, de dévotions centrées sur les péchés du monde moderne et sur le rôle de la prière et de la souffrance en réparation de ces offenses. Trois sources, au moins, sont à l'origine de ce phénomène. Premièrement, le clergé français s'efforçait méthodiquement de faire peur aux fidèles pour leur faire adopter un comportement moral, par la prédication et des pratiques confessionnelles fondées sur la peur du châtimeut éternel pour les transgressions morales, liées habituellement à la sexualité et au blasphème. Deuxièmement, les troubles sociaux et politiques, qui détruisirent la monarchie et aboutirent en fin de compte à la république, amenèrent peu à peu une séparation entre l'Église et l'État. Il devenait dès lors possible socialement d'exprimer en public son agnosticisme ou son athéisme. L'angoisse quant au salut de ces sceptiques et de ces incroyants exigeait de ceux qui étaient toujours croyants qu'ils rachètent cette perte de la religion, dans une culture autrefois catholique, par la prière et la réparation. Troisièmement, les maladies mortelles ainsi que d'autres formes de souffrance continuaient à faire partie de la vie. Il existe un besoin psychique pour certains d'en appeler au Christ crucifié (ou à Marie, qui partage sa souffrance) pour que d'autres puissent vivre¹. Selon Kselman, l'évolution spécifique de la France du XIX^e siècle consiste en ce que, du souci du salut individuel, on passe au souci du salut d'autrui. On peut, par la prière et la souffrance, mériter le salut ou la conversion d'un autre. Cela inclut bien entendu la dévotion permanente et toujours croissante au Sacré Cœur, qui prit sa forme moderne à la suite des visions de sainte Marguerite-Marie Alacoque à Paray-le-Monial, de 1673 à 1675, et atteignit son point culminant dans le vœu national de 1873, lequel

tout en étant influencé par certaines des mêmes sources extérieures. Élisabeth aurait sans aucun doute goûté l'insistance mise par Thérèse sur la présence aimante à son monde social immédiat, insistance qui aurait renforcé ses propres convictions sur ce point.

1. Voir KSELMAN, p. 107.

à son tour fut à l'origine de la construction de la basilique du Sacré-Cœur, à Montmartre¹. Celle-ci ne devait être achevée qu'à la veille de la Première Guerre mondiale. On notera comme étant ici d'un intérêt particulier que Léon XIII consacra la race humaine tout entière au Sacré-Cœur, en 1899, un an après la résolution par Élisabeth de sa crise spirituelle².

Enfin, la valorisation des vertus de pauvreté, simplicité, humilité, était un antidote à la richesse croissante, à l'élévation pour certains de leur niveau de vie, et à l'orgueilleuse démesure des projets séculiers pour la vie publique qui menaçait les valeurs religieuses. Tous les visionnaires du XIX^e siècle, pratiquement, furent pauvres et ruraux. Leur pauvreté pastorale tranchait avec la richesse urbaine croissante de certains. En ces visionnaires, l'Église commença à célébrer la supériorité morale des pauvres. Leur simplicité d'esprit contrastait avec le rationalisme, et leur illettrisme, avec l'éducation des savants. Leur humilité garantissait que ni les visions ni la prophétie ne seraient facteurs d'orgueil ; elle était liée à l'obéissance, et garantissait une humble soumission à l'autorité de l'Église.

Outre ces tendances de la religiosité populaire catholique, les élites de l'Église du XIX^e siècle commencèrent à influencer la vie de piété par leur intérêt renouvelé pour la liturgie, la réception fréquente de l'Eucharistie, la redécouverte de l'importance de l'Écriture et les débuts de la critique historique, grâce aussi à la théologie morale plus compatissante d'Alphonse de Liguori, qui remplaça progressivement les pratiques rigoristes qui prédominaient jusqu'alors dans le sacrement de pénitence ; toutes ces fortes influences marquèrent Élisabeth. Elle lisait Alphonse de Liguori en italien³.

1. Élisabeth fait dire une messe à la basilique aux intentions de son amie, sœur Goby. Voir les *Lettres sur la souffrance*, Lettre XIX, 1^{er} décembre 1911.

2. Léon XIII, Encyclique *Annum Sacrum* du 25 mai 1899.

3. S. Alfonso M. DE LIGUORI, *Massime Eterne*, Milan, Giovanni Steinbrener éditeur. Ce volume comprenait un modèle de prière mentale et des suggestions pour la méditation de chaque jour de la semaine et pour certains jours de fête, un examen de conscience, ainsi que beaucoup d'autres prières et litanies.

L'encouragement donné par Mgr Louis Gaston de Ségur à la réception fréquente de l'Eucharistie était connu de tous à Paris. La *Lettre sur la fréquente communion*, de Fénelon, fut re-publiée par Dupanloup en 1855, et se vendit à cent mille exemplaires. Pie XII encouragea la communion quotidienne chez les religieux, et, en 1915, autorisa le catholique ordinaire en état de grâce à recevoir la communion. Comme on l'a déjà vu, Élisabeth tenait grand compte des saisons liturgiques et de la théologie de l'Eucharistie, et méditait le Nouveau Testament. Elle avait lu les ouvrages de dom Prosper Guéranger (1805-1875), abbé de Solesmes, qui était un liturgiste éminent. Elle assistait probablement à l'Eucharistie avec un petit missel¹. Elle lisait aussi régulièrement la *Revue biblique internationale* du dominicain Marie-Joseph Lagrange (1855-1938), et dit combien elle l'apprécie².

Elle insiste moins dans ses écrits sur les dévotions populaires que sur une combinaison de recueillement, de méditation, et de pratique sacramentelle où la Présence réelle de Jésus dans l'Eucharistie se confond avec le Sacré-Cœur. Elle possédait une solide connaissance théologique et philosophique du christianisme. Il est vrai qu'elle alla à Lourdes en 1912, en compagnie de Félix, principalement en reconnaissance pour la guérison de son neveu Maurice d'une blessure grave à la main, mais également pour elle-même. Elle se rendit à la chapelle de la Visitation, à Paray-le-Monial,

1. Parmi les effets personnels d'Élisabeth, depuis l'époque de son mariage se trouve un missel de ce type : *Paroissien de la Renaissance contenant les offices des dimanches et fêtes de l'année selon le rite romain*, Paris, Gruel Engelmann, 1883. Il contenait les collectes propres à chaque dimanche en latin et en français, et l'Évangile en français seulement. L'ordinaire de la messe y est donné en latin et en français, en colonnes parallèles. C'était un livre élégant où chaque page était bordée de dessins – il en contenait aussi hors texte –, doré sur tranches, avec une doublure intérieure en soie. Les initiales d'Élisabeth et la date de son mariage y étaient imprimées en lettres d'or.

2. Le père Marie-Joseph Lagrange est le savant, bibliste et théologien renommé, qui fonda, en 1890, à Jérusalem, l'École pratique d'études bibliques, devenue, en 1920, l'École biblique et archéologique française. Son rôle fut très important dans le renouveau d'intérêt catholique pour l'Écriture. Jusqu'en 1914, *La Revue biblique* s'intitula *Revue biblique internationale*.

pendant que son mari s'occupait d'affaires légales. Son amie la sœur Goby y pria pour elle à une autre occasion, et aussi au tombeau du curé d'Ars, saint Jean-Marie Vianney (1786-1859). Elle possédait également un volume de méditations pour « les âmes consacrées au Sacré Cœur », dont elle se servait et qu'elle prêtait autour d'elle. Il semble bien que cette strate de dévotions populaires, sans pour autant être au centre de la spiritualité d'Élisabeth, faisait partie de sa vie, comme elle constitue le fond d'une vie chrétienne ordinaire.

Modèles de laïcs.

Bien qu'on ne puisse guère affirmer que le milieu ecclésial de son époque fût marqué par le primat de la laïcité, Élisabeth avait connaissance d'un certain nombre de laïcs catholiques éminents, en France, dont l'apport à la vie de l'Église avait été d'une importance insigne. Parmi les plus notables, citons Frédéric Ozanam et Pauline Jaricot. Ozanam (1813-1853), issu d'une famille juive, était juriste, écrivain, et professeur à la Sorbonne. Au défi lancé par les tenants du radicalisme social aux catholiques oublieux de la condition des pauvres, il répondit par la fondation, en 1833, de la Société Saint-Vincent-de-Paul, un organisme laïque qui « servait personnellement les pauvres, les malades, et les chômeurs sans distinction de race et de croyance » ; la Société était organisée au niveau paroissial et diocésain¹. Ozanam participa, dès le début, au développement en France d'un catholicisme social qui visait, au-delà de la charité privée, à engager des réformes publiques destinées à améliorer la situation des masses pauvres. Spécialiste de Dante et de François d'Assise, il conjugait vie intellectuelle et action sociale concrète. Pauline Jaricot (1799-1862) était tout aussi novatrice, quoique son statut de célibataire laïque lui valût de grandes souff-

1. Élisabeth avait dans sa bibliothèque un des volumes d'écrits personnels de A.-F. OZANAM, *Œuvres choisies*, Lecoffre éditeur.

rances. Elle fonda la Société pour la propagation de la foi¹, qui vit le jour comme association pour les missions, en 1820. Un autre groupe de laïcs masculins se joignit à elle pour solliciter une aide financière pour les missions. Pauline avait fait vœu privé de virginité perpétuelle à l'âge de dix-sept ans. Elle fonda aussi l'Union de prière au Sacré-Cœur en réparation, organisme qui s'adressait aux jeunes travailleuses. En 1826, elle fonda la Maison Lorette, un foyer qui leur était destiné.

Élisabeth mentionne aussi Joseph de Maistre, Charles de Montalembert, Georges Goyau, et d'autres savants, écrivains, diplomates, hommes politiques, philosophes, tous représentants des efforts admirables des laïques catholiques pour vivre leur foi dans l'arène publique, compte tenu des rapports changeants de l'Église et de l'État dans la France post-révolutionnaire.

Auteurs spirituels.

Élisabeth cite dans son journal et au fil de sa correspondance les auteurs spirituels qu'elle apprécie et qui semblent l'aider le plus. Son mari, de son côté a annoté sa bibliothèque, en indiquant ceux de ses livres qu'elle lisait et relisait constamment, qu'elle soulignait, dont elle parlait ou qu'elle prêtait autour d'elle. Elle les prêtait en effet aux amis et connaissances dont elle estimait qu'ils pourraient en tirer profit, et se contentait de les remplacer s'ils ne lui étaient pas rendus. Elle considérait qu'éclairer les autres en partageant avec eux ses ressources intellectuelles était l'une des formes de son apostolat².

Elle parle de ses lectures : la vie de Brigitte de Suède, de Thérèse d'Avila, de Catherine de Sienne, et elle se réclame de ces deux dernières comme de ses saintes patronnes. Félix note qu'elle aimait beaucoup le *Dialogue* de Catherine de Sienne.

1. Il y a encore discussion sur ce point parmi les historiens.

2. Félix Leseur, dans : Élisabeth LESEUR, *La Vie spirituelle*, p. 411-417.

Outre ces mystiques qui encouragent chez les femmes l'intériorité, la prière contemplative, la souffrance, l'activité, et la force, de fortes influences salésiennes s'exercent aussi sur elle. Peu d'autres femmes auraient possédé quinze volumes des œuvres de saint François de Sales ! Parmi les auteurs contemporains, elle cite Charles Gay (1815-1892), le père Auguste Gratry, et l'oratorien anglais Frederick William Faber.

Élisabeth donne l'impression d'être une femme en recherche, comme tant de femmes laïques d'aujourd'hui. Elle était intellectuelle, profondément affectueuse, et spirituelle. Issue d'une famille aimante et très soudée, elle recherchait l'amour et l'affection dans son mariage, et entretenait des liens chaleureux avec ses deux familles durant toute sa vie. Elle étendait cet amour et cette affection à son cercle social d'amis et de connaissances. Elle aspirait au genre d'amitié que saint François de Sales décrit dans *l'Introduction à la vie dévote* comme une nécessité, ou presque, pour les chrétiens qui vivent dans un environnement séculier. Mais c'est seulement vers la fin de sa vie, quand elle rencontra sœur Goby, qu'elle la trouva. Il lui fallait découvrir une voie d'accès à Dieu qui incluait la tête et le cœur, une nourriture et une intimité affectives, en même temps qu'une histoire et une philosophie réfléchies et défendables dans lesquelles puiser pour justifier sa pratique religieuse à ses yeux comme à ceux des autres. Il lui fallait trouver le moyen de relier la dimension religieuse des personnes humaines à la raison. Elle voulait découvrir le noyau spirituel qui existait chez des personnes incroyantes vraiment bonnes, mais qui n'avaient pas la foi. En tant que femme mariée appartenant à la grande bourgeoisie parisienne, c'était son rôle.

Elle fait écho à plusieurs thèmes majeurs de François de Sales et de Jeanne de Chantal. Elle est convaincue que Dieu est un Dieu aimant, que le bonheur humain consiste à faire l'expérience de cet amour dans la prière et à l'incarner dans la vie et dans l'action. Son Journal d'enfant montre déjà les débuts de ces relations affectives avec Dieu. Selon sa

biographe et historienne, Geneviève Duhamel, plus de vingt pages de ce Journal parlent de la mort et du ciel. S'y adressant à ses parents, Élisabeth s'écriait : « Puisse le bon Dieu vous accueillir un jour dans son beau paradis, vous le méritez bien. C'est le souhait d'une petite fille qui vous aime tendrement. » Et ailleurs, elle rapporte comment elle a été surprise au milieu de sa méditation par une domestique qui l'aimait beaucoup. « Ma méditation aujourd'hui c'était sur le ciel ; Oh, combien cette lecture m'avait transportée ; je m'étais levée d'un seul coup en m'écriant "mon Dieu ! Ciel !" Mamie est arrivée juste à ce moment, et m'a demandé si j'étais en train de jouer une pièce. Je lui ai dit que non, mais j'ai bien vu qu'elle n'en était pas sûre. Oh le ciel, le ciel ! La maison du bon Dieu ; je voudrais y être ; quel bonheur ce doit être de voir Dieu ! » Cette fillette de onze ans révèle là, non seulement un peu de sa nature extatique, mais aussi sa persuasion toute salésienne de la bonté d'un Dieu aimant, et la vive conscience qu'il ne faut pas avoir peur de la mort puisque c'est être avec Dieu. C'est ainsi également qu'elle comprend l'Eucharistie : l'expérience de Dieu dans son cœur. Devenue adulte, elle trouva en François de Sales le moyen de poursuivre cette intimité avec Dieu en tant que femme mariée. Il met l'accent sur la culture des vertus, notamment la *douceur*, l'humilité, la simplicité, et la pauvreté. Wendy Wright donne une série d'équivalents pour *douceur*, mot presque impossible à traduire en anglais ; aucun n'arrive véritablement à le rendre... La *douceur* est une qualité de la personne qui correspond au « fardeau léger » promis par Jésus, dans saint Matthieu, à ceux qui autrement ploieraient sous le joug. Elle connote une qualité presque maternelle de service, enveloppée d'une tendre sollicitude. La *douceur* salésienne suggère aussi le sentiment d'être rempli de grâce, « gracieux » au sens le plus large du terme. Elle s'étend de la conduite extérieure (manières cour-

1. Geneviève DUHAMELET. *Le Miracle de l'amour chrétien. Élisabeth Leseur, 1866-1914*, Paris, P. Lethielleux, 1959, p. 7-8.

toises, disposition à la sociabilité) à la qualité même du cœur, à l'ordre et à la disposition intérieurs de la personne. On est ici renvoyé à la tradition populaire de *l'honnête homme*¹ au xvii^e siècle, où l'accent était mis sur l'harmonie, la beauté, et la grâce de la personne tout entière, et où François de Sales voyait le reflet de la beauté et de l'harmonie divines².

Ce reflet d'un Dieu qui habitait en elle, incarné dans la grâce de sa présence attentive et pleine d'empathie, devint chez elle une stratégie apostolique. Elle aspirait aussi à la simplicité de vie et au détachement des richesses, conformément aux conseils donnés par François de Sales dans « La pauvreté d'esprit à observer au milieu des richesses » et « Comment pratiquer la vraie pauvreté même si en réalité on est riche »³. Élisabeth répondait discrètement aux besoins de ceux qu'elle connaissait, avec générosité et régularité. Elle persuada peu à peu Félix de cesser de lui faire des cadeaux coûteux, en lui expliquant que des dons d'argent, qu'elle pourrait utiliser pour les pauvres, lui feraient plus de plaisir. En même temps, elle s'habillait exprès de manière aussi séduisante que possible pour promouvoir ses objectifs apostoliques : attirer les autres vers le secret, radieux et plein de joie, qui l'habitait intérieurement, aussi bien que faire honneur au statut social de Félix, qui requérait d'elle des tenues appropriées aux nombreuses mondanités de rigueur.

Elle faisait sienne la démarche salésienne par rapport à l'austérité ou à la mortification : c'est par des mortifications cachées que doit se faire l'acquisition des vertus, en utilisant les circonstances de la vie quotidienne pour cultiver l'humilité, la patience, la douceur, etc. Élisabeth faisait montre de cette modération dans l'austérité afin de mieux développer les qualités personnelles qui contribueraient à créer un climat paisible et aimant pour son entourage. Elle n'aspirait nullement aux pratiques héroïques ou masochistes de souffrances

1. En français et en italiques dans le texte.

2. Voir *Introduction à la vie dévote*.

3. *Ibid.*

physiques qu'on s'infligerait à soi-même, ou de jeûnes excessifs, tout au contraire : ses infirmités physiques lui fournissaient tout le matériau dont elle avait besoin. S'occuper de sa santé sans en faire un projet était sa forme d'ascèse. Celle-ci, qui est largement intérieure, consistait à contrôler ses réactions intimes et à résister à la dépression et à la léthargie qui sont l'accompagnement normal des maladies graves. On trouve un écho de ce genre de pratique cachée de la vertu et d'un sage ascétisme dans les écrits de Thérèse d'Avila, où l'abnégation est ordonnée à l'amour, comme chez François de Sales. Enfin, l'aimable évêque de Genève utilisait sa douceur, son affabilité, et sa conduite aimante envers les gens de sa région pour les regagner à la foi et nouer des relations paisibles avec les protestants dans ce bastion calviniste. Il savait qu'on gagne les cœurs par l'amour et la douceur, non par la haine ou la violence. Élisabeth trouva chez lui la stratégie qu'elle recherchait dans ses relations sociales avec des personnes athées et agnostiques, intolérantes et souvent sectaires. Elle y apprit à ne pas polémiquer, mais à être simplement une présence rayonnante, toute pénétrée de Dieu.

Si, en tant que laïque, Élisabeth découvrit chez François de Sales une direction spirituelle éclairée, elle trouva également un grand soutien chez les auteurs spirituels de son époque. La spiritualité française, au xix^e siècle, était marquée par un ton fortement moralisateur, qui ne changea vraiment que lorsque l'influence d'Alphonse de Liguori commença à pénétrer les consciences, et que plusieurs autres auteurs pointèrent eux aussi la centralité de l'amour dans la vie chrétienne. La préparation d'Élisabeth enfant à la première communion avait consisté à suivre pendant presque deux ans un programme supervisé par sa mère et ses maîtres. On lui avait donné un cahier, et elle avait été encouragée à y écrire. La voix d'une fillette intelligente et vive, qui se sentait très aimée dans sa famille, s'y fait entendre. Son Journal d'enfant, en fait, tient plus de ce genre de cahier tenu au jour le jour, mis à part la relation de ses « fautes », comme elle dit, de ses expériences positives de la confession, et du compte rendu quotidien de sa

retraite de première communion¹. Celle-ci était centrée sur la mort, le Jugement, et la réception aimante de l'Eucharistie. Visiblement, Élisabeth s'attachait à être sage et à choisir le chemin du ciel. Elle devait écrire de petits textes après les cours d'instruction religieuse donnés à l'église paroissiale par son curé, l'abbé Seguin². En plus de cette méditation sur les cours, elle était également censée contrôler sa conduite et ses dispositions intérieures au moyen d'un examen de conscience, et veiller à devenir meilleure. Le rôle de sa mère consistait à l'accompagner aux cours, puis à superviser son travail de réflexion.

Quand elle entame son Journal d'adulte, en 1898, elle suit une procédure similaire, à cela près qu'il y a beaucoup moins de réflexions sur la vie quotidienne. Elle l'utilise pour contrôler ses réactions, expliciter un mode de vie, consigner des résolutions, et noter pour mémoire les principales découvertes et expériences religieuses à mesure qu'elles se produisent. Elle n'a personne, à ce stade, avec qui partager sa vie intérieure. Le Journal devient une façon d'enregistrer, de méditer, évoquer, et refléter, ce qui s'est passé d'important en cours de route, notamment lorsqu'elle cherche à dégager ce que va signifier pour elle cette vie nouvelle, et comment elle l'affectera. Ce n'est pas un compte rendu d'expériences mystiques ou de visions. Elle garde le silence, la plupart du temps, sur ce sujet. Lorsqu'il lui arrive de noter son expérience de la Présence de Dieu ou de consolations, c'est, typiquement, lorsqu'elles accompagnent sa réception du sacrement : c'est l'Eucharistie qui compte ; Jésus alors présent en elle. Après 1911, quand il lui est impossible de sortir pour aller à la messe, elle prie mentalement dans sa chambre en s'imaginant présente avec la communauté en prière dans la chapelle de son

1. Élisabeth LESEUR, *Journal d'enfant*, Paris, Gigord, 1934.

2. Élisabeth montre une certaine répugnance, dans son Journal, à le montrer à l'abbé Seguin, mais est récompensée par des éloges quand elle le fait. Elle suivit ce prêtre à Notre-Dame de Paris pour y faire sa confession pré-nuptiale le 28 juillet 1889 (feuillet paroissial officiel dans son missel de mariage, Archives dominicaines, bibliothèque du Saulchoir, Paris).

amie la sœur Goby. Elle a un sens très vif de l'Eucharistie et de la sainte communion, à la fois comme sacrement – pour lui confier alors ses intentions – et comme communion spirituelle quand elle est malade. Si la spiritualité d'Élisabeth est attirante, c'est beaucoup parce qu'elle ne s'attache pas à rapporter des expériences mystiques extraordinaires, alors que, dans le même temps, l'influence qu'elle exerce pour le bien de ceux qui l'entourent est, elle, extraordinaire.

Dans son Journal, Élisabeth parle du crédit qu'elle accorde à Mgr Charles Gay. Son traité *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux* se compose de conférences données à des religieuses, mais il pensait qu'elles pourraient également être utiles à des prêtres et à des laïcs pieux. Nourries de la spiritualité du XVII^e siècle, elles étaient fortement christocentriques, fondées sur l'enseignement paulinien selon lequel chaque chrétien participe au Corps du Christ, ainsi que sur le thème johannique de la vigne et des branches. Mgr Gay écrivait dans sa Préface :

Ce que j'ai essayé de faire avant toute chose, c'est de rendre le Christ présent dans chaque partie de cet ouvrage ; [...] ce livre tout entier doit être, et n'être que, Jésus Christ. La personne de Jésus ne doit en aucun cas être séparée de son enseignement. Si cet enseignement est vie, c'est parce qu'il vient de Celui qui est la vie : les paroles bénies qu'Il prononce, les commandements qu'Il édicte, les conseils qu'Il émet, l'attrance qu'Il exerce, les avances qu'Il fait, les secours qu'Il apporte et les gages qu'Il donne, tout cela consiste purement et simplement à apporter la vie à ses créatures humaines bien-aimées, cette vie qui est l'union réelle, proche, plénière, sans fin, avec Celui qui est la vraie vie [...] la somme de notre perfection et de notre sainteté [...] est notre union vivante avec Jésus¹.

Gay différait de Pierre de Bérulle, le grand auteur spirituel du XVII^e siècle, par l'importance beaucoup plus grande qu'il donnait à l'humain comme point de départ de la sainteté : il fallait comprendre la nature humaine et bâtir sur elle. Ce qu'il

1. Cité dans Pierre POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, vol. IV.

propose, c'est une harmonie entre le naturel et le surnaturel. La foi élève et perfectionne la raison, elle ne l'abolit pas. La vie chrétienne n'est rien autre que le Christ vivant en nous la vie de la Trinité. Gay s'attache moins aux « états » et aux « dispositions » du Christ qu'à la doctrine thomiste de la grâce qui bâtit sur la nature. La vie vertueuse est rendue possible par cette inhabitation de Dieu¹. L'importance qu'il accorde au développement humain et aux vertus utiles à la vie relationnelle de l'homme a beaucoup joué sur le programme de méditation mensuelle que s'était fixé Élisabeth au titre de sa pratique de retraite relative à telle ou telle vertu précise.

Elle aimait aussi particulièrement deux autres oratoriens du XIX^e siècle : Auguste Gratry (1805-1872) et Frederick William Faber (1814-1863). Gratry en appelait à la tête aussi bien qu'au cœur, tandis que Faber était connu pour son émotivité. Gratry enseignait la théologie morale à la Sorbonne, et fut par la suite élu à l'Académie française. Il contribua à une renaissance de la philosophie chrétienne par des ouvrages à la fois apologétiques et polémiques. On lui reproche d'accorder un poids excessif à l'émotion dans la découverte de la vérité. Dans sa réflexion sur la connaissance de Dieu, il en appelait à « un sens de l'infini » supérieur, selon lui, à l'intellect. Élisabeth voyait en lui une âme sœur. Elle assimila manifestement son sens du surnaturel et ce qu'il pensait de la prière. Voici par exemple ce qu'il écrivait dans *Les Sources* : « Ceux qui prient aident tous les autres. Ils aident souvent leurs frères et leurs sœurs par le magnétisme salutaire et puissant d'une âme qui croit, qui sait, et qui veut. Ils sont capables de faire toute chose, comme le dit saint Paul, par leurs prières, leurs supplications, et leurs actes bénis pour tous². »

Frederick Faber, connu pour son expansivité et son ton émotionnel, fit beaucoup sans aucun doute pour répandre la vision d'un Dieu aimant et miséricordieux. C'était un écrivain

1 *Ibid.*

2. Cité par Joseph DUCARME dans : *Dictionnaire des mystiques et des écrivains spirituels*, éd. Robert Morel, 1968, p. 341.

prolifère et un prédicateur populaire renommé, nourri aux deux écoles, italienne et française, de spiritualité. C'était aussi un directeur spirituel pénétrant, qui avait la réputation de faire briller la lumière jusque dans les endroits les plus sombres de la nature humaine. On l'accusait par ailleurs d'être d'une telle indulgence qu'il « envoyait les gens au ciel sur un lit de plumes¹ ». Pierre Pourrat, spécialiste de l'histoire de la spiritualité, le qualifie d'« ultramontain » au sens propre : il avait un profond respect pour le pape et prônait une attitude de devoir et d'amour à l'égard de la papauté. Malgré son style fleuri et expansif, Faber puisait à de nombreuses sources et présentait son enseignement de manière originale. Il insistait beaucoup sur l'« individualité de l'âme », « l'unité psychosomatique de l'individu », « la nécessité de la lecture spirituelle », et « une attitude amicale envers tous les hommes, en particulier ceux qui n'étaient pas croyants »². Ce dernier thème ne pouvait que séduire Élisabeth, elle qui se voulait accueillante aux nombreux incroyants de son entourage. Elle aimait beaucoup aussi son livre sur la rédemption, *Le Précieux Sang ou le Prix de notre salut*, qu'elle lut quelque temps après son opération du cancer du sein.

Église et société.

Geneviève Duhamélet définit Élisabeth Leseur comme une sorte de précurseur dans son intérêt pour les questions sociales³. Du fait de sa propre situation sociale et des circonstances uniques de sa vie, elle fut amenée à comprendre les graves problèmes sociaux de son temps et poussée à agir en conséquence.

1. Pierre POURRAT, *op. cit.*

2. Jean VERBILION, « Faber, Frederick William », dans : *The New Catholic Encyclopedia*, vol. V, San Francisco, Mc Graw Hill, 1976.

3. Geneviève DUHAMELÉT, *op. cit.*, p. 98-99

Les catholiques participaient notamment à la nouvelle situation politique du XIX^e siècle. Élisabeth vivait sous la III^e République, mais s'inspirait de l'exemple et de la pensée des catholiques engagés de la II^e République. La plupart des catholiques fortunés se rejoignaient dans l'espoir d'une monarchie restaurée. Pas Élisabeth. Elle avait conscience que la démocratie était durablement établie et ne voyait aucune incompatibilité entre la démocratie et le catholicisme. Elle était profondément influencée aussi par l'enseignement social de Léon XIII, qu'elle admirait beaucoup et dont elle appréciait la sagesse. Elle écrivait en 1903 : « Je pense beaucoup à Léon XIII, en me rappelant son beau visage, qui m'est si présent en esprit. Si les catholiques l'avaient mieux écouté, on n'en serait pas là aujourd'hui¹. »

Quand Élisabeth eut retrouvé le chemin de la pratique chrétienne, en 1898, l'Église avait radicalement changé de position par rapport aux problèmes sociaux et aux relations Église-État. Léon XIII, conjointement avec le père blanc Charles Lavigerie (qui accueillit les Leseur à Carthage lors de leur voyage en Algérie) et avec d'autres, plaidait pour que les monarchistes cessent leur opposition à la III^e République et que, au nom du bien commun de l'Église et de la société, ils œuvrent au sein du gouvernement légalement constitué et des institutions politiques. C'était là à maints égards une solution pragmatique, car Léon XIII voulait entretenir une relation positive avec la France contre l'Italie, qui avait pris le contrôle des terres papales, et encourager les loyalistes à reconnaître que la République avait peu de chances d'échouer. Le pape exposa ces recommandations dans *Au milieu des sollicitudes*, en 1892. Il reconnaissait qu'un parti conservateur purement catholique avait peu de chances de marcher ; d'après Adrien Dansette, il espérait la création d'un large parti conservateur dont les catholiques seraient l'aile droite, et les républicains modérés l'aile gauche, et qui

1. Lettre manuscrite de juillet 1903, citée dans : Geneviève DUHAMELET, *op. cit.*

aurait le soutien d'une majorité du peuple français, faisant ainsi barrage efficacement contre l'irrégion des radicaux¹. Ce qui représentait un changement spectaculaire à la fois pour le clergé et pour les laïcs influents.

En même temps, Élisabeth avait pris conscience que la III^e République continuait à persécuter le catholicisme de manière non violente, mais injustifiable, depuis 1877. Elle déplorait l'expulsion arbitraire des religieux du territoire français. Le fait que la III^e République n'ait aucun programme social propre autre que celui d'attaquer les institutions de l'Église rendait sa participation personnelle au catholicisme social d'autant plus urgente que ce mouvement, lui, s'efforçait de s'investir dans les problèmes sociaux les plus pressants en esprit de foi.

Georges Goyau avait rendu populaire l'expression « catholicisme social » dès 1877. À l'époque, et à quelques exceptions près, les catholiques influents n'avaient aucune espèce de conception « sociale » des responsabilités inhérentes aux privilèges de la bourgeoisie. Le jeune Goyau critiquait « le pharisaïsme bourgeois qui, au nom de l'Évangile, prêche la résignation aux petits, mais point la justice aux grands² ». Parlant de Goyau, Élisabeth écrivait à sa sœur Amélie :

J'ai lu les livres de Goyau qui m'intéressent vraiment. Je te les prêterai. Il y a au moins des catholiques qui y voient clair, et qui ne croient pas au pouvoir salvateur de la politique mais prêchent l'action, par les paroles et par l'exemple. Ce sont là des mots durs, parfaitement justifiés pour le genre de personnes qu'on appelle conservatrices : un bon mot, qui mériterait d'être mieux appliqué. Goyau dit avec raison que, lorsqu'on prêche l'Évangile à ces gens-là et qu'on leur démontre que la société (leur société) est anti-chrétienne, on a l'air révolutionnaire, et que « les bons vieux temps » dont ils ont la nostalgie ne sont pas autre chose que le temps de

1. Voir Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. II, *Sous la III^e République*, Paris, Flammarion, 1951, p. 181.

2. *Ibid.*, p. 113.

leurs privilèges, pas du tout celui, encore plus lointain, où toutes les classes étaient pénétrées de christianisme¹.

Adrien Dansette décrit le développement historique du catholicisme social en France comme soumis à deux influences dominantes, l'une, aristocratique, l'autre, démocratique². L'influence aristocratique était fondée sur l'autorité des classes dirigeantes et leur capacité de créer et soutenir des institutions ; les influences démocratiques, sur l'alliance entre les classes ouvrières et les intellectuels. Albert de Mun, l'un des responsables de l'aile droite du catholicisme social, soutenait l'œuvre des Cercles, ces groupes d'ouvriers organisés pour le peuple par l'aristocratie. Ces groupes mixtes donnèrent effectivement aux classes privilégiées une meilleure idée des problèmes de la classe ouvrière, et suscitérent chez les classes dirigeantes un sentiment de responsabilité pour les ouvriers. Cependant, quelqu'un comme Léon Harmel, propriétaire d'usine et homme d'action, qui avait commencé comme membre de l'aile droite du mouvement, devint de plus en plus démocratique. Il impulsa des réformes dans son usine qui comprenaient toute la gamme des services, du berceau à la tombe³. Il encouragea aussi la formation d'associations ouvrières autogérées.

La grande encyclique sociale de Léon XIII, *Rerum novarum*, en 1891, contribua à éclairer beaucoup de questions importantes dans cette prise de conscience sociale croissante, mais encore embryonnaire. Pour la première fois dans une encyclique papale, « les fidèles étaient solennellement avertis que les principes chrétiens s'appliquaient aux conditions de vie de la classe ouvrière, et qu'ils ne pouvaient pas rester indifférents aux abus du capitalisme. Et qu'il ne suffisait pas de fournir [...] des palliatifs insuffisants⁴ ». À la suite de quoi,

1. Voir Geneviève DUHAMELET, *op. cit.*, 26 août 1903, note 1, p. 119.

2. *Ibid.*, p. 114.

3. Voir Adrien DANSETTE, *op. cit.*, p. 192-198 et 205-208, pour la description de ses mesures sociales au sein de l'usine.

4. *Ibid.*

en 1892, Albert de Mun finit par accepter la République. À la Chambre des députés, il soutint un programme fondé sur *Rerum novarum* auquel tous les catholiques pouvaient se rallier. Ce programme incluait : 1. la formation d'une organisation professionnelle destinée à donner une voix en politique à la classe ouvrière, à fixer les salaires, à fournir des fonds d'assurances en cas d'accident, de maladie et de chômage, et à établir un fonds de pension et un mécanisme d'arbitrage ;

2. des mesures pour l'administration des biens appartenant aux corporations, et il appelait de ses vœux une législation qui limiterait les heures de travail, notamment pour les femmes et les enfants, exempterait de saisie certaines formes de propriétés familiales, et encouragerait la pratique de l'intéressement¹.

Élisabeth semble avoir puisé à ces deux veines. Quand elle rédige pour son neveu un traité sur la vie chrétienne, elle cite explicitement comme modèles Charles de Montalembert (1810-1870) et Joseph de Maistre. Montalembert, homme politique, journaliste, et orateur, œuvra courageusement à un rapprochement entre l'Église et la société libérale. Il était relativement peu au fait des questions de justice sociale, mais lutta vaillamment au Parlement pour faire passer la loi Falloux, qui permettait à l'Église de recommencer à ouvrir des écoles secondaires et d'établir des facultés de théologie indépendantes à Paris. Il subit une série de revers politiques venant des ultramontanistes, et souffrit de voir Pie IX répudier ses positions dans *Quanta cura* et le *Syllabus* (1864). Il mourut en bon fils de l'Église pendant Vatican I, malgré son désaccord avec la définition de l'infailibilité pontificale. Il fut un personnage historique complexe, profondément dévoué à l'Église en même temps qu'aux institutions démocratiques. De Maistre (1754-1821), qui avait survécu à la Révolution et était le second exemple donné par Élisabeth d'un chrétien engagé dans la vie publique, exposait une philosophie où la Providence œuvrait à travers la tradition plutôt qu'à travers

1. *Ibid.*

les individus. Élisabeth encourage son neveu à s'associer avec d'autres jeunes gens qui « sont de bons ouvriers de paix sociale et de charité vraie ; ils travaillent lentement, patiemment aux "reconstructions nécessaires" dont parlait Joseph de Maistre¹ ». Elle imagine des chrétiens coopérant avec Dieu pour susciter sous des formes sociales nouvelles le soutien indispensable à l'accomplissement de la destinée humaine dans l'Église et grâce à elle. Ce texte, adressé à un garçon de douze ans, l'encourage à envisager une vie universitaire et une carrière publique.

Le mouvement des femmes.

Dans un essai parallèle, écrit en 1905 pour la première communion de Marie Duron, sa nièce, Élisabeth exprime avec force ses convictions (qui figurent déjà dans son Journal) sur le rôle des femmes. Elle croit fermement à l'éducation des femmes et veut une meilleure éducation pour Marie que celle qu'elle-même a reçue. Dans son Journal, en 1899, elle parle de l'avantage pour une femme d'étudier la philosophie afin d'acquérir « un jugement droit, l'habitude du raisonnement », et de se « dépouiller [...] d'idées étroites qu'elle transmet religieusement à ses fils² ». Elle a une conscience aiguë des restrictions que la société française apporte au rôle et à l'influence de la femme, mais se donne pour tâche de développer davantage sa propre intelligence par un travail intellectuel important, pour ainsi « comprendre son temps et ne pas désespérer de l'avenir ». Elle affirme l'égalité philosophique de la femme et de l'homme sur leur base commune de raison, d'action, et d'amour. Elle engage les femmes à revendiquer leur droit à l'action responsable³. Enfin, elle opte sans réserve pour la liberté et la tolérance religieuses. Ce ne sont pas là des

1. Voir « L'homme chrétien », dans : Élisabeth LESEUR, *La Vie spirituelle*.

2. *Journal*, 20 septembre 1899.

3. *Journal*, 30 juillet 1900.

attitudes laïques typiques des membres de la haute bourgeoisie catholique, qui pour la plupart résistaient encore aux progrès de la démocratie sous la III^e République. Six ans après ces premières réflexions dans son Journal et sa reconversion au catholicisme, elle continue à chercher le moyen d'unir foi et raison. Elle prend comme point de départ la nature rationnelle des êtres humains, suivant l'enseignement du concile de Trente selon lequel on peut connaître Dieu par la lumière de la raison naturelle. Elle adopte ensuite le postulat thomiste que la grâce bâtit sur la nature et que la foi est le fondement de la vie spirituelle. Les chrétiens partagent avec les non-chrétiens la vie rationnelle, mais la grâce (la lumière surnaturelle) transforme le chrétien en lui offrant une saisie intuitive des mystères de la souffrance et de la mort, et de la beauté et de l'utilité de l'activité dans ce monde. Apprécier et embrasser cette foi requiert « une acceptation active, une assimilation vivante de vérités qui dépassent l'esprit ». C'est dans ce contexte que se situe d'après elle, en tant que devoir chrétien, la vie intellectuelle d'une femme. Elle veut que sa nièce « soit bien éduquée, voire savante ». Dans une perspective de foi, elle souhaite qu'elle soit ouverte aux idées d'autrui et qu'elle découvre « ce qui est vrai ou fécond parmi tant d'idées incohérentes et changeantes¹ ». Sa position apologétique – celle de Justin le Martyr – est qu'il y a toujours quelque vérité à découvrir dans la plupart des systèmes de pensée. Pour grandir et se développer humainement, dit-elle à sa nièce, il faut avoir une éducation sérieuse, une connaissance intellectuelle de l'Évangile et des enseignements de l'Église, au même titre que des compétences littéraires et scientifiques. Elle vise, pour les femmes, à un meilleur niveau d'éducation que ce n'était le cas à son époque, de façon que Marie puisse mieux remplir son rôle d'épouse et de mère, et aussi prendre sa place dans la société.

Bien que le détail de ce rôle social en dehors de la famille reste vague, Élisabeth reflète manifestement les attentes

1. Voir « La femme chrétienne », dans : Élisabeth LESEUR, *La Vie spirituelle*.

nouvelles nées des débuts du féminisme français. Le suffrage des femmes donnait lieu à débat depuis les années 1880, et une nouvelle loi sur le divorce, votée en 1884, permettait à la femme d'avoir l'initiative du divorce. Le plus pressant pour les féministes, cependant, c'était « des droits égaux pour les femmes, légalement, au sein de la famille ». Autre problème pressant, ensuite, la tentative gouvernementale de séculariser les écoles secondaires de filles. Il s'agissait plus, semble-t-il, de démolir la foi des jeunes filles que d'améliorer leurs perspectives éducatives ; le gouvernement n'avait pas l'intention de réaliser la pleine égalité en matière éducative pour les garçons et pour les filles. Le seul ouvrage féministe qu'elle eut dans sa bibliothèque était de Mgr Dupanloup¹. Bien que peu soucieux, au début, d'améliorer le contenu de l'éducation féminine, l'auteur s'affirma partisan, dans un autre livre, d'en élever le niveau parce que, écrivait-il, « une éducation solide qui améliorerait leur niveau de culture générale servirait en même temps à les ancrer plus solidement dans leur foi religieuse ». Au nombre des initiatives privées catholiques qui se firent jour en réponse à la séparation de l'Église et de l'État, en 1905, il faut compter l'ouverture par Mlle Desrez de l'École normale catholique, en 1906, et la fondation de l'École normale libre à Neuilly, en 1908, où l'on préparait les jeunes filles aux examens de l'enseignement supérieur dans une ambiance catholique.

Élisabeth avait pour sa part été élevée à la maison par des précepteurs privés, et devint plus tard l'une des premières élèves de ses professeurs femmes quand elles ouvrirent leur propre école. Au programme, il y avait entre autres du français, du piano, et de la littérature. Mais Élisabeth s'engagea après son mariage dans un solide programme d'études : latin, russe, italien, et anglais, sans compter la philosophie. Elle était douée pour les langues, et lisait des ouvrages de premier plan dans chacune des langues qu'elle connaissait. Ses

1. Mgr Félix DUPANLOUP, *La Femme studieuse*, J. Gervais, éd.

lectures étaient étendues, et elle recommandait que les femmes fassent une part, chaque jour, au travail intellectuel.

James McMillan soutient que l'activité philanthropique des femmes de la haute et moyenne bourgeoisie, désireuses de répondre à des besoins sociaux pressants, est l'une des voies qui conduisirent ces dernières au féminisme. Elles en vinrent à jouer un rôle de plus en plus important dans les diverses formes d'Action catholique. Élisabeth participa à trois de ces actions typiques. Elle fonda un foyer pour les jeunes travailleuses au Vésinet¹. Avec d'autres, elle alla dans les paroisses des faubourgs nord de Paris, près de Saint-Denis, visiter des femmes confinées chez elles par la maladie ou par leurs enfants, et, dans cette même population, prépara les enfants à la première communion. Enfin, quand elle fut trop malade pour sortir de chez elle, elle servit de secrétaire à la Ligue des femmes françaises. C'était l'une des deux organisations principales associées avec les évêques au sein de l'Action catholique, dont le travail apostolique et charitable, supervisé par le clergé, prolongeait le travail pastoral de ce dernier. Ce mouvement, entretenu par les fraternités, sodalités et autres organismes de type ecclésial, précéda le rétablissement, lors de Vatican II, d'un rôle plus important des laïcs dans tous les domaines ecclésiaux. Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire décrivent la croissance rapide de ces branches des deux Ligues féminines. Leurs membres ré-animèrent les actions déjà existantes dans les paroisses et en créèrent d'autres. Par exemple, un fichier des fondations dues à ces

1. Il y a, dans les Archives dominicaines, des documents concernant le *Foyer de la jeune fille* et la participation d'Élisabeth à la Ligue des femmes françaises (LFF). Voir aussi Félix LESEUR, *Vie d'Élisabeth Leseur*, p. 260-263, pour la description du foyer pour jeunes travailleuses célibataires de fonds suffisants. Dans le même chapitre, Félix décrit le travail de sa femme au sein de L'Union familiale et de L'Union populaire catholique, organismes diocésains dirigés par Mgr de Gibergues et affiliés à la LFF. Cette description fait ressortir la flexibilité de la réponse aux besoins de chaque quartier : dispensaires, soupes populaires, jardins publics, et une clinique où des volontaires – médecins ou juristes notamment – intervenaient un jour par semaine. L'Église répondait ainsi aux besoins, tant matériels que spirituels, des pauvres en milieu ouvrier (*ibid.*, p. 269-270).

groupes de femmes recensait, en 1910, 124 bibliothèques, 121 clubs d'adolescents, 7 colonies pour enfants, 24 crèches, 42 écoles ménagères, 18 cercles d'études, 14 fondations, 45 ateliers de couture, 43 écoles de secrétariat, et 11 organisations humanitaires. Des comités organisaient l'enseignement du catéchisme, et les deux branches avaient chacune leurs journaux, qui diffusaient encore plus largement leur action et leurs idées¹. Les femmes donnaient des conférences régulières et répandirent dans la population féminine le culte de Jeanne d'Arc. La Ligue des femmes françaises connut un grand succès dans le Doubs en particulier, région où les Leseur avaient leur maison de vacances, « dans une paroisse où vingt femmes assistent à la messe, et où, quand la Ligue sera organisée, il en viendra deux cents² ». Cholvy et Hilaire disent que ces deux ligues, ainsi que d'autres groupes qui épousaient le mouvement du catholicisme social, collaborèrent de leur mieux au programme énoncé par Léon XIII et par Pie X en « allant aux gens » avec un grand dévouement, tout en évitant le moindre signe de condescendance. Les écrits d'Élisabeth reflètent ce programme. D'après Cholvy et Hilaire,

Il s'agissait de former dans chaque paroisse des femmes profondément croyantes, cultivées, bonnes maîtresses de maison, dévouées aux autres et véritables apôtres parmi les familles auxquelles elles rendaient visite si régulièrement. Cette pédagogie adulte aida à combler le fossé qui était si nuisible à l'harmonie conjugale en raison de la différence d'éducation entre hommes et femmes. Dans cette période de féminisme montant, et à la veille de la Grande-guerre, durant laquelle les femmes assumèrent de lourdes responsabilités, un nouveau type de catholique fit son apparition³.

1. Gérard CHOLVY et Yves-Marie HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. II, 1880-1930, Toulouse, Éd. Privat, 1987, p. 155-156.

2. Cité dans : CHOLVY et HILAIRE, p. 157.

3. *Ibid.*

Élisabeth fut du nombre de ceux qui visaient ainsi à un avenir meilleur pour les femmes et à un retour en France à la foi catholique. Son féminisme découlait directement de ses préoccupations sociales et de son désir d'apostolat. Alors que les féministes plus radicales avaient des objectifs expressément politiques et économiques, elle voulait le changement social pour servir la « régénération morale », ou spirituelle, « de la société ».

La communion des saints.

Théologiquement parlant, ce qui inspire le plus profondément la conception et la pratique spirituelles d'Élisabeth Leseur, c'est son intuition globale du mystère de la communion des saints. Émilien Lamirande dit qu'elle « avait fait du dogme de la communion des saints la grande réalité de sa vie, elle y trouvait la signification chrétienne de ses amitiés, de ses deuils, de ses responsabilités, et de ses inquiétudes pour ceux qui lui étaient chers¹ ». Elle y revient dans tout ce qu'elle a écrit d'important. Elle s'explique sur sa façon de concevoir cette doctrine dans son Journal, dans ses lettres sur la souffrance, dans ses traités sur la première communion à l'usage de sa nièce et de son neveu, et même dans sa lettre à Jeanne Alcan, publiée sous le titre « Avis à une incroyante ».

Pour elle, la communion des saints était une réalité sur le double plan philosophique et religieux. Dans son analyse intitulée « Le renouveau catholique parmi les élites », Adrien Dansette décrit un climat nouveau à la fin du XIX^e siècle, juste avant la Première Guerre mondiale, dans lequel « les cas d'adhésion ou de retour à la foi perdent leur caractère exceptionnel² ». Il donne un grand nombre d'exemples précis d'éminents « recommençants », notamment écrivains, à partir

1. Émilien LAMIRANDE, « The Communion of Saints », *The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism*, vol. XXVI, New York, Hawthorn Books, 1963, p. 125-126.

2. Voir Adrien DANSETTE, *op. cit.*, p. 477.

de 1905. L'influence philosophique d'Henri Bergson (1859-1941) est d'une importance particulière pour l'histoire d'Élisabeth¹. Il l'aida à se former une vision spirituelle de la vie surnaturelle cachée de chaque personne qui participe à un vaste échange de biens spirituels dans la communion des saints. Félix rapporte que, lorsque Élisabeth mourut, elle avait sur sa table de chevet le livre de Jacques Maritain sur Bergson². C'est Bergson qui libéra les Maritain de leurs angoisses métaphysiques, leur permettant ainsi de surmonter leur scepticisme d'anciens Sorbonnards. Les grands écrivains catholiques de la période développaient, dans leurs écrits, une conception catholique de la personne humaine et de la société. Parmi eux, il y avait Paul Claudel, Charles Péguy, Louis le Cardonnell, Lucie Félix-Faure-Goyau³, Francis Jammes, Léon Bloy, René Bazin, et Henri Bordeaux.

1. « C'est la philosophie de Bergson qui eut la plus grande influence sur l'ensemble de cette période. En 1903, il fixa les grandes lignes de la renaissance contemporaine de la pensée métaphysique. La science n'appréhende les choses que de l'extérieur, soutient-il. Cela ne permet qu'une compréhension relative. La métaphysique, elle, atteint l'essentiel, parce qu'elle offre une compréhension absolue grâce à l'intuition, considérée comme l'effort de l'esprit contemplatif pour saisir l'objet, non seulement sans passion, mais dans un mouvement intellectuel unique, qui exclut toute chaîne de raisonnement. Bergson retrace les étapes du chemin de l'intuition personnelle, tel qu'il l'a proposé, dans une lettre devenue célèbre au Père de Tonquedec. "Les considérations exposées dans mon *Essai sur les données immédiates* (1899), écrit-il, aboutissent à mettre en lumière le fait de la liberté ; celles de *Matière et mémoire* (1896) font toucher du doigt, je l'espère, la réalité de l'esprit ; celles de *L'Évolution créatrice* (1907) présentent la création comme un fait : de tout cela se dégage nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution de personnalités humaines." » (Cité par Adrien DANSETTE, p. 476.)

2. Jacques MARITAIN (1882-1973), *La Philosophie bergsonienne*. Maritain est l'un des principaux philosophes responsables du renouveau de la philosophie thomiste dans la première moitié du XX^e siècle. Il fut baptisé en 1906, en grande partie sous l'influence de Léon Bloy.

3. Épouse de Georges Goyau, féministe catholique et poète, dans la mouvance du renouveau catholique. Geneviève DUHAMELET nous dit (p. 55) qu'Élisabeth connaissait bien les écrits de Lucie Félix-Faure, en particulier *Choses d'âmes* où l'on trouve cette phrase : « Toute âme est le levier qui soulève le monde, pas une ne s'élève sans que le monde ne soit soulevé », ce qu'Élisabeth paraphrasa dans la formule suivante : « Toute âme qui s'élève élève le monde » qu'elle écrivit dans le journal de Juliette.

Élisabeth, on l'a dit, fut profondément influencée dans sa réflexion par Georges Goyau. D'après Dansette, Goyau pensait que la littérature des écrivains catholiques était « dominée et passionnée par l'idée de la communion des saints »¹.

La doctrine de la communion des saints a de tous temps été sujette à une double interprétation, et l'une ou l'autre, à une époque donnée, a été prédominante. Son sens le plus ancien semble avoir été celui de la « communion aux choses saintes ». Ce qui signifiait participer au partage intime de vie avec Jésus et ceux qui le suivent par les sacrements de l'initiation et d'une vie de disciple. On partageait les saints mystères, le repas eucharistique qui est constitutif de la communauté des croyants. Le second sens est en rapport avec le culte des saints : c'est une communion entre de saintes personnes, vivantes et mortes, notamment les martyrs. À l'époque d'Élisabeth enfin, cette doctrine impliquait une solidarité sociale sous-jacente, de grâce, solidarité qui elle-même impliquait la capacité de tout chrétien à réaliser le bien au profit de tout le corps de l'Église. Un contemporain d'Élisabeth en a donné par écrit, en 1904, cette interprétation :

Par le sacrement de l'initiation les baptisés deviennent membres du corps de l'Église : un corps dont la tête est le Christ, dont les membres sont tous les justes, morts, vivants, et à venir, depuis le commencement du monde jusqu'à sa consommation finale. En outre, les saints anges eux-mêmes, à quelque ordre hiérarchique qu'ils appartiennent, font partie de cette société. À leur entrée dans l'Église catholique, les nouveaux chrétiens se trouvent ainsi en communion avec tous les saints de la terre et du ciel².

1. Voici, d'après Dansette, le jugement de Goyau : « elle [cette littérature] y puise, avec Hnysmans et Baumann, une exégèse de la souffrance ; avec Léon Bloy, Claudel, et Retté, une philosophie de la vie ; avec Péguy, l'intelligence de la vie de l'Église. » (voir Adrien DANSETTE, p. 481.) Quoique Dansette fût d'un autre avis et fit plus de distinctions sur la façon dont ces écrivains appliquaient la doctrine catholique aux problèmes sociaux, Élisabeth subit manifestement l'influence de ces courants intellectuels.

2. Dom Germain MORIN, cité dans : Émilien LAMIRANDE, *op. cit.*, p. 24.

Les écrits d'Élisabeth postulent, et en même temps expriment explicitement, cette communauté de réciprocité entre les vivants et les morts, aussi bien qu'avec ceux qu'il reste encore à intégrer dans ce réseau de relations. La notion de consommation finale encore à venir nourrit son espérance que l'avenir est entre les mains de Dieu et qu'elle sera réunie avec sa famille et ses amis bien-aimés au ciel, avec Dieu. Elle exprime clairement la conscience qu'elle a de ces dimensions temporelles du mystère. Tous les vivants participent à cette vie christique. Les vivants comprennent aussi bien ceux qui jouissent de la vie éternelle que ceux qui vivent présentement sur terre. Parmi ces derniers, il existe une communion spirituelle surnaturelle, indépendamment de la proximité physique, entre les croyants, du fait de leur participation à l'Eucharistie, laquelle réalise littéralement une communion au Christ ressuscité entre tous ceux partout dans le monde qui participent à la foi ou au sacrement. Cette communion surnaturelle s'étend, par-delà le moment de la réception eucharistique, à l'union des cœurs et des esprits dans la prière personnelle. Ainsi, le fait de prier aux intentions les uns des autres, de se réunir pour offrir un sacrifice, ou encore d'être présent à autrui dans l'amour, et de s'engager dans des œuvres spirituelles ou corporelles de miséricorde, sont autant d'activités où s'exprime cette communion.

Dans son traitement de la communion des saints, Thomas d'Aquin combine ces deux thèmes de la participation aux « bonnes choses » de l'Église et de l'échange entre les personnes elles-mêmes. Le catéchisme du concile de Trente adopta cette approche. Soulignant les relations qui existent entre les membres de cette communion, Félix rapporte qu'Élisabeth avait parmi ses livres un exemplaire abondamment souligné de ce catéchisme. La section finale de Thomas d'Aquin sur l'Église terrestre affirme ceci :

Il faut bien réaliser que non seulement nous est communiqué le pouvoir de la passion du Christ, mais que le mérite de cette vie et de tout le bien réalisé par les saints est aussi commun à tous ceux

qui sont dans la charité, parce que tous sont un, suivant le psaume 118, 63 : « j'ai ma part des bonnes choses de tous ceux qui te craignent¹ ». Il s'ensuit que celui qui est dans la charité a sa part de tout le bien qui se fait dans le monde entier. Mais ceux auxquels ce bien était spécialement destiné y ont une part spéciale. Car une personne peut expier pour une autre [...]. Par cette communion en conséquence, nous obtenons deux choses : d'abord, la participation à tous les mérites de Jésus Christ ; ensuite, la communication du bien d'une personne à une autre personne².

Suivant cette théologie, les membres de la communion des saints ici sur terre peuvent effectuer le bien spirituel d'autrui par des intentions de prières qui puisent à la grâce du Christ. Ils peuvent obtenir des bienfaits spirituels dans la vie à venir pour ceux qui sont sur terre et pour lesquels ils prient ou offrent leurs souffrances au présent. S'ils le peuvent, c'est parce qu'ils sont membres du corps spirituel du Christ. Ils participent ainsi au pouvoir de Celui qui est leur tête.

C'est dans ce contexte qu'Élisabeth prie et offre ses souffrances pour la conversion de son mari. Sa vision ici est profondément relationnelle. Dès l'époque de sa première communion, elle avait eu un vif sentiment du ciel comme présence de Dieu, et elle aspirait à la réunion avec Dieu, au ciel, des vivants et des morts bien-aimés. Méditant sur la mort de sa sœur, elle fait part à sœur Goby de ce sentiment de continuité des relations d'amour entre les êtres et de leur réunion en Dieu : « Comme il est bon de s'aimer, de penser que ces grandes tendresses venues de Dieu retourneront à Lui, et que, grandes souvent dans les larmes, elles s'achèveront dans la joie et dans la plus radieuse union³ ! » Le ciel, par conséquent, c'était la vie partagée avec Dieu, et la réunion avec tous ceux qu'elle chérissait. Pour ce qui est de son mari, elle ne pouvait supporter d'imaginer le ciel sans lui. Elle aspi-

1. Traduction littérale de l'anglais, seule compatible avec le contexte (N.d.T.).

2. Cité dans : Émilien LAMIRANDE, p. 29. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur le Credo* (1273), section finale.

3. *Lettres sur la souffrance*, XXVIII, 20 avril 1912.

rait à une communion plénière avec lui de vie partagée en Dieu telle qu'ils n'avaient jamais pu en avoir pendant leur mariage. C'est ce qu'elle désirait si passionnément et ce pour quoi elle avait conclu son pacte secret avec Dieu¹.

La vocation personnelle.

Un corollaire de sa profonde croyance à la communion des saints, c'est la conscience qu'elle a de sa vocation personnelle. Elle consigne ce qu'elle pense de la vocation dans la section de son Journal intitulée « Pensées de chaque jour » :

Dieu, en nous accordant la vie, donne à chacun de nous une tâche spéciale à accomplir et nous assigne un rôle dans l'accomplissement de son plan éternel. Il importe donc avant tout de bien connaître cette mission particulière, de discerner la volonté divine en notre âme et notre vie ; ensuite de nous mettre à l'œuvre et de faire de notre existence entière et de notre mort une œuvre de salut pour nous et nos frères².

Presque dès la première page de son Journal, après sa conversion spirituelle, elle sut d'instinct qui elle devait servir. La deuxième « entrée » décrit l'appel particulier qui est le sien comme chrétienne, au-delà de son mariage et de ses responsabilités par rapport à sa famille étendue : « Je veux aimer d'un amour particulier ceux que leur naissance, leur

1. Je m'inscris résolument en faux contre l'interprétation que donne Valérie Raoul du Journal d'Élisabeth, et de l'offrande qu'elle fait de ses souffrances pour la conversion de son mari, comme relevant du chantage affectif. Valérie Raoul ravale le sens mystique de la communion des saints à des métaphores de type purement commercial. Élisabeth n'écrit pas son Journal à l'intention de Félix. Si elle accepte de ne pas le détruire, c'est en vue de reconforter Félix et non de lui forcer la main, stratégie qui ne correspondait pas à son profond respect pour le chemin particulier de chaque personne. Voir Valérie RAOUL, « Women's Diaries as Life-Savings : Who Decides Whose Life is Saved ? The Journals of Eugénie de Guérin and Élisabeth Leseur », *Biography* vol. XXIV, n° 1, hiver 2001, p. 140-151.

2. Élisabeth LESTEUR, *Journal et pensées de chaque jour*, « Pensées de chaque jour », p. 237.

religion ou leurs idées éloignent de moi ; ce sont ceux-là surtout que j'ai besoin de comprendre et qui ont besoin que je leur donne un peu de ce que Dieu a mis en moi. » Dans plusieurs des développements qui suivent, elle s'explique sur cette conception qu'elle a de sa vocation. Il faut qu'elle essaie de comprendre les autres. Pour cela, elle s'engage dans des dialogues respectueux et réfléchis, écoutant attentivement ceux qui se confient à elle, lui demandent conseil, ou lui révèlent quelque chose de leur réalité spirituelle. Elle lit sans cesse pour essayer de comprendre les problèmes sociaux, culturels, et religieux, de son temps. Elle se constitue une bibliothèque, non seulement par intérêt personnel mais pour en faire profiter les autres. La conversion commençant par un changement d'esprit et de cœur, Élisabeth s'efforce d'atteindre le cœur, par son amour inconditionnel et rayonnant ; l'esprit, par l'éducation, le partage des lectures, la quête ardente de la vérité. Elle s'y réfère dans son Journal comme à un « apostolat intellectuel ». Apologiste de la foi, elle recourt à une stratégie d'amour inconditionnel et de participation à un dialogue respectueux.

Elle se rend compte que la première des choses, c'est sa propre transformation. Dieu peut agir par elle avec sa coopération. Elle a conscience que son ministère ne vise pas de grands projets ou ne s'adresse pas aux masses anonymes, mais plutôt à une personne à la fois. Elle excelle dans un ministère interpersonnel d'accompagnement spirituel, le respect absolu de l'intégrité d'autrui, de l'« âme » d'autrui.

Elle devient à sa façon un guide délicat et un maître spirituel grâce à ces conversations et aux lettres qui les suivaient. Ces dernières contiennent souvent des réflexions plus poussées, le désir d'exprimer plus clairement quelque chose, le tout avec une exquise délicatesse envers la personne à laquelle elle s'adresse. Ses correspondants les gardèrent précieusement, les lisant et les relisant.

Son ministère auprès des incroyants est particulièrement remarquable. Henri Brémond estime que l'apport le plus important d'Élisabeth à la spiritualité chrétienne est sa tolé-

rance religieuse, son respect du chemin spirituel de chacun, son amour des juifs, des incroyants, des athées¹. Brémond compare cette attitude avec celle que le père Hébert rapporta à Félix. Ce père, qui avait partagé les écrits d'Élisabeth avec un homme éminent, fut choqué, pour ne pas dire scandalisé, par la réaction de celui-ci. Il reprocha à Élisabeth son absence de haine² ! Elle avait suffisamment souffert de l'intolérance religieuse et de la haine pour les bannir de son propre comportement et de sa sensibilité.

Elle se refusait à utiliser des étiquettes sectaires dans ses relations avec les gens qu'elle connaissait. Elle se montre consciente, dans certaines de ses lettres, des préjugés contre les juifs, et s'en désole avec ses amis juifs. Elle reconnaît le danger du fanatisme religieux dans sa violence et son mépris déshumanisant de l'autre³. Sa sollicitude religieuse pour les incroyants ne révèle guère d'angoisse pour leur salut. Elle est convaincue que ceux qui mènent une vie droite et se consacrent à faire le bien sont des êtres spirituels, et participent d'une manière ou d'une autre à la communion des saints étant donné leur souci fondamental du bien commun. Il existe une solidarité humaine dans le bien ou le mal antérieurement à toute foi explicite en Dieu. Elle est apparemment convaincue de ce que Pie IX avait enseigné en 1863 : « Nous avons conscience, comme vous, que ceux qui souffrent d'une invincible ignorance touchant notre sainte religion, et qui obéissent

1. Henri BRÉMOND, *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*, Paris, Éd. Spes, 1925.

2. *Ibid.*

3. « Nous méprisous avec une admirable sérénité de conscience tous ceux dont les croyances diffèrent des nôtres, et nous nous croyons à peine tenus d'exercer envers eux la grande loi de charité. Un juif, un protestant, un athée, ne sont guère pour nous des frères au vrai sens du mot, des frères profondément aimés, pour lesquels on se sacrifie et qu'on enveloppe d'un délicat amour. Il semble qu'envers eux tout soit permis, parfois même la calomnie, et nous semblons avoir pour but moins de les convaincre que de les offenser. Les douces paroles de Jésus, celles aussi de saint Paul, déclarant qu'à l'avenir il n'y aura plus "ni Juifs, ni Gentils", tout cela est oublié. Que ceux qui ont gravé dans leur cœur cette grande doctrine d'amour sacheut du moins la pratiquer vis-à-vis de tous leurs frères, quels qu'ils soient. » *Journal et pensées de chaque jour*, p. 211.

scrupuleusement à la loi naturelle et à ses commandements, gravés par Dieu dans le cœur des hommes, et sont résolus à montrer leur obéissance à Dieu par l'honnêteté de leur vie, ceux-là peuvent, avec le secours de la lumière divine et de la grâce, parvenir à la vie éternelle¹. »

Élisabeth sait bien que la foi est un don de Dieu et que les non-croyants, les agnostiques et même les catholiques renégats n'ont pas nécessairement rejeté Dieu ou la foi. La foi est une grâce, et voici comment elle décrit leur situation : « Il y a un voile entre de telles âmes et Dieu, un voile qui laisse seulement passer quelques rayons d'amour et de beauté. Dieu seul peut, de son geste divin, écarter ce voile ; alors, la vraie vie commencera pour ces âmes². » Dans le même paragraphe, elle fait le lien entre ce point de vue théologique et la communion des saints :

Et moi, qui vaux si peu pourtant, je crois à la puissance des prières que je fais sans cesse pour ces âmes chères. J'y crois, parce que Dieu est et parce qu'Il est « le Père ». J'y crois, parce que je crois à cette loi mystérieuse et divine que nous appelons la Communion des saints. Je sais que pas un cri, pas un désir, pas un appel ne se perd en sortant des profondeurs de notre âme, mais qu'il va vers Dieu et, par Lui, à ceux qui nous l'ont inspiré. Je sais que Dieu accomplit seul le travail intime de la transformation de l'âme humaine, et que nous ne pouvons que Lui montrer ceux que nous aimons en Lui disant : « Seigneur, faites qu'ils vivent »³.

Cette persuasion que dans l'économie de la grâce rien n'est perdu – aucun effort, aucune prière, aucune souffrance – la consola jusqu'à la fin. Elle lutta avec l'obscurité, avec le manque de consolations sensibles, et avec le manque de foi de son mari durant toute sa vie. Comme l'affirme si nettement le passage ci-dessus, Dieu seul transforme, Dieu seul peut

1 Encyclique *Quanto conficiamur*, 17 août 1863.

2 *Journal et pensées de chaque jour*, 28 novembre 1900, p. 88-89.

3. *Ibid.*

écarter le voile. L'intercesseur a confiance que Dieu réalisera un jour ses désirs, mais il n'attend ni n'exige que cela intervienne en un temps autre que celui de Dieu. Cette attitude témoigne de son respect pour la manière unique dont Dieu et la personne humaine communiquent l'un avec l'autre dans les profondeurs de l'âme humaine. Cette relation reste souvent cachée à l'observateur, quel qu'il soit. Élisabeth a confiance en la Providence divine et dans le désir aimant de Dieu de partager sa vie d'une certaine manière avec toute l'humanité.

La souffrance¹.

À mesure que ses souffrances physiques et affectives s'accumulaient, Élisabeth en vint à comprendre que sa vocation était essentiellement contemplative, puisque Dieu l'avait privée d'activité. Elle se consacra à l'intercession par la prière et la souffrance, accepta ses souffrances comme faisant partie de sa vocation. À la différence d'autres mystiques avant elle, elle ne chercha aucunement à y rien ajouter. Il n'y a guère de masochisme dans son cas. Il semble plutôt que l'ascèse lui serve à résister aux limitations et à l'absorption en soi qui accompagnent souvent les maladies chroniques. Elle s'efforce de vivre sa vie aussi pleinement que possible dans les limites que lui imposent ses diverses maladies².

À maints égards, elle fait de nécessité vertu. Elle endura de grandes souffrances sur plus d'un plan et sur une longue période de temps. Elle apprit à prendre du recul par rapport à la souffrance physique. Elle investit ses souffrances involontaires d'un surplus de sens par sa foi dans la communion des saints, qui lui faisait penser que ses souffrances pourraient profiter à d'autres d'une manière mystérieuse et profonde

1. Les Éditions du Cerf préparent, dans la même collection, une nouvelle édition des *Lettres sur la souffrance* d'Élisabeth Leseur.

2. Voir mon article « Physical illness : a mystically transformative element in the life of Élisabeth Leseur », *Spiritual Life*, Washington, D.C., 1994, p. 1-10.

connue de Dieu seul. Elle croyait que la souffrance acceptée et offerte était source de plus de bien pour les autres que la prière d'intercession ou les actions charitables, que l'action cachée de Dieu pouvait avoir plus d'efficacité grâce à la souffrance, à la fois par la transformation de celui ou de celle qui souffrait ainsi, et par la grâce ainsi communiquée à autrui dans le grand échange de la communion des saints. Ainsi, c'est le sens profondément mystique qu'elle a de cette communion qui fonde la signification dont elle investit ses souffrances.

Dans ses lettres à sœur Goby, elle revient fréquemment sur ces convictions. Elle parle de la souffrance que les gens éprouvent lorsqu'ils voient souffrir ceux qu'ils aiment et se sentent impuissants à faire quoi que ce soit pour les soulager. « La souffrance est si puissante et obtient tant ; une heure passée dans la peine, unie à la Croix peut plus que des heures consacrées aux œuvres, à l'action, et suivant cette parole si belle : *« la souffrance est aussi un Sacrement »*¹. » Elle croit à l'efficacité de la souffrance, ce qui ne l'empêche pas de prier pour la guérison complète de la mère de sœur Goby. Elle soutient son amie en participant « par empathie » à sa détresse devant la souffrance de sa mère. Elle attribue à celle-ci une valeur positive, mais n'encourage pas pour autant sœur Goby à abandonner le désir que sa mère guérisse.

Dans une lettre écrite un peu plus tard, elle poursuit sa réflexion sur ce genre de souffrance. Voir souffrir ceux que nous aimons a quelque chose d'éducatif. Ne connaître que nos seules souffrances ne nous permet pas de connaître pleinement la souffrance. Elle prend l'exemple de Jésus, qui participe aux souffrances de ceux qu'il aime. Elle donne ce conseil à sa correspondante :

Levons les yeux vers Lui, lorsque la tristesse ou l'anxiété nous accablent, et posons doucement entre ses mains bénies notre

1. Élisabeth LESEUR, *Lettres sur la souffrance* : Lettre XLII, 8 septembre 1912.

fardeau, qui nous semblera moins lourd. Et puis prenons nos misères, nos angoisses, nos intimes déchirements, et mettons-les en son Cœur, afin que de ce Cœur elles aillent à Dieu, retombent ensuite sur les âmes par cette même voie royale de l'amour, deviennent pour d'autres grâces et joies surnaturelles.

Elle continue :

Les stoïques disaient : « Souffrir n'est rien », et ils ne disaient pas la vérité. Mais, éclairés d'une meilleure lumière, nous disons, nous chrétiens : « La souffrance est tout. » Elle demande, elle obtient tout, par elle Dieu consent à tout accomplir ; c'est elle qui aide le doux Jésus à sauver le monde et les âmes. Aux heures où je me sens accablée par l'immensité de mes désirs pour ceux que j'aime, par la grandeur de ce que j'ai à obtenir pour eux, c'est vers la souffrance que je me tourne ; c'est à elle que je demande de servir d'intermédiaire entre Dieu et ces âmes. Elle est la forme achevée de la prière, la seule forme infaillible d'action. Puisse-t-elle, ma Sœur bien-aimée, faire l'œuvre que nous désirons, obtenir la réalisation de nos désirs, travailler au bien des êtres chers et à la plus grande gloire de notre Dieu !

Ce passage indique plusieurs stratégies importantes auxquelles elle a recours pour découvrir valeur et sens dans la souffrance. La principale, c'est la découverte qu'elle y fait de la relation avec Dieu. Elle remet sa souffrance à Dieu, la place dans le cœur de Jésus qui la place dans le cœur de Dieu. Ainsi elle n'est pas seule à la porter, et oppose une résistance à l'isolement qui accompagne souvent la souffrance. Elle souffre en communion, en présence de Dieu. Elle n'est pas seule dans sa souffrance puisque Dieu y est avec elle.

En deuxième lieu, elle a conscience de cet enseignement spirituel durable que la souffrance vous éduque, qu'elle a quelque chose à vous apprendre. À une certaine étape de la vie spirituelle, la souffrance devient créatrice d'un état qui vous ouvre radicalement à la grâce. L'incapacité où l'on est

de supporter vaillamment, seul, sa souffrance, comme les stoïques vous y encourageraient, cette incapacité même vous pousse vers Dieu et vous ouvre à la grâce divine qui se manifeste dans cette expérience.

En troisième lieu, elle a déjà, à cette époque, découvert cette vérité spirituelle fondamentale que, à une étape encore plus élémentaire de la vie spirituelle, faire face à diverses formes de souffrances génère un accroissement progressif de la capacité à souffrir, à découvrir ce que John Dunne appelle « la partie indestructible du moi¹ ». Dans cette expérience de frustration persistante, de satisfaction refusée ou de douleur physique, le moi est sevré de son narcissisme initial et devient moins dépendant des satisfactions immédiates. Une certaine dose de souffrance fortifie ce moi, ou du moins lui permet de découvrir qu'il est peut-être plus fort qu'il ne l'imaginait au départ.

En quatrième lieu, elle comprend que certaines formes de souffrances extrêmes, inhérentes à l'itinéraire complet du voyage spirituel, effectuent la profonde transformation spirituelle que Jean de la Croix appelait « la nuit obscure ». Les mystiques ont souvent utilisé la souffrance comme une sorte de « coin inséré dans la conscience » qui opère un clivage entre l'ego et le non-ego, et peut ainsi amener à déboucher en pleine conscience mystique². Élisabeth se réfère à ce genre de nuit obscure dans ses lettres sur la souffrance. Elle souffre d'une éclipse de Dieu et de consolation dans sa lutte contre le cancer du sein. La douleur physique l'accable, l'affaiblit physiquement et moralement, et la prive de joie. Pourtant elle résiste au sentiment d'être abandonnée par Dieu. Elle rassemble son espérance, et investit ses souffrances d'une signification potentielle pour l'avenir. Elle écrit :

1. John DUNNE, *The Reasons of the Heart*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1979, p. 56, 62.

2. Voir Maureen FLYNN, « The spiritual uses of pain in spanish mystics », *Journal of the American Academy of Religion*, 64 (été 1996), Atlanta (Géorgie), p. 257-278.

1. *Ibid.*, Lettre XLV, 7 octobre 1912.

[...] *durant plusieurs semaines le bon Dieu a bien voulu ne pas trop me ménager physiquement et moralement. Après avoir été traitée par Lui si fort en « enfant gâtée », il est bien juste que je sois menée par une route plus rude, et depuis près de deux ans c'est celle-là que je suis. Ah ! ma Sœur chérie, comme je comprends maintenant ce que disent les auteurs ascétiques de cette voie étroite, douloureuse par où il faut passer pour aller vers la Lumière Une ; comme j'entrevois la « nuit obscure » de saint Jean de la Croix ! Lorsque Dieu m'a attirée vers Lui, par des moyens admirables, sans aucun intermédiaire humain, Il m'a comblée de grâces telles, inondée de si ineffables joies que j'ai entièrement et pour toujours été conquise. Mais jusqu'alors Il était le perpétuel donateur, faisant tout pour moi qui n'avais jamais rien fait pour Lui, qui avais, au contraire, travaillé contre Lui. Il était donc bien, il était juste que vienne l'heure du travail personnel, du labeur, de l'effort ; l'heure des intimes donations, du renoncement, des sacrifices ; l'heure où je pourrais enfin offrir quelque chose à Celui qui m'avait tant accordé. J'avais déjà souffert, lors de la mort de ma sœur, par ma santé ; mais souffrir dans la joie de l'esprit n'est rien, c'est pourquoi les épreuves de l'âme, les plus intimes et subtiles peines du cœur devaient venir pour faire œuvre de purification, de sanctification. Ce grand travail divin continue, et jour après jour j'offre à l'Ami unique, à Celui qui seul me connaît au plus profond de l'être, mes tristesses ou mes efforts¹.*

L'une de ses ressources est sa correspondance avec sœur Goby, qu'elle sait capable de partager sa vision religieuse du monde, de la soutenir par ses prières et ses souffrances, et d'être son âme-sœur et sa compagne humaine dans cette expérience. Elle écrit :

Comme je m'ouvre avec vous, mon amie, facilement et simplement. L'atmosphère dans laquelle je vis n'est guère favorable, au point de vue religieux, à cet épanouissement : des âmes en détresse, des cœurs douloureux, des esprits hostiles ou indifférents, voilà ce que je côtoie quotidiennement. Et de ce contact naissent à

1. *Lettres sur la souffrance*, XXVIII, 20 avril 1912.

la fois de grandes peines et l'intime consolation de s'efforcer de faire un peu de bien¹.

Elle échappe pour la première fois à cet isolement spirituel auquel elle revient tout au long de son Journal pour le déplorer.

Dans ses lettres à sœur Goby, Élisabeth révèle aussi la profondeur de sa compassion. C'est là en effet l'un des fruits de ses diverses souffrances. Quand elle encourage sa correspondante à en accepter cette forme particulière qui vient de voir souffrir quelqu'un qu'on aime profondément, elle sait manifestement ce dont elle parle. Elle a conscience de son propre désarroi devant la mort de membres de la famille, celle de Juliette en particulier. L'intensité de ses réactions affectives n'a en rien été amortie par ses souffrances et ses maladies. Elle continue à être profondément touchée et à souffrir en conséquence. Elle est témoin de la souffrance de son amie ; elle a conscience aussi de celle de Félix quand il est témoin des périodes de souffrances particulièrement aiguës et intenses qui marquent sa maladie.

Elle croit qu'à entrer dans la souffrance en union avec Dieu, on peut obtenir les grâces particulières qu'on recherche pour les autres par une souffrance consciente ; que la souffrance est le moyen le plus efficace d'y parvenir. Il y a néanmoins un certain paradoxe dans son attitude : elle croit, elle a confiance, que tel est bien en effet le cas ; mais elle sait aussi qu'elle peut seulement accepter et offrir sa souffrance, et espérer que Dieu fera ce qu'elle désire. Dans d'autres passages, elle place tout entre les mains de Dieu. Concrètement, elle ne voit pas son mari converti avant sa mort. Malgré cette déception, elle fait confiance à Dieu : « Dieu seul peut écarter le voile. » Mais pourquoi souffrir au lieu d'essayer de changer la situation ou d'échapper à la souffrance ? Ce qu'elle semble penser, c'est que la souffrance est plus efficace que la vie active des œuvres de charité. Alors même qu'elle idéalise la sollicitude et les

1. *Ibid.*

soins physiques et spirituels de sœur Goby pour les malades et les mourants, l'action permet jusqu'à un certain point d'échapper à la douleur affective et spirituelle. Le « moi » peut encore « faire » quelque chose dont il puisse se sentir content ou fier, et par là, éviter de se sentir vain et inutile. Reste qu'à ses yeux, la souffrance volontairement acceptée (et non pas cherchée ou augmentée) est potentiellement moins égocentrique, plus ouverte à Dieu, et peut-être plus précieuse à Ses yeux parce que l'intéressé (e) choisit d'aimer Dieu pour Lui-même. C'est une forme plus pure d'amour.

Élisabeth était loin de méconnaître le mal social, comme le montre à l'évidence sa participation aux mouvements de réforme. Elle comprenait que le travail de transformation sociétale en profondeur est un processus, et non le résultat d'un changement purement politique. Cependant, c'est la conversion du cœur et l'adhésion à la foi de ses amis et de sa famille, notamment Félix, qui lui tenait le plus à cœur. Ce changement-là demande la coopération et la participation de l'autre. C'est l'œuvre divine, mais qui demande une réponse libre. Élisabeth croyait profondément que ses souffrances pouvaient être fécondes du fait du partage des biens spirituels et de la grâce dans la communion des saints.

Les sources de son attitude envers la souffrance, outre sa foi dans la communion des saints et certains aspects de la dévotion contemporaine au Sacré-Cœur, se trouvent dans Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, et Jean de la Croix. Tous les trois en traitent régulièrement, recommandent l'ascèse, et l'embrassent pour leur propre compte de diverses façons. Tous les trois lui reconnaissent, ainsi qu'à la douleur, un rôle éducatif. De plus, tous les trois considèrent que la capacité d'accepter les souffrances qui font partie de toute vie humaine et de s'y soumettre est un signe de maturité spirituelle et morale croissante. En outre, ils font valoir que cette acceptation de la souffrance est une voie d'accès privilégiée au mystère d'intimité avec notre Sauveur crucifié.

La douleur physique ou la souffrance affective aidaient ces mystiques à concentrer leur attention, à fixer leur esprit et leur

cœur sur le mystère du Christ crucifié. Douleur et souffrance devenaient un moyen de rencontrer le mystère de l'amour compatissant de Dieu en solidarité avec l'humanité souffrante. Thérèse d'Avila, par exemple, décrit la capacité accrue de souffrir pour l'amour d'autrui comme une marque du mariage spirituel tout proche. Le livre V du *Château intérieur* comprend maintes affirmations de ce genre. Thérèse y dépeint, semble-t-il, une personne davantage centrée sur le Bien-aimé divin, une personne fortifiée et enhardie par la transformation mystique en cours. De plus, les mystiques qui endurent cette souffrance sont moins absorbés dans l'expérience de la souffrance elle-même, et plus centrés sur la prière, l'amour du prochain, ou – dans le cas de Thérèse – sur la fondation de couvents réformés. Ce surcroît de capacité à endurer la souffrance sans repli sur soi ou sans peur est la marque d'une expérience mystique authentique et de maturité spirituelle.

Dans son enseignement spirituel, Catherine de Sienne s'attache moins à l'expérience mystique qu'aux fruits d'une transformation spirituelle authentique et de l'amour de Dieu. Sous l'influence d'une théologie de l'expiation réparatrice qui demandait des souffrances et des sacrifices proportionnels à l'offense, Catherine prie bel et bien pour être punie de ses péchés et souffrir pour l'Église et pour les autres. Dans son *Dialogue*, la Vérité lui enseigne que les êtres humains n'ont pas le pouvoir d'expié le mal, mais seulement le Christ. La Vérité lui fait comprendre que « toutes les souffrances données dans cette vie sont données non pas à titre de châtiement, mais pour corriger et guérir l'enfant en faute. L'expiation, en réalité, c'est le désir de l'âme qui l'accomplit, avec un vrai repentir et un vrai déplaisir du péché¹ ». Le rôle éducatif est clair dans ce passage. Ce n'est pas tout cependant.

Ce qui compte en réalité, ce n'est pas la souffrance mais les dispositions de celui qui souffre. Dans un contexte religieux où la douleur qu'on s'inflige était de pratique ascétique

1. CATHERINE DE SIENNE, *Le Dialogue*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, chap. III.

courante, l'ascèse volontaire se voit relativisée au profit de quelque chose de plus subtil, le passage des pratiques extérieures aux attitudes intérieures. Catherine conseillait aux autres de ne pas suivre son exemple en matière d'automortification, mais en matière d'amour ; un amour non pas imaginaire, mais bien concret, de son prochain. L'amour de Dieu donne la preuve de son authenticité, toujours, dans la compassion et l'amour pour des personnes réelles. Il n'y a qu'un surcroît d'amour qui puisse participer à l'expiation réparatrice pour autrui. La Vérité lui dit :

Ainsi tu vois que la satisfaction est obtenue par le désir de l'âme unie en moi qui suis le bien infini, peu ou beaucoup, selon la mesure du parfait amour de celui qui donne l'oraison et le désir, et de celui qui reçoit. [...] Alors accrois le feu de ton désir, et ne laisse passer le temps avant que tu ne cries d'une voix humble, en continue oraison devant moi pour eux¹.

Élisabeth trouvait dans des passages comme celui-ci de quoi être éclairée sur le moyen fécond d'utiliser la souffrance qui faisait littéralement partie de sa vie. D'autres passages de ce texte complètent ce tableau d'un amour vérifié et fécondé par la souffrance. Un chemin d'amour souffrant conduit au discernement, à l'intimité avec Dieu, à la connaissance de la vérité, de la lumière et de l'amour. « Plus est grand l'amour, plus s'accroît la douleur, et la peine : chez qui l'amour croît, croît la douleur². » Plus encore : Catherine enseigne que, lorsqu'on a mûri dans cet amour d'*agapè*, celui-ci déborde de mille manières en faveur du prochain. « Après avoir été utile au prochain dans l'union d'amour avec moi par quoi elle l'aime, et avoir déployé son désir de salut au monde entier en subvenant à ses besoins, elle s'ingénie, après avoir été utile à elle-même en concevant la vertu d'où elle a tiré la vie de la grâce, à veiller aux nécessités du prochain en particulier, puisqu'elle l'a manifesté en général à toute créature douée de

1. *Ibid.*, chap. iv.

2. *Ibid.*, chap. v.

raison, par sentiment de charité, comme il est dit. Alors elle secourt ceux qui lui sont proches selon diverses grâces que Je lui ai données pour les administrer : à l'un la doctrine par la parole, en donnant des conseils sincères sans réticence ; à l'autre par l'exemple de la vie, mais cela chacun doit le faire en édifiant le prochain par une vie bonne, sainte et honnête¹. »

Élisabeth paraît avoir adopté cette attitude envers la souffrance. Elle insiste constamment sur l'intention aimante, la confiance en Dieu, et la collaboration avec Dieu dans le salut des autres, plutôt que sur la souffrance elle-même. Cependant, au fur et à mesure de la progression de son cancer, elle endure quelques périodes terribles de souffrances physiques épuisantes et écrasantes. C'est seulement vers la fin de sa vie qu'elle commence à voir, dans la souffrance, le centre de sa spiritualité. Jusque-là, ses choix pratiques lui avaient permis de vivre une vie relativement normale plutôt que de s'identifier au rôle de grande malade.

Ses lettres à Jeanne Alcan, qui souffrait d'épisodes dépressifs, donnent quelque indication de ses efforts conscients pour résister à ses propres périodes de dépression, dues à ses diverses maladies physiques et, peut-être, au fait qu'elle n'avait pas eu d'enfants. Elle conseille à son amie de rassem-

1. *Ibid.*, chap. vii. Voir l'analyse que fait David B. MORRIS de la souffrance sacramentelle opposée à la souffrance moderne dans : *The Culture of Pain*, Berkeley, University of California, 1991, surtout du chapitre vi : « Par la souffrance, Catherine atteint une vision qui est au-delà de la souffrance, où rien d'autre ne compte que de rendre l'âme plus proche d'une vérité qui n'est pas de ce monde. La souffrance moderne [...] nous enchaîne au monde matériel. Elle nous tient centrés sur la chair. Elle nous confine à l'intérieur des cercles séculiers de la science médicale. La souffrance visionnaire de Catherine, de Thérèse, et de Sébastien, elle, contient le pouvoir de transcender le monde et la chair. En nous ouvrant l'accès à une pure communion avec le divin, elle devient non plus quelque chose à guérir ou même à endurer, mais un moyen de connaissance, qui permet d'accéder à une sorte de compréhension autrement inaccessible. La souffrance visionnaire se sert du corps pour nous libérer du corps. Elle initie ou accompagne une expérience qui échappe au monde temporel de la souffrance humaine. Le ou la visionnaire, Catherine nous en avertit, ne cherche pas la souffrance, mais il ou elle l'accueille quand, inévitablement, elle arrive, d'elle-même, comme un signe dirigé toujours au-delà de lui-même. Elle fait signe vers une union extatique avec Dieu, où finalement la souffrance ne peut plus être distinguée de l'amour. » (P. 135.)

bler toute l'énergie possible et de maintenir un rythme normal de travail et de relations, autrement dit, de faire ce qu'il y a à faire. Elle est pleine d'empathie, et suggère que les dépressions sont peut-être périodiques : qu'elles prennent fin, un jour ou l'autre. Elle lui conseille aussi de concentrer son énergie mentale : de se livrer chaque jour objectivement à un peu de travail mental¹. Elle reconnaît aussi le pouvoir de guérison, de détachement de soi, de la nature, surtout les montagnes, tellement imprégnées à ses yeux de la présence divine. Elle préférerait les climats ensoleillés des pays méditerranéens aux cieux plus sombres du nord de l'Europe, et même de Paris dans ses saisons les plus ternes.

Elle décrit quelques-unes des stratégies en question dans son Journal. Ses pages révèlent une femme farouchement déterminée à contrôler chacune de ses réactions afin d'éviter d'être une présence irritable et négative en compagnie. Son Journal et parfois ses lettres lui sont l'occasion d'exprimer clairement les sentiments et les souffrances qu'elle éprouve. Bien que ce soit un exercice d'expression, elle n'impose rien aux autres de tout cela. Elle procède à des examens de conscience concernant sa conduite et ses dispositions, et décide de ce qu'elle veut être avec les autres.

Ils furent très peu nombreux, y compris dans le cercle de ses proches, à avoir conscience de la gravité de sa maladie à partir de 1911 et jusqu'à sa mort. Même durant les années plus « roses », de 1898 à la première atteinte de son cancer, elle souffrit intensément de la mort de sa sœur cadette, en 1905. Son chagrin fut profond. Elle trouva pourtant le moyen de ne pas le laisser affecter indûment ses rapports avec les

1. Pamela Smith parle de l'effet « narcotique » produit par l'engagement dans une activité intellectuelle ou créatrice. Élisabeth pourrait bien avoir découvert très tôt dans sa vie l'effet produit par la concentration mentale, et l'avoir utilisée régulièrement pour soulager la souffrance. Voir « Chronic pain and creative possibility : A psychological phenomenon confronts theologians of suffering », dans : Susan ROSS et Maureen TILLEY (éd.), *Broken and Whole. Essays on Religion and the Body*. Annual Publication of the College Theology Society, vol. XXXIX, Lauham (Maryland), University Press of America, 1995, p. 166.

autres. Ces souffrances physiques et affectives semblent l'avoir conduite à vivre au plan tout intérieur de la réalité divine en elle, qu'elle ait pu, ou non, en faire l'expérience directe. Son entourage, lui, fit l'expérience de cette paix et de ce rayonnement, s'émerveillant de sa sérénité, de sa vivacité, de sa tendresse.

Beaucoup d'auteurs féministes ont eu à lutter contre le dolorisme, cette fausse spiritualité qui faisait un devoir aux femmes d'endurer les situations accablantes, parce que c'était la volonté de Dieu¹. Endurer la maladie et l'oppression sociale était devenu une marque de sainteté de vie. À mettre ainsi l'accent sur l'humilité, toute idée d'agir là-contre et de s'y opposer devenait impossible. Patricia Wismer parle d'une attitude complexe vis-à-vis de la souffrance des femmes : il faut, d'une part, reconnaître que la souffrance fait partie intégrante de la vie en tant qu'expérience inévitable et persistante et, de l'autre, s'opposer aux souffrances sociales et physiques inutiles en son nom propre et en celui d'autrui². Dorothy Soelle est du même avis. Certaines formes de souffrance, dites « radicales » par les féministes, sont facteurs de désintégration de la vie humaine. Elles peuvent détruire et le corps et l'esprit. Toutefois, la souffrance peut aussi devenir facteur d'intégration, être imprégnée de sens, génératrice de transformation. Quand les fruits de la transformation sont présents, la grâce transformante est à l'œuvre.

Dans ses écrits plus récents, Dorothy Soelle s'interroge sur une opposition absolue à la souffrance féminine qui se fonderait exclusivement sur une analyse féministe de type social³. Elle soutient que pareille approche risque de priver les croyants postmodernes d'une approche mystique de la souffrance.

1. Dorothy SOELLE, *Suffering*, Philadelphie Fortress Press, 1975.

2. Patricia WISMER, « For women in pain. A feminist theology of suffering », dans : Anu O'HARA GRAFF (éd.) *In the Embrace of God*, Maryknoll, Orbis, 1995, p. 138-157. Voir aussi Kristine M. RANKA, *Women and the Value of Suffering. An Aw(e)ful Rowing toward God*, Collegeville (Michigan), Michael Glazer - Liturgical Press, 1998, pour une discussion très nuancée de ces problèmes.

3. Dorothy SOELLE, *The Silent Cry. Mysticism and Resistance*, Minneapolis, Fortress, 2001, p. 133-156.

france. Tout en incitant à une opposition active aux genres de souffrance qui perpétuent des systèmes d'oppression et de désintégration des victimes, elle propose une résolution mystique de la souffrance fondée sur la solidarité de la compassion et sur le choix fait par l'intéressée d'aimer Dieu pour lui-même, y compris face à la souffrance. Elle souligne la constance, dans la voie mystique, d'un Dieu à la fois proche et lointain, de la dérélition et de l'absence de Dieu qui en font partie. Mais elle refuse d'adhérer à cette approche de la souffrance sans y inclure également un mysticisme affirmatif, de gratitude et d'extase. Cette critique féministe, ce mysticisme, et nos conceptions contemporaines de soulagement de la douleur, nous permettent de mieux cerner la spiritualité d'amour souffrant et de communion des saints qui était celle d'Élisabeth Leseur.

L'amitié au sein de la communion des saints.

L'apport d'Élisabeth à la spiritualité laïque coïncide de manière remarquable, à beaucoup d'égards, avec la vision du laïcisme que devait par la suite affirmer Vatican II. Sa vie démontre la sainteté de vie, une et universelle, à laquelle tout chrétien est appelé. Son mariage et sa position sociale lui furent à elle, comme à sa famille et à ses connaissances, des chemins de sanctification. Le rôle des laïcs dans la famille, la société, l'Église, lui apparut de plus en plus comme une véritable vocation. Vocation intensément dialogique. C'est ainsi qu'elle engagea son propre dialogue avec l'Église et la société, avec la croyance et l'incroyance, et avec les joies, les peines, et les souffrances de son temps. Elle se considérait comme privilégiée en raison de l'ampleur des expériences qu'il lui fut donné de vivre par les voyages et les multiples formes d'échanges qu'elle eut avec des représentants de pratiquement toute la société, des plus riches aux plus pauvres. Elle fut très profondément partie prenante du monde tel qu'elle le connaissait. Malgré son tempérament introverti et ses dispositions

contemplatives, elle resta impliquée dans le monde, résistant à toute tentation de se retirer dans le cocon protecteur que sa fortune et sa position sociale auraient pu lui offrir.

En embrassant sa vocation à aimer d'un amour tout spécial ceux qui étaient différents d'elle, elle se donna pour règle un certain style de dialogue et le moyen de comprendre les différences. Elle se mit à l'étude de la philosophie de façon à pouvoir penser plus clairement et objectivement, et à pouvoir discerner la vérité, le bien, et les compatibilités possibles, dans la pensée et le mode de vie d'autrui. Son profond respect pour la personne humaine dans ce qu'elle a d'unique, dans ses convictions, et dans sa conscience, lui permettait d'apprendre de ceux qui différaient d'elle, comme aussi de leur permettre, à eux, d'apprendre d'elle. Tout cela, elle le concevait comme un apostolat intellectuel, et l'exerça par des échanges oraux dans nombre de contextes, et par l'écriture. Bien que son Journal soit son œuvre la plus connue, elle n'avait jamais eu l'intention de le publier. En revanche, elle composa une série de petits traités, à l'adresse chaque fois d'une personne précise qu'elle souhaitait influencer par la parole écrite. Elle publia à compte d'auteur, pour la famille et les amis, son récit de la pieuse mort de Juliette, et entretenit une correspondance avec des personnes très nombreuses et diverses. On y voit l'étendue et la variété de ses amitiés. Certaines de ces lettres révèlent une profondeur d'amitié spirituelle qui s'élève souvent au niveau d'une véritable direction spirituelle.

La plus importante de ces amitiés est celle qu'elle noua avec la sœur Marie Goby, une sœur hospitalière de Sainte-Marthe de Beaune, qu'elle avait rencontrée en 1910. Les Leseur avaient fait étape à l'Hôtel-Dieu, ce lieu historique, quand ils passaient à proximité, Beaune étant sur la route de leur maison de vacances, à Jougue. Là, Élisabeth fit la connaissance de Marie Ballard, l'une des petites tuberculeuses, âgée de dix ans, dont s'occupait sœur Goby. On avait placé le petit lit de Marie dans la cour de l'hôpital, de façon qu'elle puisse profiter du soleil. Élisabeth lui ayant demandé si elle pouvait faire quelque chose pour elle, Marie lui

demanda de lui envoyer des cartes postales « avec des vues ». Tout excitée par son échange avec « cette grande dame », elle raconta ensuite la visite d'Élisabeth et sa promesse à sœur Goby. Celle-ci lui dit tout doucement que les personnes de ce genre ne font pas toujours ce qu'elles promettent. À sa grande surprise, les cartes postales commencèrent à arriver. Sœur Goby aida Marie à rédiger des mots de remerciement, et en écrivit un de son côté. Par la suite, elle demanda si Élisabeth pourrait envoyer une poupée à Marie. Élisabeth l'envoya, et Marie lui donna tout aussitôt le nom de Juliette.

C'est ainsi que débuta une amitié épistolaire entre ces deux femmes plus ou moins contemporaines, l'une, sœur soignante, l'autre, femme mariée. Élisabeth et son mari rendirent visite à la sœur, une fois à Beaune et une autre à Dijon, où sœur Goby était en traitement pour un problème à l'œil. La troisième visite prévue ne put avoir lieu. Élisabeth lui écrivit soixante-dix-huit lettres ; sœur Goby, qui écrivait moins souvent, environ quarante-cinq. Élisabeth trouva en elle une âme sœur. Il s'établit immédiatement entre elles un lien profond, nourri d'abord par leur commun amour des pauvres et leur sollicitude pour eux. Élisabeth admirait le ministère de sœur Goby auprès des malades, et s'intéressait plus spécialement à ceux dont la sœur s'occupait. Elles priaient l'une pour l'autre et partageaient leurs découvertes en matière de lectures spirituelles, et les souffrances spirituelles et affectives qui, chacune à sa façon, les affectaient. Menacée de perdre la vue, sœur Goby retourna dans son village tout proche pour soigner sa mère, de santé fragile. Au bout de plusieurs mois passés à s'occuper d'elle, sœur Goby se trouva douloureusement partagée ; fallait-il rester auprès de sa mère, ou retourner à l'hôpital et au couvent ? Pendant ces deux crises, Élisabeth assista son amie par une direction spirituelle sage et délicate. Félix devait publier les lettres qu'Élisabeth adressa à sœur Goby sous le titre : *Lettres sur la souffrance* ; elles n'avaient encore jamais été traduites en anglais. La correspondance témoigne d'une relation aussi importante pour l'une que pour l'autre. Élisabeth y montre

beaucoup d'admiration pour la vocation et le ministère de sœur Goby. Celle-ci, de son côté, entra en relations avec les deux époux. Après la mort d'Élisabeth, Félix chercha soutien et consolation auprès de la sœur.

Élisabeth écrivait aussi aux membres de sa famille, notamment sa mère et sa sœur Amélie. Ces lettres-là sont pleines d'affection, mais contiennent aussi des commentaires sur les événements contemporains, culturels et politiques. Une autre série de lettres est adressée au peintre Charles Duvent, ami à la fois de Félix et d'Élisabeth. Il semble avoir été croyant lui aussi, et avoir vécu dans un milieu d'athées et d'agnostiques beaucoup plus large. Félix rassembla cette correspondance, au moment d'introduire la cause en canonisation d'Élisabeth.

Il publia un troisième groupe de lettres sous le titre : *Lettres à des incroyants*. Les trois destinataires principaux en sont : Jeanne Alcan, épouse d'Émile Alcan, tous deux juifs non pratiquants ; Aimée Fiévet, une enseignante qui avait perdu la foi et avait été profondément influencée par Félix Pécaut, le directeur de l'école primaire supérieure de Fontenay, libéral et protestant ; enfin Yvonne et Félix Le Dantec. Yvonne était une amie de toujours de la famille Arrighi, elle avait grandi avec les enfants. Plus jeune qu'Élisabeth de plusieurs années, elle était comme sa petite sœur ; comme elle, elle avait épousé un athée. La plupart des lettres, ici, sont adressées à Yvonne, mais de temps à autre Élisabeth s'adresse aussi à son mari, et entame un dialogue avec lui sur ce qu'il pense, et sur l'effet que ses livres produisent sur autrui. Avec chacun de ces destinataires, sa démarche est différente. Jeanne était une amie proche, et Élisabeth partage sans réserve avec elle les hauts et les bas de sa vie. Jeanne est sans religion, mais elle a des instincts spirituels qu'Élisabeth encourage et cultive. Avec Amélie Fiévet, qui est intellectuelle et enseignante, elle entretient un dialogue vigoureux. Dans ses lettres à Yvonne, elle glisse souvent des observations à transmettre à son mari, et de temps à autre s'adresse directement à lui. Toute cette correspondance implique une affection, une estime, et une amitié réciproques, qui éten-

daient les relations sociales bien au-delà des visites et repas intimes ou publics à la suite de rencontres d'occasion.

Ces amitiés témoignent d'une diversité étonnante. Dans la majorité des cas, elles concernent des personnes de la grande bourgeoisie, d'un bon niveau intellectuel, et cultivées. Élisabeth semble se voir avant tout comme l'amie et la compagne de chacune de ses correspondantes. C'est comme à des amies qu'elle s'adresse à elles, amies qu'elle espère avoir à présent et plus tard, au-delà de la mort, dans la communion perpétuelle des saints. Elle n'est pas seulement leur amie sur le plan affectif, par les épreuves et les difficultés partagées, mais aussi un peu leur âme sœur. La plupart des familles avaient subi la perte d'enfants ou de frères et sœurs morts de tuberculose, de typhoïde, ou d'autres maladies qu'on pourrait aujourd'hui soigner grâce aux antibiotiques. Il fallait constamment faire face à la mort et au deuil. Élisabeth s'efforce donc d'établir un lien sur le plan spirituel, si du moins c'est possible. Parler de choses spirituelles, et même écrire un court traité si elle pense pouvoir ainsi faire du bien à sa correspondante, est affaire de discernement. Sinon, elle reste muette sur ces sujets, mais cherche à rejoindre la bonté fondamentale de l'autre par sa compassion, son amour, et son intelligence, et par là, à ouvrir délicatement le chemin du mystère, voire, idéalement, de la foi.

Les écrits.

Écrire, pour Élisabeth, faisait partie de la succession normale de ses activités. Avant sa mort, le seul écrit qu'elle eût publié, à compte d'auteur, c'était *Une âme*, un mémoire retraçant la maladie et la mort pieuse de sa sœur Juliette. Elle avait rédigé les deux essais ci-dessus mentionnés sur la vocation laïque du chrétien pour sa nièce et son neveu. Elle avait aussi écrit de petits textes pour des amis proches ou des membres de sa famille. Pour sa sœur Juliette, elle avait rédigé des essais sur l'espérance chrétienne et sur la paix. Elle en fit donc également

à Marie Duron, leur nièce. Elle écrivait de temps en temps dans son Journal. Elle rédigea aussi un ensemble de quelques pensées choisies sur la vie spirituelle, consignées dans l'un des cahiers qui contenaient une partie de son Journal. Enfin, outre les deux volumes de lettres aux destinataires mentionnées plus haut, elle entretenait une correspondance volumineuse avec des membres de sa famille et des amis. On estime à environ deux mille les lettres qui nous restent et qui ont été retenues pour son procès de canonisation¹. Dans son souci d'apporter un réconfort spirituel à sa mère, aux prises avec une arthrite paralysante, elle lui écrivit une lettre l'encourageant à mener une vie plus intérieure puisque ses activités extérieures étaient sérieusement compromises.

Après la mort d'Élisabeth et sa propre conversion au catholicisme, Félix devint l'homme d'une mission : faire connaître les écrits de sa femme. Il avait été si profondément affecté par la lecture de son Journal qu'il décida de le publier. Il lui fut difficile, pendant la Première Guerre mondiale, de trouver un éditeur, mais finalement les éditions Gigord acceptèrent le risque et sortirent une première édition de 1 500 exemplaires en 1917. Celle-ci fut presque immédiatement épuisée, et 140 000 exemplaires du *Journal et pensées de chaque jour* avaient été vendus en 1954, d'après les documents présentés pour la canonisation d'Élisabeth. Le *Journal* fut traduit en anglais (1919), en italien (1919), en portugais (1920), en espagnol (1923), en néerlandais (1925), en polonais (1924), en chinois (1933), et en tchèque (1936).

Ayant reçu beaucoup de lettres à la suite de la publication du *Journal*, Félix fit éditer celles d'Élisabeth à sœur Goby

1. Elles sont déposées au bureau du postulateur général des Dominicains à Sainte-Sabine, à Rome. Il y a cinq volumes reliés d'originaux certifiés conformes. Deux d'entre eux contiennent les lettres adressées aux membres de la famille immédiate ; le troisième, celles qui sont adressées à diverses sortes d'amis et d'autres membres de la famille ; le quatrième, celles qui sont adressées à Jeanne Alcan. Y sont également incluses environ dix lettres qui ne figurent pas dans les *Lettres à des incroyants*. Un cinquième volume est consacré à Mme Duvent, la femme du peintre. Cent soixante-dix lettres à Charles Duvent sont reproduites dans le volume III.

