



sous la direction de

J.E. DE ENA

M.-L. HUET

Recherches Carmélitaines

LE MONDE EST EN FEU !

Colloque du V^o centenaire de
la naissance de Thérèse d'Avila

 Éditions du Carmel

Le cinquième centenaire de la naissance de Thérèse d'Avila, en 2015, a été l'occasion pour beaucoup de découvrir une femme étonnamment actuelle pour une époque où elle aurait pu dire, comme pour la sienne, « le monde est en feu ! ».

Organisé par l'Institut Jean de la Croix et le Studium de Notre-Dame de Vie, le colloque des 16-18 octobre 2015 a été l'occasion de marquer ce centenaire. Réunissant des spécialistes de plusieurs continents, il fait le bilan des recherches thérésiennes, aussi bien en histoire, en théologie et en investigation littéraire qu'en sagesse de vie et écologie humaine. Des ateliers parallèles ont en outre permis à une vingtaine de chercheurs d'horizons très variés de partager leurs recherches dans des domaines comme la psychologie, l'art, l'histoire de la spiritualité et de la vie religieuse, la philosophie...

Recherches Carmélitaines



Les auteurs sont soit des spécialistes reconnus de Thérèse, soit des chercheurs consacrant une partie de leurs travaux à la Sainte d'Avila, issus d'universités françaises ou étrangères, civiles ou catholiques. Entre autres : Maximiliano Herraiz (Avila), Antonio Marcos (Madrid), Antonio Sicari (Venise), François-Marie Léthel (Rome), André Brouillette (Université Notre-Dame, Boston), José Noriega (Rome), etc.

Diffusion Cerf

 **Éditions du Carmel**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

personne pour me donner la vie, et je ne pouvais la prendre moi-même ; Celui qui pouvait me la donner avait raison de ne pas venir à mon secours, car aussi souvent qu'il m'avait ramenée à Lui, je l'avais abandonné. Tant de fois je l'avais abandonné⁵¹.

2.7 La voilà libre

La voilà, tourmentée par ses incohérences intérieures, déjà disciple et témoin, pas encore libre. On connaît la scène : une détresse, une statue, une rencontre décisive.

[...] Malgré mon désir, mes misérables habitudes ne la laissaient pas en repos. Il arriva qu'un jour, en entrant dans l'oratoire, je vis une statue rangée là ; [...] Elle représentait un Christ tout couvert de plaies, [...] sa vue me troubla toute, car elle représentait bien ce qu'Il a souffert pour nous. J'éprouvai un tel regret d'avoir montré si peu de reconnaissance pour ses plaies que je crus que mon cœur se brisait et je me jetai devant lui en versant des torrents de larmes, le suppliant de me fortifier une fois pour toutes afin de ne plus l'offenser⁵².

La voilà sur le chemin de la liberté véritable, celle de la gloire des enfants de Dieu. Mais c'est vraiment un chemin, pas un état, un dynamisme, pas un immobilisme.

À partir d'ici, c'est un nouveau livre, ou plutôt une nouvelle vie : celle dont j'ai fait le récit était ma vie ; celle que j'ai vécue depuis que j'ai commencé à parler de ces choses de l'oraison est celle de Dieu vivant en moi, à ce qui me semblait ; car je comprends qu'il m'eût été impossible autrement de perdre en si peu de temps de si mauvaises habitudes et de renoncer à de si mauvaises actions. Loué soit le Seigneur qui m'a délivrée de moi-même⁵³.

Rien de magique cependant dans tout cela : Thérèse apprend la science de la collaboration avec la puissance agissant en son âme⁵⁴.

Lorsque j'eus commencé à fuir les occasions et à m'adonner davantage à l'oraison, le Seigneur commença à m'accorder ses faveurs comme s'il eût désiré, semblait-il, que je veuille bien les recevoir⁵⁵.

Curieusement, le chapitre suivant relate la poursuite du

combat, déjà remporté et pas encore accompli. En détresse devant sa lenteur, conseillée par son confesseur, Thérèse entonne le *Veni Creator*. Une parole intérieure s'impose à elle : « JE NE VEUX PLUS QUE TU CONVERSES AVEC DES HOMMES MAIS AVEC DES ANGES⁵⁶. » La puissance de cette parole est telle que Thérèse peut constater : « À partir de ce jour, j'eus le courage de tout quitter pour Dieu, lui qui avait bien voulu en ce seul instant, – car je ne crois pas que cela ait duré davantage –, transformer sa servante⁵⁷ ». La voilà dépendante à jamais du Seigneur de son âme, libérée d'elle-même. Elle atteste ainsi de l'essence du Christianisme comme rencontre, croissance, salut, union transformante, mission. Jusqu'à son dernier souffle Thérèse va en assumer les conséquences douloureuses et tellement fécondes.

3. L'ASSOIFFÉE DEVIENT SOURCE

C'est qu'en effet deux convictions se font jour dans sa conscience, qui expriment la quintessence de la foi, à savoir que Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.

Voilà la première conviction.

Considérez que le Seigneur nous convie tous ; c'est la vérité même, on ne peut en douter. Si cette invitation n'était pas générale, le Seigneur ne nous appellerait point tous, et même s'il nous appelait, il ne dirait pas : « Je vous donnerai à boire. » Il pourrait dire : « Venez tous, car, enfin, vous n'avez rien à perdre ; et je donnerai à boire à qui me semblera bon. » Mais puisqu'il a dit, sans restriction, qu'il nous appelle tous, je tiens pour certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin ne manqueront pas de cette eau vive. Plaise au Seigneur de nous donner la grâce de la chercher comme il faut la chercher, puisqu'il nous la promet, au nom et par la puissance de Sa Majesté⁵⁸.

Ce texte a une portée universelle. Il indique que l'appel à être disciple contient l'appel à la plus haute vie mystique. Il souligne

également ceci : la grâce n'est pas simplement d'entendre l'appel, elle n'est pas seulement d'entendre la promesse, elle est aussi la grâce de la recherche. Et comme il s'agit de chercher l'eau, c'est la grâce de la soif que Thérèse demande au Seigneur de son âme. Consentir à être assoiffé est la condition pour devenir source à notre tour.

Et voici la seconde conviction.

Que nous le voulions ou non, mes filles, nous nous acheminons tous vers cette fontaine, mais par des moyens différents. Croyez-moi, et que nul ne vous induise en erreur en vous indiquant un autre chemin que celui de l'oraison⁵⁹.

L'affirmation de départ ne souffre aucune exception : nous mourrons tous et tous nous sommes attendus par le Christ Créateur et sauveur, de qui nous venons, par qui nous sommes et vers qui nous allons. Les chemins sont différents, tous sont chemin d'oraison.

Je n'examine pas pour le moment si elle doit être mentale ou vocale pour tous, je dis que quant à vous vous avez besoin de l'une et de l'autre. C'est la fonction des religieux. Si quelqu'un vous disait que c'est dangereux, tenez cette personne elle-même pour un danger, et fuyez-la ; n'oubliez pas ce conseil, il se peut que vous en ayez besoin. Il y aurait du danger à manquer d'humilité et des autres vertus ; mais que le chemin de l'oraison soit un chemin dangereux, à Dieu ne plaise. Il semble que ces peurs soient une invention du démon, il a usé de cette ruse pour faire tomber des âmes qui, en apparence, faisaient oraison⁶⁰.

Quelle est donc la mission des religieux en direction des baptisés, et analogiquement, la mission des baptisés en direction de l'humanité ? Sans se perdre dans les distinctions certes utiles mais qui risquent de faire perdre de vue l'essentiel, attester de cette réalité, que l'oraison s'identifie à tout mouvement vital de la grâce dans l'âme⁶¹.

Remarquons aussi la gravité de l'enjeu : le démon est capable de faire craindre le mouvement vital de la grâce, agissant ainsi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

I

APPROCHE HISTORIQUE
ET
LITTÉRAIRE

« RACONTER THÉRÈSE DE JÉSUS » : TENDANCES HISTORIOGRAPHIQUES RÉCENTES

Au cours du XX^e siècle, les récits concernant Thérèse de Jésus ont suivi un chemin allant de pair avec l'évolution des sensibilités culturelles et les changements dans les critères historiographiques. Les moments décisifs de cet itinéraire correspondent à quelques dates particulières ayant trait à sa personne et à son œuvre :

- le troisième centenaire de sa mort (1882), dans lequel l'Ordre des carmes déchaux eut un rôle marginal en raison des difficiles conditions de l'époque, suite aux suppressions menées par les gouvernements libéraux ;

- le double centenaire de 1914-1915 (béatification et naissance), auquel les carmes déchaussés ont pris une part active, notamment en Espagne, en posant les fondements pour une reconnaissance publique du magistère thérésien ;

- suivi, peu de temps après, par le troisième centenaire de sa canonisation (1922) ;

- le double centenaire de 1962-1968 qui rappelait les fondations de Saint-Joseph d'Avila et le premier couvent des carmes déchaussés à Duruelo ;

- le titre de docteur de l'Église conféré, pour la première fois à une femme, par le pape Paul VI en 1970 ;

- enfin, le quatrième centenaire de sa mort, célébré en 1982, qui a mis en évidence l'intérêt suscité par Thérèse dans des milieux pas nécessairement liés au monde religieux¹.

LES ÉCRITS

La mise en valeur progressive des écrits thérésiens constitue le principal fil conducteur. Quelques années après la mort de Thérèse, les carmes déchaussés confièrent à Luis de León l'édition de ses principales œuvres (faisant suite à l'initiative partielle de Teotonio de Braganza qui permit la publication du *Camino de perfección*). Dans ces mêmes années, Philippe II fit rassembler quelques manuscrits autographes qui, aujourd'hui encore, sont conservés au palais de l'Escorial dans ce qui fut sa bibliothèque personnelle. Ce furent les débuts d'un certain nombre d'initiatives qui ont traversé les siècles jusqu'à nos jours, largement répertoriés par Simeón de la Sagrada Familia². À ce propos, conséquence de la plus grande attention moderne aux documents, il faut signaler la récupération d'autographes thérésiens.

Si autrefois ils étaient objet de dévotion en tant que reliques (raison pour laquelle les écrits mineurs furent découpés ou même détruits, notamment les lettres), la fin du XIX^e siècle s'intéressa à la manière même dont ils furent écrits de la main de Thérèse. Les premières reproductions en fac-similé des œuvres majeures sont dues à Vicente de la Fuente et parurent autour du centenaire de 1882³.

Au siècle suivant, en raison du centenaire de 1962 et à l'initiative du Général des carmes déchaussés, Anastasio Ballestrero, en collaboration avec la Faculté Théologique de l'Ordre à Rome, l'autographe du *Camino de perfección* conservé par les carmélites déchaussées de Valladolid fut restauré ; en 1965 il en fut publié à Rome une version fac-similé accompagnée de la transcription actualisée du texte.

Plus tard, toujours en Italie, le manuscrit du *Castillo interior* conservé par le monastère des carmélites déchaussées de Séville fut restauré, reproduit en 1990, puis édité une seconde fois en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans le contexte politique, social et culturel de son temps est présentée dans deux synthèses récentes que l'on doit à la plume de Teófanés Egido⁴⁶ et de Daniel de Pablo Maroto⁴⁷, deux chercheurs qui ont dédié de longues années aux études thérésienne.

Silvano GIORDANO, o.c.d.

-
1. Beaucoup de ces réalités (surtout développées en Espagne par les carmes déchaussés au cours du ^{xx}e siècle) sont exposées dans : A. RUIZ CALAVIA, « Huellas de un Centenario », *Monte Carmelo* 123 (2015), p. 9-60.
 2. SIMÉON DE LA SAGRADA FAMILIA, *Bibliographia operum S. Teresiae a Iesu typis editorum (1583-1967)*, Tipografia Guerra e Belli, Romae, 1969. La bibliographie fut incorporée à la *Positio* pour le doctorat.
 3. Dans la décennie 1873-1883 le savant espagnol Vicente de la Fuente publia en facsimilé les livres de *Vida*, *Fundaciones*, *Castillo interior*, *Camino de perfección* conservés dans la bibliothèque de l'Escorial, avec d'autres œuvres mineures ; cf. T. ÁLVAREZ, « Exaltación de los autógrafos teresianos hace un siglo », *Monte Carmelo* 89 (1981), p. 301-316 ; maintenant aussi dans T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos*, t. II, Monte Carmelo, Burgos, 1995, p. 567-584.
 4. TERESA DE JESÚS, *Camino de perfección* [Valladolid], Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma, 1965 ; *Castillo interior*, Monte Carmelo, Burgos, 1990 et 2011 ; *Libro de la vida*, Patrimonio Nacional, Madrid, 1999 ; *Libro de las Fundaciones*, Monte Carmelo, Burgos, 2003 ; *Camino de perfección* [Escorial], Monte Carmelo, Burgos, 2010.
 5. T. ÁLVAREZ, « Santa Teresa de Jesús y el tesoro de sus autógrafos », *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani* 50 (2010), p. 17-106 ; T. ÁLVAREZ – R. PASCUAL, *Estudios teresianos*, t. V : *Autógrafos de santa Teresa de Jesús en Europa y América*, Monte Carmelo, Burgos, 2014.
 6. T. ÁLVAREZ, « El P. Silverio y los estudios teresianos », *Monte Carmelo* 112 (2004), p. 435-448 ; à présent également dans : T. ÁLVAREZ, *Estudios teresianos*, t. IV : *Temas varios*, Monte Carmelo, Burgos, 2014, p. 493-506.
 7. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Vida de Santa Teresa de Jesús*, 5 vol., El Monte Carmelo, Burgos, 1935-1937.
 8. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América*, 15 vol., El Monte Carmelo, Burgos, 1935-1952.

9. TERESA DE JESÚS, *Obras completas : nueva revisión del texto original con notas críticas*, vol. I, edición preparada por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTILIO RODRÍGUEZ, Editorial Católica, Madrid, 1951, p. 129-585 : *Tiempo y vida de Santa Teresa. Teresa de Ahumada*.
10. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS – O. STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Editorial Católica, Madrid, 1968 (autres éditions : 1977 et 1996) ; *Santa Teresa y su tiempo*, 2 vol., Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1982.
11. O. STEGGINK, *La Reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa, 1566-1567*, *Textus et studia historica carmelitana* 7, Institutum Carmelitanum, Roma, 1965 ; deuxième édition révisée : Diputación Provincial de Ávila – Institución Gran Duque de Alba, Ávila 1993.
12. T. EGIDO LÓPEZ, « Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual », *Ephemerides Carmeliticae* 33 (1982), p. 159-180.
13. L. J. FERNÁNDEZ FRONTELA, « Los Centenarios Teresianos y los Papas en el siglo XX », *Monte Carmelo* 123 (2015), p. 64-74.
14. GABRIEL DE JESÚS, *La Santa de la raza : vida gráfica de santa Teresa de Jesús*, 4 vol., Editorial Voluntad, Madrid, 1929-1935.
15. SILVERIO DE SANTA TERESA, *Santa Teresa de Jesús : síntesis suprema de la raza*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1939 ; traduit en italien et en anglais, respectivement en 1944 et 1947.
16. G. DI FEBBO, *La Santa de la Raza. Teresa d'Avila : un culto barocco nella Spagna franchista (1937-1962)*, Liguori, Napoli, 1988 ; traduction en espagnol : Icaria, Barcelone, 1988 ; cf. aussi *Id.*, *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002 ; 2de édition : Publicacions de la Universitat de València, València 2012 ; *Id.*, « Il nazionalcattolicesimo e le rappresentazioni di Teresa de Jesús », in S. GIORDANO, ed., *Teresa di Gesù. La parola : comunicazione e rappresentazione*, Teresianum – Edizioni OCD, Roma, 2014, p. 193-207.
17. N. ALONSO CORTÉS, « Pleitos de los Cepeda », *Boletín de la Real Academia de la lengua* 25 (1946), p. 85-110.
18. T. EGIDO LÓPEZ, *El linaje judeoconverso de Santa Teresa : pleito de hidalguía de los Cepeda*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1986. Il restitue la discussion en détail dans : *Id.*, « Los orígenes familiares de Santa Teresa. Reflexión histórica », *Monte Carmelo* 123 (2015), p. 109-146.
19. H. SERÍS, « Nueva genealogía de Santa Teresa », *Nueva Revista de Filología Hispánica* 10 (1956), p. 365-384 ; J. GÓMEZ-MENOR FUENTES, *El*

linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Sus parientes Toledanos, Gráficas Cervantes, Toledo, 1970.

20. T. EGIDO LÓPEZ – V. GARCÍA DE LA CONCHA – O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ed., *Congreso Internacional Teresiano* : 4-7 octubre, 1982, 2 vol., Universidad de Salamanca – Universidad Pontificia de Salamanca – Ministerio de Cultura, Salamanca, 1983. Le premier volume contient les contributions historiques ; le second, les contributions théologiques et littéraires.

21. J. PÉREZ, *Thérèse d'Avila*, Paris, Fayard, 2007. L'étude met l'accent sur le contexte historique et politique dans lequel s'est déroulée l'aventure de Thérèse.

22. M. ANDRÉS MARTÍN, « La religiosidad de los privilegiados : Santa Teresa y el Erasmismo », in t. EGIDO LÓPEZ – V. GARCÍA DE LA CONCHA – O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ed., *Congreso Internacional Teresiano. 4-7 Octubre, 1982*, vol. I, p. 169-195 ; T. EGIDO LÓPEZ, « Humanismo y erasmismo en Castilla : de Cisneros a los hermanos Valdés », in E. BELENGUER CEBRIÀ, ed., *De la unión de coronas al Imperio de Carlos V. Congreso internacional, Barcelona 21-23 de febrero de 2000*, vol. III, Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2001, p. 237-364.

23. D. DE PABLO MAROTO, *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2009.

24. E. LLAMAS MARTÍNEZ, « Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular », in *Perfil histórico de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1981, p. 57-94 ; T. EGIDO LÓPEZ, « Presencia de la religiosidad popular en santa Teresa », in T. EGIDO LÓPEZ – V. GARCÍA DE LA CONCHA – O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ed., *Actas del Congreso Internacional Teresiano 4-7 Octubre, 1982*, vol. I, p. 197-227.

25. I. BENGOCHEA, « ¿Por fin muero hija de la Iglesia ? », *Revista de Espiritualidad* 41 (1982), p. 243-255. L'auteur resitue les différentes versions existantes de ces paroles attribuées à Thérèse.

26. T. EGIDO LÓPEZ, « La reforma carmelitana en el contexto regalista », in C. PAOLOCCI – S. GIORDANO, ed., *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secolo XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*, vol. I, Institutum Historicum Teresianum. Studia 7, Teresianum, Roma, 1996, p. 101-116 ; S. GIORDANO, « Estrategias de comunicación. Teresa de Jesús escribe al rey Felipe II y al general Juan Bautista Rubeo », in F. J. SANCHO FERMÍN – R. CUARTAS LONDOÑO – J. NAWOJOWSKI, ed., *Epistolario y escritos breves de santa Teresa de Jesús. Actas del V Congreso Internacional Teresiano en preparación al V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

et les réalisait, et sa capacité à les communiquer, et à continuer à les transmettre quatre siècles plus tard. Avec, par-dessus tout, le fait que Thérèse intégra constamment la condition première qui lui échet, celle d'être une femme, condition ineffaçable et qu'elle ne manque jamais de souligner, tout aussi bien quand elle parle d'elle-même qu'auprès de ses interlocuteurs et interlocutrices. Interlocutrices qui sont presque toujours des femmes : elle s'adresse à ses semblables, elle leur offre son écoute, elle leur offre sa parole, à nous toutes, à moi, elle nous parle²². »

Deux années auparavant, Carmen Martín Gaité avait publié une autre étude thérésienne autour du thème de la femme. Elle y affirme : « L'histoire oscillante des relations de la femme et de l'écrit tient parmi nous son meilleur biographe, critique et chroniqueur dans la prose de Thérèse de Jésus. Sous tous les aspects mentionnés d'acceptation de la solitude, du regard pénétrant et concret, de la recherche d'interlocuteur, de la passion incomprise et de désobéissance aux modèles proposés, l'écriture thérésienne illustre ce chemin entrepris avec audace en partant de zéro, et dont l'exploration questionne et met en jeu la propre vie de l'écrivain.²³ »

Un travail de 1995 sur l'évolution de la langue espagnole a fait la lumière sur le thème très débattu des choix orthographiques de la *Santa*. Citons ses conclusions : « Durant la Renaissance, Tolède continua d'être le foyer normatif de la langue espagnole. La Vieille Castille et l'antique Royaume de León étaient très éloignés des centres d'irradiation des nouveautés linguistiques ; et c'est ainsi que bien des particularités de la langue de Vieille Castille commencèrent à être considérées comme marginales, rurales, et même vulgaires. » Thérèse suivait la norme du castillan du nord, et son écriture

vérifiait ainsi au pied de la lettre le précepte de Nebrija, pour qui « la première règle de l'orthographe castillane [était] que nous devons écrire comme nous prononçons, et prononcer comme nous écrivons. » Thérèse écrivait comme elle parlait, c'est-à-dire à la manière d'Avila ; cela bien que ses éditeurs l'aient corrigée pour adapter ses usages aux usages tolédans (qui sont ceux qui ont triomphé en espagnol, et qui de ce fait nous paraissent aujourd'hui normaux)²⁴.

Quelques-uns des articles que nous avons publiés ces dernières années²⁵ cherchent à faire ressortir les intentions qui guident le discours thérésien, ces stratégies que seul un œil affecté de macula pourrait ne pas avoir. Nous nous sommes aussi penchés sur ce « feedback » ou recirculation continuelle entre le langage et la vie que l'on retrouve en permanence chez Thérèse. Ou sur le charme de son art du récit dans les *Fondations*, avec une capacité stupéfiante à placer son lecteur dans une intrigue, à dresser le portrait de personnages et à décrire avec un savoir-faire inégalé les aléas des chemins et de son œuvre fondatrice en général.

Si au commencement de ce parcours de quelques-uns des auteurs et des articles les plus marquants et novateurs sur le langage thérésien nous avons cité Márquez Villanueva, nous devons conclure cette partie par un nom qui est une autre des références obligées pour comprendre l'écriture thérésienne. Nous voulons parler d'Aurora Egido, qui entre 1982 et 2012 a publié un ensemble d'articles d'une érudition impressionnante sur la Sainte, avec des intuitions et des contributions toujours pertinentes.

Dans deux articles de 1982 le professeur Egido pose son regard sur quelques clés thérésienne relatives à la valeur de l'expérience, comme par exemple la force de l'oralité des écrits

thérésiens : « Le mot expérience, martelé sans cesse, se dresse contre les théories des hommes les plus savants. C'est à eux que sont adressés, pour attirer leur bienveillance, les arguments dans lesquels affleurent la féminité et le peu de savoir de la narratrice. » « Prévenant toujours les questions de ses filles, leur confiant ses hésitations dans le maniement d'une langue qui rende transmissible ce dont elle traite, se lamentant enfin de son peu de connaissance de l'Écriture, sainte Thérèse obtient un taux d'oralité inhabituel, usant d'un style rempli d'une vitalité immédiate, proche des usages de la prédication et de la catéchèse²⁶. »

Dans le deuxième article de la même année le professeur Egido met en valeur la fonction des formules de *captatio benevolentiae*, ainsi que son « esthétique de la négligence » (*estética del descuido*) intentionnelle : « Les techniques de rabaissement fonctionnent dans deux directions : une direction personnelle qui amoindrit – ainsi que sainte Thérèse le fait – avec insistance la figure de l'auteur, et une autre qui se réfère à la pauvreté du style, dimension également présente dans ses écrits. » Elle attaque par cette « petitesse » ses adversaires, et s'attire la bienveillance générale. « La négligence de sainte Thérèse est quelque chose de plus qu'un précepte assumé : il suppose une attitude sous-jacente, une conscience de style intimement liée à cette prudente ignorance qui n'est pas le résultat d'un défaut de connaissances, mais de la certitude des limitations inhérentes à la sagesse humaine²⁷. »

À ce propos, Aurora Egido affirmait dans une interview publiée en 2014 : « De plus, le fait pour elle d'être femme et de ne pas avoir fait d'études se convertit pour elle en une libération. Elle se réfugie toujours derrière le fait qu'elle est inculte, et il est clair qu'elle n'a pas les vastes connaissances de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

initiale.

D'une façon ou d'une autre, les textes spirituels sont des textes adressés : ils sont destinés à être lus, ils entrent dans une tradition, et peuvent même devenir des « classiques » de la littérature spirituelle. Pour ce qui concerne notre propos de ce jour, nous lirons ensemble des textes spirituels de sainte Thérèse avec un regard de théologien et un cœur de spirituel : nous les interrogeons et nous les laissons résonner avec notre propre expérience spirituelle. C'est cette résonance qui va être l'occasion de notre réflexion sur l'acte de lecture de textes spirituels. Plus exactement, nous allons nous-mêmes mettre en œuvre cet acte de lecture de textes spirituels afin d'en expérimenter la possible fécondité.

Pour ce faire, nous allons prendre comme point de départ une expérience spirituelle de sainte Thérèse, relatée par elle dans le *Livre de la Vie*, où il est précisément question de la lecture d'un livre. En effet, à l'occasion du récit de cette grâce, s'opère une étonnante mise en abyme : dans le livre qu'elle est en train d'écrire, Thérèse nous relate qu'un livre inédit lui est donné à lire. Il s'agit d'un « livre vivant » dont le Christ lui parle. Or, qui dit livre dit impression, au sens typographique, mais aussi au sens mystique. Aussi, dans une deuxième partie, notre acte de lecture nous conduira à une recherche du vocabulaire de l'impression, joint à celui de la gravure : sainte Thérèse a en effet recours à ce vocabulaire, spécialement dans les *Sixièmes Demeures du Château intérieur*, pour dire son expérience mystique. Nous soulignerons la façon dont la mémoire est concernée par cela. Enfin, dans une troisième et dernière partie, nous nous efforcerons, en deux points de synthèse, de recueillir le fruit de cette lecture de textes spirituels que nous aurons mise en œuvre.

1. LE « LIVRE VIVANT » PROMIS PAR LE CHRIST À SAINTE THÉRÈSE :

À l'époque où la lecture d'un bon nombre de livres écrits en castillan se trouva interdite, j'en eus beaucoup de peine, car j'en lisais plusieurs avec plaisir et désormais je m'en voyais privée, la lecture n'en étant plus permise qu'en latin. Notre-Seigneur me dit : « Ne t'afflige pas, je te donnerai un livre vivant. » Je ne pénétrai pas le sens de ces paroles, car je n'avais pas encore eu de visions. Mais au bout de fort peu de temps, j'en eus la claire intelligence. De fait, j'ai trouvé dans ce qui m'était présenté tant à penser et à me recueillir, et Notre-Seigneur a mis tant d'amour à me donner des enseignements de toutes sortes, que je n'ai eu dès lors que peu ou pas besoin de livres. Sa Majesté a été pour moi le livre véritable où j'ai découvert les vérités. Béni soit ce livre ! Il imprime si vivement dans l'âme ce que l'on doit lire et faire, qu'il est impossible de l'oublier. (V 26,5 ; trad. revue)

Doña Teresa de Ahumada reçoit cette grâce singulière dans un contexte très particulier : c'est l'époque de la promulgation de l'Index de Valdès, en 1559. La lecture de nombreux livres en latin, ainsi que d'autres en castillan, est dorénavant interdite. Parmi ces livres mis à l'Index, figurent plusieurs ouvrages dont nous savons ou dont nous pouvons supposer qu'ils étaient chers à Thérèse : ceux de Louis de Grenade, l'*Audi filia* de Jean d'Avila, le *Flos sanctorum* traduit en castillan, les traductions en castillan des *Livres des Heures* et de livres bibliques. Elle écrit que cette décision lui causa « beaucoup de peine ». Il faut cependant relever que, en 1559, sa formation religieuse est déjà bien approfondie : vingt-quatre ans après son entrée au monastère, cinq ans après sa conversion devant le « Christ tout couvert de plaies » (V 9,1), elle n'est pas une novice de la vie spirituelle qui serait privée du lait des premières années de croissance... Ce moment sombre de la vie de l'Église est en tout cas un moment charnière dans son itinéraire personnel. En effet, c'est au moment où la lecture de livres de spiritualité lui est

interdite, ou tout au moins devient très restreinte, qu'elle reçoit un livre d'un genre nouveau.

Le Christ se manifeste à elle et lui adresse cette parole : « Je te donnerai un livre vivant ». Quel est le sens de cette locution intérieure entendue par Thérèse ? Elle-même l'interprète *a posteriori* de la manière suivante : le « livre vivant », ce sont les visions – intellectuelles et imaginaires – de l'humanité du Christ qu'elle commence à recevoir peu après. Elle souligne le caractère singulier de ce livre, qui ne s'imprime pas sur des feuilles de papier, mais qui s'imprime en nous. Précisément, ce terme « imprimer », appliqué ici au livre vivant, est employé dans les chapitres suivants du *Livre de la Vie* pour parler du mode de communication des visions reçues par Thérèse : elles s'impriment (*imprimir*). Relevons quelques occurrences significatives de ce terme :

Mon confesseur me demanda donc : « Qui vous a dit que c'était Jésus-Christ ? – Lui-même, répondis-je, me le dit souvent ; mais, avant qu'il me le dise, je portais déjà, imprimée dans mon entendement, la conviction que c'était lui ; auparavant, il me le disait, mais lui, je ne le voyais pas. (V 27,5 ; trad. revue)

Sans que l'on voie l'objet [la vision intellectuelle du Christ], sa connaissance s'imprime d'une manière si claire, qu'elle exclut, semble-t-il, toute espèce de doute. (V 27,5)

Oui, je le répète, quand il plaît à Notre-Seigneur de découvrir dans une large mesure sa grandeur et sa majesté, cette vision a une telle puissance (...) la majesté et la beauté dont il s'agit restent tellement imprimées qu'il est impossible d'en perdre le souvenir. (V 28,9 ; trad. revue)

La vue de Jésus-Christ, par exemple, a laissé imprimée en moi sa merveilleuse beauté, et elle m'est encore aujourd'hui très présente. Pour cela, il aurait suffi d'avoir été gratifiée de cette faveur une fois seulement. (V 37,4 ; trad. revue)

Ce lexique de l'« impression » se double d'un vocabulaire de la « gravure » (le verbe employé par Thérèse est *esculpir*). En voici deux occurrences dans ces mêmes chapitres du *Livre de la*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

long des *Sixièmes Demeures*, Thérèse situe explicitement une nouvelle communion au mystère pascal de l'Unique Sauveur, qui est le sujet du chapitre central, le chapitre septième. L'appel à la mémoire lancé par le *Château intérieur* à son lecteur atteint jusqu'aux profondeurs de l'expérience spirituelle, puisque la mémoire est le lieu d'une nouvelle communion aux mystères du Christ.

Cette dimension christologique lie intimement, dans la forme comme dans le fond du livre, la question de la mémoire avec la question de la Parole. Bien sûr, la dimension esthétique du livre, ainsi que la phénoménalité de l'expérience mystique de Thérèse, accordent une place importante à l'image. Et, pour Thérèse, la mémoire semble être le lieu en l'homme qui est capable de recevoir l'impression – la « gravure » – des mystères du Fils de Dieu. Ce chiffre christologique de la mémoire unit les deux dimensions que la mémoire revêt : d'une part, la dimension herméneutique, qui entre en jeu dans l'écriture du livre et contribue à la communication de la « doctrine » sur l'oraison ; d'autre part, la dimension proprement théologique, qui est aussi la dimension proprement spirituelle, celle de la communication de Dieu à l'homme. Dans la mémoire, le mystère du Verbe fait chair *s'imprime* et fait également naître une parole, qui pourra *l'exprimer* et être lue.

Le langage donne à l'expérience singulière – et ici il s'agit de l'expérience la plus singulière qui puisse être : la rencontre de l'homme et de Dieu – la possibilité d'être communiquée. Et, comme il s'enracine dans une expérience commune, qui est une expérience anthropologique fondamentale, le langage spirituel peut être adressé et entendu, écrit et lu : il est capable de rencontrer la mémoire d'autrui et d'entrer en dialogue avec elle, de faire écho à une expérience vécue par l'autre ou bien à un

désir qu'il porte. S'il m'était entièrement étranger, le langage des spirituels ne me dirait absolument rien, il serait incapable de rejoindre mon expérience. Mais il est un appel à ma mémoire spirituelle, quel que soit le degré d'éveil de celle-ci. Ainsi, le texte spirituel peut être pour moi écho de mon expérience, élucidation de mon expérience, préparation à une expérience, ou au moins éveil du désir de cette expérience.

OUVERTURE

L'appel de mémoire à mémoire opéré par le texte spirituel fait jouer la puissance d'identification dont le texte spirituel est porteur. Celle-ci est rendue possible par la dimension poétique du langage, qui situe ce dernier au plus près de l'expérience, et est capable de mettre en œuvre une extrême singularité, analogue à celle de la relation entre Dieu et le croyant. De plus, l'identification du croyant à l'auteur spirituel est facilitée par la mise par écrit, qui contribue à la constitution d'une tradition spirituelle (pourvu que le texte en question soit l'objet d'une réception) et donc d'une transmission de mémoire. Enfin, la dimension d'identification ne peut pas être seulement du côté du mimétisme, mais doit aussi faire l'objet d'un discernement anthropologique, ecclésial et spirituel. En conséquence de quoi, la tâche du théologien spirituel, lecteur de textes spirituels, est peut-être de lire et relire l'histoire du monde et l'histoire de la spiritualité – ou bien plutôt l'expérience humaine et l'expérience spirituelle – à la lumière l'une de l'autre, afin de pouvoir reconnaître et exprimer que le mystère du salut, accompli une fois pour toutes en Jésus-Christ, est capable d'être dit et donné à lire d'une nouvelle façon à chaque époque, selon les ressources et les nécessités de chaque époque.

Fr. ANTHONY-JOSEPH DE SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS, *o.c.d.*
(Paris)

-
1. Notre traduction de référence des œuvres de sainte Thérèse est la suivante : THERÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, Cerf, Paris, 1995. Parfois nous l'amendons (en le signalant toujours par l'indication « trad. revue ») en nous référant au texte castillan tiré de l'édition suivante : SANTA TERESA, *Obras completas*, Monte Carmelo, Burgos, 2009.
 2. Cf. SAINT AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, XII, VI, 15 – XXVII, 55, Bibliothèque augustinienne 49, Desclée De Brouwer, Paris, 1972 & THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 3, Cerf, Paris, 1985, IIa-IIae q.174 a.1 & q.175 a.3.
 3. Cf. 6D 9,4.
 4. M. DE GOEDT, *Le Christ de Thérèse de Jésus*, Jésus et Jésus-Christ 58, Desclée, Paris, 1993, p. 156.
 5. P. SÉROUET (éd.), *Glanes. Quelques brèves additions de la main du Père Jérôme Gratien à la première biographie de Thérèse d'Avila par le Père Francisco de Ribera*, Carmel de Domont, 1988, p. 59.
 6. *Ibid.*
 7. Cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA (éd.), *Concordancias de los escritos de santa Teresa de Jesús*, Editoriales O.C.D., Rome, 2000, p. 1045 : parmi les quinze occurrences du verbe « *esculpir* » (« graver ») que les œuvres de Thérèse comportent, sept se trouvent dans le *Château intérieur* (six dans les *Sixièmes Demeures*, une dans les *Septièmes*). Dans les *Sixièmes Demeures*, il est précisé cinq fois « où » la « gravure » est inscrite : trois fois dans la mémoire, une fois dans l'âme, une fois dans l'imagination.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

13. Cf. GÓNGORA MARMOLEJO, *Historia de Chile* et MARIÑO DE LOBERA, *Crónica del reino de Chile*, in BAE *Crónicas del reino de Chile* tomo CXXXI, Madrid 1960.
14. Cf. déposition du Père Valdivia dans les *Procesos de beatificación y canonización*.

LA RENCONTRE ENTRE THÉRÈSE D'AVILA ET FRANCISCO DE OSUNA AUTOUR DU RECUEILLEMENT : *DES ABÉCÉDAIRES SPIRITUELS AU LIVRE DES DEMEURES*

L'expérience spirituelle du recueillement est au cœur de la rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna, deux des plus grands auteurs mystiques espagnols de langue castillane. Une rencontre spirituelle et purement livresque, car Thérèse et François ne se sont vraisemblablement jamais rencontrés de leur vivant. Lorsque Thérèse découvre en 1535 le *Troisième Abécédaire spirituel*, son auteur se trouve à Anvers. Cette rencontre marque cependant une étape décisive dans le cheminement spirituel de la Sainte d'Avila. Celle-ci raconte au chapitre IV de sa *Vie* les circonstances dans lesquelles cet ouvrage – dont elle fera son livre de chevet – arriva entre ses mains, et la révélation qu'il a signifiée pour elle dans la découverte du recueillement :

En cours de route, cet oncle dont j'ai dit qu'il se trouvait sur le chemin me donna un livre intitulé *Troisième Abécédaire*, qui vise à enseigner l'oraison de recueillement ; et j'avais beau avoir lu de bons livres au cours de cette première année [...], je ne savais comment pratiquer l'oraison, ni comment me recueillir ; aussi me fit-il grand plaisir et je décidai de suivre ce chemin de toutes mes forces. Et [...] je me mis à rechercher des moments de solitude, à me confesser fréquemment et à m'engager dans cette voie en ayant ce livre pour maître, car je n'en avais trouvé aucun, je veux dire de confesseur, qui me comprît¹.

En l'absence de maître de chair et d'os, l'ouvrage d'Osuna a donc joué le rôle de guide spirituel de la jeune Thérèse sur la voie du recueillement. Cette rencontre livresque aura porté ses

fruits, et ce à un double titre : si Thérèse a rencontré le recueillement grâce à Osuna, de nos jours, c'est par les écrits thérésiens que, bien souvent, les lecteurs contemporains de sainte Thérèse rencontrent ou découvrent Osuna. Et c'est bel et bien la disciple qui a rendu célèbre le maître, longtemps tombé dans un relatif oubli, en dépit de l'important succès éditorial que connurent ses écrits au cours des deux premiers tiers du XVI^e siècle.

FRANCISCO DE OSUNA, UN DES PREMIERS THÉORICIENS DU RECUEILLEMENT

De la vie du Franciscain andalou, on sait bien peu de choses. On ignore jusqu'à son nom de baptême et ses dates et lieux de naissance et de mort. Fidèle de Ros, dans sa monographie² sur Osuna, soulignait que les seuls éléments connus de sa biographie sont à glaner dans ses œuvres. L'on retiendra surtout de ce parcours énigmatique une vie consacrée au recueillement, à la prière, à la prédication, mais aussi et surtout à l'écriture. Et à côté de son imposante collection de quatre sermonnaires et un traité biblique en latin, la partie la plus significative de son œuvre en castillan est très certainement son grand *Abécédaire spirituel* en six tomes. Ces *Abécédaires* constituent de vastes traités spirituels en prose construits à partir de la glose de poèmes alphabétiques préexistants. Francisco de Osuna avait en effet rédigé des petits poèmes prières résumant efficacement le contenu de son enseignement spirituel, dont les principes étaient formulés dans des vers suivant un ordre alphabétique de façon à en favoriser la mémorisation. Ces poèmes, si l'on en croit Osuna³, étaient initialement destinés à un cercle restreint de disciples, et n'avaient pas vocation à être diffusés auprès d'un public de non-initiés. Or, ces poèmes alphabétiques auraient

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1. V 4,7, dans THÉRÈSE D'AVILA, JEAN DE LA CROIX, *Œuvres*, éd. Jean Canavaggio, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2012, p. 19-20.
2. FIDÈLE DE ROS, *Un maître de Sainte Thérèse. Le père François d'Osuna. Sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1936.
3. FRANCISCO DE OSUNA, *Primer Abecedario espiritual* (désormais cité *I Abc*), Madrid, Librería Editorial Cisneros, 2004, éd. de José Juan Morcillo Pérez, prologue, p. 126 ; et ROS, 1936, p. 68.
4. Voir le *De triplici via*.
5. Le patriarche Isaac (Gn 24,63) et le prophète Élie (1R 19) font figure du recueillement (*III Abc*, traité IV, ch. 4, p. 209).
6. *Tercer abecedario espiritual*, dans *Místicos españoles II*, introduction et notes de Saturnino López Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, 2005, traité IV, ch. 3, p. 207 (désormais cité *III Abc*).
7. *Ley de amor*, 1530, ch. 26, f. 107r (désormais cité *IV Abc*).
8. *III Abc*, tr. IV, ch. 4, p. 210.
9. *Ibid.*, tr. IV, ch. 3, p. 166.
10. *IV Abc*, ch. 48.
11. THÉRÈSE D'AVILA, 4D 3,3, p. 566.
12. *Ibid.*, 5 et 6, p. 567-568.
13. *III Abc*, tr. 21, ch. 5 et *IV Abc*, ch. 26, ff. 107v-108v.
14. THÉRÈSE D'AVILA, 4D 2,9, p. 564.
15. *IV Abc*, ch. 33 et 34.
16. Emmanuel RENAULT, *L'oraison thérésienne*, Éditions du Carmel, 2010, p. 32.
17. V 22,1, p. 138.
18. Fr. MARIE-LAURENT DE LA RÉSURRECTION, *o.c.d.*, « Du recueillement osunien au recueillement thérésien », *Carmel*, n° 135, mars 2010, p. 60-75.
19. Sainte Thérèse admet cependant que la présence de l'humanité du Christ puisse être momentanément suspendue par la puissance divine (*Ibid.*, p. 142).
20. 4D 1,7.

SAINTE THÉRÈSE D'AVILA VUE ET REVUE PAR LA PSYCHANALYSE ET ROLAND BARTHES :

VERS UNE RHÉTORIQUE DE LA JOUISSANCE

Sainte Thérèse d'Avila fascine depuis longtemps la psychanalyse qui, sous l'angle de la psychopathologie, tâche d'interpréter ses visions. La psychanalyse a successivement abouti aux conclusions que les visions représentaient le résultat des états secondaires dus aux crises épileptiques, ou encore, qu'il s'agissait d'hallucinations ou de fantasmes¹.

Par son essence, le fantasme correspond à une idée, à une déformation de la réalité ou, comme le définissent Laplanche et Pontalis dans leur *Vocabulaire de la psychanalyse*, le fantasme incarne un scénario imaginaire où le sujet tient et prétend tenir la vedette. Un tel scénario est motivé, ou plutôt, écrit par le désir². Dans le cas de sainte Thérèse, la psychanalyse trouvera un désir refoulé du père comme reflet du complexe d'Œdipe et également le désir charnel dont la présence se retrouvera dans l'ambivalence des métaphores du discours littéraire. En plus, il convient de souligner l'aspect, plus ou moins littéraire de l'auto-mise-en-scène dans ce scénario de la propre vie. Au vu de ce fondement littéraire, Roland Barthes propose la comparaison du fantasme au roman que tout sujet de perception lit et développe à n'importe quel moment³.

Par conséquent, la présente étude tentera d'examiner et d'approfondir tous ces aspects évoqués : en particulier, il y sera question de la manipulation avec le langage, de la littérarité et du caractère du discours mystique qui se laissent entrevoir dans la vision psychanalytique. À partir de ces concepts, ces

réflexions nous conduiront à la théorie de Roland Barthes qui s'articule également autour des termes empruntés à la psychanalyse.

LACAN À L'EXAMEN DU CORPS MYSTIQUE.

ÉPROUVER LE CORPS DANS UNE LÉGÈRETÉ DE LA TRANSCENDANCE

En général, la psychanalyse et, en particulier, la psychanalyse de Freud soulignent l'importance de la chair et son influence sur la perception. La théorie de Jacques Lacan comporte néanmoins une sorte de résistance à l'omniprésence de la corporalité et s'intéresse au discours qui devient l'objet et l'intermédiaire de son analyse. En corrélation, Lacan perçoit la mystique comme un discours à part. Plus précisément, il s'agira du discours qui propose une nouvelle relation envers le corps, une relation contradictoire qui prétend nier le corps en tant que référent : l'expérience mystique signifie donc la négation.

Voilà pourquoi Michel de Certeau⁴ la nomme par le biais de l'oxymore comme présence dans l'absence⁵ : vu qu'elle représente une recherche de la transcendance qui se trouve, en termes lacaniens, dans l'espace Autre. Cet Autre avec une majuscule s'approche de la représentation traditionnelle de Dieu. En plus, cette expérience mystique dans l'espace de l'Autre veut atteindre l'idéalité qui est, comme toute idéalité, autrement impossible. Elle peut également être perçue comme une totalité, puisque la théorie lacanienne réalise l'être par le manque, une telle totalité référera à un amour absolu, ressenti dans la totalité. En tant qu'illustration, citons une phrase provenant directement du célèbre poème de Thérèse d'Avila, « Que rien ne te trouble » : « celui qui possède Dieu ne manque de rien : Dieu seul suffit ». La religieuse évoque donc un amour idéal qui influence la vision du monde et du propre corps dont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comprendre » (p. 871). Le choix de ce moyen est net et elle y a recours ici, mais dans d'autres textes, comme les *Exclamations* et les *Poésies*. Il est plus exact de parler de métaphore, en lien avec le style de notre auteur parce qu'il y a transfert de sens, né d'une ressemblance entre deux réalités, dont l'une par sa teneur significative permet de mieux saisir la nature de l'autre : le « château » est figure de l'« âme ».

Écoutons Denis Vasse : « [...] la métaphore n'est pas étrangère à l'expérience des sens et le corps y a souvent sa part. Mais aussitôt Thérèse nous met en garde : ce dont elle nous entretient concerne l'expérience de l'esprit dans un corps. L'esprit ne s'éprouve que là³ ». Je retiens que la métaphore nous porte de façon concrète vers ce qui ne l'est pas. Son enjeu spirituel est atteint grâce à sa nature stylistique unissant chair et esprit. Si l'eau est une réalité du monde tangible, elle est aussi porteuse d'une dimension évocatrice d'un autre ordre.

Thérèse s'en explique : « [...] j'aime tant cet élément que je l'ai considéré avec plus d'attention que tout autre chose. Car dans tout ce qu'un si grand Dieu, si savant, a créé, il doit y avoir de nombreux secrets dont nous ne pouvons tirer le même profit que ceux qui les comprennent [...] » (p. 912). Il y a un secret dans la métaphore et, dans un contexte mystique, il est dévoilé avec un but pédagogique.

Il s'en trouve beaucoup dans *Le Chemin de Perfection* ; je cite celle du bijou au chapitre XXXII où Thérèse décrit la remise au Seigneur de notre volonté : « car si vous ne lui remettez pas votre volonté tout entière, vous imitez ceux qui montrent un bijou, font le geste de le donner, prient qu'on l'accepte, mais quand on tend la main pour le prendre, le retiennent et le gardent fort bien » (p. 478). Elle développe : « mais, souvent, non seulement nous luttons pour ne pas donner le bijou, mais

nous le lui mettons dans la main pour le lui reprendre aussitôt » (p. 478). La relation à Dieu avec ses exigences spirituelles suscite l'émergence du bijou ; le don de la volonté est précieux comme lui.

Regardons les *Exclamations* écrites dans un style où elles dominent. Ce texte, en dix-sept chapitres, est une méditation ininterrompue sur les grandeurs de Dieu et les misères de la créature. Étant donné sa densité, nous voyons la connaturalité de la métaphore avec le lieu spirituel d'où Thérèse part, exprimé dès la première phrase : « Ô vie, ma vie ! Comment peux-tu te sustenter en l'absence de ta Vie ? » (p. 519). Le point source de cette plainte est la vie originelle, et le dialogue avec la vie personnelle est transmis par cette figure privilégiée : la métaphore n'est pas une décoration stylistique surajoutée au texte mais l'épiphanie de l'intériorité. La première est celle de « la mer tempétueuse » (p. 519), théâtre de la vie où se débat l'âme. Elle est suivie, un peu plus loin, de celle du « pauvre mendiant » (p. 522), dans une question adressée à Dieu pour savoir s'Il va le rejeter. Cette même inquiétude, chez Thérèse, se dit ainsi : « Ô Seigneur, que de flammes de toute sorte il y a en cette vie ! Oh ! Que nous avons raison de vivre dans la crainte ! [...] Ô vives fontaines des plaies de mon Dieu ! » (p. 527). Deux métaphores différentes et qui, grâce au contraste qu'elles offrent, manifestent le danger et le remède. Arrêtons-nous sur une métaphore filée très savoureuse : « [...] si nous perdons quelque chose, une aiguille, ou un épervier qui ne sert qu'à procurer aux yeux le petit plaisir de le voir voler dans les airs, nous avons de la peine, alors que nous n'en aurions point de perdre cet aigle impétueux de la majesté de Dieu [...] » (p. 533). Le transfert de sens est opéré et l'objectif spirituel atteint.

Avec les *Poésies* nous sommes mis en présence de cette figure

où la plume est engagée dans un processus de vie intérieure orientant vers un choix approprié pour une représentation du non représentable. La *poésie* I « Aspirations à la vie éternelle » contient une métaphore, celle de la prison, la *poésie* III, *Dilectus meus mihi*, celle de la flèche, la *poésie* VI celle du nœud, la VIII, celle du portrait. Chacune est développée et suit le mouvement intérieur. Voici la strophe 3 de la *poésie* I :

Cette divine prison
De l'Amour avec lequel je vis
A fait mon Dieu captif
Et libre mon cœur
Et voir mon Dieu prisonnier
Cause en moi une passion telle
Que je meurs de ne pas mourir. (p. 1067)

La poésie thérésienne demeure dans la tradition italianisante ; elle n'est pas une innovation, mais une puissance de transmission du mystère spirituel expérimenté. Elle est précise, réaliste, observatrice, qualités venant du concret de sa vie d'amour, manifestée par le concret de la figure stylistique.

Voici la figure du chiasme très présente dans les *Poésies*, dont il est important de saisir l'origine. À la strophe 3 de la *poésie* VI, nous lisons : « Vous unissez celui qui n'a pas d'être avec l'Être qui est sans fin » (p. 1079) ; les deux premiers vers de la *poésie* VIII sont : « Âme, tu dois te chercher en moi, et moi me chercher en toi » (p. 1085). Au degré stylistique, le chiasme est un croisement de termes, forme précieuse pour l'enjeu spirituel de Thérèse. L'origine absolue fait naître la forme écrite dans un contexte relationnel gouverné par le secret intime. Retenons deux exemples dans les *Exclamations* : le premier, dès la cinquième ligne du texte : « je gémiss sur moi, et plus encore sur le temps où je vivais sans gémir » (p. 519), puis, au § IV,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

tournure didactique.

À cet égard, la première qualité du style chrétien est souvent associée à un idéal de simplicité. Là encore, le style de Thérèse d'Avila paraît ambigu. S'il est naturel, il n'est pas simple. La phrase se déploie souvent en une cascade de propositions subordonnées qui provoquent un allongement :

y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción y te compadezcas de ella ; y si tiene algún dolor, te duela a ti ; y si fuere menester, lo ayunes porque ella lo coma ; no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad ; y que si vieres loar mucho a una persona, te alegres mas mucho que si te loasen a ti. Esto, a la verdad, fácil es ; que si hay humildad, antes tendrá pena de verse loar. Mas esta alegría de que se entiendan las virtudes de las hermanas es gran cosa y, cuando viéremos alguna falta en alguna, sentirla como si fuera en nosotras y encubrirla. Mucho he dicho en otras partes de esto, porque veo, hermanas, que si hubiese en ello quiebra, vamos perdidas.
(5D 3, 11)

L'allongement se fait vers la gauche par les circonstanciées introduites par la conjonction « si » qui a une valeur tantôt itérative tantôt hypothétique. Elles permettent d'énoncer les occasions de se montrer charitable et humble dont la Sainte tire matière à enseignement pour ses filles. L'extrême ordonnancement des périodes qui se déploient sur le mode du parallélisme fait retentir l'enseignement à tirer d'une situation pratique, énoncé, avec une certaine sécheresse, à l'impératif, mode grammatical qui ne laisse pas place aux tergiversations. De même, la phrase brève, rédigée au présent omnitemporel, au centre de ce mouvement oratoire : « *Esta es la verdadera unión con su voluntad* » fait-elle résonner de manière catégorique l'enseignement thérésien qu'une ultime conglobation, centrée sur la notion de « charité mutuelle », va achever de rendre sensible aux oreilles de ses disciples : « *si hubiese en ello*

quiebra, vamos perdidas ».

Dans une perspective chrétienne, notre amour ne doit s'arrêter ni aux choses terrestres, ni à leur image, c'est-à-dire aux mots. Que dire du style thérésien qui est loin d'être simple ? Enrichi d'images, de figures, il a quelque chose d'oriental par la profusion des ornements baroques. C'est son naturel et le mouvement de cette pensée qui ne cesse de revenir sur elle-même, dans le geste même de l'écriture, pour y inscrire ses hésitations, qui lui donnent cette qualité de transparence attendue de l'orateur chrétien.

2.2 Son cadre rhétorique

Quelles en sont les conditions d'émergence ? Peut-être Thérèse a-t-elle hérité de la réforme grégorienne. Tout au long du Moyen Âge tardif, en effet, des femmes n'ont cessé de prendre la parole. Mais sans doute faut-il aussi, dans le cas de Thérèse d'Avila, rappeler le marranisme spirituel dont elle est issue³. Elle a tenté, comme ses devancières, de faire entendre une expérience intérieure singulière et pourtant partageable, dans un espace de parole dominé par les hommes. Témoignant que dans certains états d'oraison elle est parvenue à un état de paix où sa parole intérieure lui a semblé s'abolir, elle affirme que ce suspens, qui confine peut-être au silence, a rendu possible une union avec « le divin ». Les *Demeures* font ainsi apparaître certaines constantes de ce rituel verbal qui passe par les trois étapes de l'oraison, de l'expérience et de l'écriture. Le terme « oraison » recouvre des expériences intérieures variées. On distingue l'oraison vocale – prière de récitation – de l'oraison mentale. Dans ce type d'oraison, le discours intérieur va jusqu'à s'abolir plus ou moins complètement, se simplifiant jusqu'à « la ligature des puissances » (entendement, volonté, imagination), c'est-à-dire l'impuissance à former des pensées

qui permet l'oraison d'union, où toute idée de Dieu se perd en l'amour : c'est le motif du *Dejamento*. À ces trois degrés d'oraison correspond une mort spirituelle par degrés, étrange aspiration à n'être rien, puissance pure de dilatation de l'être qui déborde et exige de se répandre. Si l'écriture permet cet épanchement, elle a d'abord pour vocation de rendre compte des symptômes, épreuves, visions, ravissements permettant de distinguer une expérience d'union authentique d'une expérience imaginaire car si cette approche est admise comme voie d'accès à la divinité, elle demeure soumise à l'approbation des clercs.

2.3 Le statut de l'expérience

Si l'on trouve bien, au détour du témoignage, une syntaxe du corps à travers l'évocation des larmes, du cri, des gémissements et autres symptômes, les procédés expressifs et les figures de style – antithèse et oxymore – sont utilisés pour dire l'indicible mais sont souvent repris aussitôt qu'énoncés, dans un mouvement qui évoque le repentir des peintres : il s'agit de ne pas égarer l'auditeur, de ne pas le laisser préférer les charmes trompeurs de l'imagination à l'entendement, confondre la place du corps et celle de l'âme, prendre la lettre pour l'esprit qui la dicte. La composition fait donc savamment alterner visions imaginaires et visions intellectuelles. 6D 8 : vision intellectuelle de Jésus-Christ. Prudence. Se tenir en repos. 6D 9 : vision imaginaire de la boîte. 7D 1 : vision intellectuelle du Second ciel où Dieu habite. La Trinité est comparée à une vision imaginaire : celle des deux cierges ou celle du fleuve. L'expérience est comme authentifiée par cet effort constant pour démêler l'entendement des charmes de l'imagination. Quel statut accorder aux expériences de Jean et de Thérèse ? De quoi parle Jean lorsqu'il évoque « le malheur en lequel était tombée la mère de l'Épouse » ? Que cherche Thérèse d'Avila lorsqu'elle prépare

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(R 35 ; cf. 7D 2,1). Cette célébration nuptiale nous révèle le contenu ontologique de cette « dimension ecclésiale de la contemplation » dont nous parlions tantôt.

Dans le mariage spirituel, en effet – qui advient, il est bon de le rappeler, au sein même de la Trinité –, tout le dessein de Dieu se révèle en plénitude :

- pourquoi l'existence et la prière de l'homme tendent à coïncider ;

- la dignité de la personne humaine, éternellement pensée et orientée vers cette « union intime et vitale » ;

- la nécessité de l'Humanité du Christ, y compris dans les plus profondes et les plus hautes cimes de l'expérience contemplative ;

- le but ultime ecclésial, intrinsèque à tout le cheminement mystique.

De fait, à partir des noces mystiques un échange de biens se produit : ce qui appartient à l'âme devient « soin et préoccupation » du Christ (l'âme abandonnant tout entre ses mains, sans plus se soucier d'elle-même) et ce qui appartient au Christ devient « soin et préoccupation » de l'âme.

Celle-ci est appelée à faire ainsi une expérience paradoxale : alors qu'elle a déjà surmonté toutes les peines et les soucis de la vie et les tribulations du monde, au point de se croire désormais proche de la paix du Paradis (et de fait elle possède en profondeur une paix inaltérable), elle se retrouve de nouveau surchargée de soucis, de peines, de préoccupations, de tribulations, de projets de la terre et de tant d'autres choses. Mais cela non plus parce qu'elle veut s'attarder sur cette terre, mais tout simplement parce que l'Époux lui a mis sur le dos, pour ainsi dire, son Église et toutes ses nécessités, et les drames du monde entier (en commençant par les pécheurs). D'où la

célèbre conclusion du *Château* et de l'ensemble de l'itinéraire : « C'est là, mes filles, le but de l'oraison, et ce mariage spirituel est destiné à produire continuellement des œuvres, des œuvres » (7D 4,6).

3. QUEL DIEU ? QUEL HOMME ? *LE CHÂTEAU INTÉRIEUR*

La « logique » est inexorable (surtout lorsqu'il s'agit de parler du *Logos* et de sa *Théo-logie*). Il suffit de relire les meilleurs récits hagiographiques pour s'en convaincre. Après avoir raconté par obéissance sa vie comme « histoire de sa prière », Thérèse devait « logiquement » (mais toujours par obéissance) décrire la naissance et la vie de ses communautés comme un « itinéraire de prière ». Enfin, dans les dernières années de son existence, également par obéissance, elle se retrouva « logiquement » à devoir aussi comprendre l'existence de tout homme *comme prière*.

Tout son *Château intérieur* est ainsi prière et est prière tout le voyage qui conduit l'homme de la « périphérie de soi » aux sommets de l'union sponsale avec le Christ et à l'immersion dans l'aimable sein de la Trinité. Elle ne fait rien d'autre dans cet ouvrage que de présenter à tous le « rêve de Dieu » et la destinée qu'Il attribue à chaque personne humaine : chacune a été créée « à l'image de Dieu » et est, de ce fait, infiniment belle et digne (*de gran hermosura y dignidad*).

Toutefois, le chemin aura tendance à mettre progressivement en évidence, il est vrai, une confrontation entre les deux protagonistes : Dieu et l'homme, son image. Arrêtons-nous à présent sur cette confrontation.

3.1 Le Dieu de Thérèse

Le Divin Visage qui a fasciné Thérèse a des traits d'autant

plus clairement définis que l'on observe attentivement la pédagogie particulière dont Dieu se servit avec elle, la pédagogie du « toujours plus ». Si le grand saint Anselme d'Aoste enseignait que Dieu est « *id quo nihil maius cogitari possit*⁷ » et si le grand saint Bernard affirmait joyeusement que Dieu est « *id quo melius nihil cogitari potest*⁸ », Thérèse raconte tout simplement avoir fait l'expérience d'un Dieu « toujours plus grand dans le don » : un Dieu *surprenant* à l'infini, libre à l'égard de toute mesure, car ne posant jamais aucune limite à son Amour et n'admettant jamais qu'on lui en fixe ou qu'on y fasse obstacle.

Et cela parce qu'Il aime tant à donner : « Que ne donnera-t-il pas celui qui aime tant à donner et qui peut donner tout ce qu'il veut ? » (5D 1,5). « Il n'est en train de désirer rien d'autre que de trouver à qui donner, sans que pour autant cela ne diminue ses richesses » (6D 4,12). C'est pourquoi « Dieu aime beaucoup à ce qu'on ne mette pas de limite à ses œuvres » (1D 1,4) et, de fait, « sa Majesté est puissante pour faire tout ce qu'elle veut et elle désire faire beaucoup pour nous » (6D 11,1). « Jamais il ne se lasse de donner et ses miséricordes sont infinies. Nous, ne nous lassons pas de recevoir » (V 19,15).

Somme toute, Dieu agit selon ce qu'Il est : une telle formulation suffit à jeter au loin tout obstacle, toute peur et toute timidité. Non seulement il apaise tous nos désirs, mais encore Il considère chacun d'eux, si grand soit-il, comme trop peu de chose : « Ah mon Dieu ! Que nos désirs sont rien pour atteindre vos grandeurs, Seigneur ! Et combien bas demeurerions-nous si votre don se conformait à notre demande ! » (PAD 5,6). Il revient donc à l'homme d'approfondir ses désirs jusqu'à l'infini, s'il veut être proportionné (et il n'y parviendra jamais entièrement !) aux dons que Dieu a l'intention

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1.1 Entre théologie et spiritualité : divorce et réconciliation ?

La place de l'expérience spirituelle au sein de la théologie est objet de débat. Au XVI^e siècle, le fameux théologien dominicain Melchior Cano n'avait pas inclus la spiritualité dans son *De locis theologicis* (1563)¹, officialisant une rupture qui se préparait depuis une certaine spécialisation de la théologie universitaire s'éloignant progressivement de sa fonction de commentaire des Écritures pour développer un langage plus technique en étroit dialogue avec la philosophie grecque². Au siècle de Thérèse, la distinction entre théologiens et spirituels est assumée ; si certaines figures peuvent faire le pont entre ces deux sphères, elles ont néanmoins leur orbite propre. Thérèse ou Jean de la Croix se retrouvent résolument du côté des spirituels. La spiritualité a poursuivi son développement en indépendance relative de la théologie d'école, étant perçue comme sous-produit théologique ou caisse de résonance de l'*ethos* d'une époque. Que la spiritualité soit source théologique ne semblait plus opportun.

La théologie du siècle dernier, dans la foulée du ressourcement patristique, a repensé cette séparation, suite à l'essoufflement d'une certaine théologie académique d'inspiration néo-thomiste. Hans Urs von Balthasar, parmi d'autres, est emblématique de cette reconfiguration du rapport entre théologie et spiritualité, entre autres par l'influence d'Adrienne von Speyr sur sa théologie, mais aussi, intrinsèquement, par le lien tissé clairement entre les manifestations de Dieu dans l'histoire (par la littérature, les saints, etc.) et le discours théologique. L'irruption des « joies et des espoirs³ » du peuple de Dieu à l'avant-scène ecclésiale a fait cheminer les considérations existentielles concrètes – au rang

desquelles on peut inclure l'expérience spirituelle – dans la théologie « académique » ; on peut penser entre autres aux diverses théologies de la libération, dont le théologien péruvien Gustavo Gutierrez est une figure centrale, lui qui est à la fois théologien, prêtre de paroisse et écrivain spirituel.

Cueillant cette réévaluation de la relation entre spiritualité et théologie, le théologien américain Roger Haight la pose dans des termes neufs à la lumière du témoignage de l'Évangile. Dans *Spirituality Seeking Theology*, publié en 2014, il assigne six caractéristiques à la spiritualité⁴. Les trois premières ne surprendront personne : (1) la spiritualité est une manière d'agir ; (2) elle doit être comprise comme un narratif ; (3) elle est intrinsèquement dynamique (*developmental*). Haight ajoute en quatrième lieu que la spiritualité précède l'Église, puis, cinquièmement, qu'elle « précède et constitue le fondement de la théologie et des doctrines de l'Église⁵ ». Il élabore cette caractéristique en spécifiant que « la source essentielle de laquelle les doctrines se sont développées était la tradition vivante de la vie existentielle de l'Église, à savoir sa spiritualité collective (*corporate spirituality*). La théologie et ce qui émerge de cette réflexion, les doctrines, trouvent leur source dans la spiritualité et reflètent la spiritualité à laquelle elles donnent voix⁶ ». De ce fait, sixième caractéristique, la spiritualité peut servir de pont pour un dialogue œcuménique et la compréhension mutuelle.

Haight tisse ici un rapport bien particulier entre spiritualité et théologie. La spiritualité n'est pas reléguée au statut de sous-produit théologique, ni même ignorée en tant que discours parallèle inconséquent pour la chose théologique ; elle est positionnée, historiquement, au fondement même d'un acte théologique qui est, lui, second. Le projet théologique de Haight

dans ce livre se déploie ensuite par une lecture de la spiritualité à l'œuvre dans l'agir du Jésus des Évangiles.

L'ouvrage de Haight témoigne du fait que les rapports entre théologie et spiritualité se reconfigurent⁷. Bien que théologie et spiritualité déploient des discours distincts, une invitation au dialogue se profile qui puisse être profitable à chacune, d'autant plus qu'elles se réclament d'une même source, Dieu et sa révélation. Thérèse d'Avila, historiquement située à cette époque charnière de la distinction entre ces disciplines et nous étant donnée comme docteur de l'Église, a quelque chose à nous enseigner à ce propos.

1.2 La nature de l'enseignement thérésien

Au seuil d'un ouvrage sur Ignace de Loyola, le père Hugo Rahner rapporte les mots d'un jésuite important de la première génération, le père Jérôme Nadal : « *He aquí a nuestro Padre teólogo* », désignant par cette expression de « théologien » le Saint fondateur de la Compagnie de Jésus⁸. Ignace, bien qu'il ait reçu une solide formation académique à Alcalá, Salamanque, puis à Paris, nous est pourtant connu d'abord – et avec raison – comme un maître spirituel du fait des *Exercices spirituels*. Par-delà la valeur formative des écrits spirituels d'Ignace, Rahner parvient à dégager une réelle théologie, bien que cette dernière ne s'inscrive pas dans la forme académique prise au XVI^e siècle. Comme Ignace, Thérèse d'Avila n'a pas écrit de traités théologiques. Par ailleurs, contrairement à Ignace, elle ne peut se prévaloir de diplômes universitaires ou d'un statut de clerc. Mais il serait trop aisé de la disqualifier pour autant⁹. Après tout, Thérèse fut élevée au rang de docteur de l'Église par Paul VI en 1970, ce qui appelle l'Église à l'écouter enseigner (*docere*).

Le fait même que Thérèse soit considérée comme docteur de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

redoublées : « il me semble à moi » (*paréceme a mí* – V 22,1). Le style thérésien, castillan, conversant, spirituel, se distingue clairement d'un latin théologique analytique et précis. Même les définitions de concepts spirituels centraux évolueront au fil des écrits. La qualité « exploratoire » du langage thérésien s'affiche en particulier dans ses descriptions d'expériences de Dieu, expériences de prière. Plutôt qu'un manque de raffinement, une adéquation entre le langage, la méthode et l'objet se fait jour. Le langage vacillant de Thérèse exprime une recherche, une quête qui est ancrée existentiellement et dont l'objet, Dieu, n'est pas facilement objet de définition et de certitude – à l'image du langage d'une absence dont parle Michel de Certeau au commencement de sa *Fable mystique*²⁵. L'Autre divin et personnel qui est source et objet de la recherche s'exprimant dans le langage ne s'accommode pas de la saisie. Un langage qui ne craint pas de chercher marque ainsi sa congruence avec son objet insaisissable. Le langage mystique approximatif témoigne de l'authenticité de la quête thérésienne et de son expression. L'authenticité du langage thérésien explique vraisemblablement son succès pérenne.

L'approximation du langage thérésien situe l'auteur dans une posture d'humilité face à son objet – et invite le lecteur à sa suite. L'humilité face au mystère transforme un langage approximatif en langage de vérité. L'invitation thérésienne au théologien serait peut-être de n'avoir pas peur de chercher, d'innover, de trouver des langages nouveaux, même dans leurs balbutiements.

3.4 Un sens de l'Église véritable, mais qui n'est pas obséquieux

Thérèse vécut et mourut *hija de la Iglesia*. Pour elle, l'Église est corps du Christ et lieu de la vérité. Elle ne cesse de marquer

sa déférence envers les autorités ecclésiastiques, dans une obéissance intérieure qui lui ferait préférer « mourir mille morts » plutôt que de désobéir à une seule « cérémonie » de l'Église (V 33,5). Mais comme le montre l'épisode de l'humanité du Christ dans la *Vie*, chapitre 22, ce sens de l'Église ne saurait en vérité entrer en conflit avec l'expérience authentique de Dieu. Et s'il l'était, on ne saurait résoudre cette inadéquation par une parole d'autorité.

La fidélité ecclésiale thérésienne est une fidélité créative, pour reprendre une expression chère au père Peter-Hans Kolvenbach, une fidélité qui enracine sans emprisonner, qui accepte qu'un espace puisse être dégagé où l'Esprit nous appelle à des déplacements.

3.5 La centralité du témoignage : pour une théologie existentielle

La théologie est une discipline académique. Elle l'était déjà à l'époque de Thérèse, mais elle l'est encore plus de nos jours. La théologie pourrait se confiner à un savoir qui soit à distance de son objet. Les sciences religieuses contemporaines le montrent bien. Mais Thérèse avait déjà repéré cette possible dichotomie dans le cas de figure du lettré dont la connaissance de Dieu serait purement livresque ; sans un enracinement existentiel dans l'expérience personnelle d'ouverture à Dieu dans la prière, le théologien serait porteur d'un verbe qui ne se soit pas fait chair...

Le témoignage existentiel du théologien est le corrélatif espéré de la forme la plus haute de la théologie. Karl Rahner et Hans Urs von Balthasar, par exemple, ont conjugué écrits savants et vie dévote. Teilhard de Chardin, Yves Congar, Jean Daniélou, Henri de Lubac ont été un temps mis à l'écart et soupçonnés, tout en restant fidèles. La figure du martyr affleure

chez Thérèse sous la forme rhétorique hyperbolique du désir de souffrir « mille morts » déjà évoqué. La force de convictions existentielles si ancrées que la mort soit préférable à leur abandon se déploie aussi du côté de convictions théologiques. La connaissance théologique engage donc la vie même du théologien.

De manière ultime, le témoignage plénier que pourrait offrir le théologien est celui de la sainteté. Le théologien fait nombre : on peut compter ses articles, livres, conférences, cours. Le saint, lui, ne fait pas nombre. Le Père Pedro Arrupe, supérieur général de la Compagnie de Jésus, avait un jour répondu à un journaliste qu'un saint valait mieux qu'une armée de *jésuites*²⁶. C'est parce que Thérèse est sainte qu'elle est docteur de l'Église. C'est parce que Dieu resplendit en elle que son discours sur Dieu est digne d'écoute. Le théologien est par là invité à passer au creuset de l'incarnation son savoir et à témoigner par sa vie de l'authenticité de son discours sur Dieu.

CONCLUSION

En conclusion de cette réflexion sur la contribution théologique thérésienne, permettez-moi de poser une question et peut-être de lancer une thèse : la spiritualité ne représente-t-elle pas l'avenir de la théologie ? L'avenir d'une théologie dont l'ouverture à l'inédit de l'Esprit Saint s'inscrive dans la chair même de celui qui fasse œuvre théologique. Une théologie qui se conçoive aussi comme témoignage existentiel, ne se réfugiant pas dans la pure objectivité du discours. Une théologie, finalement, qui intègre de manière harmonieuse et vivifiante le référent ecclésial (histoire, tradition, magistère).

Détournant une locution célèbre du Christ à Thérèse, on pourrait dire que le théologien est appelé à devenir *libro vivo*, livre vivant, incarné, alliant savoir et Esprit, doctrine et vie.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

position subordonnée de la vie active, gouvernée par la vertu de prudence, sera équilibrée par le don de la charité : c'est à elle que se doit l'origine d'une sagesse nouvelle, vue désormais non pas comme une capacité acquise par l'effort, mais comme un don qui transforme la sensibilité et la rend capable de répondre à l'attraction de Dieu²⁰. La nouveauté de cette sagesse n'est pas seulement dans le fait qu'il s'agit d'une connaissance qui engendre un amour, une saveur nouvelle, selon l'interprétation de saint Bonaventure, car le nouvel amour reçu, c'est-à-dire la charité, engendre une connaissance nouvelle, selon l'interprétation de saint Thomas²¹. Le don de la sagesse, fruit de la charité, n'est pas seulement une *sapida scientia*, une connaissance savoureuse, mais c'est plutôt un amour qui connaît²².

L'amour donne un nouveau regard : il nous permet de tout voir dans la perspective de la personne par laquelle nous avons reçu un amour et que nous aimons à notre tour. L'amour révèle également le lien à la réalité, qui devient symbolique. De la même façon, les yeux de la charité nous permettent de voir au-delà de ce qui paraît, jusqu'à pouvoir apprécier les liens qui rattachent les choses à leur Créateur²³ : ainsi, toute la création apparaît comme étant le don du Créateur à l'homme²⁴ ; un cadeau qu'Il lui fait afin qu'il puisse s'appuyer et marcher vers Lui. Dans la vie active, c'est-à-dire dans l'agir, il est donc possible, enfin, de contempler Dieu comme celui qui nous attire dans toutes les choses et, ce faisant, nous l'expérimentons comme la fin que visent notre désir et notre agir. C'est de là que découle une connaissance *quasi experimentalis* de Dieu²⁵, suivant la *notitia finis* à laquelle saint Thomas d'Aquin confère une valeur décisive en tant qu'élan initial qui déclenche tout le dynamisme de l'agir²⁶. Cette *notitia* est la connaissance par connaturalité de l'Esprit qui attire à travers l'attraction des biens

humains.

Ainsi, une bonne bisque de homard a un pouvoir d'attraction qui invite à la convivialité ; de la même façon, lorsque ce convive vit en amitié avec Dieu, il percevra par connaturalité que Celui qui l'attire à travers la bonté du homard, c'est précisément le Créateur et Père qui nous appelle à la communion avec Lui, par un repas en convivialité.

2.2 C'est grâce à la charité que nos yeux parviennent à voir les liens essentiels des choses avec leur Créateur, ce qui permet d'apprécier la liturgie cosmique²⁷. Puisqu'elle se base sur la présence de l'Esprit, il sera possible de reconnaître le mouvement que l'Esprit lui-même imprime sur toute la création.

Théophile d'Antioche avait déjà décrit le mystère en question : Dieu qui « a établi la terre sur les eaux et lui donne le principe de vie ; en un mot, qui vivifie tout par son esprit, car s'il le rappelait à lui, tout rentrerait dans le néant. C'est par cet esprit, ô homme, que vous parlez ; c'est par lui que vous respirez, et vous ne le connaissez pas²⁸ ». Seul celui en qui l'Esprit habite le connaît, grâce à sa connaturalité avec l'Esprit qui guide toute chose. C'est ainsi que nous pouvons écouter son chant : « nous venons de Dieu et vers Dieu nous retournerons ». La création cesse d'être muette et elle chante en symphonie l'ordre que le Créateur a imprimé en elle. L'homme, par sa propre raison, est en mesure de comprendre le *logos* interne de toute la création et de l'inclure dans son dynamisme humain pour atteindre Dieu.

Le travail de l'oraison aide l'amitié. « L'oraison mentale n'est autre chose qu'une amitié intime, un entretien fréquent, seul à seul, avec Celui dont nous nous savons aimés²⁹ ». Grâce à elle, les yeux acquièrent petit à petit une nouvelle capacité de mise à feu et de reconnaissance. La prière, dans la proposition de sainte

Thérèse, ne nous sort pas de la vie, mais au contraire elle permet d'y faire face avec un regard nouveau et avec un cœur qui s'ouvre à la reconnaissance et à la gratitude.

2.3 La raison humaine se trouve donc à l'intérieur même du mouvement de l'Esprit. Si l'élan de notre raison d'où jaillit toute connaissance sensible nous permet de reconnaître les biens sensibles ordonnés aux biens humains, alors cet élan sera dorénavant soutenu par celui de l'Esprit, qui permet de voir le bien spécifique dans le cadre non seulement du bien humain, mais du bien divin de la communion avec Dieu³⁰. C'est ainsi que le mouvement de l'Esprit inclut le mouvement de la raison elle-même et rend l'homme capable de gouverner sa vie, de la diriger vers Dieu. En effet, « c'est à partir de l'amour de la fin que l'homme choisit pour la fin voulue³¹ ». Il s'agit de la fin expérimentée dans l'attraction des biens particuliers et non pas d'une fin imposée de l'extérieur au dynamisme de l'agir. L'expérience de cette attraction fait en sorte que la prudence puisse établir un ordre, un chemin sur lequel puisse apparaître la plénitude du don reçu.

Cette explication ne vise pas à effacer la possibilité d'une connaissance mystique spécifique de Dieu, elle tend plutôt à mettre en exergue la source de vie du chrétien car c'est précisément dans sa vie ordinaire que s'établit une union spécifique avec Dieu. Thomas d'Aquin parle des actions en tant que béatitudes, c'est pourquoi il peut attribuer à l'agir du chrétien une *beatitudo imperfecta* : *beatitudo*, car c'est une vraie union à Dieu et *imperfecta*, car bien qu'elle ne soit ni totale ni stable, toutefois, nos œuvres la contiennent et y prennent part³².

Le fait qu'il en soit ainsi ne dépend pas de l'expérience réfléchie que pourrait en faire l'homme, mais plutôt de l'unité que le Saint-Esprit a engendrée chez l'homme : vertus et dons,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

inséparablement corporelle et spirituelle. Catherine a mis davantage l'accent sur son aspect corporel, et Thérèse sur son aspect spirituel. Ainsi, Catherine illustre spécialement la parole de Jésus concernant l'Eucharistie : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui » (Jn 6,56), tandis que Thérèse illustre davantage la parole de Jésus concernant sa demeure spirituelle en nous : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, nous viendrons chez lui et nous ferons notre demeure chez lui » (Jn 14,23). Catherine met l'accent sur notre présence en Lui, « dans le Temple de son corps » (cf. Jn 2,21), tandis que Thérèse met l'accent sur sa présence en nous, dans le *Château Intérieur de notre âme*. Thérèse est la grande théologienne de l'âme, tandis que Catherine est la grande théologienne du corps. Tandis que Catherine explore les trois principaux « lieux » du Corps de Jésus Mort et Ressuscité, Thérèse explore les sept « demeures » de notre âme, mais toujours avec cette clé de *nous en Lui et Lui en nous*. Ces trois « lieux » du Corps de Jésus *Voie, Vérité et Vie*, toujours contemplés par Catherine, sont les pieds, le côté et la bouche. Ce sont les trois échelons du Corps considéré comme *Voie*, c'est-à-dire échelle ou pont qui conduit de la terre au ciel, ce sont aussi les trois chapitres du même Corps considéré comme *Vérité*, c'est-à-dire comme livre³. Pour les deux saintes, le Christ lui-même est le Livre par excellence, le livre vivant⁴.

En relation avec cette intériorité réciproque, de Lui en nous, et de nous en Lui, dans l'âme et dans le corps, mise en évidence par ces deux saintes, il convient de rappeler la configuration christocentrique de saint Louis-Marie Grignion de Montfort dans son chef-d'œuvre, le *Traité de la vraie Dévotion à la Sainte Vierge*. C'est la contemplation du Mystère du Christ et de l'Église en Marie, dans son corps et dans son âme. En 2016, l'Église célébrera le troisième centenaire de la mort de ce saint,

qui a eu une grande influence sur Jean-Paul II et sur beaucoup de saints modernes et qui deviendra sûrement lui aussi Docteur de l'Église.

1.2 Le *Château Intérieur* de Thérèse d'Avila et la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin, comme synthèses architecturales

Pour approfondir ce grand thème de l'intériorité christocentrique et trinitaire, il faut considérer maintenant les deux Saintes en dialogue avec saint Thomas ou selon notre image de la « ronde des saints » donnant la main à saint Thomas. Rappelons l'affirmation fondamentale de saint Paul : « Dans le Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Col 2,9). Le Corps de Jésus est le Temple nouveau, le lieu de la présence plénière et définitive de Dieu Un et Trine. Mais nous aussi nous sommes son temple dans notre âme et dans notre corps (cf. 1Co 6,19). Cette intériorité christocentrique et trinitaire est « inhabitation » et « incorporation » dans une parfaite réciprocité. Par l'action de l'Esprit Saint le Christ habite en nous et s'incorpore en nous comme il l'a fait en Marie dans son âme et dans son corps dans le mystère de l'incarnation, et réellement en nous grâce à l'Eucharistie (cf. *Chemin de la Perfection* manuscrit de l'Escorial chapitre 48). Mais en même temps il nous fait habiter en Lui, il nous incorpore à Lui, et c'est l'aspect plus développé par Catherine et Thomas avec des accents différents et complémentaires.

La même intériorité christocentrique et trinitaire est exprimée d'une manière merveilleuse dans les grandes synthèses de Thomas et de Thérèse : la *Somme Théologique* et le *Château Intérieur*. Ce sont deux synthèses théologiques parmi les plus belles dans toute l'histoire de l'Église avec les mêmes contenus essentiels c'est-à-dire Dieu et l'homme dans le Christ Jésus

Voix, Vérité et Vie. Mais la *Somme* est synthèse de la *scientia fidei* et le *Château* est synthèse de la *scientia amoris*. Dans les deux œuvres, la configuration christocentrique et trinitaire est exactement la même : elle vient du *De Trinitate* de saint Augustin, et elle a trouvé son expression classique dans le symbole *Quicumque* dit symbole d'Athanase alors qu'il est purement augustinien (DS n. 75-76). Ce symbole est articulé en deux parties selon les deux natures du Christ : la divinité et l'humanité. Ainsi dans la première partie on contemple l'Unique Dieu en Trois Personnes – Père, Fils et Saint-Esprit (sans utiliser le nom de Jésus). Dans la seconde partie on contemple Jésus-Christ, c'est-à-dire le même Fils comme Homme, dans sa Sainte Humanité. C'est un symbole *bifocal* qui contemple successivement *la Trinité et la Sainte Humanité*. Thérèse parle explicitement de ce symbole *Quicumque* dans l'avant-dernier chapitre de sa Vie quand elle raconte une de ses premières visions trinitaires⁵.

Ici il faut rappeler que l'autre grand symbole de la foi qui est le *symbole de Nicée Constantinople* (notre *Credo* liturgique) est *unifocal* : Il ne contemple pas successivement la Trinité et la Sainte Humanité, mais il contemple *Jésus-Christ au centre de la Trinité entre le Père et l'Esprit Saint*. Le Nom de Jésus signifie alors la Personne du Fils dans sa Divinité et dans son Humanité. Thérèse de Lisieux parlera toujours de Jésus de cette manière (qui est celle du Cardinal de Bérulle et de l'école française, où le christocentrisme est un véritable « théo-anthropocentrisme »).

1.3 La Trinité et la Sainte Humanité du Christ

Dans la *Somme Théologique* comme dans le *Château Intérieur* nous trouvons exactement la même bifocalité du symbole *Quicumque*. Les deux œuvres sont des synthèses architecturales qui expriment symboliquement un lieu, un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

BAC). En rapport avec ces visions imaginaires de la Sainte Humanité il y a un fait tellement significatif que Thérèse en parle à trois reprises, dans la *Vie* (V 29, 5-6), dans le *Château Intérieur* (6D 9,13) dans les *Fondations* (F 8,3). Pensant que ces visions étaient produites par le démon, un confesseur peu instruit avait ordonné à Thérèse de faire un geste de mépris envers de telles visions quand elles se présentaient. Au contraire, un bon théologien lui avait dit qu'on ne devait jamais faire cela. Dans le texte des *Fondations*, la Sainte nous donne son nom : c'était le Père Dominique Bañez, dominicain, un des meilleurs théologiens thomistes de l'époque et grand ami de la Sainte. Dans le récit... de Thérèse on voit que ce théologien avait simplement appliqué à ces visions imaginaires la doctrine de saint Thomas concernant l'image du Christ, comme totalement relative au Christ lui-même et non pas à son support matériel ni à celui qui l'a peinte, fût-il le démon. Pour cette raison, saint Thomas ne craint pas d'affirmer que l'image du Christ doit être adorée « *adoratione latriae* » (III, q. 25, a. 3). Du point de vue théologique, ces visions imaginaires sont donc des icônes intérieures du Christ. Dans l'expérience mystique de Thérèse de Lisieux, les visions sont remplacées par de simples images qui produisent le même effet de grâce : par exemple la statue de la « Vierge du Sourire » (Ms A, 30r) et l'image du Crucifié qui provoque son engagement pour le salut des plus grands pécheurs et spécialement du criminel Pranzini, son « premier enfant » (Ms A, 45v-46v).

8. P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2014. La première édition était en deux volumes, publiés séparément en 1949 et 1951. L'auteur les a réunis en un seul volume en 1957. C'est un classique traduit en plusieurs langues.

9. Thérèse de Lisieux met surtout en lumière l'aspect sponsal spécifique de la vie consacrée, en vivant sa profession religieuse comme un vrai mariage avec le Christ. Ce qu'elle vit, elle le dit à ses sœurs et aussi à son frère spirituel, le séminariste Maurice Bellière, en lui écrivant que son âme est « la fiancée de Jésus » et qu'elle deviendra « son épouse » au moment du sous-diaconat, c'est-à-dire quand il se consacrera pour toujours au Seigneur dans le célibat (cf. LT 220).

10. Après saint Louis-Marie de Montfort, les saints modernes comme Maximilien Kolbe et Jean-Paul II ont exprimé fortement cette essentielle dimension mariale de la vie chrétienne vécue au plus haut niveau. Dans la famille du Carmel, nous avons la figure exemplaire d'un carme hongrois contemporain du Père Marie-Eugène. Il s'agit du vénérable Père Marcel de la Vierge du Carmel (1887-1966). Son *Autobiographie* est un chef-d'œuvre

spirituel qui met en lumière la place et le rôle de Marie dans son expérience, dans une perspective toujours christocentrique et ecclésiale. On trouve la même chose chez la Servante de Dieu Chiara Lubich (1920-2008), Fondatrice de l'Œuvre de Marie (Mouvement des Focolari). Au centre de sa spiritualité se trouvent « Jésus abandonné » et « Marie désolée ».

11. Cette thématique *Château Intérieur et Château Extérieur* a été admirablement développé par la Servante de Dieu Chiara Lubich, fondatrice du Mouvement des Focolari, en dialogue avec un Père Carme, le P. Jesús Castellano *o.c.d.* Un des textes les plus caractéristiques est une brève prière écrite par Chiara en décembre 2002 sur le livre d'or du Monastère de l'Incarnation à Avila, où avait vécu sainte Thérèse : « Merci, sainte Thérèse, pour tout ce que tu as fait pour nous durant notre histoire. Merci ! Mais le plus beau merci, nous te le dirons au Ciel ! Continue de veiller sur nous tous, sur notre *château extérieur* que l'Époux a suscité sur la terre comme complément de ton *château intérieur*, pour faire l'Église belle comme tu la désirais. Au revoir, sainte Thérèse, en t'embrassant. Chiara ». Selon Thérèse la *porte* du *Château Intérieur* est l'*Oraison*, c'est-à-dire la prière personnelle comme vie intérieure de foi, espérance et charité. On pourrait dire de la même manière que la *porte* du *Château Extérieur* de Chiara est le *pacte d'unité dans la réciprocité de l'amour fraternel*.

ANNEXE

TABLEAU : LA SPIRITUALITE THÉRÉSIENNE /JE VEUX VOIR
DIEU

d'après le Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (1894-1967)
dans *Je veux voir Dieu*.

Voir page suivante :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est différente, puisqu'elle affirme l'existence de l'âme humaine comme une certitude de foi (1D 1,2) et se réfère à l'expérience dans une attitude que Husserl appellerait « naturelle⁵¹ ». Elle commence le *Château intérieur* par un discours symbolique qui veut exprimer la beauté, la dignité et la capacité de la personne humaine créée à l'image de Dieu (Gn 1,26), qu'aucun péché fût-il mortel ne peut détruire, mais seulement obscurcir (1D 2,3) et dont l'habitant – guidé par le Christ (6D 7,6 ; 6D 8,1) – est appelé à s'unir au Dieu Trinité présent dans le centre de l'âme. Il ne faut pas oublier que cette entrée en matière présuppose non seulement des connaissances théologiques, mais aussi une connaissance de soi très affinée. Ainsi, dans les *septièmes Demeures*, Thérèse dit :

Il nous importe, en effet, beaucoup, mes Sœurs, de comprendre que l'âme n'est pas quelque chose d'obscur ; comme nous ne la voyons pas, nous devons nous imaginer ordinairement qu'il n'y a pas une lumière intérieure distincte de celle qui frappe nos regards, et qu'au dedans de notre âme il règne quelque obscurité. (7D 1,3 ; cf. aussi CV 28,11).

Thérèse insiste d'abord sur le fait que nous ne voyons pas notre âme comme dans la perception sensible et que pour cette raison nous pourrions la considérer comme quelque chose d'obscur. Elle insiste donc sur une réelle difficulté de connaître son âme. Mais tout de suite après elle reprend son propos – sans nier ce qui précède, me semble-t-il : « Je parle de l'âme qui n'est pas en état de grâce » (7D 1,3) et qui est « comme dans une prison obscure » (7D 1,3). Parce que le péché selon Thérèse est comparable à un voile qui ne laisse plus pénétrer la lumière dans le château (1D 2,3) et aussi parce que la personne elle-même est liée aux pieds et aux mains, en étant de plus aveugle et muette. Thérèse cherche à dire tout au long de son château que la connaissance de soi est progressive. Elle le fait d'un côté à travers le symbolisme de la lumière : la source de lumière est au

centre du château et les demeures plus extérieures sont moins illuminées au point que Thérèse peut dire dans les *premières Demeures* qu'elles sont encore « obscurcies » (1D 2,14). Et de l'autre côté, la personne qui vit dans le château est progressivement capable de marcher et de voir (6D 4,11 ; 7D 1,3).

4. LE CHÂTEAU COMME LIEU D'UNE RELATION DIVINO-HUMAINE

Il a été question du château comme lieu habité. Par conséquent, il n'est pas autosuffisant, mais il sert de cadre pour mettre en lumière la relation entre Dieu et l'homme. Cela se voit clairement par le fait que Thérèse utilise le terme « *castillo* » très largement au début et à la fin du *Château intérieur*⁵². Cette inclusion structurante montre bien que le symbole offre un cadre pour raconter l'histoire de la relation divino-humaine. À partir des *cinquièmes Demeures*, Thérèse cherche à rendre compte de l'union avec Dieu par le symbole de la relation interpersonnelle et plus exactement la réalité humaine du mariage entre homme et femme avec les étapes (*vistas, desposorio*) qui y conduisent. Thérèse ne « trouve pas d'autre [comparaison] qui puisse mieux vous [à ses sœurs] faire comprendre ce que je veux dire que le Sacrement de mariage⁵³. » Cette excellence du symbole est liée au fait que, et dans le mariage humain et dans le mariage spirituel, il s'agit d'une relation entre personnes ce qui implique unité dans la différence. Sur ce point, les autres symboles utilisés comme l'union de deux cierges de cire ou bien l'eau du ciel qui se mélange avec l'eau de la rivière (7D 2,4) sont en deçà et pourraient même prêter à confusion.

En outre, l'intégration dans le symbole du château permet de décrire la relation comme un cheminement ou une exploration – selon l'expression utilisée par Jean-Louis Chrétien dans son

récent ouvrage *L'espace intérieur*⁵⁴. Thérèse comprend que la relation avec Dieu ne se limite pas à la rencontre au centre de l'âme, mais que tout le cheminement vers la rencontre personnelle – face à face – est déjà une relation. Wolfhart Pannenberg développe cette idée d'un mouvement vers la communion avec Dieu dans son petit livre d'anthropologie théologique *Qu'est-ce que l'homme ?* :

L'homme en tant qu'homme est ce mouvement à travers le monde vers Dieu. Dans ce mouvement il est en chemin vers sa destinée, la communion [*Gemeinschaft*] avec Dieu. Et dans la mesure où ce mouvement de sa vie va vers Dieu, s'opère déjà en lui la communion avec Dieu⁵⁵.

Pour Pannenberg, le mouvement réalise déjà la communion avec Dieu comme pour Thérèse l'entrée dans le château établit – par la prière et la considération (1D 1,7) – la relation personnelle avec lui. Si Pannenberg se focalise sur la réalisation de cette communion à travers le monde, Thérèse pour sa part insiste sur le cheminement intérieur, même si l'idée de la communion avec Dieu qui passe par la vie avec les hommes est bien présente. En outre, l'idée du cheminement lui permet de proposer une discrète articulation entre christologie et théologie trinitaire, car dans le chemin vers le centre où demeure la Trinité la personne a besoin d'être guidée. De fait, les personnes qui « perdent le guide qui est le bon Jésus, n'en trouveront point le chemin » (6D 7,6 ; cf. 5D 1,2 ; 3,7). Et Thérèse synthétise dans le chapitre suivant : « plus une âme avance, plus elle vit dans la compagnie de ce bon Jésus » (6D 8,1)⁵⁶.

Les deux passages cités se trouvent dans les *sixièmes Demeures*, alors que Thérèse insiste jusqu'aux troisièmes sur la grande liberté de se mouvoir à l'intérieur du château (1D 2,8 et reprise dans D épilogue 1). Ce n'est qu'à partir des *quatrièmes Demeures* qu'elle indique l'impossibilité d'y pénétrer tout seul

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

LA VISION DE LA TRINITÉ DANS L'UNION COMPLÈTE AVEC DIEU

INTERROGATIONS THÉOLOGIQUES SUR LE TÉMOIGNAGE DE SAINTE THÉRÈSE D'AVILA¹

Sainte Thérèse d'Avila, dans le livre des *Demeures*, évoque l'expérience mystique exceptionnelle du mariage spirituel, inauguré par une vision intellectuelle de la Trinité, accompli en une vision imaginaire du Christ présent en son âme, et prolongé par une vision intellectuelle permanente de la Trinité et du Christ au plus intime d'elle-même².

Les trois divines Personnes, écrit-elle, se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme sait avec une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu. Ainsi, ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue³.

L'extrême rareté d'une telle expérience implique-t-elle l'aussi grande rareté de l'accès au mariage spirituel ? L'entrée dans les *Septièmes Demeures* est-elle réservée à une poignée de grands mystiques, leurs disciples devant se contenter d'un éventuel accès à l'union moins profonde des *Cinquièmes Demeures*, prolongé de l'expérience aussi pénible qu'infructueuse de quelque épreuve caractéristique des *Sixièmes Demeures* ?

Le Père Marie-Eugène, sans doute éclairé par le cas de Thérèse de Lisieux, a tranquillement défendu l'hypothèse contraire :

[L]e mariage spirituel assure une expérience de Dieu et de la Trinité sainte, de la nature et de la distinction des Personnes, mais [...] cette connaissance très haute et claire, peut s'explicitier sous des formes

différentes qui ne sont pas toujours une vision intellectuelle de la Trinité sainte, au sens thérésien du mot⁴.

Avec lui, nous pourrions distinguer union transformante et mariage spirituel comme deux aspects d'un même état : la première est la transformation de l'âme par union d'amour complète avec Dieu⁵, tandis que le second est « cet état spirituel avec tout le cortège de manifestations, faveurs extraordinaires et lumières contemplatives qui indiquent qu'une âme y est parvenue⁶ ». Disons plutôt que le mariage spirituel est l'union transformante vécue comme une donation mutuelle de type sponsal.

La possibilité d'une union transformante sans vision imaginaire ou intellectuelle vient répondre à une question essentielle concernant la relation à Dieu : l'union complète avec lui suppose-t-elle l'expérience mystique de la conclusion explicite d'un mariage spirituel, comme semblent le penser Thérèse d'Avila et Jean de la Croix ? La possibilité que ce ne soit pas le cas ouvre d'autres questions : Comment recevoir aujourd'hui cet enseignement de Thérèse ? Comment penser l'existence et le rôle des phénomènes mystiques extraordinaires dans l'itinéraire spirituel ? L'union transformante doit-elle être présentée comme un sommet exceptionnellement atteint, au-delà duquel aucun progrès n'est à envisager, ou comme le point de départ d'une croissance spirituelle ininterrompue ? C'est à répondre à ces questions que nous allons nous consacrer, en articulant trois démarches : la relecture des témoignages thérésiens, leur comparaison avec les relations écrites par une autre grande mystique, et la prise en compte, à propos des phénomènes mystiques exceptionnels, de l'éclairage des neurosciences et de la psychanalyse. Ce parcours nous conduira à des conclusions à portée existentielle et pastorale.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que les articles scientifiques n'évoquent pas explicitement cette possibilité, mais encore parce que les visions intellectuelles ont la particularité de pouvoir durer des semaines, voire des années. Or les épisodes épileptiques sont de brève durée.

Mais le fonctionnement cérébral et mental de Thérèse fut marqué par la succession de sa grave maladie épileptique, des années où extases et visions imaginaires furent absentes, puis fréquentes, et enfin sporadiques. Même si ces particularités n'expliquent pas la survenue des visions intellectuelles, comment n'auraient-elles pas influé sur elles ? Thérèse fait elle-même remarquer que la maladie physique, lorsqu'elle « accable extraordinairement », occulte la vision intellectuelle⁴⁵. C'est donc que la vision intellectuelle n'est pas purement spirituelle, au sens où elle serait absolument indépendante du fonctionnement psychique et cérébral. D'autre part, le fait que les neurosciences aient permis de mettre en évidence l'origine naturelle de phénomènes extatiques et hallucinatoires très proches de beaucoup de ceux décrits par Thérèse nous invite à mettre à jour le critère de discernement évoqué précédemment. Ce qui n'est causé ni par le démon ni par autosuggestion n'est pas nécessairement causé spécialement par Dieu, mais peut être le fruit du fonctionnement spontané des processus psychiques et cérébraux, dont nous sommes encore loin d'avoir découvert toute la richesse et la complexité. Rien n'oblige à soustraire les visions intellectuelles à l'influence de tels processus.

Tout comme les neurosciences, la psychanalyse a mis en évidence la créativité et le rôle dynamique du psychisme inconscient : ce qui advient au sujet de façon non reproductible et sans concours de son activité consciente n'est pas nécessairement imputable à une causalité purement surnaturelle, agissant indépendamment des causes psychiques. De façon

analogique à ce qui se produit dans le rêve, le psychisme peut produire, à partir des éléments disponibles dans l'environnement culturel et des motivations et désirs plus ou moins conscients du sujet, des représentations qui s'imposent à lui comme lui advenant de façon purement passive, sous forme d'hallucinations visuelles. Dans les deux cas, nous reconnaissons une même séquence : désir ; mise en forme à partir des données mémorisées ; satisfaction du désir par la vive impression de réalité affectée aux objets vers lesquels il tend⁴⁶.

CONCLUSION : POUR UNE PASTORALE DE L'UNION TRANSFORMANTE

La première conclusion de cette enquête concerne le discernement de l'origine des visions, et en particulier de celles qui accompagnent l'union transformante. Pouvons-nous continuer d'affirmer comme Thérèse que les visions non causées par autosuggestion sont l'œuvre d'un agent surnaturel : le démon ou Dieu ? Non, car les connaissances actuelles sur le cerveau et le psychisme nous conduisent à tenir compte du rôle, dans les phénomènes mystiques, de processus inconscients tels que ceux qui sont à l'œuvre dans l'épilepsie du lobe temporal ou le rêve, ou d'autres encore inconnus.

Il est raisonnable de penser que le moment de la vision, sa tonalité affective et certains éléments de son contenu sont dans une large mesure déterminés par le jeu autonome et spontané des processus neurologiques et psychiques. Cela se produit indépendamment de la volonté du sujet, mais non sans l'influence de sa structuration complexe, telle qu'elle résulte de la lente transformation intérieure qui tout à la fois conditionne les phénomènes mystiques et en dépend. En outre, la thèse d'une causalité purement surnaturelle des visions intellectuelles est grandement fragilisée par deux faits dont nous avons relevé

l'importance : leur disparition ou quasi-disparition en cas de forte maladie physique et, plus encore, la pauvreté du contenu trinitaire des visions de Thérèse, comparée à celui des visions de Marie de l'Incarnation. Comme nous l'avons remarqué, si la vision intellectuelle précédant et accompagnant le plus haut degré d'union à Dieu était purement spirituelle, il serait invraisemblable qu'elle n'ait pas eu pour contenu, chez la grande mystique espagnole, la vie trinitaire comme mystère d'amour.

Ces considérations ne contredisent en rien l'action de Dieu dans les visions ayant pour effet un progrès dans la vie théologale. À l'occasion de celles-ci et en elles, Dieu éclaire, transforme et meut intérieurement la personne, la faisant grandir dans la ressemblance à lui, jusqu'à l'union transformante et dans l'approfondissement de celle-ci. Dans la vie théologale ordinaire dépourvue d'extases et de visions, Dieu éclaire et transforme intérieurement le croyant par et dans le jeu de son fonctionnement cérébral et psychique ordinaire. Chez le visionnaire, il opère cette illumination et cette transformation par le moyen d'extases et de visions qui supposent un fonctionnement cérébral et psychique extraordinaire, mais ne sont pas nécessairement causées par une intervention extraordinaire de sa part : ces phénomènes mystiques ne sont qu'une condition facultative des illuminations et transformations conduisant à l'union transformante.

La grâce de l'union transformante peut être donnée sans les phénomènes mystiques que Thérèse associe au mariage spirituel : la vision intellectuelle de la Trinité, mais aussi la vision du Christ en l'âme, à laquelle le même raisonnement peut être appliqué. À cette conclusion, nous sommes parvenus par un autre chemin que le Père Marie-Eugène : celui de l'analyse du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui instaure entre l'âme et Dieu de véritables relations filiales.

La source de l'expérience renouvelée de l'être-au-monde s'enracine chez Thérèse dans la présence habituelle à Dieu entretenue par l'oraison. Car l'oraison est fondamentalement une attitude d'amoureuse présence et offrande de soi à Dieu.

C'est dans cette perspective que nous pouvons situer l'attention que la sainte accorde aux phases de la vie spirituelle. « Celle-ci, en effet, a conçu son maître-livre, le *Château Intérieur*, selon un schéma bipartite : les trois premières *Demeures* décrivent le comportement de la personne en quête de Dieu par ses propres efforts, avec le concours ordinaire de la grâce. [...] Les quatre dernières *Demeures*, elles, témoignent de ce que Dieu veut faire de l'homme quand il l'empoigne et lui fait en quelque sorte goûter qui il est, lui Dieu²⁷ ».

Nous retiendrons surtout que l'oraison est une dynamique transformante qui va dans le sens d'une simplification progressive et d'une unification intérieure culminant dans l'union de la volonté humaine avec celle de Dieu.

3.2 L'abandon comme union des vouloirs

Thérèse d'Avila soutient avec force que l'union à laquelle chaque âme est appelée, et où s'exprime le plus grand amour, consiste essentiellement à « conformer sa volonté à celle de Dieu²⁸ ».

L'abandon est le sceau de la configuration de l'homme au Christ puisque c'est la disposition essentielle du Fils totalement remis entre les mains du Père (Jn 4,34). Ainsi compris, l'abandon est le fruit d'une transformation progressive de la personne qui, par une série de purifications, devient plus passive entre les mains de Dieu. Cette passivité, en tant qu'elle exprime le don de soi de la personne humaine à l'action de la grâce divine, n'a rien à voir avec une quelconque forme de quiétisme.

Bien au contraire, par l'abandon la personne vit *dans* et *de* la volonté divine, ce qui n'est rien d'autre que le sens le plus réaliste de l'extase.

3.3 La fécondité de l'amour

Il convient de tenir deux choses. Premièrement l'abandon à Dieu coïncide avec le plus grand amour et, deuxièmement, « l'amour n'est jamais oisif²⁹ ».

Selon les propres mots de Thérèse, « le but de l'oraison » c'est de « donner toujours naissance à des œuvres, des œuvres³⁰ ». Rappelons toutefois que « chez Thérèse de Jésus, le mot “œuvres (*obras*)” ne recouvre pas seulement le champ des activités extérieures, mais désigne également toute forme de réponse positive du croyant aux divers appels de la grâce de Dieu, tant au plan de la vie de foi, d'espérance et de charité, qu'à celui du comportement moral. Par cette conception large des œuvres, Thérèse s'inscrit spontanément dans le grand courant de la spiritualité chrétienne qui inclut dans l'idée de “vie active” non seulement les “œuvres extérieures”, entendues selon leur sens extensif habituel, mais aussi l'effort personnel et secret de perfectionnement vertueux³¹. »

Dans les débuts de la vie d'oraison la Madre conseille de brider les désirs apostoliques afin de consolider prioritairement l'enracinement dans l'amour de Dieu. À cet égard elle évoque le « très vif désir d'être utile aux autres : tentation très fréquente chez les commençants³² ». Le sens de cet avertissement est le suivant : la fécondité apostolique est le rayonnement de l'union d'amour avec Dieu. Seule l'âme transformée qui participe intérieurement de la surabondante activité de l'Amour divin échappe aux pièges d'un activisme fiévreux qui disperse et fatigue.

4. QUAND L'EXIL DEVIENT ENVOI

4.1 L'immense et l'infime

L'union divine, comprise comme la configuration au Christ et vécue dans l'effectivité de l'abandon, est source d'une transformation radicale de toute la personne. Comme l'indique l'image thérésienne du ver à soie qui se transforme en papillon blanc³³, cette union est solidaire d'une mort à soi. La mort mystique dont il est ici question ne signifie aucunement la dissolution mais la *métamorphose* de l'être personnel. Ce dernier cesse d'être le centre auquel tout se réfère pour n'être plus que pure référence à l'Agir divin. La mort mystique opérée par la puissance rédemptrice de la Croix libère de la geôle étroite du "petit" moi autocentré et fait naître à l'immensité de la vie du Christ. Cette existence nouvelle n'est pas impersonnelle (puisque l'individualité ne disparaît pas) mais transpersonnelle (puisque'il s'agit d'une individualité surnaturellement étendue aux dimensions de la vie du Christ). Mourir à soi, selon l'intuition paulinienne (Ga 2,20) reprise par Thérèse³⁴, c'est vivre de la vie même du Christ, participer de sa vitalité salvifique. Celui qui perd sa vie la trouve (Lc 9, 24), renouvelée et incomparablement plus féconde.

Cette seconde naissance fait vivre de la vie du Christ *dans* les limites maintenues d'une existence soumise à toutes les limites de la condition humaine. Trésor porté dans un vase d'argile (2Co 4,79), alliance paradoxale de l'immense et de l'infime.

4.2 Le réalisme de l'Incarnation

Thérèse d'Avila vit le "être *dans*" le monde sans "être *du*" monde (Jn 17,14-18) selon un réalisme de l'Incarnation et que nous pouvons résumer ainsi : par sa configuration au Christ, dont l'expression accomplie réside dans l'abandon, la personne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

UN DIEU NOMMÉ DÉSIR

ou Teresa et le CANTIQUE DES CANTIQUES

INTRODUCTION

« Le christianisme a-t-il véritablement détruit l'*eros* ? », s'interrogeait Benoît XVI dans sa première encyclique *Deus caritas est* (n° 4). Le vocabulaire du désir n'a pas toujours eu bonne presse dans le domaine théologique, en effet.

Cette difficulté a des raisons d'être très profondes et légitimes. N'est-ce pas le désir de discerner par elle-même le bien et le mal qui a poussé notre première mère à tous, Ève, à manger du fruit défendu et à le partager à son mari : « elle vit qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir le discernement » (Gn 3,6). Le désir violent vers l'autre appelé « convoitise » n'est-il pas le mal originel de toute vie en société et que s'efforce de combattre le Décalogue : « Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain. Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain, ni son serviteur, ni sa servante, ni son bœuf, ni son âne, rien de ce qui est à ton prochain » (Ex 20,17) ? Le désir irrépressible apparaît même comme la punition suprême pour la femme, malheureuse source de l'inégalité dans le couple : « Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi » (Gn 3,16). L'être humain masculin, quant à lui, est puni par le manque de plaisir dans le travail : « À force de peines tu tireras du sol subsistance » (Gn 3,17).

Dans ces conditions, la vie chrétienne apparaît souvent comme un combat contre les passions, les convoitises de la chair (au sens large des désirs inhérents à la condition humaine pécheresse). L'obéissance aux commandements de la Loi de Dieu et de l'Église et l'accomplissement de ses devoirs d'état

sont des remèdes à ces maux.

Pourtant, l'être humain est un être de désirs. C'est même eux qui le mettent en mouvement. Comment alors en rendre compte théologiquement ?

Cette problématique se double d'une autre encore plus complexe : Dieu, désire-t-il ? Cette question est délicate puisqu'elle entraîne celle de la transcendance et de l'impassibilité divine (au sens étymologique). Dieu étant pur esprit, il ne peut sentir, ni ressentir comme nous. Pourtant, la Révélation judéo-chrétienne apporte une nouveauté par rapport à la philosophie grecque comme le note bien Benoît XVI dans l'encyclique déjà citée : « La puissance divine qu'Aristote (...) chercha à atteindre par la réflexion, est vraiment, pour tout être, objet du désir et de l'amour (...) mais elle-même n'a besoin de rien et n'aime pas ; elle est seulement aimée. Au contraire, le Dieu unique auquel Israël croit aime personnellement » (n° 9).

En tant que Docteur de l'Église, Thérèse de Jésus, dite d'Avila, semble pouvoir apporter des éclairages particuliers sur ce désir d'un Dieu qui aime passionnément et qui désire être désiré.

1. UN TEXTE DE PRÉDILECTION : LE *CANTIQUE*

De la Sainte d'Avila, le public éclairé connaît le titre de ses grandes œuvres : sa *Vie*, le *Chemin de perfection*, le *Château intérieur* (ou *Livre des Demeures*). Bien peu connaissent ou ont lu, et pour cause, un petit ouvrage que les éditeurs espagnols actuels nomment *Meditaciones sobre los Cantares*¹ et que les éditions en français intitulent *Pensées sur l'Amour de Dieu*, conformément au titre que lui avait donné le P. Gratien lors de sa première édition à Bruxelles en 1611 : *Conceptos del Amor de Dios*². À vrai dire, cet opuscule a failli ne jamais nous parvenir puisque l'un des nombreux confesseurs de la Mère fondatrice, le

P. Diego de Yanguas *o.p.*, crut bon vers la fin de sa vie, en 1580, de lui ordonner de le brûler car « il ne lui semblait pas ajusté qu'une femme écrive à propos des Écritures » : ce qu'elle fit immédiatement, en parfaite obéissance³. Grâce à Dieu, et heureusement pour nous, il y avait déjà à l'époque plusieurs copies en circulation, dont celle qui avait reçu l'approbation du célèbre théologien, le P. Bañez et qui se trouve actuellement chez les carmélites d'Alba de Tormes. Thérèse en fit une première version à Saint Joseph d'Avila entre 1566 et 1567, et une seconde dans le même monastère vers 1574, après son priorat à l'Incarnation, d'après le P. Efrén *o.c.d.*⁴

Il ne s'agit pas à proprement parler d'un commentaire du *Cantique des cantiques* puisqu'elle n'en cite que six versets, selon la traduction de la *Vulgate*, et qu'elle fait allusion à cinq autres⁵. L'auteur n'ignore d'ailleurs pas, puisqu'elle a demandé des explications, que bien des théologiens et des docteurs en ont donné de nombreux commentaires, sans en épuiser le sens véritable (cf. PA 1,8). Elle souhaite plutôt partager avec ses sœurs du Carmel les fruits de sa *lectio divina* sur ce texte de l'Écriture (cf. PA Prol). Ce faisant elle semble consciente de son audace (cf. PA 1,8.12 ; 7,9) et, qui plus est, en tant que femme : « Ainsi, nous autres femmes, nous ne devons pas nous priver de goûter aux richesses du Seigneur. En disputer et les enseigner en croyant y parvenir, sans les montrer à des lettrés, cela oui. Je ne pense pas moi-même y parvenir dans ce que j'écris... » (PA 1,8).

Elle n'a d'ailleurs pas tort puisque, précisément en 1572, l'un des motifs de l'emprisonnement de fray Luis de León, pourtant professeur à Salamanque, sera sa traduction en langue castillane du *Cantique*. En ces temps-là, qu'une femme puisse commenter l'Écriture, et en particulier ce poème, semblait pour le moins inconvenant à beaucoup... d'où la mise au feu de l'autographe !

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Une telle orientation découle de deux facteurs essentiels : l'un directement lié à l'expérience mystique de la Madre, l'autre à l'histoire de l'Église et des événements du monde de son temps. Dans diverses études antérieures, nous avons eu l'occasion de présenter en détail l'esprit apostolique de la réforme thérésienne¹³, nous allons donc nous contenter ici d'en mentionner quelques traits qui en feront ressortir l'inspiration mystique.

Il faut se souvenir tout d'abord que Thérèse a été marquée très profondément par une vision terrifiante de l'enfer (cf. V 32), survenue, il est vrai, après de multiples faveurs¹⁴ qui l'avaient préparée à supporter ce formidable choc spirituel. Au cours de cette vision, que, paradoxalement, elle considère comme une « des plus grandes grâces que le Seigneur lui ait faites¹⁵ », elle prit conscience du prix de son propre salut et de celui des autres hommes, en particulier des « luthériens ». Thérèse est contemporaine, en effet, du schisme protestant. De cette expérience fondatrice va découler un « impétueux élan d'être utile aux âmes¹⁶ » qui contribuera à faire germer chez elle l'idée d'une réforme de la vie carmélitaine, caractérisée par un retour à la ferveur de la Règle primitive¹⁷.

Ce zèle apostolique va encore se renforcer au cours des démarches de la fondation de Saint-Joseph d'Avila, premier monastère réformé. En effet, la nouvelle des dévastations causées en France par les guerres de religion va influencer à son tour sur l'orientation de la réforme qui se donne alors comme objectif explicite la prière et le sacrifice pour ceux que Thérèse appelle les « défenseurs de l'Église » (c'est-à-dire les prédicateurs et les théologiens¹⁸), mais, encore et toujours, les « luthériens », comme aussi les chrétiens tièdes ou lâches¹⁹, et finalement tous les hommes. Il vaut la peine de souligner que le

désir de réparer mystiquement les dommages causés par le schisme est une des motivations essentielles de la réforme. En dépit des limites de l'ecclésiologie de l'époque dont elle est tributaire, Thérèse manifeste ainsi une soif de réconciliation et d'unité que nous qualifierions volontiers aujourd'hui d'œcuménique.

Ce « contre-feu mystique », rempli d'ardeur missionnaire, va prendre une ampleur nouvelle suite à l'évocation par le Père Maldonado, franciscain missionnaire, des « millions d'âmes » du Nouveau Monde (découvert en 1492) qui « se perdaient » « faute de doctrine²⁰ ». Quelles que soient, ici aussi, les limites théologiques d'une telle affirmation, ce récit meurtrit profondément la Madre, qui, en larmes, supplie le Seigneur de lui « donner le moyen de contribuer à lui gagner quelques-unes de ces âmes » par ses prières²¹. Face aux défis de ce « monde en feu » et au milieu d'une chrétienté déchirée, les monastères réformés, ces « petits colombiers de la Vierge (*palomarcitos*)²² », devront vivre l'unité dans la charité, l'amour de l'Eucharistie²³, de ses ministres et de tous les membres de l'Église. La fidélité à la contemplation introduira chaque carmélite dans le cœur de celle-ci, la rendant mystiquement disponible à ses besoins. Ainsi, la vie d'oraison apparaîtra-t-elle comme étant la source d'une ardeur apostolique sans cesse croissante, laquelle, à son tour, enrichira la prière. C'est ce lien entre la croissance dans la prière et dans l'esprit apostolique que nous allons évoquer maintenant.

3. CROISSANCE DANS LA PRIÈRE ET CROISSANCE DANS L'ESPRIT APOSTOLIQUE

Un des intérêts majeurs de l'enseignement thérésien est de montrer, d'une part, comment l'union au Christ est indissociablement union à *son œuvre même*, c'est-à-dire à

l'œuvre du salut, et, d'autre part, comment la plénitude de cette union permet à la contemplation et à l'action de communiquer en se fécondant réciproquement. Avec son charisme propre, la Madre trace un chemin qui illustre une manière d'être « contemplatif dans l'action » (pour reprendre la célèbre formule de Jérôme Nadal, compagnon de saint Ignace) et – avantage considérable – elle en précise les conditions spirituelles. Le Père Marie-Eugène met en relief cette complémentarité entre contemplation et action. Il écrit : « On ne saurait, dans l'enseignement thérésien, séparer ni distinguer la doctrine spirituelle d'apostolat de la doctrine contemplative. En cette spiritualité, contemplation et apostolat sont solidaires l'un de l'autre, s'y fondent et s'y complètent heureusement. Ce sont deux aspects d'un tout harmonieux, deux manifestations d'une même vie profonde (...) Ayant jailli de son âme et de sa vie, la spiritualité de sainte Thérèse en porte le double caractère hautement contemplatif et étonnamment actif²⁴. »

Un passage bien connu des *Demeures* illustre de façon emblématique cette progression vers une union toujours plus grande entre contemplation et action : « Tel est le but de l'oraison, mes filles ; voilà à quoi sert ce mariage spirituel : donner toujours naissance à des œuvres, des œuvres²⁵. » Ainsi, le mouvement même de la vie mystique conduit-il toujours aux « œuvres », ce terme pouvant être entendu dans un sens très large. La progression coordonnée entre vie d'oraison et esprit apostolique apparaît particulièrement dans l'*Autobiographie* et dans les *Demeures*.

Les chapitres 11 à 21 de l'*Autobiographie* posent les fondements essentiels de ce rapport. Ils s'organisent à partir de l'image décrivant les « quatre manières d'arroser le jardin » de l'âme, symboles de quatre degrés d'oraison²⁶. À chaque degré,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans les dernières pages de l'*Autobiographie* : « Seigneur, ou mourir ou souffrir (*o morir, o padecer*) ; je ne vous demande rien d'autre » V 40,20,317.

47. Au moment de sa mort, Martin priait ainsi : « Seigneur, si je suis encore nécessaire à ton peuple, je ne refuse pas le travail. Que ta volonté soit faite ! », *Lettre de Sulpice Sévère sur la mort de S. Martin*, Sources Chrétiennes n° 133, p. 336-344.

48. E 15,534.

49. Cf. E 1 ; 3 ; 7 ; 15 ; 17.

50. Entre les deux dernières demeures, il n'y a pas « de porte fermée », cf. 6D 4,4, 969.

51. Voir notre article : « “Trouver Dieu en toutes choses” à la suite de Thérèse de Jésus », *Carmel* n° 148, juin 2013, p. 64-71.

52. Titre de ce chapitre, p. 630.

53. Dans les *Demeures*, Thérèse écrit en ce sens : « Quand je vois des âmes s'adonner diligemment à examiner leur oraison, si encapuchonnées (*muy encapotadas*) qu'elles n'osent ni bouger ni détourner leur pensée pour éviter qu'un peu de leur plaisir et de leur ferveur ne se dérobe, j'en conclus qu'elles comprennent bien mal par quel chemin on atteint à l'union, et qu'elles pensent que toute l'affaire se réduit à cela. Mais non, mes sœurs, non : le Seigneur veut des œuvres (*obras quiere el Señor*) ; si tu vois une malade à qui tu puisses apporter certain soulagement, peu doit t'importer de perdre cette ferveur, aie pitié d'elle ; si elle souffre, souffre toi aussi ; et si c'est nécessaire, jeûne pour qu'elle mange à ta place : moins pour elle que parce que tu sais que le Seigneur veut qu'il en soit ainsi. Telle est la vraie union avec sa volonté (*esta es la verdadera unión con su voluntad*) » 5D 3,11,942.

54. Ces dernières citations proviennent toutes du § 3, 630-631. Thérèse mentionne Mt 25,40 : « Toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites. »

Au cours de son activité de fondatrice, Thérèse a dû affronter le dilemme du double appel à la contemplation et à l'action. Vers la fin de la période des fiançailles spirituelles, elle se fit un jour cette réflexion : « Je me disais que ceux qui blâmaient mes sorties pour fonder des couvents avaient peut-être raison, que je ferais mieux de ne me consacrer qu'à l'oraison, et j'entendis : “Tant qu'on vit, on ne gagne rien à chercher à mieux jouir... de moi, mais à accomplir ma volonté” » *Relation* de 1571, p. 547. Ces paroles la confirmèrent dans sa mission de fondatrice entreprise en obéissance au

Seigneur.

55. 5,5, 631-632.

56. 5,4, 631.

57. À son frère marié Don Lorenzo, la Madre écrit : « Ne croyez pas que si vous disposiez de plus de temps, votre oraison vaudrait mieux. Détrompez-vous en cela, le temps bien employé, comme l'est celui que vous consacrez au bien de vos enfants, n'empêche pas de faire oraison. Dieu donne souvent plus en un moment qu'en beaucoup de temps ; ses œuvres ne se mesurent pas au temps », L 158, 315-316 ; cf. aussi, par exemple, cette autre lettre à Gonzalo Dávila, sj, (L 234, 474, juin (?) 1578).

58. Évoquant les mérites respectifs de la vie active et de la vie contemplative, Thomas d'Aquin reconnaît qu'une personne peut acquérir « dans les œuvres de la vie active, des mérites supérieurs à ceux de telle autre personne dans celles de la vie contemplative. S'il se trouve, par exemple, que par surabondance d'amour divin et en vue d'accomplir la volonté de Dieu pour sa gloire, elle supporte parfois d'être privée pour un temps de la douceur de la contemplation divine. C'est ce que disait saint Paul (Rm 9,3) : « Je souhaiterais d'être anathème loin du Christ pour mes frères ». Saint Jean Chrysostome explique : « L'amour du Christ avait à ce point submergé son âme que cela même qu'il jugeait plus aimable que tout, c'est-à-dire être avec le Christ, il en arrivait à le mépriser parce qu'il pourrait ainsi plaire au Christ », *Somme Théologique*, IIa IIae, q. 182, a. 2, réponse, Cerf, Paris, 1985, p. 1034-1035.

59. 5,8, 633.

60. 5,17,636.

61. Voir notre étude : « Le dynamisme de la charité. La méditation du *Cantique des cantiques* par sainte Thérèse de Jésus », dans W. LINNIG, I. VELASCO-ZAMARREÑO, F-R. WILHÉLEM, *Enfin libre ! Sur les pas de Thérèse d'Avila*, Studium Notre-Dame de Vie, collection « Sorgues », Parole et Silence, Paris, 2015, p. 209-246.

62. PAD 7,3, 602.

63. Voici son aveu : « Je connais des personnes (...) qui m'ont fait comprendre cette vérité alors que j'étais bien en peine de n'être pas maîtresse de mon temps, et que je les plaignais elles-mêmes d'être occupées sans cesse par les affaires ou les travaux que l'obéissance leur imposait ; je pensais, à part moi, et j'allais même jusqu'à leur dire que le peu de spiritualité qu'elles avaient à l'époque ne pouvait progresser dans ce charivari (*que no era posible entre tanta baraúnda crecer el espíritu, porque entonces no tenían*

mucho). Ô Seigneur ! Combien vos voies diffèrent de nos maladroitesses et imaginations ! », 5,6, 632.

64. 5,6, 632, et encore : « Je vous affirme que le manque de solitude ne vous empêchera jamais d'atteindre à l'union véritable qui consiste à obtenir que ma volonté soit une avec celle de Dieu », 5,13,635.

65. 6,15,642.

66. 5^e carrefour de la Retraite à l'Institut 1966, 21 août, texte inédit.

67. Conférence du 21 août 1953 citée dans notre article : « La contemplation et l'action, deux manifestations d'une même vie », *Carmel* n° 126, Décembre 2007, p. 86.

68. *Je veux voir Dieu*, t°1038.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Nous avons dit que ***notre petit papillon était mort dans une indicible joie*** d'avoir trouvé son repos et que Jésus-Christ vivait en lui. Voyons maintenant quelle est cette nouvelle vie et en quoi elle diffère de la vie qu'il menait auparavant, car ce sont les effets qui nous montreront s'il a réellement reçu la grâce dont il s'agit. (7D 3,1)

Quels sont ces effets ?

Le premier est un oubli de soi si complet, qu'il semble véritablement que cette âme n'ait plus d'être. La transformation qui s'est opérée en elle est si grande qu'elle ne se reconnaît plus. (7D 3,2)

La métamorphose de l'âme dans le mariage spirituel est telle qu'elle ne se reconnaît plus elle-même ! Comment le ver à soi se reconnaîtrait-il dans le papillon ?

Le deuxième effet est un « immense désir de souffrir, mais ce désir ne cause plus d'inquiétude comme auparavant » (7D 3,4). Elle n'a plus peur de la mort et vit dans le détachement de toutes choses :

La mort ne leur inspire aucun effroi, elles l'envisagent comme un doux ravissement... (7D 3,7)

De telles âmes vivent dans un grand détachement de toutes choses, leur attrait constant est d'être seules ou de travailler à l'avancement spirituel du prochain. (7D 3,8)

Un autre effet de l'oraison d'union est la cessation des ravissements :

Une fois arrivée là, l'âme n'a plus de ravissements... Les objets même les plus capables d'exciter sa dévotion ne produisent plus le même effet, tandis qu'auparavant il suffisait pour cela de la vue d'une dévote image, des premières paroles d'un sermon, du son d'un instrument de musique. ***Le pauvre petit papillon vivait dans une telle anxiété, que tout, en quelque sorte, l'effrayait et lui faisait prendre son vol...*** (7D 3,12)

Le « trouble », l'« effroi » et l'« anxiété » ont cessé avec les ravissements.

1.3.2 Vol du papillon et vol de l'esprit

Le vol du papillon se caractérisait par les ravissements et le « vol de l'esprit ».

L'exemple que Thérèse donne dans les *Sixièmes Demeures* est le ravissement qu'elle eut, à Pâques 1571, à Salamanque. Une jeune novice de Ségovie, sœur Isabel de Jimena, chanta d'une voix magnifique la chanson : « *Que mes yeux te voient, doux et bon Jésus, que mes yeux te voient, ensuite je mourrai* » et ce chant ravit Thérèse en extase (6D 11,8)⁴. Elle en fait aussi le récit dans la *Relation XV*, écrite au Monastère de Salamanque, les 15-16 avril 1571.

Le soir, tandis que nous étions toutes réunies, on chanta des couplets sur le tourment de vivre loin de Dieu. Dans l'état de souffrance où j'étais déjà, ce chant produisit sur moi un tel effet, que mes mains commencèrent à s'engourdir et toute résistance devint impossible. De même que l'âme sort d'elle-même par des ravissements de joie, elle peut également, par l'excès de la douleur, être suspendue et rester dégagee des sens⁵.

Ravissements de joie ou de douleur incontrôlables qui l'effraient.

« Le pauvre petit papillon vivait dans une telle anxiété, que tout, en quelque sorte, l'effrayait et lui faisait prendre son vol... » – « Pauvre petit papillon », on entend la compassion dans la voix de Thérèse et elle sait de quoi et de qui elle parle ! Mais maintenant, il a trouvé son repos :

Soit qu'il [le papillon] ait trouvé son repos, soit que l'âme, ayant vu tant de merveilles dans cette dernière *Demeure* ne s'étonne plus de rien, soit qu'elle ait perdu le sentiment de sa solitude depuis qu'elle jouit d'une si divine compagnie, soit pour quelque autre cause que j'ignore, toujours est-il, mes sœurs, qu'à partir du moment où le Seigneur lui découvre les merveilles de cette *Demeure* et lui en ouvre l'entrée, elle perd cette grande faiblesse qui lui était si pénible et dont rien n'avait pu la délivrer. (7D 3,12)

C'est ici que Dieu s'unit à l'âme par ce « baiser » que

demandait l'Épouse (Ct 1,2) ; « c'est ici que cette biche blessée étanche sa soif dans les eaux courantes » (Ps 41,2), « c'est ici que la colombe trouve le rameau d'olivier, signe qu'elle a trouvé la terre ferme au milieu du déluge et des tempêtes de ce monde » (Gn 8,8-9).

Ô Jésus ! Que n'ai-je l'intelligence de tant de passages de l'écriture qui nous décriraient sans doute cette paix de l'âme ! Ô mon Dieu, toi qui vois combien cette paix nous est avantageuse, donne aux chrétiens la volonté de la rechercher et conserve-la par ta miséricorde à ceux qui l'ont reçue de toi ! (7D 3,13)

Voilà la prière que Thérèse forme pour nous et voilà le « repos » que cherchait le « pauvre petit papillon ».

2. FONDEMENT AUTOBIOGRAPHIQUE

Tomás Álvarez⁶ dans son livre sur le *Château intérieur* a montré de manière magistrale le fond autobiographique du récit des *Demeures*. Nous n'allons pas reprendre les parallèles qu'il a déjà établis. En pensant à l'histoire du petit papillon, je voudrais seulement revenir sur le désir de mourir. Thérèse prend comme exemple, dans le *Livre de la Vie*⁷ et la *3^e Relation*⁸, saint Paul qui suppliait Dieu de le libérer de cette vie, et elle-même dira dans le *Livre de Vie*⁹ : « Tout mon désir est de mourir ».

2.1 *Je vis sans vivre en moi*

À l'époque où Jean de la Croix et Thérèse d'Avila étaient ensemble au Couvent de l'Incarnation (1571-1572), c'est la sensation de victoire sur la mort qui leur fit composer deux poèmes jumeaux sur le refrain : « Je vis sans vivre en moi... parce que je meurs de ne pas mourir ».

« Vivo sin vivir en mí,

Y tan alta vida espero,

Que muero porque no muero.

Je vis mais sans vivre en moi ;

Et mon espérance est telle

Que je meurs de ne pas mourir.

Huit strophes de saint Jean de la Croix dont je ne cite que la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône soit secrète ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. [...] Quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. » (Mt 6,2.6)

Et, deuxième effet, cet amour de Dieu vécu dans l'oraison lui « fait comprendre ce que l'aimer signifie » (V 6,3), c'est-à-dire l'amour du prochain, à travers l'exercice très concret de vertus reçues dans l'oraison (*ibid.*) : attention à l'autre (elle range les manteaux des sœurs (V 31,24) ou éclaire un escalier sombre au retour de matines), bienveillance (V 6,3), humilité (V 31,23). Elle découvre aussi les joies de relations amicales polarisées par l'amour de Dieu, goûtant les « entretiens où on parlait de Dieu » (V 6,4).

Mais ce début reste bien fragile, les vertus reçues étant alors « encore trop faibles pour [la] maintenir dans la justice » (V 6,3). Revenant à la vie commune après ses trois ans de maladie, elle éprouve l'affrontement en elle des deux dimensions de l'amour, les journées qu'elle passe au parloir en mondanités heurtant de plein fouet l'intimité avec Dieu rencontré dans l'oraison. La violence de ce conflit la fait même arrêter un temps l'oraison (V 7,1). Si elle la reprend au bout de quelques mois, c'est au prix d'une tension intérieure considérable :

Ma vie était extrêmement pénible, car dans l'oraison je voyais mieux mes fautes. D'une part, Dieu m'appelait, de l'autre je suivais le monde. Toutes les choses de Dieu me contentaient vivement, celles du monde me tenaient ligotée. Je paraissais vouloir accorder ces deux adversaires, si ennemis l'un de l'autre, que sont la vie spirituelle, ses joies, ses saveurs, et les passe-temps sensuels. Mon temps d'oraison était fort pénible car l'esprit n'y était pas maître, mais esclave : je ne pouvais donc pas me renfermer en moi-même, ce qui était ma seule méthode d'oraison, sans enfermer avec moi mille vanités. (V 7,17)

En réalité, Thérèse fait l'expérience de l'unicité de sa capacité d'aimer. La manière dont elle aime ses frères est liée en profondeur à sa relation à Dieu. Inversement, sa relation à Dieu la pousse à une nouvelle manière d'aimer ses frères. La capacité d'aimer de l'être humain est unique, et il serait vain de croire que nous pouvons aimer nos frères différemment de la manière dont nous aimons Dieu. Là est la raison de l'unicité du double commandement de l'amour. Bien des années plus tard, Thérèse l'explicitera dans un passage célèbre, qui est comme une glose thérésienne de la première épître de Jean « celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne saurait aimer le Dieu qu'il ne voit pas » (1Jn 4,20)⁵ :

Nous reconnâtrons, ce me semble, que nous observons bien ces deux choses [l'amour de Dieu et du prochain], si nous observons bien celle d'aimer notre prochain : ce sera le signe le plus certain ; nous ne pouvons savoir si nous aimons Dieu, bien que d'importants indices nous fassent entendre que nous l'aimons, mais nous pouvons savoir, oui, si nous avons l'amour du prochain. Et soyez certaines que plus vous ferez de progrès dans cet amour-là, plus vous en ferez dans l'amour de Dieu ; car l'amour de Sa Majesté pour nous est si grand qu'en retour de celui que nous avons pour notre prochain il augmentera de mille manières celui que nous avons pour Sa Majesté : je ne puis en douter. (5D 3,8)

1.2 Un chemin de croissance

Cela, Thérèse a dû l'apprendre, et ce fut un apprentissage difficile. Non pas qu'elle eût des réticences à aimer le prochain, au contraire, elle était trop attirée par lui, mais elle a dû apprendre ce que c'est qu'aimer en vérité, d'un amour qui a sa source en Dieu, d'un amour libre, et d'un amour qui se donne. Certes elle affirme : « Tout ce qui vous incitera à aimer davantage, faites-le », mais elle s'empresse d'ajouter : « Nous ne savons peut-être pas ce que c'est qu'aimer, je n'en serais pas très étonnée » (4D 1,7, cf. V 9,9).

Chez Thérèse, cet apprentissage fut affaire de patience – près de quinze ans –, d'accueil de la grâce dans l'oraison durant douze années de grandes sécheresses, et surtout d'une rencontre décisive avec le Christ, qui lui permit d'incarner sa relation avec Dieu. Ses puissances affectives, qui avaient besoin de voir et d'entendre furent polarisées par l'humanité de Jésus à partir de la conversion devant le « Christ très blessé » : « J'éprouvai un tel regret d'avoir montré si peu de reconnaissance pour ses plaies que je crus que mon cœur se brisait et je me jetai devant lui en versant des torrents de larmes, le suppliant de me fortifier une fois pour toutes afin de ne plus l'offenser. » (V 9,1) C'est la rencontre avec le Christ, le Fils de Dieu incarné, qui ouvre la porte à l'unification de l'affectivité, de la capacité d'aimer. Et finalement, la parole efficace de Dieu entendue à l'intérieur d'elle-même la rend capable pour toujours d'aimer en vérité Dieu et son prochain d'un unique amour :

[...] Jamais plus je n'ai pu fonder une amitié, ni recevoir des consolations, ni éprouver un amour particulièrement vif, qu'il ne s'agisse de personnes dont j'entends bien qu'elles aiment Dieu de cette façon et cherchent à le servir ; ce me fut impossible, et peu m'importe qu'il s'agisse de parents ou d'amis. (V 24,6)

L'amour pour les hommes est bien réel – et les très nombreuses grandes amitiés qu'eut Thérèse par la suite le montrent avec évidence –, mais il doit être orienté vers l'amour de Dieu⁶. Sinon, Thérèse est libre de ne pas aimer celui qui ne veut pas aimer de cette manière. Cette transformation est le fruit de la grâce, reçue au « goutte à goutte » depuis des années et c'est ce que manifeste l'achèvement de la libération de l'affectivité thérésienne en l'espace « d'un instant » (V 24,7) sous la motion d'une parole intérieure.

Reste une dernière expérience décisive sur ce chemin de l'apprentissage de l'amour de Dieu et du prochain, celle de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vouées à vivre dans le courant des eaux de leur Époux, lorsqu'elles sont prises dans les filets du monde ; elles ne vivent vraiment que lorsqu'elles s'y retrouvent. » (F 31,46)

19. Notamment avec celui des « Déchaussées Royales ».

20. Cf. notamment J. BARRENA SÁNCHEZ, *Teresa de Jesús una mujer educadora*, Diputación provincial de Ávila-Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2000, et M. Herraíz, *Solo Dios basta*, EDE, Madrid, 1982³.

21. Même si on en trouve de nombreux éléments dans les autres œuvres.

22. Voir aussi le passage très suggestif de E 2,1-2.

23. Cf. les chapitres IV et V des *Constitutions d'Alcala* (1581) pour les carmélites déchaussées, in *Constituciones de las carmelitas descalzas*, MHCT 16, Roma, 1995, p. 77-80, dans le prolongement de *Const.* 26.

24. Notamment les *Récréations de Marie de Saint Joseph*, in MARÍA DE SAN JOSÉ, *Escritos espirituales*, Postulación general ocd, Roma, 1979. Certains carmels conservent des manuscrits analogues.

25. Cf. par exemple A. MAS ARRONDO, *Toucher le Ciel*, Éditions du Carmel, Toulouse, 2015, p. 16 sv.

26. T.-M. POULIQUEN, « Antidote pour société dépressive : la visée personnaliste et communautaire de l'éthique sociale catholique », *Liberté Politique*, 52 (2011), p. 126-138.

27. Nous nous inspirons ici particulièrement de la théologie du don présentée dans P. IDE, *Eh bien, dites : Don*, Éditions de l'Emmanuel, Paris, 1999, et Tanguy-Marie POULIQUEN, *op. cit.*

28. Ce fut le cas par exemple de sœur Marie de Jésus, la future bienheureuse, cf. VALENTIN DE LA CRUZ, *Vida y mensaje de María de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 1976.

29. Ce qui était le cas de Béatrice de la Mère de Dieu de Séville (cf. F 26,7), ou de Béatrice de Jésus Ovalle, nièce de la Sainte (*Lettres* du 28 mars 1581 à Antonio Gaytán, du 14 juillet 1581 à Jérôme Gratien, ...).

THÉRÈSE, MAÎTRESSE DE VIE

Quelques mots sur Thérèse. À l'âge de 47 ans, elle se remémore son enfance et son adolescence. « Dieu commença à *m'éveiller* vers l'âge de six ou sept ans » (V 1,1), par la prise de conscience de l'amour et de la vérité, ainsi qu'elle le souligne.

Ce fut d'abord l'expérience d'être aimée et d'aimer : « très aimée » dans son entourage familial (V 1,4 ; 2,7 ; 3,3). En chemin vers Becedas, pour se confier aux soins d'une guérisseuse, elle s'arrêta quelques jours chez son oncle, Pedro Sanchez de Cepeda. « Il me pria de lui faire la lecture de bons livres et bien que cela ne me plût point, je montrai le contraire ; car j'ai toujours extrêmement aimé faire plaisir aux gens » (V 3,4).

Elle écrit à son frère Laurent : « C'est moi la plus misérable de toutes, telle que je suis vos seigneuries ne devraient pas me reconnaître pour sœur. Je ne sais pourquoi vous m'aimez tant¹ ».

Elle parle avec simplicité des « bonnes inclinations » que Dieu lui a données (V 1,4), « une âme vertueuse de nature » (V 2,5). Elle revient sur ces dons avant de commencer à nous raconter la crise de sa prime jeunesse : « Lorsque je sortis de l'enfance, je commençai à m'apercevoir des grâces naturelles dont le Seigneur m'avait douée et on disait qu'elles étaient grandes » (V 1,8).

Au-delà de l'entourage familial : « Je dois encore cela au Seigneur, on m'a toujours choyée partout » (V 3,3). Lorsque, vers l'âge de 16 ans, pour l'éloigner de certaines compagnes qui auraient pu avoir sur elle une influence négative, son père la confie aux religieuses augustines, Thérèse nous en dit un peu plus sur son expérience d'être aimée et sa grande capacité à aimer. Les premiers huit jours de prise de contact à peine passés,

elle écrit à ce sujet : « J'étais beaucoup plus contente que dans la maison de mon père. Toutes mes compagnes l'étaient avec moi, car le Seigneur me faisait cette grâce ; partout où j'étais, je satisfaisais tout le monde on m'aimait donc beaucoup » (V 2,8).

Puis comme deuxième trait de son « éveil » précoce, l'amour de la vérité qui est lié à sa vocation également précoce pour la prière. « Il nous arrivait de passer de longs moments à en parler et nous aimions à répéter bien des fois : “Pour toujours, toujours, toujours !” Alors que je prononçais longuement ces mots le Seigneur me faisait la grâce de marquer en moi, dès l'enfance, le chemin de la vérité » (V 1,4).

Plus tard, au fur et à mesure que grandit sa relation d'intimité avec Dieu, elle va expérimenter la croissance forte et rapide de sa liberté intérieure, notamment pour être avec assurance au service de la parole – ce que personne ne lui demande, et que le seul fait d'être femme lui interdit même.

« Amour-vérité-liberté » vont former son « triangle » de base pour la formation de la personne priante dans le catéchisme de formation qu'elle présentera d'abord au minuscule groupe de femmes qui la suivent dans son entreprise de fondation d'une nouvelle famille carmélitaine contemplative.

Je voudrais souligner, puisqu'on ne peut poursuivre maintenant sur ce thème, que Thérèse est bien ainsi, une femme aimée, aimante et libre grâce à « l'image de Dieu » qui commença à se graver dans son intériorité la plus profonde.

QU'EST-CE QUE L'ORAISON ?

Je vais commencer par cette double confession thérésienne, avant de présenter rapidement sa « manière de prier » : « je pouvais seulement penser au Christ en tant qu'homme » (V 9,6), ce qui d'une part « sauvegardait » d'emblée la totalité de sa personne, corps et âme, indissociablement unis, et d'autre part

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

suprême et en relation les uns avec les autres. Thérèse, maîtresse de vie, se soucie de former des personnes, des communautés de personnes, la nouvelle famille des Fils de Dieu, de ceux qui nous aiment pour l'amour de Dieu (C 9,4).

Dans *Le Chemin de Perfection* elle nous a laissé deux textes dont le contenu si riche remplace aisément plusieurs pages, qui mettent en évidence ce qui doit réveiller notre conscience de chrétiens et même celle de n'importe quelle personne.

Je vais commencer par le dernier de ces textes. Elle l'introduit par ces quelques mots autobiographiques qui renforcent la doctrine qu'elle veut nous transmettre. « Si vous voulez que je vous indique le chemin à suivre pour atteindre la contemplation (une grâce extraordinaire), souffrez que je m'attarde à des choses qui peuvent vous sembler de moindre importance sur le moment mais qui à mon avis le sont tout autant. »

Et elle donne cet avertissement légèrement menaçant : « Si vous ne voulez ni en entendre parler ni les mettre en œuvre, restez avec votre oraison mentale toute la vie, car je vous assure, ainsi qu'à toutes les personnes qui aspirent à ce bien (l'oraison d'amitié), que sans cela vous ne parviendrez point à la vraie contemplation (l'amitié vraie avec Dieu) » (C 16,1 ou 5).

« Mais je crains aussi qu'on ait du mal à la pratiquer si on ne cherche pas les vertus » (C 16,2 ou 6).

Ainsi on en vient à « la troisième chose si nécessaire » à ceux qui désirent emprunter le chemin de l'oraison : l'humilité.

Thérèse commence ainsi le chapitre 17 : « Je vais parler de l'oraison, mais auparavant j'ai encore à dire quelque chose de très important, il s'agit de l'humilité, si nécessaire dans cette maison où l'oraison est le travail principal et il vous sera très utile de chercher à comprendre comment vous devez vous exercer à l'humilité » (C 17,1).

Comprenons bien ces mots par lesquels elle commence à expliquer l'humilité. « Marcher en vérité », ce sera le socle de la formation du priant. Si l'oraison est le travail principal de la communauté thérésienne⁷, l'humilité est essentielle pour que l'oraison d'amitié soit authentique, elle en est même le fondement. C'est l'autre aspect important de l'oraison d'amitié que la pédagogue explique depuis le quatrième chapitre.

Au chapitre suivant se trouvent encore de longs exposés sur l'oraison et elle insiste encore au chapitre 21 qu'elle commence ainsi : « Ne vous étonnez pas de toutes les nombreuses choses qu'il faut considérer pour commencer ce voyage divin qui est la voie royale qui conduit au ciel » (l'oraison) (C 21,1).

Quelles sont « toutes ces nombreuses choses » indispensables pour ce voyage divin de l'oraison d'amitié ? Regardons le texte dans lequel elle nous les présente, toujours précédées d'ailleurs d'appels à l'attention destinés à souligner l'importance que Thérèse accorde à la manière de former le priant. D'après elle, il manque « la plus importante de ces trois choses si nécessaires à ceux qui s'engagent dans le chemin de l'oraison : l'humilité ».

J'invite le lecteur de ces pages à lire lentement et si nécessaire plusieurs fois le texte thérésien qui suit. J'ai relevé les expressions essentielles, suffisantes pour suivre la logique amoureuse et intellectuelle que développe la maîtresse d'oraison et qu'elle regroupe au début en ces lignes : « Vous savez déjà que pour qu'une oraison soit véritable il faut s'appuyer sur ce conseil (qu'elle nous donne immédiatement) : « recherche de vie douillette (mollesse et égocentrisme) et oraison ne sont pas compatibles » (C 4,2). Pour être ami il faut se décentrer de soi et se centrer amoureusement sur l'Ami, sur Dieu, lui parler directement.

Puis, pour répondre à ceux qui le lui ont demandé, elle donne

des détails sur l'oraison :

Premièrement, « pour me remercier de mes conseils, je vous prie de vous appliquer volontiers à les relire souvent ».

Deuxièmement, « Avant de parler de l'oraison, je dirai certaines choses indispensables à celles qui désirent suivre le chemin de l'oraison et tellement nécessaires que, sans être vraiment contemplatives (sans avoir des grâces d'oraison surnaturelle) elles pourront être très avancées dans le service du Seigneur » (bien unies à lui). Sans « ces choses », il est impossible d'être vraiment contemplatives, (c'est-à-dire être de grandes amies de Dieu) et même si elles pensent qu'elles le sont, elles se trompent ». Thérèse l'affirme clairement : l'oraison d'amitié est un chemin qui requiert essentiellement de lutter contre le « moi » pour devenir semblable à son ami : « la nature de Dieu est d'aimer⁸ ».

Ces « trois choses tant nécessaires » conditionnent le fait d'être ou de ne pas être ami de Dieu et on peut même ajouter que, sans elles, il ne peut y avoir ni personne ni société humaine possible. « L'être » n'est pas dans le « faire », bien qu'il en ait besoin, mais le « faire » lui est dans « l'être ». Recréer, reconstruire « l'être » dans la relation personnelle avec Dieu et avec nos semblables, est la grande question que pose Thérèse. Et, comme je le dirai plus loin, le contenu de l'être peut grandir, devenir plus vrai mais il demeure voilé sous un signe insignifiant. Ce contenu est ce que voit Dieu et non pas nous qui ne pouvons en percevoir que « les apparences » c'est-à-dire seulement le signe.

Elle consacre un grand nombre de lignes à la présentation de « ces choses nécessaires » (C 4,17). L'une d'elles est « l'amour des uns pour les autres », une autre « le détachement » (libération) de tout le créé et enfin « l'humilité » (marcher en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à toi puisque tu m'as créée/à toi puisque tu m'as rachetée (...)/à toi puisque je ne me suis pas perdue/que veux-tu faire de moi ? ». Tous les verbes qui suivent : « tu m'as rachetée » ne font que développer la même idée de rédemption. Ici, « ne pas se perdre » est donc à lire avec « être rachetée ». Il s'agit de l'égaré par rapport au salut.

Dans la poésie 8, Thérèse ajoute une dimension : celle de la perte d'identité. Se perdre, c'est aussi ne plus savoir qui l'on est, comme lorsqu'on dit d'un adolescent : « il se cherche ». Et c'est ici que nous rejoignons les questions de l'homme contemporain. Comment comprendre cette perte d'identité ? Il nous faut pour cela revenir à la thématique biblique de l'image telle qu'elle a été comprise par les Pères de l'Église.

VERS LA RESSEMBLANCE : LA DYNAMIQUE BIBLIQUE DE L'IMAGE

Dans la relation 54, de 1575, Thérèse raconte :

Comme j'étais saisie d'effroi en voyant une si haute Majesté présente dans une créature aussi basse que mon âme, j'entendis ces paroles : « Elle n'est pas basse, ma fille, puisqu'elle est faite à mon image. » (R 54, p. 421)

Devant le spectacle de son péché, Teresa a oublié qu'elle est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le Christ le lui rappelle. Il ne se place pas ici sur le plan du salut mais sur celui de la création. Le texte de Gn 1,26 qui est en arrière-plan de cette réponse du Christ sera le point de départ de Thérèse au chapitre I du *Livre des Demeures* (1D 1,1) et elle le rappellera en conclusion (7D 4,22). Les deux thèmes de la présence intérieure et de la ressemblance sont intimement liés dans l'enseignement thérésien. Notre poésie en est l'illustration. Si l'âme humaine est une demeure digne de Dieu, c'est qu'elle lui ressemble, et qu'elle tire de cette ressemblance toute sa dignité.

L'énigme de notre identité

Saint Irénée jouait sur les deux termes utilisés en Gn 1,26 – image et ressemblance – pour dire qu'après la chute, l'homme avait gardé l'image et perdu la ressemblance. C'était une manière de dire que la nature humaine gardait sa dignité mais qu'elle était blessée.

Dans les temps antérieurs (...) on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était alors invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait : c'est d'ailleurs pour ce motif que la ressemblance s'est facilement perdue⁴.

Après la chute des origines, la ressemblance n'est plus un acquis, elle devient un but à atteindre. Du coup, l'homme se cherche. N'est-ce pas là qu'est la racine profonde de bien des crises d'identité ? La première épître de Jean évoque clairement cette tension :

Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. (1Jn 3,2)

Il y a une énigme de notre identité car notre être est en devenir : nous savons ce que nous sommes – nous sommes enfants de Dieu – mais ce que nous serons ne sera clairement manifesté que lorsque le Fils de Dieu paraîtra, à la fin des temps. Alors non seulement nous le verrons tel qu'il est, mais nous lui serons semblables.

Pour aider l'homme à retrouver la ressemblance, Dieu met sous ses yeux une image parfaite, celle de son Fils : l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, c'est-à-dire leur modèle (Col 1,15). C'est le même qui a vécu avec les Apôtres et qui paraîtra un jour dans sa gloire (cf. Ac 1,1). C'est à lui que nous ressemblerons ce jour-là parce que nous le verrons tel qu'il est. C'est donc en regardant le Fils venu dans la chair que

l'homme comprend ce qu'il est ou plutôt ce qu'il doit être un jour dans la gloire.

Nous avons besoin de voir, cela correspond à notre nature humaine. Comme le dit Teresa au chapitre 22 de la Vie : « nous ne sommes pas des anges, nous avons un corps⁵ ». Le drame de l'homme avant le Christ c'est qu'il n'avait pas sous les yeux une image fidèle de ce qu'il devait être selon le projet de Dieu. Saint Irénée l'a bien compris dans le passage qui précède, et il continue :

Lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'un et l'autre : il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible⁶.

Dès lors, le but de l'homme qui veut retrouver le chemin du bonheur et de l'amitié avec Dieu est de ressembler au Fils pour ressembler au Père.

Le Christ miroir de notre image

Le Père nous appelle à « reproduire l'image de son Fils », selon l'expression de Rm 8,29, car elle correspond pleinement au projet qu'il a sur l'homme : « être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour » (Ep 1,4). En regardant le Verbe, l'homme se voit comme dans un miroir, non pas déformant (comme étaient ceux de l'antiquité) mais correcteur : l'image qu'il nous renvoie est plus belle que la réalité.

Dans le *Château Intérieur*, Teresa se désole de ce que nous ne profitons pas vraiment de ce miroir⁷ qui nous renvoie au projet de Dieu sur nous avant même notre création. Elle commente la prière sacerdotale de Jésus en Jn 17, notamment ces paroles :

Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé. (Jn 17,21)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à éliminer « les Cananéens » dans son cœur pour rendre possible sa maternité spirituelle.

2.2 L'ennui

Rolheiser dit que pour beaucoup d'entre nous, la plus grande lutte au cours de nos années d'adulte sera *l'ennui* : le manque d'excitation et de stimulation dans notre vie. Beaucoup essaient d'y échapper en accumulant des expériences, ou en travaillant beaucoup pour atteindre un meilleur statut et réputation.

2.3 Le ressentiment du devoir qui devient colère et jalousie

Malgré le privilège d'être en bonne santé et en charge, Rolheiser observe qu'il est facile de se sentir accablé, incompris, abusé et utilisé par d'autres. Comme *Marthe* dans l'Évangile, nous cultivons un *ressentiment* coléreux parce qu'il nous semble que nous faisons tout le travail.

Ce genre de ressentiment se traduit aussi par la *jalousie* : se sentir menacé surtout par le talent, la réussite et la beauté d'autrui. Alors nous devenons critiques, cherchant leurs défauts, au lieu de bénir leurs talents et accomplissements.

2.4 Le « workaholisme »

À un certain moment notre engagement devient moins altruiste et plus égoïste. Le travail devient d'abord un moyen d'évasion, nous permettant d'éviter les problèmes non résolus dans notre vie et nos relations. Ce type de surmenage de travail devient une dépendance.

2.5 L'acédie

Les Pères du Désert ont parlé d'un certain mal de l'âme qui nous assaille sans aucune raison. On l'appelle *l'acédie* ou le « *démon de midi* ». Chez certains adultes il dégénère en une véritable torpeur spirituelle : nous remettons toujours la tâche la

plus difficile celle de notre conversion intérieure, ou nous abandonnons complètement la quête de la perfection dans la vie spirituelle.

2.6 La lutte pour pardonner

Les expériences négatives de notre enfance laissent souvent des blessures profondes dans nos psychés. Plus tard, à notre quarantaine, nous commençons à prendre conscience de la profondeur de ces blessures et comment elles ont leur origine dans des actes d'injustice, de cruauté et d'abus que nous avons subis. Sainte Thérèse et Rolheiser disent que nous avons besoin de pardonner : à ceux qui nous ont fait du mal, à nous-mêmes pour nos fautes, à la vie d'être injuste, à Dieu pour être apparemment indifférent à nos souffrances. Sinon, nous vivons dans le ressentiment et l'amertume.

Rolheiser présente également quatre exigences non négociables de la suite du Christ¹⁰ :

2.6.1 La prière privée et l'intégrité morale

Sainte Thérèse nous invite à cultiver l'amitié avec Jésus dans la prière contemplative : « *Mira que te mira con humildad y amor* ». Rolheiser cite le conseil pratique d'un collègue oblat, le P. Robert Michel :

Tu dois essayer de prier afin que tu t'ouvres de telle façon qu'un jour, peut-être pas aujourd'hui, tu seras capable d'entendre Dieu qui te dit : « Je t'aime ». Ces paroles que Dieu t'adresse sont les paroles les plus importantes que tu vas entendre. Car avant que tu les entendes, rien ne va dans ta vie ; mais une fois que tu entends ces paroles, ta vie va s'arranger à un niveau très profond¹¹.

Pour sainte Thérèse et Rolheiser, cette prière-amitié avec Jésus est le fondement ultime de l'être disciple et de la fécondité spirituelle. Deuxièmement, liée à l'invitation à la vie d'oraison il y a l'invitation concomitante de garder notre vie morale privée

cohérente avec cette amitié avec Jésus : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (Jn 14,15). Notre amitié avec Jésus est authentique quand notre vie morale en témoigne.

2.6.2 La charité et la justice

Notre âge séculier est témoin du problème mondial de l'injustice sociale. Au-delà de la fidélité à l'alliance mosaïque, les grands prophètes juifs insistent sur le fait que la qualité de la foi du peuple est jugée par la qualité de la justice. Et la qualité de la justice est jugée par leur comportement envers les groupes les plus vulnérables dans la société : le pauvre, l'étranger, la veuve, l'orphelin. Dans notre siècle les pauvres sont identifiés avec ceux qui se trouvent dans les marges existentielles et sociologiques : le réfugié, la mère célibataire, l'enfant menacé d'être avorté, les handicapés, les personnes âgées.

Non seulement Dieu favorise les pauvres, mais nous rencontrons Dieu dans les pauvres¹². Jésus ne nous demande pas seulement de donner aux pauvres. Il nous demande aussi de travailler à corriger les structures d'injustice qui désavantagent les pauvres et les gardent pauvres. L'évolution fonctionne selon le principe de la survie des plus forts. Rolheiser dit que la suite du Christ subvertit ce principe et nous demande de travailler pour la survie des plus faibles.

2.6.3 S'engager dans une communauté ecclésiale

Le pape émérite Benoît XVI dit que l'individualisme dans notre société contemporaine a engendré une forme de piété qui donne importance à notre relation personnelle avec Dieu au détriment de notre vocation d'être membres d'une communauté de rachetés¹³. Pour Jésus les deux grands commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain vont ensemble, de sorte qu'on ne peut dire qu'on aime Dieu si l'on déteste son

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

facultés qui maintenant « ne sont pas suspendues, mais elles n'opèrent pas : elles sont comme étonnées de ce qui se passe²⁵ ». Jusqu'ici, il y avait un décalage entre l'état d'élévation de la volonté et celui de l'intelligence et de la mémoire²⁶. Maintenant, au sommet de la vie spirituelle, toutes les puissances sont unies à Dieu et l'âme se trouve dans une grande paix et dans une profonde quiétude, prélude de la gloire éternelle²⁷.

Sainte Thérèse voit clairement que « l'âme est une chose différente des puissances, et que tout cela n'est pas une seule chose²⁸ ». Elle voit également « qu'il y a sous un certain rapport une différence évidente entre l'âme et l'esprit, bien qu'ils ne soient qu'une seule chose²⁹ ». Elle remarque en particulier la distinction entre les facultés et le centre de son âme, où se trouve la demeure de Dieu³⁰.

Cette découverte lui permet de comprendre avec plus de profondeur l'union de Marthe et de Marie car, alors qu'elle sent la présence continuelle de Dieu au centre de son âme³¹, elle est consciente que ses puissances, désormais unies à Dieu et entre elles, ont la liberté d'agir, de sorte que, « malgré tous les travaux et toutes les occupations, l'essentiel de son âme ne s'éloignait jamais de cette demeure où étaient les trois Personnes divines³² ». Dans la modalité d'oraison de quiétude décrite dans plusieurs textes³³, sainte Thérèse avait éprouvé la possibilité d'être *presque* à la fois Marthe et Marie. En effet, alors que sa volonté se trouvait totalement unie à Dieu, son intelligence et sa mémoire étaient libres pour les affaires et le service des autres. Mais il s'agissait d'un état transitoire. Maintenant, dans le mariage spirituel, toutes les facultés sont parfaitement unies entre elles et avec Dieu, de sorte que Marthe et Marie peuvent enfin marcher toujours ensemble et pas uniquement à certains

moments.

Elle prend conscience que l'action non seulement n'empêche pas son union permanente avec Dieu, mais qu'elle devient la preuve définitive de l'authenticité de sa vie contemplative³⁴ : « Voilà à quoi sert le mariage spirituel qui doit toujours produire des œuvres, et encore des œuvres³⁵ ». Elles sont la réponse de l'homme à l'amour de Dieu, puisque, en cette union si intime, « toute sa pensée est de chercher (...) en quoi et par quel moyen elle lui témoignera son amour³⁶ ».

Sainte Thérèse, dans le mariage spirituel où sa vie est désormais celle du Christ, atteint avec Lui une totale unité de son être, dépassant l'opposition entre la vie active et la vie contemplative : « Croyez-moi, Marthe et Marie doivent aller ensemble pour donner l'hospitalité à Notre-Seigneur, l'avoir toujours en leur compagnie, et ne pas lui réserver un mauvais accueil, en ne lui donnant point à manger. Mais comment Marie lui eût-elle rendu ce service, dès lors qu'elle se tenait toujours à ses pieds, si sa sœur ne s'en était chargée ? Sa nourriture est que nous prenions tous les moyens possibles pour lui amener des âmes, afin qu'elles se sauvent et chantent à jamais ses louanges³⁷ ». Voilà la raison ultime des œuvres : co-racheter avec le Christ.

CONCLUSION

La plus haute contemplation conduit à l'action, dans une unité totale de la personne, comme la vie même de sainte Thérèse le montre. Et si « en aucune substance créée, l'acte d'être et l'opération ne sont la même chose, car cela n'est le fait que de Dieu seul³⁸ », cependant nous ne pouvons pas les séparer. Comme nous le rappelle la philosophie classique, « *agere sequitur esse* » : la manière d'agir suit le mode d'être. Si l'homme est appelé à s'identifier au Christ, il doit agir identifié

avec Lui. Dieu, depuis le centre de l'âme, exerce une influence sur les puissances, les sens et sur tout ce qui est corporel³⁹, les incitant à agir et à agir comme le Christ qui, tout comme son Père est toujours à l'œuvre, est Lui aussi à l'œuvre⁴⁰. Or, chez le Christ il n'y a pas de séparation entre action et contemplation.

L'homme n'est pas appelé à être Marthe ni Marie, mais à se trouver lui-même en Jésus-Christ. Et comme l'affirme saint Jean de la Croix, « il n'y a pas de quoi s'émerveiller que l'âme puisse une chose si haute. Car, si Dieu la rend capable d'être déiforme et unie à la sainte Trinité, en qui elle devient Dieu par participation, est-ce une chose si incroyable qu'elle opère son œuvre d'entendement, de connaissance et d'amour dans la Trinité, et conjointement avec elle, comme la Trinité même, par participation, et que Dieu réalise cela dans l'âme elle-même⁴¹ ? »

Au sommet de sa vie spirituelle, sainte Thérèse découvre clairement non seulement la possibilité, mais aussi la nécessité de l'union entre la prière et les œuvres, entre ce qui est humain et ce qui est divin, entre ce qui est matériel et ce qui est spirituel, ainsi que l'influence réciproque entre les opérations immanentes et les actions transcendantes⁴².

Elle ne développe pas de manière explicite la possibilité de la contemplation au milieu du monde et des activités séculières. Cependant elle le suggère lorsqu'elle affirme qu'il est possible d'être uni à Dieu aussi bien dans la cuisine⁴³ qu'au milieu de la Cour⁴⁴. Et cela est vrai pour tous⁴⁵ et pas seulement pour ceux qui avancent par une voie exceptionnelle, car les œuvres, même les plus insignifiantes, peuvent être co-rédemptrices et source de contemplation, si elles sont la réponse d'amour que Dieu attend⁴⁶.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les moyens se retrouvaient à l'entrée, sous les parvis, ou dans les cimetières voisins pour les pauvres, qui étaient d'ordinaire la propriété de confréries.

3.2 Influence sur la vie et l'œuvre de sainte Thérèse

L'évolution vitale et spirituelle que réalise sainte Thérèse, son chemin mystique, va influencer sur son attitude face à la mort. En examinant l'évolution de sa vie mystique nous pouvons voir un changement progressif de son attitude face à la mort. Nous distinguerons les changements dans l'attitude de Thérèse en suivant les deux étapes qu'elle nous rapporte dans le livre de la *Vie* : celle de sa vie initiale, et celle de sa vie nouvelle (cf. V 23,1).

Dans une première étape, les attitudes de Thérèse seraient marquées par une forte influence sociale.

Attitude naturelle face à la mort : c'est dans un premier moment l'attitude de Thérèse, qui aime et souffre de la séparation des êtres aimés. Nous pouvons le constater dans le récit de la mort de ses parents, en V 2,7 et V 7,14-15.

Attitude « politiquement correcte » : Thérèse partage comme tout un chacun à son époque le souci de vouloir s'assurer d'une bonne mort face au Dieu Juge. La peur de la mort, de celui dont le salut n'est pas assuré par les rites nécessaires est aussi présente chez Thérèse. Nous l'avons vu dans l'épisode de son coma et de la mort de son père, quand elle nous indique le déroulement convenable du protocole lors de la mort de son père, et, dans son propre cas, la malheureuse décision de son père de ne pas la laisser se confesser.

Attitude qui considère la mort comme la libération de ce monde : l'anthropologie théologique dualiste de l'époque est

présente dans sa relation avec Dieu, et dans le désir de la mort que l'on trouve au commencement de son chemin d'oraison, où ne sont pas encore pleinement intégrées les dimensions corporelles et spirituelles de sa personne, le corps n'étant pas compris comme un pont mais comme une prison qui empêche l'union définitive avec Dieu. On le trouvera dans la Relation 1,3, la poésie *Vivo sin vivir en mí* (P 1) et la poésie *Ayes del destierro* (P 7).

Dans la deuxième étape, la vie nouvelle la libère des influences sociales et religieuses.

Attitude de la mort comme passage vers la vie transformée : nous constatons cette attitude quand la Sainte est parvenue dans son chemin d'oraison et d'amitié à se conformer au Christ, elle cache alors sa vie en Christ, dans l'ami, dans son amour qui est plus fort que la mort. L'amour du Christ intègre toute sa vie et par là également la réalité de la mort. Elle l'explique par l'image du ver à soie, au chapitre 4 des *Cinquièmes Demeures*.

Attitude de la mort comme remise de soi : depuis cette vie configurée dans l'Amour pour le Christ, le désir de la mort n'est plus une libération, mais un désir de correspondre à son amour, de se donner, et la crainte de mourir en dehors du salut se transforme en une crainte de l'offenser, de lui faire du mal, et pour cela elle préférerait mourir que de devoir souffrir de le voir souffrir, aussi dans les nombreux hommes qui n'expérimentent pas cette vie, ainsi qu'elle le dit au chapitre 4 des *Sixièmes Demeures* et en *Fondations* 27,12.

Attitude de « sainte indifférence » face à la mort : un autre des effets de cette vie nouvelle est que finalement Thérèse ne se débat plus entre la vie et la mort, mais que demeure le désir de vivre pour le servir plus, ainsi qu'il apparaît dans la Relation 6,9

et dans la poésie *Vuestra soy, para vos nació* (P 2).

Attitude pratique face aux préoccupations contemporaines de « bonne mort » : bien que sainte Thérèse voulût au départ fonder des monastères sans rentes, elle accepta sur l'insistance de certains et le conseil d'hommes lettrés des fondations avec des rentes, et la donation de maisons de personnes qui souhaitaient ainsi acquérir des mérites pour leur salut et obtenir une bonne mort ; ce fut le cas des fondations de Malagón (F 10,2) et Alba de Tormes (F 20,12).

Nous pouvons conclure cette analyse en disant qu'en tant que femme du XVI^e siècle, Thérèse se retrouve plongée dans la situation socio-économique de son époque et expérimente le haut niveau de la mortalité dans sa propre vie. Sainte Thérèse vit la mort comme les hommes et les femmes de cette société, une mortalité quotidienne, toujours possible, proche, présente. Elle ne se cache pas, elle doit être affrontée et assumée, en l'expérimentant depuis la prise en compte réaliste de la finitude.

Elle partage également avec tout un chacun la nécessité de « bien mourir », si pressante dans l'anthropologie théologique et ecclésiale de la Contre-Réforme. Elle vit la préparation à la mort, à une bonne mort, selon les possibilités de l'époque, physiquement et spirituellement, non tant depuis les scrupules dictés par la crainte et encore moins par « les honneurs » des pompes funéraires, mais toujours plus depuis le désir d'avancer dans la joie à la rencontre de Dieu. Se préparer à bien mourir, c'est affronter notre finitude et expérimenter l'espérance en la Vie qui ne finit pas. C'est pourquoi elle partage dans ses écrits la joie des « bonnes morts » de membres de sa famille, amis et connaissances.

La contemplation de la mort du Christ dans la profondeur du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Parole de Dieu éclaire l'agir de l'homme⁴¹. Sinon, un tel pasteur « ne sait pas ordonner le temps ni les choses pour qu'elles aillent selon la vérité. Parce que la lumière lui manque à lui, il ne la donne pas aux autres bien qu'il le veuille⁴² ».

Concluons donc toute cette présentation sur la formation de la conscience par une prière. Avec Thérèse, mettons entre les mains du Seigneur cette mission des pasteurs : « Je vous loue immensément, parce que vous éveillez tant de personnes qui nous éveillent. Notre prière devrait être très continue pour ceux-là qui nous donnent la lumière. Que serions-nous sans eux parmi de si grandes tempêtes comme celles que connaît aujourd'hui l'Église ? Si certains ont été misérables, d'autant plus resplendiront les bons. Plaise au Seigneur qu'il les mène de sa main et les aide pour qu'ils nous aident. Amen⁴³. »

Laurent ORTEGA
Studium n.d.v.

1. Pour les citations de Thérèse, nous utilisons ici une traduction personnelle. Les références renvoient au volume SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid 2012.

2. V 4,9 ; 9,9 ; 23,5 ; 26,1...

3. V 7,4.

4. GS 16.

5. V 7,4.

6. *Ibid.*

7. GS 16 ; JEAN-PAUL II, *Veritatis Splendor*, n° 62-63 (=VS).

8. C 6,1.

9. 6D 10,7.

10. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae q.49 a.3.

11. VS 54 ss.

12. L 22,5.

13. SAINT THOMAS D'AQUIN, Ia-IIae q.1 a.7 sol.1.

14. Nous faisons référence dans ce qui suit à la poésie *Nada te turbe*, et à la glose qui l'accompagne (cf. *Obras completas*, p. 667). Même si l'origine de

cette glose semble discutable, son contenu nous paraît toutefois le reflet fidèle du dynamisme thérésien.

15. Glose sur la poésie *Nada te turbe*, déjà citée.
16. 3D 1,5.
17. SAINT THOMAS D'AQUIN, Ia-IIae q.71 a.6 obj.3.
18. *Id.*, IIa-IIae q.17 a.2 sol.2 ; a.5 sol.1.
19. Cf. VS 16.
20. V 4,7 ; 8,2 ; 5D 3,6.
21. 5D 3,1.
22. VS 11.
23. SAINT THOMAS D'AQUIN, IIa-IIae q.22 a.1.
24. Glose sur la poésie *Nada te turbe*.
25. V 11,1-2.
26. V 5,2.
27. V 3,5.
28. 2D 3.
29. V 8,12.
30. V 4,7.
31. V 26,5.
32. Cf. V 3,1.
33. V 2,9.
34. C 7,7-8. La compagnie des amis « imprime » leur condition en l'âme (V 2,5).
35. V 8,6.
36. 2D 3.
37. V 10,8.
38. Il s'agit du P. Vicente Barrón.
39. V 5,3 ; cf. 5,10.
40. V 5,3 ; cf. 7,9.
41. V 13,16.
42. V 13,17.
43. V 13,21.

EDITH STEIN ET THÉRÈSE D'AVILA :

*la philosophie et la mystique se rencontrent pour scruter la
personne humaine¹*

Travaillant depuis de longues années la pensée d'Edith Stein, il m'apparaît avec évidence qu'une de ses caractéristiques principales est sa capacité à dialoguer : dialogue avec les philosophes de son temps et d'autres époques, dialogue avec les représentants de la tradition catholique, dialogue avec les questions de son temps. Cette capacité de dialoguer avec d'autres pensées correspond à sa manière personnelle de réfléchir. Elle qui a fait partie de l'École de Göttingen, ce petit groupe de jeunes philosophes rassemblés autour du Maître, Edmond Husserl, décrira bien des années plus tard, dans l'avant-propos de *L'être fini et l'être éternel*, ce qui caractérise « ceux nés phénoménologues² ». Il s'agit d'une « tournure d'esprit » ; le phénoménologue « est voué par son propre genre d'esprit à la recherche objective directe et il ne parvient à comprendre l'œuvre d'un autre esprit qu'à l'aide d'éléments que lui-même acquiert par son travail³ ». Il y a donc contact immédiat avec ce qui est étudié et engagement de la personne dans son travail d'appropriation de la question examinée. Si Edith fait partie de « ceux nés phénoménologues » et le demeurera jusqu'à la fin de sa vie, nous entrevoyons que le dialogue qu'elle a entrepris avec les philosophes, les théologiens et les auteurs spirituels n'est pas une rencontre superficielle mais un échange d'esprit à esprit. Jean-Paul II dans l'homélie de canonisation parle d'« expérience de la recherche » concluant par ces mots : « Que la nouvelle sainte soit pour nous un exemple dans notre engagement au service de la liberté, dans notre recherche de la vérité⁴ ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

LA PSYCHOTHÉRAPIE À LA LUMIÈRE DES ENSEIGNEMENTS DE THÉRÈSE D'AVILA

Thérèse d'Avila nous invite à « *aventurer sa vie*¹ » vers une *terra incognita*, qui est toute autre que celle des *conquistadors* espagnols, du XVI^e siècle ! De quelle aventure nous parle Thérèse qui a choisi la vie religieuse pour expérimenter un chemin d'unification de son être ? Quelle est cette aventure, pour une personne du XXI^e siècle qui vient confier son mal-être à une autre personne, qui la reçoit et l'écoute dans un espace dit *psychothérapeutique* ?

Un espace psychothérapeutique est un lieu où se vit une relation dite *thérapeutique*, en ce sens qu'elle permet de faire expérimenter, à la personne qui vient consulter, un processus de transformation intérieure dans un but de *mieux-être*. Si Thérèse avait eu les outils des sciences humaines d'aujourd'hui, elle aurait eu des réponses pour mieux appréhender le fonctionnement du cerveau humain et n'aurait peut-être pas envoyé ses sœurs dites « *mélancoliques* » au cachot² ! Elle les aurait envoyées dans un cabinet de psychothérapie. Le tout aurait été de savoir lequel, car les anthropologies qui y sont exprimées sont loin de créer un consensus.

LA PSYCHOLOGIE EXISTENTIELLE HUMANISTE

Ce courant³, né dans les années soixante aux États-Unis, sous l'influence notamment de Carl Rogers, Rollo May et Abraham Maslow, a créé un changement de paradigme, que l'on a appelé « *troisième force* », par rapport aux approches psychanalytique et comportementaliste. Il s'est appuyé sur la démarche philosophique de la *phénoménologie* et sur une vision *humaniste* de l'homme. La relation thérapeutique entre le patient

et le thérapeute se vit dans un échange en face à face ou en groupe et non pas dans la position allongée du patient, sur un divan, comme Freud l'avait préconisé. D'autre part, elle s'expérimente à travers l'exploration de ce qui apparaît à la personne dans l'instant présent : ses ressentis, ses émotions, ses mécanismes de pensées, ses comportements. Le *regard* du thérapeute sur son patient est une notion centrale. Les maîtres mots sont ici : présence, écoute, empathie, authenticité, bienveillance, congruence.

L'inconscient prend un autre contenu que celui énoncé par Freud : au lieu d'être vu, de façon déterministe, comme le lieu de pulsions obscures, il est considéré comme un réservoir de ressources. La psychologie existentielle humaniste apporte un nouveau regard sur l'humain : ce qui compte c'est la singularité et la subjectivité de la personne, sa conscience et le sens qu'elle donne à sa vie à travers ses valeurs.

En se prêtant à cette *expérience de transformation* psychothérapeutique pour changer et *aventurer sa vie* autrement, le patient donne au thérapeute un accès à *l'intime* de son être. Ce processus repose sur une grande confiance dans la personne du thérapeute ainsi que sur l'absence de tout jugement, deux conditions indispensables pour oser tout dire. Mais de quel changement parlons-nous ? Qu'est-ce que cet *intime* de l'être ? Dans un monde devenu matérialiste et coupé d'une dimension transcendante, la personne humaine est ramenée à un être apprenant qui a un cerveau *programmé*. Celui-ci est assimilé à un ordinateur qui stocke des données et qui utilise des logiciels plus ou moins adaptés aux besoins. Dans cette conception très mécaniste de la personne, que veut dire l'intime ou l'intériorité ? Quand Carl Rogers parle de *rencontre essentielle*, il parle d'un échange entre deux êtres, dont l'un livre son vécu intérieur à

l'autre, au-delà des apparences, au sein de la vulnérabilité humaine.

LA RENCONTRE ESSENTIELLE CHEZ THÉRÈSE

Thérèse nous parle aussi d'une *rencontre essentielle* : celle de Jésus dans sa « sainte Humanité ». Tout comme Carl Rogers a inauguré la pratique de la psychothérapie dite *relationnelle*, Thérèse introduit une pratique de l'oraison silencieuse ancrée de façon plus concrète dans une *relation en face à face* avec Jésus. Elle nous la livre dans sa fameuse définition : « L'oraison mentale, n'est pas autre chose qu'une amitié intime, un entretien fréquent, seul à seul, avec Celui dont nous nous savons aimés⁴ ». Dans cette formulation, si l'on remplace la personne divine par la personne psychothérapeute, on s'aperçoit que le processus – et non le contenu – est le même dans les deux pratiques. Il s'agit bien d'un *processus* de transformation qui s'effectue dans une *expérience relationnelle*. Ce qui va changer, c'est la nature de la transformation : l'une est tournée vers le désir de l'homme, l'autre vers celui de Dieu.

Or, selon la perspective chrétienne de l'homme, ce n'est que lorsque ces deux désirs se confondent qu'il peut y avoir unification de la personne. En d'autres termes, c'est lorsque la personne est dépossédée de son *moi*, à la fois par son libre arbitre et par la grâce, pour le donner à Dieu et s'inscrire ainsi dans sa véritable identité – celle qui se situe dans sa filiation divine – qu'elle peut expérimenter la seule transformation qui lui apportera le sentiment d'amour qu'elle cherche tant. Cet amour, qui est aussi le seul qui puisse lui révéler la connaissance fondamentale d'elle-même, puisque c'est son Créateur originel qui l'émet. Nous comprenons alors que, ce qui se joue dans *l'intime de l'être* va dépendre de deux leviers de transformation d'origine différente : celui provenant de la volonté humaine et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

interpersonnel sur le texte.

Cette méthode de lecture peut, bien sûr, être appliquée à d'autres auteurs, à d'autres genres de livres. Cependant, il me semble que Thérèse s'y prête particulièrement bien en raison de sa grâce d'humanité propre à favoriser le dialogue, l'amitié, l'échange fraternel, ainsi que la réflexion sur tous les aspects de la vie chrétienne personnelle et communautaire.

2. LES CONSTATS ET LEUR ANALYSE

2.1 Le style

Un des premiers points de rencontre entre Thérèse et le lecteur « débutant » est le style littéraire de Thérèse. Il faut avouer qu'il est souvent de prime abord un point de non-rencontre ! Le style personnel de Thérèse joint au décalage entre l'espagnol du XVI^e siècle et le français du XXI^e créent une double condition propice au découragement. Bien des personnes commencent par éprouver de la difficulté face aux nombreuses digressions, souvent longues, où Thérèse leur semble perdre le fil de son discours. Leur tentation est de se demander s'il y a suffisamment de logique dans cet enseignement.

À ma connaissance, toutes ces personnes, en ayant persévéré, ont dépassé cette difficulté. Au final, tous les lecteurs se laissent volontiers enseigner par Thérèse, à l'image de disciples captivés par la parole de leur maître et ne prêtant plus trop attention à la forme de son discours.

Une lectrice donnait peut-être la raison fondamentale de cette sorte de « fascination » en disant ressentir à travers les écrits de Thérèse tout l'amour que celle-ci portait à ses filles. Il me semble que là se trouve en effet une des grâces de Thérèse pour rejoindre ses lecteurs : lorsqu'elle écrit, c'est toujours en ayant devant elle, en esprit, un ou plusieurs interlocuteurs (son

confesseur, ses sœurs...). Son style, à l'instar de sa personne, est relationnel. Elle n'écrit pas pour elle-même et, jusque dans ses récits autobiographiques, transparait son intention de procurer un bien à ceux qui la liront.

De ce fait, lorsqu'une vraie démarche d'écoute est engagée de la part des lecteurs, se produit ce phénomène : ils se sentent pris par la main par Thérèse qui entre en dialogue avec eux ; elle noue pour ainsi dire une relation avec chacun... Ma conviction est que cela entre en ligne de compte dans l'impact de ses enseignements. Il me semble notamment avoir pu observer, dans notre société en mal d'humanité, que la voix de Thérèse a quelque chose de maternel qui parvient assez vite au cœur du lecteur.

De plus, sans contradiction aucune avec ce souci de son lecteur, Thérèse se livre elle-même, généreusement, dans tous ses écrits. Chez elle particulièrement, l'enseignement et la vie sont mêlés : sa vie est un enseignement, son enseignement est tiré de son expérience, l'un et l'autre sont indissociables. Si elle nous apprend sur nous-même, ce n'est qu'à travers ce qu'elle-même a expérimenté, vécu, traversé, éprouvé. Thérèse dit ce qu'elle vit, et vit ce qu'elle dit. Le lecteur n'a donc jamais l'impression qu'on lui parle de haut. Si « l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins⁴ », alors l'homme du XXI^e siècle a toutes les raisons d'accorder son attention aux textes thérésiens !

2.2 Le péché

Incontestablement, le péché est un des thèmes qui accroche le plus les lecteurs : à la manière des épines sur le rosier ! Les égratignures se manifestent d'abord sous la forme d'une question : « Pourquoi parle-t-elle autant du péché, de ses

péchés ? » L'agacement est fréquent devant sa mention incessante de ses péchés passés, de la crainte de pécher et de ses multiples confessions sur sa misère et ses égarements.

Dans un premier temps, certains lecteurs ont l'impression qu'il s'agit d'une obsession malade. Cela s'estompe au fil des relectures à mesure de leur perception que ce n'est pas le péché qui fait parler Thérèse mais l'amour.

De véritables petites conversions s'opèrent parfois chez certains de ces lecteurs : « Si elle se trouve si pécheresse, alors que devrais-je penser de moi ? » Mais dans la plupart des cas, il faut plus d'une lecture pour saisir la raison de l'importance que Thérèse accorde à la pureté de conscience.

En définitive, les lecteurs comprennent Thérèse lorsqu'ils saisissent sa véritable préoccupation : le risque de manquer à l'amitié envers Dieu, de la perdre ou de la froisser, ainsi qu'elle l'avoue si clairement dans le passage suivant du *Livre des Demeures*.

Songeant que les damnés doivent voir pleins de colère les yeux si beaux, si paisibles, si bienveillants du Seigneur, il me semblait que mon cœur ne pourrait le supporter, en comparaison les tourments ne m'étaient rien ; il en fut ainsi toute ma vie⁵.

L'insistance de Thérèse sur le péché, au fond, s'apparente plutôt à une insistance sur Dieu. En réagissant par un premier mouvement de recul, les lecteurs du XXI^e siècle manifestent sans doute que l'existence de Dieu n'a plus la même évidence dans notre société que dans celle du XVI^e siècle. « Le péché de ce siècle est la perte du sens du péché⁶ » affirmait déjà Pie XII, et les épines rencontrées par les lecteurs mettent en réalité le doigt sur les subtiles ramifications de l'athéisme contemporain dans le cœur des chrétiens.

La remise en question simple à laquelle Thérèse amène chacun est donc la suivante : « où en suis-je de ma relation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction

Jean Emmanuel de Ena, o.c.d. et Marie-Laurent Huet, o.c.d

Prologue :

Thérèse d'Avila lumière et témoin à la croisée des époques

Étienne Michelin, Studium n.d.v.

I APPROCHE HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE

« Raconter Thérèse de Jésus » :

tendances historiographiques récentes

Silvano Giordano, o.c.d.

Sainte Thérèse, sur le versant du langage (1982-2015)

Juan Antonio Marcos Rodriguez, o.c.d.

« Je te donnerai un livre vivant » :

réflexions sur l'acte de lecture de textes spirituels

Anthony-Joseph Pinelli, o.c.d.

Thérèse d'Avila et ses sept frères conquistadors,

un éclairage familial

Catherine Delamarre

La rencontre entre Thérèse d'Avila et Francisco de Osuna

autour du Recueillement : des Abécédaires spirituels au Livre
des Demeures

Estelle Garbay-Velásquez

Sainte Thérèse d'Avila vue et revue par la psychanalyse

et Roland Barthes : vers une rhétorique de la jouissance
Šárka Novotná

« Du Verbe au verbe »
Juliette Bordes

Thérèse d'Avila : une approche stylistique du Livre des
Demeures
Alice Fauchon

II APPROCHE THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

Sainte Thérèse de Jésus :
une femme pour mieux comprendre l'Église et le monde
Antonio Sicari, o.c.d.

Qu'est-ce que Thérèse enseigne au théologien ?
André Brouillette, s.j.

L'union à Dieu, à la source de l'Église comme minorité créative
José Noriega

Le Château intérieur comme synthèse théologique
François-Marie Léthel, o.c.d.

Le symbole du château chez sainte Thérèse d'Avila,
une proposition d'interprétation personnelle
Christof Betschart, o.c.d.

La vision de la Trinité dans l'union complète avec Dieu
Jean-Baptiste Lecuit, o.c.d.

Quand l'exil devient envoi.

Regard sur le réalisme mystique de Thérèse de Jésus
Éric de Rus

L'inhabitation selon Thérèse d'Avila
Mireille Fornerod

Un Dieu nommé Désir, ou Teresa et le Cantique des cantiques
Jean Emmanuel de Ena, o.c.d.

III POSTÉRITÉ ET FÉCONDITÉ THÉRÉSIEENNE

« Trouver Dieu en toutes choses... »

Le charisme thérésien :

« communiquer la proximité de Dieu à l'homme d'aujourd'hui »

François-Régis Wilhélem, Studium n.d.v.

La métamorphose du pauvre petit papillon (5^e et 7^e Demeures)

Mourir et vivre dans le Christ

Ysabel de Andia, o.v.

Vivre le double commandement de l'amour :

l'enjeu universel de la communauté thérésienne

Marie-Laurent Huet, o.c.d.

Thérèse, Maîtresse de vie

Maximiliano Herraíz, o.c.d.

« Tu dois te chercher en moi » :

quête d'identité et vie spirituelle

Jean-François Lefebvre, Studium n.d.v.

Sacred Fire ou les étapes de la suite du Christ.

Sainte Thérèse d'Avila en dialogue avec Ronald Rolheiser,

o.m.i.

Arnella Francis Clamor, Studium n.d.v.

Marthe et Marie à travers les écrits de sainte Thérèse d'Avila
Marie Isabelle Alvira

L'expérience de la mort chez sainte Thérèse de Jésus
Teresa Ortiz Angulo

La formation de la conscience
à la lumière de l'expérience thérésienne
Laurent Ortega, Studium n.d.v.

Edith Stein et Thérèse d'Avila : la philosophie et la mystique
se rencontrent pour scruter la personne humaine
Sophie Binggeli

La psychothérapie à la lumière des enseignements
de Thérèse d'Avila
Michelle Vinot-Coubetergues

La réception de Thérèse par des laïcs du XXI^e siècle.
Brève analyse d'une expérience de lecture de Thérèse d'Avila en
groupe
Marie-Anne Lacome, o.v.

Thérèse d'Avila : danser le désir de Dieu
Sophie Lespinasse