

● Marie-Laurent Huet, o.c.d.



« Cette maison est un ciel »

Une spiritualité de la vie consacrée
à l'école de sainte Thérèse d'Avila

Collection Carmel vivant

Essai

« Cette maison est un ciel »

Une spiritualité de la vie consacrée à l'école de sainte Thérèse d'Avila


● Marie-Laurent Huet, o.c.d.

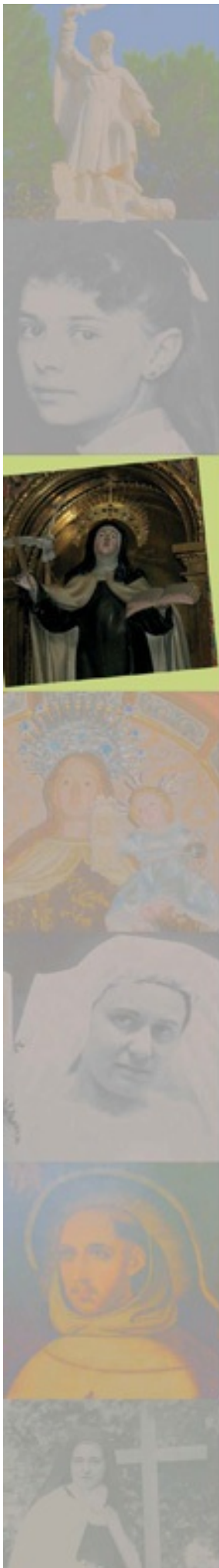
« Cette maison est un Ciel... » Cette affirmation de sainte Thérèse d'Avila à propos de sa première fondation – le Carmel de saint Joseph d'Avila – ne manque pas d'audace. À moins qu'il ne s'agisse de naïveté ? Mais non ! Celle qui l'affirme a connu pendant vingt ans les affres d'une vie religieuse tiraillée entre le monde et Dieu ; et elle a vécu pendant presque autant de temps dans une communauté de 180 sœurs où la moitié tout au plus n'avait qu'un semblant de vocation. D'ailleurs, c'est le retour dans sa communauté qui faillit lui faire perdre pour toujours une vie spirituelle fervente – *recueillie* disait-on alors – initiée en dehors du couvent pendant une maladie.

« Cette maison est un Ciel... » : non, car la vie y serait plus facile qu'ailleurs ou que « cette maison » serait déjà le ciel sur terre – Thérèse est trop réaliste pour cela –, mais par la manière dont Thérèse choisit de l'habiter. Sa vie religieuse est transfigurée du jour où elle découvre que tout ce qui la constitue, prière, travail, vie communautaire, récréations et désagréments divers, est une occasion de se recueillir, c'est-à-dire de croire et d'aimer mieux Celui qui l'y a appelée et, par Lui, tous les hommes ses frères. Alors, elle est au Ciel : par la foi et l'amour, elle vit avec le Roi, et « là où est le Roi est aussi sa cour ».

Ce secret, elle veut le transmettre *par une sagesse concrète* à tous les consacrés qu'elle croise sur son chemin, et aux autres...

Fr. Marie-Laurent Huet est carme déchaux au couvent de Toulouse. Âgé de 38 ans, il est rédacteur en chef de la revue Carmel et donne des sessions sur la vie spirituelle et Thérèse d'Avila à des publics variés.

 Éditions du Carmel



*Nihil obstat : fr. Denis Chardonens, o.c.d., Rome 28 mars
2011*

*Imprimi potest : fr. Henri Dejeant, o.c.d., Montpellier 24 août
2011*

ISSN : 1630-5930

EAN Epub : 978-2-84713-388-2

Dépôt légal : novembre 2011

Couverture : © Brigitte CAVANAGH/CIRIC

© Éditions du Carmel

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

Bref, le *recogimiento* présenté par le *Troisième abécédaire* ne se limitait pas à une seule pratique, mais entendait bien exposer l'ensemble de la vie spirituelle. C'est ainsi qu'il traite des divers types de prière, comme par exemple la méditation des grandes vérités de la foi et de la Passion du Christ (par exemple le tr. 5), de la vie sacramentelle et de l'exercice des vertus (tr. 5 et 19), de la garde du cœur (tr. 4 et 9), du maître spirituel (tr. 8) ou encore des larmes (tr. 10). Thérèse tenait donc là un manuel complet de vie spirituelle.

Deux éléments structuraient cette spiritualité, d'une part ce que l'on pourrait appeler le *mouvement du recueillement*, et d'autre part une anthropologie précise. Présentons-les brièvement.

Pour bien comprendre le *mouvement du recueillement*, c'est-à-dire le contenu abstrait de l'idée de recueillement chez Osuna et les autres auteurs du mouvement, il nous faut partir des sens profanes du mot recueillir en espagnol – *recoger* – issu du latin *recolligere*, réunir, rassembler. Au XVI^e siècle comme encore aujourd'hui, ce verbe signifie tour à tour reprendre, recueillir, ramasser, prendre, passer prendre, cueillir, retirer⁷. Quant à la forme pronominale du verbe, *recogerse*, son premier sens est celui de rentrer chez soi, de se retirer⁸. Ainsi la racine de recueillement comprend à la fois l'idée de rassemblement et celle de retrait.

C'est par l'association de ces deux idées qu'Osuna justifie l'appellation de sa spiritualité⁹. La pratique dont il se fait l'apôtre peut être appelée recueillement car elle réunit ceux qui la pratiquent, elle recueille, recentre l'homme dispersé entre de multiples activités, elle recueille la sensibilité sous l'autorité de la raison, mais aussi parce qu'elle retire l'homme du monde, et retire les sens de leurs objets habituels extérieurs à l'homme

pour rassembler leur attention dans le cœur. Ainsi, de manière générale, Osuna va associer à l'idée de réunir celle de retrait¹⁰. Les images par excellence du recueillement seront celles du hérisson en boule, de la tortue à l'abri de sa carapace ou de l'escargot dans sa coquille¹¹.

Cette analyse met en évidence ce qui est la structure interne de l'idée de recueillement chez Osuna : un mouvement de retrait de la réalité concernée des choses extérieures, suivi d'une application à un bien, application qui va unifier la réalité recueillie. Il va dès lors appliquer cette structure à des réalités très diverses, depuis les sens dans la prière jusqu'à l'ensemble du chemin spirituel, en passant par le « recueillement véritable », qui unit actuellement l'âme à Dieu. Dès lors, on ne s'étonnera pas que ce principe unifiant ait donné son nom à cette spiritualité¹².

Quant à l'anthropologie qui sous-tend toute cette spiritualité, elle était le fruit d'une assimilation profonde de la tradition mystico-théologique du Moyen Âge. Sous le foisonnement d'un vocabulaire utilisé de manière plus ou moins rigoureuse, et sans jamais exposer de manière systématique une anthropologie, Osuna « assume la terminologie précise et de la philosophie et de la théologie scolastique, auxquelles il se maintient fidèle dans ses grandes lignes¹³ ». Il distingue la sensibilité de l'âme spirituelle, et, à l'intérieur de cette dernière trois puissances, la volonté, l'intelligence et la mémoire intellectuelle. Dans l'intelligence, il distingue, avec Richard de Saint Victor, l'*entendement* – l'intelligence discursive – de ce qu'il appelle l'*intelligence pure*, par laquelle l'âme fixe son attention sur les réalités invisibles, en l'absence d'activité de l'imagination ou de l'intelligence discursive. Il fait aussi référence à la syndérèse, qu'il place avec saint Thomas dans l'intelligence, et qui est pour

lui la partie la plus haute de la raison pratique, qui indique les actes qu'il convient de poser, où se trouve imprimée l'image de Dieu et où réside l'Esprit Saint. En langage moderne, il s'agit de la conscience¹⁴. Une autre notion revient fréquemment, celle du « fond de l'âme », qu'il appelle aussi « le plus haut de l'âme », son « centre » ou surtout son « cœur ». Il désigne ainsi « le centre le plus profond » à partir duquel l'homme dirige sa vie, et qu'il n'est souvent pas aisé de différencier chez lui de la syndérèse ou de l'intelligence pure.

Dans le cadre de cette anthropologie, le chemin vers l'union consiste à la réduction des sens aux puissances de l'âme, puis à celle de ces dernières à son centre, ou fond, ou encore partie plus élevée, idée reprise de saint Bonaventure¹⁵. Par réduction, il faut entendre la « remise en ordre », le réordonnement des facultés inférieures aux facultés supérieures, le rétablissement de l'ordre originare mis à mal par le péché originel. Cette « réduction » faite, l'union peut se faire par l'amour dans un silence de l'entendement, l'intelligence pure bénéficiant alors d'une intuition de Dieu. cette conception était familière à la tradition franciscaine, renforcée chez Osuna par la tradition cartusienne représentée par Hugues de Balma¹⁶.

Bref, la spiritualité que Thérèse s'apprêtait à rencontrer non seulement embrassait tout le champ de la vie chrétienne, mais bénéficiait aussi d'une solide ossature théologique.

Du recueillement dans la prière à une vie recueillie

Examinons à présent comment Osuna va appliquer ces principes aux différents domaines de la vie spirituelle. Commençons par la prière.

Osuna en distingue trois types¹⁷ : la prière vocale, la

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

qu'elle n'arrivait même pas à évoquer et représenter en [elle] l'humanité du Sauveur, comme [elle] s'y efforçait ». On retrouve le même aveu ailleurs (V 9, 6) ; évoquant cette manière d'oraison, elle dit toujours qu'elle *essaie* de se représenter le Christ. Elle impute cette difficulté au peu de capacité de son imagination et de son intelligence (V 4, 7 ; 9, 6). Du coup, elle est envahie par les distractions, ce qu'elle appelle « les pensées » (*pensamientos*), et doit s'imposer un effort considérable pour les faire taire (V 4, 8 ; 9, 5).

Face à cette situation critique, Thérèse utilise des « ruses de génie¹⁴ » : les moyens extérieurs que sont les livres et les images font taire les distractions en lui donnant un sujet d'attention. Et plutôt que d'essayer en vain de se représenter le Christ, elle s'entretient avec lui : « toutes mes conversations étaient avec lui¹⁵ ». En cela, elle s'inspire de Job, qui s'entretient familièrement avec son Dieu au milieu de ses épreuves (V 5, 8). Par l'amour, la volonté va remédier aux incapacités de l'imagination et de la raison.

Cette manière que Thérèse met en œuvre très rapidement, puisque déjà pendant la maladie qui suit son séjour à Castellanos de la Cañada elle s'y réfère (V 5, 8), fait donc intervenir à la fois l'intelligence et la volonté.

L'intelligence tâche de fixer son attention sur le Christ. Pour cela, Thérèse s'aide de manière privilégiée d'un livre (V 4, 8-9¹⁶). Privilégiée, mais non exclusive : elle s'aide aussi d'images (V 9, 6). Parfois, ces images sont intérieures, elle n'a pas besoin du support extérieur pour les considérer :

Souvent à [ses] débuts [...] [elle] considérait avec délices [son] âme comme un jardin, où le Seigneur se promenait. Elle le suppliait de faire croître l'odeur des petites fleurs de vertu qui commençaient, il [lui] semblait, à vouloir éclore, et de les

cultiver pour sa gloire. (V 14, 9).

La vue de la nature, de « la campagne, ou de l'eau, ou des fleurs » l'aidait également à penser à leur Créateur (V 9, 5) ; le cadre dans lequel avaient lieu ces premiers pas dans le recueillement, à Castellanos de la Cañada, est particulièrement somptueux, avec de grandes étendues boisées et vallonnées bordées au loin par la Sierra de Avila.

Quant à la volonté, elle essaie d'aimer à partir de ce que l'intelligence lui présente. Cela ressort par exemple du récit suivant qu'elle nous fait de ses oraisons des débuts :

Comme je ne pouvais discourir avec l'entendement, mon mode d'oraison était de tâcher de me représenter le Christ en moi ; et je me trouvais mieux, ce me semble, de le rejoindre là où je le voyais le plus solitaire. Il me semblait que lorsqu'il était seul et affligé, comme un indigent, il devait me recevoir. J'avais souvent de ces simplicités. En particulier je me trouvais très bien au Jardin des Oliviers ; c'est là que je lui tenais compagnie. Je pensais à ses sueurs, et à l'affliction qu'il y avait éprouvée. Je désirais qu'il me soit possible d'essuyer ces sueurs si douloureuses ; mais je me rappelle n'avoir jamais osé le faire, car je voyais mes si graves péchés. Je restais là aussi longtemps que mes pensées me laissaient avec Lui, car nombreuses étaient celles qui me tourmentaient. (V 9, 3)

Elle ne se contente pas de « voir » le Christ au Jardin des Oliviers, elle le regarde, considère qui il est, seul et affligé. Du même mouvement, elle considère qui elle est, « avec ses graves péchés ». De cette considération jaillit son activité : elle restera avec lui si seul et affligé qu'il voudra bien la recevoir malgré son indignité, mais tout de même trop pécheresse pour oser « essuyer ses sueurs », comme l'amour qui naît en elle à cette

considération le lui suggère. Considérant que le Christ dut aller manger à Béthanie après son entrée triomphale à Jérusalem le jour des Rameaux, Thérèse veut l'accueillir dans sa maison comme pour lui donner à manger (R 26¹⁷). D'autre fois, l'amour né de la considération fera naître un dialogue (C 26, 6). En fait, il s'agit de « tenir compagnie » au Christ, de « l'accompagner » (V 9, 3). La considération fait jaillir l'amour.

Elle est parfois alors suffisamment absorbée par cette considération pour que ses distractions cessent, et l'oraison devient facile. L'amour a fixé l'intelligence. Sinon elle la soutient en se replongeant dans un livre, qui lui sert comme d'un « bouclier » (V 4, 9¹⁸).

Notons enfin deux points. Le premier est la place de la solitude. Thérèse recherche la solitude pour se recueillir (V 4, 7 l. 7 ; 6, 4), solitude que depuis son enfance elle a toujours recherchée pour prier (V 1, 6).

L'autre point est celui de la distinction entre oraison et recueillement. Thérèse, dans notre passage, associe les deux au point de ne pas les distinguer clairement. Les « moments de solitude » se réfèrent sans doute possible à des temps consacrés spécifiquement au recueillement, c'est-à-dire à des temps d'oraison. Là, elle se représente la passion du Christ, lit un livre. Elle « fait oraison », oraison qui repose sur une attitude de recueillement. Mais quand elle dit que son « mode d'oraison était de porter en elle Jésus Christ présent », il semble que cet exercice déborde largement des temps déterminés. Elle considère le Christ, lui parle au milieu de ses occupations ou sur son lit de malade. Là encore, se trouve au fondement une attitude, celle de se recueillir, de considérer le Christ présent. C'est cette attitude qui est le recueillement proprement dit.

Une autre évocation de ses premières oraisons va nous

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

l'humanité du Christ, et ce, quel que soit l'avancement dans le chemin vers l'union, alors qu'Osuna l'écartait dans le troisième degré d'oraison¹¹. Son argumentation est de trois ordres¹². D'un point de vue christologique, c'est de l'humanité du Christ que nous viennent tous les biens. Et Thérèse de citer saint Jean :

Le Seigneur dit lui-même qu'il est « le chemin » (Jn 14, 6) ; Il dit aussi qu'il est « la lumière » (Jn 8, 12) et que nul ne peut aller au Père que par lui (Jn 14, 6) ; et « si vous me connaissez, vous connaîtrez aussi mon Père » (Jn 14, 7). (6D 7, 6)

Ainsi, c'est pour ne pas se tourner vers l'humanité du Christ que ceux à qui le Seigneur fait les grâces d'oraison des quatrièmes et cinquièmes demeures ne vont pas au-delà (V 22, 5-6 ; 6D 7, 6).

La deuxième raison est d'ordre anthropologique. « Nous ne sommes pas des anges », et il nous convient d'occuper notre entendement et notre imagination par des formes et des figures concrètes : l'humanité du Christ nous permet justement de considérer Dieu sous une forme sensible adaptée à notre intelligence (V 22, 9-10 ; 6D 7, 6). Admirons le réalisme de Thérèse, qui, malgré sa faible connaissance conceptuelle de l'anthropologie et du processus de connaissance, pressent la difficulté d'une considération naturelle purement intuitive de l'essence de Dieu. De plus, la considération de l'humanité souffrante du Christ est fort propre à nous consoler dans nos épreuves (V 22, 10).

Le troisième argument est un argument spirituel : certes ce sont les influences de la divinité sur notre nature créée que nous éprouvons dans les grâces de contemplation. Nous voudrions donc aller directement à la divinité. Mais n'y a-t-il pas là « un petit défaut d'humilité de la part de l'âme qui, pour s'élever

avant que le seigneur ne l'élève, ne se contente pas de méditer une chose si précieuse [comme l'humanité du Christ] » (V 22, 9, voir aussi V 22, 5.11) ?

Il reste un dernier point où Thérèse n'a pas suivi Osuna, point qui n'est pas doctrinal, mais de vocabulaire. Osuna et les spirituels du *Recogimiento* avaient élaboré tout un lexique et des expressions pour exprimer leurs expériences. Si la future sainte a hérité d'eux par exemple de l'emploi du verbe recueillir et de ses dérivés, ou les noms des différents degrés d'oraison surnaturelle – oraison de quiétude, d'union ou sommeil des puissances – elle prend ses distances vis-à-vis d'autres expressions comme « entrer en soi pour monter au-dessus de soi » (*entrar en sí para subir sobre sí*) ou « élever l'esprit au-dessus de soi » (*levantar el espíritu sobre sí*), expressions par lesquelles Osuna exprimait le double mouvement du recueillement surnaturel :

On dit que l'âme entre en elle-même : on dit aussi qu'elle monte au-dessus d'elle-même. Je ne saurais rien expliquer par ce langage, j'ai le tort de penser que vous devez comprendre celui dans lequel je m'exprime alors que je ne parle peut-être que pour moi. (4D 3, 2)

Thérèse, en 1577, quand elle écrit ses lignes, comprend ces expressions, qu'elle a employées à plusieurs reprises dans ses œuvres¹³. Mais elle ne sait pas s'en servir pour s'expliquer, ici pour expliquer le premier degré du recueillement surnaturel. Ce sera à l'origine de son usage surabondant des images, pour remplacer des concepts qu'elle n'arrive pas à manipuler¹⁴.

... au recueillement thérésien

De ce que nous venons de dire, il ressort que si le recueillement thérésien est bien un fruit du recueillement

osunien, il n'en n'est pas moins comme un fruit inattendu, celui d'un greffon qui pour venir d'un autre arbre, n'en est que plus fécond, combinant les qualités de deux espèces choisies : ce n'est pas un hasard si le recueillement nous est parvenu par Thérèse et non par Osuna.

Ce mode de recueillement, Thérèse l'acquiesce rapidement et n'en changera plus. C'est ce même mode qu'elle enseigne lorsqu'elle écrit vingt ans plus tard pour ses confesseurs et ses filles la *Vie* et le *Chemin de perfection*¹⁵. Nous pouvons donc à présent en identifier les grandes lignes et en tenter une analyse théologique.

Pour Thérèse, le recueillement commence par une représentation intérieure, exercice de la mémoire : « je tâchais de me représenter les mystères de la Passion à l'intérieur de moi », « mon mode d'oraison était de porter en moi le Christ présent » (V 4, 7). Quand elle parle d'oraison, les verbes *representar*, *pensar*, *recordar* (se souvenir) et l'expression *traer a la memoria* sont omniprésents¹⁶. Cependant, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, il ne s'agit pas de construire des images – cela Thérèse, de son propre aveu, en est incapable –, mais de se représenter, c'est-à-dire de se mettre en présence de. Cette représentation a de manière archétypique pour objet le Christ en son humanité. Mais elle peut porter sur toute vérité de foi, en particulier, pour s'exprimer à la manière de Thérèse, « le néant des créatures, et que tout passe, et qu'il y a un ciel ». Dans ce cas-là, Thérèse parle plutôt de considération. Cette considération ou représentation est une activité des facultés intérieures de la personne, de son attention intérieure, ce que Thérèse exprime par « se représenter à l'intérieur de soi », ou « considérer en soi », ce qui ne signifie pas qu'elle considère que le Christ est en elle, mais qu'elle considère en elle que le Christ est présent. Cet exercice de la mémoire n'a pas sa fin en soi. Il

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

recueillement ; son accès très restreint à la Bible ne le lui permettait pas. Cependant, nul doute qu'elle l'aurait tenu si elle avait pu étudier l'Écriture : l'eau comme symbole de la grâce est un de ses symboles favoris, reposant pour une grande part sur l'Évangile de la Samaritaine (V 30, 19), et sur le verset de Jn 7 que nous venons de citer, qu'elle comprend comme l'assurance de ce que le Sauveur veut donner sa grâce à tous (C 19, 15). Il lui a manqué seulement le symbole de l'acte de boire pour celui de croire.

³⁶ Voir Chapitre 3, p. 47.

³⁷ Outre M.-M. LABOURDETTE, *op. cit.*, spécialement p. 105-106, nous nous fondons sur J. H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Beauchesne, Paris, 1969, p. 520-551.

³⁸ J. H. NICOLAS, *op. cit.*, p. 548-549.

³⁹ Voir V 13, 22 : « Regardez celui qui vous regarde » (*mire que le mira*), que l'on peut traduire aussi « Considérez celui qui vous considère ». L'accueil d'un Dieu qui se donne et dont le don est premier est le principe fondamental de la compréhension thérésienne du chemin spirituel. C'est ce qu'a bien montré M. HERRAIZ, *Solo Dios basta*, EDE, Madrid, 1982³.

⁴⁰ MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éditions du Carmel, Venasque, 1988, p. 476. Il faudrait évidemment ajouter à ce dossier la célèbre formule de Jean de la Croix : « la foi est le seul moyen prochain et proportionné de l'union à Dieu », JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, II, 9, 1. Nous traduisons nous-mêmes toutes les citations que nous faisons des œuvres du Saint, à partir de SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, EDE, Madrid, 1993⁵.

⁴¹ C'est pourquoi Thérèse distingue rarement dans son enseignement sur le recueillement entre le temps de l'oraison et le reste de la journée, voir MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT JÉSUS, *op. cit.*, p. 186. Il n'est pas une seule fois question du temps spécifique de l'oraison dans les chapitres 26 à 29 du *Chemin de Perfection*, qui sont pourtant le cœur de l'enseignement de la Sainte sur le recueillement. L'oraison n'est que le temps de son exercice plus soigné et plus attentif, qui nous permet de grandir dans un art délicat, celui de croire et d'aimer.

DEUXIÈME PARTIE

LE RECUEILLEMENT À L'ÉPREUVE DE LA VIE RELIGIEUSE

CHAPITRE 4

VINGT ANNÉES D'ÉPREUVES (1540-1560)

La découverte du recueillement avait conduit Thérèse, nous l'avons vu, à un premier sommet de vie spirituelle, qu'elle nous a décrit dans les chapitres 5 et 6 de son autobiographie. Mais cet équilibre était fragile, et recouvrait bien des imperfections, manifestées par l'épisode du Curé de Becedas (V 5, 3-6). Pendant sa cure, Thérèse se confessait à ce prêtre, qui, touché par la simplicité et la ferveur de la religieuse, s'éprit pour elle d'« une affection extrême » (V 5, 4). Certes il en ressortit un bien, puisque son amour pour Thérèse en vint à lui faire changer de vie.

Cependant, relisant cet épisode bien des années plus tard, Thérèse mesure le danger auquel elle s'était exposée du fait de fragilités personnelles dont elle n'avait pas pris conscience :

[...] J'étais si légère et si aveugle que la reconnaissance et la fidélité envers qui m'aimait me semblaient vertu. Maudite soit cette fidélité qui aboutit à se dresser contre la loi de Dieu ! (V 5, 4)

Elle était aveugle, ne voyant pas combien son attitude n'était pas parfaite mais le fruit d'un manque de liberté par rapport à son tempérament naturellement porté à la reconnaissance¹, qui cachait une profonde fragilité affective. On pourrait ajouter à cela que son aveuglement était renforcé par le plaisir qu'elle trouvait dans ces conversations.

Ce sont toutes ces vulnérabilités que son retour à la vie communautaire va manifester, mettant sa nouvelle vie de

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

L’AFFINEMENT DE LA COMPRÉHENSION DU RECUEILLEMENT

Entrer dans la vérité d’une relation : un recueillement trinitaire

L’expérience que fit Thérèse de son impuissance durant ses années de « crise » la fit entrer plus profondément dans la vérité d’une relation avec Dieu. Dès ses débuts dans le recueillement, elle avait compris cette relation comme un « commerce d’amitié » (*trato de amistad* V 8, 5), commerce pour lequel elle avait beaucoup de facilité et d’attrait. Elle s’adressait à Dieu avec la simplicité d’un ami (voir V 9, 3 ; 5, 8). Les grâces des premiers temps avaient pu lui donner l’illusion d’une identité complète entre les amitiés humaines et l’amitié de Dieu avec l’homme. Mais bientôt, son impuissance à sortir du péché, à correspondre à l’amitié que Dieu lui témoignait lui a fait expérimenter combien « cet « Ami » était aussi le Tout-Autre, et combien elle était audacieuse de s’adresser ainsi à Lui¹ ». Par elle-même, elle ne pouvait ajuster sa nature, sa « condition » (*condición*) à celle de son Ami, en lui rendant régal pour régal, contentement pour contentement (voir V 8, 5). Son tempérament naturellement porté à la reconnaissance en souffrait :

À la vérité, mon Roi, vous usiez à mon égard du châtiment le plus délicat et le plus pénible, sachant bien ce qui pouvait m’être le plus pénible. Vous punissiez mes délits par de grands régals. (V 7, 19)

Thérèse une fois convertie, les grâces dont elle est inondée la renforcent dans cette conviction. À chaque nouvelle grâce, son

premier mouvement est la crainte devant « une si grande Majesté ». Ses cheveux « se dressent sur sa tête » (V 20, 7 ; 38, 19). La disproportion entre la nature divine et la nature humaine devient dès lors un des principes fondateurs de sa relation avec Dieu, qu'elle répète à l'envi :

Oui, réfléchissez, et comprenez, en l'approchant, à qui vous allez parler, ou à qui vous êtes en train de parler. Nous pourrions vivre mille existences sans concevoir les égards que mérite ce Seigneur devant qui tremblent les anges. Il commande à tout, il peut tout ; sa volonté agit. (C 22, 7)

[...] Ce n'est pas parce que [le Seigneur] est bon que nous devons être discourtois. Ne serait-ce que pour le remercier de supporter près de lui la mauvaise odeur de quelqu'un comme moi, nous ferions bien de tâcher de reconnaître sa noblesse, et qui il est. (C 22, 4)

Mais alors, sommes-nous face à un Dieu terrible ? Ne serait-ce pas en contradiction avec la simplicité avec laquelle Thérèse s'adresse à lui ? Non, car ce Roi si majestueux est rempli d'amour pour sa créature, dont il aime la simplicité. Et pour que nous ne soyons pas paralysés par sa grandeur, il s'est incarné : « Regardez avec quel amour et quelle humilité [le Christ] nous instruit ! » s'écrie Thérèse (C 26, 1). Elle justifie de la même manière la présence eucharistique du Christ sous les apparences du pain :

Devant une si grande Majesté, comment une pauvre petite pécheresse comme moi, qui l'ai tant offensé, oserait-elle se tenir près de lui ? Sous les apparences de ce pain, il est accessible ; car quand le roi se masque, nous ne craignons point de lui parler avec moins d'égard et de manifestations de respect. (C 34, 9)

Bref, c'est l'Incarnation qui nous permet de nous adresser en vérité à Dieu ; nous comprenons encore mieux la place centrale du Christ, le Verbe Incarné, dans le recueillement thérésien.

Au cœur du recueillement se trouve donc la reconnaissance d'une altérité qui n'empêche ni la familiarité ni la simplicité. C'est ce qu'expriment bien des images que Thérèse emploie pour évoquer son oraison. Dieu est le Roi, et elle est le sujet qui le trahit sous ses yeux (V 8, 2), une petite paysanne qu'il a épousée et dont les enfants seront pourtant de sang royal (PAD 3, 9), un petit enfant qui considère avec émerveillement ses habits brodés sous le regard charmé du Roi (PAD 1, 8), un petit berger qui s'adresse avec simplicité au Roi (C 22, 4). Il est Jésus, le Saint, et elle est Madeleine à ses pieds, dans la maison du pharisien (V 9, 2 ; C 34, 7). Il est le maître, et elle est le disciple se laissant enseigner² (C 26, 1).

Ayant expérimenté la transcendance de Dieu au cours de ses années d'épreuves, elle est prête à présent à ce que Dieu lui fasse percevoir son immanence. C'est ce qui se passe au cours de sa conversion : le Christ se manifeste à elle, au cours de sa lecture des *Confessions*, puis face à l'image du « Christ très blessé ». Ce n'est plus seulement elle qui regarde le Christ, mais Lui qui la regarde. Jusqu'ici, elle ne savait pas s'il la regardait : décrivant son mode d'oraison avant sa conversion, elle déclare sa préférence pour tenir compagnie au Christ au Jardin des Oliviers, car alors, étant « seul et affligé, comme un indigent, il devait [la] recevoir ». Ce faisant, elle ne savait pas s'il la recevait réellement, et en conséquence, n'osait pas « essuyer ses sueurs si douloureuses », car elle voyait simultanément « ses si graves péchés » (V 9, 3).

Mais dans le double événement de sa conversion, le Christ se manifeste à elle et elle comprend qu'elle est pardonnée,

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

ce biais, l'amour. C'est en considérant l'image du Christ blessé et en lisant les *Confessions* que Thérèse a été touchée par le Christ. Et dans le *Chemin*, elle évoque telle personne de sa connaissance élevée à la contemplation en récitant le Pater (C 30, 7, voir C 25, 1). Elle se désole d'ailleurs du fait que les protestants s'interdisent d'utiliser des images (C 34, 11).

Enfin, outre une sagesse, c'est une grâce d'enseignement qui a mûri au sein des épreuves traversées. Non seulement elle vit du recueillement, mais elle le comprend et est capable de l'expliquer (V 12, 6 ; V 17, 5 ; 4D 1, 1...³²). De son propre aveu, cela a été le fruit de la grâce (V 17, 5), mais aussi de beaucoup de travail³³. Dans ses dernières années à l'Incarnation, c'est une quarantaine de religieuses qui la suivent dans une vie *de grand recueillement* (*grande recogimiento*³⁴). Elle a aussi acquis une assurance, qui lui permet d'enseigner en personne « qui a autorité », répondant aux objections des *letrados*, voire leur enseignant ce qu'ils critiquaient avant de l'avoir rencontrée, comme elle le fera pour le P. Garcia de Toledo ou le P. Pedro Ibañez. Au-delà d'une expérience, c'est un charisme de transmission qui est en train de naître.

¹ J. BAUDRY, « L'amitié divine chez sainte Thérèse d'Avila », in *L'Amour quand il est grand*, Éditions du Carmel, Toulouse, 2009, p. 39.

² Il semble que Thérèse superpose dans ce passage deux scènes évangéliques, celle de Jésus enseignant le « Notre Père » à ses disciples (Mt 6, 9-13p), et celle de Marie aux pieds de Jésus, à Béthanie (Lc 10, 38-42).

³ VOIR GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, *Commentaire de l'œuvre de sainte Thérèse de Jésus : Le Chemin de perfection*, (pro manuscripto), Carmel d'Alost, 1946, p. 228-229 et T. ÁLVAREZ, *Sur le chemin de perfection avec Thérèse d'Avila*, Éditions du Carmel, Toulouse, 2001, p. 177-182. Voir aussi R. CUARTAS LONDOÑO, *Experiencia trinitaria de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos, 2004.

⁴ *L'Exclamation* 7, en un développement trop long pour être cité ici, situe

explicitement l'activité priante de l'homme dans la participation à l'activité priante du Verbe Incarné au sein de la Trinité.

⁵ V 40, 6 ; C 28, 2 ; 4D 3, 3 font allusion à ce passage des *Confessions* X, 27 ; nous citons la traduction de la Bibliothèque augustinienne, DDB, 1962.

⁶ Voir P. BLANCHARD, « La structure augustinienne de la pensée thérésienne », *Divinitas* (Rome), 1963, p. 358.

⁷ Nous citons ici la formulation ultime que fait Thérèse de cette grandeur de l'âme comprise comme un château (1577). Ce faisant, nous ne faisons pas d'anachronisme : on retrouve en effet les mêmes traits dans la première rédaction du Chemin (CE 48, 1.3).

⁸ C'est ce qu'a bien vu le P. Marie-Eugène, commentant le passage que nous venons de citer : « Une expérience quelconque de la présence de Dieu dans l'âme serait d'un précieux secours [...]. Il n'est pas nécessaire que cette expérience soit donnée par une grâce mystique caractérisée, grâce d'union ou autre ; une simple manifestation intérieure de Dieu par une consolation ou un appel peut suffire pour faciliter à l'âme le recueillement et le lui apprendre définitivement », dans *Les oraisons des débutants*, Les Éditions du Carmel, Tarascon 1944, p. 56-57. Par ailleurs, nous pouvons remarquer que nous sommes là encore dans un thème de tonalité fortement augustinienne, voir *Confessions* XI.

⁹ V 4, 9 ; 9, 5.

¹⁰ V 26, 5.

¹¹ La racine de *distraer* est employée 31 fois dans l'ensemble des œuvres, celle de divertir 41 fois.

¹² Voir J. POITREY, art. « distraer » et « divertir », *Vocabulario de Santa Teresa*, *op. cit.*

¹³ Leur seul emploi positif dans le contexte de l'oraison est le cas des personnes trop sensibles aux grâces du Seigneur, qui les plongent dans une sorte d'« absorption » (*embebecimiento*), dans laquelle elles n'ont plus la faculté d'aimer activement sans pour autant aimer passivement. Pareil recueillement ne saurait être bon, puisqu'il ne conduit pas à l'amour. Dans ce cas, il s'agit de se distraire, pour pouvoir aimer (voir F 6, 5-7 pour *distraer*, 4D 3, 13 pour *divertir*).

¹⁴ Voir Chapitre 3, p. 52 sv.

¹⁵ V 5, 3.4 ; 7, 6.9.13.

¹⁶ Sans toutefois que ce soit toujours le cas, voir par exemple V 7, 19.

- ¹⁷ JEAN DE LA CROIX, *Nuit Obscure* 1, 8, 3. Voir par exemple aussi *Montée du Carmel* 2, 13-14.
- ¹⁸ JEAN DE LA CROIX, *Nuit Obscure* 1, 9, 4.
- ¹⁹ Voir S. CASTRO, « Noche oscura en las moradas de Santa Teresa », *Revista de Espiritualidad*, Abril-Junio 2008, 291-311.
- ²⁰ Voir JEAN DE LA CROIX, *Nuit Obscure* 1, 9, 4.
- ²¹ Voir le § 1 de ce chapitre.
- ²² Voir S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Éditions universitaires, Fribourg, 1985, p. 260 sv. Selon ce type de morale, le comportement moral est fixé par les lois qu'il suffit d'observer, et souvent dans un sens minimaliste.
- ²³ À l'heure d'écrire le *Camino*, elle rappellera combien cet appel à ne pas traiter avec les séculiers, s'il est celui des carmélites déchaussées, ne saurait en aucun cas être celui des religieux appelés à un apostolat extérieur : si cet appel est « une immense faveur », il « n'est pas le lot » de ces religieux, et « il ne serait point bon que ce le fût, en ces temps moins que jamais ; car c'est eux qui doivent soutenir les faibles et donner du courage aux petits », ce qui suppose qu'ils « [vivent] au milieu des hommes, traitent avec eux, fréquentent leurs palais et parfois même paraissent extérieurement semblables à eux » (C 3, 3).
- ²⁴ Ce qui évidemment ne met pas de côté la loi, mais consiste en son observation parfaite sous la mouvance des dons du Saint Esprit.
- ²⁵ Voir par exemple V 32, 7.
- ²⁶ Voir *Histoire de sainte Thérèse d'après les Bollandistes*, op. cit., Vol. 1, p. 81 sv.
- ²⁷ Comme le fait brillamment O. LEROY, *Sainte Thérèse d'Avila*, « Études carmélitaines », DDB, Bruges, 1962, p. 25-39.
- ²⁸ Voir S. PINCKAERS, op. cit., p. 224 sv. Voir aussi L. MELINA, *La morale entre crise et renouveau*, Culture et Vérité, Bruxelles, 1995, p. 79-80.
- ²⁹ F. DE OSUNA, *Tercer abecedario*, op. cit., Tr. 6 chap. 4, p. 209-210. Voir le chapitre 1, p. 17.
- ³⁰ Voir A. GUERRA, « Vida religiosa y oración. Experiencia y magisterio de Teresa de Jesús », *Confer* (Madrid) 21 (1992), p. 514-516.
- ³¹ Pour cela, Thérèse est extrêmement réaliste et ne veut pas faire du monde un monastère cloîtré. À son frère Lorenzo qui aimerait bien mener une vie

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

J'ai décidé de faire le tout petit peu qui était à ma portée, c'est-à-dire suivre les conseils évangéliques aussi parfaitement que possible, et tâcher d'obtenir que les quelques religieuses qui sont ici fassent la même chose [...].
(C 1, 2)

Elle ne nous dit pas d'abord qu'elle s'est mise à prier, mais qu'elle a recherché une observation « plus parfaite » de ses obligations religieuses. C'est que pour elle le fruit d'une mission d'intercession est à la mesure de la perfection de celle qui intercède : « Je vous demande donc [mes sœurs] de tâcher d'être telles (*ser tal*) que nous méritions d'obtenir de Dieu deux choses [la perfection et la fidélité des « capitaines de l'Église »] » (C 3, 5²⁶). Pour que la prière soit exaucée, il faut que celui qui la fait soit *tel* qu'il puisse être exaucé²⁷. Thérèse développe cette idée dans un passage de sa *Vie* qui constitue comme un petit traité de l'intercession (V 39, 1-6). Arrêtons-nous sur le premier paragraphe (V 39, 1), qui donne les grands principes de l'intercession, les paragraphes suivants n'en constituant que des illustrations.

Alors que Thérèse prie pour une personne qui est en passe de devenir aveugle, « craignant [cependant] de ne pas être exaucée à cause de [ses] péchés », le Christ lui apparaît en lui rappelant sa passion, signifiant par là que la source de toute grâce est la mort et la Résurrection du Christ. Toute prière exaucée l'est à cause de l'amour du Christ qui, comme il nous aime, veut nous faire du bien : « il me dit de ne pas douter que celui qui avait souffert ainsi pour moi ferait d'autant mieux ce que je lui demandais. » Puis le Christ lui promet « de ne rien [lui] refuser de ce qu'[elle] lui demanderait, sachant qu'[elle] ne lui demanderait rien qui ne soit conforme à sa gloire ». Dieu exauce toujours une prière si elle est conforme à sa gloire, c'est-à-dire si elle n'est pas

contraire à son dessein d'amour. La difficulté vient de nous, de ce que « nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières » (Rm 8, 26). Là se place la première nécessité de la perfection, qui conforme notre intelligence à celle du Christ, de telle sorte que nous ajustions l'objet de notre demande à la Sagesse divine. Thérèse nous donne ici ou là des exemples de tels ajustements, par exemple quand elle sait qu'elle ne sera pas exaucée quand « des personnes qu'[elle] voudrait voir supplier Dieu de tout fouler aux pieds » la prie de « demander à Sa Majesté des rentes ou de l'argent » (C 1, 5). Ne reconnaissons-nous pas là le fruit de lumière du recueillement ?

Et le Christ continue, disant à Thérèse qu'« au temps même où [elle] ne le servait point, [elle] ne lui avait rien demandé qu'il ne lui ait donné, et même au-delà ; qu'il le ferait maintenant d'autant mieux qu'il savait qu'elle l'aimait » (V 39, 1). Si le Christ exauce tout ce qui convient, même si celui qui demande ne l'aime guère, il exauce avec plaisir ceux qui l'aiment. Là se trouve le deuxième motif de convenance de la perfection de l'intercesseur, celui de faire plaisir au Christ en lui donnant l'occasion d'exaucer les prières de ceux qui l'aiment. Nous avons là un autre fruit du recueillement, qui en est même la finalité, la charité. Dieu prend plaisir à exaucer celui qui l'aime comme il s'aime, celui en lequel il reconnaît l'amour que son Fils a pour lui.

Perfection de l'intelligence, perfection de la volonté, qui permettent de penser et d'aimer comme le Christ, voilà les deux éléments de la perfection qui sont au cœur de la mission de la carmélite pour Thérèse, qui lui permettront d'être telle qu'elle puisse remplir sa vocation.

**Le recueillement
au cœur d'un projet de vie religieuse renouvelée**

Il nous reste à présent à rassembler les résultats de cette deuxième partie. La vingtaine d'années qui séparent dans la vie de Thérèse la lecture d'Osuna de la fondation de Saint-Joseph lui ont permis de mûrir profondément sa compréhension et du recueillement et de la vie religieuse. Elle a constaté que la pratique du recueillement l'a introduite dans une expérience profonde et authentique de la vie religieuse : par là non seulement le Seigneur l'a sauvée des chemins de traverse sur lesquels elle s'égarait, mais il lui a fait vivre en vérité une vie d'épouse toute consacrée à Lui, l'introduisant dans la réalisation pleine et entière de sa vocation à la sainteté, participation à la perfection même de Dieu. De cette expérience, Thérèse retire la conviction que le recueillement est le lieu même de la vie sponsale, cœur de la vie consacrée telle qu'elle la comprend et que, d'autre part, c'est le recueillement qui permet à la religieuse d'accomplir sa vocation particulière à la perfection.

D'autre part, par sa grâce communiquée dans l'oraison, le Seigneur a profondément transformé la compréhension que Thérèse avait de sa vocation, l'ouvrant aux besoins de l'Église. Le but de son existence consacrée est désormais l'intercession pour l'Église. Or pour Thérèse, l'intercession met doublement en jeu le recueillement. Tout d'abord il est au fondement de toute prière bien faite. Ensuite, la fécondité de l'intercession est à la mesure de la perfection de celui qui intercède. Or c'est la grâce reçue dans l'acte théologal du recueillement qui est la source du progrès dans la perfection.

Bref, le recueillement – compris avec Thérèse dans son essence théologale – est l'attitude fondamentale qui a transfiguré la vie religieuse de Thérèse. Dans ces dernières années, elle a commencé à rayonner : sous son influence, une quarantaine de religieuses de son couvent se sont mises à faire

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

Les livres constituent un autre élément. Le recueillement se nourrit de lectures. Il est frappant que le thème des lectures revienne dès le début des *Constitutions*, avec l'aménagement d'une heure de lecture quotidienne au milieu de la journée (Cs 6), et l'obligation d'avoir une bibliothèque de livres de spiritualité (Cs 8). C'est que « cette nourriture [des livres] est aussi nécessaire au soutien de l'âme que les aliments le sont à celui du corps » (*Ibid.*). Dans les livres, de même que dans les images, Thérèse contemple d'abord le Christ²³, par exemple dans le *Traité de l'oraison et de la méditation* de saint Pierre d'Alcantara, qui dans sa première partie propose des méditations de la Passion du Christ²⁴, ou dans la *Vie du Christ* de Ludolphe le Chartreux²⁵, vie tissée de citations de l'Écriture et organisée autour du cycle de l'année liturgique, dans laquelle Thérèse nourrissait son amour pour l'humanité du Christ. C'est aussi dans les livres qu'elle a appris le recueillement et elle veut permettre à ses sœurs d'aller boire à la même source. Les livres – d'« auteurs très approuvés » s'entend (voir C 21, 4), même si les circonstances font qu'ils sont momentanément à l'index²⁶ – lui transmettent les lumières de la vérité, cette vérité qui constitue « les assises solides de l'oraison », sans lesquelles « tout l'édifice porte à faux » (C 5, 4).

On peut rapprocher les livres, dans leur fonction didactique, du souci qu'a Thérèse de permettre à ses sœurs de pouvoir consulter des confesseurs qui leur conviennent, même en dehors de leur Ordre, afin de trouver la lumière si nécessaire « pour observer parfaitement la loi de Dieu » (*Ibid.*) et être réconfortées au milieu des épreuves inhérentes à leur vie (C 5, 5). Que la supérieure, donc, veille à obtenir du supérieur ecclésiastique « la faculté de pouvoir, elle-même ou ses filles, confier de temps en temps leur âme, à part de leurs confesseurs ordinaires, à des

hommes doctes, surtout si tel n'est pas le cas de leurs confesseurs, si vertueux soient-ils » (C 5, 2). Livres et confesseurs sont les médiations qui transmettent la vérité nécessaire à toute vie d'oraison. Si la foi est adhésion à la vérité, son exercice qu'est le recueillement nécessite la connaissance exacte de cette vérité.

Protéger le recueillement

Autre élément essentiel pour Thérèse, la clôture. Elle avait une douloureuse expérience de sa nécessité pour protéger le recueillement, puisque sa flexibilité à l'Incarnation avait largement contribué à ses propres difficultés (Chapitre 4 § 2).

Elle impose donc une clôture radicale. On ne pourra sortir sous aucun prétexte, ce qui suppose que soit résolue la question de la subsistance matérielle des sœurs, qui était le principal motif de dérogation à la clôture dans les monastères de l'époque. Thérèse prévoit donc une communauté modeste, de treize sœurs tout au plus, qui peut se nourrir des dons spontanés laissés au tour²⁷, et a le souci de placer ses fondations dans des zones de passage, qui leur permettent d'être connues (F 19, 6 ; 26, 1), de manière à ce que leur simple présence suscite les aumônes sans qu'elles aient à les solliciter (Cs 9). On s'aidera du travail, qui non seulement complétera les aumônes, mais surtout « stimulera » la Providence, qui n'est pas recours paresseux à la facilité, mais confiance active en la sollicitude de l'Époux pour ses épouses :

Fixez les yeux sur votre époux ; c'est lui qui doit vous nourrir. S'il est content, ceux qui vous sont le moins dévoués vous donneront à manger malgré eux, comme l'expérience vous l'a montré. (C 2, 1²⁸)

La porte étant fermée aux sorties, reste la question de ceux qui

entrent pour rencontrer telle ou telle des religieuses. Thérèse réduit les visites au parloir à la famille proche, pères et mères, frères et sœurs. Jamais ils n'entreront en clôture, mais resteront au parloir, discutant à travers une double grille avec des pointes rendant encore plus difficile la communication visuelle, selon le dispositif que venaient d'inaugurer les Déchaussées Royales à Madrid²⁹. De plus ces entretiens doivent avoir une fin spirituelle :

[...] Mes filles, lorsque les personnes que vous fréquentez ont des dispositions et de l'amitié pour vous, efforcez-vous de dissiper la crainte qu'elles peuvent avoir de rechercher un si grand bien [l'oraison] ; et pour l'amour de Dieu, je vous demande que vos conversations tendent toujours au bien de ceux à qui vous parlez, puisque vos prières doivent avoir pour objet le progrès des âmes. (C 20, 3)

Ce qui ne veut pas dire que les sœurs ne pourront parler que d'oraison à leurs hôtes ! Fine psychologue, Thérèse sait bien qu'« il peut advenir qu'une bonne parole [...] mette en de meilleures dispositions que bien des paroles de Dieu, leur ouvrant ainsi la voie » (C 20, 4, voir C 41, 7). Mais le but visé demeure d'aider le visiteur dans sa marche vers Dieu, par ce moyen privilégié qu'est l'oraison.

Un autre élément est celui du discernement des vocations. Là encore, Thérèse avait la longue expérience qu'une religieuse entrée au couvent pour des motivations plus sociales que spirituelles pouvait perturber fortement une vie communautaire (voir Chapitre 4 § 3). De là sa sévérité dans le choix des postulantes. La religieuse qui ne viendrait que pour trouver un état (*remediarse*) serait malheureuse et rendrait malheureuse ses sœurs (MV 26). On refusera donc de l'admettre à la profession, en lui laissant cependant l'année de noviciat pour purifier son

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

par rapport à son Créateur, mais surtout par la grâce souveraine de Dieu qui nous attire à lui, nous détachant par le fait même de ce qui n'est pas lui (V 18, 7 ; 22, 15 ; 37, 4 ; 38, 3-4).

La troisième vertu est l'amour fraternel. La perfection de l'amour, qui s'exprime par la « passion d'agir pour qu'une âme aime Dieu et en soit aimée » (C 6, 9) est pour Thérèse le véritable but de la vie religieuse³. Le recueillement n'aurait aucun sens sans l'amour auquel il est ordonné. Mais, inversement, l'amour parfait grandit avec le recueillement, la foi en perfectionnant l'exercice. Par exemple, face à l'épreuve d'un ami, « si le premier mouvement de notre faible nature est de s'affliger, aussitôt la raison considère ce qui convient à cette âme, si elle y gagne en vertu, comment elle supporte ses maux, et l'on prie Dieu de lui accorder patience et mérites » (C 7, 3). La foi fait désirer le vrai bien de l'ami, par-delà la sensibilité. Car souvent, sous couvert de bien, ce n'est pas le bien réel de l'ami que nous recherchons, mais le nôtre : « De toute notre affection nous désirons qu'ils ne meurent point ; s'ils ont mal à la tête, il nous semble avoir mal à notre âme ; si nous les voyons dans l'épreuve, nous perdons patience [...] » (C 7, 2). En fait, il s'agit là d'aimer comme Dieu aime, c'est-à-dire de manière entièrement désintéressée, et suivant la vérité qui nous est communiquée par la foi : « cet amour imite celui qu'a pour nous le bon amant Jésus » (C 7, 4).

Bref, l'exercice du recueillement et celui des vertus sont pour Thérèse absolument indissociables. D'un côté, la grâce reçue dans le recueillement a besoin de s'exprimer : l'amour reçu doit toujours être transmis, sinon il s'étiole. Thérèse, à mille lieues de tout pélagianisme, pourra donc affirmer que « le Roi de Gloire ne viendra pas dans notre âme, il ne s'unira pas à elle, si nous ne nous *efforçons* d'acquérir les grandes vertus » (C 16, 6).

Nous efforcer d'acquérir les grandes vertus (ce qui ne veut pas dire les pratiquer parfaitement), c'est les désirer en vérité, c'est-à-dire laisser le champ libre à la charité de s'exercer. L'exercice des vertus est le prolongement nécessaire du recueillement. Inversement, l'exercice des vertus thérésiennes supposant l'exercice des vertus théologiques, vivre à la manière thérésienne les actes de la vie religieuse, sera les ouvrir à la grâce reçue dans le recueillement. « Garder parfaitement la Règle » en gardant les vertus d'humilité, de détachement et d'amour fraternel, c'est vivre la Règle sous la motion de la grâce, c'est-à-dire de l'Esprit Saint.

Dans la liberté de l'Esprit

Mais l'Esprit saint a ses lois. Tout d'abord il est amour et la fin qu'il poursuit en ceux qu'il habite est de les faire croître dans l'amour. Ainsi, en portant le recueillement, il le subordonne au double commandement de l'amour : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même » (Lc 10, 27) :

Comprenons, mes filles, que la véritable perfection est dans l'amour de Dieu et du prochain ; plus nous observerons ces deux commandements, plus parfaites nous serons. Toute notre règle et nos Constitutions ne tendent à rien d'autre, elles ne font que nous donner le moyen de mieux les observer. (1D 2, 17)

[...] Le Seigneur ne nous demande que deux sciences : celles de l'amour de Sa Majesté et du prochain, voilà à quoi nous devons travailler. (5D 3, 7)

Comme c'est l'amour de Dieu et du prochain qui est la vraie fin du recueillement, il en est aussi la règle, de telle sorte que le

recueillement peut passer parfois au second plan en vue d'un plus grand amour :

Quand je vois des âmes s'adonner diligemment à examiner leur oraison, si encapuchonnées 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 ; 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 [...]. (5D 3, 11)

Nul doute que cette conviction du primat de l'amour lui donne une grande liberté par rapport à « l'observance ». Elle la garde avec fermeté, en tant qu'elle est l'occasion de manifester et d'exercer l'amour. Mais si la charité demande que l'on fasse des exceptions à la Règle, elle n'hésitera point. C'est là à notre avis la raison profonde de sa souplesse. Il n'y a pas de loi qui tienne devant la loi de l'amour. Nous ne donnerons qu'un seul exemple, mais grandement significatif : c'est l'amour de Dieu et du prochain – « les millions d'âmes qui se perdaient [aux Indes] » (F 1, 7) – qui l'ont déterminée à quitter Saint-Joseph, où elle venait de passer « les années les plus paisibles de sa vie » (F 1, 1), pour se lancer dans la grande aventure des fondations, au prix bien souvent de la perte du recueillement :

[...] Ce serait aussi pour moi une consolation que de pouvoir vous écrire plus souvent, mais ce sera impossible tant j'ai de travail ; cette nuit même cela m'a empêchée de faire oraison. Je n'en ai nul scrupule, seulement de la peine de ne pas avoir eu le temps. Que Dieu nous en donne pour

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

(I 473¹²).

L'oraison est aussi au cœur de la vie des carmélites car elle est le moyen privilégié par lequel on atteint à la perfection à laquelle sont appelés les religieux :

Pour toutes les religieuses [...] il n'y a pas d'autre moyen pour arriver à la perfection à laquelle elles sont obligées que l'oraison, car elle est la nourriture qui nous sustente et les armes qui nous défendent. (T 396).

La prière est donc l'exercice principal, dans lequel tous les autres s'enracinent (I 489).

En quoi consiste pour la M. Marie cette attitude de prière continuelle ?

« À ce que l'entendement soit occupé à des choses qui inciteront la volonté à faire le bien et haïr le mal » (Rec 124). Plus encore, c'est l'affection intérieure constitutive de la prière qui donne leur perfection aux actes de la vie religieuse :

Notre âme n'accomplit parfaitement ses obligations que quand, en en accomplissant une extérieurement, elle lui joint l'affection intérieure (I 425).

Et de détailler la mise en œuvre de cette attitude dans toutes les situations dans laquelle peut se trouver une carmélite au cours de sa journée. En dehors du temps de l'oraison sur lequel nous reviendrons, il s'agit de faire « mémoire continuelle de la vie et de la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ » (I 409), pour laquelle l'auteur présente deux séries de considérations sur la Passion et les cinq sens de Jésus (I 445-448). Lors des prières vocales, la carmélite tâchera de considérer affectueusement ce qu'elle dit car « il ne s'agit pas de faire oraison d'aveugle¹³ mais que l'âme s'attache à ce que dit la bouche », puisque « c'est à cela que sont destinés tous ces avis : que vous attachiez votre

âme aux exercices que vous pourrez faire » (I 448). On fera aussi des actes de foi, d'espérance et de charité (I 443) et des oraisons jaculatoires, dont l'auteur donne de nombreux exemples (I 475-476 et 484-485). Tous ces actes ont pour but de stimuler l'activité intérieure de l'âme, car « toute la gloire des filles du Roi est à l'intérieur » (I 472 citant Ps 44, 12). C'est que les actes extérieurs ne sont là que pour protéger, stimuler et manifester les actes intérieurs :

Ce qui est nécessaire à l'extérieur l'est en considération de l'intérieur. Mais s'il n'y a pas à l'intérieur de secrets et de richesses à cacher, à quoi servent la serge dont nous sommes vêtues et les cérémonies auxquelles se donne tant de soin ? Les feuilles vertes qui parent l'arbre tiennent leur valeur du fruit qu'elles conservent et défendent. (I 472)

Cette considération de l'intérieur commandera les relations de la carmélite avec les choses de Dieu, que ce soit envers le Saint Sacrement, au chœur, ou envers les supérieures qui tiennent la place de Dieu, « montrant en toutes ces choses à l'extérieur l'esprit de piété que l'on doit avoir à l'intérieur et auquel on doit apporter le plus grand soin, pour que tout ne se réduise pas à des cérémonies » (I 418-419). De même, les carmélites se traiteront mutuellement avec courtoisie et respect, « selon le mode extérieur selon lequel elles doivent être vénérées comme épouses du Christ, pour lequel les règles de la politesse s'appliquent plus encore qu'aux princes de la terre » (I 419). Et au nom de ce regard théologal sur ces sœurs, la M. Marie s'insurge contre « ces quelques religieux qui, étant spirituels, se croient devoir être grossiers et mal élevés » (I 419-420).

Il s'agit donc pour la carmélite de considérer dans toutes ses activités l'objet de ses actions selon la foi, pour en faire l'occasion de l'exercice de l'amour. Si la Mère Marie, comme

nous l'avons dit, n'utilise guère le mot recueillement pour qualifier cette attitude¹⁴, c'est bien l'attitude théologique du recueillement que l'on reconnaît dans tous ces conseils. Prier sans cesse, c'est pour elle regarder toutes choses sous le regard de la foi – que ce soit Dieu, les sœurs ou les pratiques de la vie religieuse – pour en faire des objets d'amour, car « en l'amour de Dieu et du prochain consiste l'essentiel de la perfection » (I 420). Marie ajoute finement que c'est de la manière dont nous habitons intérieurement nos œuvres extérieures que dépend notre inclination ou dégoût pour les faire. Ainsi, pour les premières carmélites, toutes les peines et épreuves étaient « comme une récréation », à cause de « l'esprit valeureux avec lequel elles embrassaient à deux mains tout ce qui était pénible » (I 424). Les œuvres deviennent plus pénibles lorsqu'on ne les prend qu'à moitié, c'est-à-dire seulement selon l'extérieur ; dans ce cas elles sont comme « démembrées » (*Ibid.*). À l'inverse, une attitude théologique est comme « les poids qui font aller de manière concertée en nous comme dans une horloge l'amour de Dieu, celui du prochain et notre attitude envers nous-même » (T 403), rendant harmonieux tout notre agir.

Quant à l'oraison, Maria de San José propose une méthode en sept points (I 460-471). Le premier est la préparation lointaine, qui n'est rien d'autre que la mémoire continuelle de Dieu dont nous venons de parler. Il s'agit ensuite de lire et méditer ce que l'on a lu, pour éveiller la volonté à l'amour, constituant les trois points suivants de l'oraison, ceux de la lecture, de la méditation et de la contemplation. L'action de grâce « assure » alors en quelque sorte le don reçu dans les points précédents, car « aux reconnaissants Dieu communique ses biens » (I 464). La prière de demande viendra ensuite comme une répartition des dons reçus. En cela, María insiste sur la prévalence de l'intercession

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

est le sens pour Thérèse des deux heures d'oraison qu'elle instaure dans sa réforme, et qu'elle recommande à tous ceux – laïcs comme religieux – que le Seigneur met sur sa route à la quête d'un conseil pour progresser : faire oraison pour apprendre à croire et à aimer tout au long de la journée.

L'étude du recueillement nous conduit donc à saisir et à manifester combien l'attitude théologique est le fondement de toute la spiritualité thérésienne. Ce résultat n'est pas nouveau¹, mais il est important : dans l'imaginaire collectif, Thérèse est avant tout la sainte des extases et des lévitations, ce qui a pu amener l'un ou l'autre à croire que ces phénomènes sont de soi constitutifs du chemin qu'elle propose. C'est un contresens. Tout d'abord, si Dieu lui a fait ces grâces, c'est qu'elle était ouverte à la grâce par une attitude théologique. Les faveurs extraordinaires ne sont que la forme particulière qu'a parfois prise pour elle le don de la grâce à laquelle sa vie de foi et d'amour l'ouvrait. D'autre part, cette forme particulière était ordonnée à sa mission doctrinale. Cette forme manifestait « comme avec un miroir grossissant » ce que tout chrétien était invité à vivre de manière cachée². C'est le contenu de ses visions, non le fait d'en avoir, qui constitue le message de Thérèse. Ce contenu, c'est la relation d'« intime amitié » (V 8, 5) avec le Christ par la foi et l'amour, conduisant à la sainteté des *Septièmes demeures*.

Plus généralement, le chemin de Thérèse manifeste toute la simplicité de la vie chrétienne, réponse portée par la grâce, dans la foi et l'amour, à un appel purement gratuit. Aller à Dieu, ce n'est rien d'autre qu'accueillir la grâce du Christ, en acceptant de croire et d'aimer. Ce n'est rien d'autre, mais ces éléments sont incontournables. « Nul ne vient au Père que par moi », dit Jésus (Jn 14, 6), et l'accueil du don que nous propose le Christ

se fait par la foi.

Ayant appris à faire oraison en dehors d'un cadre religieux strict, Thérèse fut confrontée lors de son retour à la vie communautaire à la difficile intégration de l'attitude théologique dans une vie religieuse. Ce problème intéresse les religieux de tous les temps : comment unifier vie spirituelle et vie religieuse ?

La réponse de Thérèse passe par la notion de perfection. La fin de la vie religieuse est pour elle – et encore aujourd'hui ! – la perfection de la charité. Or cette perfection ne peut qu'être reçue de Dieu, par grâce, et donc dans une attitude théologique. Se recueillir, c'est laisser Dieu réaliser en nous l'appel qu'il nous adresse. La vie spirituelle est donc au cœur de la vocation du religieux, car elle est le lieu de la réalisation de son appel à la perfection. Elle doit donc être protégée et favorisée par le cadre communautaire qui a parfois fait défaut à Thérèse quand elle était au Monastère de l'Incarnation. C'est pourquoi la sainte nous redit avec force la nécessité d'un tel cadre, avec de plus le génie d'avoir su en organiser un. La liberté ne peut être authentiquement vécue que dans un cadre ordonné par des lois. Face aux tentations post-conciliaires de dépréciation des « observances » dans leur principe, la fondatrice nous rappelle combien ces observances, à condition d'être soigneusement prévues et agencées en fonction de leur fin – la marche vers la perfection de l'amour – sont utiles pour aider le religieux à remplir sa vocation et combien le religieux doit les accueillir comme un don de Celui qui l'a appelé. Néanmoins elles ne remplissent leur mission que si elles sont l'occasion d'un exercice théologal. Il est donc nécessaire de les adapter en fonction du sujet qu'elles doivent aider, sujet dont les caractéristiques culturelles et spirituelles changent avec les

siècles et les lieux. Telle ou telle pratique qui aidait une carmélite espagnole du XVI^e siècle à se tourner vers le Christ pour lui quémander sa grâce ne procurera pas toujours le même secours à un religieux français du XXI^e siècle ! Cependant les deux sont appelés à croire et à aimer à tout instant et dans tous leurs actes et, du fait de leur commune condition incarnée, le support d'un cadre religieux avec ses lois et ses coutumes leur seront d'un précieux secours. La question n'est pas la suppression du cadre religieux mais celle de son adaptation à la réalité de ceux qu'il doit soutenir.

Et là aussi, Thérèse peut nous aider. Comme le dit T. Álvarez, « pour la vie religieuse d'aujourd'hui, [...] l'enseignement le plus important contenu dans le cas thérésien est la genèse intérieure de ses processus d'innovation. Engendrés, invariablement, dans les profondeurs d'un processus personnel de conversion, ils sont couronnés et confirmés par les motions charismatiques [...] »³. L'innovation naît de l'accueil de la grâce au sein d'une vie intérieure plus profonde. L'exemple de Thérèse est une belle illustration du souhait des Pères du Concile Vatican II plaçant la rénovation spirituelle des religieux au principe de la rénovation de la vie religieuse qu'ils souhaitaient⁴.

Cependant, ce plein accueil peut se trouver limité par nos conceptions étriquées de la perfection. Et là Thérèse prend implicitement position dans un domaine qui relève de la théologie morale : la perfection chrétienne ne consiste pas ultimement dans l'accomplissement de préceptes extérieurs, mais dans la perfection d'une réponse d'amour à l'appel, toujours premier, de Dieu. Ses quinze années de lutte s'originent pour une grande part dans un conflit entre la compréhension « obligationniste » de la perfection, qui était celle de son milieu

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

- Entrer dans la vérité d'une relation : un recueillement trinitaire
- Le recueillement, chemin d'intériorisation
- Le recueillement, lieu de guérison
- Prémisses d'une sagesse communautaire du recueillement

Chapitre 6 :

Approfondissement de la compréhension thérésienne de la vie religieuse au contact du recueillement

- La vie religieuse, état de perfection
- La vie religieuse, vie sponsale
- La vie religieuse cloîtrée, vie d'intercession
- Le recueillement au cœur d'un projet de vie religieuse renouvelée

Troisième partie :

Une vie religieuse fondée sur le recueillement : la transmission d'un charisme

Chapitre 7 :

Un cadre pour une vie « de grand recueillement »

- « Vivre à la manière des ermites »
- Stimuler et nourrir le recueillement
- Protéger le recueillement
- Partager le recueillement

Chapitre 8 :

Une vie religieuse intériorisée

- Pratiquer les vertus
- Dans la liberté de l'Esprit
- La manière thérésienne

Chapitre 9 :

S'approprier le recueillement thérésien : le témoignage de Marie de Saint-Joseph

- Marie de Saint-Joseph,
relais de l'enseignement thérésien
- La prière continuelle chez Marie de Saint-Joseph
- Une relecture de l'enseignement thérésien

Conclusion : actualité d'un propos

Appendice *Vie* 4, 7

Bibliographie

AAVV, « *Marchons ensemble, Seigneur !* », *Femmes a la suite du Christ au Carmel*, 224 pages.

AAVV, *Élisabeth de la Trinité, fascinée par Dieu, proche de tous*. Actes du colloque de Dijon 2006, 168 pages.

Tomás ÁLVAREZ, *Sur le chemin de perfection avec Thérèse d'Avila*, 306 pages.

Tomás ÁLVAREZ, *Entrer dans le Château Intérieur avec Thérèse d'Avila*, 336 pages.

ANNE DE JÉSUS, *Écrits et documents*, 600 pages.

Joseph BAUDRY, « *L'Amour quand il est grand...* », *Études sur sainte Thérèse d'Avila*, 496 pages.

Philippe BONNICHON, *Madame Acarie, Une petite voie à l'aube du grand siècle*, 208 pages.

CARMEL DU SAINT ENFANT JÉSUS – BETHLÉEM, *Lettres de la bienheureuse Marie de Jésus Crucifié*, 560 pages.

SŒUR GIOVANNA DELLA CROCE, *L'Enfant Jésus au Carmel, Histoire et spiritualité*, 272 pages.

Joël GUIBERT, *L'abandon à Dieu, un chemin de paix à l'école de la petite Thérèse*, 168 pages.

Baldomero JIMÉNEZ DUQUE, *Jean d'Avila – Le Saint Curé d'Espagne*, 192 pages.

Baldomero JIMÉNEZ DUQUE, *Vie mystique de Mère Maravillas de Jésus. Son âme d'après ses lettres intimes*, 272 pages.

LOUISE DE LA MISÉRICORDE, *Réflexions sur la Miséricorde de Dieu*, 168 pages.

Jean-Yves MARCHAND, *L'union d'amour à Dieu avec Jean de la Croix*, 112 pages.

PROVINCE DE PARIS DE L'ORDRE DES CARMES DÉCHAUX, «

Tenir haut l'esprit » – Père Jacques de Jésus, 256 pages.

Emmanuel RENAULT, *L'influence de sainte Thérèse d'Avila sur Thérèse de Lisieux*, 208 pages.

Antonio Maria SICARI, *Laïcs et conseils évangéliques. Jésus nous a appelés ses amis*, 176 pages.

Dominique STERCKX, *La Règle du Carmel, Structure et esprit, Parole de vie pour aujourd'hui*, 464 pages.

Peggy WILKINSON, *Trouver le mystique qui est en vous. Le Carmel pour tous aujourd'hui*, 224 pages.