

Recherches Carmélitaines

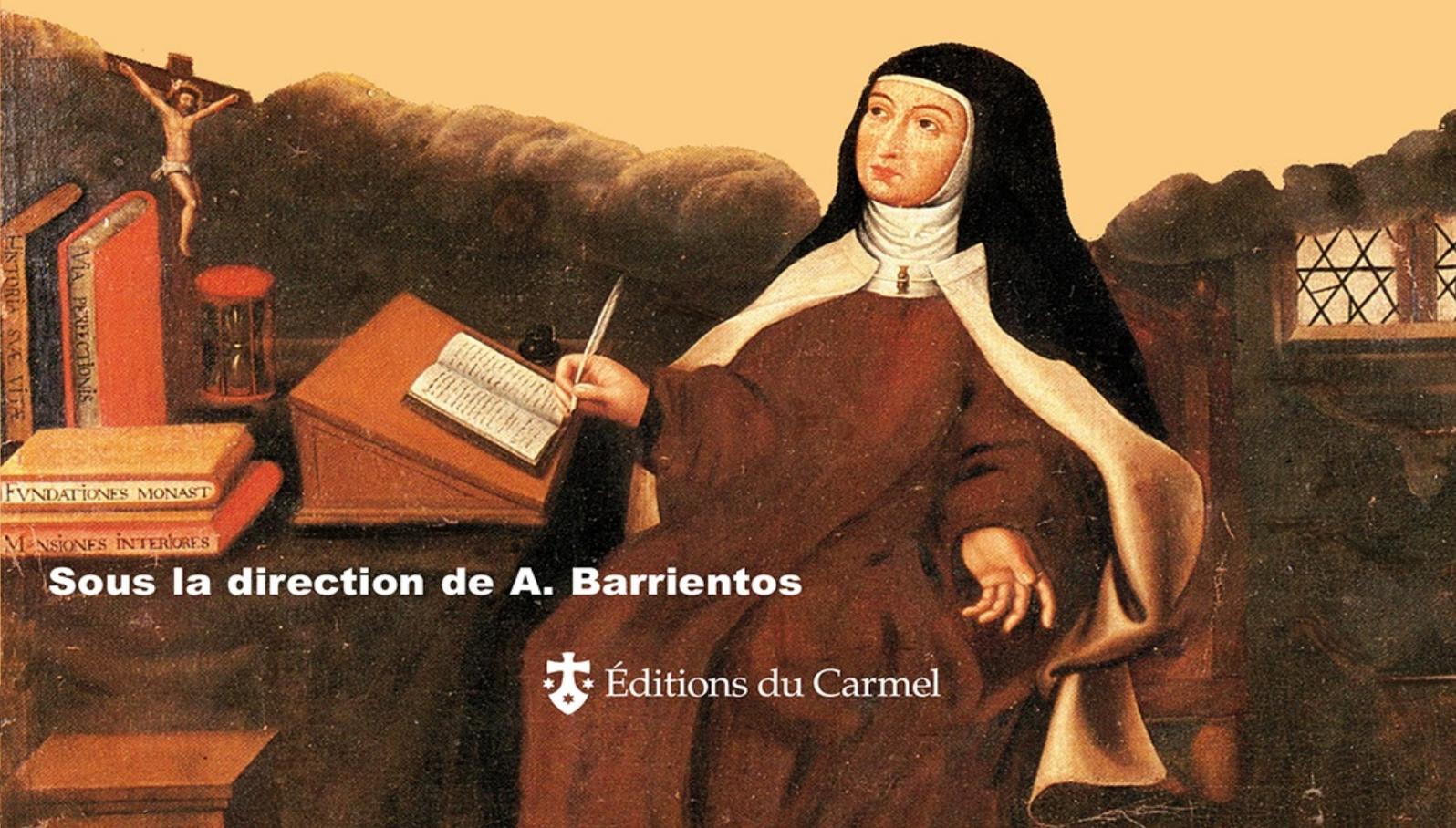
INTRODUCTION

À LA LECTURE

de SAINTE THÉRÈSE

Vol. I

Introduction générale



Sous la direction de A. Barrientos

 Éditions du Carmel

Recherches Carmélitaines

« *L'introduction à la lecture de sainte Thérèse veut offrir une étude contemporaine et critique du phénomène thérésien, en le resituant dans ce qui fut son contexte d'origine.* » (Extrait de la présentation)

Écrit pour le centenaire thérésien de 1982 par les meilleurs spécialistes et constamment mis à jour depuis, le présent ouvrage expose la synthèse de ce que nous savons aujourd'hui de Thérèse selon des approches variées: historique, théologique, spirituelle, littéraire,... En trente ans, il est devenu un outil de travail incontournable sur le milieu et l'œuvre de la Sainte. Cette première traduction française, réalisée en collaboration avec les auteurs espagnols, est enrichie de mises à jour spécifiques, notamment pour ce qui est de la bibliographie.

Le deuxième volume étudiera séparément chacun des écrits thérésiens.

Les auteurs sont des carmes déchaux de la province ibérique reconnus comme d'éminents spécialistes de la Sainte d'Avila (T. Egido, J. Castellano, Juan Antonio Marcos...)

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

Les études sur sainte Thérèse se sont développées dans une grande disparité : beaucoup d'écrits traitent de sa vie spirituelle, de telle sorte qu'il existe une bibliographie bigarrée touchant des thèmes mystiques et doctrinaux, certes éclairants, mais qui courent le risque de la présenter séparée des réalités de son temps, des difficultés matérielles et de la condition particulière d'une femme pleinement intégrée à la société¹ (ou en inimitié avec elle). La couper des conditions historiques du XVI^e siècle espagnol et des circonstances particulières vécues alors par l'Église pourrait conduire, en définitive, à un obscurcissement de son expérience religieuse et de son œuvre de réforme. Alors qu'au contraire l'attention à ses dimensions humaines est un premier pas indispensable à la compréhension de son œuvre en général, et plus encore, pour la compréhension de ses écrits.

L'historiographie classique de sainte Thérèse a été marquée par des conditions aussi évidentes qu'explicables ; mais l'historien d'aujourd'hui ne peut facilement se soustraire au reproche suivant : pour quelles raisons les écrivains thérésiens ne se sont-ils pas encore libérés de présupposés autrefois fondamentaux, anachroniques aujourd'hui, privant ainsi la Sainte d'un traitement juste et exigeant, alors même que son existence coïncide avec un des moments les mieux étudiés de l'histoire espagnole, même s'il en reste encore bien des recoins obscurs ?

Une révision systématique, forcément sommaire, de la bibliographie thérésienne nous mène à ces conclusions. Les

hagiographies baroques de Ribera et de Yepes, malgré leurs éléments précieux, ne satisfont plus l'exigence actuelle d'apporter d'autres réponses à la problématique posée par les écrits de Thérèse². Les sources carmélitaines, les *Cronicas* de Jeronimo de San José et plus encore celles de Francisco de Santa Maria³ sont marquées par un ton et un contexte polémiques qui se retrouvent curieusement aujourd'hui dans des essais aussi récents que ceux de Donazar et Moriones⁴, même si les accusations s'inversent : là où était reprochée la déformation du charisme thérésien à Gracián, aujourd'hui cette accusation se reporte sur Doria. Heureusement, le travail peu réussi de Mir⁵ est complété par Efrén de la Madre de Dios et par Steggink dans une œuvre ambitieuse, de grande valeur mais en partie tronquée⁶. Signalons aussi les apports dignes d'estime d'Isaias Rodriguez, Enrique Llamas, Daniel de Pablo Maroto, Dobhan ; ils contribuent à éclairer d'une manière nouvelle des aspects indispensables à la compréhension de Thérèse⁷.

Toutefois, à de rares exceptions, la production historique sur sainte Thérèse continue à être marquée par le stéréotype des hagiographies baroques et par le modèle de sainteté auquel elles devaient correspondre. Sans que l'on puisse parler de changements substantiels, le quatrième centenaire de la mort de la Sainte (1982) a produit quelques avancées, au moins dans le domaine des travaux historiques publiés dans des revues spécialisées, ou à l'occasion de congrès, le plus significatif étant celui de Salamanque, dont les actes furent publiés en 1983.

Ainsi, la tentative de situer l'œuvre thérésienne dans son contexte historique oblige à faire abstraction d'une grande partie des approches offertes jusqu'à présent. Pour notre part, nous prêterons davantage attention aux travaux et recherches qui proposent des perspectives plus générales, loin du climat

polémique intra-carmélitain. Méritent d'être cités : Dominguez Ortiz, Marquez Villanueva, Homero Seris, Américo Castro, Sanchez Albornoz, Guttierrez Nieto, Alvarez Vasquez, etc. Tenant compte des limites que pose l'exploitation encore inachevée des sources directes, avec les obscurités et les lumières de la situation, nous essaierons de dresser le meilleur tableau possible de quelques-uns des aspects incontournables pour une bonne compréhension des écrits thérésiens.

1. Un survol de l'abondante littérature produite lors de sa proclamation comme docteur de l'Église manifeste bien le fait. Cf. SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *Bibliografía del doctorado teresiano*, Rome, 1971. Une réactualisation : Teofanes EGIDO, « La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión histórica » dans *La recepción de los místicos. Teresa y Juan de la Cruz*, Salvador ROS GARCIA (coord.), Salamanca, Universidad Pontificia, 1997, pp. 45-59.

2. FRANCISCO DE RIBERA, *La vida de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca, 1590 ; Diego DE YEPES, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús*, Zaragoza, 1606. Sur la paternité de la seconde hagiographie, attribuée récemment à Tomás de Jesús (1564-1627), cf. MATÍAS DEL NIÑO JESÚS, « Tomás de Jesús (Dávila), verdadero biógrafo teresiano », dans *Archivum Bibliographicum carmeli teresiani*, 36 (1999), pp. 591-606. Tomás ÁLVAREZ, « El ideal religioso de Teresa de Jesús y el drama de su segundo biógrafo », dans *El Monte Carmelo*, 80 (1978), pp. 203-238. Teófanos EGIDO, « Tomás de Jesús Dávila », *ibid.*, 110 (2002), pp. 75-99.

3. JERÓNIMO DE SAN JOSÉ, *Historia del Carmen Descalzo*, Madrid, 1637 ; FRANCISCO DE SANTA MARIA, *Reforma de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús*, I, Madrid, 1644.

4. Anselmo DONÁSAR ZAMORA, *Principio y fin de una Reforma. Una revolución en tiempos de Felipe II*, Bogotá, 1968 ; Ildefonso MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo ?*, Roma, 1968.

5. Miguel Ángel MIR, *Santa Teresa de Jesús. Su vida, su espíritu, sus fundaciones*, 2 vol., Madrid, 1912.

6. *Tiempo y Vida*, de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, dans le premier tome de *Obras de Santa Teresa*, Madrid, 1951, fut réellement une nouveauté (nous le citerons : *Tiempo y Vida*, I). Il est complété et en partie corrigé dans l'œuvre

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

Diccionario de Historia Eclesiastica de España, 2, pp. 683-733 ; Annie MOLINIÉ-BERTRAND, « Le clergé dans le royaume de Castille à la fin du XVI^e siècle : approche cartographique », dans la *Revue d'Histoire économique et sociale*, 51 (1973), pp. 6 et sv ; cf Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *El antiguo regimen : los Reyes Catolicos et los Austrias*, Madrid, 1973, pp. 118-121.

20. Il ne lui en coûte rien de se détacher de la fondation de Pampelune : lettre à Catalina de Cristo, 15-17 Septembre 82 (LT 468,4).

21. Pierre CHAUNU, *L'Espagne de Charles Quint*, I, Paris, 1973, p. 307.

22. Pierre VILAR, « Le temps des hidalgos », dans *L'Espagne au temps de Philippe II*, Paris, 1965, p. 32 ; Felipe RUIZ MARTÍN, *Lettres marchandes entre Florence et Medina del Campo*, Paris, 1965, p. XL.

23. Dans l'abondante bibliographie sur cette Espagne, voir l'œuvre du spécialiste Manuel FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *La España de Carlos V*, Madrid, 1966, (tome XVIII de l'*Historia de España*, dirigée par Menéndez Pidal).

24. J. Ignacio GUTIÉRREZ NIETO, « La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II », tiré à part de la *Revista de la universidad de Madrid*, IV (1973).

25. V 26,5. Les censeurs du *Chemin de Perfection* nous diront indirectement le véritable esprit qui animait Thérèse lorsqu'elle critiquait durement une telle interdiction des livres spirituels : « On pourra nous enlever nos livres, mais on ne pourra pas nous prendre "le" livre sorti des lèvres de la Vérité elle-même, lesquelles ne peuvent se tromper » (CE 73,4). Le censeur ne se trompe pas lorsqu'il note en marge : « Il semble qu'elle reprenne les inquisiteurs qui interdisent les livres de prière. » Cela est si clair que dans la seconde rédaction, élaborée et destinée non plus seulement pour le cercle étroit de San José de Avila, la Sainte supprima ces passages. Pour comprendre le sens de ces changements voir l'introduction de Daniel de Pablo Maroto au *Chemin* dans le volume II de notre ouvrage.

26. Pour comprendre cette activité de vigilance, ainsi que les transgressions, cf. H. KAMEN, *op. cit.*, les faits intéressants relatés par Enrique LLAMAS, « Documentos inquisitoriales con referencia a la economía del principado de Cataluña (1574-1577) existentes en el British Museum de Londres », dans *Cuadernos de Historia Económica de Cataluña*, 7 (1972), pp. 255-270 ; « Celo de la Inquisición por la pureza de la fe en el siglo XVI... Documentos manuscritos sobre libros y folletos, en el British Museum (1574-1592) », dans *Studium Legionense*, 14 (1973), pp. 9-48.

27. Melquiades ANDRÉS MARTIN, *Reforma española y reforma luterana. Afinidades y diferencias a la luz de los místicos españoles (1517-1536)*, Madrid, 1975.

28. Voir l'analyse de cet aspect dans l'introduction de Daniel de Pablo Maroto au *Chemin*, dans le volume II de notre ouvrage. L'étude de la voie de recueillement analysée par M. ANDRÉS MARTIN éclaire aussi ce phénomène, dans *Los recogidos*, Madrid, 1976.
29. O. Steggink l'expose avec sans doute une certaine exagération dans *op. cit.*, p. 69 et sv. ; p. 438 et sv.
30. La recherche historique remet à sa juste place ces phénomènes caractéristiques de l'Espagne, car ils ont été défigurés, caricaturés par des généralisations postérieures. Cf. l'œuvre fondamentale de Antonio MÁRQUEZ, *Los alumbrados*, Madrid, 1972, avec les rectifications opportunes de Melchiades ANDRÉS, *Nueva visión de los alumbrados de 1525*, Madrid, 1973 ; ID., *El misterio de los alumbrados de Toledo desvelado por sus contemporáneos*, Burgos, 1976.
31. Melquiades ANDRÉS MARTIN, « El movimiento de los « espirituales » en España en el siglo XVI » dans *Salmanticensis*, 22 (1975), pp. 333-348.
32. EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y Vida*, p. 761.
33. V 32.
34. Daniel DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración*, pp. 83-134 consacre un chapitre lumineux à ce problème : « La polémica oracionista del siglo XVI y la reacción de Santa Teresa ».
35. *Experiencia irrealismo*, chapitre 1.
36. Mise au point : J. Ignacio GUTIÉRREZ NIÉTO, « La estructura castizo – estamental de la sociedad castellana del siglo XVI », dans *Hispania*, 33, 1973, pp. 519-563.

LE LIGNAGE DE SAINTE THÉRÈSE

Aux familiers des mouvements de l'histoire espagnole contemporaine, un tel titre évoque des formes caduques, frôlant la plus subtile érudition généalogique. Cependant, dans le contexte de cette Castille du XVI^e siècle où vécut Thérèse et les débuts du XVII^e siècle au cours duquel furent publiés ses écrits et ses hagiographies, la généalogie devenait une obsession aussi universelle que significative¹. Il y a un abîme entre le fait de rattacher Thérèse à une ascendance de sang pur et celui de découvrir son passé juif, ou de sang-mêlé ; cette réalité (l'ascendance juive) affecte non seulement les attitudes de la vie, mais plus encore conditionne l'intégration ou, dans le cas contraire, force le sentiment et la réalité de marginalisation sociale en vertu d'une « frontière invisible » mais de fer, qui séparait le milieu dans lequel on cohabitait ou d'où on était exclu², comme dans une prolongation historique des anciens quartiers juifs.

Dans la recherche actuelle sur les minorités de juifs convertis, le cas de doña Teresa de Ahumada est un des plus éclairants car il contribue à préciser la situation réelle d'un secteur important de la société radicalisée de l'époque, de telle sorte que son histoire familiale peut être considérée comme un modèle pour beaucoup d'autres moins célèbres, qui connurent les mêmes péripéties.

Que se passe-t-il avec la lignée de sainte Thérèse ? Autrement dit : l'ascendance de doña Teresa de Ahumada fut-elle sans tache, celle de chrétiens de toujours, ou au contraire avec des

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

d'opposition polie, de marginalisation sociale qui les mettaient dans un climat irrespirable : ils s'y débattaient avec la double angoisse d'avoir à prouver l'authenticité de leurs attitudes religieuses et d'effacer leur stigmat, devenu injuste aujourd'hui, mais tout à fait normal aux yeux des vieux chrétiens de l'époque.

La famille de Thérèse se lança avec détermination dans cette lutte. Ainsi la Sainte héritera d'une situation non exempte de méfiance, mais apparemment assez solide, fondée sur la lutte et la fortune des générations précédentes. En ce sens, l'histoire familiale, documentée, peut être regardée comme un modèle historique valide auquel on peut rattacher l'itinéraire de tant de clans de Juifs convertis de l'époque, dans leur effort pour effacer la « tache » de leurs origines et acquérir au final leur pleine intégration sociale. Il nous semble intéressant de suivre, bien que rapidement, les méandres de cet itinéraire particulier.

Le très avisé Juan Sánchez de Tolède – si les hypothèses de Cantera sont justes – a certainement obtenu l'habilitation légale dix ans après sa conversion, en profitant des facilités offertes par les nécessités du Trésor royal, toujours bénéficiaire des opérations sur la situation des juifs convertis⁴⁰.

La seconde étape consistait dans l'effacement des traces du procès. Rien de plus aisé pour les Juifs récemment convertis que de fuir le lieu du conflit. Le grand-père de Thérèse émigra de Tolède avec ses fils à une date inconnue, mais pour une raison qui aurait été facile à deviner, même si le magistrat du procès déjà mentionné ne l'avait pas proclamé, à la suite de sa déposition sur les événements inquisitoriaux de Tolède : « à cause de cela, il partit et s'en alla vivre dans ladite cité d'Avila en habit de marchand tel qu'il l'était avant⁴¹ ».

Toute la dynamique postérieure se centre sur l'effort d'occulter

la condition authentique. Y parvenir était un privilège réservé aux Juifs convertis fortunés, cas exceptionnel, contrairement à tant de clichés. Mais Juan Sánchez faisait partie des privilégiés, et cela ne dut pas lui coûter beaucoup d'acheter ses lettres de noblesse, sans doute dans les années 1500, à l'Audience de Ciudad Real⁴², œuvre parachevée dans les deux décennies suivantes par ses fils⁴³. Bien sûr, on pouvait compter avec des témoins achetés, des complicités touchant non seulement les plaidants, mais aussi le procureur, les jurés – de Valladolid –, toute l'Administration centrale, tous décidés à considérer comme nobles ceux qui, une trentaine d'années auparavant, avaient été réconciliés et avaient fait pénitence.

Le procès des Cepeda au Tribunal de Chancellerie de Valladolid fut long et cher (1519-1523 avec quelques imprévus postérieurs). Finalement, après le paiement de témoins et des évidences très délatrices, ils obtinrent la sentence exécutoire de noblesse (*ejecutoría de hidalguía*), mais d'une noblesse locale, valide seulement à Majalbalago et quelques villages alentour. Peu importait : la famille s'arrangea pour falsifier le document, effaça la réserve « seulement » pour Majalbalago, Ortigosa et Avila, et écrivit à la place « spécialement », et avec cela leur noblesse devenait générale. Lorsqu'en 1561, Thérèse dut envoyer les lettres de noblesse à son frère Lorenzo, qui était en Amérique et en avait besoin, elle écrivit avec raison : « J'ai dit que je vous les enverrai lorsqu'Antonio Morán ira chercher le document – qui dit-on ne saurait être meilleur – et je ferai cela avec le plus grand soin ».

Le document de reconnaissance de noblesse ne trompait pas l'opinion publique, trop prévenue contre de tels subterfuges : il est certain que les nobles ainsi constitués furent l'objet d'une invective qui faisait sa pâture de ces nobles « de cinq ou six

mille réaux », comme le disait le maire de Zalaméa au sujet de ceux qui pouvaient acheter un document au roi, mais pas le sang⁴⁴. Mais le parchemin peut être brandi comme une arme qui anime l'histoire intime et publique de tant de familles de l'Espagne des Habsbourg ; il servait aussi à écarter les problèmes avec l'administration⁴⁵, à justifier le statut privilégié, les exemptions d'impôts directs, et, en marge des questions fiscales, il permettait à ces ennoblis de s'intégrer dans la vie municipale en se faisant inscrire dans la paroisse devant le maire des nobles, comme le firent les Cepeda⁴⁶.

L'étape légale terminée, s'engageait le défi de l'intégration sociale. L'aspiration générale « bourgeoise » d'accéder à la noblesse, alors même qu'elle part de l'échelle la plus basse de la *hidalguía*, est très bien connue des historiens du XVI^e siècle. Par-delà tous les intérêts en jeu, les efforts et les résultats obtenus manifestent bien la volonté d'effacer le passé par le moyen le plus commode, celui du mariage avec un noble, en dépit d'une législation pointilleuse et des fureurs déversées contre la prétention d'oser mélanger un sang impur avec des lignées pures⁴⁷. C'est ce qui arriva avec les Cepeda (et ce qui advint pour des milliers de personnes dans la même situation) : « par le fait du mariage avec les filles d'hidalgos et pour avoir obtenu la faveur des magistrats municipaux, ils se sont fait inscrire et sont inscrits comme hidalgos⁴⁸ ».

L'étape la plus difficile franchie, à ce degré, il était nécessaire d'utiliser tous les moyens possibles afin d'obtenir la réputation et l'honneur récompensant tant d'efforts. Il convenait d'enterrer les souvenirs indiscrets. Pour cela, rien de mieux que de faire oublier les noms de famille accusateurs : qui, à la troisième génération, savait que le nom réel des Cepeda y Ahumada était celui de Sánchez, dont le nom était écrit sur le *Sambenito* de la

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

marquées par l'inertie de la reconquête².

1. L'OBSESSION THÉRÉSIENNE DU « DÉTESTABLE HONNEUR »

Aujourd'hui, sans aucun doute, nous ne pouvons pas entrer dans la compréhension d'un élément comme l'honneur, âme des comportements de ces Espagnols de la deuxième moitié du XVI^e siècle. Nos schémas historiques, somnolant dans des catégories qui transcendent à peine le matériel, auraient besoin d'être secoués, pour nous convaincre qu'il fut un temps, et un temps très long, durant lequel l'élément fondamental de la politique, de l'estime sociale, des comportements de la vie, fut l'honneur (appelons-le ainsi, ou bien prestige ou réputation ou tout ce que l'on voudra). Un observateur de l'authentique réalité espagnole, l'historien Bennassar, en essayant de pénétrer les constantes des Espagnols du passé, a su formuler l'axiome suivant : « S'il fut une passion capable de définir à elle seule le comportement du peuple espagnol, ce fut bien celle de l'honneur³ ».

Les voyageurs qui visitaient l'Espagne au XVI^e siècle, ceux qui la visitent durant tout l'Ancien Régime ne trouveront pas d'équivalence verbale pour expliquer à leurs compatriotes la perplexité que leur provoquait la folle exaltation espagnole pour un motif qui leur apparaissait trivial⁴. Dans le fond, il ne manquait pas de raisons à leur étonnement et leur surprise, étant donné le changement substantiel de sens que connurent la réputation, l'honneur et leurs motivations tout au long des siècles.

À l'origine, peut-être que l'idée et la pratique de l'honneur viendraient du Moyen-Âge. Conçu comme le miroir et le code des vertus chevaleresques, cet honneur, en tant que courage,

loyauté et fidélité devint l'instrument idéal de la classe féodale. La reconquête espagnole fut un allié d'exception pour déployer ces vertus et l'inertie, malgré le changement de la conjoncture politique, valorisa d'une manière positive ce sentiment comme une passion au bénéfice de la société monarchique et aristocratique. Au XVI^e siècle, quand l'appui des grands aura disparu, les motifs de l'honneur se cristalliseront sur deux aspects essentiels : la sexualité (pudeur, virginité physique « publique » dans le célibat, fidélité de l'épouse), qui touche exclusivement la femme ; et le lignage (absence de métissage, pureté d'ascendance), ceci touchant directement l'homme. L'échec du premier aspect peut être récupéré, et le second, au moins en théorie, n'a aucune possibilité de réparation.

Le plus curieux de la situation espagnole, ce qui ne pouvait être compris par des étrangers, était la valeur sociale substantielle que la dynamique de l'honneur avait obtenue à l'époque de sainte Thérèse. Il ne s'agissait pas de quelque chose de personnel, mais plus exactement du fait que, dans la société, les autres manifestent leur assentiment dans un accord unanime. De cette manière, le deuxième élément, la réputation, assujettit le premier, les qualités personnelles, au point de le faire disparaître. L'espagnol se transforma en esclave des autres, dépendant au plus profond de lui-même de ce que dirait l'opinion. Lope de Vega, chantre des Espagnols « honorés », traduisit en vers la même et très ancienne idée qui traverse *Las partidas* : « honneur est cela qui consiste en un autre, / aucun homme n'est honoré par lui-même, / l'honneur est dans l'autre et non pas en soi-même », etc⁵.

Ainsi l'attribut acquiert une portée sociale presque exclusive, mais si fragile que la moindre pique peut le briser, et bien davantage encore lorsque les connotations de déshonneur

s'étendent à une gamme surprenante de travaux, depuis l'intellectuel, le commerçant, jusqu'aux plus humbles « ouvriers et petits ». La simple envie, la jalousie passionnelle, ou le dépit trouvèrent mille occasions de couvrir les très anciennes positions sociales, les intérêts économiques, et pour produire impunément « la mort sociale » de personnes et de familles, déplacées automatiquement vers le monde déjà chargé des marginaux.

Les conséquences sur l'avenir économique et intellectuel du pays de la position de l'Espagne vis-à-vis des « purs » et de la tragique situation dans laquelle se trouvèrent les « nouveaux chrétiens » furent immenses ; mais il n'y a pas lieu d'insister ici. Américo Castro, avec ses positions radicales, - qui doivent être beaucoup nuancées par l'apport d'historiens tels que Sánchez Albornoz, Domínguez Ortiz, Eugenio Asensio, Gutiérrez Nieto, *etc.* - a dépeint avec une vivacité inégalée le drame que produisit l'honneur ainsi compris, vécu et, dirions-nous, exploité⁶.

Sainte Thérèse, parfaitement intégrée dans la classe ou le secteur social le plus vulnérable, souffrit dans toute sa dureté cette violente tragédie, encouragée par Philippe II dans un programme volontairement poursuivi⁷. Ainsi, approfondir ses écrits sans tenir compte de la portée de ce problème constituerait une entreprise malheureuse. Dans une période qui en est ainsi pénétrée d'une manière universelle, la préoccupation de l'honneur est chez elle une réelle obsession qui rejaillit à chaque instant et dans les pages les plus inattendues. Une étude linguistique nous conduirait à la conclusion que le poids numérique de cette réalité la transforme en un des éléments stables et structurants de son œuvre, et que Thérèse fait partie de ces Espagnols qui, tel Janus à deux visages, cherchent à surveiller tous les côtés pour prévenir les coups faciles qui

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

par conséquent ne mérite que le mépris. Ils sacrifient leurs malheureux enfants au maintien de leur vanité⁴⁶. » Mariages déséquilibrés, pratique la plus commune en ces temps, pressions familiales et tant d'efforts mondains ne trouvent en Thérèse aucune compréhension et elle s'en moque une fois encore avec dureté : « Et vous qui êtes illustres selon le monde, pour l'amour de Dieu, ouvrez les yeux ! Songez que les vrais chevaliers de Jésus Christ et les princes de son Église, un Saint Pierre, un Saint Paul, n'ont pas suivi la voie où vous marchez. Croyez-vous par hasard qu'il y aura pour vous un chemin tout nouveau ? Ne le pensez pas⁴⁷. »

Le sarcasme de ses propos reflète une attitude pratique. Bien qu'il y ait eu des exceptions, il est clair que Thérèse n'appréciait pas la présence de la haute noblesse dans ses couvents. L'audace ingénue de Casilda la trompa et les extravagances de la princesse d'Éboli l'instruisirent et la marquèrent. On peut ainsi comprendre le tourment produit par la bienfaitrice doña Elena de Quiroga. En lui refusant l'entrée, il y eut d'une manière décisive le désir de ne pas mécontenter l'Inquisiteur général, son oncle, et de ne pas ruiner la fondation tant désirée de Madrid ; mais ce qui eut le plus de poids fut sa répugnance indéracinable à mettre en péril l'absolue égalité dans ses monastères⁴⁸.

Au fond, dans la question de l'aristocratie, on retrouve les mêmes motifs que dans le problème de l'honneur. Sa contestation sociale trouve son équilibre dans la sublimation et dans la contradiction existant entre l'ordre social et l'ordre divin, si dissemblables. Le Seigneur véritable découvre à Thérèse l'égarement profond de la structure sociale terrestre dont elle fut victime, car Lui « n'est pas comme ceux qu'ici bas nous nommons « seigneurs » dont toute la seigneurie vient d'autorité factice⁴⁹ ». L'obsession des nobles pour le lignage, -

où le sang compte autant que l'économie -, est un enfer que la Fondatrice veut déraciner de ses maisons, dans lesquelles « la plus élevée doit parler le moins de ses parents ; toutes doivent être égales ». Un tel dépassement de l'ordre humain par le spirituel ne manque pas d'arguments, quand bien même ils seraient tirés des légendes du *Flos Sanctorum* : « O collègue du Christ ! Où par la volonté du Seigneur, saint Pierre qui était pêcheur avait plus d'autorité que Barthélemy qui était fils de roi⁵⁰. » Le modèle social rêvé par Thérèse a peu de points de convergence avec celui qui la fit tant souffrir : le sien est une seigneurie qui regarde « pour peu les choses des biens temporels » et il se base sur l'inversion radicale par laquelle « les riches sont les esclaves et vous êtes les maîtresses⁵¹ ».

Pour cela, dans le délicieux et très audacieux commentaire du verset du *Cantique des Cantiques* : « *Tes amours sont plus délicieux que le vin* » la comparaison implicite qui traverse toute l'œuvre va jusqu'au dédain : « Que les gens du monde s'arrangent comme ils le voudront avec leurs domaines, leurs richesses, leurs plaisirs, leurs honneurs, leurs festins ! Quand bien même ils pourraient jouir de tout cela sans les chagrins qui en sont inséparables, ce qui est impossible, leur bonheur n'atteindra pas en mille ans celui que goûte en un moment l'âme que le Seigneur a conduite à cette hauteur⁵². »

À notre avis, sans vouloir chercher à compliquer les choses, le mépris thérésien envers « les bassesses des choses du monde » obéit en premier lieu à des motivations surnaturelles. On ne saurait pour autant nier que la force de son langage ne trouve un exutoire expressif plus approprié que dans la douleur et le désenchantement de son expérience de chrétienne d'ascendance juive⁵³.

L'aversion vis-à-vis de l'aristocratie devient compassion, un

peu moqueuse en vérité, lorsque Thérèse fait allusion à l'immense groupe social des *hidalgos* ; avec leur honneur sur les épaules, mais sans le confort économique qui permettrait un prestige coûteux. Cette petite noblesse qui vit mal entre la misère et les exigences de sa condition, éreintée par la conjoncture, réfugiée dans une oisiveté exagérée. À cause de la faiblesse de ses rentes et du mépris du travail qui l'accompagne, ce groupe social est une des illustres victimes de la satire de l'époque.

Au chœur que préside en toute justice le *Lazarillo de Tormes* s'unit la voix de la Mère Thérèse. En quelques coups de pinceau elle décrit – elle qui sera impliquée dans le drame analogue vécu dans sa famille à la mort de son père – la passion de cette noblesse ruinée. Lorsqu'elle fait le portrait, avec une maîtrise inégalée, de doña Teresa de Laíz, fondatrice d'Alba de Tormes et rapporte de manière un peu inattendue le fait qu'elle devait habiter dans le misérable village de Tordillos, elle laisse échapper cette observation subtile : « Quelle pitié de voir les choses de ce monde arriver à cet excès de vanité ! Plutôt que de s'affranchir le moins du monde des règles imposées par ce que l'on appelle le point d'honneur, on préfère, ainsi qu'il arrive dans les petites localités, se voir privé d'instruction chrétienne et de bien d'autres avantages qui mettent les âmes sur le chemin du ciel⁵⁴. »

Si on ne connaissait pas la chose par d'autres sources historiques, les faits racontés dans ces écrits suffiraient à déduire combien les situations telles que celle de Teresa de Laíz étaient communes. À tel point que, lorsqu'on propose de souligner le stoïcisme d'une moniale exemplaire de Valladolid, son « égalité d'humeur » (*estar en su ser*) permanente ne rencontre meilleur paradigme que celui attribué à cette classe

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

assez éloquente pour montrer les différences entre Thérèse et Anne de Jésus. Anne annonce à Thérèse qu'un de ses parents gentilhomme désire la voir ; la Sainte lance d'un ton goguenard au Père Baltasar Álvarez, présent à la scène : « Avez-vous entendu ce que vient de dire Anne de Jésus ? Qu'un gentilhomme de ses parents est là, pour que nous sachions qu'elle a des parents nobles. Comme s'il y avait en religion et plus encore chez les déchaussées des ordres de noblesse. » Recueilli dans *Tiempo y Vida*, p. 488.

78. La novice ex-calviniste, Louise d'Abra, fut un élément très précieux dans la première histoire du Carmel thérésien de France. Le conflit est simple et raconté avec vigueur dans les Lettres de la bienheureuse Anne de Saint Barthélémy au cardinal de Bérulle et à un carme espagnol, voir PIERRE SÉROUET, *Lettres et écrits spirituels de la Bienheureuse Anne de Saint Barthélemy*, Bruges, 1964, pp. 33, 37-40. Dans un petit traité inédit composé à la fin de sa vie, elle revient sur le sujet qu'elle considéra toujours vital (Folio 47-49). Pour le contexte de la polémique, nous renvoyons à Julián Urquiza, *La Beata Ana de San Bartolomé y la transmisión del espíritu teresiano*, Roma, 1977.

79. Connaître le texte entier vaut la peine : « Que les novices, lorsqu'ils entrent en religion, donnent l'information de leur pureté de sang de manière que, dans l'interrogatoire après les questions du motu proprio de Sixte V, on questionne d'une manière précise le prétendant sur son origine et qu'il n'ait ni juifs ni maures, ni de famille convertie jusqu'à la quatrième génération incluse. Et après que l'on a reçu l'information de ce novice, qu'on l'avertisse en secret, avant sa prise d'habit, que, si l'on trouve le contraire à ce qui a été donné comme information, l'Ordre est libre de l'expulser, et la Profession est annulée et invalidée, parce que l'Ordre n'accepte pas cette situation et la même chose est rappelée dans l'examen ultime précédant la Profession. » La même chose est ordonnée pour le Portugal et le Mexique. *Constituciones del Capítulo de Madrid, 1597*, edit. Fortunatus a Iesus – Beda SS. Trinitate, *Constitutiones carmelitarum discalceatorum 1567-1600*, Roma, 1968, p. 613. Voir Fortunato ANTOLÍN, « La limpieza de sangre en la Reforma teresiana », *Revista de Espiritualidad*, 183 (1987), pp. 301-309.

SAINTE THÉRÈSE ET SA CONDITION DE FEMME

Du point de vue de la recherche historique, les origines juives de sainte Thérèse sont désormais quelque chose de complètement assumé, qui n'est plus mis en question. Mais il faut ajouter le fait que Thérèse était une femme et, qui plus est, une femme priante qui revendiquait pour les femmes le droit de faire oraison selon sa manière, la thérésienne ; cette revendication pouvait la rendre suspecte d'illuminisme (et de fait c'est comme telle qu'elle serait dénoncée à l'Inquisition) auprès des cerbères de l'orthodoxie officielle¹.

De l'observatoire de l'histoire, une fois dépassé le stade hagiographique qui n'a que trop duré, après la découverte de sa condition sociale de famille juive convertie, la clef d'interprétation la plus féconde est aujourd'hui celle de sa condition de femme, son inconfort, ses exigences au sujet des droits bafoués par le seul fait d'être femme dans une société et une Église comme celle de l'Espagne du XVI^e siècle. Car les visions idéalisées autant qu'incorrectes d'une moniale soumise à tout et à tous, respectueux de la mentalité dominante, cordialement ennemie de la présence active des femmes dans la société et dans l'Église (à l'époque, Église et société se distinguaient à peine) ne sont ni justes ni valables. Son féminisme, si présent dans son programme fondateur et dans ses écrits, doit être nécessairement considéré avec attention si on veut bien la connaître, elle, et comprendre sa manière de sentir ; son féminisme doit aussi être apprécié comme une source historique autorisée qui qualifie et permet de percevoir en direct

l'ambiance hostile à laquelle elle s'affronta avec tant d'énergie, et par tant de stratégies subtiles et évocatrices².

1. SAINTE THÉRÈSE, UNE FEMME SPIRITUELLE

Ce n'est absolument pas une découverte que de dire que la société d'alors en Espagne (et ailleurs) vivait selon des structures et des horizons mentaux où la femme était discriminée. Nous n'insisterons donc pas sur ce présupposé déjà bien établi et reconnu³, mais il n'est pas inutile de rappeler que dans des mentalités sacralisées comme l'étaient celles-là, la discrimination la plus radicale, la mieux construite par des hommes dominateurs, était celle qui régnait dans le domaine du religieux, du spirituel et de l'ecclésial. Les quelques femmes qui purent et surent exprimer leur souffrance s'en plaignaient avec angoisse.

C'était un état d'opinion connaturel partagé par tous, exprimé dans les plus sérieux traités philosophiques et théologiques, par les universitaires, héritiers de la tradition classique et des schémas aristotéliens, dans des livres pour l'éducation des femmes (certains avec quelques concessions tels Luis Vives et Fray Luis de León) autant que dans les sources indirectes et évocatrices des refrains, des petites histoires et autres textes espagnols de la transmission orale ou de la « culture populaire⁴ ». Précisément, certains de ces récits se réjouissaient avec une cruauté aussi naturelle alors qu'incompréhensible aujourd'hui devant la mort de nouveaux nés de sexe féminin.

Car, nous le savons bien, la discrimination commençait dès la naissance. Et si quelqu'un en doutait encore, le témoignage thérésien montre à l'évidence l'universalité de ces impressions. Après avoir raconté d'une manière très réaliste l'enfance malheureuse de celle qui deviendrait un jour fondatrice du

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

femme misérable et ses destinataires sont « une chose si faible, comme nous le sommes nous les femmes », mais la majeure ne tarde pas à apparaître : « Cette affection, jointe à mon âge et à la connaissance que j'ai de plusieurs monastères, pourra m'aider à parler plus exactement de certains détails que ne le feraient des théologiens qui, livrés à des occupations plus importantes et étant des hommes forts, attachent moins d'importance à des choses qui, d'elles-mêmes, ne paraissent rien ». L'œuvre termine avec l'épilogue, éliminé dans la révision postérieure, qui est une charge contre les « faux prophètes » de ces temps difficiles, où « nous n'avons pas à les croire tous » et avec la consolation très souvent exprimée qu'il y a des choses que mêmes les inquisiteurs ne pourront arracher aux femmes contemplatives³¹.

Les *Pensées sur l'amour de Dieu* ont aussi leur histoire. Fray Luis de León n'osa pas inclure le petit traité dans la première édition *princeps* des livres de la *Madre*. De fait, ce livre n'apparaît pas jusqu'à ce qu'en 1611 le Père Gracián le publie à Bruxelles avec le titre peu compromettant de *Pensées sur l'amour de Dieu*. Oser écrire en 1575 sur un livre biblique aussi dangereux pour la censure était un vrai risque de la part de Thérèse. Gracián le dit dans le prologue. Lorsque la *Madre*, des années plus tard, le montra à son confesseur théologien, Diego de Yanguas, il ordonna de le brûler, et elle obéit séance tenante sans mot dire. Beaucoup de témoins au Procès de béatification dirent que ce geste était la preuve de son humilité et de son obéissance. Ils disent plus, Yanguas voulut le détruire par prudence, car il lui semblait « qu'il n'était pas juste qu'une femme écrive sur l'Écriture », « non qu'il y ait quelque chose de mauvais, mais plutôt il ne lui semblait pas correct qu'une femme écrive sur le Cantique des Cantiques³² ».

Une si grande humilité et une telle obéissance ne surprennent

pas chez Thérèse, mais, en réalité, le geste de brûler sur place son écrit fut une mise en scène. En effet, la *Madre* savait parfaitement qu'il existait de nombreuses copies dispersées, lesquelles ne seraient pas brûlées. Et donc il nous semble que, dans le chapitre six, la glose de l'introduction dans le cellier du vin lui donne l'occasion de dire ce qu'elle pensait des théologiens antiféministes. À cet effet, elle recourt à l'une des nombreuses digressions qui lui sont si familières, et qui surgissent presque spontanément dans sa réflexion peu ordonnée sur l'attitude de la Vierge Marie, à laquelle elle se réfère toujours quand elle pense aux femmes spirituelles :

Oh secrets de Dieu ! Nous n'avons ici qu'à soumettre nos esprits et à nous dire qu'ils sont incapables de pénétrer les merveilles du Seigneur. Il est bon de nous rappeler aussi comment se conduisit la Vierge Notre Dame, elle si remplie de sagesse. Lorsqu'elle eut demandé à l'ange : *comment cela se fera-t-il ?* et qu'elle eut reçu cette réponse : *l'Esprit Saint viendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre*, elle ne se mit plus en peine de raisonner. Dans sa foi et sa sagesse si grandes, elle comprit aussitôt que ces deux puissances intervenant, il n'y avait plus lieu d'interroger ni de douter. Ce n'est pas ainsi que font certains théologiens que Dieu ne conduit pas par ce genre d'oraison et qui n'ont pas la moindre expérience des effets surnaturels : ils veulent mettre partout tant de méthode et si bien ajuster toutes choses à la mesure de leur esprit, qu'on dirait, en vérité, qu'ils vont avec leur science embrasser toutes les merveilles de Dieu. Ah ! S'ils apprenaient un peu de l'humilité de la très Sainte Vierge³³ ! »

5. L'INQUISITION ET SES JUGES, TOUS DES HOMMES

Les travaux de Enrique Llamas ont montré avec assez de clarté que sainte Thérèse fut une victime, et une victime de choix, de l'Inquisition espagnole à l'occasion de certaines persécutions contre sa Réforme, ses écrits étant aussi accusés de nombreuses hérésies, c'est-à-dire dénoncés comme marqués par l'illuminisme³⁴. D'autre part, les historiens de l'Inquisition tels

Kamen, Pérez Villanueva ont repéré chez la *Santa* une critique aussi ironique que radicale des méthodes inquisitoriales, qui portait peut-être même sur la nature et l'existence du Tribunal de la foi. Il est certain que, dans le savoureux *Vejamen* et en d'autres textes similaires, elle se permet de plaisanter avec ce qui prêtait peu à plaisanterie dans cette Espagne des Habsbourg, où l'opposition au Saint-Office était seulement possible à l'extérieur des territoires de la monarchie, et insolite à l'intérieur.

Sur ce plan, la *Santa* a aussi quelques attitudes déconcertantes. La prudence s'impose lorsqu'il faut démontrer que sa voie spirituelle ne vient pas du démon malgré ce qu'ont pu dire quelques théologiens (qui n'étaient pas si compétents que cela...) à Avila. Pour cela, d'autres théologiens plus qualifiés, plus cultivés et consultants de l'Inquisition viennent se porter garants de son âme comme amis et conseillers, dans son autobiographie et dans la fameuse *Relation 5* qu'elle écrit afin de justifier son expérience spirituelle et sa Réforme, alors que le tribunal de l'Inquisition de Séville guettait. Mais cette stratégie se brise encore une fois lorsque s'éloigne l'horizon des préventions et des craintes.

Il est très significatif que pour elle qui vivait les problèmes de son Église avec une grande intensité, lorsqu'elle évoque le protestantisme, elle se réfère au « luthéranisme » des autres pays, c'est-à-dire au calvinisme huguenot de France, à la lumière des informations et de la propagande politique que Philippe II diffusait dans les couvents, et que les événements de Valladolid ou de Séville [c'est-à-dire les condamnations de protestants espagnols par l'Inquisition à partir de 1559 NdT] n'apparaissent pas dans ses préoccupations. Elle ne craignit pas non plus d'avoir des relations avec des personnes ayant eu affaire avec

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

vérité est que les généreux bienfaiteurs abondèrent : Lorenzo le frère enrichi ; la riche doña María de Mendoza ; de nombreux commerçants et tant d'autres personnes que nous trouvons citées sous la plume reconnaissante de Thérèse tout au long de sa *Vie*, de ses *Fondations* et des *Lettres*. L'apport principal et permanent fut cependant celui des dots des professes.

En la matière, comme pour tout ce qui est lié à l'argent, la mentalité de Teresa connut une transformation profonde, pour ne pas dire radicale, à mesure que son programme originel de réforme s'assouplissait au contact de la réalité.

Au début, traumatisée par l'expérience de l'Incarnation, elle s'attacha à éliminer tout ce qui aurait pu constituer un obstacle à la plus stricte égalité en communauté. Elle avait expérimenté pendant de longues années le tragique d'un système religieux fondé sur le présupposé d'une solution à donner aux situations provoquées par les exigences sociales. Il n'est pas utile de rappeler la situation aisée des unes et la misère des autres dans ce monastère²². Ces inégalités avaient leur origine dans la différence des dots. C'est pourquoi la Réformatrice ne cache pas son hostilité envers les dots, ce qui ne signifie pas qu'elle ne recevait pas volontiers celles qui se présentaient, et qui lui permirent de la première à la dernière de ses fondations de remédier à ses soucis financiers²³. Mais il n'entra jamais, ne serait-ce qu'un instant dans son intention de conditionner l'entrée de futures religieuses à ce prérequis généralisé tant dans la vie civile que dans la vie conventuelle, et encore moins de justifier un système de privilèges personnels par les inégalités dans les dots²⁴. Sa conviction est la suivante : à l'heure de renvoyer une candidate ou de refuser la profession à une novice, la communauté pourra agir librement, sans être liée par la dépendance obligatoirement créée par les revenus qui se

perdent²⁵.

Cependant, - et là aussi il faut y voir le fruit d'expériences antérieures – il ne faut pas négliger le risque réel de ce que, sous prétexte d'égalité, la personne ne se présente que « pour trouver une position²⁶ ». Pour écarter ce risque, et bien qu'elle répète que « lorsque les sœurs sont faites pour vous, il n'y a pas trop à examiner la dot, elle établira le principe suivant : « il ne convient pas de ne pas verser quelque chose en dot²⁷. ». Car ni le travail, ni les aumônes ne suffiront jamais à conjurer la faim à San José ou à Béas.

En 1576, - année de mutations -, les idées de la *Santa* en la matière se précisent. C'est sur leur dot qu'on évalue les moniales qui ont sur tous les autres plans tout ce qui est requis. Elle se réjouit de ce qu'à Béas, monastère très pauvre, « elles ont reçu une novice dont la dot se monte à 7 000 ducats » et aussi parce que « deux autres qui en ont chacune autant, sont sur le point d'entrer²⁸ ». Elle conseille à María de San José : « Oui, très bien, recevez cette sœur. La dot dont vous parlez n'est pas mal²⁹. » Ou bien elle demande : « Ne recevez la fille du Portugais qu'à une condition : c'est qu'avant d'entrer, elle versera à quelqu'un la somme qu'elle doit vous donner, car j'ai su qu'on ne tirera pas une *blanca* de son père et nous ne sommes pas à une période où l'on puisse recevoir quelqu'un sans rien. Prenez garde de ne pas le faire³⁰. »

En conclusion, dans la phase définitive, entrer sans dot était devenu quelque chose d'exceptionnel. La règle consistait à inciter fortement à un apport qui, dans la grande variété des situations et selon les disponibilités de l'époque de Philippe II, était plutôt le privilège de quelques-uns. La décision fut très importante et essentielle. Si à San José d'Avila, au début, « on reçut quatre orphelines pauvres sans dot³¹ », avec l'extension de

la Réforme, ce caractère caritatif prit fin et la pauvreté fut interprétée d'une manière très thérésienne. Ses monastères, après avoir été des refuges de pauvres et des pensions d'aristocrates (ni les unes ni les autres ne manquèrent) devinrent des couvents alimentés essentiellement par des éléments d'origine bourgeoise³².

Le caractère « bourgeois » fut confirmé par l'application aux candidates des conditions souhaitées par la Fondatrice ; parmi ces conditions, soulignons spécialement celle de ne pas admettre d'analphabètes et que les novices « soient en mesure de prier l'office divin³³ ». Selon ce que nous connaissons des niveaux d'alphabétisation de l'époque, la multitude des personnes de milieu rural était automatiquement exclue des monastères thérésiens. Les premiers livres de profession sont à ce sujet éloquents : beaucoup de sœurs converses (dispensées de dots, on exigeait d'elles d'être « robustes » pour les tâches matérielles) ne savent pas signer - souvenons-nous du cas d'Anne de Saint Barthélemy. L'étude de l'origine géographique de presque toutes les moniales en 1581 nous découvre un panorama significatif, avec des moniales de chœur (avec dot) d'origine majoritairement urbaine, face à un petit nombre de sœurs converses, d'origine essentiellement rurale³⁴.

La sagesse de Thérèse laissa une grande marge de manœuvre à l'application de ces principes³⁵, liberté qui disparut cinq ans après sa mort, lorsque le chapitre de Valladolid (1587) exigea la « fixation des dots des moniales, chose si étrangère à notre sainte Mère », comme le note avec amertume la fidèle María de San José³⁶. La vision économique du nouveau général, le génois Doria, et la fixation de la dot permirent au couvent d'affronter les crises qui s'annonçaient, mais fermèrent le Carmel à celles qui ne disposaient pas de la somme considérable des 500 ducats

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

Tiempo y Vida, p. 320.

36. MARÍA DE SAN JOSÉ, *Ramillete de mirra*, Burgos, 1966, p. 400.

37. La somme de 500 ducats est la dot qui est la plus habituelle à partir de cette date dans les livres de profession que nous avons examinés : Valladolid, Palencia, Médina.

38. Noël SALOMON, *op. cit.*, p. 252.

39. Sainte Thérèse manifeste de manière expressive l'obsession collective des rentes et le lien de celles-ci avec l'honneur (cf. par exemple C 2,6). Beaucoup de gens viennent demander des prières dans ses couvents afin d'obtenir de Dieu des rentes (C 1,1).

40. C 1,1.

41. V 35,3 ; 36,20.

42. V 39,14.

43. *Ibid.* Voir la mobilisation des théologiens d'Alcalá dans la consultation à ce sujet (Archivo MM de San José, Avila, num. 29 du Catálogo de Lucinio del Santísimo).

44. *Const.* 3,9.

45. MV 10,13.

46. Lettre au Père Gracián, 21 février 1581, LT 376,7. « Le prix des choses augmente de telle manière que nous avons besoin de 300 000 maravédís de rente pour ne pas être pauvres. » (Lettre non datée au Père Gracián que Silverio date de fin 1579 ; LT 322,1), il demeurait dans son âme un désir : « Pour moi, les maisons qui sont déjà fondées dans la pauvreté ne devraient pas devenir maisons de rente » (Lettre non datée au Père Gracián, LT 321,2).

47. F 20,13.

48. F 24,17.

49. F 25,9.

50. C 18,7.

51. Le capital du *juro* produit 30 000 maravédís à Malagón, 150 000 à Alba, 98 000 à Séville (*BMC* 5, p. 376 ; 6, pp. 59-160 ; *BMC* 6, p. 253). À Soria, il est de 25 pour mille.

52. Voir notre édition des *Fondations* 30, note 4. Sur le système compliqué des *juros*, voir Ramón CARANDE, *Carlos V y sus banqueros*, tome 2, p. 90 et sv.

53. Quelques lettres intéressantes pour voir le jugement de la Santa sur cette opération immobilière et financière : à María de San José, 5 octobre 1576, LT 129,3 ; à don Lorenzo de Cepeda, 2 janvier 1577, LT 172,10 ; à María de San José, 10 décembre 1577, LT 221,15 ; *id.*, 8 au 9 février 1580, LT 331,13.

54. *BMC*, 5, p. 357 et sv.

55. F 19,7-10 ; *BMC*, 6, p. 143 et sv.
56. *BMC*, 6, p. 191.
57. *Ibid.* p. 186.
58. Lettre à María de San José, 18 juin 1576, LT 110,3 ; 21 décembre 1579, LT 319,12.
59. Lettre au Père Gracián, 4 décembre 1581, LT 426,1.
60. Lettre à María de San José, 7 septembre 1576, LT 120,10.
61. *BMC* 5, p. 414 et sv.
62. *Ibid.* 6, p. 187 ; Lettre à María Bautista, 11 septembre 1574, LT 71,3.
63. *BMC* 6, pp. 207-279.
64. Lettre à don Lorenzo de Cepeda, 2 janvier 1577, LT 172,10.
65. Lettre à don Lorenzo de Cepeda, 17 janvier 1570, LT 24,12.

II

SPIRITUALITÉ THÉRÉSIENNE EXPÉRIENCE ET DOCTRINE

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

restreinte que soit cette expérience, ils me comprendront sur l'heure. » (V 12,5) ; « Ce que je voudrais vous expliquer est très difficile à saisir quand l'expérience fait défaut. » (1D 1,9).

11. Cf. T. L. LÓPEZ BARALT, « Santa Teresa de Jesús y el Islam », *Teresianum*, 33 (1982), pp. 629-678. G. DE SOUZA, *Teresian mysticism and yoga*, Mangalore, 1981 ; J. PÉREZ REMÓN, *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico : Teresa de Jesús*, Bilbao, 1985.

12. Au sujet des nouveaux champs ouverts par la recherche thérésienne, voir les études citées précédemment.

LES ÉCRITS THÉRÉSIENS : UN TÉMOIGNAGE DE VIE

Une caractéristique des écrits thérésiens est qu'ils se présentent comme un témoignage de vie, une expérience personnelle offerte comme une synthèse doctrinale, avec la pleine conviction de ce qu'est la vérité de sa vie, et même la « vérité », une vérité existentielle ou phénoménologique, non pas seulement intellectuelle, mais l'excellence de la plénitude vitale d'une vérité qui comble l'être, telle que l'a comprise Édith Stein à la lecture de l'autobiographie de Thérèse. Sur le plan doctrinal, nous ne saurions ignorer les problèmes que cela suppose ; la clef de compréhension et la lecture du témoignage thérésien dans l'Église se trouvent là. Il est donc essentiel d'examiner quelques thèmes concernant le style propre de Thérèse, le contenu de son expérience, sa force de crédibilité, les sources de sa connaissance, le sens de sa pédagogie chrétienne.

1. L'ART DE RACONTER SA PROPRE EXPÉRIENCE

Le lecteur des écrits thérésiens se trouve, dès les premières lignes de l'autobiographie, face à une voix amie qui lui parle des secrets de sa vie : « On m'a donné l'ordre d'écrire ma manière d'oraison et les grâces dont le Seigneur m'a favorisée, en me laissant pour cela toute latitude. J'aurais bien désiré qu'on m'eût également laissée libre de faire connaître clairement, et dans tous les détails, mes grands péchés et ma triste vie » (V prol. 1). Ton confidentiel qui convainc et style narratif qui séduit. Habitué peut-être à des exposés académiques ou à des

lectures fantastiques de la littérature populaire, le lecteur perçoit la chaleur d'une communication de vie qui sourd dans les styles littéraires propres à l'intime : lettre, confession, conseil, dialogue. L'auteur possède le secret de la communication qui est partagée réciproque ; le lecteur est un ami, un confident qui entre dans le cercle des intimes. Et comme l'objet de cette communication est l'expérience intime de Thérèse dans laquelle Dieu est le protagoniste et le témoin, le dialogue et la confession deviennent fréquemment une invocation et une louange à Dieu ; ici s'opère une curieuse synthèse de communication de vie et de prière partagée dans laquelle Thérèse entraîne le lecteur sans le prévenir.

On accorde aujourd'hui une valeur spéciale à la « théologie narrative ». Comme les livres de la Bible, spécialement les évangiles, racontent la grande et les petites histoires du salut, ainsi le témoignage de Thérèse parvient jusqu'à nous. Ses écrits ont une structure pleine de vie, une richesse d'expérience et de doctrine. Sans faits de vie, la doctrine semble pure abstraction ; sans doctrine, on ne dépasse pas l'anecdote ; ainsi c'est dans leur union que se trouvent la force et l'harmonie. Ici, Thérèse se distingue de Jean de la Croix. Chez le Docteur mystique prédomine la doctrine, quintessence de son expérience personnelle, passée au filtre des principes d'une théologie rigoureuse, ciselée dans la plus fine expression poétique. Chez Thérèse, la vie jaillit à grands flots, elle raconte mille épisodes et exprime ses réactions psychologiques, laissant affleurer des allusions à quelques expériences de sa vie qui deviennent des fenêtres au travers desquelles se découvre le panorama ; bien qu'elle essaie de garder l'anonymat dans la description de quelques grâces particulières, elle se cache si mal qu'elle se dévoile ! Il y a donc dans le témoignage de Thérèse la richesse variée et multiple d'une vie. Cependant, elle sait que son

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

Telle est la mission de Thérèse de Jésus hier et aujourd'hui.

Nous faisons nôtre l'heureuse intuition du Père Tomás Álvarez qui parle du témoignage de Thérèse comme d'une grâce spéciale pour l'Église de son temps. Entre le concile de Trente et Luther, devant le refus de la justification et de la grâce surnaturelle par les Réformateurs, s'impose le magistère de l'Église qui renouvelle les enseignements de l'Écriture et de la Tradition. En pleine syntonie avec le magistère, Thérèse qui est un témoin exceptionnel du chemin de la grâce, depuis le péché et la conversion jusqu'au mariage mystique, affirme par expérience la réalité de la grâce intérieure, de la justification, de l'inhabitation trinitaire¹⁶.

Tout contribue à ce que son témoignage ne demeure pas caché dans l'obscurité d'un confessionnal. Mille circonstances font que cette expérience va aller peu à peu vers les autres ; les documents qui la contiennent - livres personnels comme une confession écrite – passent de main en main. Ils parviennent jusqu'à l'Inquisition même qui ne parviendra pas à les condamner, bien plus ils susciteront l'admiration. Ainsi, par des voies providentielles et inattendues, le témoignage de Thérèse résonne dans l'Église, au point que la publication de ses livres confirme sa présence et son rayonnement dans l'Église, au travers d'une étonnante suite de réimpressions et de versions différentes.

Très vite, le témoignage se transforme en *magistère*. Les livres de Thérèse font référence, sont reconnus par l'Église, loués et reconnus dans la littérature chrétienne ; son magistère en matière d'oraison et de perfection chrétienne fait autorité. Quatre siècles de présence et d'influence culminent dans la proclamation de son doctorat par l'Église¹⁷.

Aujourd'hui, à chaque lecteur qui reçoit ses confidences,

Thérèse partage son témoignage et sa doctrine, car ils appartiennent à l'Église de tous les temps.

3.4 Mystique objective et perception subjective

Écoutons avec attention l'objection qui est faite à Thérèse de Jésus par certains secteurs de la théologie et de la liturgie : son expérience accorderait trop d'importance à la perception psychologique par rapport à l'expérience objective de la grâce et de la vie spirituelle.

Nous avons souligné que l'expérience de Thérèse est caractérisée par la double affirmation des réalités surnaturelles et d'une extraordinaire perception phénoménologique. Il semble que par le passé la préoccupation des spécialistes de sainte Thérèse était excessive dans la volonté de faire ressortir la part expérimentale de sa vie, les degrés d'oraison, les grâces mystiques, laissant à l'obscur ou au second plan le contenu religieux, l'objectivité des réalités expérimentées. Tout cela a abouti à des accusations injustes au sujet du subjectivisme, du psychologisme, de l'introspection de la doctrine thérésienne et de celle de ses disciples. Il nous faut affirmer avec force qu'une information de seconde main, une nette inclination des goûts de l'époque ont alimenté ces préjugés jusqu'à en faire des lieux communs doctrinaux.

Une lecture sereine et complète de Thérèse, avec une capacité à l'objectivité et au sens des sources – Bible et liturgie – montre clairement le sens éminemment objectif de la mystique thérésienne. La Trinité, le Christ, l'Église constituent le contenu des phénomènes mystiques. La Parole de Dieu, la pratique sacramentelle, surtout l'eucharistie sont les sources objectives de la mystique thérésienne ; le rythme des célébrations de l'année liturgique est l'occasion et le lieu d'une expérience du

mystère ; l'histoire du salut est le paradigme de sa vie spirituelle ; les vertus, spécialement la charité, sont les fruits authentiques de son expérience mystique. Dans la confrontation minutieuse à laquelle se livre Thérèse pour discerner sa propre expérience, l'Écriture, la doctrine de l'Église, la théologie lui permettent d'authentifier la vérité des contenus de sa contemplation mystique ; l'exacte correspondance entre ce qu'elle vit et ce que l'Église croit est la meilleure garantie de l'authenticité de ce que Thérèse elle-même nomme sa « théologie mystique ».

Aujourd'hui, en théologie et en spiritualité, nous sommes plus sensibles au fait objectif, et il est opportun de le souligner à l'heure d'exposer la doctrine thérésienne. Mais nous ne devons pas trop relativiser la valeur de la dimension des phénomènes. Il est clair que, dans les critères spirituels de la Sainte, se trouve en premier lieu ce que l'on nomme les *fruits de sainteté* que la grâce dépose dans la personne, et c'est à la lumière de ce critère que Thérèse authentifie en elle la vérité de toute son expérience spirituelle. Mais nous devons reconnaître aussi que le témoignage qu'elle donne sur des mystères aussi profonds que la Trinité, l'inhabitation, la communion avec le Christ, le Christ glorieux dans l'eucharistie, la perception de l'action sotériologique de la passion du Seigneur, se fonde précisément sur les phénomènes extraordinaires qui lui ont permis d'entrer dans ces mystères. Il ne faut pas oublier qu'aujourd'hui, plus qu'hier, existe un effort de revalorisation de la valeur expérientielle de la vie chrétienne, de l'expérience religieuse même extraordinaire. Sans cela, les réalités surnaturelles demeureraient dans un ésotérisme sans vie, un pur objet de contemplation extrinsèque, au lieu d'être la vie qui pénètre les fibres de l'être humain : le mot-clé de la spiritualité chrétienne est la mystagogie, c'est-à-dire l'expérience des mystères. Ceux

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

Dieu, le mystère du mal. Nous exposerons tout cela plus loin. Parmi tous les phénomènes surnaturels, ceux qui sont le plus difficilement acceptés par l'homme d'aujourd'hui sont peut-être ceux qui se réfèrent au démon. Certes, l'expérience de Thérèse va jusqu'à personnifier le mal, le percevoir comme une personne et nous ne saurions nier son témoignage (cf. TOMÁS DE LA CRUZ, *o.c.d.* pp. 49-50). Il y a eu dans la vie de Thérèse une période de lutte extérieure contre le démon (V 30-31) ; de là, une personnification constante du mal, du diable dans les luttes et tentations, se retrouve souvent dans ses écrits.

11. « Pour rien au monde je n'aurais voulu dire une chose pour une autre » (V 28,4) ; « Quand je dis expressément : “j'ai entendu ceci” ou “Notre-Seigneur m'a dit cela”, je me ferais grand scrupule d'ajouter ou de retrancher une seule syllabe. » En examinant le livre de la *Vie*, le théologien Domingo Báñez donne un précieux témoignage au sujet de la véracité de la Sainte, il vaut la peine de le rappeler au lecteur d'aujourd'hui : « Cette femme, comme le montre notre relation, même si elle se trompait en quelque chose, n'est en rien une menteuse ; elle parle tellement simplement, quel que soit le sujet, et avec un tel désir d'expliquer qu'elle ne laisse aucun doute sur sa bonne intention... Je suis totalement sûr d'une chose autant qu'on puisse l'être humainement : elle ne trompe pas et sa clarté mérite que tous la favorisent et dans ses bons propos et dans ses bonnes œuvres » (*Censura del P. Domingo Báñez al autógrafo de la Vida*). Cependant, d'autres jugements moins élogieux du savant dominicain, moins favorable à la Sainte que ce que l'on pourrait croire, révèlent la situation antiféministe vécue par Thérèse ; S. ROS GARCÍA, « Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual », *Revista de Espiritualidad*, 56 (1997), pp. 51-74.

12. Thérèse confronte son expérience avec quelques critères de discernement spirituel : conformité à l'Écriture, communion dans la foi de l'Église, fruits spirituels que laissent visions et grâces mystiques (cf. V 22 ; R 53) sur le témoignage thérésien et sa valeur : L. ARÓSTEGUI, « Santa Teresa de Jesús. Testimonio teológico », *Revista de Espiritualidad*, 61 (2002), pp. 201-229 ; S. ROS, « Experiencia y transmisión de la fe con Teresa de Jesús », *ibid.*, pp. 231-254.

13. Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, « Bases biográficas del doctorado de Santa Teresa », *Ephemerides carmeliticae*, 21 (1970), pp. 5-34 ; M. HERRÁIZ, « Teresa de Jesús, maestra de experiencia », *El Monte Carmelo*, 88 (1980), pp. 269-304.

14. « Dans un ouvrage intitulé *l'Ascension de la montagne*, à l'endroit où il est parlé de l'union de l'âme avec Dieu, je rencontrais toutes les marques de

ce que j'éprouvais relativement à l'impuissance de réfléchir. Et c'est précisément cette impuissance que je signalais surtout à propos de cette oraison. Je marquais d'un trait les endroits en question » (V 23,12) ; « Le malheur c'est que, précisément, je ne savais en aucune façon m'en expliquer. Et, en effet, c'est tout récemment que Dieu m'a fait la grâce de *m'en rendre compte* et de *savoir en parler* » (V 23,11).

15. La constitution *Dei Verbum* n° 8 dit : « Cette Tradition qui vient des apôtres se poursuit dans l'Église, sous l'assistance du Saint-Esprit : en effet, la perception des choses aussi bien que des paroles transmises s'accroît, soit par la contemplation et l'étude des croyants qui les méditent en leur cœur (cf. Lc 2,19 et 51), soit par l'intelligence intérieure qu'ils éprouvent des choses spirituelles ». Sainte Thérèse est consciente de ce que la révélation de Dieu est faite de *paroles* et d'*œuvres*, comme l'a découvert avec bonheur la théologie moderne et que l'a consacré le document conciliaire (cf. DV 2) : « Quand Dieu parle, son discours est parole et œuvre tout ensemble... Le Seigneur, semble-t-il, tient à montrer qu'il est tout-puissant et que ses paroles sont des œuvres » (V 25,3). Le thème de l'expérience spirituelle a été revalorisé à partir de Vatican II et avec lui, l'apport des mystiques et de la théologie des saints.

16. « Dans le corps mystique de l'Église, la contemplation thérésienne ne fut pas pour autant un phénomène de circonstance, accessoire, mais plutôt une fonction privilégiée fondamentale : percevoir, expérimenter et attester de la réalité objective des valeurs intérieures qui étaient niées par Luther, mais affirmées par le concile de Trente, vécues par Thérèse. » (*Santa Teresa de Jesús contemplativa, op. cit.*, note 11, p. 62)

17. Nous n'allons pas ici rassembler tous les textes d'approbation que les papes et les théologiens ont rédigés au sujet des écrits de la Sainte. Une synthèse qui fait autorité se trouve dans *Santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso canónico*, Madrid, 1970, pp. 74-96, 102-107.

18. Au sujet de ses lectures et des influences littéraires, cf. l'étude classique de G. ETCHEGOYEN, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Paris, 1923 ; une synthèse mise à jour par TOMÁS ÁLVAREZ « Lectures thérésienne », dans *Dictionnaire sainte Thérèse d'Avila*, Paris, Cerf, 2008, pp. 404-410. Le thème des relations entre le luthéranisme et sainte Thérèse a été traité par divers auteurs sous plusieurs angles : Daniel DE PABLO MAROTO, « Santa Teresa de Jesús, y el protestantismo español », *Revista de espiritualidad*, 40 (1981), pp. 277-309 ; J. BOULET, « Thérèse d'Avila et Luther, deux grandes figures au temps de Charles Quint », revue *Carmel*, 2,

1982, pp. 29-40 ; J. MOLTSMANN, « Die Windung zur Christus mystik bei Theresa von Avila oder Theresa von Avila und Martin Luther », *Stimmen der Zeit*, 200 (1982), pp. 449-463 (publié en italien : « Teresa d'Avila e M. Lutero », *Rocca*, 41 (1982), Agosto settembre, pp. 46-51).

19. « Je lisais les *Lettres* de saint Jérôme » (V 3,7) ; « Il me fut très utile d'avoir lu l'histoire du saint homme Job dans les *Morales* de saint Grégoire » (V 5,8) ; « Vers cette époque, on me donna les *Confessions* de saint Augustin » (V 9,7).

20. Cf. *Constitutions* n. 8 ; elle cite le *Chartreux* dans *Vie* 38,9 ; GIOVANNA DELLA CROCE, « *La vita Christi di Landolfo di Sasonia in Santa Teresa d'Avila* », *Carmelus*, 29 (1981), pp. 87-110.

21. Thérèse fait allusion au *Tercer abecedario* de OSUNA dans V 4,7 ; elle y fait référence dans V 22,1-5 et 4D 3,2 ; elle cite BERNARDIN DE LAREDO, *Subida del monte Sión*, dans V 23,12 ; une allusion au livre DE ALONSO DE MADRID, *Arte de servir a Dios*, dans V 12,2 ; et aux livres de prières de PIERRE D'ALCANTARA, dans V 30,2. Pour une étude des influences de ces auteurs, voir TOMÁS DE LA CRUZ, *Introducción al Camino de perfección*, Roma, 1965, pp. 43*-66*.

22. Cf. V 22.

23. Cf. V 26,6.

24. À ce sujet, voir *Camino de perfección*, Roma, 1965, *Introducción*, pp. 66*-83* ; dans une page polémique de Thérèse, le censeur a annoté dans la marge : « il semble qu'elle réprimande les Inquisiteurs qui interdisent les livres d'oraison. » ; *ibid.*, p. 76.

25. Enrique LLAMAS MARTÍNEZ a compilé et établi la documentation des procès inquisitoriaux contre la Madre Teresa et ses livres dans *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, 1972, csIc, appendice pp. 391-488 – on peut y lire divers rapports contre les écrits thérésiens présentés à l'Inquisition.

26. Cf. TOMÁS DE LA CRUZ, « Santa Teresa y la polémica de la oración mental. Sentido polémico del *Camino de perfección* », dans *Santa Teresa en el IV Centenario de la Reforma Carmelitana. Ciclo de Conferencias pronunciado en la Universidad (marso de 1963)*, Barcelona, 1963, pp. 41-61. Les études thérésienne de T. ÁLVAREZ ont été publiées : *Estudios teresianos*, 3 vol., Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1996.

27. Innombrables sont les textes thérésiens d'éloge des théologiens ou au sujet de leurs qualités ; une seule citation, dans laquelle Thérèse met en relief leur fonction dans l'Église : « Les grands théologiens ont un je ne sais quoi qui leur est propre : Dieu les destinant à éclairer son Église, il suffit qu'on

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

paroles, à la terminologie d'offrande et d'intercession de la prière eucharistique de l'Église ; il s'agit d'une vraie « anaphore thérésienne » dans laquelle le lecteur sensible à la vie liturgique ne peut manquer de percevoir l'harmonie de ses paroles :

Père saint, qui es aux cieux ! Il était évident que tu ne rejetterais pas une demande si avantageuse pour nous, et puisque tu l'as agréée, que tu y as consenti, il est juste, je le disais tout à l'heure, que quelqu'un élève la voix en faveur de ton Fils, toujours muet pour lui-même. Eh bien ! Que ce soit nous, mes filles ! C'est de la hardiesse sans doute, étant ce que nous sommes. Mais, appuyées avec confiance sur le commandement que Notre-Seigneur nous a fait de demander, adressons au nom de Jésus nos supplications à la divine Majesté... Que me reste-t-il, oh mon Créateur, sinon de t'offrir ce Pain sacré, de te le rendre après l'avoir reçu de toi, de te supplier par les mérites de ton Fils, de m'accorder la grâce qu'il a méritée de tant de manière ? C'est assez, Seigneur, c'est assez ! Fais que cette mer agitée s'apaise, que le vaisseau de l'Église échappe à une si furieuse tempête. Sauve-nous, Seigneur, car nous périssons ! (Mt 8,25)

3. UNE AVENTURE VERS LE CENTRE DE L'ÊTRE

« La porte d'entrée de ce château est l'oraison » (1D 1,7 ; 2D 1,11). Par ces mots, Thérèse invite à vivre l'aventure de l'intériorité avec la métaphore du château composé de nombreuses demeures. Mais il n'est pas possible d'y entrer sans passer par l'oraison qui en est la porte : sans la rencontre réciproque de Dieu et de l'homme, pas d'exploration possible du monde intérieur.

Le processus d'intériorisation est caractéristique de l'oraison thérésienne ; il est simultanément maîtrise progressive des facultés humaines, unification intérieure, descente vers le centre, pleine découverte du Dieu présent et union avec lui. Ce dynamisme de l'oraison est marqué par des lignes très précises dans tous les traités d'oraison de la Sainte : les diverses manières d'arroser le jardin dans la *Vie* ; les degrés d'oraison

jusqu'à parvenir à l'eau vive de la contemplation dans le *Chemin* ; les diverses demeures du *Château*.

Cette thèse du dynamisme et de l'intériorité repose sur une expérience première, confirmée par les convictions théologiques exprimées par Thérèse d'une manière simple. Dieu est une personne réelle, immanente et transcendante, pur esprit, mais selon sa nature et sa promesse, Il est présent dans les créatures, et d'une manière spéciale dans l'homme par la grâce qui est la vie de Dieu. L'homme est un être complexe, fait d'un corps et d'une âme, cependant un, mais divisé par le péché, dispersé par l'extérieur, stimulé par tout ce qui est au dehors, résistant à la rencontre divine dans une communion qui exige forcément une purification et une transformation. L'oraison est donc comme un chemin vers l'union avec Dieu, là où Il est présent, dans le centre de l'être, passant inévitablement par une ascèse et un combat. Ce chemin conduit à la liberté intérieure, par la rencontre avec Dieu et l'unification de tout l'être corporel, psychique et spirituel.

La première étape de cette voie s'ouvre par la maîtrise progressive des tendances et des facultés, unifiées par l'ascèse et la pratique de l'oraison, en attendant d'être plus tard saisies par l'attrait secret de l'action divine. La psychologie religieuse reconnaît en Thérèse sa perspicacité dans l'introspection, sa description des facultés et des sens, et le fait d'avoir proposé la structure de l'âme comme un chemin de descente progressive vers la profondeur où l'homme parvient à son centre¹¹. Cependant, il ne s'agit pas ici seulement de psychologie. L'aventure de l'intériorité a sa raison d'être dans la quête de Dieu. Ceci est une conviction thérésienne dans laquelle sont présents implicitement ou explicitement tous les grands sujets qui touchent l'intériorité et que propose la révélation : présence,

inhabitation, amitié, attrait intérieur, l'Esprit Saint répandu dans les cœurs, les eaux vives qui jaillissent du cœur du croyant, le cœur nouveau, la communion, la justification, la vie nouvelle par le baptême. Toutes ces thématiques bibliques apparaissent sans systématisation dans les pages de Thérèse, sous l'impulsion d'une force mystérieuse.

Une note caractéristique marque aussi les écrits de Thérèse : la détermination de deux grandes étapes dans le processus d'intériorisation et dans l'oraison, l'ascétique et la mystique.

La première étape ascétique se caractérise par une constante synergie entre grâce et liberté, entre action de Dieu et réponse humaine ; ici prédomine l'effort humain, l'exercice de son énergie, la générosité qui vient d'une « détermination déterminée » (C 21,2). Pour ce qui est de l'oraison, on se trouve là dans les premiers degrés de l'oraison mentale et vocale, les deux premières manières d'arroser le jardin (avec l'eau du puits et de la noria) ; ce sont les premières, deuxième et troisième Demeures, avec tout l'effort ascétique de l'engagement dans les vertus chrétiennes, moment de la quête de Dieu et de la rencontre.

La deuxième étape, mystique, trouve l'homme engagé dans une disposition d'ouverture à l'action de Dieu ; la priorité de la grâce et de son action est évidente, Dieu a l'initiative, Dieu agit et attire ; de nouvelles expériences dépassent les capacités humaines ; ces expériences, l'homme ne saurait y parvenir si Dieu ne les donne. L'homme entre dans la sphère où Dieu agit en maître et exerce son pouvoir d'attraction vers l'intérieur. C'est l'oraison de quiétude et d'union, les fiançailles et le mariage spirituel ; il s'agit ici des deux dernières manières d'arroser le jardin (l'eau du ruisseau et la pluie) ; ce sont les cinquièmes, sixième et septième Demeures.

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

L'éventail de cette expérience de Dieu atteint des limites insoupçonnées par Thérèse elle-même ; il s'agit de la plénitude de l'histoire, de l'action salvatrice de Dieu, jusqu'au mariage spirituel, au seuil de la gloire¹¹.

Nous ne pouvons ici offrir le parcours complet de cette aventure et moins encore décrire la richesse des sentiments et des réactions que produit la présence de Dieu dans l'âme. Suivons seulement en filigrane cette découverte progressive du mystère de Dieu dans ses moments principaux et caractéristiques de l'expérience thérésienne.

2. LE DIEU DE THÉRÈSE : PRÉSENCE ET AMITIÉ

Dieu se révèle à Thérèse avec une pédagogie progressive : présent dans les choses, dans son âme, comme réalité ineffable qui l'enveloppe et lui révèle son propre être, sa capacité à être demeure de Dieu. Thérèse nous partage les premiers éléments de sa vie spirituelle :

J'avais dans les commencements l'ignorance de ne pas savoir que Dieu est en toutes choses. Or, d'un côté la présence si intime dont je parle me semblait incroyable et, de l'autre, il m'était impossible de ne pas croire que Dieu était là, car j'avais comme une vue claire d'une réelle présence. Des hommes peu instruits me disaient qu'il n'est présent que par sa grâce et je ne pouvais le croire, tant, je le répète, j'avais le sentiment qu'il était là lui-même. Je me trouvais donc assez en peine. Un grand théologien de l'Ordre de saint Dominique me tira de l'incertitude : il me dit que Dieu est véritablement présent et m'expliqua comment il se communique à nous, ce qui me consola beaucoup¹². (V 18,15)

Le chemin était ouvert à d'autres révélations : « Un jour que je me trouvais en oraison, il me fut représenté à un moment, sans objet distinct mais d'une manière extrêmement lumineuse, comment toutes choses se voient en Dieu et sont contenues en lui. » (V 40,9) Le sommet de cette vision des choses rassemblées en Dieu et portées par lui, Thérèse l'atteindra dans une grâce

très élevée dans laquelle est présente explicitement la Trinité ; et ainsi dans deux grâces successives : « Une autre fois, on me fit comprendre comment le Seigneur est dans toutes les créatures, et en particulier dans l'âme. Il me vint à l'esprit la comparaison d'une éponge qui s'imbibe d'eau. » (R 45) ; « Il me semblait que, à l'intérieur de mon âme où ces trois personnes étaient présentes et visibles, elles se communiquaient à toutes les créatures sans manquer à aucune et sans se séparer de moi » (R 18,2). Cette présence de Dieu transfigure la vision de tout le créé.

Dieu se rend présent d'une manière très spéciale dans l'âme du juste. Nous avons ici les premiers balbutiements de cette expérience surnaturelle : « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus Christ, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne soit en moi ou que je ne sois moi-même tout abîmée en lui. » (V 10,1)¹³. Ce sentiment s'enrichira progressivement avec la révélation du Christ, l'inhabitation trinitaire perçue et savourée, la relation avec chacune des personnes de la Trinité. L'impression est toujours la même, une présence de communication, une « absorption », selon l'expression que Thérèse utilise jusqu'à ce qu'elle découvre l'image de l'éponge imbibée d'eau : « Il me vint à l'esprit cette comparaison d'une éponge qui s'imbibe et se remplit d'eau. Il me semblait que mon âme se remplissait de même de la divinité, que, d'une manière ou d'une autre, elle possédait en elle les trois Personnes et en jouissait. J'entendis également ces paroles : “Ne cherche pas à m'enfermer en toi, mais cherche à t'enfermer en moi.” » (R 18,2). C'est ici le prélude de plus hautes expériences trinitaires qui caractériseront l'étape suivante de la vie de Thérèse.

Dieu a révélé sa présence. Il devient le compagnon et le donateur de vie. Il habite la profondeur de l'âme ; il suffit de le chercher dans l'oraison¹⁴.

Dieu dévoile aussi par sa présence la grandeur de l'âme mue par la grâce, devenue demeure et temple de Dieu. Thérèse va de surprise en surprise par une succession de découvertes étonnantes :

Un jour que j'assistais aux heures avec la communauté, j'entrais soudain en recueillement et mon âme tout entière me fut représentée sous la forme d'un clair miroir. Revers, côtés, haut, bas tout était lumineux. Au centre apparaissait Jésus Christ Notre-Seigneur comme il se montre à moi d'ordinaire. Dans toutes les parties de mon âme, je le voyais réfléchi comme en un miroir, et en même temps – de quelle manière je ne saurais le dire –, ce miroir s'imprimait tout entier en Notre-Seigneur par une communication pleine d'amour et impossible à rendre. (V 40,5)

C'est la vision qui inspire toute la structure et le dynamisme du *Château Intérieur* :

J'étais aujourd'hui à supplier notre Seigneur de parler à ma place, parce que je ne savais que dire, ni comment m'y prendre, pour exécuter l'ordre qui m'a été donné, quand voici ce qui s'est présenté à mon esprit. J'en ferais le fondement de ce que je vais dire.

Nous pouvons considérer notre âme comme un château, fait d'un seul diamant ou d'un cristal parfaitement limpide, et dans lequel il y a beaucoup d'appartements, comme dans le ciel il y a bien des demeures (Jn 14,2). Et en effet mes sœurs, si nous y réfléchissons bien, l'âme du juste n'est autre chose qu'un paradis où le Seigneur, comme il nous l'assure lui-même, prend ses délices¹⁵. (1D 1,1)

La présence de Dieu est l'expression de son désir de se communiquer, de révéler sa condescendance, son amour pour les hommes, sa philanthropie, comme le dit Paul et le répètent les Pères orientaux¹⁶. Le Dieu de Thérèse est le Dieu *ami des hommes* qui vit et s'entretient avec eux, comme le disaient déjà les prophètes¹⁷. Remarquons la douce préférence thérésienne

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

désire ni la mort ni la vie, sauf pour peu de temps et lorsqu'elle sent se réveiller le désir de voir Dieu. Mais aussitôt l'impression de la présence des trois Personnes devient si vive, qu'elle adoucit la douleur de l'absence, et l'âme désire vivre, si tel est le bon plaisir de Dieu, afin de se dépenser davantage à son service. Et si elle pouvait contribuer à le faire aimer et louer, ne serait-ce que d'une seule âme et pour peu de temps, elle mettrait cette faveur à plus haut prix que l'entrée dans la gloire. (R 6,9)

Pour Thérèse ce sont les âmes parvenues aux septièmes demeures qui jouissent de cette grâce :

Une fois qu'elle est introduite dans cette Demeure, les trois Personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle par une certaine représentation de la vérité et au milieu d'un embrasement qui, semblable à la nuée resplendissante, vient droit à son esprit. Les trois divines Personnes 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 vue. Et cependant on ne voit rien, ni avec les yeux du corps, ni avec les yeux de l'âme, parce que ce n'est pas ici une vision imaginaire. Alors, les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre-Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements (Jn 14,23). (7D 1,6)

Cette communication ouvre au juste, qui est parvenu à la participation à ces mystères, des horizons infinis. Depuis la Trinité est contemplée toute la création, comme recréée et soutenue par la vie divine, et l'âme est revêtue d'un étrange pouvoir pour régner sur toute la terre.

5.2 Révélation du mystère intratrinitaire

Voici donc un pas de plus vers la profondeur du mystère. Thérèse reçoit de très hautes lumières au sujet de la vie divine, sur la communication entre les trois Personnes divines, sur le Christ et son incarnation.

On en trouve les premières traces dans le livre de la *Vie* : « En un moment, l'âme se voit devenue savante. Le mystère de la très sainte Trinité et d'autres très élevés sont devenus si clairs pour elle, qu'il n'y a pas de théologien avec qui elle ne soit prête à entrer en dispute pour la défense de vérités si élevées » (V 27,9). Le mystère se déploie peu à peu dans toute sa splendeur :

Le jour de saint Augustin, au moment où je venais de communier, je compris, je pourrais presque dire « je vis »... comment les trois Personnes de la sainte Trinité, que je porte gravées dans mon âme, sont une même chose... Depuis ce moment, je ne peux penser à l'une des trois divines Personnes sans voir aussitôt qu'elles sont trois. (R 47)

Le point culminant de cette révélation est une grâce mystique reçue à une date incertaine, un lendemain de la Saint Matthieu, nous dit Thérèse. Le texte est long et appelle une lecture attentive. Il traite d'une vision de la Trinité présente dans l'âme, dans laquelle se dévoile le mystère de la vie divine : trois personnes distinctes, non pas comme un corps à trois faces note la Sainte ; mais il existe entre elles une très parfaite communion de vie : « Ces Personnes se connaissent, s'aiment et communiquent entre elles. Mais si chaque personne est distincte, comment disons-nous qu'elles n'ont toutes trois qu'une seule essence ? De fait, c'est là ce que nous croyons ; c'est une vérité absolue pour laquelle je souffrirais mille fois la mort. Ces trois Personnes n'ont qu'un seul vouloir, un seul pouvoir, une seule souveraineté, de sorte qu'aucune d'elles ne peut rien sans les autres et qu'il n'y a qu'un seul Créateur de tout ce qui est créé. » L'intelligence du mystère suscite en Thérèse davantage de foi, de dévotion et de louange : « Mon esprit s'attache aussitôt à cette vérité que Dieu est tout-puissant, que l'ayant ainsi voulu, il l'a pu et qu'il pourra de même tout ce qu'il voudra. Moins je comprends ces choses, plus je les crois et plus elles me donnent de dévotion. Dieu soit à jamais béni !

Amen.⁵¹ » (R 33)

Parmi les vérités contemplées par la Sainte, il est opportun de s'arrêter sur celles qui ont une dimension christologique ; celle par exemple de la communion entre l'humanité du Christ et le Père au sein de la Trinité : « Je vis alors la très sainte humanité dans un excès de gloire où je ne l'avais encore jamais contemplée. Par une connaissance admirable, Jésus Christ se fit voir à moi reposant dans le sein du Père. Comment la chose se passa-t-elle ? Je suis incapable de le dire. Sans rien voir, il me parut que j'étais en présence de la divinité » (V 38,17). Une autre expérience est celle de la compréhension du fait que seul le Fils s'incarne ; Thérèse y fait allusion, mais ne l'explique pas : « On me fit alors entendre des choses que je ne pourrais redire maintenant. Je compris notamment comment la personne du Fils s'est incarnée et non les autres⁵² » (R 56). Et enfin, le mystère de communication entre le Père et le Fils dans la communion eucharistique : « Un jour, après la communion, il me fut donné à entendre comment le corps sacré de Jésus-Christ est reçu par son Père au-dedans de notre âme. J'avais déjà vu et compris de quelle manière ces trois personnes divines se trouvent en nous, et combien est agréable au Père l'offrande de son Fils⁵³ » (R 57).

5.3 Expérience trinitaire

La présence de la Trinité, l'intelligence du mystère, la compagnie et la communication appartiennent déjà à l'expérience trinitaire. Thérèse vit les dernières années de sa vie dans une merveilleuse alternance entre la communion avec Dieu et les relations humaines. En certaines occasions, en plus des grâces christologiques déjà rapportées, elle semble pénétrer dans le sein même de la Trinité. À Pâques 1571, elle reçoit, parmi d'autres grâces, cette communication : « Il me sembla que Notre-

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

spirituel ; dans le *Château Intérieur*, la perspective contient aussi l'expérience du péché, avec la typologie de personnages bibliques comme Paul et Marie-Madeleine qui réapparaissent aux 7^e Demeures (1D 1,5 ; 7D 1,6 ; 2,6 ; 4,14-15).

6. Une étude panoramique brève de l'itinéraire spirituel de Thérèse se trouve dans TOMÁS DE LA CRUZ, « Santa Teresa de Jesús contemplativa », *op. cit.*, pp. 10-19.

7. Thérèse parle d'une expérience de l'absence de Dieu, qui est à la mesure de ce qu'elle a pu goûter de la douceur de sa présence : « Dieu la met alors dans un vide de toutes les créatures tel qu'au milieu de sa plus cruelle souffrance, il n'y a plus, lui semble-t-il, personne pour elle sur la terre. Au reste, elle ne veut pas de compagnie et n'aspire qu'à mourir dans cette solitude. Dieu semble alors à *une immense distance de l'âme* [...]. Et l'âme est placée *en ce désert*. D'autres fois, elle est comme réduite au dernier degré de l'indigence et du besoin, se demandant à elle-même *Où est-il ton Dieu ?* (Ps 41,4) L'âme semble réellement dans un état où elle ne reçoit aucune consolation ni du ciel qu'elle n'habite pas encore, ni de la terre qu'elle n'habite plus et d'où elle ne veut pas en recevoir. Elle est donc comme crucifiée entre le ciel et la terre, en proie à la souffrance, ne recevant de secours ni d'un côté, ni de l'autre. » (V 20,9-11)

8. Les textes fondamentaux au sujet de ses premières expériences : V 18,15 et 5D 1,10. Cf. leur analyse et leur contenu dans GARCÍA ORDÁS, *op. cit.*, pp. 62-75.

9. Voir plus loin les textes thérésiens sur l'expérience trinitaire et GARCÍA ORDÁS, *op. cit.*, pp. 91-94, le contexte de ces premières expériences.

10. Thérèse a vécu une forte perception mystique du mystère du péché. Quelques textes parmi les plus suggestifs : V 40,10-11 ; 1D 2,1-14 ; 6D 10,3-5 ; et TOMÁS DE LA CRUZ, « Santa Teresa de Jesús contemplativa », *op. cit.*, pp. 46-49, avec une analyse de l'expérience du mal et du péché, dans la perspective mystique de Thérèse.

11. On peut voir l'évolution mystique de l'auteur à partir des grâces auxquelles elle fait allusion explicitement dans la *Vie*, dans les *Relations* et dans les allusions anonymes qui caractérisent les dernières demeures, jusqu'à la dernière *Relation* de mai 1581 où Thérèse apparaît dans une paix ineffable, jouissant sur la terre d'une anticipation de la gloire.

12. Voir aussi 5D 1,10.

13. GARCÍA ORDÁS, *op. cit.*, pp. 57-58. La Sainte propose ce genre d'oraison parmi les premières expériences surnaturelles, voir R 54,3.

14. S'inspirant de la demande du *Notre Père* et reliant le mystère de la

présence de Dieu dans l'âme à la présence de Dieu dans le ciel, Thérèse réussit cette synthèse précieuse de théologie et de pédagogie de l'oraison : « Vous savez déjà que Dieu est partout. Eh bien ! Là où est le roi, on dit qu'est là cour, et la chose est très évidente. Donc, là où est Dieu, là est le ciel. Oui, c'est une vérité indubitable que là où est la Divine Majesté, là se trouve toute la gloire. Saint Augustin rapporte, vous le savez, qu'il chercha le Seigneur en divers lieux, et qu'il le trouva enfin au-dedans de lui-même (*Confessions* 10,27). Pensez-vous que ce soit un petit avantage pour une âme répandue au-dehors de connaître cette vérité, de savoir qu'elle n'a pas besoin de monter au ciel pour s'entretenir avec son père éternel et prendre auprès de lui ses délices, qu'elle n'a pas besoin non plus d'élever la voix pour lui parler ? Si bas qu'elle le fasse, il l'entendra, tant il est près d'elle. Pour aller à sa recherche, elle n'a pas besoin de prendre des ailes, elle n'a qu'à entrer en solitude, regarder au-dedans d'elle même et ne pas s'éloigner d'un hôte si excellent. Qu'en toute humilité elle lui parle comme on parle à un père. Comme à un père aussi, qu'elle lui adresse ses demandes, qu'elle lui raconte ses peines, qu'elle le prie d'y apporter remède, comprenant très bien d'ailleurs qu'elle n'est pas digne d'être sa fille » (C 28,2).

15. L'accumulation de réminiscences bibliques est à noter : Les demeures du ciel (Jean 14,2), le diamant ou le cristal très pur, évocateur de la Jérusalem céleste (Ap 21,10-12) et la vision que Thérèse a eu en une autre occasion (V 40,10) ; l'âme comme un paradis (Gn 1,26) où Dieu prend ses délices (Pr 8,31), Thérèse fait la synthèse de l'expérience mystique et de la théologie, rencontrant dans l'Écriture les figures et les textes qui soutiennent son intuition surnaturelle.

16. Cf. Tt 3,4. *Condescendance et philanthropie de Dieu* sont des thèmes centraux dans la théologie orientale ; la liturgie orientale invoque Dieu « philanthrope », le Dieu ami des hommes.

17. Cf. Ex 33,11 ; Ba 3,8. La constitution *Dei verbum* : « Mais dans cette révélation, le Dieu invisible s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis, il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (DV 2).

18. La Sainte concentre aussi le mystère du Dieu Ami dans l'humanité du Christ et le mystère de l'Eucharistie ; par sa présence parmi nous et la communion avec lui nous pouvons rester en relation car « sous un tel pain, il est proche » (C 34,9).

19. Cf. un exposé synthétique de ce thème dans J. CASTELLANO, *Guiones de doctrina teresiana*, pp. 69-81. Pour une analyse de l'expérience mystique du mystère du Christ : TOMÁS DE LA CRUZ, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*,

pp. 22-25 ; *Id.*, « Jesucristo en la oración de Santa Teresa », *El Monte Carmelo*, 88 (1980), pp. 335-365 ; ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, « Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de Cristo », *Revista de Espiritualidad*, 22 (1963), pp. 773-781 ; S. CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, EDE, 1978 ; *Id.*, « Mística y cristología en Santa Teresa », *Revista de Espiritualidad*, 56 (1997), pp. 75-117.

20. Il s'agit d'une expérience singulière du mystère du Christ. Nous pouvons parler d'un chemin christologique en sept étapes : recherche, rencontre, conversion, suite du Christ, révélation, vie en Christ, service au nom du Christ.

21. Voir les chapitres centraux du *Chemin de Perfection* au sujet du mystère eucharistique (C 33-35).

22. « Puisque son saint Fils nous a fourni un si excellent moyen de l'offrir lui-même sans cesse en sacrifice... » (C 35,3 ; cf. R 43).

23. « Parfois, il se présente avec une telle majesté, que nul ne saurait révoquer en doute que ce ne soit le Seigneur lui-même. Cela arrive spécialement après la communion, à cet instant où nous le savons réellement présent, puisque la foi nous le dit. Il se montre alors tellement maître de l'âme devenue sa demeure, qu'elle en reste comme anéantie. *Elle se voit consumée dans le Christ* » (V 28,8).

24. Nous avons souligné plus haut l'influence décisive de l'enseignement du Christ ainsi que les résonances évangéliques de l'oraison thérésienne centrée sur la personne du Christ.

25. Voir V 4,8 ; 9,3.4.6 ; 30,19 (le tableau de la Samaritaine)...

26. Voir les chapitres 26-29 de la *Vie* remplis d'expériences christologiques.

27. Notons les deux moments de l'intervention du Christ : « Le Christ se fit voir à moi le visage sévère, me témoignant par là comment il était mécontent de ma conduite » (V 7,6) ; « Un jour, comme j'entrais dans l'oratoire, j'y aperçus une statue qu'on s'était procurée en vue d'une fête à célébrer dans le couvent, et qu'on avait placée là en attendant. C'était un Christ tout couvert de plaies ; et si touchant, qu'à le considérer, je me sentis profondément bouleversée, tant il peignait bien ce que notre Seigneur endura pour nous. » (V 9,1)

28. « C'est en effet un *nouveau livre* qui va s'ouvrir, je veux dire une *nouvelle vie*. Jusqu'ici c'était ma vie à moi : celle qui a commencé avec les grâces d'oraison dont j'ai entrepris le récit, eh bien, je crois pouvoir le dire, *la vie de Dieu en moi...* » (V 23,1)

29. Thérèse exprime souvent cette conscience d'avoir été sauvée et libérée par le Christ : « Quel spectacle, ô mon Jésus ! Que celui d'une âme parvenue

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

deux types d'amitié fraternels et authentiques. L'amour parfait, pur, spirituel... et l'amour sensible, imparfait, mais qui tend vers l'amour pur. Le premier est le but vers lequel tendre ; le second peut en être le chemin. L'important est d'aimer, même si au commencement, l'amour est imparfait.

L'amour pur est la charité-amitié surnaturelle dont la source est en Dieu et, sans négliger le plan humain, il tend vers un seul objectif : la croissance dans l'amour de Dieu et la sainteté du prochain ; il se manifeste dans des attitudes authentiques de charité. C'est un amour qui *naît de Dieu et mène à lui* ; il est *stable*, car il aime l'autre pour ce qu'il est, non pour ses qualités ou quelques raisons passagères ; il est *universel*, il aime tout le monde, il est *oblatif, désintéressé, gratuit, prend l'initiative*, il désire le bien surnaturel de la personne aimée ; il est *actif* et *concret*, il s'exprime dans les actes ; il sait se réjouir et souffrir avec l'ami, se sacrifier et être fidèle car il aime, comme le Maître, jusqu'à donner sa vie ; il aime *le bien de Dieu dans l'autre*, son œuvre est la sainteté. Cet amour-là est précieux, il est bon de l'avoir, sa fin est l'éternité de l'amour et pour finir, nous aimerions bien en être l'objet car les vrais amis aiment ainsi.

L'amour imparfait et sensible, est le chemin vers l'amour pur à cause de notre faiblesse naturelle. Il est fondé sur une amitié qui valorise le côté sensible : qualités, sympathie, il peut aussi passer par bien des expressions infantiles. Thérèse nous enseigne à ne pas bloquer le processus de l'amitié, mais à le faire mûrir afin d'aller vers la maturité de l'amour car si nous ne commençons pas malgré nos faiblesses, nous n'arriverons jamais au sommet. L'essentiel est d'y tendre et d'aller vers la maturité spirituelle de l'affectivité. Telle est la voie de la charité : aimer en vérité, savoir compatir et se réjouir avec ses frères, ne pas se

scandaliser de leurs défauts, assumer leurs misères, donner un sens concret à l'amour du prochain, c'est commencer par aimer les plus proches, ceux de sa maison.

Telle est la pédagogie thérésienne de l'amour qui pose le précepte de l'évangile là où il doit être : au cœur de la vie jusque dans l'affectivité.

1.3 Vivre en communion

Un autre élément de la doctrine thérésienne de la charité se trouve au cœur même du christianisme. Vivre l'évangile dans la communion, partageant dans l'amitié sa propre vie spirituelle est ce qui permet de réaliser la communauté par une communication réelle de vie et d'expérience. Cet aspect de sa pensée est peut-être moins connu, c'est la plus grande sensibilité contemporaine à la communauté qui a permis de le découvrir.

Nous le savons bien, Thérèse a une grande capacité d'amitié, elle désire orienter cette amitié vers une commune amitié avec Dieu ; être ami pour Thérèse c'est amener chacun vers sa propre expérience d'amitié avec Dieu. Un leadership spirituel indiscutable la place souvent au centre d'un groupe d'amis, elle est la force de cohésion, elle crée des groupes, des communautés, elle sait mettre Dieu au centre. Cela est l'expression de sa maturité spirituelle et d'une longue expérience. Auparavant, elle a dû passer par l'épreuve de la solitude la plus radicale dans sa marche vers Dieu ; sans l'aide d'amis, alors que certains la poussaient même vers une vie médiocre. Du fond de sa solitude, Thérèse laisse échapper le cri d'une conviction profonde : il est nécessaire de vivre en groupe, de s'aider mutuellement, de grandir ensemble dans l'expérience spirituelle ; les amis de Dieu doivent s'aider à dépasser les contrariétés, à partager les joies, dans les fluctuations de la vie

de ceux qui se veulent « serviteurs de l'amour ». Elle s'écrie :

C'est un grand malheur pour une âme de se trouver seule au milieu de tant de dangers. Quant à moi, si j'avais pu m'ouvrir entièrement à quelqu'un, j'y aurais, je crois, rencontré un secours qui m'aurait empêché de retomber, la honte du moins m'aurait retenue, à défaut de la crainte de Dieu. J'engagerais donc les personnes qui font oraison à rechercher, surtout dans ces commencements, l'amitié et le commerce de celles qui s'y adonnent aussi. Quand on ne ferait que s'aider en priant les uns pour les autres, ce serait déjà un immense avantage ; mais il y en a bien d'autres... Pourquoi interdirait-on à ceux qui se mettent sérieusement à aimer et à servir Dieu, de prendre, eux aussi, des confidents de leurs joies et de leurs peines, car les unes et les autres se rencontrent dans les âmes qui s'adonnent à l'oraison ? ... Cette ligne de conduite est d'une plus haute importance que je ne saurais dire. Pour les âmes qui ne sont pas encore affermiées dans la vertu et qui ont à lutter contre de nombreux adversaires, contre des amis même, toujours prêts à les porter au mal... (V 7,20-21)

À cette nécessité de s'aider pour éviter le danger, Thérèse ajoute une raison positive : « *De plus, la charité croît à proportion qu'elle se communique*, enfin il y a mille avantages et si j'ose en parler, c'est que je sais par une longue expérience combien cela est important » (*Ibid.* 22).

Thérèse a goûté très tôt à cette douce amitié de groupe, elle lui a donné d'expérimenter le mystère de la communion spirituelle en Christ, ouverte à une croissance avec ses temps de vérité, de correction fraternelle et d'émulation dans une expérience partagée. Tel est le petit groupe de Thérèse, constitué d'ami(e) s qui partagent leur expérience spirituelle. Ainsi leur écrit-elle, en vue de former une conspiration secrète :

Je voudrais que nous convenions d'une chose, nous cinq qui actuellement nous aimons en Jésus-Christ. Il en est qui, récemment, se réunissaient en secret pour former des complots et des hérésies contre la divine Majesté. Nous aussi, assemblons-nous quelquefois en secret, mais en vue de nous éclairer mutuellement, d'examiner ce que nous pourrions faire pour nous corriger et plaire à Dieu davantage : ceux qui nous

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

de San José, une « vue belle et champêtre ». Elle scrutait avec dévotion les mystères de la nature : « Toutes les créatures d'un Dieu si grand et si sage renferment, sans doute, bien des secrets dont on peut retirer beaucoup d'utilité, et, de ce fait, il en est ainsi pour ceux qui en ont l'intelligence. À dire vrai, je suis persuadée que la moindre des créatures de Dieu, une petite fourmi, par exemple, renferme plus de merveilles que nos esprits ne peuvent comprendre » (4D 2,2). Dans sa spiritualité émerge comme une devise : par la contemplation des créatures on peut parvenir à la connaissance du créateur²¹, elle avait su contempler la présence secrète de Dieu qui soutient et donne la vie à tout le créé²².

1. Thérèse décrit cette grâce mystique et ses effets dans plusieurs pages de sa *Vie* : V 24,7-8 ; 37,4-5 ; signalons la coïncidence de la grâce intérieure reçue par Thérèse avec l'invocation à l'Esprit Saint et la récitation quotidienne du *Veni Creator* ; voir V 24,6. Sur l'aspect ascétique de la doctrine de Thérèse : M. HERRÁIZ, *Sólo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid, EDE, 1981.

2. On trouve la même motivation dans les *Constitutions* 28 : « Qu'elles s'aiment toutes en général, comme notre Seigneur Jésus-Christ le commande souvent à ses apôtres... Qu'elles s'efforcent d'imiter leur Époux qui a donné sa vie pour nous ». Les relations d'autorité et d'obéissance sont aussi dans la relation d'amour, la prieure doit agir « avec un amour maternel. Qu'elle fasse en sorte d'être aimée pour être obéie » (*Ibid.* 34).

3. Le commencement charismatique du nouveau Carmel thérésien a été relaté par Thérèse au chapitre 32 de sa *Vie*, spécialement dans les numéros 10-11. Il faut noter l'intervention du Christ et sa promesse : « le Christ marcherait au milieu de nous ». Thérèse avait déjà vécu une expérience mystique au sujet de la présence du Christ au milieu de ceux qui sont réunis en son nom (Mt 18,20) et cette grâce influence fortement son projet d'un groupe spirituel centré sur le Christ (V 34,17). Cf. V 33,14. Cf. J. J. MURILLO, *La comunidad en Teresa de Jesús*, Vitoria, Ed. El Carmen, 1982 ; J. CASTELLANO, *Guiones de doctrina teresiana*, pp. 133-148 : vie de communion dans l'amour.

4. Ac 2,42-47. L'image de l'Église primitive, inspiration constante de tous les mouvements de renouveau spirituel, n'est pas passée inaperçue chez

Thérèse, comme le montre cette allusion, revêtue de nostalgie : « Que de louanges n'aurais-je pas à donner ici à la charité que je rencontrais dans Palencia, tant de la part de la ville que de celle des particuliers ! Vraiment, je me croyais au temps de l'Église primitive ou du moins en présence d'une charité que l'on ne rencontre plus guère aujourd'hui... » (F 29,27)

5. « Collège du Christ » et « fraternité » sont les deux concepts clefs de la communauté thérésienne. La Sainte parle de « notre style de fraternité et de récréation » (F 13,5).

6. C'est le point de départ de l'exposé de la vie spirituelle dans les *Demeures*, cf. 1D 2.

7. « Il suffit que l'âme, comme sa Majesté nous l'assure, soit faite à son image, pour que nous concevions quelque chose de son excellence et de sa beauté » (1D 1,1).

8. Thérèse condamne souvent ces fausses humilités qui paralysent le dynamisme spirituel, cf. V 7,1-11 ; 1D 1,3.

9. D'autres textes rappellent l'humilité de Marie : C 24,2 ; P 6,7 avec une critique voilée aux spéculations théologiques excessives.

10. Le problème de la pauvreté préoccupa Thérèse au début de son œuvre de fondation (cf. V 35,1-6). Pierre d'Alcantara lui écrira une lettre aux accents polémiques contre les théologiens en se servant de l'argument du « conseil du Christ », selon l'Évangile. La lettre se trouve dans *Obras Completas de Santa Teresa*, vol. III, Madrid, BAC, 1959, pp. 832-833.

11. Cf. C 2 au sujet des valeurs et de la pratique de la pauvreté, avec la législation des *Constitutions*, aux numéros 9 et 10. Quand la Sainte, dans certaines circonstances, donne la possibilité d'avoir des rentes dans ses monastères, elle le fait de telle manière que les valeurs pérennes de la pauvreté évangélique n'en souffrent pas.

12. Ainsi, dès le début, oraison et mortification constituent le binôme de l'idéal thérésien comme il apparaît clairement dans la lettre de Thérèse à son frère Lorenzo (23 décembre 1561), lorsqu'elle parle des projets de nouvelle fondation : « Solidement établies dans l'oraison et la mortification. » (LT 2)

13. Au sujet de l'humanisme thérésien, de son influence et de ses vicissitudes, cf. I. MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana. ¿Humanismo cristiano o rigor... ... primitivo ?*, Roma, 1968. Quelques textes sur le sujet dans *Camino del amor*, Bogota, 1970, pp. 305-355 (chap. *valores humanos*).

14. Cf. C 14,1-2 ; Const. 21 ; MV 44.

15. Les témoignages personnels de la Sainte et ses exhortations sont innombrables, par exemple V 13,16 et 6D 10,7. L'histoire nous rappelle

comment la pédagogie de la Sainte, avec les premières sœurs qui arrivaient au couvent était de les éduquer à la sincérité et à la vérité ; cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS Y O. STEGGINK, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Madrid, BAC, pp. 205-206.

16. La curieuse expression de Thérèse est très connue : « Je vois bien que ce n'est pas de la perfection de ma part que d'être reconnaissante ; cela est dû à ma nature, on me subornerait avec une sardine » (Lettre à María de San José, septembre 1578, LT 264).

17. La Sainte insiste fréquemment sur l'idée de douceur aussi bien dans la vie spirituelle que dans le gouvernement des communautés et elle présente comme modèle de supérieur doux, le Père Gracián. « Il faut une grande prudence au début pour que tout se passe avec douceur » (V 29,9 ; 36,29 ; 2D 1,10) ; « J'aimerais qu'on observe la règle, ce qui est déjà beaucoup, et qu'on fasse le reste avec douceur » écrit-elle dans F 18,7, chapitre plein de finesse psychologique et de pédagogie au sujet de la vie commune. Elle dit du Père Gracián : « Bien qu'il ne pardonne aucune faiblesse, il est toujours d'une douceur si agréable que personne ne pourrait être en conflit avec lui. » (F 23,7)

18. Dès le début de la vie spirituelle, Thérèse enseigne l'amour de la connaissance et des théologiens : « La doctrine n'est pas nécessaire pour régler les questions de ce genre. Cependant, mon opinion est et sera toujours que tout chrétien doit, lorsqu'il le peut, communiquer avec des hommes compétents ; et plus ils le seront, mieux cela vaudra. Ceux qui marchent sur le chemin de l'oraison en ont plus besoin que les autres ; et cela, d'autant plus qu'ils seront plus spirituels » (V 13,17). Sur la pédagogie de la Sainte, cf. *Tiempo y Vida*, p. 205.

19. Tout ce qui a trait à la joie thérésienne a été recueilli sous forme de traditions et légendes que l'on peut lire avec plaisir dans J. M. MONTALVA, *La herencia teresiana*, Madrid, 1975, pp. 187-230 ; A. RUIZ, *Anecdotas teresianas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982.

20. Le fait que la Sainte ait donné une place importante à la récréation dans son équilibre de vie contemplative, contre toute interprétation rigoriste de son idéal du Carmel Réformé est bien connu. Cf. *Const.* 26.27.28.

21. Cf. V 18,15.

22. Cf. 5D 2,2, qui décrit le processus de métamorphose du ver à soie ; F 6,6 : la contemplation du Créateur dans ses créatures.

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

efficace, fustige les vanités des « maîtres », les « royaumes de brindilles » (V 37,6), les discussions vaines sur les titres de noblesse qui, en réalité, se réduisent à discuter au sujet de la terre d'où ils viennent ou si celle où ils vont est « bonne à faire du pisé ou du torchis » (C 27,6), les « sombres » intérêts qui faussent la relation : « Oh ! Si tous les hommes s'entendaient pour le regarder comme une terre sans fruit, quel ordre régnerait dans le monde ! Que de tracas en moins ! Avec quelle amitié on se traiterait mutuellement, si les intérêts qui naissent de l'honneur et de l'argent venaient à disparaître ! Pour moi, je suis persuadée que ce serait la fin de tous les maux. » (V 20,27)

2.2 L'argent des riches est celui des pauvres

Devant la vanité du monde et l'esclavage des intérêts et des richesses, Thérèse opte pour la pauvreté et pour les pauvres. Son témoignage qui parvient jusqu'à nous est un appel toujours nouveau.

Thérèse vit un processus intérieur d'approche de la pauvreté et des pauvres à partir de sa mentalité et de sa vie aisée, à partir aussi de sa place parmi les moniales de rang supérieur dans son monastère³⁸. Elle nous fait participer à ce processus de libération intérieure :

En ce qui concerne la pauvreté, je trouve que Dieu m'a beaucoup assisté, car, actuellement, je voudrais n'avoir le nécessaire que par aumône, aussi ai-je un ardent désir de vivre en un lieu où l'on ne subsisterait pas d'une autre manière. Il me semble qu'en vivant dans un monastère où l'on est sûr de ne manquer ni de nourriture, ni de vêtement, on n'accomplit pas avec autant de perfection le vœu de pauvreté et le conseil de Jésus Christ qu'en vivant dans un autre sans revenus, où ces choses pourraient faire défaut. Les biens que procure la vraie pauvreté me paraissent nombreux et je voudrais ne pas les perdre. (R 2,3)

De l'amour pour la pauvreté surgit l'amour des pauvres et le

désir de partager avec eux :

Je sens beaucoup plus de compassion pour les pauvres que je n'en avais auparavant. Ils me font une profonde pitié et j'éprouve un ardent désir de les secourir, tellement que, si je m'écoutais, je leur donnerai les vêtements qui me couvrent. Ils ne m'inspirent aucun dégoût, même si je les approche et si je les touche. C'est maintenant, je le vois, un don de Dieu ; auparavant, je faisais l'aumône pour l'amour de lui, mais je n'avais pas pour les pauvres de compassion naturelle. Je constate sur ce point un progrès évident. (R 2,4)

Dans la vie religieuse, Thérèse, par un geste radical, choisira la pauvreté et chantera toujours ses valeurs évangéliques³⁹.

À partir de sa vie pauvre, elle comprend les dangers des richesses qui rendent l'âme esclave et ferment le cœur aux pauvres : « Allez dire à un homme riche, habitué au bien être, que la volonté de Dieu est qu'il veille à restreindre ses dépenses de table afin que son prochain, mourant de faim, ait au moins du pain à manger : il trouvera mille raisons pour ne pas l'entendre ainsi et pour tourner les choses à sa fantaisie. » (C 33,1) Elle parvient ainsi à formuler avec hardiesse une thèse chrétienne, aussi osée qu'utopique, mais qui appartient au patrimoine des Pères de l'Église, tels Jean Chrysostome ou Basile le Grand, *l'argent des riches est pour les pauvres, parce que Dieu l'a donné pour qu'il soit partagé*. Seule une sainte comme Thérèse pouvait prononcer des phrases aussi fortes sans être accusée de démagogie révolutionnaire :

Certaines personnes ont tout ce qu'il leur faut pour vivre, et l'or abonde dans leur coffre. En évitant les péchés graves, elles se persuadent avoir satisfait à tout. Elles mettent leur joie dans leur fortune et se contentent de faire une aumône de temps en temps, sans songer que leurs biens ne leur appartiennent pas, mais que le Seigneur le leur a confié comme à ses intendants, pour les donner aux nécessiteux. Elles oublient qu'elles auront à rendre un compte exact du temps que cet or est demeuré dans leur coffre sans servir à soulager les pauvres qui, pendant ce temps, pâtissaient peut-être. (PAD 2,8)

2.3 Défense des marginaux

L'audace de Thérèse s'exprime dans la défense de quelques groupes marginaux de son époque. Qu'il suffise de nommer deux groupes : les femmes et les Indiens d'Amérique.

L'apologie des femmes dans le *Chemin* est très connue, c'est un cri féministe, jailli du cœur d'une femme chrétienne en des temps où l'autorité des hommes allait jusqu'à l'oppression et l'injustice. Thérèse condamne cet excès d'autorité en se référant au jugement du Christ, dans une page que le censeur a barré minutieusement jusqu'à ce qu'elle devienne illisible, mais qui a pu être déchiffrée aujourd'hui presque complètement, et qui résonne comme un texte prophétique :

Vous n'avez pas non plus, Seigneur de mon âme, abhorré les femmes lorsque vous viviez dans ce monde, au contraire, vous les avez toujours favorisées et traitées avec beaucoup de miséricorde, et vous avez trouvé en elle autant d'amour et plus de foi que chez les hommes ; l'une d'entre elle fut votre très sainte Mère, et ses mérites nous valent de mériter ce que nous avons démérité par nos péchés. N'est-il pas suffisant, Seigneur, que le monde nous tienne à l'écart et incapables afin que nous ne fassions rien qui vaille pour vous en public et que nous n'osions parler de quelques vérités que nous pleurons en secret, sinon que nous n'ayons à écouter une pétition aussi juste. Je ne puis le croire, Seigneur, de votre bonté et de votre justice, car vous êtes un juste juge et vous n'êtes pas comme les juges du monde qui sont les fils d'Adam et donc tous des hommes, et qui tiennent pour suspecte n'importe quelle vertu de femme. Oui, ô mon roi, un jour viendra où tous seront connus, mais je le vois, les temps sont tels qu'il me semble ne pas y avoir de motif de rejeter des esprits vertueux et forts, même si ce sont des esprits de femme. (CE 4,1)

Un texte plus obscur se réfère sans doute aux Indiens d'Amérique, il contient une insinuation voilée et une plainte contre les exactions que commettaient certains conquistadors. Les récits de Maldonado sur la situation en Amérique étaient parvenus jusqu'à Thérèse. Elle écrit à son frère Lorenzo :

Je crois vraiment que j'éprouverai un peu de soulagement quand vous

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

interlocutores de su obra. », *Criticón*, 20 (1982), pp. 85-121 ; V. GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978 ; M. IZQUIERDO SORLI, *Teresa de Jesús, una aventura interior. Estudio de un símbolo*, Ávila, Diputación provincial, 1993 ; A. LARA, « Memoria de mí », *Versants*, 8 (1985), pp. 27-40 ; F. LÁZARO CARRETER, « Santa Teresa de Jesús, escritora. “El Libro de la Vida” », *Actas del congreso internacional teresiano*, I, Salamanca, 1983 ; FRAY LUIS DE LEÓN, « Carta dedicatoria a las madres priora Ana de Jesús y religiosas carmelitas descalzas del monasterio de Madrid », *Obras completas castellanas*, I, Madrid, BAC, 1991, pp. 904-914 (original de 1588) ; Juan Antonio MARCOS, *Mística y subversiva : Teresa de Jesús (Las estrategias retóricas del discurso místico)*, Madrid, EDE, 2001 ; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, « La vocación literaria de Santa Teresa », *Nueva revista de filología hispánica*, 32 (1983), pp. 355-374 ; C. MARTÍN GAITE, « Buscando el modo », *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 55-75 ; M. MENÉNDEZ PIDAL, *Estudios sobre Santa Teresa*, éd. José Polo, Málaga, Analecta Malacitana-Universidad, 1998 ; A. SÁNCHEZ MOGUEL, *El language de Santa Teresa de Jesús. Estudio comparativo de sus escritos con los de san Juan de la Cruz y otros clásicos de su época*, Madrid, Imprenta Clásica Española, 1915 ; G. VEGA GARCÍA-LUENGOS, « La dimensión literaria de Santa Teresa », *Revista de espiritualidad*, 41 (1982), pp. 29-62 ; A. WEBER, *Teresa of Avila and the rhetoric of feminity*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.

1. Ajout au texte original au XIV^e siècle.

2. « Quiero fer una prosa en roman paladino, /En qual suele el pueblo hablar con su vezino, /Ca non so tan letrado por fer otro latino, /Bien valdrá, como creo un vaso de bon vino. » (*Vida de Santo Domingo de Silos*, str. 2)

3. *Libro del Buen Amor*, str. 1633.

4. F prol. 4 ; (cf. A. GARROSA RESINA, « Santa Teresa y la cultura literaria de su tiempo », *Castilla*, 4 (1982), p. 88.

LECTEURS ET LECTURES D'UNE FEMME CULTIVÉE

Thérèse est fondamentalement une femme autodidacte. Lire fut pour elle un luxe presque peccamineux et elle alla jusqu'à lire en secret (« cachée de mes parents »), elle y passa beaucoup de temps dès son adolescence (« plusieurs heures du jour et de la nuit »), et elle savourait grandement cette « addiction bénie » (« si je n'avais pas un livre neuf, il me semble que je n'avais pas de contentement¹ »). C'est que notre Sainte fut une *lectrice invétérée*² qui dévorait avec une véritable jouissance les livres de chevalerie et les romans sentimentaux, puis, plus tard, un large éventail de la littérature spirituelle de son temps.

L'accumulation des lectures spirituelles qu'elle a faites est révélatrice et ces lectures font de Thérèse une femme réellement cultivée pour son époque. Avec les références explicites qu'elle fait de plusieurs œuvres et auteurs, il convient de s'arrêter sur les multiples images, allégories et expressions qu'elle utilise qui nous permettent de découvrir d'autres lectures implicites. Il est clair que les citations littérales (sauf la Bible) sont assez rares. Le fait qui fut certainement déterminant est la publication en 1559 du fameux Index de l'inquisiteur Valdés qui interdisait à partir de cette date, l'accès à toute la littérature spirituelle qui avait été la base de sa formation.

Les sources de sa formation sont au nombre de trois : les traités de spiritualité les plus connus de son temps ; les conversations et consultations des confesseurs, théologiens et hommes de lettre du moment ; et la prédication³. Ainsi, elle semble avoir emprunté une grande partie des images de la nature

(comme l'allégorie du ver à soie) à Osuna ; tout ce qui est relatif à la rhétorique des affects (larmes, tendresse, tension dramatique) viendrait de Kempis et de Ludolphe le Chartreux. Les expressions comme « *s'absorber et se laisser engloutir* », « *sommeil des puissances* », « *vol de l'esprit* », viendraient de Bernardin de Laredo. Il s'agit ici d'une longue liste de sources littéraires qui entrèrent parfaitement et très naturellement dans l'univers mental thérésien⁴.

Thérèse n'a jamais lu à la manière des érudits ou des gens cultivés de son époque⁵, elle n'avait pas la prétention de garder dans sa mémoire le développement doctrinal d'une œuvre ou l'évolution spirituelle d'un auteur comme si elle eut à l'exposer plus tard dans un cours magistral. Sa lecture était toujours sélective, guidée par des préoccupations et des intérêts personnels ; retenant seulement ce qu'elle considérait comme essentiel pour son chemin spirituel personnel. Le reste (justesse et soin stylistique) lui importait peu. Ce qu'elle retenait, elle ne l'exprimait jamais dans la version de l'auteur, mais seulement dans sa reformulation personnelle originale et intéressée, se servant de cela comme d'un tremplin pour créer un monde littéraire propre et nouveau.

Dans la longue liste des lecteurs autorisés de notre Sainte, rares sont ceux qui ont su découvrir cette manière extrêmement personnelle, l'inimitable monde littéraire thérésien. Le premier d'entre eux fut Fray Luis de León : dans le courant de 1588, à peine six ans après la mort de la *Madre*, à Salamanque, il fit paraître chez Guillermo Foquel la première édition des *Obras Completas* (en réalité incomplètes) de *Santa Teresa*. Dans les quelques pages qu'il écrivit en introduction, il pointa avec une perspicacité et une lucidité rare quelques-unes des clefs fondamentales du style de notre narratrice : « Dans la forme

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

Notre-Seigneur me dit : « *Ne t'afflige pas, je te donnerai un livre vivant* » (V 26,6). La même chose arrivera lorsque les difficultés viendront de partout dans la première fondation d'Avila : « Je fus donc bien en peine les deux jours où se tinrent en ville les assemblées dont j'ai parlé. Mais au plus fort de mon chagrin, Notre-Seigneur me dit : « *Ne sais-tu pas que je suis tout-puissant, que crains-tu ?* Et Il m'assura que le monastère ne serait pas détruit, ce qui me consola beaucoup. » (V 36,16)

Mais l'expression si consolante *Dieu me dit* ne semble pas toujours coïncider avec ce que Dieu lui dit en réalité, ce qui pose la question de la part qu'elle y a elle-même. « Beaucoup des pensées que je consigne ici ne sont pas de moi, elles m'ont été dites par mon Maître céleste. Quand donc je dis expressément « j'ai entendu ceci » ou « Notre-Seigneur » m'a dit cela, je me ferais grand scrupule d'ajouter ou de retrancher une seule syllabe. Mais quand mon souvenir n'est pas tout à fait précis et qu'il peut y avoir du mien dans ce que je dis, je parle comme de moi-même » (V 39,8). Où sont les limites entre ce que Dieu lui dit et ce qu'elle dit d'elle-même ? Dans le meilleur des cas, nous pourrions inclure Dieu comme co-auteur des écrits de la sainte, ou tout au moins comme source de son inspiration.

Thérèse insiste une ou autre fois : « je crois utile d'exposer la nature de paroles que Dieu adresse à l'âme et ce qu'elle ressent alors » (V 25,1). En réalité, il s'agit d'une parole qui ne s'entend pas, au point que dans ces situations l'âme « ne voit ni n'entend » (V 20,18) ; « Là on ne peut ni voir ni entendre ni sentir » (V 25,5) ; « Étant un jour en oraison, je vis auprès de moi – ou plutôt je sentis, car je ne vis rien ni des yeux du corps ni de ceux de l'âme - il me sembla dis-je, voir auprès de moi Jésus-Christ » (V 27,2). Notons dans cette dernière citation l'importance du marqueur de reformulation inséré, « pour le dire

mieux » qui réalise la transition de la sphère de la « vision » à celle du « sentiment », laissant à ce dernier le vrai champ de ses expériences visuelles et auditives. « Ces paroles sont parfaitement distinctes, mais on ne les entend pas. » (V 25,1) ; « Quoique cette vision soit de celles qui présentent une image, je ne l'ai jamais perçu, non plus qu'aucune autre avec les yeux du corps, mais seulement avec les yeux de l'âme » (V 28,4). Il en est ainsi pour toutes et chacune des visions et des paroles thérésiennes. Il serait légitime de se demander : qu'est ce qu'on entend ? Que voit-on ?

Derrière les paroles divines se cache la stratégie réfléchie de faire de Dieu le meilleur garant de ses écrits, et en même temps l'instance d'autorité la plus difficile à attaquer de la part de ses adversaires. Ce sont les *paroles du Seigneur* qui jamais ne s'entendent (avec les oreilles du corps), *les visions du Seigneur* qui ne se voient jamais (avec les yeux du corps), mais qui se convertissent en stratégie la meilleure pour donner autorité à ses écrits et en même temps obtenir la sécurité de son expérience mystique, c'est-à-dire dans son chemin spirituel. Les femmes, n'ayant pas le droit d'enseigner en public, se voyaient contraintes de confesser leur ignorance et leur inculture, et s'en référaient à l'expérience ou à l'inspiration comme sources de connaissance, car en cela, la différence de sexe n'avait pas d'importance⁹. Si les *paroles du Seigneur* (présentes seulement dans le *Livre de la Vie*) servent à accréditer et fonder l'autorité de son discours et de son expérience mystique, tout un répertoire de phrases et de formules toutes faites, à la saveur et au charme certain, vont se convertir en un recours de style direct très fréquemment utilisé dans le *Chemin de Perfection*, sa seconde grande œuvre selon l'ordre chronologique. La plupart du temps, il s'agit d'échos authentiques pris de la conversation quotidienne. Reproductions, reconstructions, distorsions

expressives constituent la meilleure et la plus précise image de ce que fut la vie communautaire de ces religieuses amies de Thérèse, mais pas de la mentalité collective de l'époque. On trouve une intentionnalité claire ou bien une stratégie rhétorique de la part de Thérèse de réfuter, discréditer, ou désavouer des attitudes et des mentalités qui ne cadraient pas tout simplement avec les conceptions, les désirs, et le « sentir » thérésien :

Les gens savent que vous êtes religieuses et que votre commerce est l'oraison. N'allez pas dire : « *Je ne veux pas que l'on me croie bonne* », car le bien ou le mal que l'on verra en vous rejaillira sur la communauté. (CE 34,2)

Gardez-vous aussi, mes filles, de certaines humilités que le démon nous inspire et qui nous jettent dans une vive inquiétude quant à la gravité de nos péchés passés : « *Suis-je digne de m'approcher du Saint Sacrement ?* », « *Je ne mérite pas de vivre parmi les personnes vertueuses* ». (CE 67,5)

Nous pouvons buter sur de vraies expressions familières utilisées dans les conversations au quotidien, comme forme de protection verbale dans les discussions, reflet évident d'une langue familière et relationnelle. Phrases toutes faites qui ravivent l'autoprotection personnelle (*si je suis la plus ancienne, si j'ai plus d'années que toi*) ou bien la défense d'une opinion propre (*j'avais raison, il me laisse dans l'injustice*) jusqu'à l'attaque personnelle (*celui-là m'a fait payer, celui-là ne m'aime pas*) :

Faites très attention à vos mouvements intérieurs, particulièrement ceux qui concernent les prééminences. Dieu nous préserve, par sa Passion, de dire : « *je suis la plus ancienne* », « *je suis la plus âgée* », « *j'ai travaillé davantage* », « *cette autre sœur est mieux traitée que moi* ». (CE 17,4)

Je vous le répète souvent, mes sœurs, et maintenant je vous le mets par écrit : que toutes les religieuses de cette maison, et les personnes qui aspirent à la perfection, fuient de mille lieues des paroles de ce genre : « *j'avais raison* », « *on m'a fait tort* », « *la sœur n'avait pas raison* ». Dieu nous garde des mauvaises raisons ! (CE 19,1)

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

l'œuvre thérésienne. En effet, une des constantes du style de Thérèse est le refus de toute forme d'affectation, ce qui est la manière juste de comprendre le principe de Valdés (« l'affectation n'est belle dans aucune langue ») dans une large mesure devenue vrai idéal rhétorique et stylistique. Pourquoi donc, en conséquence, personne n'écrit comme il parle, pas même Thérèse ? Ce qui apparaît dans l'œuvre thérésienne, c'est tout un éventail de recours qui mettent en relief l'influence de ce qui est dit sur l'écrit. C'est exactement cela qui doit être compris quand on parle d'oralité.

Ce serait une erreur d'inclure les textes thérésiens dans le style écrit familier. Il faut différencier les traces naturelles du style familier des imitations intentionnelles. Tout texte littéraire appartient à la modalité du « formel écrit », cependant, la modalité familière orale est parfois imitée en vue d'une fin déterminée ou voulue. C'est ce qui arrive à sainte Thérèse chez qui se trouve une « reproduction ou réalisation artificielle, tactique, stratégique du ton familier dans le formel écrit¹⁷ ». Et c'est ainsi que notre narratrice est guidée par des motifs fondamentalement pédagogiques et didactiques, par ce désir lancinant de communication si thérésien : *donner à comprendre, communiquer, rejoindre le lecteur.*

Les questions de phonétique et de grammaire thérésienne ont retenu l'attention des spécialistes du langage de la Sainte depuis Fray Luis de León jusqu'à aujourd'hui. En la matière, il convient de rejeter l'idée selon laquelle Thérèse écrivait volontairement de manière vulgaire, ou, comme l'ont affirmé quelques-uns sans rougir, qu'elle écrivait ainsi par humilité. La vérité est que les hésitations phonétiques de ses écrits (pensons aux usages comme *siguridad, ansi, piada...*) correspondent aux hésitations propres de l'époque. Peut-être les choix phonétiques

de Thérèse peuvent-ils nous paraître trop communs, mais en fait, ils ne l'étaient pas au XVI^e siècle, ils manifestent « les préférences des vieux castillans sur le plan de la prononciation¹⁸ ». C'était la norme du castillan du Nord (dans des lieux comme Avila) et cette coutume sera remplacée progressivement par les us tolédans et ceux de la Cour, qui triomphèrent dans la langue espagnole, ceux qui aujourd'hui nous semblent normaux¹⁹.

Quant aux phénomènes de répétition, ils constituent un des meilleurs témoins permettant d'identifier les éléments d'oralité présents dans la prose thérésienne. Dans sa formation, sainte Thérèse s'est nourrie autant de sources écrites que parlées, *de ce que j'ai lu ou entendu*²⁰. Les répétitions sont inévitablement une imitation du phénomène particulier de la langue parlée : on répète, et même de façon exagérée, pour donner vie à ce qui est écrit, pour intensifier l'expressivité, pour renforcer le caractère persuasif du discours. Ainsi réussit-on à faire que demeure quelque chose du langage parlé dans l'écrit, et que l'écrit parle. De plus, les répétitions, en même temps qu'elles cherchent à faciliter la compréhension du lecteur, font émerger les préoccupations de l'écrivain.

... Et à peine nous imaginons-nous avoir mal à la tête que nous cessons d'aller au chœur, ce qui ne nous tuerait pas non plus, un jour parce que nous avons eu mal, un autre jour parce que nous venons d'avoir mal et les trois jours suivants de peur d'avoir mal à nouveau.
(CE 15,4)

Voici un exemple paradigmatique de parallélisme anaphorique, épiphorique emphatique, familier, ironique et hyperbolique. Le caractère d'intensification et d'ironie est obtenu d'une manière magistrale. L'anaphore de « un jour... un autre... trois jours » (et notez l'impression de temps ouvert ou indéfini qu'elle évoque), avec l'épiphore du verbe « avoir mal » aux différents

temps, (avec les valeurs de passé absolu, passé présent et présent du futur respectivement) contribue fortement à renforcer l'exhortation, à attirer l'attention du lecteur, dans un mouvement de progression parallèle. Le dernier des syntagmes suppose la fermeture un peu hyperbolique, mais surtout ironique, de la séquence de discours que nous avons présentée. C'est la même valeur de familiarité que « *ce qui ne nous tuerait pas* » dont la visée est d'intensifier l'effet ironique du ton moqueur si caractéristique de la langue parlée.

L'accumulation expressive (avec répétitions à propos et hors de propos) cherche à harceler le lecteur par tous les moyens. Il s'agit de mettre en mouvement les affects et de gagner le lecteur à sa propre cause (*celui qui aime Dieu en vérité, tout ce qui est bien aime, tout ce qui est bon désire, favorise, loue, il embrasse toutes les vertus*²¹...); il s'agit d'attirer le lecteur en recréant l'ambiance, en évoquant des situations, en suscitant des atmosphères favorables, tout cela au travers de répétitions qui atteignent leur paroxysme dans certaines séquences juxtaposées (*poursuivi par certains, condamné par d'autres, reniée, sans amis, sans personne qui l'aime, gelée de froid*²²). C'est la *frequentatio*, l'*accumulation* (au sens linguistique) chez les orateurs, le continuel va-et-vient qui accroche le lecteur de tous les côtés. Les énumérations, les pluralités, les séries ouvertes évoquent des expériences qui s'impriment dans l'esprit du lecteur.

La répétition et l'accumulation d'énoncés sont caractéristiques du ton informel, elles sont le signe d'un automatisme du langage, chez Thérèse, de la liberté d'expression, reflet concret d'une personnalité et d'une audace irrésistibles (*arrive ce qui arrive, passe ce qui se passe, murmure qui murmure*²³...). L'énumération ou réitération répète et donc accentue, intensifie,

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

comprendre se voient introduits et renforcés par des invocations à Dieu. Ainsi Thérèse convertit-elle Dieu en allié ou source d'inspiration pour une tâche aussi ardue : « Daigne Notre-Seigneur m'accorder la grâce de bien faire comprendre ceci ! » (V 15,2) ; « Plaise à sa Majesté, que je sache bien m'expliquer ! » (V 22,1), *etc.* Invocations et évocations exclamatives (« Oh Jésus ! Que je voudrais, mon Père, pouvoir vous faire bien comprendre cet état ! » V 20,12) qui sont, dans une grande mesure, reflet de l'affectivité débordante de l'auteur et, aussi, les plus vieux topiques de la tradition rhétorique³.

Les exclamations adressées à Dieu nous dévoilent les inquiétudes de la Sainte, ses désirs reconnus et confessés de rapporter par la parole écrite ce qu'elle sent ou comprend ou ce qui se passe dans son âme : « Oh mon Dieu ! Que n'ai-je de *l'intelligence*, du *savoir*, que n'ai-je un *langage nouveau*, pour parler de tes œuvres telle que mon âme les conçoit ! » (V 25,17). Tout cela faisant référence à ses propres carences. *L'intelligence* (niveau intellectif), *le savoir* (la formation, les lectures) et surtout un *langage nouveau* : ici se trouve le vrai désir du mystique, un *nouveau langage*, ou une *nouvelle parole* pour transmettre de nouvelles expériences. Car, pour une bonne mesure, l'œuvre du mystique est la recherche passionnée des mots qu'on ne trouve pas, les paroles qui habitent la profondeur de l'être ou que l'on frôle sans savoir le dire.

Par moments, elle laisse échapper des exclamations de désirs, d'attentes expressives d'une audace vraiment inédite pour une femme du XVI^e : « Comme je voudrais être philosophe pour connaître les propriétés des choses et savoir m'expliquer ! Il m'est agréable de penser à tout cela, mais je ne sais pas exprimer ce que je conçois, et peut-être ne sais-je pas le comprendre. » (CE 31,1) Lorsqu'elle réécrit le même passage dans la seconde

rédaction du *Chemin* (*Chemin* dit de Valladolid) elle se rend compte de son audace et de son naturel expressif, et le corrige immédiatement. Ainsi le « que servirait-il ici d'être philosophe ? » devient : « Arrivée ici, il me serait singulièrement utile de pouvoir conférer avec quelqu'un qui connaisse la philosophie, parce qu'une fois instruite des propriétés des choses, j'aurais le moyen de m'expliquer... » (C 19,3), « afin qu'on ne pense pas d'elle que, en tant que femme, elle ne pouvait arriver à expliquer d'une manière systématique les propriétés des choses⁴ ». Son écriture semble être teintée par une intentionnalité et une stratégie trop consciente, même lorsqu'elle utilise sa spontanéité et son naturel. Encore une ruse.

Le fait même de recourir à tous types de comparaisons est aussi guidé par l'intention explicite de se faire comprendre : « Pour m'expliquer plus clairement, je me servirai d'une *comparaison* adaptée à mon sujet » (5D 2,1) ; « Je veux vous donner une comparaison pour vous le donner à comprendre » (6D 10,2). Même à propos des ravissements, raptés et extases, le désir d'exprimer et de communiquer est évident, avec la recherche ardente de *comparaison* qui aide à comprendre : « J'aurais le plus grand désir d'éclaircir un peu, à l'aide d'une *comparaison*, ce que j'explique ici ; mais je crois qu'il n'y en a pas qui puisse en donner une idée juste » (6D 4,8), et après avoir trouvé la comparaison explicite⁵, arrive la réflexion métalinguistique qui plaisait tant à Thérèse : « Maintenant je m'amuse de voir combien cela m'a servi pour mon sujet... » (6D 4,8). Nous constatons ici le bonheur qu'elle a à trouver, la joie des découvertes et réussites dans l'écriture.

2. LA SATISFACTION DEVANT « CE QUI EST BIEN EXPRIMÉ »

« Un préjugé hagiographique grossier a empêché de

reconnaître quelque chose de très évident, jamais affirmé jusqu'à présent, et qui pourra causer un choc chez quelques-uns : sainte Thérèse jouissait du plaisir de créer comme d'une véritable addiction, une espèce de saisie, "d'attache" bénie de laquelle – et c'est notre chance - elle ne fut jamais consciente⁶. » Notre narratrice est parfaitement consciente de ses capacités d'expression, ce qu'elle exprime avec constance dans les prologues de ses œuvres : *il pourra arriver que je réussisse à parler plus exactement de certains détails que ne le feraient des théologiens*⁷. De la même manière, comme cela arrive dans les *Demeures*, heureuse de transmettre les éloges qu'avaient reçus ses œuvres précédentes : « Si le Seigneur veut que je dise quelque chose de nouveau, il me le fournira, ou bien il me remettra en mémoire ce que j'ai dit ailleurs. Ce serait déjà pour moi une vraie satisfaction, car j'ai la mémoire si mauvaise, que je m'estimerais heureuse de retrouver certaines choses qui, *assurait-on, étaient bien dites*, et qui peut-être seront perdues⁸. »

Du point de vue de la pragmatique (linguistique), il est plus intéressant d'étudier la raison pour laquelle un discours est heureux que d'étudier pourquoi il est bien construit⁹. Un discours est heureux ou passe bien dans la mesure où il accomplit sa finalité de communication, c'est-à-dire dans la mesure où il capte l'attention du lecteur, et que celui-ci le comprend. Il s'agit d'une obsession thérésienne de caractère pragmatique et résolument moderne. Elle se complaît et se vante de son « style grossier et sans finesse », qui s'oppose au style plus élégant et raffiné des théologiens, et elle le fait avec la conviction que le sien sera mieux compris : « Cela peut paraître impertinent, mais avec vous, tout m'est permis, et peut-être comprendrez-vous mieux mon style grossier que le langage élégant d'autres personnes. » (CE 26,6)

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

mes sœurs, une consolation de vous récréer dans ce château intérieur où, et *sans la permission des supérieurs, vous êtes libres d'entrer et de vous promener à toute heure*¹¹. » Lorsque l'extérieur se fait hostile, le mystique se met à l'abri dans ses demeures intérieures les plus intimes.

La passion thérésienne pour la liberté, la grandeur de ses désirs, sa détermination à les affirmer et à les réaliser, ainsi que la soif infinie de les communiquer, continuent à garder leur force originelle après plus de quatre siècles. Peut-être est-ce là la vraie raison (loin des considérations littéraires ou linguistiques, quelles qu'elles soient) pour continuer à lire et à admirer ce que sainte Thérèse a écrit. Et pour l'essentiel, cette liberté si désirable qui la porte à regarder les choses « comme d'en haut », vivant avec une saine absence de préoccupation face aux querelles et aux polémiques : « *Actuellement, on murmure beaucoup contre moi et avec un beau zèle, ils me disent des choses dures, grâce à Dieu je me mets peu en peine de tout. Il me semble que Notre Seigneur m'a placée dans un port tranquille où, par sa bonté, je trouverai la sécurité. Loin du monde, au milieu d'une si petite et si sainte compagnie, je vois les choses d'en haut, et je me soucie peu de ce que l'on peut dire ou entendre dire de moi*¹². »

1. Cf. F. RICO, *op. cit.*, p. 21.

2. CE 72, 6.

3. J. JIMÉNEZ LOZANO, « Una estética del desdén », *La espiritualidad española del siglo XVI, op. cit.*, p. 80.

4. « Le rêve de cette misérable vie » (E 13,2).

5. L. J. HUTTON, « Santa Teresa y el tema de la vida como sueño », *Santa Teresa y la literatura mística hispánica : actas del Primer Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Madrid, EDI-6, 1984, p. 87.

6. Cf. 3D 2,1 ; 3D 2,12. La réalité apparaît comme « bassesse », cf. V 38,3 ; 6D 4,10 ; 6D 5,9.

7. Lettre à doña Isabel Osorio, 3-4 décembre 1579, LT 314,2.

8. R 2,7.

9. « Tout ce que je vois des yeux du corps me fait l'effet d'un rêve et d'une plaisanterie. Ce que l'âme a perçu de mes yeux intérieurs, voilà ce qu'elle appelle de ses vœux. Et comme elle s'en voit encore loin elle se sent mourir. » (V 38,7)

10. Et, quelques lignes avant, les mêmes désirs de liberté qui rencontrent sa condition de femme : « Si c'est une femme, elle s'afflige de voir que son sexe la retient et l'enchaîne ; elle envie ceux qui ont la liberté de faire retentir leur voix » (6D 6,3).

11. D Concl. 1.

12. Cf. V 40,21-22.

Adelantados : au Moyen Âge, administrateurs royaux en zones de conflit, puis au XVI^e siècle, titre honorifique sans attribution, passé aux Amériques espagnoles avec le même sens.

Alumbrados (illuminés) : Membres du mouvement spirituel né dans les années 1520 en marge de celui du *Recogimiento* auquel il est parfois assimilé. Au nom du primat de la relation directe du croyant avec Dieu, les illuminés refusaient les médiations, en particulier les médiations sacramentelles. Ils furent durement pourchassés par l'Inquisition, qui dans les années 1550 prit pour prétexte de possibles déviations vers l'illuminisme pour jeter la suspicion sur tous ceux qui faisaient oraison, dans la ligne du *Recogimiento*.

Andariega : littéralement « qui marche beaucoup » ; au sujet de Thérèse : sens de « celle qui marche pour Dieu » ; en castillan, mot élogieux et typique pour parler de Thérèse, demeuré en usage pour la nommer « la Andariega ». Mais les opposants de Thérèse, en la nommant ainsi, contestaient sa vie et ses fondations.

Autodafé : (*auto de fe* : « jugement sur les choses de la foi ») cérémonie de jugement public solennel de l'Inquisition qui déclare les sentences de condamnation.

Castizo : qui appartient à l'identité de la Castille, essence du castillan, cf. Unamuno : « L'essence du casticisme » ; par extension : qualité de ce qui est « typiquement espagnol ».

Comuneros : mouvement de révolte des communes de Castille en 1520 contre les exigences fiscales de Charles Quint.

Converso ou judeoconverso ou cristiano nuevo : juif devenu

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

GARCÍA VILLOSLADA Ricardo, « Santa Teresa de Jesús y la Contrarreforma Católica », *Carmelus*, 10 (1963), pp. 231-262.

GARRIDO Pablo M., « Magisterio espiritual de Santa Teresa de Jesús entre los carmelitas españoles », *Carmelus*, 18 (1971), pp. 64-121.

GARRONE Gabriel-Marie, « Santa Teresa, Dottore della Chiesa », *Ephemerides Carmeliticæ*, 21 (1970), pp. VII-XVI.

GOLAY Didier-Marie, « Edith Stein et Thérèse de Jésus, histoire et déploiement d'une rencontre », *Colloque Edith Stein, un chemin vers la joie*, Collège des Bernardins, Paris, 2009, pp. 147-172.

– « Thérèse d'Avila, le commentaire du Notre-Père », *Vie spirituelle*, 793, mars 2011, Paris, pp. 115-125.

– « Le Chemin de Perfection, genèse, histoire et publication », *Carmel*, 139 (mars 2011) pp. 121-135 et 140 (juin 2011) pp. 109-115.

– « L'enseignement du Chemin de Perfection », *Vie Spirituelle*, 796, sept. 2011, Paris, Cerf, pp. 421-432.

– « À la recherche d'un plan du Chemin », *Carmel*, 147, mars 2013, pp. 96-106.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL Olegario, « Realidad y experiencia de Dios en Santa Teresa : contenidos específicos de esa experiencia teologal », *Actas del Congreso Intenacional Teresiano*, II, Salamanca, 1983, pp. 835-881.

– « Teresa de Jesús », *Anales de la real academia de ciencias morales y políticas*, n° 79, Madrid, 2002, pp. 87-102.

GONZÁLEZ F. CORDERO Francisco, « La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico », *Revista Española de Teología*, 30 (1970), pp. 3-38.

GUERRA Augusto, « La reforma teresiana y las reformas post-

conciliares de la vida religiosa », *Communio*, 13 (1981), pp. 334-350.

– « Vida religiosa y oración. Experiencia y magisterio de Teresa de Jesús », *Confer*, 21 (1982), pp. 497-524.

– « Fuera del mundo no hay oración : experiencia teresiana », *La oración en el Carmelo*, Mexico, Congreso, 2002, pp. 163-174.

GUTIÉRREZ NIETO J. I., « La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II », separata de *Revista de la Universidad de Madrid*, 4 (1973).

– « La estructura castizo-estamental en la sociedad castellana del siglo XVI », *Hispania*, 33 (1973).

HATZFELD H., « El estilo nacional en los símiles de los místicos españoles y franceses », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1 (junio-septiembre 1947), pp. 43-77.

HERBSTRITH Waltraud, « Teresa de Jesús, inseguridad radical en momentos cruciales », *Revista de Espiritualidad*, 33 (1974), pp. 68-75.

HERNANDO M. T., « La focalización narrativa en el Libro de la Vida, de Teresa de Jesús », *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad, 1990, pp. 199-204.

HIMMELSBACH Conrad, « Teresa und Teilhard : Untersuchung einer bemerkenswerten Ubereinstimmung », *Geist und Leben* 40 (1967), pp. 325-339.

– « Noch einmal : Teresa und Teilhard », *Geist und Leben* 41 (1968), pp. 122-141.

– « Homenaje a Santa Teresa de Jesús », *La Estafeta Literaria*, Madrid, 15 octubre 1970, pp. 453-454.

JEAN DE LA CROIX, « L'iconographie de Thérèse de Jésus, Docteur de l'Église », *Ephemerides Carmeliticæ*, 21 (1970),

pp. 219-260 (avec 79 gravures).

– « Propos d'iconographie carmélitaine : le visage de Sainte Thérèse d'Avila », *Carmel* (1962), pp. 148-176 (avec vingt gravures).

JIMÉNEZ DUQUE Baldomero, « Apuntes acerca de la contemplación en Santa Teresa », *El Monte Carmelo*, 78 (1970), pp. 219-234.

– « Santa Teresa y la “historicidad” », *Teresianum*, 33 (1982), pp. 91-132.

– « Santa Teresa a juicio », *Teología Espiritual*, 26 (1982), pp. 151-175.

JIMÉNEZ LOZANO J. « Una estética del desdén », *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*, Salamanca, Universidad, 1990, pp. 71-81.

JOAQUÍN DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO, « Ascética de la vida común en los monasterios teresianos. Estudio positivo a través del epistolario de Santa Teresa », *El Monte Carmelo*, 68 (1960), pp. 297-322.

LÁZARO CARRETER Fernando, « Fray Luis de León y el estilo de Santa Teresa », *Homenaje a Gonzalo Torrente Ballester* (1981), pp. 463-469.

– « Santa Teresa de Jesús, escritora. El Libro de la Vida », *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca, 1983.

LÉPÉE Marcel, « La direction spirituelle d'après les lettres de Sainte Thérèse », *Études Carmélitaines*, 30 (1951), pp. 228-245, pp. 369-391.

LLAMAS MARTÍNEZ Enrique, « Santa Teresa de Jesús ante la Inquisición española », *Ephemerides Carmeliticae*, 13 (1962), pp. 518-565.

– « Doctrina y vivencia de Santa Teresa sobre el misterio de

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

Chapitre 4. Sainte Thérèse et sa condition de femme

1. Sainte Thérèse, une femme spirituelle
2. Réactions et revendications de Thérèse de Jésus
3. La nécessité de crier malgré saint Paul
4. Contre le climat ambiant et les théologiens
5. L'Inquisition et ses juges, tous des hommes

Chapitre 5. Les préoccupations matérielles de la *Madre*

1. Les métaux précieux, modèle de dynamique spirituelle
2. Dépenses et entrées quotidiennes
3. La question des dots et des rentes
4. Crédit et investissement

II – SPIRITUALITÉ THÉRÉSIENNE. EXPÉRIENCE ET DOCTRINE

Jesús Castellano

Chapitre 1. Thérèse de Jésus, maîtresse spirituelle pour aujourd'hui

1. Présence et actualité d'un magistère
2. En quête de nouvelles richesses doctrinales

Chapitre 2. Les écrits thérésiens : un témoignage de vie

1. L'art de raconter sa propre expérience
2. Radicalité de l'expérience chrétienne
3. Expérience surnaturelle et finesse psychologique
 - 3.1 *Sincérité humaine et témoignage mystique*
 - 3.2 *Leadership et charisme*
 - 3.3 *Témoignage qualifié et reconnu du mystère chrétien*
 - 3.4 *Mystique objective et perception subjective*
4. Les sources de sa culture
 - 4.1 *Les lectures de sainte Thérèse*
 - 4.2 *Les courants spirituels de l'époque*

4.3 *Le magistère oral des théologiens*

4.4 *Son « Livre vivant » : le Christ unique maître de Thérèse*

4.5 *Synthèse vitale*

5. Pages de littérature chrétienne

Chapitre 3. L'oraison, chemin de perfection chrétienne

1. Résonances évangéliques de l'oraison thérésienne

2. Nuances multiples de l'oraison thérésienne

2.1 *Oraison – vie*

2.2 *Les degrés de l'oraison*

2.3 *Pratique de l'oraison*

2.4 *Oraisons thérésiennes*

3. Une aventure vers le centre de l'être

4. Retour vers l'extérieur

5. Maîtresse d'oraison

Chapitre 4. Expérience du mystère de Dieu

1. Dieu comme protagoniste

2. Le Dieu de Thérèse : présence et amitié

3. L'humanité du Christ, révélation de l'amour de Dieu

3.1 *Présence et salut*

3.2 *Une conviction fondatrice :*

la nécessité de l'humanité du Christ

4. La vie en Christ : grandeur et réalisme

5. Inhabitation et vie trinitaire

5.1 *Inhabitation de la Trinité*

5.2 *Révélation du mystère intratrinitaire*

5.3 *Expérience trinitaire*

6. « L'Esprit Saint et cette Vierge »

6.1 *L'Esprit Saint « médiateur vital entre l'âme et Dieu »*

6.2 *La Vierge Marie, mère et modèle,*

présence et participation à ses mystères

Chapitre 5. Les vertus évangéliques dans la spiritualité thérésienne

1. Primat de la charité

1.1 Aimer Dieu en aimant son frère

1.2 Psychologie de l'amour-amitié

1.3 Vivre en communion

2. Ascèse thérésienne

2.1 « L'humilité c'est marcher dans la vérité »

2.2 « Une détermination très déterminée »

2.3 « Suivre les conseils évangéliques »

3. Humanisme thérésien

Chapitre 6. Présence ecclésiale et présence au monde

1. « Vivre et mourir en fille de l'Église »

1.1 Un panorama ecclésial vaste et complexe

1.2 Conscience ecclésiale

1.3. Sentir avec l'Église

1.4 Au service de l'Église

2. Critique du monde, amour des hommes, sens social

2.1 Vanité du monde

2.2 L'argent des riches est celui des pauvres

2.3 Défense des marginaux

2.4 Travailler pour la paix

Conclusion

III – LA PROSE THÉRÉSIIENNE. LANGUE ET LITTÉRATURE

Juan Antonio Marcos

Chapitre 1. Lecteurs et lecture d'une femme cultivée

Chapitre 2. Le discours mystique d'un écrivain professionnel

1. Styles thérésiens : biographie, traités, chroniques
2. L'art de citer
3. L'art de conseiller
4. Oralité et écriture
5. La construction du discours

Chapitre 3. Sainte Thérèse devant la tâche d'écriture

1. L'effort pour « se faire comprendre »
2. La satisfaction devant « ce qui est bien exprimé »
3. Quand les mots manquent

Chapitre 4. La littérature comme engagement total : épreuve et liberté

Glossaire

Bibliographie